

بررسی و نقد کتاب ضمیر ناخودآگاه در قرآن

The Book of the Subconscious Mind in the Quran: Review and Critiques

AhmadReza Famil Dardashti (Corresponding Author)
Mohammadreza Asadi

احمدرضا فامیل دردشتی^۱
محمدرضا اسعدی^۲

Abstract

This study reviewed critically the book of subconscious mind in Quran written by Ayatollah Alireza A'rafi. Employing an interrogative research method, the author studied some verses of the Qur'an with the aim of discovering the Qur'anic theory of the subconscious mind, as defined by Freud. Despite its methodological and content strengths, this work can be criticized in its basic and methodological dimensions. The present study is organized in two parts. In the first part, the most important contents of the book are briefly reviewed and in the second part, the strengths and weaknesses of the work are investigated through an analytical method. The research findings showed that, firstly, the author has not considered all the possibilities in interpreting the verses. Secondly, in the analysis of some verses, the context of the surah and verses has not been seriously considered; therefore, a clear meaning has not been obtained for the verses. Third, the author's critique of the various dimensions of Freud's theory has methodological, fundamental, and substantive flaws.

Keywords: Quran, subconscious mind, Freud, context, methodology.

PhD student in Quran and Psychology, Faculty of Islamic Humanities and social sciences, Al-Mustafa International University,
porsesh.ahmad.reza@gmail.com
Associate Professor Quranic studies, Reaserch Institute of Hawzeh And University,
asadi@gmail.com

Accepted: 18 Nov 2019

Received: 7 Oct 2019

چکیده

هدف از این پژوهش بررسی انتقادی کتاب ضمیر ناخودآگاه اثر آیت‌الله علیرضا اعرافی است. نویسنده با روش استنتاجی به بررسی آیاتی از قرآن با هدف کشف نظریه‌ی قرآن درباره‌ی ضمیر ناخودآگاه، با تعریف فرویدی، می‌پردازد. این اثر با وجود نقطه‌های قوت روشی و محتوایی، در بعد مبنایی و روش‌شناختی قابل نقد است. پژوهش حاضر در دو بخش سامان یافته است. در بخش اول، مهم‌ترین مطالب کلیدی کتاب به صورت اجمالی مرور شده است و در بخش دوم نقاط قوت و ضعف اثر با روش تحلیلی بررسی شده است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد اولاً نویسنده در تفسیر آیات همگی احتمالات را مورد توجه قرار نداده است. ثانیاً در تحلیل برخی از آیات سیاق سوره و آیات مورد توجه جدی قرار نگرفته و به همین سبب معنای روشنی برای آیات به دست نیامده است. ثالثاً نقد نویسنده نسبت به ابعاد مختلف نظریه‌ی فروید، دارای اشکالات روشی، مبنایی و محتوایی است.

کلید واژگان: قرآن، ضمیر ناخودآگاه، فروید، سیاق، روش‌شناسی.

۱. دانش‌پژوه دکتری قرآن و روان‌شناسی مجتمع آموزش عالی علوم انسانی اسلامی، جامعه المصطفی العالمیه.
porsesh.ahmad.reza@gmail.com
۲. دانشیار گروه قرآن پژوهی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه (نویسنده مسئول)

asadi@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۹۸/۸/۲۷

تاریخ دریافت: ۹۸/۷/۱۵

ضمیر ناخودآگاه از مباحث مهم و مورد توجه در مجموعه‌ی علوم انسانی، به ویژه روان‌شناسی شخصیت است که ردپای آن را در شاخه‌های مختلف علوم انسانی می‌توان مشاهده کرد (اعرافی، ۱۳۹۳). ضمیر ناخودآگاه یا ضمیر ناهشیار، یکی از مباحث مهم و کلیدی نظریه‌ی شخصیت فروید است (شولتز، ۱۳۸۳). مفهوم روان یا ضمیر ناخودآگاه پیش از فروید هم در آثار دانشمندان خصوصاً فلاسفه به کار رفته است (اعرافی، ۱۳۹۳)، اما نخستین کسی که اصطلاح روان ناهشیار را به صورت جدی در ادبیات روان‌شناسی مدرن وارد کرده و به عنوان مفهومی بنیادین، پایه‌ی تحلیل‌ها، کاوش‌ها و نظریه پردازی‌های خود در عرصه شناخت ابعاد شخصیت و کنش‌های سازمانی گوناگون روان انسان قرار داد، کسی جز فروید نبود. فروید معتقد بود روان انسان دارای سه سطح هشیار، نیمه‌هشیار و ناهشیار و سه بُعد ساختاری نهاد، من و فرامن است. سطح ناهشیار، مهم‌ترین سطح روان است و کنش‌ها و واکنش‌هایی که در این سطح رخ می‌دهد بر ساختار شخصیت و فرایندهای روانی انسان تأثیرات بلندمدتی دارد. کنش‌ها و واکنش‌های روانی که در سطح ناهشیار روی می‌دهد از دسترس هوش، عقل و اراده‌ی فرد خارج است (شولتز، ۱۳۸۳). ساختار شخصیت از سه سازه‌ی بُن (نهاد یا اید)، من (ایگو) و فرامن (سوپرایگو) تشکیل شده است. این ساختار سه بُعدی در سطوح سه گانه‌ی شخصیت قرار گرفته و به صورت‌های گوناگون بر یکدیگر تأثیر متقابل دارند.

بُن بخش غریزی شخصیت و حاوی مجموعه غرائز حیوانی انسان است و انرژی روانی را برای فعالیت‌های دو بخش دیگر فراهم می‌کند. بُن تماماً در سطح ناهشیار قرار گرفته و بر همه‌ی مکانیزم‌ها و فرایندهای روانی انسان سیطره‌ی شدیدی دارد (جان بزرگی، ۱۳۹۴). پذیرش مفهوم ضمیر ناخودآگاه با تعریف فرویدی و تن‌دادن به لوازم آن، آثار مهم و تعیین‌کننده‌ای در توصیف و تبیین شخصیت انسان، فرایندهای آن و به صورت کلی بر موضوع انسان‌شناسی، روان‌شناسی، رفتارشناسی و تعلیم و تربیت انسانی دارد. پاره‌ای از این لوازم

و آثار، مثبت و پاره‌ای دیگر منفی است. روان‌ناهییار در زمان حیات فروید و پس از او همواره از سوی روان‌شناسان مورد توجه، نقد، بررسی و پژوهش قرار گرفته است (شولتز، ۱۳۸۳). بحث از لایه‌های نهان در وجود انسان با مباحث انسان‌شناسی و علم‌النفس فلسفی گره خورده و معمولاً در اندیشه‌ی عرفانی و فلسفی و نیز سنت اسلامی به بحثی انتزاعی تبدیل و حداکثر به دایره‌نخبگانی، اعم از فلاسفه و عارفان محدود شده است. اما این بحث در منظومه‌ی علوم انسانی و شاخه‌های مختلف آن به صورت جدی مورد استفاده قرار گرفته است. کتاب ضمیر ناخودآگاه تالیف آیت‌الله علیرضا اعرافی اولین اثر تفسیری است که این مسأله را به روش استنتاجی^۱، در قرآن کریم پی گرفته است. هدف از پژوهش حاضر ارائه‌ی گزارشی از مباحث تفسیری مطرح شده در کتاب و نقدهای احتمالی بر دستاوردهای تفسیری و تحلیلی آن است. بی‌شک بررسی و نقد آثار عالمان به تکامل آن آثار و پویایی و پیشرفت علم کمک می‌کند؛ به ویژه آن‌که نظریه‌ی تفسیر استنتاجی شهید صدر، هنوز آن‌گونه که بایسته و شایسته است در عمل محک نخورده و لزوم پژوهش‌های روش‌مند در چارچوب این نظریه قابل انکار نیست. روش تحقیق در پژوهش حاضر، توصیفی - تحلیلی است. این پژوهش در دو بخش کلی معرفی اجمالی مطالب کلیدی کتاب و ارزیابی مباحث تفسیری و تحلیلی کتاب و نقدهای احتمالی سامان یافته است.

۱. معرفی کلی و گزارشی از مباحث کتاب

۱.۱. آیت‌الله علیرضا اعرافی از شخصیت‌های شناخته‌شده‌ی حوزه و دانشگاه به شمار

۱. روش استنتاجی یا روش تفسیر موضوعی برون قرآنی، روشی است که نخستین بار شهید سید محمدباقر صدر از آن سخن گفته و مبانی و روش‌شناسی آن را توصیف و تبیین نموده است. در این روش تفسیری مفسر نخست موضوعی از موضوعات واقعی زندگی انسان‌ها را انتخاب کرده و با کاوش در ادبیات پژوهش و مرور تحقیقات علمی درباره‌ی آن موضوع پرسش‌های فنی و تخصصی خود را به محضر قرآن ارایه می‌کند. در مرحله بعد مفسر با روش تفسیر اجتهادی به استنطاق آیات پرداخته و نظریه‌ی قرآن درباره آن موضوع را (که در قالب یک مفهوم اساسی و مفاهیم فرعی مرتبط سامان یافته) کشف می‌کند (صدر، بی‌تا، درس اول تا سوم؛ شاملی، ۱۳۸۳، ص ۱۰-۳۶).

می‌رود. ایشان سال‌ها به تدریس و تحقیق در حوزه‌های گوناگون عرفان، فلسفه، فقه و علوم تربیتی اشتغال داشته است. استاد اعرافی به طور تخصصی در عرصه‌ی اسلامی‌سازی علوم انسانی، به ویژه تعلیم و تربیت اسلامی نظریه‌پردازی می‌کند و در این زمینه مقالات و کتاب‌های متعددی از ایشان منتشر شده است.

۱,۲. کتاب ضمیر ناخودآگاه در قرآن، به بررسی پدیده روان‌شناختی «ضمیر ناخودآگاه» (با تعریف فرویدی آن) در آیات قرآن کریم می‌پردازد. نویسنده کتاب درصدد عرضه این مفهوم بر قرآن کریم، استنتاج و استکشاف دیدگاه قرآن است. مضاف بر این‌که در فلسفه اسلامی و عرفان نظری هم از سطوح تو بر تو، لایه لایه و پنهان وجود انسان سخن گفته شده و ویژگی‌ها و آثاری برای هر کدام مطرح گردیده است. نویسنده بررسی عرفانی و فلسفی این مفهوم را نیز از اهداف کتاب خود معرفی می‌کند (اعرافی، ۱۳۹۳).

پرسش اصلی کتاب این است که آیا قرآن کریم وجود «ضمیر ناخودآگاه» در انسان را می‌پذیرد؟ اگر چنین پدیده‌ای از منظر قرآن کریم پذیرفته شده، آیا ویژگی‌ها و کارکردهایی برای آن در آیات قرآن شمرده شده است؟ (همان)

۱,۳. گزارش تفسیر آیه هفتم سوره طه و میزان دلالت آن بر مفهوم ضمیر ناخودآگاه (فصل دوم کتاب)؛ (همان)

نویسنده در این فصل به تفسیر آیه هفتم از سوره طه و بررسی میزان و کیفیت دلالت آن بر مفهوم «ضمیر ناخودآگاه» می‌پردازد. خلاصه مباحث این فصل را مرور می‌کنیم:

۱,۳,۱. در این آیه خداوند دایره علم و احاطه الهی به اسرار نهران انسان‌ها را گوشزد می‌کند که برای تربیت اخلاقی و معنوی انسان مهم و تأثیرگذار است (ص ۳۵).

۱,۳,۲. واژه‌ی جهر به معنای آشکار و ظاهر است. البته این واژه بیش‌تر درباره‌ی گوش و صفت صوت، استعمال می‌شود (ص ۳۶).

۱,۳,۳. مخاطب آیه پیامبر است؛ اما مفهوم آن عام بوده و اختصاصی به پیامبر ندارد؛ چرا که اصل اولی در خطابات قرآنی، عمومیت خطاب است؛ مگر در مواردی که قرینه بر

اختصاصی بودن خطاب وجود دارد (ص ۳۷).

۱,۳,۴. مفهوم‌شناسی قول: بررسی استعمالات واژه‌ی «قول» نشان می‌دهد که این واژه در پنج معنا استعمال شده است: صوتی که از حنجره برمی‌خیزد، حدیث نفس، نوشته‌های انسان، صداهایی که از غیر حنجره برمی‌خیزد (مثل آواهای غیبی) و رأی و عقیده. در این آیه، معنای اول، که معنای اصلی قول به شمار می‌رود، یقیناً لحاظ شده است؛ درباره‌ی معانی دیگر می‌توان ادعا کرد که شمول واژه‌ی «قول» نسبت به معنای دوم و سوم بی‌اشکال است، اما نسبت به معنای چهارم تردید وجود دارد (ص ۳۸-۴۰).

۱,۳,۵. جزای شرط: جزای شرط واقعی در آیه «فإن الله يعلم جهرك» است؛ اما خداوند ارتقا کرده و به جای «جهرك» فرموده است: «فإن الله يعلم السر و اخفی» (ص ۴۰).

۱,۳,۶. متعلق جهر: اگر چه متعلق آن دعا یا تلاوت قرآن یا تبلیغ دین است؛ اما اطلاق آن همه امور زندگی را شامل می‌شود (ص ۴۰).

۱,۳,۷. قلمرو روان‌شناختی یا هستی‌شناختی اخفی:

- در این بحث سه احتمال وجود دارد: انحصار در قول انسان، انحصار در قول و فعل انسان، مطلق سرّ و اخفی در جهان.

- مدلول التزامی آیه وجود لایه‌های مختلف نفس انسانی است که برخی آشکار و برخی پنهان است و آیه از لایه‌های مخفی‌تر سخن می‌گوید.

- لایه‌های نفس و تعیین مرز میان سرّ و اخفی: نفس انسانی از هفت لایه آشکار، حدیث نفس، نیمه آگاه، غفلت، فراموشی، جهل و عدم آگاهی و لایه بالقوه و امور عدمی تشکیل یافته است. به نظر می‌رسد مرز میان «سرّ و اخفی» آگاهی و اختیار است. یعنی تا هر جا پنهان کردن با اختیار فرد صورت می‌گیرد، «سرّ»، و بعد از آن «اخفی» است.

- شمول «اخفی» نسبت به لایه‌های عمیق روان‌شناختی و فلسفی و قوای متعدد نفس از گستره‌ی این آیه خارج است.

- آیه مؤید هیچ تئوری روان‌شناختی و فلسفی نیست و تنها به وجود مراتبی برای نفس

اشاره می کند (ص ۴۸-۶۰).

۱،۴. گزارش تفسیر آیه ۲۴ سوره انفال و میزان دلالت آن بر مفهوم ضمیر ناخودآگاه (فصل سوم کتاب) (همان، ص ۶۳-۱۰۰).

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾

۱،۴،۱. برخی از مفسران قطعه «واعلموا ان الله يحول بين المرء و قلبه» را اشاره به علم خداوند به مکنونات قلبی و ضمائر انسان، که خود از آن غافل است، دانسته و از این رو می توان برای اثبات ضمیر ناخودآگاه به آن تمسک کرد (ص ۶۴).

۱،۴،۲. نویسنده پس از مباحث متعدد و طولانی درباره‌ی خطابات قرآن و قاعده‌ی اشتراک در خطاب (ص ۶۵)، معاشناسی استجیبا (ص ۶۵)، کیفیت دلالت آیه بر وجوب یا استحباب (ص ۶۶)، معاشناسی لما یحییکم (ص ۶۷)، معاشناسی واعلموا و استعمالات وجوب و استحباب و ارشادی یا مولوی بودن آن (ص ۶۸-۷۰)، اختیاریت علم و نظام اولویت‌های تحصیلی (ص ۶۷-۷۴)، به اصل موضوع، یعنی تفسیر قطعه «أن الله يحول بين المرء و قلبه» پرداخته و در این راستا چند بحث را مطرح می کند:

- «یحول» از ماده حیلوله به معنای جدا شدن چیزی از چیزی است (ص ۷۰).

- منظور از «المرء» کلیت وجود انسان است و به مؤمنان و مردان اختصاص ندارد (ص ۷۷-۷۸).

- واژه‌ی «قلب» به دو معنای «صرف الشئ عن شئ» و «چیزی جزء ناب و خالص چیزی باشد» آمده است. قلب انسان یا به واسطه تحولات سریع و متکثر و یا به سبب این که عضو ناب بدن است، «قلب» نامیده شده است. (ص ۷۸-۸۱)

۱،۴،۳. معاشناسی حیلوله در روایات

آیه‌ی حیلوله در روایات شیعه به دو گونه تفسیر شده است: یکی این که «خداوند بین انسان و بین این که باطل را حق بیندارد، مانع می شود» و دیگر این که «انسان با گوش و

چشم و دست و زبان و قلبش به سمتی میل دارد و به سوی گناه می‌رود و اگر هم گناه را مرتکب شود، گناه را مرتکب نمی‌شود؛ مگر این‌که قلبش چنین رفتاری را نمی‌پذیرد و می‌داند کار حق، کار دیگری است» (ص ۸۴-۸۶).

۱,۴,۴. دیدگاه نویسنده کتاب درباره‌ی آیه حیلولة

- برای «قلب» سه معنا محتمل است: نفس و جان انسان با تمام قوایش، قوه‌ی عاقله و محرکه، اعمال و تجلیات قلب. نویسنده کتاب معنای سوم را به سبب این‌که مجازی است، نمی‌پذیرد؛ اما میان معنای اول و دوم ترجیحی نمی‌بیند (ص ۸۶-۸۷).

- با توجه به معنای مختلف «المرء» و «قلب» و ترکیب این دو در آیه، هفت احتمال معنایی برای قطعه مورد بحث در آیه وجود دارد. نویسنده با بررسی احتمالات هفت‌گانه، احتمال دوم، سوم، چهارم و پنجم را پذیرفته و احتمال اول (به دلیل محال بودن)، ششم (تفسیری که در روایات از آیه ارائه شده) به دلیل مجازی بودن معنا و احتمال هفتم را به دلیل خلاف ظاهر بودن، قبول نمی‌کند (ص ۹۸-۹۹).

نتیجه‌ی بحث از نگاه نویسنده کتاب: این آیه هم بر شمول گسترده‌ی علم الهی نسبت به اسرار نهانی وجود انسان دلالت می‌کند و فی‌الجمله بر زوایایی از وجود انسان اشاره دارد که از خود انسان هم پنهان است؛ ولی جزئیات و تفصیلات نظریه‌ی ضمیر ناخودآگاه در روان‌شناسی و عرفان را شامل نمی‌شود (ص ۹۹-۱۰۰).

۱,۵. گزارش تفسیر آیات «ذکر» و میزان دلالت آن بر ضمیر ناخودآگاه (فصل چهارم کتاب) (ص ۱۰۳-۱۲۴)

۱,۵,۱. در فصل چهارم کتاب آیاتی که واژه‌ی «ذکر» و «تذکر» در آن استعمال شده مورد بررسی قرار گرفته است. در این بخش به آیه خاصی اشاره نشده، بل که به صورت عام به واژه‌ی «ذکر» و مدلول‌های مطابقی و التزامی و دیگر مدلول‌های عرفی آن، با هدف تحلیل دلالت یا عدم دلالت بر ضمیر ناخودآگاه پرداخته شده است.

نویسنده‌ی کتاب ابتدا با مفهوم‌شناسی «ذکر» در کتاب‌های لغت و متفاهم عرفی و در

وهله‌ی دوم با استفاده از شواهد و دلایل گوناگون به واکاوی مفهوم «ذکر» پرداخته و مدلولات معتبر آن را بررسی کرده است. خلاصه‌ی مباحث این فصل را مرور می‌کنیم:

- واژه‌ی «ذکر» و دیگر مشتقات آن در لغت (مفردات راغب اصفهانی) به معنای «حفظ الشئی» است؛ اما به اعتبار استحضار معلومات موجود در ذهن (ص ۱۰۵-۱۰۶).

۱,۵,۲. کاربردهای «ذکر»

بنا به منابع دینی، فلسفی و عرفانی ذکر بر سه قسم است: ذکر زبانی، ذکر عملی و ذکر قلبی. معنای حقیقی ذکر، همان ذکر قلبی است و دیگر استعمالات آن، یعنی ذکر زبانی و عملی از باب مجاز و به علاقه سبب و مسبب است. مضاف بر این که گاهی ذکر بر اسباب ذکر هم اطلاق شده است؛ مثل اطلاق ذکر بر قرآن، تورات یا وجود پیامبر (ص ۱۰۸-۱۱۲).

۱,۵,۳. مرور آیات قرآن نشان می‌دهد که واژه‌ی ذکر و مشتقاتش در موارد گوناگونی به کار رفته است. پرسش این است که آیا در همه‌ی این موارد، ذکر به معنای استحضار و یادآوری است؟ آیا در برخی از استعمالات به معنای تعلیم و علم آمده است؟ اگر چنین است، آیا این معنا مجازی است یا حقیقی؟

نویسنده کتاب با بررسی احتمالات هشت‌گانه به این نتیجه رسیده که واژه‌ی ذکر و مشتقاتش در همه‌ی آیات قرآن به معنای یادآوری است و مدلول التزامی آن، وجود معلومات و داشته‌های گذشته‌ی انسان است؛ اما این داشته‌ها خود بر چند گونه است.

۱,۵,۴. نتیجه بحث از دیدگاه نویسنده کتاب: در این قسمت نویسنده با بررسی احتمالات هشت‌گانه درباره‌ی مفهوم و مصادیق ذکر در قرآن کریم، تفسیر مختار خود را در زیر عنوان احتمال هشتم تبیین می‌کند. بر اساس احتمال هشتم (تفسیر مختار)، مدلول مطابقی آیات مورد بحث (آیات ذکر) این است که پیامبر به تذکر و یادآوری درباره‌ی اصول دین مأمور شده است. هم‌چنین برای این آیات دو مدلول اقتضائی متصور است:

۱. یکسری از معلومات و آگاهی‌هایی که در گذشته وجود داشته است.
۲. این آگاهی‌ها که بر اثر شرایطی، دچار غفلت و نسیان شده، در سطح ناخودآگاه

وجود انسان پنهان می شوند.

از مجموع این دو مدلول این نکته به دست می آید که بخشی از وجود انسان مخفی و دست کم بخشی از این دنیای درون و سرمایه های درونی، قابل دسترسی و بازیابی است. ۱,۵,۵. جمع بندی دلالت آیات تذکر بر ضمیر ناخودآگاه: آیات تذکر و ذکر به سطحی از ناخودآگاه انسان اشاره دارد.

۱,۶. گزارش تفسیر آیات نسیان و میزان دلالت آن بر ضمیر ناخودآگاه (فصل پنجم کتاب) (ص ۱۲۵-۱۳۷)

در این فصل نویسنده کتاب به واژه «نسیان» که مفهومی متضاد با «ذکر و تذکر» دارد، پرداخته و با بررسی ابعاد لغوی و دلالتی آیات، میزان دلالت آیات بر ضمیر ناخودآگاه را تجزیه و تحلیل کرده است. خلاصه ی مباحث این فصل به شرح زیر است:

۱,۶,۱. با بررسی واژه نسیان و مشتقات آن در کتاب های لغت (مفردات و معجم مقاییس اللغه) به دست می آید که این واژه در دو معنا به کار می رود: فراموشی که مفهومی متضاد و مقابل تذکر و یادآوری است و دیگر بی اعتنایی به چیزی که به مفهوم نسیان عملی و رها کردن آن اشاره می کند (ص ۱۲۷-۱۳۰).

در این بحث دو آیه مورد توجه و تفسیر قرار گرفته است: یکی آیه ی ۱۹ سوره ی مبارکه حشر ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ و دیگر آیه ۶۷ سوره توبه ﴿الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾.

نویسنده کتاب معتقد است که در بررسی دلالتی آیات، سه موضوع باید تبیین شود:

۱. معنای نسیان خود چیست و چگونه با علم وجدانی و حضوری انسان ها به خودشان قابل جمع است؟

۲. معنای نسیان خدا چیست و چگونه با علم وجدانی و حضوری انسان ها به خداوند قابل جمع است؟

۳. تبیین ملازمه میان خودفراموشی و خدافراموشی و رابطه‌ی این دو پدیده چیست؟

(ص ۱۳۱-۱۳۲)

۱،۶،۲. جمع بندی فصل پنجم: مجموع آیات نسیان، بر امور نهانی و لایه‌های زیرین شخصیت دلالت روشنی دارند؛ گرچه درباره‌ی کم و کیف آن و نیز درباره‌ی جزئیات نظریه ضمیر ناخودآگاه و تفصیلات روان‌شناختی آن، ساکت است (ص ۱۳۶-۱۳۷).

۱،۷. گزارشی از تفسیر آیات بیان‌گر آیویت نفس (فصل ششم کتاب) (ص ۱۳۹-۱۷۰)
در این بحث به بررسی مفهوم آیویت نفس انسانی و دلالت یا عدم دلالت آن بر ضمیر ناخودآگاه پرداخته شده است. چکیده مباحث این فصل به شرح زیر است:

۱،۷،۱. در برخی از آیات قرآن کریم نفس انسان آیه و نشانه‌ای برای درک برخی از حقایق ویژه و راهی برای خداشناسی دانسته شده است. وعده نشان‌دادن آیات خدا در نفس انسانی، به شکل اجمال و اشعار بر وجود زوایای پنهان نفس انسان دلالت می‌کند (ص ۱۴۱).

۱،۷،۲. در این بحث آیه‌ی ۵۱ سوره مبارکه فصلت ﴿سَرُّهُمْ آيَاتِنَا فِي الْأَقَاِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعِنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ و آیات ۲۰ و ۲۱ سوره‌ی مبارکه ذاریات ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ * وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ بررسی و تفسیر شده است. هم‌چنین روایات معرفت‌النفس (من عرف نفسه فقد عرف ربه) که معرفت نفس را مقدمه‌ی معرفت رب دانسته، اشاره شده و میزان دلالت آن روایات بر وجود ضمیر ناخودآگاه تحلیل شده است.

۱،۷،۳. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری فصل ششم

این آیه فی‌الجمله بر سطوحی از وجود انسان و لایه‌هایی از شخصیت و نفس انسان اشاره دارد که شأنیت دیدن شدن دارد؛ اما این کریمه هم بر جزئیات لایه‌های نهان وجود و شخصیت دلالتی ندارد و نسبت به تحلیل‌های روان‌شناختی، که لایه‌های شخصیت را به نهاد، من و فرامن طبقه‌بندی می‌کند، ساکت است (ص ۱۵۲-۱۵۶).

۱,۸. معناشناسی روایات معرفت‌النفس (بخش دوم از فصل ششم)

نویسنده به صورت استطرادی به روایات معرفت‌النفس پرداخته است. معنای روایات معرفت‌النفس، خودشناسی تجربی، فلسفی و شهودی است؛ اما ضمیر ناخودآگاه و وجود لایه‌های پنهان وجود انسان را اثبات نمی‌کند. اگر در پژوهش‌های جدید لایه‌هایی از وجود و شخصیت انسان کشف شود، این روایات و ملازمه‌ی خودشناسی و خداشناسی، شامل آن لایه‌های جدید هم خواهد شد (ص ۱۵۶-۱۷۰).

۱,۹. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری فصل‌ها (فصل هفتم کتاب)

در این بحث به چند مسأله اشاره شده است:

۱,۹,۱. در یک نگاه کلان، ضمیر ناخودآگاه و وجود لایه‌های زیرین شخصیت انسان به صورت اجمالی مورد تأیید قرآن کریم است؛ اما کیفیت این دنیای درون و ضمیر ناخودآگاه و جزئیاتش و تعداد مراحل و سطوح آن، از آیات قابل اثبات نیست (ص ۱۷۳-۱۷۴).

۱,۹,۲. آنچه از مجموع مباحث گذشته به دست می‌آید این است که لایه‌های ناپیدای شخصیت را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد:

(۱) نهان نخستین: بخشی از دنیای درون ما امور نهفته‌ی فطری است که جزء سرمایه‌های ثابت و ذاتی انسان‌ها و به صورت طبیعی پنهان است و با کمک تذکر و غفلت‌زدایی به تدریج آشکار می‌شود.

(۲) نهان ثانوی: بخش دیگری از دنیای درون ما و امور ناپیدایی است که به صورت عرضی و ثانوی در پرده نهان شده‌اند؛ به این ترتیب که تفصیلاً در ذهن انسان بوده، اما در اثر عواملی به بوت‌ه فراموشی سپرده شده است. این بخش نیز به دو دسته فطریات نهان شده و مکتسبات پنهان شده، تقسیم می‌شود (ص ۱۷۶).

۱,۹,۳. آیات ﴿... فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى﴾ و ﴿... أَنَّ اللَّهَ جَوْلُ بَيْنِ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ...﴾ صرفاً بر وجود لایه‌های زیرین شخصیت دلالت دارد؛ اما نسبت به تاثیر آن بر شخصیت و

رفتار، ساکت است؛ و اما آیات تذکر و نسیان ضمن دلالت بر لایه‌های زیرین، بر تأثیر سرمایه‌های نهان بر رفتار و شاکله‌ی انسان، دلالت یا اشعار دارند (ص ۱۷۷).

۱،۹،۴. آیات تذکر و نسیان بر امکان بازیابی اطلاعات فراموش شده دلالت دارند؛ اما آیات «سر و اخفی» و «حیلولة» از این حیث ساکت است (ص ۱۷۷).

۱،۱۰. ارزیابی نظریه فروید از منظر قرآن (فصل هشتم کتاب)

۱،۱۰،۱. ارکان شخصیت انسان: از نگاه فروید، شخصیت انسان سه لایه دارد: بُن، من و فرامن؛

۱،۱۰،۲. نهاد بخش اعظم شخصیت: به اعتقاد فروید «نهاد» بخش اعظم شخصیت و لایه‌ای ناپیدا، ولی بسیار مؤثر بر شخصیت است؛ تا آن‌جا که رفتارهای انسان را تا سرحد جبر کنترل می‌کند (ص ۱۸۲).

۱،۱۰،۳. نهاد، منبعی از غرایز نهفته‌ی انسان است که انرژی مترکم و قدرت فراوانی دارد و به صورت شرورانه و پرخاش‌گرانه ظاهر می‌شود. از نظر فروید طبیعت و بنیاد انسانی شر است (ص ۱۸۲).

۱،۱۰،۴. غریزه جنسی بخش اصلی ناخودآگاه: از دیدگاه فروید غریزه جنسی بُعد اصلی ناخودآگاه است. او غریزه جنسی را بنیاد نهاد و ضمیر ناخودآگاه انسان می‌داند و بر آن اصرار دارد (ص ۱۸۳).

۱،۱۰،۵. نهاد از بازخوردهای منفی و غرایز ارضا نشده متشکل است: فروید نهاد را تشکل یافته از بازخوردهای منفی و عدم تأمین غرائز می‌داند. عدم تأمین خواسته‌های نهاد و سرکوب امیال آن، به تشکیل عقده‌های روانی منجر می‌شود. فروید به روح اعتقاد ندارد و انسان و همه فعل و انفعال‌های بدنی و روانی او را مادی می‌داند (ص ۱۸۳).

۱،۱۰،۶. نهاد محل اضطراب و تعارض‌های درونی: عدم تأمین و ارضای امیال نهاد، به تعارض‌های درونی و اضطراب منجر می‌شود. اضطراب اولیه ناشی از تعارض‌های ساختاری و اضطراب ثانویه ناشی از عدم توفیق فرد در مدیریت ساختارها است (ص ۱۸۴).

۱،۱۰،۷. مکانیزم‌های دفاعی: مکانیزم‌های ناهشیاری است که «من» برای کاهش اضطراب به کار می‌گیرد (ص ۱۸۵).

۱،۱۱. بررسی نظریه فروید از دیدگاه نویسنده کتاب

- روش پژوهش فروید از لحاظ متد علمی، از سوی اندیشمندان و روان‌شناسان پس از او مورد انتقاد قرار گرفته است (ص ۱۸۶).

- فروید از لایه‌های شخصیت سخن گفته است؛ اما آیا این موضوع بر نظریه‌ی تعدد قوای نفس در فلسفه، قابل تطبیق است یا نه؟ جای تأمل است (ص ۱۸۸).

- در نظریه فروید مخفی بودن ضمیر ناخودآگاه به صورت مطلق مطرح است؛ اما این امر به دلیل عقلی (وجود علم حضوری انسان به نفس خود) و ادله‌ی قرآنی ﴿بَلِ الْإِنْسَانِ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ سُرِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ...﴾ قابل پذیرش نیست! (ص ۱۹۰)

- میزان تأثیرگذاری ضمیر ناخودآگاه در نظریه فروید تا حد جبرگرایی سیطره دارد و این امر با مفروضات قرآنی (اختیار انسان و تربیت‌پذیری) منافات دارد (ص ۱۹۶).

- فروید به جبر قائل است و این با مبانی قرآن ناسازگار است (ص ۱۹۷).

- فروید شخصیت انسان را تک‌عاملی (بن‌محور) می‌داند؛ در حالی که شخصیت انسان چندعاملی است (ص ۲۰۰).

- خیر یا شر بودن ذات انسان: با توجه به نهاد محوربودن شخصیت در نگاه فروید، شخصیت انسان، شرور و خیر در آن در کم‌ترین حد است. در حالی که از دیدگاه قرآن وجود انسان ترکیبی از خیر و شر است (ص ۲۰۲).

- ناخودآگاه نسبی و نیمه‌هشیار در آموزه‌های اسلام: بر خلاف نظریه فروید، قرآن کریم ناخودآگاه و نیمه‌هشیار را می‌پذیرد و آن را قابل بازگشت به هشیاری و خودآگاهی می‌داند (ص ۲۰۶).

۲. نقد و ارزیابی کتاب

- کتاب ضمیر ناخودآگاه در قرآن یکی از نمونه‌های قابل تحسین در بررسی‌های میان‌رشته‌ای قرآن و روان‌شناسی و از نقطه‌های قوت متعددی برخوردار است. تمرکز نویسنده بر روش اجتهادی و کوشش برای پرهیز از گمانه‌زنی‌های استحسان‌ی، استفاده از روش معتبر و رایج تفسیر قرآن و تلاش برای اعتنا به همه‌ی دلایل، شواهد و احتمالات تفسیری، کوشش فراوان برای رسیدن به معنای ظاهر آیه و تلاش برای پرهیز از تحمیل آرای شخصی بر مفاهیم و آیات قرآن را می‌توان در شمار نقطه‌های قوت کتاب نام برد. با این وجود پاره‌ای از ملاحظات و انتقادات درباره‌ی برخی از مباحث آن قابل طرح است: ملاحظات انتقادی در دو قسمت، ملاحظات انتقادی روش‌شناختی و تفسیری و ملاحظات انتقادی نسبت به دیدگاه نویسنده درباره‌ی نظریه فروید، قابل ارائه است.

۱،۲،۱. ملاحظات روش‌شناختی

۱،۲،۱،۱. توجه ناکافی به سیاق جملات و آیات: سیاق، مهم‌ترین قرینه‌ی متصل برای فهم مراد گوینده کلام است (بابی، ۱۳۹۴، ص ۱۲۶-۱۴۹). هر چند ممکن است یک جمله به صورت مستقل و بدون در نظر گرفتن سیاق جملات پیشین و پسین هم دارای معنا باشد، اما یقیناً سیاق، تعیین‌کننده معنای مقصود و تفسیر معتبر کلام گوینده است؛ مگر این‌که عدم پیوستگی آیه‌ای با آیات و جمله‌ای با جملات پیشین و پسین آن اثبات شود که در این صورت سیاق کارایی نخواهد داشت (همان، ص ۱۴۲). یکی از نقدهای روش‌شناختی به برخی تحلیل‌های تفسیری کتاب، بی‌توجهی مفسر به سیاق جملات و آیات در فهم مقصود آیه است؛ آن‌چنان‌که گاهی فهم جمله‌ی مورد بحث را بسیار دشوار کرده تا جایی که معنای محصلی برای آن قطعه از آیه ارائه و اثبات نشده است. به عنوان مثال نویسنده در تفسیر آیه‌ی ۷ سوره مبارکه طه، قطعه **﴿فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى﴾** را بدون توجه به سیاق آیات پیشین و پسین و سیاق کل سوره مورد بررسی قرار داده است. به همین سبب، به نظر می‌رسد برداشت مولف از مفهوم آیه صحیح نباشد؛ یا دست‌کم به احتمال تفسیری مهمی

در این راستا توجه نشده است. درباره‌ی تفسیر این آیه توجه به چند نکته راه‌گشا است: اولاً بنابه به نظر اکثر مفسران، سوره‌ی مبارکه طه در مکه و به صورت یک‌پارچه و یک‌باره نازل شده است (طیب حسینی، ۱۳۹۵، ص ۲۷)؛ از این رو همه‌ی آیات آن در ارتباط با هدف سوره و از سیاق واحدی برخوردار است. توجه به این نکته لازم است که قرآن همان‌گونه که کتاب هدایت و تبیین معارف الهی است، کتابی ادبی و در اوج بلاغت است (رک: معرفت، ۱۴۱۵، ج ۵). آیات هر سوره (در سوره‌هایی که یک‌باره نازل شده) و آیات هر قطعه از سوره (در سوره‌هایی که به صورت پراکنده نازل شده) از هماهنگی دقیق و منطقی در جهت محقق ساختن غرض سوره برخوردار است. بنابر این لازم است آیه «و ان تجهر بالقول فإنه يعلم السر و اخفی» در ارتباط با سیاق آیات پیشین و پسین و سیاق کل سوره معنا شود. هرچند احتمال تفسیری مختار نویسنده کتاب، یکی از احتمالات تفسیری مطرح درباره‌ی آیه است؛ اما احتمال دیگری وجود دارد که با سیاق سوره سازگارتر و معنای دلنشین‌تری را از آیه به دست می‌دهد. بنا به این احتمال، الف و لام در واژه «القول» و «السر» الف و لام جنس نیست، بل که الف و لام عهد ذهنی است و به موضوع خاصی میان پیامبر و خداوند اشاره دارد. هدف کل سوره طه، تبیین موضوع خلافت پس از پیامبر و رویدادهایی است که به صورت طبیعی و بر اساس سنت‌های الهی در میان همه امت‌ها، در آینده امت پیامبر اسلام هم رخ خواهد داد. پیامبر اسلام به عنوان فرستاده خدا و رهبر بزرگ‌ترین حرکت فرهنگی تاریخ، هم از خاستگاه مقام پیامبری و اتصال به وحی و هم به عنوان رهبری متفکر، هوشمند، آگاه به محیط سیاسی و کنشگران آن و دارای راهبرد و روش سیاسی و فرهنگی، همواره به آینده‌ی حرکت خود توجه داشت و درباره‌ی استمرار دعوت خویش اندیشناک بود و برای آن زمینه‌سازی می‌کرد. پیامبر همانند هر رهبر هوشمند و آینده‌نگری نمی‌توانست از شرایط سیاسی و فرهنگی پس از مرگ خود بی‌تفاوت باشد. از این رو مسأله‌ی خلافت، از مسائلی بود که از همان آغاز بعثت ذهن و قلب پیامبر ایشان را به خود مشغول کرده بود. پیامبر اسلام به فراست شخصی و نور نبوت آینده را به صورت اجمال پیش‌بینی می‌کرد و با شناختی که از افراد و شخصیت‌های بانفوذ اطراف خود در

محیط مکه داشت، حدس می‌زد که جانشین ایشان در آینده با مشکلات جدی و مهمی از سوی برخی از شخصیت‌های جاه‌طلب روبه‌رو خواهد بود. این افکار گاه و بیگاه به ذهن پیامبر آمد و شد می‌کرد و ایشان را محزون و نگران می‌نمود. در این شرایط سوره طه به صورت یک‌جا بر ایشان نازل می‌شود و بمثابه مرهمی بر بی‌قراری‌ها و نگرانی‌ها مسیر آینده امت را برای او ترسیم می‌کند. در آن روزهای پرالتهاب و پرفراز و نشیب، پیامبر به صورت اجمال و سر بسته اسرار آینده را پیش‌بینی می‌کرد. پیامبر حدس می‌زد که استمرار دعوت پس از مرگ او با چالش‌ها و التهاباتی روبه‌رو است و مسیر دعوت آن‌گونه که او دوست دارد، به پیش نخواهد رفت؛ اما همه‌ی ماجرا را به تفصیل نمی‌دانست. بنابر این آنچه او می‌دانست و دیگران نمی‌دانستند، همان «سر» (اسرار) درون پیامبر بود و آنچه او هم از آینده نمی‌دانست و خداوند به آن عالم بود، همان امر «اخفی» (مخفی‌تر) بود. خداوند در این آیه به پیامبرش خویشتر داری و شکیبایی را تعلیم می‌دهد و با کنایه به او گوشزد می‌کند که مبدا از اسراری که می‌دانی پرده‌برگیری و نگرانی‌ها و فشارهای ذهنی و عاطفی امروز تو، لب‌گشودن به اسراری را موجب گردد که درباره‌ی آینده‌ی امت و سامری آن است؛ زیرا پنهان‌تر از آن اسرار هم چیزی‌هایی است که تو نمی‌دانی و خداوند به آن عالم است. بر این اساس واژه‌ی «اخفی» در آیه مورد بحث به مسائلی از آینده‌ی امت اسلام و بشریت اشاره می‌کند که از پیامبر هم مخفی است و تنها خداوند از آن آگاه است؛ نه مسائلی که در درون پیامبر مخفی شده و پیامبر از آن آگاه نیست. بنابر این احتمال، آیه‌ی مورد بحث به ضمیر ناخودآگاه ارتباطی ندارد. درباره‌ی این آیه احتمال دیگری نیز وجود دارد و آن این‌که منظور از «سر»، مسائلی است که درباره‌ی موضوع خلافت به روشنی و تفصیل در ذهن پیامبر وجود دارد و منظور از «اخفی» حدس‌ها و افکاری است که گاه بیگاه به ذهن او وارد شده و به سرعت فراموش می‌شود (عروسی حویزی، به نقل از اعرافی، ۱۳۹۳، ص ۴۴). بر اساس احتمال اول (احتمال مختار ما) اساساً آیه ۷ سوره طه به مسأله‌ی ضمیر ناهشیار ارتباطی ندارد؛ ولی بر اساس احتمال دوم، آن‌چه از آیه به دلالت التزامی قابل اثبات است، سطح نیمه‌هشیار روان پیامبر است، نه سطح ناهشیار؛ زیرا «اخفی» از «سر»،

آن چیزی است که در سطح نیمه‌هشیار وجود دارد نه آن‌چه در سطح ناهشیار پنهان است! زیرا به دلیل عصمت پیامبر وجود سطح ناهشیار (با تعریف فرویدی) در روان ایشان قابل اثبات نیست (احزاب: ۳۳). پذیرش ذهن ناخودآگاه در پیامبر و کنش ناهشیارانه آن در ایجاد نفوذ بر گرایش‌ها، نگرش‌ها، تصمیم‌ها و اراده‌ی آن حضرت، پیامدهای خاصی دارد که به سهولت نمی‌توان به آن تن داد و نیازمند بحث‌های مبنایی سترگی است.^۱

عدم توجه به سیاق جملات در درون یک آیه در تفسیر آیه ۲۴ سوره انفال نیز به روشنی قابل مشاهده است. نویسنده کتاب با وجود تلاش‌های ستوده در تقریر و بررسی احتمالات گوناگون تفسیری، در نهایت بدون در نظر گرفتن جملات آغازین آیه، که اهل ایمان را به استجاب دعوت خدا و رسول برای امری که موجب حیات معنوی آن‌هاست، دعوت می‌کند، تفسیر خاصی را درباره‌ی (واعلموا أن الله يحول بين المرء و قلبه) پذیرفته است؛ در حالی که اساساً فهم جمله مورد نظر در آیه شریفه، بدون کمک گرفتن از سیاق جملات قبل ممکن نیست و معنای محصلی برای آن به دست نمی‌آید. جمله «واعلموا أن الله يحول بين المرء و قلبه» نسبت به جمله آغازین آیه یا در مقام تعلیل است و یا در مقام تدلیل و از این رو کل آیه در حکم جمله واحد محسوب می‌شود. معنای آیه با توجه به سیاق، چنان‌که برخی از مفسران (اعرافی، ۱۳۹۳، ص ۸۳) هم به آن اشاره کرده و روایت امام صادق علیه السلام (همان، ص ۸۵-۸۶) هم بر آن تأکید دارد، این است که خداوند میان انسان و انگیزه‌های منفی و یا میان انسان و دگرگونی‌های منفی او مانع می‌شود. به این معنا که اگر دعوت خدا و رسول را استجابت کنید، خداوند به سبب حیات معنوی، میان شما و

۱. ممکن است گفته شود «اشکالی در پذیرش روان ناخودآگاه پیامبر، به عنوان یک انسان نیست و نباید شخصیت حقیقی پیامبر را با شخصیت نبوی ایشان خلط کرد؛ زیرا شخصیت نبوی پیامبر به ذهن هشیار ایشان مربوط است و در عصمت ذهن هشیار ایشان تردیدی نیست؛ اما پیامبر می‌تواند ذهن ناهشیار هم داشته باشد که آن معصوم نیست!». پاسخ این است که اگر این ذهن ناهشیار، هیچ کنش و اثری بر شخصیت پیامبر نداشته باشد، که خلاف تعریف فروید از ناهشیار است و از موضوع بحث خارج است و اگر تأثیر دارد، آنگاه چگونه می‌توان میان کنش‌های تأثیرپذیرفته از ناهشیار و تأثیر نیافته از آن در رفتار پیامبر تمایز قائل شد؟! از این رو به نظر ما این بحث نیازمند تأمل فراوان و اتخاذ مبنای کلامی جدیدی متفاوت از مبنای مشهور متکلمان مسلمان است!

امیال، انگیزه‌ها و دگرگونی‌های منفی قلبی مانع می‌شود و مفهوم این مضمون این است که اگر دعوت خدا و رسولش را استجابت نکنید، خدوند میان شما و انگیزه‌های مثبت و دگرگونی‌های مثبت مانع می‌شود و در حال عدم استجابت خدا و رسول او، رشد و بالندگی و حیات قلبی وجود ندارد. البته مانع شدن خداوند به واسطه‌ی اسباب و به صورت طبیعی و اقتضایی روی می‌دهد؛ به عبارت دیگر سیر تحولات تکوینی و روان‌شناختی انسان، مانع تحقق امیال و انگیزه‌های منفی یا مثبت می‌شود. دلیل این امر به کار رفتن واژه‌ی استجابت به جای اطاعت است. استجابت اگر چه به معنای اطاعت، تعریف شده، اما نکته‌ی افزون‌تری در خود دارد؛ استجابت از ریشه‌ی واژگانی «جوب» (انیس و همکاران، ۱۳۱۲، ص ۱۴۴)، به معنای اطاعت و دارای ساختار صرفی «استفعال» است. به این معنا که در پی اجابت دعوت الهی بیفتید و برای رسیدن به آن حیات معنوی، تلاش و تقلا کنید. براساس احتمال اول، واژه‌ی قلب به علاقه‌ی فاعل و فعل به صورت مجاز در معنای نیت‌ها و انگیزه‌های منفی و مثبت انسان استعمال شده است. بنابه احتمال دوم، واژه‌ی قلب مجازاً به برخی از حالات قلب، یعنی دگرگونی به سمت کفر و مرگ معنوی یا به سمت ایمان و حیات معنوی اشاره دارد. به نظر می‌رسد این دو احتمال راساترین احتمالات معنایی درباره‌ی جمله «أن الله يحول بين المرء وقلبه» است و بر این اساس آیه ۲۴ سوره انفال به مسأله ضمیر ناخودآگاه ارتباطی ندارد.

۱/۲/۱/۲. ملاحظه تفسیری

نویسنده کتاب در تفسیر آیه ۵۳ سوره فصلت برای مفهوم «أنفس» سه احتمال معنایی مطرح کرده و خود احتمال دوم (جان و روح) را با ظاهر آیه مناسب‌تر دانسته است. در حالی که سیاق کل آیات قرآن، احتمال اول (کلیت وجودی انسان اعم از روح و جسم) را مناسب‌تر می‌نماید. بررسی واژه‌ی «نفس» در قرآن نشان می‌دهد که این واژه در اکثر موارد در معنای شخص و خود (کلیت وجودی) انسان به کار رفته و از این رو در مواردی که قرینه‌ی قوی‌تری برای معنای دیگر وجود ندارد، لازم است واژه‌ی «نفس» به

معنای کلیت وجودی یا همان شخص معنا شود. مضاف بر این، نشان دادن آیات خدا در کلیت وجود انسان نسبت به معنای روح و جان، معنای روشن‌تر و قوی‌تری دارد؛ خصوصاً کاربست «سین» در ابتدای آیه نشان می‌دهد که این آیات به زودی آشکار می‌شود. مسلماً پیشرفت‌های علمی در قلمرو پزشکی و اندام‌شناختی در حیطه‌ی بدن انسان از پیشرفت‌های علمی بشر در حیطه‌ی اعصاب و روان، بسیار جلوتر و سریع‌تر اتفاق افتاده و هرکدام از این دستاوردهای علمی آیتی از آیات قدرت و علم بی‌نهایت الهی را متجلی ساخته است. قرآن وعده می‌دهد که ما در آینده نزدیک آیات خود را در جسم و جان شما نشان خواهیم داد و بیش از پیش از اعجاز علمی قرآن یا علم و قدرت الهی پرده بر خواهیم گرفت. از این رو اختصاص واژه‌ی «انفس» به «جان» خلاف سیاق آیات قرآن به شمار می‌رود. مضاف بر این که «نفس» به معنای «جان» اصطلاح فلسفی است. بنابر این از این آیه هم نمی‌توان ضمیر ناخودآگاه را به وضوح برداشت نمود.

۱،۲،۱،۳. موضوع‌شناسی ناقص

از آن‌جا که موضوع اصلی کتاب بررسی پدیده‌ی ضمیر ناخودآگاه با تعریف فرویدی از منظر قرآن است، بهتر بود نویسنده محترم نخست در مبحث موضوع‌شناسی و در متن خود کتاب، مفهوم ضمیر ناخودآگاه را با تفصیل بیش‌تری بررسی کرده و سپس به ارائه و تحلیل دلائل قرآنی آن می‌پرداخت. هم‌چنین نویسنده در فصل اول بیان می‌کند که موضوع کتاب، بررسی مسأله‌ی ضمیر ناخودآگاه مطرح در روان‌شناسی، فلسفه و عرفان در قرآن است؛ اما در سراسر کتاب از ضمیر ناخودآگاه با تبیین فلسفی و عرفانی بحثی مطرح نیست و تنها مفهوم روان‌شناختی آن بررسی و تحلیل شده است. استنتاج نظر قرآن مستلزم بررسی موضوع‌شناختی دقیق از مفهوم ضمیر ناخودآگاه در سه ساحت روان‌شناختی، فلسفی و عرفانی است که در این کتاب به خوبی انجام نگرفته است.

۱،۲،۲. ملاحظات انتقادی نسبت به دیدگاه نویسنده کتاب درباره‌ی نظریه فروید

دیدگاه نویسنده کتاب درباره‌ی ابعاد گوناگون نظریه فروید از لحاظ مبنایی و روشی، قابل انتقاد است. در این راستا می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱،۲،۲،۱. تعاریف مفاهیم نظریه فروید

ارائه‌ی تعریف ناقص از برخی مفاهیم و سازه‌های مفهومی و تبیین‌های فرویدی از انتقادات این کتاب است. به عنوان مثال در چند جای کتاب (به عنوان مثال رک: ص ۲۳ و ص ۱۸۲)، سطوح شخصیت (هشیار، نیمه‌هشیار و ناهشیار) با سازه‌های ساختاری شخصیت (بن، من و فرامن) خلط شده است. سازه‌های ساختاری شخصیت در نظریه فروید، عبارت است از سازه‌های مفهومی که ساختار شخصیت، یعنی رفتارهای تکرارشونده فرد را توضیح می‌دهد (خداپناهی، ۱۳۸۳، ص ۴۴). سازه‌ی مفهومی وجود خارجی ندارد؛ (همان) اما فرض آن به نظریه‌پرداز کمک می‌کند تا فرایندها، کنش‌ها و واکنش‌های روانی را از لحاظ سرمایه‌گذاری لیبیدویی در گستره‌ی بدن و روان توضیح دهد. در حالی که سطوح شخصیت، همان ناهشیار، نیمه‌هشیار و هشیار است که سازه‌های شخصیت را از حیث پیدایی / ناپیدایی، یعنی میزان قابل شناخت بودن یا نبودن برای خود فرد، توصیف و تبیین می‌کند. به عبارت دیگر مفاهیم هشیار، نیمه‌هشیار و ناهشیار، مفاهیمی انتزاعی (معقولات ثانی فلسفی) است که از میزان و کیفیت در دست‌رس ذهن بودن عناصر روانی انتزاع می‌شود؛ در حالی که ساختارهای شخصیت، پدیده‌هایی وجودی است؛ هر چند برای اشاره به آن از سازه‌های فرضی استفاده شده است.

۱،۲،۲،۲. جبر روان‌شناختی در نظریه فروید

بسیاری از کسانی که به ارزیابی نظریه فروید پرداخته‌اند (و از جمله نویسنده کتاب) در توضیح و تبیین جبر و اختیار از نگاه فروید، قضاوت درستی ارائه نکرده‌اند. معمولاً در نقد نظریه فروید، جبر روان‌شناختی با جبر فلسفی خلط شده است. جبر فلسفی عبارت از کنترل، اعمال اراده و قدرت نیرو یا نیروهایی خارج از وجود انسان بر فرایندهای روان‌شناختی و اراده انسان است (مطهری، ۱۳۷۲، ص ۲۹۷)؛ در حالی که جبر روان‌شناختی به معنای هدایت و کنترل فرایندهای روانی فرد توسط مکانیزم‌های روان‌شناختی درونی خود فرد است؛ به عبارت دیگر از نظر فروید وقایع روان‌شناختی هم به علل و هم به گذشته‌ی فرد مرتبط

است و آنچه حالا و اکنون از فرد صادر می‌شود، در علل پیشین روان‌شناختی او ریشه دارد (جان‌بزرگی، ۱۳۹۹، ص ۵۰)؛ مگر این‌که فرد از طریق روش‌های خودکامی و روان‌تحلیلی، به تعارض‌های درونی و مسائل گذشته‌ی خود بینش یافته و تعارض‌های گذشته را از بین ببرد. به عنوان مثال اگر کسی قائل شود که نیرویی مانند اراده‌ی الهی یا فرشتگان یا شیاطین بر اراده و تصمیم فرد تأثیر تام داشته و او را به نحو علیّت تامه بر انجام کارها و گرفتن تصمیم‌هایی وادار می‌کند، به جبر فلسفی معتقد شده است. اما اگر معتقد باشد که شناخت‌ها، گرایش‌ها، تجارب فردی و اجتماعی، حالات خلقی (ناراحتی‌ها، خوشحالی‌ها)، ارزش‌ها، نگرش‌ها و دیگر ابعاد و فرایندهای وجودی انسان، که معمولاً در زمان‌هایی نسبتاً طولانی شکل می‌گیرد، بر حالات روان‌شناختی، تصمیم‌ها و رفتارهای هشیار کنونی فرد، تأثیر دارند، از جبر روان‌شناختی سخن گفته است (همان). فروید هیچ‌گاه خود واژه‌ی جبر را به کار نبرده؛ اما به نظر می‌رسد نزدیک‌ترین واژه به مفهوم جبر روان‌شناختی، واژه اضطرار باشد. مضاف بر این‌که حتی بر اساس انسان‌شناسی اسلامی، اعتقاد به وجود جبر فلسفی در سطوح و ابعاد وسیعی از وجود انسان، قابل انکار نیست؛ چه رسد به اعتقاد به وجود جبر روان‌شناختی که به روشنی می‌توان از آیات و روایات بر آن دلالتی ارائه نمود. فروید اعتقاد دارد (و تا حد زیادی هم صحیح است) که انسان به سبب پیچیدگی‌های روان‌شناختی در بسیاری از موارد، گرفتار جبر روان‌شناختی است؛ یعنی هرچند رفتارهای خاصی را با انتخاب خود انجام می‌دهد؛ اما گرایش به آن رفتارها و کشانده‌شدن به سمت آن رفتارها، تحت تأثیر عواملی بیرون از اراده‌ی هشیار فرد است؛ عواملی که در ساختار و فرایندهای روانی فرد وجود دارد، ولی او از آن اطلاع ندارد و این موضوع از دیدگاه فیلسوفان مسلمان نیز تأیید شده است (مطهری، ۱۳۷۵، ص ۲۲۵-۲۲۷). این تبیین از جبر، با جبر فلسفی که انسان را در برابر نیروهای بیرون از وجود خود، دست‌بسته، بی‌اراده و بی‌اختیار می‌داند بسیار متفاوت است. نمونه‌ی قابل فهم جبر روان‌شناختی^۱، گرایش‌ها، نگرش‌ها و رفتارهایی است که افراد در اثر تلقین‌ها

۱. جبر روان‌شناختی عبارت است از جبر رفتار به سبب وابستگی آن به علل انگیزشی. رفتار در خلأ پدید نمی‌آید. رفتار بر اساس زنجیره‌ای از علل اعدادی پدید می‌آید که حلقه‌نهایی آن اراده خود فرد است؛ اما این اراده از

یا تبلیغات رسانه‌ای از خود نشان می‌دهند. قرآن کریم تصریح می‌کند که هر انسانی بر اساس شاکله‌اش، یعنی همان ساختارها و فرایندهای نسبتاً پایدار شخصیتی‌اش، که در طول زمان شکل گرفته رفتار می‌کند: «قل کل یعمل علی شاکلته فربکم اعلم بمن هو اهدی سبیلاً» (اسراء: ۸۴) اطلاق آیه شریفه نشان بر این دلالت دارد که اعمال انسان به صورت مطلق برخاسته از شاکله شخصیتی است؛ البته قطعه دوم آیه (فربکم اعلم بمن هو اهدی سبیلاً) به امکان تغییر ساختار شاکله اشاره دارد؛ یعنی انسان می‌تواند شاکله‌ی شخصیت خود را تغییر دهد، اما هر تغییری در شاکله به صورت جبر روان‌شناختی، به رفتارهای خاصی منتهی می‌شود. از سوی دیگر اعتقاد عمیق فروید به امکان درمان بیماران از طریق بینش یافتن به زمینه‌های روان‌شناختی بیماری و حل تعارض‌ها و تضادهای ناهشیار (دادستان، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۲۴؛ جان بزرگی، ۱۳۹۴، ص ۵۲)، بهترین دلیل بر عدم اعتقاد او به جبر فلسفی است. اساساً واژه‌ی جبر در متون روان‌شناختی به معنای میزان کنترل آگاهانه، ارادی و معطوف به آینده فرد بر رفتارهای خویش است (شولتز، ۱۳۸۳، ص ۱۵۵) و با مسأله‌ی جبر در ادبیات فلسفی متفاوت است.

۱، ۲، ۳. مفهوم نهاد و مفهوم ناهشیار

از نگاه فروید شخصیت انسان از سه سطح هشیار، نیمه هشیار و ناهشیار تشکیل می‌شود. بخش ناهشیار برای خود فرد، مطلقاً قابل دسترس نیست و اساساً وقتی نام ناهشیار بر این سطح درست است که بالفعل برای خود فرد قابل شناخت و دسترسی نباشد! اما بخش‌هایی از سطح ناهشیار وجودی توسط روان تحلیل‌گر ماهر و با تجربه (جان بزرگی، ۱۳۹۴، ص ۷۳) و بر اساس نگرش‌های دینی ما توسط پیامبران، امامان و اولیای الهی (محمدی‌ری شهری، ۱۳۷۷، ص ۴۰۲۶-۴۰۳۰)، قابل کشف، توصیف و تبیین است؛ هر چند هم

حلقه‌های گذشته زنجیره علل، آزاد نیست. البته انسان می‌تواند در برخی از مواقع با نادیده گرفتن زنجیره علل انگیزشی، رفتار کند، اما اینگونه موارد بسیار نادر است. کمیت و کیفیت دانش و اطلاعات فرد، نوع یادگیری‌ها و عادت‌ها، نگرش‌های القایی از سوی محیط، حالات هیجانی، عواطف و علل بسیار دیگر، معمولاً اراده فرد را تحت تأثیر قرار داده و کنترل می‌کنند. شاید یکی از علل اهمیت نیت در نگرش اسلامی همین باشد که نیت (زنجیره علل انگیزشی) از خود عمل مهم‌تر است و اصلاً عمل، با نیت معنا پیدا می‌کند؛ وگرنه صورت عمل، حتی اگر با اراده خود فرد محقق شود، ارزش اخلاقی ندارد!

بنابر نظر فروید و هم بنابر اعتقاد دینی و فلسفی ما، بخش‌هایی از ناهشیار همواره در غیب مطلق و تنها بر حضرت علام الغیوب مکشوف است (نمل: ۶۵؛ قمی، ۱۳۷۸، ص ۱۰۸). مفاهیم هشیار، نیمه‌هشیار و ناهشیار در نظریه فروید، مفاهیمی اضافی است و تنها در اضافه به خود شخص معنا می‌یابد، نه در اضافه به غیر او. ساختار سه بعدی شخصیت (بن، من و فرامن) (جان بزرگی، ۱۳۹۴، ص ۵۶-۵۸) در سه سطح هشیار، نیمه هشیار و ناهشیار قرار دارد؛ اما سهم هر یک از ابعاد ساختاری، نسبت به سطوح سه گانه‌ی هشیاری، متفاوت است. سطح ناهشیار همه‌ی ساخت «نهاد» و بخش‌هایی از «من» و «فرامن» را در بر گرفته است. بخش‌هایی از «من» و «فرامن» در سطح نیمه‌هشیار و هشیار قرار دارد؛ سهم «من» از سطح هشیاری بیش از سهم فرامن است. سطح ناهشیار علاوه بر کشاننده‌های «نهاد»، مکانیزم‌های دفاعی «من» و بخشی از «فرامن»، تعارض‌های روانی ناشی از سرکوب‌گری «من» را در خود فرو می‌برد و به همین سبب ناهشیار، سطح تشکیل عقده‌های روانی، امیال واپس رانده و پایگاه پدید آمدن اضطراب است (همان، ص ۶۵-۶۸).

نهاد در نظریه فروید، یکی از سازه‌های مفهومی تشکیل دهنده‌ی ساختار شخصیت است. از نظر فروید نهاد کاملاً در سطح ناهشیار قرار دارد و خود فرد هرگز به حقیقت و بنیادهای بیولوژیک و روانشناختی آن هشیار نیست. اما تجلی‌ها و آثار آن را (که همان امیال غریزی و هیجاناتی مانند اضطراب است) در وجود خود احساس می‌کند (همان، ص ۵۷). در این کتاب در بسیاری از موارد، میان سطوح و ساختارهای شخصیت به صورت اعم و نهاد و ناهشیار به صورت اخص، تمایز روشنی نهاده نشده و این دو با هم خلط شده‌اند.

۱,۲,۱,۵. نیمه‌هشیاری و ناهشیاری

در همه‌ی بخش‌ها و مباحث کتاب، مفهوم ناهشیار با مفهوم نیمه‌هشیار در نظریه فروید خلط شده است. آنچه مجموعه مباحث کتاب اجمالاً می‌تواند اثبات کند، پذیرش مفهوم نیمه‌هشیاری از منظر قرآن است. از این رو آیات و روایاتی که به عنوان دلالتی بر مفهوم ناهشیار، خصوصاً با تعریف فرویدی آن مطرح شده، بر مفهوم ضمیر ناهشیار

چنان دلالتی ندارد؛ آن‌چنان‌که خود نویسنده هم در فصل هفتم به آن تصریح کرده است. با این وجود در پایان بیش‌تر مباحث کتاب چنین عنوان می‌شود که این یا آن آیه اجمالاً بر وجود ناخودآگاه دلالت می‌کند! به عقیده‌ی نگارنده حتی اگر همه‌ی آیات مورد بحث را ناظر به مسأله ناخودآگاه بدانیم، باز هم آن‌چه توسط این آیات قابل اثبات است، مفهوم نیمه‌هشیاری است نه مفهوم ناهشیار. مضاف بر این‌که در توضیح و تبیین نظریه فروید، استفاده از واژه‌ی ناهشیار، از واژه‌ی ناخودآگاه گویاتر است؛ زیرا نظریه فروید، نظریه‌ای روان‌پویشی است که در صدد تبیین و توضیح پویش‌های روانی لیبودی و سرمایه‌گذاری‌های عاطفی در طول دوران رشد و شکل‌گیری شخصیت است. واژه‌ی ناخودآگاه بیش از آن‌که به ساخت، کنش‌ها و واکنش‌های عاطفی روان ارتباط داشته باشد به ساخت ذهنی و شناختی ذهن مرتبط است.

۱،۲،۳،۴. شرارت اخلاقی در نظریه فروید

نویسنده کتاب در مواردی (اعرافی، ۱۳۹۲، ص ۲۰۲-۲۰۵) به این نکته اشاره کرده است که فروید وجود انسان را شر می‌داند. آری! فروید نهاد را حاوی نوعی شرارت می‌داند؛ همان‌گونه که در فرهنگ قرآن «نفس اماره» دارای شرارت معرفی شده است (یوسف، ۵۳) اما شرارت نهاد، از نوع شرارت اخلاقی نیست؛ یعنی نهاد آگاهانه به شرارت رفتاری دست نمی‌زند. اساساً نهاد، فاقد عقلانیت است (جان بزرگی، ۱۳۹۴، ص ۵۷) و هر چیزی که از عقلانیت و اراده خالی باشد، رفتار اخلاقی برای آن معنایی ندارد. نهاد در نظریه فروید یکی از ابعاد سه‌گانه‌ی شخصیت انسان است، نه همه‌ی شخصیت انسان! از نگاه فروید انسان با نهاد، یعنی بنیادهای بیولوژیک زیستی، غرائز جنسی و پرخاش‌گری به دنیا می‌آید. قبل از آن‌که دو بعد دیگر ساختار شخصیت، یعنی «من و فرامن» شکل بگیرد، نهاد همه کاره‌ی شخصیت است و از آن‌جا که نهاد، از اصل لذت (شولتز، ۱۳۸۳، ص ۵۹) تبعیت می‌کند و تنها خواستار ارضای فوری خواسته‌های غریزی است، ممکن است ارضای تمایلات خود را از راه‌هایی دنبال کند که با واقعیت زندگی و نظام اخلاقی جامعه متعارض باشد و از این جهت، جریان کنش‌وری نهاد شرورانه محسوب شود. اما شرارت نسبی «نهاد»،

آگاهانه نیست تا آن را شرارت اخلاقی بنامیم و انسان را موجودی شرّ تلقی کنیم. فروید معتقد است ساختار کامل شخصیت انسان وقتی محقق می‌شود که «من» (مدیر شخصیت) و «فرامن» (بعد اخلاقی شخصیت) شکل گرفته و تمایلات و رفتارهای فرد با تنظیم و مدیریت «من»، یعنی همان بُعد عقلانی شخصیت، هدایت و کنترل شود (خدایپناهی، ۱۳۸۳، ص ۴۷). فروید شکل‌گیری «من» و «فرامن» در شخصیت انسان را برای سعادت فرد و جامعه ضروری می‌داند. البته فروید به ارزش‌های معنوی و فرامادی معتقد نیست و از این رو سعادت طبیعی انسان را در لذت‌جویی حداکثری از تمایلات غریزی خود می‌داند؛ اما معتقد است که الزامات زندگی اجتماعی، فرهنگ و تمدن، سعادت انسان را در چارچوب مصلحت‌اندیشی‌های «من» و وجدان اخلاقی و آرمان‌گرایی‌های متعادل «فرامن» قرار داده است (همان، ص ۵۳-۵۴). بنابر این نسبت دادن اعتقاد شرارت انسان به فروید، بدون تبیین دقیق و مبنایی آن، قابل قبول نیست.

۱،۲،۲،۵. غریزه‌ی جنسی در نگاه فروید

غریزه‌ی جنسی یا غریزه‌ی حیات در نگاه فروید در حقیقت همان قوه‌ی شهویه در کلام فلاسفه اسلامی و معارف و آموزه‌های اسلامی است. از دیدگاه فروید غریزه جنسی نامی برای همه‌ی امیالی است که از احساس نیاز به درک لذت‌های بدنی و روانی ناشی می‌شود. میل به خوردن، آشامیدن، خواب، هوا، دما، نوازش، امنیت و غیره همه از مصادیق غریزه جنسی در این نظریه است. غریزه‌ی جنسی یا غریزه‌ی حیات، به مجموعه کشاننده‌هایی اطلاق می‌شود که بقا فرد و نوع انسان به آن وابسته است (خدایپناهی، ۱۳۸۳، ص ۴۸؛ شولتز، ۱۳۸۳، ص ۵۶). بنابر این غریزه‌ی جنسی یا غریزه‌ی حیات، به اموری مانند نیاز به آب، غذا، دما، هوا و امور دیگری اطلاق می‌شود که بقای شخص و نوع به آن وابسته است و کشاننده‌ی جنسی، به معنای گرایش به جنس مخالف و سکس، یکی از مصادیق غریزه‌ی جنسی و البته از مصادیق مهم آن است؛ غریزه‌ای که در آموزه‌های اسلامی زیر عنوان قوه‌ی شهویه (خمینی، ۱۳۷۱، ص ۱۴) به آن اشاره شده و مسأله غریزه‌ی جنسی و امور مربوط به آن از قبیل ازدواج، انتخاب همسر، فرزندآوری، اخلاق جنسی و غیره از مسائل مهم

فقهی، اخلاقی و تربیتی مرتبط با آن است (رک: حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱؛ صانعی، ۱۳۴۶؛ پاک‌نژاد، ۱۳۷۶؛ حسین‌زاده، ۱۳۹۳، بخش سوم). همان‌گونه که نمی‌توان اسلام را به سبب توجه عمیق و گسترده به غریزه‌ی جنسی و مسائل مرتبط با آن، به جنسیت‌زدگی متهم کرد، بل که این امر را نشانه‌ی واقع‌نگری و جامعیت اسلام برشمرده و اسلام را به این سبب می‌ستاییم، نظریه فروید را هم نمی‌توانیم به جنسیت‌زدگی، به معنای نکوهیده‌ی آن متهم سازیم. در فصل هفتم کتاب، نویسنده همانند برخی دیگر از اندیشمندان، با برداشتی متفاوت از مقصود فروید از مفهوم غریزه‌ی جنسی، فروید را به اصل قراردادن غریزه‌ی جنسی به معنای خاص، در سازمان شخصیت انسان متهم کرده‌اند، که انتساب درستی نیست.

۱،۲،۲،۶. روش‌شناسی فروید از خاستگاه پوزیتویسم منطقی

یکی از نقدهای کتاب به نظریه فروید، نقد روش فروید است (اعرافی، ۱۳۹۳، ص ۱۷۶). نویسنده با اشاره به نقدهایی که روان‌شناسان پس از فروید به روش تحقیق او وارد کرده‌اند، روش تحقیق وی را به صورت تلویحی زیر سؤال برده است. این در حالی است که نویسنده محترم به عنوان یک متفکر مسلمان، فیلسوف و مفسر قرآن کریم نمی‌تواند با استناد به نظر روان‌شناسان تجربه‌گرا (پوزیتویست‌ها) به روش تحقیق علمی فروید انتقاد کند؛ زیرا نقد روش‌شناختی به فروید همواره از خاستگاه پوزیتویسم منطقی و اصالت تجربه صورت گرفته است؛ در حالی که این پارادایم معرفت‌شناختی هرگز مقبول نویسنده نیست. نظریه فروید در باب ساختار، سطوح و تحول پویایی شخصیت انسان، نظریه‌ای شبه فلسفی است. فروید با تکیه بر مشاهدات بالینی، استفاده از مفاهیم فلسفی، فیزیکی و زیستی و کاریست روش سبر و تقسیم عقلانی نظریه‌ای در باب شخصیت و رفتار انسان طراحی کرده است (خدانهای، ۱۳۸۳، ۴۲-۴۵) همان‌گونه که یک فیلسوف یا عارف می‌تواند با بصیرت عقلانی، ذوقی و عرفانی آگاهی‌هایی به دست آورد که خود یا دیگران بعدها بتوانند آن را با استدلال‌های قوی‌تر فلسفی و شهودهای مکرر عرفانی یا آموزه‌های قطعی درون دینی تأیید کنند، یک روان‌شناس هم ممکن است با بررسی چند مورد از افراد، هرچند بیمار و ترفیق دیدگاه‌های فلسفی، به بصیرت‌هایی درباره‌ی شخصیت انسان دست

یابد که بعدها به واسطه‌ی تحقیقات تجربی تأیید، رد و یا اصلاح شود. نکته مهم و قابل توجه این است که نظریه فروید یک تحقیق میدانی و تجربی درباره‌ی مسأله خاص و جزئی نیست؛ بل که نظریه‌ای درباره‌ی نظام شخصیت و رشد روانی انسان است. اساساً نظریه‌های کلان نمی‌تواند صرفاً محصول پژوهش‌های تجربی باشد. نظریه‌ها در واقع خلاصه‌کننده‌ی داده‌های پیشین و یا پیشنهادهای مفید برای پژوهش‌های پسین هستند. هیچ نظریه‌ی روان‌شناختی از ابتدا بر اساس پژوهش‌های تجربی صرف ایجاد نشده، بل که پس از ارائه از سوی نظریه‌پرداز، به واسطه‌ی پژوهش‌های بعدی اثبات یا ابطال یا اصلاح شده است. البته یکی از نقص‌های نظریه فروید در چارچوب پارادایم معرفت‌شناسی پوزیتویستی، این است که این نظریه به سبب مفاهیم و تبیین‌های خاص، ظرفیت کمی برای راه انداختن پژوهش‌های تجربی دارد؛ اما این امر تنها در آن پارادایم معرفت‌شناختی، نقص به شمار می‌رود و ممکن است در پارادایم معرفت‌شناسی مقبول ما از این جهت، چنین نقصی بر نظریه فروید وارد نباشد.

۱،۲،۲،۷. نمونه‌های بالینی فروید

مؤلف کتاب با اشاره به انتقادات برخی از روان‌شناسان، نظریه فروید را به سبب کار بر روی بیماران و نظریه‌پردازی با تکیه بر کار درمان‌گرانه و بالینی نکوهش کرده است؛ در حالی که شیوه‌ی فروید نه تنها شیوه‌ی غلطی نیست، بل که از شیوه‌های معتبر و مفید عقلانی است و در فلسفه، اخلاق و تربیت کارآیی زیادی دارد. این روش همان روش شناخت مفاهیم و پدیده‌ها از طریق شناخت ضدهای آن‌ها (تعرف الاشياء باضدادها) است. بسیاری از آگاهی‌ها و دانسته‌های بشر در حوزه‌ی پزشکی، سلامت و بهداشت روانی حاصل کار بر روی بیماران و بررسی اختلالاتی بوده که آثار و پیامدهای آن، دانشمندان را به وضعیت سلامت و تعادل بدنی و روانی راهنمایی کرده است. روش بالینی فروید و کار با بیماران، روش کاملی نیست و اگر هم‌زمان بر روی انسان‌های سالم هم کار بالینی انجام می‌داد، بصیرت عقلانی و نتایج تحقیق او از اعتبار بیش‌تری برخوردار بود. روش بررسی حالات مرضی برای تبیین حالات سلامت، از روش‌های پرکاربرد در آیات

قرآن و روایات اسلامی است. در آیات و روایات بسیاری مشاهده می‌شود که خدای متعال و پیشوایان دین با توصیف و تبیین حالات انسان‌های بیمار، از لحاظ اخلاقی، رفتاری، فکری و عاطفی مخاطبان خود را به فهم و درک وضعیت سلامت و صحت شخصیت و رفتار انسانی راهنمایی کرده‌اند (رک: منافقون: ۱-۸؛ بقره: ۶-۲۰؛ نساء: ۱۳۷-۱۴۶؛ نهج البلاغه، خطبه صفات منافقان). توجه صرف به وضعیت انسان‌های سالم، بصیرت روشن و آگاهی کاملی برای بشر به دنبال ندارد. علوم و فنون بشری بیش از آن‌که برای تبیین و توضیح امور بهنجار پدید آمده باشد، برای حل مشکلات و شناخت و رفع نابهنجاری‌های بشر پدید آمده است. جالب است توجه کنیم قرآن کریم هدف از برانگیختن پیامبران و فرستادن کتاب‌های آسمانی را رفع خصومت‌ها و اختلافات پیش آمده در میان بشر معرفی کرده است (بقره: ۲۱۳).

۱،۲،۸. ناهشیار از نظر فروید

نویسنده کتاب در ارزیابی نظریه فروید تصریح می‌کند که از نظر فروید، ناخودآگاه امری مطلق است و هرگز به آن دسترسی نیست و نظر فروید را بر اساس دلیل فلسفی (علم حضوری فرد به خود) و دلیل قرآنی (بل الانسان علی نفسه بصیره) نادرست می‌داند! (ص ۱۹۰-۱۹۶) به نظر می‌رسد این نقد هم به نظریه فروید وارد نیست؛ زیرا اولاً فروید، سطح ناهشیار را نسبت به خود فرد، ناهشیار می‌داند نه به صورت مطلق! چرا که اساساً اگر آن سطح روان نسبت به خود فرد ناهشیار نباشد، اصلاً ناهشیار نخواهد بود؛ بل که هشیار یا نیمه‌هشیار است. ثانیاً فروید و دیگر روان‌تحلیل‌گران معتقدند می‌توان با روش تحلیل روان (تداعی آزاد، تحلیل رؤیاها، هیپنوتیزم و غیره)، بخش ناهشیار را تا حد قابل توجهی به هشیار تبدیل کرد و از این رو سطح ناهشیار، در نظریه فروید نسبی است (جان بزرگی، ۱۳۹۴، ص ۸۶-۱۰۰؛ دادستان، ۱۳۸۳، ص ۱۲۴). بر همین اساس، فروید سال‌ها با خودکاو و تحلیل افکار و خواب‌های خود به دنبال کشف ناهشیار وجود خود بود (شولتز، ۱۳۸۳، ص ۵۳) و اگر از نظر او ناهشیار، مطلقاً قابل دست‌رس نبود، هیچ‌گاه به خودکاو و تحلیل خود نمی‌پرداخت! ثالثاً دلیل فلسفی علم حضوری انسان به خود و آیه شریفه، دلالتی بر مدعای

نویسنده ندارد؛ زیرا علم حضوری انسان به خود، به صورت اجمالی است نه به صورت تفصیلی و تا زمانی که علم حضوری در سطح اجمال است، در دست‌رس هشیاری نیست و وقتی صورت تفصیلی می‌یابد دیگر جنس ناهشیار نخواهد بود، بل که کاملاً هشیارانه است. مضاف بر این که علم حضوری اجمالی انسان به خود، از سنخ نیمه‌هشیار است که با تأمل و تفکر قابل دست‌رسی است نه از سنخ ناهشیار. دیگر این که آیه «بل الانسان علی نفسه بصیره»، بر بصیرت انسان به شناخت‌ها، گرایش‌ها، تصمیم‌ها و رفتارهای خود در سطح هشیار و نیمه‌هشیار دلالت دارد، نه بر سطح ناهشیار؛ چرا که در آیه‌ی بعد، از عذر تراشی انسان سخن گفته شده و روشن است که انسان همواره برای توجیه تصمیم‌ها، نگرش‌ها و رفتارهای هشیار و نیمه‌هشیار خود، به عذر تراشی رو می‌آورد؛ نه چیزهایی که از آن هیچ اطلاع و آگاهی‌ای ندارد!

۱،۲،۹. عوامل شخصیت از نگاه فروید

نویسنده معتقد است که از نظر فروید شخصیت انسان تک عاملی است (ص ۲۰۰)؛ به نظر می‌رسد این سخن هم صحیح نیست. فروید شخصیت انسان را سه عاملی می‌داند؛ هرچند از نظر او عامل «نهاد»، فطری و دو عامل «من» و «فرامن» اکتسابی است. انسان سالم از نگاه فروید، انسانی است که عوامل سه‌گانه‌ی شخصیتش، با مدیریت قوی و هوشمندانه «من» به تعادل با ثبات رسیده باشد (خدایناهی، ۱۳۸۳، ص ۴۷). از منظر آموزه‌ها و عقائد دینی نیز انسان با عاملیت بالفعل نفس اماره به دنیا می‌آید و در فرایند رشد و با فعلیت بخشیدن به قوای متعالی نفس، می‌تواند به مراتب بالاتر ارتقا یافته و شخصیتی متعادل و با ثبات پیدا کند. تعبیرهایی مانند ﴿إِنَّهٗ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ (احزاب: ۷۲)، ﴿وَوَخَّلِقَ الْإِنْسَانَ ضَعِيفًا﴾ (نساء: ۲۸)، ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا﴾ (معارج: ۱۹)، ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهٖ لَكَنُودٌ﴾ (عادیات: ۶)، ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَیَطْغَىٰ * أَن رَّآهٖ اسْتَفْتَىٰ﴾ (علق: ۶-۷)، ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ * إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا...﴾ (عصر: ۲-۳)، ﴿إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي...﴾ (یوسف: ۵۳) و تعبیر فراوان دیگر، به روشنی بر عاملیت بالفعل نفس اماره در سازمان شخصیت از منظر قرآن کریم، انسان دلالت می‌کند. تفاوت میان نگاه دینی و نگاه فروید در خاستگاه اصلی «من» و «فرامن» است، اما از نگاه اسلام فطرت الهی

و تربیت ربوبی است (روم: ۳۰) هر چند ممکن است فرایند رشد آن در اثر عاملیت والدین، جامعه و خود فرد به انحراف کشانده شود (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۲۸۶)؛ ولی از نظر فروید، خاستگاه «من»، تدبیر ناهشیار «نهاد» برای فرار از تنبیه جامعه و خاستگاه «فرامن»، تربیت والدین و نفوذ هنجارهای اجتماعی است (هالچین و ویتبورن، ۱۳۸۳، ج ۱، ۱۸۴).

۱، ۲، ۱۰. سهم من و فرامن در ساختار شخصیت

چنان‌که پیش‌تر به اجمال گفته شد، از نظر فروید «نهاد» (یا همان نفس اماره در ادبیات دینی) (یوسف: ۵۳) سلطه‌ی نیرومندی بر کل شخصیت انسان دارد. یعنی انسان‌ها از وجود نهاد و کنش‌ها و واکنش‌های آن آگاهی ندارند. اساساً نهاد از مکانیزم‌های پیچیده و ناپیدایی متشکل است که آگاهی و اراده‌ی انسان در ساخت و کنش‌وری آن دخالتی ندارد. نظریه فروید، نظریه‌ای در باب واقعیت شخصیت انسان است؛ نه نظریه‌ای تربیتی و اخلاقی! در این نظریه اگر از نفوذ و غلبه‌ی نهاد بر شخصیت انسان سخن گفته می‌شود، وضعیت معمول و روند عادی پویش‌های روانی انسان توصیف و تبیین شده است؛ نه وضعیت مطلوب و آرمانی شخصیت! نظریه فروید نظریه‌ای روان‌شناختی است نه نظریه‌ای در باب اخلاق هنجاری. بنابر این توقع این‌که نظریه‌پرداز، سهم بیش‌تری به «من» یا «فرامن» بدهد و از سهم «نهاد» بکاهد، توقع نادرستی است. در آیات و روایات دینی توصیفات فراوانی از این دست وجود دارد که اکثر انسان‌ها فاسقانه زندگی می‌کنند (مائده: ۴۹)، مردم بنده‌ی دنیا و لذت‌های دنیای‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۵، ص ۱۱۷)، بسیاری از انسان‌ها مانند چهارپایان، بل‌که گمراه‌تر از چهارپایان‌اند (اعراف: ۱۷۹)، اندکی از انسان‌ها اهل ایمان و عمل صالح‌اند (ص: ۲۴)، انسان‌های سپاسگزار در اقلیت‌اند (سبأ: ۱۳)، ...؛ اگر این آیات و روایات بر چیزی غیر از سلطه‌ی بنیادهای زیستی و جنبه‌های حیوانی و مادی وجود اکثر انسان‌ها، بر کلیت وجودشان دلالت می‌کند، آن امر چیست؟! در نظریات فلسفی هم می‌توان به خوبی سیر تکامل انسان را از ماده‌ی محض و «نهاد» خالص به اوج قله‌ی کمال معنوی و اخلاقی مشاهده کرد. نظریه حرکت جوهری ملاصدرا هم تأیید می‌کند که انسان ابتدا ماده‌ی محض است و جنبه‌های حیوانی در او بالفعل وجود دارد و در سیر تکامل اخلاقی

و معنوی، جنبه‌های متعالی در وجودش شکوفا می‌شود (مؤمنون: ۱۲-۱۴). ملاصدرا معتقد است که اکثر انسان‌ها نمی‌توانند به مرحله‌ی کمال عقلانی نائل شوند و در همان مرحله‌ی کمال خیالی متوقف می‌شوند (مطهری، ۱۳۷۵، ص ۲۵۸-۲۵۹). فروید نیز با زبان روان‌شناسی به همین نکته اشاره می‌کند که آن‌چه در مرحله‌ی آغازین حیات انسان فعلیت دارد، بنیادها و کنش‌های زیستی و حیوانی است و بعدها در سیر تحول انسان و با سرمایه‌گذاری‌های انرژی روانی، «من» یا همان عقلانیت، و «فرامن» یا همان اخلاق شکل گرفته و سازمان روان، به پویایی‌های کامل‌تر و والاتری دست پیدا می‌کند.

بحث و نتیجه‌گیری

بررسی کتاب ضمیر ناخودآگاه در قرآن، نشان می‌دهد که این اثر با وجود تلاش ستوده در تفسیر و تحلیل موضوع و ارائه‌ی مباحث دقیق تفسیری، دارای اشکالات روشی، مبنایی و محتوایی است. در بخش روشی، بی‌توجهی به سیاق سوره، سیاق آیات و سیاق جملات و نیز عدم جامعیت در بررسی احتمالات تفسیری از اشکالات کتاب در مباحث تفسیری است. کتاب در بخش ارزیابی نظریه فروید هم از لحاظ روشی و مبنایی اشکالاتی دارد. اولاً نویسنده در نقد نظریه فروید از روش یک‌سانی بهره نمی‌برد و هر بخش از نظریه فروید به روش متفاوتی (فلسفی، قرآنی، شهودی و علمی) نقد و تخطئه شده است. ثانیاً مبنای نویسنده در ارزیابی نظریه فروید منقح نیست؛ مثلاً نقد روش‌شناسی فروید با تکیه بر پوزیتویسم منطقی صورت گرفته است؛ در حالی که یقیناً نویسنده محترم چنان پارادایم معرفت‌شناختی را قبول ندارد. ثالثاً به نظر می‌رسد برداشت‌های نویسنده محترم از برخی مفاهیم و تحلیل‌های فرویدی، ناقص بوده و بالتبع، نقدهای ایشان از قوت لازم برخوردار نیست. رابعاً گاهی حیطه‌های علمی و فلسفی با هم خلط شده است. نویسنده با ذهنیت فلسفی به مفاهیم و سازه‌های روان‌شناختی نظر کرده و به همین سبب مفاهیمی مانند جبر فلسفی با جبر روان‌شناختی و شرارات هستی‌شناختی با شرارت اخلاقی در موضوع نهاد اشتباه شده است. بر این اساس به نظر می‌رسد در این کتاب، روش استنتاجی شهید صدر

(علیه الرحمه) با معیارهایی که خود ایشان مطرح کرده با دقت و ظرافت مطلوب به کار گرفته نشده است. بررسی دقیق ادبیات علمی و طراحی پرسش‌های دقیق از معیارهای مهم در نظریه‌ی استنتاج شهید صدر است.

منابع

۱. قرآن کریم
۲. نهج البلاغه
۳. اعرافی، علیرضا. (۱۳۹۲)، «ضمیر ناخودآگاه در قرآن»، قم: نشر مؤسسه اشراق و عرفان.
۴. انیس، ابراهیم و دیگران. (۱۳۱۲ق)، «المعجم الوسیط»، قم: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۵. بابایی، علی اکبر. (۱۳۹۴)، «قواعد تفسیر قرآن»، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۶. بی‌ریا، ناصر و همکاران. (۱۳۸۲)، «رشد با نگرش به منابع اسلامی»، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۷. پاک‌نژاد، سیدرضا. (۱۳۷۶)، «ازدواج مکتب انسان‌سازی»، قم: انتشارات اخلاق.
۸. جان بزرگی، مسعود. (۱۳۹۴)، «نظریه‌های بنیادین روان‌درمانگری و مشاوره»، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۹. حرعاملی، محمد بن الحسن. (۱۳۹۱ق) وسائل الشیعه، بیروت: دار احیاء التراث.
۱۰. حسین‌زاده، علی. (۱۳۹۳)، «همسران سازگار»، قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی.
۱۱. خداباناهی، محمدکریم. (۱۳۸۳)، «انگیزش و هیجان»، تهران: سمت.
۱۲. خمینی، روح‌الله. (۱۳۷۱)، «شرح چهل حدیث»، بی‌جا، قم: انتشارات مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۳. دادستان، پریخ. (۱۳۸۳)، «روان‌شناسی مرضی تحولی»، ج ۱، تهران: سمت.
۱۴. شاملی، عباسعلی. (۱۳۸۳)، «در جست و جوی کشفی نواز روش‌شناسی پژوهش در علوم انسانی و اجتماعی»، مجله معرفت، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۵. شولتز، دووان. (۱۳۸۳)، «نظریه‌های شخصیت»، ترجمه یوسف کرمی و همکاران، تهران: نشر ارسباران.
۱۶. صناعی، صدر. (۱۳۴۶)، «بهداشت ازدواج از نظر اسلام»، مشهد: ناشر کتابفروشی جعفری.
۱۷. صدر، سید محمدباقر، (بی‌تا)، «المدرسه القرآنیة: التفسیر الموضوعی و التفسیر التجزیة فی القرآن الکریم»، بیروت: دارالتعارف.
۱۸. طیب حسینی، سید محمود. (۱۳۹۵)، «پیامبر اندیشناک خلافت»، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۹. قمی، شیخ عباس. (۱۳۷۸)، «مفاتیح الجنان»، قم: مؤسسه پاسدار اسلام.
۲۰. کراچکی، محمد بن علی. (۱۴۱۰ق)، «کنز الفوائد»، قم: بی‌جا.

۲۱. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. (۱۴۰۳ق)، «بحار الأنوار الجامعة لدرر الاخبار الائمة الاطهار»، بیروت: داراحیاء التراث.
۲۲. محمدی ری شهری، محمد. (۱۳۷۷)، «میزان الحکمه»، ترجمه حمیدرضا شیخی، قم: انتشارات دارالحدیث.
۲۳. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۲)، «مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی»، تهران: انتشارات صدرا.
۲۴. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۵)، «انسان کامل»، تهران: انتشارات صدرا.
۲۵. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۵)، «مقالات فلسفی»، تهران: انتشارات صدرا.
۲۶. معرفت، محمد هادی. (۱۴۱۵ق)، «التمهید فی علوم القرآن»، ۶ جلدی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۷. هالجین، ریچاردی؛ ویتبورن، سوزان. (۱۳۸۳)، «آسیب‌شناسی روانی»، ترجمه یحیی سیدمحمدی، تهران: نشر روان.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
 پرتال جامع علوم انسانی