

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۳/۱۵

فصلنامه علمی عرفان اسلامی

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۵/۱۹

سال بیستم، شماره ۷۸، زمستان ۱۴۰۲

مقاله پژوهشی

## بررسی تطبیقی نفس از دیدگاه حسن‌زاده آملی و فروید

اشرف میکائیلی<sup>۱</sup>

صادق صالحی<sup>۲</sup>

### چکیده

در روان‌شناسی، شناخت نفس و مراتب آن نقش بنیادینی در شناخت انسان دارد. از طرفی نفس‌شناسی در بسیاری از نظریات اخلاقی مبنای شکل‌گیری فضایل اخلاقی است. از آنجاکه نفس در نظریات اخلاق فلسفی اسلامی قرابت‌هایی با شخصیت و نفس‌شناسی در نظریات روان‌شناسی دارد، می‌توان بررسی تطبیقی بین دیدگاه حسن‌زاده آملی و فروید انجام داد. یکی از مسائل مهم در شناخت انسان و شخصیت او، بحث نفس و نظریه‌های مربوط به آن است و می‌توان فت‌آنچه مطالعات پراکنده روان‌شناسی را انسجام می‌بخشد و به آن‌ها معنا و مفهوم روشنی می‌دهد، تفسیر این یافته‌ها و مطالعات در سایه نظریه منسجمی است که بتواند رفتار انسان را در تمامی ابعاد آن توجیه و تبیین کند. از این‌رو در این پژوهش تلاش شده است با روش تحلیل محتوا به بررسی تطبیقی نفس از دیدگاه حسن‌زاده آملی و فروید پرداخته شود. از دیدگاه حسن‌زاده آملی، نفس جوهری است که به علت بی‌حد و حصر بودن سعه وجودی آن، تعریف بردار نیست، ملکات اعمال و ادراکات در نفس انسان افزون بر تأثیر در ذات، موجب اتحاد آن‌ها با ذات انسان می‌گردد، تا آنجا که در سرای آخرت هر نفس انسانی، یک نوع خواهد بود تحت جنس، نه فرد که تحت نوع است؛ اما از دیدگاه فروید مفاهیم «او»، «من» و «من برتر»، هم انواع مختلف نفس هستند و هم در مراحل مختلف رشد فرد به وجود می‌آیند.

**کلیدواژه‌ها:** نفس، نهاد، تجرد، مراتب نفس.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
رتال جامع علوم انسانی

۱- استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه محقق اردبیلی، اردبیل، ایران. نویسنده مسئول:

drashrafmikaeil1@yahoo.com

۲- کارشناسی ارشد عرفان اسلامی، دانشگاه محقق اردبیلی، اردبیل، ایران

## پیشگفتار

توجه به انسان و مطالعه آن پدیده تازه‌ای نیست و تاریخی کهن دارد و از قدیم‌الایام مورد توجه مذاهب و مکاتب و فرهنگ‌های گوناگون بوده و کمتر متفکر و دانشمند و فیلسوف و نظام‌فکری و فلسفی را می‌توان یافت که به شناسایی انسان و مطالعه درباره او نپرداخته باشد.

حکما در تعریف نفس آورده‌اند: «النفس کمال اول لجسم طبیعی آلی ذی‌حیاء بالقوه نفس»، نخستین کمال است برای جسم طبیعی اندام‌دار که دارای حیات بالقوه است. علامه حسن‌زاده در کتاب معرفت نفس در توضیح اجزاء این تعریف می‌فرماید: مقصود از «کمال جسم طبیعی» این است که وقتی نفس به جسم تعلق گرفت جسم به نهایت کمال خود می‌رسد. و معنی «آلی» این است که جسم را آلات و قوایی است که محل آن‌ها است چون دماغ و قلب و چشم و گوش، در مقابل چوب و آهن که جسم است ولی آن‌ها را آلات نیست. هر جسم طبیعی که آلی است، زنده است و اگر جسم طبیعی آلات مختلف برای وظائف و کارهای گوناگون نداشته باشد، نفس ندارد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷: ۳۸۶). و مراد از «ذی‌حیاء بالقوه» این نیست که بالفعل حیات ندارد؛ بلکه مراد اینست که لازم نیست همه علائم حیات بالفعل در او باشد، بلکه گاه بالقوه باشد گاه بالفعل و آن افعال عبارت است از نطق و ادراک و حرکت ارادی و تغذیه و تنمیه و تولید مثل و غیر آن‌ها (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷: ۳۹۰). البته این تعریف که از ارسطو به یادگار مانده در واقع تعریف نفوس ارضیه، اعم از نفوس نباتی و حیوانی و انسانی است (چنانکه در کتب مربوطه مثل نمط سوم از اشارات و التنبیها آمده است) والا در بحث تجرد فوق عقلی نفس انسانی خواهید دانست که نفس قابل‌تجدید به ماهیت نیست.

علامه طباطبایی در بدایه‌الحکمه در تعریف نفس می‌فرماید: نفس جوهری است که ذاتاً مجرد از ماده ولی در مقام فعل به ماده تعلق دارد (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۸۹). علامه حسن‌زاده در توضیح این تعریف چنین می‌فرماید: البته اینکه در تعریف نفس آورده‌اند به‌حسب ذات مفارق از ماده ولی به حسب فعل متعلق به ماده است. مراد مطلق افعالش نیست چون نفس پس از تکامل جوهرش، در بسیاری از افعالش بی‌نیاز از ماده است، بلکه مطلقاً، چه بعد از تکامل و چه قبل از آن، در علم و آگاهی به ذاتش مفارق از ماده و بی‌نیاز از آن است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷: ۳۹۲).

## پیشینه بحث

مسئله «من» یکی از مسائل عمده و بنیادی است که انسان قبل از هرچیز دیگر با آن سروکار دارد. این مسئله همواره در بین افراد بشر مطرح بوده است. ابن عربی در فتوحات مکیه بارها حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» (غررالحکم: ۵/۱۹۴) را نقل کرده و با تقریرهای گوناگون به بیان نحوه ارتباط این دو معرفت و نحوه دلالت این حدیث و استفاده از آن اهتمام ویژه ورزیده است. (دینانی، ۱۳۹۴: ۱۶؛ ماهینی و همکاران، ۱۳۹۳: ۶۱). محبوبه غفوری (۱۳۸۴) در پایان نامه کارشناسی ارشد با عنوان «بررسی دیدگاه‌های عین‌القضات همدانی و شیخ شهاب‌الدین سهروردی در باب نفس و مقایسه آن با دیدگاه‌های روانشناسی و فروید» بیان می‌کند که گوناگونی اعمال و رفتار انسان‌ها که در آراء اسلامی ناشی از مراتب مختلف نفس اعم از نفس اماره، لوامه، مطمئنه و... است در روانشناسی به واسطه عملکردهای ابعاد گوناگون شخصیت اعم از خودآگاهی و ناخودآگاهی تبیین می‌گردد. عبدالله نصری (۱۳۸۹) در تحقیقی با عنوان «نفس و مراتب آن از دیدگاه علامه جعفری» بیان می‌کند من: همان خود است، البته، از آن حیث که مورد آگاهی وهشیاری قرار می‌گیرد و می‌تواند خود را از جز خود تفکیک کرده و حتی خود را بر خود برنهد. من، غیر از خود طبیعی است و ابعاد متنوعی مانند دیگرخواهی، تعهد، مسئولیت و کمال‌جویی است که خود طبیعی از آن‌ها بی‌بهره است. بر این اصطلاح اخیر (جان، خود و من) واژه نفس هم به مفهوم عام اطلاق می‌شود. مصطفی عزیزی و صادق لاریجانی (بی‌تا) در تحقیقی با عنوان «تبیین معرفت نفس از دیدگاه ابن عربی» دریافتند که نفس انسان حقیقتی لایه لایه و ذومراتب است که در نهایت سیر خود به حقیقه الحقایق و خداوند متعال منتهی می‌شود. معتقدند که بسیاری از انسان‌ها «تن» خویش را با «من» اشتباه گرفته و تمام تلاش خود را در راستای رشد و بالندگی تن خود متمرکز کرده اند. درحالی‌که گوهر حقیقی و هویت اصلی انسان همان روح الهی و ملکوتی اوست که مراتب آن برای بسیاری از افراد به فعلیت و شکوفایی نرسیده است. محمد رضارجبی (۱۳۹۲) در تحقیقی با عنوان ««خودشناسی» در مثنوی: مبانی و طرق» بیان می‌کند مفهوم خود در میان فلاسفه اسلامی به نفس ناطقه شهرت دارد، از سنخ وجود و تشکیل‌دهنده حقیقت انسانی است و به همراه قوای متعدد خود (نفس نباتی و نفس حیوانی که همگی از شئون و شعاع‌های مختلف نفس اند) بر اثر تکامل در ذات خویش متحول گردیده، به فعلیت می‌رسد. اسماء شاهمرادی (۱۳۹۲) در پایان‌نامه کارشناسی ارشد با عنوان مقایسه «نفس از دیدگاه سهروردی و کانت» بیان می‌کند اساس رویکرد سهروردی به نفس را تعریف او از «نور اسپهبد» تشکیل می‌دهد که برطبق آرای او به‌عنوان مدبر جسم نسبت به خود «خودآگاه» است و این خودآگاهی را از علم حضوری خود نسبت به خویشتن خویش به‌دست می‌آورد. مصطفی عزیزی (۱۳۸۹) در رساله دکتری با عنوان «معرفت نفس از دیدگاه حکمت متعالیه و عرفان اسلامی» بیان می‌کند که یکی از مباحث مهم در گستره عرفان «معرفت شهودی نفس» هست. منظور از «معرفت» در عنوان مذکور شناخت حضوری نفس به خود و مراتب

مثالی و عقلی خود هست. این معرفت حضوری و شهودی در مرتبه کامل تری از سنخ «علم به علم» و التفات و توجه حضوری به حضور مراتب نفس نزد خویش هست.

### نفس از دیدگاه علامه

به لحاظ محتوایی و بیان چستی نفس علامه پیرو مکتب صدرایی است و به نظر نمی‌رسد مطلب تازه‌ای بیان کرده باشد. نظر ایشان عموماً همان دیدگاه ارسطو و ملا صدرا است. نفس‌شناسی، یکی از بحث‌های مهم فلسفه و کلام اسلامی به‌شمار می‌رود که فهم برخی آیات و روایات، وابسته به شناخت نفس انسانی است، در میان حکمای اسلامی معاصر، کمتر کسی است که به‌مانند حسن‌زاده آملی در زمینه معرفت نفس آثاری به جای گذاشته باشد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۶: ۷۸). در نظر ایشان، نفس جوهری است که به علت بی‌حد و حصر بودن سعه وجودی آن، تعریف‌بردار نیست، ملکات اعمال و ادراکات در نفس انسان افزون بر تأثیر در ذات، موجب اتحاد آن‌ها با ذات انسان می‌گردد، تا آنجا که در سرای آخرت هر نفس انسانی، یک نوع خواهد بود تحت جنس، نه فرد که تحت نوع است؛ از این رو در سرای آخرت تمام درجات بهشت و درکات دوزخ، همه برخاسته از نفوس انسان‌ها است، یکی از ادراکاتی که با نفس انسان متحد می‌گردد اسماء و صفات الهی است که از آن، تعبیر به تجلی اسماء و صفات الهی می‌کنند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۶: ۱۵۲). علاوه بر این نفس انسان، توانایی تعلق به اجسام را دارد؛ از این رو نفوس پاک، می‌توانند به اذن الهی تصرف در کائنات داشته باشند، هم‌چنین توسط قدرت خیال که واسطه عقل و حس انسان است، توانایی خلق امور را خواهند داشت (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۹: ۶۱).

علامه حسن‌زاده آملی معتقد بود که حقیقت انسانی، یک صورت روحانی دارد و یک صورت جسمانی. صورت جسمانی آن، حاکی از مرتبه نازله صورت روحانی اوست. بسی فراتر از جسم مادی است. این هویت انسانی، استعداد و قوه‌هایی دارد که می‌تواند پرورش یابد و به اصل خویش بازگردد. مرحوم حسن‌زاده آملی معتقد بود که انسان یک حقیقت ممتد از فرش تا به عرش است. مرتبه نازل او، بدن اوست (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۱۳۴).

علامه در تعبیری این‌گونه عنوان می‌کند که: «نفس انسانی حدوداً جسمانی است و بقائاً روحانی. یعنی در ماده منی قوه‌ای منطبع است که متدرجاً اشتداد وجودی می‌یابد و موجودی می‌گردد که امتداد وجودی او از زمین ماده و جسمانیت، تا آسمان روح و عقلیات را شامل می‌شود». (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷ ب: ۳۷).

## مراتب نفس انسان

علامه حسن‌زاده، نفس انسان را دارای مراتبی می‌داند. معتقد بود که شأن نفس انسانی این است که این مراتب را یکی بعد از دیگری طی کند. معتقد بود که: «در اینکه نفس این شأنیت را دارد تردیدی نیست و هر عاقلی بدان تصدیق دارد و می‌بیند که خود هرچه از قوه به فعل می‌رسد قدرت و سلطنت وی بیشتر می‌شود و نور بینش وی فزونی می‌یابد و از تاریکی نادانی رهایی می‌یابد. هرچه دانای‌تر می‌شود استعداد و آمادگی وی برای معارف بالا قوی‌تر می‌گردد و گنجایش وی برای گردآوردن حقایق دیگر بیشتر می‌شود». (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۹: ۲۵۱).

در نظر علامه حسن‌زاده آملی، نفس انسانی حقیقتی است که می‌تواند وسعت وجودی خود را توسعه دهد تا حدی که انسان، تجلی اسماء الهی می‌گردد. به تعبیر علامه: «انسان بزرگترین جدول بحر وجودی و جامع‌ترین دفتر غیب و شهود و کامل‌ترین مظهر واجب‌الوجود است. این جدول اگر درست تصفیه و لایروبی شود، محلاي ذات و صفات می‌گردد. این صفات شایستگی لوح محفوظ شدن کلمات نوریه شجون حقائق اسماء و شئون رقایق ظلیه آن‌ها را داراست». این حقیقت وجودی، از فرش تا فوق عرش امتداد دارد. مرتبه نازله آن بدن است و مرتبه روح، گوهری نورانی است که از نقائص طبیعت منزله است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۹: ۶۹).

## تجرد نفس

به تعبیر علامه، نفس انسانی دارای تجرد اتم فوق عقلی است. ایشان سپس در تعریف مقام تجرد فوق عقل اینگونه عنوان می‌کند که: «معنای تجرد فوق عقلی این است که برای کمال نفس انسانی حد و یقینی وجود ندارد. نقطه پایانی برای سیر کمال نفس انسان نمی‌توان تصور کرد. انسان وحدت حقه ظلیه دارد. آن عبارت است از وحدت موجوداتی که فوق عالم ماده و اجسامند و اساساً در آنجا عدد راه ندارد. مثل عقول و موجودات ملکوت اعلاء که وحدتی برتر از وحدت عددی دارند» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۶: ۸۸).

بر این مبنا، علامه حسن‌زاده معتقد است که نفس ناطقه انسانی در یک حد ثابت نیست. وجودش حد یقف ندارد. به تعبیر ایشان، انسان به همین خصوصیت ذاتیش از سایر موجودات ممتاز است. علامه حسن‌زاده آملی با ذکر این مبانی، معتقد بود که انسان می‌تواند از مرتبه ماده جسمانی فراتر رفته و به ذات و اصل خویش توجه کند. در آن صورت است که انسان به حقیقت خود رهنمون شده است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۶: ۸۵).

اما چه عوامی سبب می‌شود که نفس انسانی از مرتبه فرش فراتر رود و تا به عرش و فوق عرش قدم بگذارد. علامه حسن‌زاده، بر روی دو عنصر توجه داشت و تأکید می‌کرد. یکی عنصر «علم» بود و

دیگری «عمل». ایشان اینگونه عنوان می‌کرد که: «علم و عمل دو گوهر انسان سازند و نفس انسانی به پذیرفتن علم و عمل، توسع و اشتداد وجودی پیدامی‌کند و گوهر نورانی می‌گردد». (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷ ب: ۴۸-۴۹).

علامه معتقد بود آنچه که باعث می‌شود علم پایدار باشد و انسان از میوه‌های علوم استفاده کند، طهارت نفس و تهذیب باطن است. دل هر ذره که بشکافی تا کهکشان شهادت می‌گویند و آثار معرفت الله در آن‌ها هست. بنابراین هرکسی با طهارت نفس و تهذیب باطن، این علوم را کشف کند، هم آثار دنیوی و هم آثار اخروی دارد؛ حتی اگر یک پرستار بیمارستان با طهارت نفس یک آمپول را به بیمار تزریق کند، برای او آثار معنوی خواهد داشت و ماندگار خواهد شد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۱۴۶).

علامه حسن‌زاده در کتاب دروس معرفت نفس درس صدویکم در اثبات مجرد بودن نفس و اینکه نفس انسانی حدوداً جسمانی و بقائاً روحانی است می‌فرماید: طفره مطلقاً چه در حسیات و چه در عقلیات - باطل است و نفس انسانی حدوداً جسمانی است و بقائاً روحانی. یعنی در ماده منی قوه‌ای منطبع است که متدرجاً اشتداد وجودی می‌یابد و موجودی می‌گردد که امتداد وجودی او از زمین ماده و جسمانیت تا آسمان روح و عقلیات را شامل می‌شود، که هم نفس است که مدبر بدن و متصرف آن است و هم عقل است که کار مفارق را می‌کند؛ و با برهان ثابت شده که این نیروی متکون در ماده به حسب ارتقا و اعتلای وجودش به جایی می‌رسد که میتوان در عین حال که تعلق و تصرف به بدن دارد تصرف در ماده کاینات کند و جهان به منزلت بدن او گردد که تکوینیات مثل اعضا و جوارح او در تحت اطاعت او، مسخر فرمانش باشند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷: ۴۰۴). و از جمله ادله‌ای که برای تجرد نفس آورده‌اند این است که علم مجرد است (همچنان‌که در محل خود ثابت شده) پس مدرک صور علمی و به عبیری وعاء [طرف] علم هم باید مجرد باشد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۹: ۹۵).

شاهد بر این مطلب این است که امیرالمؤمنین علی (ع) فرموده‌اند: «کل وعاء یضیق بما جعل فیهِ إلا وعاء العلم فإنه یتسع به» (نهج البلاغه: حکمت ۲۰۵). روشن است که ظرف علوم اگر مادی بود با قرارگرفتن علوم در آن، فضایی از آن را اشغال می‌کرد و مضیق می‌شد نه اینکه وسعت پیدا کند. پس نفس که مدرک صور است مجرد است.

دلیل دیگر بر تجرد نفس این است که نفس در خواب و شبه آن از بدن طبیعی بی‌نیاز می‌شود چون نفس در عالم خواب، بدن مثالی را به‌کار می‌گیرد و آن را تحریک می‌کند و به آن فاعل و منفعل می‌شود (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷: ۲۳۴). و در عالم رؤیا به کشف و ادراک مطالب و معارف پوشیده‌ای پی‌می‌برد که در بیداری به آن‌ها آگاهی نداشت. پس نفس غیر از بدن بوده و عاری از مقیدات زمان و مکان است. اولین صورتی که بر ماده منی تعلق می‌گیرد صورت طبیعی است که مقوم آن و حافظ مزاج اوست. این صورت طبیعی مانند صورت معدنی است که عامل حفظ جسم معدنی است. صورت وارده در این قسم را نفس نمی‌گویند، سپس رو به تکامل می‌نهد و همچون نباتی رشد نباتی می‌نماید که لاجرم

دارای نفس نباتی خواهد بود و به تدریج نفس حیوانی که مبدأ حس و حرکت است به او تعلق می‌گیرد و پس از آن به نفس ناطقه انسانی که مبدأ افعال انسانی (چون تعقل و تفکر است) می‌رسد. لذا فرموده‌اند که در انسان نفوس نباتی و حیوانی و انسانی است. و هر شخص انسان دارای این سه نفس است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۶: ۱۱۲).

در این قسمت استاد به اقسام ارواحی که یک انسان می‌تواند دارا باشد اشاره می‌کند و می‌فرماید: چه بسیار که از نفس تعبیر به روح شده و فرموده‌اند که انسان دارای سه روح است بلکه از قلم‌اعلای بزرگان دانش و پیشوایان کاروان بینش صادر شده است که در برخی از انسان‌ها چهار روح است و در برخی دیگر پنج روح است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۶: ۱۲۴). اما مراد این نیست که ارواح، هر یک مستقل و جداگانه در انسان قرار دارند، زیرا بالوجدان می‌یابیم هر فرد انسان را یک شخص و یک هویت است و هیچ‌کس دو کس نیست و همه آثار وجودی هرکسی در همه مراحل و منازل بلکه در همه عوالم به یک شخص اسناد داده می‌شود؛ بلکه مراد این است که صورت طبیعی نطفه واجد نیرویی است که آن نیرو از نباتی به حیوانی و از حیوانی به انسانی ارتقایی یابد و محال است که مثلاً تا واجد کمال نباتی نشده نفس حیوانی بیاید و یا تا دارای نفس حیوانی نشده به سر منزل نفس انسانی برسد و در این منزل هم تا مراحل ابتدای را طی نکرده به مقامات عالی قدم‌گذارد. باز به این معنی نفس انسانی که متصرف بدن است، در عین حال که صورت طبیعی را، که به منزلت صورت معدنی است داراست صورت حیوانی را هم داراست و صورت انسانی را هم داراست و این یک روح [درواقع] سه یا چهار یا پنج روح است. آنکه دارای پنج روح است انسان عجیبی است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷: ۴۰۵).

### نفس از دیدگاه فروید

فروید معتقد بود، دستگاه روانی انسان دارای سه بخش اساسی مرتبط با یکدیگر است: نهاد، ایگو (خود، من) و سوپرایگو (فراخود، من برتر).

### نهاد (Id)

(نهاد) جایگاه سائق‌های غریزی است که بر اساس اصل «لذت» و بدون توجه به واقعیت عمل می‌کند. اصل لذت از دیدگاه فروید؛ یعنی، سعی در کاستن یا از بین بردن تنیدگی و جلب راحتی و خوشی (سیاسی، ۱۳۸۶: ۴-۵).

نهاد تابع هیچ‌یک موازین اخلاقی نیست. از این رو، در کمال آزادی و در صورت لزوم با کمال شدت و خشونت در جستجوی برآوردن خواهش‌های خود و کسب لذت است. بنابر دیدگاه فروید، این نیروی نهاد است که آدمی را برای رفع احتیاجات اولیه، مانند عطش، رفع گرسنگی، جلوگیری از مخاطرات سرما و گرما و ... به فعالیت وامی‌دارد و چون تابع اصل لذت است، با مصرف انرژی حیاتی

از تئیدگی‌ها و ناراحتی‌ها می‌کاهد و تعادل حیاتی را برقرار می‌سازد. «افزون بر کارکردهای مثبت نهاد در برقراری تعادل حیاتی، نهاد خواهش‌های نامقبول و بیجا و احياناً زیان‌بخش هم دارد؛ ولی تنها عامل فعال نیست تا آدمی را بی‌بندوبار بگذارد که هرچه می‌خواهد بکند؛ بلکه همیشه با من و من برتر که سطوح دیگر شخصیت‌اند آمیخته و در کار است.» (فروید، ۱۳۸۳ ج: ۲۹۶).

### خود (Ego)

خود (ایگو) به‌مثابه سازمان منطقی روان تخلیه سائق‌های غریزی را تعدیل یا مهار می‌کند. «خود» بر نهاد روان تأثیرگذار است. «در ارتباط با حوادث درونی مربوط به نهاد، وظیفه کنترل خواست‌های غریزی با تصمیم‌گیری در مورد لزوم ارضای آن‌ها، به‌تعویق‌انداختن ارضای آن‌ها در زمان و موقعیتی مناسب در دنیای خارج، یا ایجاد وقفه کامل در تحولات آن‌ها بر عهده ایگو است.» (افکاری، ۱۳۷۶، ج ۱: ۴۷۹)

خود از آگاهی به واقعیت برخوردار است. «قصدهای خود (ایگو) خنثی کردن تکانه‌های نهاد نیست، بلکه کمک به نهاد در نیل به کاهش تنش الزامی آن است و از آنجاکه به واقعیت آگاه است، تصمیم می‌گیرد چه زمانی و به چه شیوه‌ای غرایز می‌توانند به بهترین شکل ارضاشوند. خود تعیین‌کننده زمان، مکان، و اشیای موردپذیرش اجتماعی مناسبی است که تکانه‌های نهاد را ارضا خواهند کرد. گرچه خود از ارضاشدن نهاد جلوگیری نمی‌کند، با وجود این، مطابق با واقعیت سعی در تأخیر یا درنگ یا تغییر جهت آن دارد. از این‌رو، خود سعی می‌کند تا تکانه‌های نهاد را کنترل کند» (فروید، ۱۳۸۳ ه: ۱۷۷).

به‌طورکلی، در روان‌شناسی کاربرد مشترک «خود» به معنای سیستم کارکردهای عقلی و واقع‌گرای شخصیت است که دربردارنده مجموعه‌ای از فرایندهای شناختی پایدار است ( Rom, No (date:227).

### فراخود (من برتر) (Super Ego)

«من برتر» نمودار درونی ارزش‌های دیرین و کمال مطلوب‌های اجتماعی است که از طریق والدین کودک به او منتقل شده و سیستم کیفر و پاداش ذهنی او شده است. «من برتر، حربه اخلاقی شخصیت است و درست در مقابل نهاد قرار دارد و با آنچه وجدان اخلاقی خوانده می‌شود و آنچه کانت از آن به عقل عملی تعبیر کرده است، فرقی ندارد.» (شولتز، ۱۳۸۴: ۶۱)

از دیدگاه فروید «من برتر، به‌سوی کمال می‌گراید؛ نه به‌سوی لذت و خوشی، توجهش معطوف است به تشخیص درست از نادرست و مطابقت یا مخالفت عمل با اصول و موازین اخلاقی که در جامعه مقبول است و نیز واداشتن شخص به اینکه رفتار خود را با آن موازین و اصول منطبق‌سازد تا آنجا که هرگاه متوجه عمل خیر شود و به آن عمل نماید، غرور و رضامندی و لذت معنوی وی را



دست می‌دهد، و چنانچه به سوی بدی گراید و به آن عمل کند، خود را خفیف و خوار احساس نماید و گناهکار و مستحق ملامت و سرزنش بداند.» (فروید، ۱۳۸۳ الف: ۲۸۱).

از دیدگاه فروید، سوپرایگو تحت تأثیر والدین است و دستورهای آنان را دریافت و جذب می‌کند. وی اعتقاد داشت «من برتر»، پیامد وابستگی درازمدت به والدین و خواسته‌های آنان است که در جامعه پذیر کردن کودکان مؤثر است (İham, 1993: 120).

### ابعاد شخصیت از دیدگاه فروید

فروید در خصوص شخصیت، نظریه‌ای ارائه داد و بر اساس آن نفس را به سه بخش متمایز تقسیم کرد که شباهت‌هایی با مفاهیم نفس اماره و لوآمه و مطمئن دارد. فروید معتقد است: نفس انسان دارای سه بخش «او»، «من» و «من برتر» است (دبلیو سانتراک، ۱۳۸۳: ۱۲۹؛ حقانی، ۱۳۸۹: ۱/ ۲۵۰). او در دیدگاه فروید شبیه «نفس اماره به سوء» در قرآن، من برتر شبیه نفس لوآمه و من شبیه نفس مطمئن است. ولی میان مفاهیم سه گانه نفس در قرآن و انواع سه گانه نفس از دیدگاه فروید تفاوت‌هایی نیز وجود دارد. از جمله اینکه در دیدگاه قرآن مفاهیم نفس «آماره به سوء» و نفس «لوآمه» و نفس «مطمئن»، حالت‌های مختلفی هستند که در جریان نزاع درونی بعد مادی و بعد معنوی شخصیت انسان، نفس او به آن‌ها متصف می‌شود. بنابراین نمی‌توان آن‌ها را بخش‌های مختلفی از نفس دانست؛ چنان‌که در اثنای مراحل مشخص رشد که انسان آن‌ها را پشت سر می‌گذارد، به وجود نمی‌آیند (احمدی، ۱۳۹۱: ۱۸۱ - ۱۷۹؛ نجاتی، ۱۳۸۸: ۳۲۷).

از دیدگاه فروید مفاهیم «او»، «من» و «من برتر»، هم انواع مختلف نفس هستند و هم در مراحل مختلف رشد کودک به وجود می‌آیند؛ زیرا «او» در واقع همان نفس کودک است؛ زیرا کودک پس از تولد به طور کلی تحت تأثیر خواسته‌های غریزی‌اش قرار دارد. سپس به تدریج و تحت تأثیر جهان خارج، بخش «من» کودک به وجود می‌آید و این همان است که با رعایت مقتضیات و نیازهای «واقعیت» و جهان خارج، بر غرایز برخاسته از «او» حکومت می‌کند. «من برتر» کودک نیز از امراض و نهمی‌هایی که او از والدین و فرهنگ محیط خود دریافت می‌کند، ساخته می‌شود و این همان وجدان است که انسان را به محاسبه می‌کشد و بر اشتباهات و گناهانش سرزنش و توبیخ می‌کند (فروید، ۱۳۸۳ ب: ۲۴۸).

از دیدگاه فروید، میان این سه بخش، برخوردهایی به وجود می‌آید که در جریان آن «من» می‌کوشد میان خواسته‌های «او» و «من برتر» و جهان خارج، هماهنگی ایجاد کند و اگر در این کار موفق شود، انسان، انسانی بهنجار و برخوردار از بهداشت روانی خواهد شد (سالاری فر و دیگران، ۱۳۹۰: ۴۷؛ میلانی فر، ۱۳۷۲: ۲۰).

## نگاه فروید در شکل‌گیری شخصیت: نقش ناخودآگاه در رفتار

دو پیش‌فرض اساسی، پایه روان‌تحلیل‌گری را تشکیل می‌دهد. یکی از این دو پیش‌فرض، یعنی جبرگرایی را پیش‌تر طرح‌کردیم. دومین مفهوم اصلی در روان‌تحلیل‌گری، نقش ناهشیار است (Jenike, 2012: 114). فروید همچون دیگر موجودات، تکامل روان را ناخواسته می‌داند. به نظر او، تمام فعالیت‌های آدمی پی‌آمد دو غریزه مرگ و زندگی است. او برای زندگی روانی در مقایسه با میزان هشیاری از رویدادها، سه سطح، یعنی هشیار، نیمه‌هشیار و ناهشیار را در نظر می‌گیرد (فروید، ۱۳۸۳، الف: ۱۱۴)، ولی تمام رفتارهای آدمی را برخاسته از لیبیدو می‌داند که ماهیتی غریزی و در ناهشیار دارد (فروید، ۱۳۸۳، ج: ۶۶). به بیان دیگر، هرچند روان سطوحی از هشیاری و ناهشیاری است، ولی منبع انرژی روان همان انرژی جنسی یا لیبیدو است که ماهیت ناهشیار دارد. بنابراین، می‌توان ادعا کرد فروید تمام رفتارهای آدمی را فعالیت‌هایی جبری و ناهشیار و برخاسته از غریز به شمار می‌آورد. بنابراین، شخصیت به باور او به صورت ناهشیار به وجود می‌آید. در این زمینه، چند نکته قابل توجه وجود دارد:

الف) ما هیچ حالتی را آشکارتر و بی‌واسطه‌تر از تجربه هشیاری برای خود سراغ‌نداریم (فروید، ۱۳۸۳ ه: ۲۳۴) روان‌شناسی، دانش تجربه‌های هشیار بوده است. ویلهلمونت که او را بنیان‌گذار روان‌شناسی تجربی می‌دانند، تمام توان خود را به کاربرد تا جنبه‌های هشیاری آدمی را کشف کند (فروید، ۱۳۸۳ ب: ۸۷). روان‌شناسان دیگر نیز تاملت‌ها به ناهشیار توجه‌نداشتند. امروزه وجود لایه‌ای در ساختار وجود آدمی به نام «ناشیار» پذیرفته شده است، ولی به دقت تبیین نشده است که آیا به واقع لایه هشیار شخصیت، در حیطه ناهشیار تحقق می‌یابد که به ظاهر نظر فروید است، یا برعکس، لایه ناهشیار در درون هشیار و به گونه‌ای با هشیاری تحقق می‌یابد، ولی به گونه‌ای تظاهر می‌کند که فرد علت رویداد را نمی‌داند و یا به فرایند در وقت وقوع آگاهی ندارد. این امر، یعنی تحقق ناهشیار در سایه هشیار نه برعکس، منطقی به نظر می‌رسد و در زندگی روانی انسان‌ها مشهود است. به بیان دیگر، در روان آدمی بخشی به نام ناخودآگاه مطلق - آن‌گونه که فروید و یونگ ادعا می‌کنند - وجود ندارد، بلکه برعکس لایه‌های شخصیت آدمی به یک معنا هشیار هستند؛ هرچند در ظاهر چنان جلوه می‌کند که فرد از لایه‌های شخصیتی ناهشیار برخوردار است. به عبارت دیگر، لایه‌ای در شخصیت به‌عنوان لایه ناخودآگاه مطلق که راهی برای آگاهی‌یابی از آن نباشد، در درون آدمی وجود ندارد (فروید، ۱۳۸۳ ه: ۲۱۸). بنابراین، آدمی با دقت و آموزش می‌تواند به لایه‌های وجودی خود علم پیدا کند.

ب) ارزیابی او درباره این جنبه وجود آدمی، یعنی ناهشیار، به میزان زیاد از قواعد حاکم بر روان که دیگران درک می‌کنند، متفاوت است؛ زیرا روان‌شناس تنها یک پدیده، مانند لغزش‌های زبانی را در رفتار کلامی افراد مشاهده می‌کند. تصور فروید آن است که این لغزش‌ها، همگی شوخی‌ها و شیطنت‌های ناخودآگاه هستند، ولی به این نتیجه رسید که آزمودنی‌هایی که از ترس شوک الکتریکی

غیرواقعی دچار اضطراب می‌گردند، بیشتر از آزمودنی‌های آرام، لغزش‌های زبانی دارند. چه بسا افراد مضطرب آمادگی دارند انواع خطاها (حرکتی، ادراکی، مفهومی، زبانی و آمیخته‌ای از اینها) را مرتکب شوند و این امر تنها خطاهای کلامی نیست (فروید، ۱۳۸۳ الف: ۱۶۳). با چنین نگاهی می‌توان لغزش‌های زبانی را اموری کاملاً آگاهانه دانست؛ نه آن‌چنان که فروید آن‌ها را ناآگاهانه می‌داند.

ج) هشیار و ناهشیار، مفاهیم فراوانی می‌توانند داشته‌باشند که در اینجا تنها به معانی ناهشیار می‌پردازیم. ۱۱ در نقل این معانی، می‌کوشیم بیشترین احتمال‌ها را در نظر بگیریم:

۱- ناهشیار به معنای نداشتن واکنش و بی‌حسی؛ در این معنا، وقتی می‌گوییم چیزی ناهشیار است، مراد آن است که برای مثال، شیء الف مقابل عامل فیزیکی یا اجتماعی خارجی، واکنشی نشان نمی‌دهد. از این رو، می‌توان گفت مفهوم ناهشیار بر رفتار آدمی صدق نمی‌کند؛ زیرا حساس بودن و آن نوع واکنشی را که مثلاً اجسام به عوامل خارجی نشان می‌دهند یا مردمک چشم به نور نشان می‌دهد، هشیار نمی‌گویند. فروید وقتی می‌گوید آدمی رفتار ناهشیارانه دارد یا سطحی از روان او حالت ناهشیار دارد، منظورش نداشتن واکنش نیست. به‌طور کلی، بحث هشیار و ناهشیار فروید، به این گونه فعالیت‌ها یا نبود آن‌ها ناظر نیست. انسان به این معنا در شرایط عادی، غیر از حالت‌هایی مانند بی‌هوشی، خواب و خواب‌واره هشیار است. در این شرایط، تنها می‌توان گفت ناهشیار است، آن هم نه مطلق؛ چون با صدای بلند از خواب بیدار می‌شود. پس نوعی هشیاری ضعیف دارد (فروید، ۱۳۸۳ ب: ۱۱۳).

۲. ناهشیار به معنای بی‌خبری و ناآگاهی؛ هرچند در زبان فارسی ناهشیار را به معنای ناآگاه بودن و غافل بودن کمتر به‌کار می‌برند، ولی می‌توان با قرینه آن را بدین معنا به‌کاربرد. بنابراین، ندانستن قواعد حاکم بر کارکرد چشم، گوش و... را می‌توان به‌عنوان ناهشیار تلقی کرد. بی‌تردید مقصود فروید از ناهشیار این نیست که افراد انسانی از قواعد حاکم بر رفتار خود ناآگاهند؛ برای مثال، نمی‌دانند افسردگی چگونه و در چه فرایندی پدید می‌آید؛ زیرا این قواعد تا اندازه زیادی کشف شدنی هستند و آدمی می‌تواند به آن‌ها علم یابد. در هر صورت، این معنا از ناهشیار در مورد انسان کاملاً صادق است. ما بسیاری از قواعد حاکم بر روان خود را نمی‌شناسیم. انسان‌شناسان همواره می‌کوشند تا همین قواعد را کشف کنند. فروید نیز در این مسیر - به زعم خود - به یک نتیجه مهم دست یافت؛ اینکه «حالت اصلی و منبع اطلاعات گسترده و شناسایی‌های ما در حالتی مرموز نهان است که آن را روان ناخودآگاه می‌خوانیم» (فروید، ۱۳۸۳ ج: ۱۵۷-۱۵۸). بنابراین، مقصود فروید از هشیار و ناهشیار ناآگاهی نیست.

۳- ناهشیار به معنای نداشتن توجه آگاهانه به فرایندهای روانی؛ این امر یعنی توجه آگاهانه و جسمانی، ندانستن واقعیاتی است که همواره در درون آدمیان رخ می‌دهد. هم‌اکنون قلب شما با آهنگ خاصی می‌زند؛ قطر مردمک چشم‌تان اندازه خاصی دارد و آنچه را می‌خوانید با اهمیت خاصی در ذهنتان بایگانی می‌شود، ولی شما به هیچ‌کدام از این فرایندها توجه ندارید. مراد فروید از ناهشیار، بی‌توجهی به این فرایندها نبود؛ زیرا فروید ریشه رفتار آدمی، به‌ویژه اختلالات روانی را جست‌وجو

می‌کرد. او در این جست‌وجو، به روشنی دریافت که بسیاری از رفتارهای آدمی برابر اراده و حتی خواسته او نیست. مثلاً بیماری هیستری، وسواس و ترس‌های مرضی این‌گونه‌اند. فروید برای حل همین معما، روان ناخودآگاه را به جامعه علمی معرفی کرد (فروید، ۱۳۸۳ ب: ۱۳۰).

۴. ناهشیار مقابل روان هشیار؛ بدین معنا که روان، مرتبه‌ای هشیار دارد که می‌تواند تجربه‌های آن را هر زمان که بخواهد به‌خاطرآورد، بررسی کند و براساس آن‌ها تصمیم‌بگیرد. روان سطح دیگری نیز دارد که در آنجا رسوم اخلاقی واپس‌زده، پس از گذر از خودآگاه، در ضمیر ناخودآگاه متراکم می‌شوند، ولی روان ناخودآگاه، تنها محتوی این امیال سرکوفته نیست. فروید این مسئله را چنین توجیه می‌کند:

«... ریشه و اصل هر میل سرکوفته و واپس‌زده را می‌توان در ناخودآگاه یافت، اما باید این موضوع اساسی را متذکر شویم که این امیال و تصورات واپس‌زده، به شکل مطلق روان ناخودآگاه را شامل نمی‌شوند، بلکه تنها جزئی از این منبع عظیم را تشکیل می‌دهند... روان ناخودآگاه شامل تمامی غرایز بشر اولیه است. خوی حیوانی و وحشی بشری، قسمت اصلی این منبع می‌باشد که برخی از عوامل ارثی و همچنین تمامی امیالی که در دوران تکامل و تحول کودک سرکوفته گشته‌اند، بدان منضم شده است. اما بین این موارد اولیه و اضافات بعدی، نباید وجه تباینی قائل‌گشت؛ چون تظاهراتی که واپس‌زده می‌شوند، بی‌تردید تجلیات همان عناصر اولیه هستند و این دو هم‌بستگی دارند». (فروید، ۱۳۸۹: ۳۶۰-۳۶۱).

#### تفاوت خودآگاهی فرویدی و علم حضوری به خود

از دیدگاه فروید خودآگاه بودن من، کیفیتی فرآر و ناپایدار است که به‌نحوی گذرا پدیده‌ای روانی را فراهم می‌آورد. از این جهت مناسبتر است که اصطلاح «مستعد خودآگاه بودن» را به‌جای خودآگاه‌به-کارمی‌برد و به‌سبب این ویژگی است که نام «ماقبل شعور» را به آن می‌دهد. که «من» اساساً مرحله «ماقبل شعور» است (خودآگاه بالقوه)؛ ولی پاره‌ای از عناصر «من» ناخودآگاهند. (همان، ۱۳۴۸: ۶۵) فروید نتیجه می‌گیرد آنچه به من مربوط می‌شود همیشه خودآگاه نیست بلکه جنبه ناخودآگاه هم دارد. اما در مقابل در علم حضوری به خود ممکن نیست من پاره‌ای از اوقات به خود آگاهی داشته‌باشد یا نداشته‌باشد بلکه آگاهی به خود به‌طور مطلق حضوری است به این صورت نیست من به بخشی از خود آگاهی داشته‌باشد یا نداشته‌باشد به‌عبارت‌دیگر، به جنبه ناخودآگاه دسترسی نداشته‌باشد. در آگاهی نسبت به خود، هر جا آگاهی صورت می‌گیرد من یا خود در آنجا حضور دارد. من هم ادراک-کننده و ادراک‌شونده است به‌عبارت‌دیگر، من خود شعور است آگاهی و ادراک چیز جدا از من یا خود نیست من درحالی‌که امری پایدار و دائمی است درعین‌حال خودآگاه بالفعل است نه بالقوه.

طبق دیدگاه فروید من یا خود در ذهن قرار دارد که به دو بخش خودآگاه و ناخودآگاه تقسیم می‌شود و قسمت عمده آن ناخودآگاه است که محل تکانه و نیروی غریزی افراد است در این موضوع

قبلاً بحث کردیم حال سوال این است که آیا من موجودی مستقل و جدا از ذهن است؟ در پاسخ می‌توان گفت: ساحت من یا خود در دیدگاه فروید جدا و منفک از ذهن نیست بلکه خود یا من جزئی از زیرمجموعه ذهن است اما، در دیدگاه عرفای مسلمان من یا خود جزئی از چیزی به‌شمار نمی‌روند بلکه موجودی مستقل و بذاته مجرد از بدن، بدون هیچ وابستگی به غیر خود به‌شمار می‌روند و این در حالی است که خود یا من در روانشناسی امروزی بخشی از ذهن به‌شمار می‌رود و موجودی است که از خود هیچ‌گونه استقلال با اجزاء دیگر ذهن را ندارد. از آنجاکه در روانکاوی فروید من بیشتر به‌عنوان قوه محرکه آن تحت‌تأثیر نیروهای ناخودآگاه (غرایز) قرار دارد به عبارتی خود در مقام ضعف قرار دارد همه منابع نیرو در نهاد است، و خود به نیروی نهاد یا همان غرایز متکی است. به عقیده فروید خود به سه چیز متکی است\_ به «نهاد»، به فراخود و به محیط خارج که به‌عنوان واسطه عمل می‌کند. می‌خواهد «نهاد» را ارضاکند اما در ضمن تسلیم ممنوعیت‌های فرا خود است. خود در ضعف شبیه کسی است که از خود چیزی ندارد و می‌خواهد از دیگری بهره‌گیرد بی‌آنکه به او زبانی برساند. (هورنای، ۱۳۹۱: ۱۸۸) به‌عنوان مثال نیاز به خوردن از سوی نهاد مطرح می‌شود در مقابل قضاوت درباره چه چیزی می‌خواهد بخورد، مطرح می‌شود و بعد از آن براساس آنچه در بیرون وجود دارد، خود تصمیم می‌گیرد. در مقابل در دیدگاه عرفای مسلمان نفس بذات متحرک است. بلکه این نفس است سوق‌دهنده غرایز حیوانی است نه اینکه خود متأثر از غرایز باشد و یا مطابق با اصل واقعیت عمل کند. نفس به‌عنوان موجودی بذات مستقل می‌تواند بر غرایز حکمرانی کند و آن را تحت مالکیت خویش درآورد نه اینکه غرایز سوق‌دهنده، تصمیم‌گیرنده و هدایت‌کننده نفس باشند.

### بررسی تطبیقی و نتیجه‌گیری

مفهوم نهاد (در نظریه فروید) شبیه مفهوم نفس اماره (در لسان قرآن) است؛ زیرا:

۱. به هیچ دلیلی، خواه آداب یا اخلاق و یا پاره‌ای از واقعیت‌های متداول پذیرای درنگ یا تأخیر در ارضای نیازهای غریزی نیست.
  ۲. خودخواه، لذت‌جو، ابتدایی، غیراخلاقی، اغواگر و بی‌پرواست.
  ۳. قوانین منطقی تفکر در مورد آن کارایی ندارد، اصلاح‌پذیر نیست، رشد نمی‌کند و بلوغ نمی‌یابد.
- در بیان تفاوت میان این دو مفهوم باید گفت نهاد در تئوری فروید مرتبه ناخودآگاه است؛ مرتبه‌ای که افعال به‌طور غریزی و بدون هیچ اراده‌ای انجام می‌گیرد؛ اما نفس اماره انسان با کمال آگاهی یک خواسته شهوانی را انتخاب می‌کند و با تمام تلاش به دنبالش می‌رود.
- از منظر فروید، شهوت جنسی، گرایشی حاکم بر نفس انسان است و نقشی محوری در جهت‌دهی به سایر گرایش‌های انسان دارد. از این رو، در چارچوب نظریه وی، زشتی‌گرایی نفس- به هر شکل که باشد- بر مبنای محوریت شهوت جنسی قابل توجیه و تفسیر است. وی در نظریه خویش از تأثیر سایر

امیال نفسانی غفلت کرده است؛ اما از دیدگاه حسن زاده آملی، امیال انسان در شهوت جنسی منحصر نمی‌شوند و نفس اماره از طریق امیال متعدد نفسانی انسان را به زشتی فرامی‌خواند.

از دیدگاه علامه نفس هر پدیده‌ای مجموعه‌ای از توانایی‌های خدادادی آن پدیده همراه با اراده غریزی برای تکامل از جانب آفریدگار است و فقط در انسان است که عنایت خداوندی با عنوان روح از جانب وی او را دارای اراده و اختیار کرده و انتخاب راه زندگی را به عهده وی گذاشته است. این قدرت انتخاب و اختیار و علم به آن، که روح خدایی تلقی، و با « نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي » بیان شده و رای جانی است که در خود انسان، از بدو انعقاد نطفه با جسمش تنیده شده و او را همچون بقیه موجودات، ولی با شخصیتی متکامل تر به وجود آورده است.

علامه برخلاف فروید در خصوص هویت خداگونه انسان بر این باور است که یکی از مطالب عرشی و نکات دقیقی که در زیر حکمت متعالیه و صحف ارباب قلوب، در حدوث زمانی عالم معنوی است، این است که انسان در مسیر تکاملی و استکمالی خود به جایی می‌رسد که عالمی عقلی خاص، مشابه با عالم عینی خارجی می‌گردد که جهانی افتاده در گوشه‌ای است. پس این انسان عالم مجرد عقلانی، عالم حادث به حدوث زمانی‌اند. ماده کائنات در تحت اراده انسان کامل قرار می‌گیرد و موجودات عالم، چنان در اطاعت خواهند بود که اعضاء و جوارح ما در اطاعت و اختیار ما باشد. انسان کامل، غایت حرکت حُبَّیه و ایجادیه و کمال عالم کیانی و غرض آن است. انسان کامل، جامع بین مظهریت ذات مطلقه و مظهریت اسماء و صفات و افعال است.

علامه حسن زاده، تصویری از انسان کامل به نمایش می‌گذارد که در پیوند با باری تعالی قابل تفسیر است. فهم صحیح آیات قرآنی را در شناخت نفس انسانی و انسان کامل می‌داند. مرتبه نفس انسانی را در مرتبه فوق عرش می‌داند و تفسیر جهان هستی را به واسطه تفسیر نفس انسانی معنایی کند. در این پیوند است که انسان را خدای گونه دانسته و مرتبه‌ای متعالی برای انسان در نظر می‌آورد.

فروید ماهیت انسان را به شیوه خاصی عنوان می‌کند. به نظر او انسان ذاتاً نه خوب است و نه بد. بلکه از نظر اخلاقی خنثی است. فروید انسان را ماحصل نهایی رشد تدریجی (تکامل) می‌داند. به اعتقاد او انسان از هر نظر در حکم یک ماشین فیزیولوژیک است که در آن کشش‌ها و انگیزش‌های ارگانیزم بیولوژیک به صورت فرآیندهای فکری، آرزو و سوانق عاطفی ظاهر می‌شوند. بدی و شرارت انسان زمانی ظاهر می‌شود که عمل منطقی انسان زیر نفوذ کشش‌های غریزی قرار می‌گیرد، بدون آنکه این کشش‌ها را بشناسد و یا درصدد کنترل آن‌ها برآید. فروید وجود اراده و آزادی انسان را نفی می‌کند و او را تابع عوامل جبری یا محدودیت‌های اجتماعی می‌داند.

اما از دیدگاه حسن زاده آملی، انسان مخلوقی است که هنگام زادن بالقوه کمالاتی دارد که می‌تواند به آن‌ها فعلیت ببخشد و همچنین فطرتی حیوانی دارد که بر اثر افراط و تفریط در آن، سبب ایجاد دشواری‌هایی برای خود و دیگران می‌شود. اسلام کامل‌ترین دید را نسبت به انسان دارد. براساس

دیدگاه اسلام انسان براساس فطرت الهی خلق شده است. قرآن کریم در این باره می‌فرماید: «حق گرایانه روی به این آور، ملازم سرشت و فطرتی باشید که خداوند مردم را بر آن سرشته است (آری این آفرینش خداوند است) و آفرینش خدای را دگرگونی نیست». (روم، ۳۰) از دیدگاه علامه، انسان در جنبه‌های شناختی و قلبی (عاطفی) خصوصیات فطری دارد. انسان در بعد شناختی برخی چیزها را، که البته زیاد نیست، به‌وسیله فطرت خود دریافته است. اصول تفکر انسان که در همه مشترک است فطری است و فروع و شاخه‌های آن اکتسابی؛ زیرا انسان در دانستن اصول تفکر نیازمند به مقدمات و قیاس کردن یا نتیجه‌گرفتن نیست. ساختمان فکری او به‌گونه‌ای است که آن مسائل وقتی عرضه می‌شود، نیاز به استدلال و برهان ندارد و قابل فهم است. براساس فطرت خویش، انسان حقیقت‌جو است. نیاز به این حقیقت که چیزها، امور و جهان را آنچنان که هست دریابد. همان چیزی که حس کنجکاوی یا انگیزه اکتشاف در روان‌شناسی نامیده می‌شود. انسان به فضائل اخلاقی و نیکی‌ها گرایش دارد. این قبیل مسائل برای او منفعت مادی ندارد بلکه تنها به دلیل فضیلتی که دارند برای او ارزشمندند مثل گرایش به پاکی، صداقت و غیره.

اما از نظر روان‌کاوی فروید انسان را تابع اصل جبر روانی می‌داند. انسان موجودی تلقی می‌شود که به‌وسیله نیروهای غریزی ناخودآگاه بر منطبق او تسلط می‌یابند، هدایت می‌شود. این نیروها را می‌توان به سطح آگاهی آورد و کنترل کرد. از این دیدگاه آگاهی باعث آزادی می‌شود و جهل انسان را به بردگی می‌کشد. از این دو تسلط اصل جبر روانی زمانی کاهش می‌یابد که خودآگاهی انسان افزایش یابد. هرچه دانش فرد از خودش بیشتر باشد، احتمال این که عقلانی‌تر عمل کند. بیشتر است. فروید بین نیروهای غریزی تأکید بسیار زیادی روی غریزه جنسی دارد. اگرچه فروید عمومیت و کلیتی را در سرشت انسان تشخیص داد که براساس آن همه انسان‌ها مراحل رشد روانی-جنسی را پشت سر می‌گذارند و در اثر نیروهایی همانند نهاد انگیخته می‌شوند، با این همه وی نظر داد که بخشی از شخصیت هر انسانی منحصر به فرد است. خود و فراخود در همه افراد کارکردی یکسان دارند، اما زمینه و ماهیت خود و فراخود در تک تک افراد متفاوت است زیرا در اثر تجربه شکل می‌یابد و ممکن است سخن‌های شخصیت یا منش متفاوتی در طول مراحل رشد روانی-جنسی پدیدار گردد. در دیدگاه اسلام، ماهیت انسان، خوب و بد بودن او را کلی‌تر ارائه می‌دهد و یکسویی برخی مکاتب را ندارد. در اسلام انسان دارای قدرت اراده و توانایی‌هایی است و برخلاف روان‌کاوی، اراده و آزادی انسان را نفی نمی‌کند و او را تابع عوامل جبری یا محدودیت‌های اجتماعی نمی‌داند.

## منابع و مأخذ

- (۱) قرآن مجید
- (۲) نهج البلاغه
- (۳) افکاری، نصرت‌الله. فرهنگ جامع روان‌شناسی-روان‌پزشکی، تهران: فرهنگ معاصر. ۱۳۷۶
- (۴) احمدی، علی اصغر، روان‌شناسی شخصیت از دیدگاه اسلامی، چاپ نهم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۹۱.
- (۵) احمدی، علی اصغر، محمدنقی فراهانی، روان‌شناسی عمومی، تهران، نشر وزارت آموزش و پرورش، ۱۳۷۰.
- (۶) حقانی، ابوالحسن، روان‌شناسی کاربردی، چاپ اول، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۹.
- (۷) حسن‌زاده آملی، حسن، اتحاد عاقل و معقول. قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۶.
- (۸) ----- تازیانه سلوک. تهران: نشر فکربرتر، ۱۳۷۸.
- (۹) ----- دروس شرح فصوص الحکم قیصری. قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
- (۱۰) ----- شرح المسائل نفس. ابراهیم صمدیان؛ قم: بکا، ۱۳۸۹.
- (۱۱) ----- مجموعه مقالات. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶.
- (۱۲) ----- وحدت از دیدگاه عارف و حکیم. قم: تشیع، ۱۳۷۹.
- (۱۳) ----- دروس معرفت نفس. تهران: چاپ نوید اسلام. ۱۳۸۷.
- (۱۴) دبلیو سانتراک، جان، زمینه روان‌شناسی سانتراک، ترجمه مهرداد فیروزبخت، چاپ دوم، تهران، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۸۳.
- (۱۵) سیاسی، علی‌اکبر. نظریه‌های شخصیت، تهران: انتشارات دانشگاه تهران. ۱۳۸۶.
- (۱۶) سالاری‌فر، محمدرضا، سیدمهدی موسوی‌اصل، محمد دولتخواه و محمدصادق شجاعی، بهداشت روانی با نگرش به منابع اسلامی، چاپ دوم، تهران، سمت، ۱۳۹۰.
- (۱۷) شولتز، دوان. نظریه‌های شخصیت، ترجمه: یوسف کریمی و همکاران، تهران: نشر ارسباران. ۱۳۸۴.



- ۱۸) طباطبایی، محمدحسین، بدایه الحکمه. قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۸۹.
- ۱۹) فروید، زیگموند، خود و نهاد، ترجمه حسین پاینده، در پل ریکور و ... [و دیگران]، مبنای نظری مدرنیسم (مجموعه مقالات)، ترجمه هاله لاجوردی... [و دیگران]، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۳. آ.
- ۲۰) ----- و رای اصل لذت، ترجمه یوسف اباذری، در زیگموند فروید و ... [و دیگران]، روانکاوی (مجموعه مقالات) ترجمه حسین پاینده... [و دیگران]، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۳. ب.
- ۲۱) فروید، زیگموند، پیش درآمدی بر خودشیفتگی، ترجمه حسین پاینده، در زیگموند فروید و ... [و دیگران]، روانکاوی (مجموعه مقالات) ترجمه هاله لاجوردی... [و دیگران]، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۳. ج.
- ۲۲) فروید، زیگموند، تحقق آرزو، ترجمه مهسا کرمپور، در زیگموند فروید و ... [و دیگران]، روانکاوی (مجموعه مقالات) ترجمه حسین پاینده... [و دیگران]، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۳. د.
- ۲۳) فروید، زیگموند، رئوس نظریه روانکاوی، ترجمه حسین پاینده، در پل ریکور و ... [و دیگران]، روانکاوی (مجموعه مقالات) ترجمه حسین پاینده... [و دیگران]، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۳. ه.
- ۲۴) فروید، زیگموند (۱۳۸۹)، تمدن و ملالت‌های آن، ترجمه محمد مبشری، تهران، ماهی.
- ۲۵) میلانی‌فر، بهروز، بهداشت روانی، تهران، قومس، ۱۳۷۲.
- ۲۶) نجاتی، محمدعثمان، قرآن و روان‌شناسی، ترجمه عباس عرب، چاپ هشتم، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۸۸.

27) Rom, Hare, and Roger, Lamb. No date. "The Dictionary of Personality and Social Psychology", Cambridge: The MIT Press.

28) Hiam, Dalman (1993). "Freud and Human Nature", Pitman Press.

29) Michael A - Jenike, MD, Lee Baer Ph.D. William E. Minihalo, Ed. (2012)' Obsessive - Compulsive Disorders; St. Louis: Mosby.

## A Comparative Study of the Soul from the Perspective of Hassanzadeh Amoli and Freud

Ashraf Mikaeili\*, Sadegh Salehi

Assistant Professor, Department of Islamic Studies, University of Mohaghegh

Ardabili, Ardabil, Iran. \*Corresponding Author, drashrafmikaيلي1@yahoo.com

MA, Islamic Mysticism, University of Mohaghegh Ardabili, Ardabil, Iran

### Abstract

In psychology, self-knowledge and its levels play a fundamental role in human cognition. On the other hand, in many moral theories, psychology is the basis for the formation of moral virtues. Since the soul in the theories of Islamic philosophical ethics has similarities with personality and psychology in the theories of psychology, a comparative study can be made between the views of Hassanzadeh Amoli and Freud. One of the most important issues in recognizing man and his personality is the discussion of the soul and related theories, and it can be said that what unifies the scattered studies of psychology and gives them a clear meaning and concept, the interpretation of this finding Studies in the shadow of the theory of the soul is coherent that can justify and explain human behavior in all its dimensions. Therefore, in this research, an attempt has been made to comparatively examine the soul from the perspective of Hassanzadeh Amoli and Freud through the method of content analysis. According to Hassanzadeh Amoli's point of view, soul is an essence that is indefinable due to its unlimited scope of existence. The human soul will be a species under sex, not a person under species; But from Freud's point of view, the concepts of "he", "I" and "I am superior" are both different types of souls and occur at different stages of a person's development.

.Keywords: Nafs, essence, celibacy, levels of nafs