

ضمیر ناخودآگاه از دیدگاه آیات و روایات

الهه خلیلزاده^۱

هادی نصیری للردی^۲

طلعت حسنی^۳

چکیده

پژوهش حاضر با موضوع ضمیر ناخودآگاه از دیدگاه آیات و روایات، تحقیقی، توصیفی-تحلیلی و بین رشته‌ای است. روان‌کاوان ریشه بسیاری از بیماری‌ها و موفقیت‌ها را در شناخت صحیح و بهره‌برداری مناسب از بخش ناخودآگاه روان انسان دانسته‌اند. هدف این مطالعه بررسی نظریه ضمیر ناخودآگاه در علم روان‌شناسی از دیدگاه آیات و روایات است؛ زیرا قرآن بهترین کتاب انسان‌شناسی است که می‌توان از طریق شناخت و عمل به دستورهایش سلامت روان را تضمین کرد، بنابراین پژوهش حاضر در سه بخش تدوین شده که در ابتدا به تعریف ناخودآگاه پرداخته و مصادیق آن را بیان کرده است، همچنین تجلیات ضمیر ناخودآگاه از دیدگاه آیات و روایات بررسی شده و در بخش بعدی معادل ضمیر ناخودآگاه در متون دینی بیان شده است. برای پاسخ‌گویی به این سوال که: ضمیر ناخودآگاه در آیات و روایات تأیید می‌شود؟ اگر مورد تأیید است چگونه و با چه عنوانی از آن یاد کرده است؟ چه تفاوت‌هایی با ناخودآگاه دارد؟ پاسخ آن که آثار ضمیر ناخودآگاه در آیات و روایات وجود دارد؛ ولی منشأ آن روح است و بحثی گسترده‌تر از ناخودآگاه فروید و یونگ دارد و نیز ویژگی‌های ضمیر با مفهوم کلمه نفس و ویژگی‌های ناخودآگاه با لغت روح و نیمه خودآگاه با روان هماهنگی دارد.

واژگان کلیدی

ضمیر ناخودآگاه، روح، نفس، گوستایونگ، فروید.

۱. کارشناسی ارشد الاهیات و معارف اسلامی، دانشگاه یزد، (نویسنده مسئول).

E-mail: mohamedi.alavi@gmail.com

E-mail: h.nasiri.۲۱۸@gmail.com

E-mail: t.hasani۱۶@gmail.com

۲. استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم قم.

۳. استادیار دانشگاه قم.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۷/۲۸ پذیرش نهایی: ۱۳۹۷/۱۱/۱۰

مقدمه

دانشمندان پس از عصر رنسانس برای کشف ابعاد وجود انسان تلاش بسیاری کردند و نظریات مختلفی نیز ارائه دادند. مبحث ضمیر ناخودآگاه از این نظریه‌ها بود. نظریه فیلسوفانه راجع به ضمیر ناخودآگاه آن‌گونه که کارس (Carus) و فون هارتمن (Von Hartmen) ارائه کردند، پس از آن‌که در موج ماده‌گرایی و تجربه‌گرایی فرو رفت و چندان اثری از خود باقی نگذاشت به تدریج مجدداً در حوزه‌ی علم روان‌شناسی پزشکی پیدا شد و زیگموند فروید^۱ در خلال سال ۱۹۰۰ نظریه ضمیر ناخودآگاه را در اواخر کتاب تفسیر رویا مطرح کرد و با مخالفت مواجه شد. در سال ۱۹۰۷ یکی از پزشکان کلینیک زوریخ نظریه‌ی او را پذیرفت و معاون او کارل گوستاو یونگ^۲ و نیز سایر پزشکان چون دکتر ای‌تین‌گون، موافق او شدند و سایر پزشکان چون آلفرد آدلر (Alfred Adle) ساندور فرنچی (Sander Frenchi)، ویلهلم اشتکل (Wilhelm Stecel)، نیز به این نهضت پیوستند. بعد از آن، مخالفان آمریکایی دست از مخالفت برداشتند. به تدریج برلین، بوداپست، لندن، هلند، مسکو، نیویورک، کانادا، برزیل، کلکته، استرالیا و ژاپن را پس از سوئیس و وین فراگرفت؛ اما در پاریس تا سال ۱۹۲۶ پذیرفته نشد؛ لیکن بعد از مدتی به‌خاطر اختلاف سلیقه در موضوعاتی چون مبنای جنسی دادن به همه مشکلات روانی، آدلر و یونگ از فروید جدا شدند، در نتیجه یونگ نظریاتی جدید به ضمیر ناخودآگاه اضافه کرد و ناخودآگاه جمعی را مطرح ساخت و در ادامه فرانکل به حضور خدا در ناخودآگاه توجه کرد و تاکنون مورد توجه روان‌کاوان قرار گرفته است.

به دلیل این‌که موقعیت روان‌شناسی در مکتب اسلام یک موقعیت اصولی و کلیدی است در آموزش‌های اسلامی روان‌شناسی به عنوان مقدمه‌ای برای شناخت توحید و پذیرش خداوند مورد توجه قرار گرفته است، بنابراین بالاترین معرفت، شناسایی نفس و بیماری‌های آن است و چون ضمیر ناخودآگاه یکی از نظریات تأثیرگذار در جریان درمان بیماران روانی است، بنابراین ضروری است در راستای سلامت این نظریه، آن را به آیات و روایات عرضه کنیم، چون قرآن «تَبَيَّنَّا لِكُلِّ شَيْءٍ» است و برنامه‌های لازم، برای رسیدن انسان به سعادت مادی و معنوی را دارد و طبق آیه «وَ شِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ»^۳ (یونس / ۵۷) مایه شفای قلب‌ها و جان‌هاست.

پژوهش حاضر با موضوع ضمیر ناخودآگاه از دیدگاه آیات و روایات، پاسخ‌گوی چند سؤال است؛ نگرش قرآن و روایات در مورد ضمیر ناخودآگاه چیست؟ قرآن و روایات آن را چگونه معرفی می‌کنند؟ وجوه افتراق و اشتراک این مبحث در روان‌شناسی و قرآن چیست؟ در این زمینه علی‌رضا اعرافی اثری با عنوان «ضمیر ناخودآگاه در قرآن» نگاشته است؛ اما در این پژوهش سعی شده ضمیر ناخودآگاه، تجلیات و معادل آن نیز در آیات و روایات بررسی شود.

۱. ضمیر ناخودآگاه

برای تبیین نظریه ضمیر ناخودآگاه به تعریف آن از نگاه فروید و یونگ پرداخته شده است.

الف. ضمیر ناخودآگاه

فروید ساختمان روانی انسان را به سه بخش خودآگاه، نیمه خودآگاه و ناخودآگاه تقسیم می‌کند. (فروید، ۱۳۸۱: ۴۴)، خودآگاه به نورافکنی متحرک در یک مزرعه می‌ماند فقط آن قسمت‌هایی روشن می‌شود که خودآگاه هستند. ناخودآگاه یا وجه تاریک قسمتی که عموماً ناخودآگاه است قلمرو سایه است و هیچ مرکز مشخصی ندارد؛ زیرا نمی‌دانیم کجا خواهد بود (یونگ، ۱۳۸۲: ۸۸).

هشیار، تمام احساس‌ها و تجربه‌های آگاهانه را شامل می‌شود که دامنه‌ی کوچک و محدودی از شخصیت را در بر دارد، بنابراین تنها بخش کوچکی از اندیشه‌ها، احساسات و خاطرات در آگاهی هشیار وجود دارند (شولتز، بی‌تا: ۵۸). خودآگاه به بخشی از مسایل روانی اطلاق می‌شود که فرد نسبت به آن‌ها به‌طور کامل هوشیار است و این بخش به‌طور کامل در دسترس برای آگاهی است (فروید، ۱۳۸۱: ۴۴).

ممکن است بعضی اعمال خودآگاه به ناخودآگاه تبدیل شود؛ بنابراین حوزه‌ی سومی آن دو را جدا می‌کند که نیمه خودآگاه نامیده می‌شود (آریان‌پور، ۱۳۵۷: ۹۷). نیمه خودآگاه به بخشی اطلاق می‌شود که فرد به‌طور عادی به آن دسترسی ندارد و نمی‌تواند به‌راحتی آن‌ها را به یاد بیاورد (فروید، ۱۳۸۱: ۴۴).

ناهشیار و ناخودآگاه یا نهاد، بخش پنهان شخصیت است؛ زیرا نسبت به هشیار وسعت و اهمیت بیشتری دارد در نتیجه کانون نظریه روان‌شناسی قرار گرفته است (شولتز، بی‌تا: ۵۸). به‌دلیل این وسعت و اهمیت، روان را ناخودآگاه می‌پندارند (آریان‌پور، ۱۳۵۷: ۹۳). در ناخودآگاه همه چیز طالب تجلی بیرونی است و شخصیت نیز می‌خواهد از شرایط ناخودآگاه خود بیرون آید و خود را به‌صورت یک کل تجربه کند (یونگ، ۱۳۷۰: ۱۷). به نظر فروید نهاد بخش بزرگ و ناپیدای بسیار مؤثر از شخصیت انسان است که تأثیر آن به‌حدی است که به‌راحتی نمی‌توان از اثرات آن در امان ماند (اعرافی، ۱۳۹۳: ۱۸۲).

از نظر فروید غرایز در ناهشیار، که حاکم اصلی رفتار است، قرار دارند. در نظریه فروید هر کسی از غرایز زندگی یا اروس بهره‌مند است و این امیال غریزی در راستای زندگی و حفظ زندگی‌اند. سائق‌های غریزی وقتی به جریان می‌افتند که نیازهای بدنی انسان را برانگیزانند تا این نیازها را ارضا کنند و بدن خود را به توازن یا تعادل حیاتی برگرداند (اعرافی، ۱۳۹۳: ۲۴). نیازهای سرکوب‌شده و خاطرات با هل داده شدن به بخش ناهشیار و کنار گذاشته شدن از بین نمی‌روند؛ بلکه آن‌ها همچنان بیرون از محدوده آگاهی به عملیات خود ادامه می‌دهند و به شکل‌های مختلف و در قالب‌های دفاعی بروز می‌کنند (اعرافی، ۱۳۹۳: ۲۴) و چون با موانع طبیعی از سوی محیط و طبیعت مواجه می‌گردند به مشکلات روانی، اختلال‌های روان‌نژندی و هیستری دچار می‌شوند (آریان‌پور، ۱۳۵۷: ۹۵-۹۶). این نیازهای منتقل‌شده به ناخودآگاه از راه رویاها، از ورای خطاهای کلامی یا نوشتاری و نیز اعمالی که فرد انجام آن را فراموش کرده، خود را نشان

می‌دهند و هدف علم روان‌کاوی بررسی و کاوش این بخش از روان؛ یعنی ناخودآگاه و رساندن آن به مرز خودآگاه است (فروید، ۱۳۸۱: ۴۴).

در بزرگسالان تفکیک این دو راحت است، اما در کودکان پیچیدگی‌هایی دارد (فروید، ۱۳۸۲: ۱۷۹)؛ زیرا در کودکان خودآگاهی هنوز تمامی خصوصیات خود را به دست نیاورده بلکه همچنان روند تکاملی را طی می‌کند و هنوز به‌طور کامل توانایی تجلی خود را در تصاویر کلامی حاصل نکرده است (فروید، ۱۳۸۲: ۱۸۰).

از جمله ایراداتی که به این نظریه وارد شده این است که فروید تنها ناخودآگاه غریزه‌مند را دید که در چیزی که او را دید یا نهاد خوانده بود، تجلی کرد و به نظر او ناخودآگاه مخزنی از غرایز سرکوب‌شده است (فرانکل، ۱۳۷۵: ۴۴). این یک بینش جبرگرایانه به انسان است؛ زیرا استدلال بشر و اراده‌ی مستقل از محیط او را نفی می‌کند (شولتز، بی تا: ۷۵). پس انسان را چون کودکی فرض کرده که بدون منطق به دنبال نیازهای غریزی می‌رود (فروید، ۱۳۸۲: ۱۰)؛ بنابراین حتی فروید هم که ضمیر ناخودآگاه را به استعاره عامل فعال می‌دانست و آن را چیزی بیشتر از محل تجمع مضامین و محتویات سرکوب‌شده به حساب نمی‌آورد؛ از این رو ناخودآگاه را دارای طبیعتی منحصراً فردی می‌داند. (یونگ، ۱۳۶۸: ۱۳۰) در نتیجه این ضعف‌ها موجب شد یونگ ناخودآگاه جمعی را عنوان کند.

ب. مصادیق ضمیر ناخودآگاه در آیات و روایات:

فروید و یونگ از طریق دیدن آثار ناخودآگاه به فهم این بخش از روان نائل شدند؛ بنابراین لازم است ابتدا در آیات و روایات به مواردی که از حواس پنهان هستند ولی به‌صورت غیر مستقیم قابل درک هستند، بپردازیم و در ادامه به منشأ این آثار در دو نظریه خواهیم پرداخت که شامل لایه‌های پنهان در شخصیت و در عالم طبیعتند.

الف: لایه‌های پنهان شخصیت: با توجه به روایت «تَكَلَّمُوا تُعَرَّفُوا فَإِنَّ الْمَرْءَ مَخْبُوءٌ تَحْتَ لِسَانِهِ»^۴ (حکمت/ ۳۹۲) برای انسان مراتب غیرمحسوسی اثبات شده‌است. دلایل زیر لایه‌های پنهان شخصیت را تأیید می‌کند:

۱. سر و آخفی: آیه «وَأِنْ تَجَهَّرَ بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى»^۵ (طه/ ۷) بیانگر وجود اسرار درونی انسان است. سرّ، آنچه نزد غیر نامعلوم است ولی آخفی آنچه از فرد نیز مخفی است. (اعرافی، ۱۳۹۳: ۴۸-۵۹). در این سخن امام علی(ع) «اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ أَنْ تُحَسِّنَ [تَحْسِنَ] فِي لَامِعَةِ الْعَيُونِ عَلَانِيَتِي وَتُقَبِّحَ [تَقْبِحَ] فِيمَا أَبْطِنُ لَكَ سِرِّي مُخَافِظًا عَلَى رِثَائِهِ [رِيَاءِ] النَّاسِ مِنْ نَفْسِي بِجَمِيعِ مَا أَنْتَ مُطَّلِعٌ عَلَيْهِ مِنِّي» (حکمت/ ۲۷۶) نیز با عباراتی همچون «اسرارری که از مردم پنهان است» و «آنچه خداوند به آن آگاه‌تر است» به وجود بخش ناخودآگاه شخصیت اشاره می‌کند؛ چون برای خود فرد نیز ناشناخته هستند ولی جزئی از وجود شخص است.

۲. حائل شدن خدا: آیه «أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ»^۶ (انفال / ۲۴) می‌فرماید خداوند بین انسان و تجلی‌های درونی او حائل ایجاد می‌کند (اعرافی، ۱۳۹۳: ۹۵-۹۸). انسان اغلب نمی‌تواند حیلوله را بفهمد یا وجود آن را ادعا کند؛ ولی قانونی است که گاهی حس می‌شود و این قاعده چون در وجود انسان اتفاق می‌افتد ولی اطلاعی از آن ندارد و به وسیله حواس قابل درک نیست، می‌تواند بیانگر اثری از ناخودآگاه در وجود انسان به‌شمار رود.

۳. نشانه‌های پنهان در نفس انسان: آیه «سَتَرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ»^۷ (فصلت / ۵۳) بیانگر نشانه‌های درونی وجود انسان است که نمایان‌گر وجودی بی‌انتهاست (اعرافی، ۱۳۹۳: ۱۶۸-۱۷۰). انسان ظاهراً متشکل از جسم، اعمال و افکاری به‌ظاهر ساده است، اما اگر توجه کند دنیای عجیبی در خود می‌یابد که به فرموده‌ی امام علی(ع) «الْحَمْدُ لِلَّهِ الْمُتَجَلَّى لِخَلْقِهِ بِخَلْقِهِ» (خطبه/۱۰۸). جلوه‌ای از موجودی نامتناهی است، درک نشانه‌های خدا در وجود انسان نیاز به تفکر و تأمل عمیق دارد و برای انسان‌های سطحی‌نگر کمتر قابل دست‌یابی است. این نیز می‌تواند نمونه‌ای از مصادیق ناخودآگاهی در وجود شخص تلقی شود، همان‌طور که فرانکل نیز به وجود خدا در ناخودآگاه اشاره می‌کند (فرانکل، ۱۳۷۵: ۱۱).

ب. لایه‌های پنهان عالم وجود: در آیه «إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ»^۸ (بقره / ۳۳) و روایت امام علی(ع): «خَرَقَ عِلْمُهُ بَاطِنَ غَيْبِ السُّرَاتِ» (خطبه/۱۰۸) از عالمی سخن به میان آمده که از حواس پنج‌گانه مخفی و عالم غیب نام‌گذاری شده به معنی آنچه از حواس پنهان است. (قرشی، ۱۳۷۱: ج ۵، ۱۳۳) برخی نمونه‌های آن بدین شرح است:

۱. آیات معاد: وجود ۱۲۰۰ آیه در مورد معاد وجود عالم غیب را ثابت می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ج ۵، ۱۷-۳۱)؛ همچنین آیه‌ی «يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ هُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ»^۹ (روم / ۷) اهمیت و وسعت معاد را بیان می‌کند. همان‌گونه که در وسعت ناخودآگاه نسبت به خودآگاه بیان شد، این بخش از عالم نیز با وجود وسعت و اهمیتش مورد غفلت و جهل انسان‌ها قرار گرفته است. امام علی(ع) نیز در قسمتی از حکمت ۷۷ به غفلت و جهل انسان صریحاً اشاره می‌کند و می‌فرماید: «أَهٍ مِنْ قَلَّةٍ الزَّادِ وَ ... عَظِيمٍ الْمَوْرِدِ»^{۱۰}. عظمت قیامت را بیش از دنیا برمی‌شمرد.

آیه «يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ»^{۱۱} (طارق / ۹) با عبارت سرایر وجود ناخودآگاه را تأیید و آیه «يَوْمَئِذٍ تُخَدِّثُ أَخْبَارَهَا»^{۱۲} (زلزله / ۴) جایگاهی برای آشکار شدن اسرار قائل است که این نحوه آشکار شدن اسرار از نگاه فروید واکاوی ناخودآگاه شمرده شده است. شایان توجه است که مرتبه‌ای از قیامت در دنیا نیز وجود دارد که برزخ نامیده شده است «مِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ»^{۱۳} (مومنون / ۱۰۰) و می‌تواند نمونه‌ی عالم نیمه خودآگاه باشد؛ زیرا از سویی هم‌زمان با دنیا (خودآگاه) و از سوی دیگر در عالم ناخودآگاه واقع است. نشانه این ارتباط، احضار ارواح است که علم تنویم نامیده می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۵: ج ۱، ۳۶۸).

۲. آیات علوم خفیه: قرآن کریم از علوم نام برده که با علوم عقلی و تجربی دست‌یافتنی نیست. از شواهد آن آیه «قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ»^{۱۴} (نمل / ۴۰) است. این آیه

به افرادی اشاره می‌کند که با استفاده از علوم خاص، افعال غیر معمول انجام می‌دهند. مبنای آن اولاً وجود بعد ملکوتی است، که قابلیت‌های عالم ماورا را آشکار می‌کند (علی شاه، ۱۴۰۸ق: ج ۳، ۱۷۳-۱۷۴)؛ ثانياً از طریق علوم نقلی است مانند: سیمیا،^{۱۵} لیمیا،^{۱۶} هیمیا،^{۱۷} ریمیا،^{۱۸} کیمیا،^{۱۹} اعداد و اوفاق^{۲۰} (طباطبایی، ۱۳۷۵: ج ۱، ۳۶۸). با توجه به عادت انسان به امور معقول و طبیعی غیر قابل باور است و با وجود اثبات آن از طریق آثار آن باز هم مورد انکار علوم عقلی و علمی است، اما در طول قرون مختلف وجود داشته و چون با حواس قابل درک نیست مغفول واقع شده‌است. بنابراین با توجه به این‌که اوصاف این علوم، قواعدی غیر از قواعد علوم طبیعی دارند، باید از عالمی غیر از دنیای مادی تبعیت کنند که می‌توان گفت، عالم ناخودآگاه یا ماوراست.

۳. جن و ملائکه: در آیات و روایات موجوداتی معرفی می‌شوند که با حواس مشاهده نمی‌شوند؛ از جمله جن که همانند انسان‌ها خلق شده‌است (طباطبایی، ۱۳۷۵: ج ۲، ۶۰). امام علی(ع) در حدیث «وَبَعَثَ إِلَيَّ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ رُسُلَهُ» (خطبه/۱۸۳) وجود جن را تأیید می‌کند. نوع دیگر از ملائکه هستند که به فرمایش حضرت علی(ع) «فَمَلَأَهُنَّ أَطْوَاراً مِنْ مَلَائِكَتِهِ مِنْهُمْ» (خطبه/ ۱) سرتاسر کره زمین را احاطه کرده‌اند. اثر آشکاری ندارند؛ همواره همراه انسان‌ها هستند.^{۲۱} بنابراین با توجه به این‌که موجوداتی را همواره همراه و ملازم انسان برمی‌شمرد؛ ولی علوم طبیعی نه تنها آن را تأیید نمی‌کند؛ بلکه انکار هم می‌کند؛ ولی از نظر آیات و روایات وجود قطعی و یقینی دارند و جالب آن‌که موکل ثبت اعمال نیز هستند؛ اما فریود ضمیر ناخودآگاه را محل ذخیره اطلاعات فراموش شده می‌داند. بنابراین می‌توان این موجودات را نیز متعلق به عالمی شبیه آنچه فریود ناخودآگاه می‌داند، دانست.

۴. لوح محفوظ یا کتاب مکنون: آیاتی که گویای حقیقت والای دیگری برای قرآن مکتوب است؛ به این معنی که آن کتاب محیط بر قرآن مکتوب و تنها برای انسان کامل فاش می‌شود و این مرحله‌ی بسیط محض است (جوادی آملی، ۱۳۶۸: ۵۵-۶۶)؛ بنابراین قرآن نیز رتبه‌ای دارد که در ذهن هشیار نمی‌گنجد و انسان معمولی از حقیقت این لوح اطلاعی ندارد، بنابراین می‌توان گفت حقیقت لوح محفوظ هم باید مرتبط به عالمی از سنخ عالم ناخودآگاه باشد.

با توجه به مصادیق مذکور به نظر می‌رسد علاوه بر وجود ناخودآگاه در شخصیت انسان که مورد توجه فریود و یونگ بود، نشانه‌هایی مانند ملائکه، اجنه، یا عالمی ناخودآگاه مثل برزخ، قیامت و لوح محفوظ و همچنین علوم غریبه که علوم حسی با عنوان خرافه از آن یاد می‌کند، ولی از نگاه دین وجود دارد؛ اما در معرض آگاهی مستقیم انسان نیست در نتیجه می‌تواند بیانگر وجود عالمی باشد که مورد توجه علوم حسی نبوده و در علوم دینی، ماورا الطبیعه نام گرفته است. «در نظر فریود و یونگ شناسایی این عالم برای سلامت روان اهمیتی ندارد و به آن نپرداخته‌اند؛ زیرا فریود آن را توهم می‌داند و یونگ به خاطر نیازی که به آن احساس نکرده در پی شناخت آن برنیاخته‌است» (آذربایجانی، ۱۳۸۷: ۹۱-۹۳). چون آثار عالم ماورا

با انکار آن ناپود نمی‌شود، روان‌شناسان با مشاهده این آثار عنوان ناخودآگاه و دین عنوان عالم غیب بر آن گذارده‌اند.

ج. مقایسه ضمیر ناخودآگاه از نظر روان‌شناسان و آیات و روایات:

در بخش قبل مصادیق ناخودآگاه از منظر آیات و روایات بیان شد، اما در بعضی اصول متفاوتند بنابراین لازم است ناهم‌گونی‌ها بررسی شود.

به نظر می‌رسد اشکالی در عنوان نظریه‌ی ناخودآگاه است؛ زیرا در ادامه آن را عین روان قلمداد کرده است. در این صورت عنوان نظریه با یکی از قوانین دینی تناسب ندارد. در اسلام علم امری وجودی است؛ زیرا خدا علم مطلق است و علم از سنخ وجود است (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ج ۳، ۵۴). روح، ناخودآگاه وجود انسان است و در قرآن به صورت امری فرض شده که از پروردگار (علم و وجود مطلق) صادر شده است «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي»^{۲۲} (اسرا/ ۸۵). عنوان ناخودآگاه با این مفهوم تناسب ندارد؛ زیرا معنای جهل را به ذهن متبادر می‌کند و با توجه به آیه‌ی «وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ»^{۲۳} (فاطر/ ۱۹ و ۲۰). جهل معادل ظلمت است و با عناوینی چون سراب، موج و سحاب تعبیر شده است «وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ ... أَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرٍ لَجِيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِّنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِّنْ فَوْقِهِ سَحَابٌ ...»^{۲۴} (نور/ ۳۹ و ۴۰). ظلمت، نبود نور است؛ بنابراین چیزی که از جنس عدم باشد نمی‌تواند به امری اطلاق شود که به‌طور ذاتی وجودی است. می‌توان گفت علت انتخاب چنین عنوانی این است که عده‌ای انسان را حیوانی تکامل یافته می‌پندارند در حالی که انسان دارای روح مجرد ملکوتی است (امینی، ۱۳۸۷: ۳۲-۳۶)؛ بنابراین در اثر توجه صرف به بعد جسمی، آن را معدوم قلمداد می‌کنند در حالی که دین به این بعد توجه داده است؛ اما این نقص به دیدگاه فروید به دین برمی‌گردد او هر چند توجه خاصی به تبیین دین‌داری داشته است و دیدگاه وی در زمینه خاستگاه دین به دو تبیین مردم‌شناختی و روان‌شناختی بازمی‌گردد؛ اما فروید منشأ دین را بیماری و سواس همگانی که جنبه تاریخی دارد و یا احساس ضعف کودکانه در بزرگسالی می‌داند که در هر حال دین توهم و پنداری باطل است (آذربایجانی، ۱۳۸۷: ۹۱). فروید از درک تجربه‌های جذبه‌ای و عرفانی عاجز است و در حالی که این تجربه‌ها در نظر بسیاری از مردم منشأ احساس‌های دینی هستند (آذربایجانی، ۱۳۸۷: ۹۲)؛ بنابراین با این نوع طرز فکر از بعد مهم وجود انسان که وجه تمایز او با سایر حیوانات است، غافل مانده و چون آثار روح در وجود انسان نمایان می‌شود، نمی‌تواند آن را انکار کند بنابراین تفاسیر دیگری برای اثرات آن ارایه می‌کند.

وقتی دانشمندان در تجربه شخصی خود در شناخت این پدیده ناتوان شدند، ناتوانی خود را تعمیم دادند؛ در حالی که با توجه به خطبه ۸۶ نهج‌البلاغه «قَدْ عَلِمَ السَّرَائِرَ وَ خَبَرَ الضَّمَائِرَ» و همچنین (خطبه ۱۰۸) «وَ أَحَاطَ بِغُمُوضِ غَقَائِدِ السَّرِيرَاتِ»^{۲۵} اولاً؛ هیچ امری در عالم وجود از خداوند مخفی نیست؛ ثانیاً به اعتبار روایت

ابی‌عبدالله(ع): «إِنَّ عِنْدَنَا لَعِلْمَ مَا كَانَ» (مجلسی، بی‌تا: ج ۲۶، ۱۸). انسان کامل، آگاه به ناخودآگاه جهان و افراد است (جوادی آملی، ۱۳۶۸: ۵۱)؛ ولی طبق سخن حضرت علی(ع) در خطبه: «الَّذِي لَا يَذْرُكُهُ بَعْدُ الْهَمِيمِ وَ لَا يَنَالُهُ غَوْصُ الْفِطْنِ»^{۲۵} (خطبه ۱) تنها ناخودآگاه مطلق خداست که معصومین نیز از شناخت کنه ذات او ناتوانند. هرچند یونگ نیز به این ناتوانی شناخت دین و آثار آن اذعان داشته و برخلاف فروید دیدگاه مثبتی به دین دارد و آثاری چون معنابخشی به زندگی، سازگاری با آینده و اتصال به لایتناهی و انسجام روانی برای دین قائل است (آذربایجانی، ۱۳۸۷: ۹۲)، خاستگاه دین را ضمیر ناخودآگاه جمعی می‌داند که حاوی صورت‌های ازلی متعدد از جمله خداوند است که از قبل جایی داشته است از این رو خدای روانی که قوی-ترین و مؤثرترین عامل در روحیه انسان است را بشر نمی‌سازد؛ بلکه انتخاب می‌کند (آذربایجانی، ۱۳۸۷: ۹۳)؛ اما یونگ معتقد است که ما کاری به خدای مطلق نداریم بلکه به خدای روان‌شناختی که واقعی است نظر داریم (آذربایجانی، ۱۳۸۷: ۹۳)؛ بنابراین به‌خاطر چنین طرز فکری از حقیقت وجودی و حقیقی غافل مانده‌است.

این نظریه به علت گرایش به جبر با مبانی اسلام مغایر است (اعرافی، ۱۳۹۳: ۱۹۹)، چنان‌که حضرت امیر(ع) می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ أَمَرَ عِبَادَهُ تَخْيِيرًا وَ نَهَاهُمْ تَحْذِيرًا» (حکمت/ ۷۸) و این در بعضی مواقع انسان را در برابر خواسته‌ها و نیازهایش مغبون می‌کند.

۲. تجلیات ضمیر ناخودآگاه

همان‌طور که در قسمت‌های قبل بیان شد، از سویی ناخودآگاه مطلق خداست و با توجه به فرمایش امام علی(ع) «الْحَمْدُ لِلَّهِ الْمَتَجَلِّي لِخَلْقِهِ بِخَلْقِهِ» (خطبه/ ۱۰۸) شناخت او از طریق توجه به جلوه‌هایش امکان-پذیر است و همچنین فروید و یونگ نیز از طریق توجه به آثاری که روان بر وجود انسان بر جای گذاشته-است به این بخش روان پی برده‌اند، بنابراین در این بخش سعی شده این آثار از زبان روان‌شناسی و آیات و روایات مورد بررسی قرار گیرند.

الف. فطرت: از فطّر به معنی ایجاد، ابداع و طبیعت است. فطرت در آیه «فَطَرَتَ اللَّهُ الَّذِينَ فَطَرَ النَّاسَ عَلَيَّهَا»^{۲۶} (روم/ ۳۰) به معنی گرایش نوع انسان به خداست؛ زیرا انسان‌ها با وجود تفاوت، به‌صورت کاروانی هماهنگ به‌سوی هدفی مشترک در حرکتند که ناشی از هدایت تکوینی الاهی است (فلسفی، ۱۳۶۸: ج ۳، ۱۴۸).

به نظر می‌رسد فطرت با ناخودآگاه جمعی (نظریه‌ی یونگ) مطابق باشد؛ زیرا ناخودآگاه جمعی، مخزنی از خاطرات و آثاری است که آدمی از نیاکان دور، حتی غیر بشر به ارث برده است و در همه انسان‌های یک نسل مشترک است. این آثار به محسوسات و دریافت‌هایی مربوط است که به ذهن نیاکان خطور کرده، در نسل‌های متوالی تکرار و تجربه شده و عصاره‌ی تحول و تکامل روانی نوع بشر را تشکیل داده‌اند در نتیجه ناخودآگاه و خودآگاه را تحت تأثیر قرار می‌دهند. غفلت ناخودآگاه از اندوخته‌های سودمند آن، فعالیت‌های

روانی را از مسیر صحیح منحرف می‌کند. (یونگ، ۱۳۸۲: ۱۰-۱۱)؛ بنابراین می‌توان گفت ناخودآگاه جمعی شبیه فطرت است چون فطرت قواعدی است که در همه انسان‌ها مشترک است و تفاوتی که دارد این است که در متون دینی در همه انسان‌ها از ابتدا تا آخر مشترک است؛ ولی در نظریه یونگ در هر نسل مشترک هستند.

از دیدگاه یونگ، ناخودآگاه چون رایانه‌ای است که برنامه‌ریزی شده و طبق برنامه عمل می‌کند و همه‌ی افراد با ناخودآگاهی سالم متولد می‌شوند. افکار زشت هر فرد، برنامه‌ای است که به او داده شده است (شروت، ۱۳۶۷: ۲۰). با نگاه به فرمایش پیامبر اکرم (ص) در عبارت «كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ وَ يُنَصِّرَانِهِ وَ يُمَجِّسَانِهِ» (مجلسی، بی‌تا: ج ۵۸، ۱۸۸) درمی‌یابیم که از ابتدای خلقت، فطرت انسان بر پاکی است؛ اما محیط عامل مؤثر در انحراف و برهم زدن پاکی فطرت اوست؛ بنابر توصیف دین از فطرت و یونگ از ناخودآگاه جمعی، به نظر می‌رسد ناخودآگاه جمعی شباهت زیادی به فطرت دارد با این تفاوت که قرآن منشأ فطرت را تکوین الهی و یونگ ناخودآگاه جمعی را حاصل گذر زمان و تعامل نسل‌ها می‌داند؛ اما در مجموع هر دو به فطرت اشاره دارند.

ب. **غریزه:** غریزه، کشش‌های ذاتی مربوط به نیازهای حیاتی و جسمانی است؛ مثل خوردن و آشامیدن (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۰: ۵۹-۶۰). با توجه به فرمایش حضرت علی (ع) «عَرَزَ عَرَائِزَهَا» (خطبه/۱) منشأ آن تکوین الهی است (حسینی، ۱۳۶۴: ۳۰۹). در فرهنگ فروید، غریزه با عنوان سائق بیان شده و جایگاه یا مخزن آن ناخودآگاه است و ناخودآگاه را چیزی جز غرایز نمی‌داند (شولتز، بی‌تا: ۵۸). بنابراین سائق فروید و غریزه مباحث دینی همانند یک‌دیگرند با این تفاوت که منشأ غریزه تکوین الهی و فروید منشأ سائق را ناخودآگاه دانسته است.

در نگاه آیین اسلام، انسان غریزه‌ی حیوانی دارد؛ اما عقل، او را از سایر حیوانات متمایز می‌کند و موجب جهت‌دادن به غریزه در مسیر رشد است و به این وسیله بر دیگر موجودات برتری داده است (امینی، ۱۳۸۷: ۳۲۵). امام علی (ع) می‌فرماید: «إِنَّ أَعْنَى الْعَقْلِ» (خطبه/ ۳۸) عقل برترین بی‌نیازی است؛ بنابراین غریزه زمانی موجب سعادت خواهند بود که تحت فرمان عقل باشند، در مقابل فروید نیز از غریزه با عنوان /ید^{۲۷} یاد می‌کند و از عقل با عنوان سوپر/یگو^{۲۸} یا فرامن نام می‌برد (فروید، ۱۳۸۲: ۵۸) به این معنا که امیال در پی ارضا با موانع (حساب‌های عقلی) برخورد می‌کنند، محدود و متعین می‌شوند (آریان‌پور، ۱۳۵۷: ۱۵). در نتیجه فروید عقل یا وجدان را ضد رشد انسان می‌داند و به‌خوبی از آن یاد نمی‌کند و این حساب‌گری عقل را عامل ایجاد عقده‌های اودیپ می‌داند (همان: ۹۵)؛ اما در علوم اسلامی عقل عامل رشد انسان محسوب می‌شود.

ج. **رویا:** فروید می‌گوید: خواب اساساً یک موضوع فیزیولوژیک است و یکی از ویژگی‌های خواب ایجاد تغییر در وضع کارکرد دستگاه ذهن است (فروید، ۱۳۸۲: ۷). قضاوت کسی که از خواب بیدار می‌شود این است که

او را به عالم دیگر می‌برند، ولی فروید با نظر دیگری موافق است و آن این که هدف رویا آزاد کردن فرد از زندگی روزانه است و وارد شدن رویا به فضای روحی و بازنمایی واقعیت با نماد است. کسی که خواب می‌بیند از عالم آگاهی هشیارانه خارج می‌شود (فروید، ۱۳۸۲: ۸).

منشأ رویاها، محرک‌های جسمانی و تحریکات فکری است (فروید، ۱۳۸۲: ۲۴). این محرک‌ها شامل چهار نوع؛ تحریک‌های حسی بیرونی (عینی)^{۲۹}؛ تحریک‌های حسی درونی (ذهنی)^{۳۰}؛ محرک‌های جسمی درونی (ارگانیک)^{۳۱} و سرچشمه‌های صرفاً روانی تحریک^{۳۲} (فروید، ۱۳۸۲: ۲۵) تقسیم می‌شوند. و معمولاً موضوع رویاها، تأثرات کودکی، آرزوهای فروخورده (فروید، ۱۳۸۲: ۱۷۱-۱۷۶)، دشواری‌ها و رازهای پنهان زندگی (یونگ، ۱۳۵۲: ۳۲-۳۶) و خاطرات فراموش شده، هستند (فروید، ۱۳۸۲: ۱۴).

در متون دینی خواب را نتیجه‌ی احساسات حین خواب، دل‌مشغولی‌های روزانه و یا حوادث گذشته و آینده دانسته‌اند (نجاتی، بی‌تا: ۲۶۳-۲۶۵)، همچنین محرک‌هایی که فروید به آن‌ها اشاره کرده از جمله محرک‌های جسمانی و فکری از نظر متون دینی بر رویاها مؤثرند (تفلیسی، ۱۳۷۵: ۳۴-۳۵)؛ اما منشأ خواب در نگاه اسلام، حضوری و منشأ آن مثال متصل یا منفصل است (جوادی‌آملی، ۱۳۸۱: ۲۴۲-۲۴۸) که این منشأ هم به بعد روحی انسان و ماورایی عالم مربوط می‌شود. در هر دو نگاه، موضوع خواب‌ها و عوامل تحریکی مشترک است ولی فروید منشأ رویا را رویدادهای انباشته‌شده در ناخودآگاه می‌داند؛ لیکن در اسلام آن را نتیجه فعل و انفعالات روح بیان می‌کند و در آیه (اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ) ^{۳۳} (زمر/۴۲) جایگاه روح پس از مرگ و حین خواب را مربوط به عالم ماورا می‌داند.

د. وحی و الهام: با توجه به آیه‌ی «وَ مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا» (شوری/۵۱) گفت و گوی خداوند با انسان به وسیله وحی با ارسال رسول یا با حجاب صورت می‌گیرد، در نتیجه الهام نیز از مصادیق وحی محسوب می‌شود (جوادی‌آملی، ۱۳۸۵: ج ۳، ۶۸). وحی، حقایق و معارفی است که با علم حضوری ایجاد می‌شود و پیک آن فرشته وحی است (جوادی‌آملی، ۱۳۸۱: ۲۲۴).

یونگ نیز به الهام معتقد است و بهترین افکار هنرمندان و فیلسوفان را مدیون ندای ناخودآگاه می‌داند (گوستاو یونگ، ۱۳۵۲: ۵۲)؛ اما منشأ آن را نبوغ باطنی، عقل فعال و تجربه‌ی دینی می‌داند که بازتاب ضمیر ناخودآگاه افراد است؛ لیکن دین منشأ آن را نفس یا عالم ماورا می‌داند.

ه. فراموشی: در قرآن آیات بسیاری از جمله آیه‌ی «بِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ذَلِكُمْ وَصَاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» ^{۳۴} (انعام/۱۵۲) به آگاهی قبلی انسان اشاره دارد؛ معرفتی که به‌طور کامل از بین نرفته است و به فرموده حضرت علی (ع): «وَأَتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ لِيَسْتَأْذِنَهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ وَ يَذَكِّرُوهُمْ مَنْسِيَّ نِعْمَتِهِ» (خطبه/۱) پیامبران این معارف را یادآوری می‌کنند (اعرافی، ۱۳۹۳: ۱۱۲-۱۲۴). به عبارتی فراموشی و جایگاه ثبت آن را بیان می‌کند که می‌توان گفت عالم غیب یا ناخودآگاه است.

قائلین به ناخودآگاه منشأ فراموشی را ناخودآگاه می‌دانند. مثالی که عنوان کردند این است: آنچه را می‌خواستید بگویید، به یاد نمی‌آوردید هرچند یک دقیقه پیش، کاملاً به یاد داشتید (یونگ، ۱۳۵۲: ۴۲-۴۳). در این حالت ذهن در حالت ناخودآگاه قرار دارد، این نوع فراموشی در متون دینی با عنوان تداخل لاحق یاد شده و آیه «وَ اذْکُرْ رَبَّکَ اِذَا نَسِیتَ» (کهف/ ۲۴) به این نوع فراموشی اشاره می‌کند.

نوع دیگر به‌گونه‌ای است که اطلاعات قبلی در ذهن خودآگاه باقی نمی‌ماند. این‌گونه فراموشی لازم و طبیعی است و موارد فراموش‌شده در ناخودآگاه ذخیره می‌شوند (یونگ، ۱۳۵۲: ۵۰-۵۱) و طبق متون دینی ناشی از تداخل سابق است. به نظر می‌رسد آیه «وَلَا تَكُونُوا کَالَّذِینَ نَسُوا اللّٰهَ فَاَنْسَاهُمْ اَنْفُسَهُمْ»^{۳۵} (حشر/ ۱۹) نمونه این نوع از فراموشی است. نوع آخر، وقایعی است که از ابتدا به خودآگاه نرسیده‌اند این نوع فراموشی ناشی از توجه نکردن است (یونگ، ۱۳۵۲: ۲۵-۲۶). به‌نظر می‌رسد فراموش کردن ماهی در داستان حضرت موسی و همراهش (کهف/ ۶۱) به این نوع فراموشی اشاره کرده است.

به نظر روان‌شناسان، خاطرات هنگام خروج از حیطه‌ی خودآگاه معدوم نمی‌شوند؛ بلکه در ناخودآگاه ثبت می‌شوند (یونگ، ۱۳۵۲: ۴۲). قرآن نیز آن را تأیید می‌کند، طبق روایت «قَدْ وَكَلَّ بِذَلِكَ حَفْظَهُ کِرَامًا لَا یُسْقِطُونَ حَقًّا» (خطبه/ ۱۸۳) فرشتگان ضبط اعمال که مربوط به عالم ماورا و ناخودآگاه عالم وجود هستند و وظیفه ثبت آن را برعهده دارند و با توجه به فرمایش امام علی(ع) «إِنَّ نَسِیتُمُوهُ ذُکْرُکُمْ» (حکمت/ ۲۰۳) در موقع نیاز یادآوری می‌شود؛ بنابراین انواع فراموشی مورد قبول هر دو مکتب هست، ولی عامل و مخزن ذخیره آن را متفاوت می‌دانند؛ در یکی ناخودآگاه و در دیگری عالم ماوراست.

و. بیماری‌های روانی (اختلال روان‌تنی،^{۳۶} تبدیلی و هیستیری^{۳۷}): انسان به‌طور فطری موجودی نا-آرام است و اگر ناآرامی از حد گذشت در مواردی موجب ایجاد بیماری‌های جسمی می‌شود که بیماری‌های روان‌تنی یا هیستیری نام دارند (جعفری، ۱۳۶۰: ۲۶۶-۲۶۷). در آیه «أَفَرَأَیْتُمْ مَنِ اتَّخَذَ اِلَهَهُ هَوَاهُ وَ اَضَلَّهُ اللّٰهُ عَلٰی عِلْمٍ وَ حَتَمَ عَلٰی سَمْعِهِ وَ قَلْبِهِ وَ جَعَلَ عَلٰی بَصَرِهِ غِشَاوَةً»^{۳۸} (جاثیه/ ۲۳). تاریکی و گمراهی به‌علت گرایش به هوای نفس و غفلت از روح ایجاد می‌شود و مادر بیماری‌های روانی است (بلاغی، ۱۳۸۶: ج ۷، ۱۶۶)؛ زیرا روح با این وسعت در جهان محدود مادی نمی‌گنجد، وقتی در قفس جسم زندانی شود، بی‌قراری می‌کند و چون جسم و روح بر هم اثر می‌گذارند، این ناراحتی را در عضوی از بدن بروز می‌دهد (جعفری، ۱۳۶۰: ۲۶۶-۲۶۷) با توجه به فرمایش امام علی(ع) «إِنَّ هَذِهِ الْقُلُوبَ تَمَلُّ کَمَا تَمَلُّ الْأُبْدَانُ فَابْتَغُوا لَهَا طَرَائِفَ الْحِكْمَةِ.»^{۳۹} (حکمت/ ۱۹۷) توجه به جایگاه و تغذیه‌ی روح، کلید حل این مشکل است.

روان‌شناسان معتقدند منشأ این بیماری‌ها تعارض‌های ناخودآگاه است. (گوستاو یونگ، ۱۳۵۲: ۳۱) برای مثال صدای بوق قطار موجب سردرد ناگهانی دختری شد؛ زیرا به‌طور ناخودآگاه یادآور جدایی او از همسرش در ایستگاه قطار بود (یونگ، ۱۳۵۲: ۴۷). با این توضیحات متوجه می‌شویم که در این مسأله نیز یک بیماری مشترک بین هر دو مکتب وجود دارد، اما فروید منشأ آن را ناخودآگاه، لیکن دین منشأ آن را بی‌توجهی به بعد روحی شخصیت می‌داند.

ز. **عادت‌ها:** از نظر متون دینی عادت به دو قسم فعلی و انفعالی^{۴۰}، تقسیم می‌شود؛ عادات فعلی به این شکل ایجاد می‌گردد که رفتار ابتدا با فکر اختیاری است و با تکلف شروع می‌شود و بعد عادت شده، بدون تمرکز از نفس صادر می‌شود (امینی، ۱۳۸۷: ۳۸۰-۳۸۲). معتقدان به ناخودآگاه این نکته را این‌گونه مطرح می‌کنند که: افراد کارهایی را انجام می‌دهند که پیشتر دستور انجام آن را گرفته‌اند؛ ولی به‌طور کلی فراموش کرده‌اند و در ناخودآگاه آن‌ها ثبت شده‌است و به‌طور ناخودآگاه انجام می‌دهند (فروید، بی‌تا: ۳۷). به نظر می‌رسد آموختن مهارت رانندگی از نوع عادات فعلی باشد؛ زیرا فرد در روزهای اول هنگام رانندگی همه مراحل را از ذهن می‌گذراند؛ ولی بعد از مدتی بدون تمرکز رانندگی می‌کند.

عادات انفعالی که می‌توان گفت منشأ آن آموخته‌های اجتماعی دوران کودکی است که در ناخودآگاه ثبت شده است. روشن است که هر دو گروه دلیل عادت را تمرین و ممارست ذکر می‌کنند؛ ولی بر اساس این تعبیر حضرت علی (ع) «من لم یهدب نفسه فضحه سوء العادة»^{۴۱} (فلسفی، ۱۳۶۸، ج ۱: ۲۶۵) دین، منشأ عادت را نفس که مربوط به بعد روحی است عنوان کرده‌اند و روان‌شناسان ناخودآگاه می‌دانند؛ بنابراین منشأ اموری از جمله فطرت، غریزه، نسیان، وحی، عادت‌ها و بیماری‌های روانی از نظر فروید و یونگ ناخودآگاه است؛ ولی در متون اسلامی منشأ آن‌ها نفس، روح یا عالم ماوراست، بنابراین با توجه به آثاری که روان‌شناسان برای ناخودآگاه ذکر کرده‌اند و بررسی این آثار در متون دینی و سرچشمه‌ای که در متون دینی برای این موارد وجود دارد می‌توان به این نتیجه رسید که آثار ناخودآگاه شباهت بسیار زیادی به آثار روح در متون دینی دارد.

۳. معادل ضمیر ناخودآگاه در آیات و روایات

انسان از نظر متون دینی متشکل از جسم و روح است که جسم مربوط به دنیای مادی است و با حواس قابل درک است و مستقیماً در دسترس آگاهی است و روح که از طریق آثار آن قابل شناخت است و مستقیماً در دسترس آگاهی نیست. با توجه به این که ویژگی‌هایی که یونگ و فروید در شناخت ناخودآگاه برشمرند با آثاری که روح در متون دینی بیان می‌کند، منطبق است؛ بنابراین برای شناخت دقیق‌تر ابعاد شخصیتی فروید و یونگ و متون دینی در این بخش جسم و روح را دقیق‌تر بررسی می‌کنیم که تطبیق این دو آشکار گردد.

الف. جسم: آنچه که دارای درازا، پهنا و ژرفا باشد، اجزای هر جسمی از جسمیت خارج نمی‌شود؛ حتی اگر تکه‌تکه شود (راغب، ۱۳۶۹: ج ۱: ۳۹۸). طبق آیه «وَ إِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ...» (منافقون / ۴) جسم با حواس پنج‌گانه قابل حس است. با توجه به این ویژگی‌هایی که برای جسم بیان شد و ویژگی‌هایی که در بخش قبل برای خودآگاهی بیان کردیم ارتباطی بین جسم و بخش هشیار برقرار است؛ زیرا هوشیار هم مثل جسم با حواس قابل درک است و نسبت به روح پیچیدگی کمتری دارد و نیازهایش نسبت به روح بیشتر قابل درک است.

ب. **روح**: در لغت به ضمّ (ر) به معنی روان، روح و جوهر مجرد است. این واژه در قرآن مجید ۲۱ بار آمده و مراد از آن فرشته، جبرئیل، وحی و روح انسان است (قرشی، ۱۳۷۱: ج ۳، ۱۳) تنفس نیز قسمتی از روح است (راغب، ۱۳۶۹: ج ۲، ۱۱۷). از منظر علم «در مطلق ماده و خصوص وجود انسان، رازی سرپیسته است» (حسینی همدانی، ۱۳۷۵: ج ۱، ۶۰۲) همان طور که در توصیف ناخودآگاه نیز به پنهان بودن آن اشاره شد و با توجه به فرمایش حضرت علی (علیه السلام): «الرُّوحُ فِي الْجَسَدِ كَالْمَعْنَى فِي اللَّفْظِ»^{۴۲} روح جز اصلی وجود انسان است؛ در تأیید این مطلب آیه «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا» (اسرا/۸۵) که در جواب سوال از روح نازل شده می فرماید: روح امری الاهی است که انسان نسبت به آن جز اندکی علم ندارد. با توجه به بیان فروید نیز علم انسان از ناخودآگاه بسیار ناچیز است شعر «اتزعم انک جرم صغیر و فیک انطوی العالم الاکبر» (شرفی، ۱۳۷۹: ۱۲۲) روح را عالمی بزرگ در مقابل جسم کوچک مغفول معرفی کرده است و شرافت انسان به روح او مربوط است؛ زیرا عامل سجده فرشتگان در برابر نوع آدم است (حجر/۲۹). در توضیح ناخودآگاه نیز در خصوصیات ناخودآگاه عنوان شد که مهم ترین بعد شخصیت قسمت ناخودآگاه است. حال با توجه به چنین شباهتی که در توصیف این دو برشمردیم و آثاری که در بخش قبل بررسی شد به نظر می رسد روح مطابق ناخودآگاه است. به این معنی که به دلیل عدم اعتقاد فروید به غیب، عالم ماورا و روح برای توجیه اثرات روح در وجود انسان، ناچار از ابداع جایی به نام ناخودآگاه شدند.

ج. **روان**: روح امری ماورایی و جسم، امری مادی است. این دو از یکدیگر مجزا نیستند؛ زیرا با توجه به فرمایش حضرت علی (ع): «أَعْلَمُ أَنَّ لِكُلِّ ظَاهِرٍ بَاطِنًا عَلَيِّ مِثَالِهِ فَمَا ظَاهِرُهُ ظَابٌ بَاطِنُهُ وَ مَا خَبْتُ ظَاهِرُهُ خَبْتُ بَاطِنُهُ» (خطبه/۱۵۴) ظاهر پلید، باطن پلید به همراه دارد و برعکس و این دو همواره بر هم تأثیر دارند. برای پیوند روح و جسم که با هم سنخیت ندارند واسطه ای لازم است، فلاسفه این رابطه را بدن مثالی، قالب مثالی، روان و ذهن می نامند. به علت نزدیکی شخصیت مثالی به روحی، گاهی این دو را شخصیت روحی می نامند که در برابر شخصیت جسمی است (بلاغی، ۱۳۸۶: ج ۷، ۱۴۴-۱۴۵)؛ بنابراین با توجه به این که روان عامل نزدیکی روح و جسم است (علی شاه، ۴۰۸ ق: ج ۳، ۱۶۸)، به نظر می رسد معادل نیمه هوشیار یا نیمه خودآگاهی باشد که حد وسط خودآگاهی و ناخودآگاهی و مسیر ورود ناخودآگاه به آگاه است، در نتیجه تفاوت روح و روان در این است که روح صرف نظر از جسم مورد بررسی قرار می گیرد؛ ولی روان رابطه بین روح و جسم را مورد توجه قرار می دهد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ج ۵، ۲۸۹). همان طور که در نیمه خودآگاه نیز عنوان شد که مرز جدایی خودآگاه و ناخودآگاه نیمه خودآگاه است.

د. **نفس**: بر وزن فلس و به معنی ذات و در اصطلاح به معنی روح و خون است. نفس در قرآن مجید با این معانی به کار رفته است: تمایلات نفسانی و فطری در آیه «فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا» (شمس/۷ و ۸)، قلب و باطن، در آیه «رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا فِي نُفُوسِكُمْ» (اسراء/ ۲۵) و همچنین تنفس (قرشی، ۱۳۷۱: ج ۷، ۹۴-۹۶). به اعتبار جنبه روحانی در آیه «أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ» به اعتبار ترکیب روح و بدن در آیه

«لَا تُكَلِّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا» و به اعتبار جنبه جسمانی در آیه «وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ» به کار رفته است، در نتیجه نفس در جایگاه‌های مختلف معانی متفاوتی دارد مثلا نفس برای حیوان جنبه حیوانی، برای برزخ جنبه روحانی و... است (مصطفوی، ۱۴۳۰ق: ج ۱۲، ۱۹۹).

به نظر می‌رسد می‌توان قدر مشترکی برای معانی مذکور در نظر گرفت؛ به این شکل که نفس، ظرفی شامل روح، جسم و روان است؛ به‌طور مثال در معنای نفس به اعتبار روح و جسم، ذات این معنا لحاظ شده است. در مثالی که نفس صرفا به اعتبار جنبه روحانی بیان شده، از نفس لوازمه، نفس مطمئنه و تمایلات فطری و نفسی سخن به‌میان آمده است و بنا به فرمایش امام حسین(ع) «فان نفسک رهین بعملک» (فلسفی، ۱۳۶۸: ج ۱، ۱۷). مراتب نفس در اثر ترکیب عمل و مخاطرات روحانی ایجاد می‌شود و طبق فرمایش حضرت علی(علیه‌السلام) «کلما زاد علم الرجل زاد عنایتة بنفسه و بذل فی ریاضتها و صلاحها جهده»^{۴۳} (فلسفی، ۱۳۸۶: ج ۲، ۱۳۹). مراتب نفسانی در اثر علم و توجه (فعلی روحی) و تلاش برای اصلاح (امری جسمانی) اتفاق می‌افتد. در معنایی که برای موت بیان شده قبض هنگام موت، تنها به روح تعلق نمی‌گیرد؛ بلکه جسم نیز دچار تحول می‌شود. آن‌جا که ذکر خداوند را به معنای قلب و باطن برداشت کرده، باید گفت ذکر خدا صرفا مرتبه قلبی ندارد؛ بلکه جلوه‌های مختلف زبانی، فعلی و قلبی دارد که شامل جسم و روح است (مصباح یزدی، ۱۳۸۴: ۹۲). تنفس نیز شامل دو معنا می‌شود؛ زیرا با رفتن تنفس، روح و جسم نیز قبض می‌شود و آن‌جا که به اعتبار جسمی معنا کرده، قدر مسلم با قتل نفس، قبض روح و جسم هم‌زمان صورت می‌گیرد.

بنابراین روح و جسم دو چیز متکثر هستند و روان نقش مقوم بین این دو را ایفا می‌کند این سه وقتی در قالب نفس قرار می‌گیرند، به وحدت می‌رسند و شاکله کامل یک انسان را تشکیل می‌دهند. همان‌طور که در فرمایش امام باقر(ع): «إِنَّ اللَّهَ لَا يَكْرُمُ رُوحَ كَافِرٍ وَ لَكِنْ يَكْرُمُ أرواحَ الْمُؤْمِنِينَ وَ إِنَّمَا كَرَامَةُ النَّفْسِ وَ الدَّمِ بِالرُّوحِ» (ابوحمزه ثمالی، ۱۴۲۰ق: ۲۳۳) نیز این معنا نهفته است؛ زیرا کرامت نفس را به دو امر مربوط دانسته، دم، که مجاز جز از کل به معنی جسم است و روح. در نتیجه می‌توان گفت: این دو جز را برای نفس قائل شده است. نمونه دیگر جواب حضرت علی(ع) در تعریف نفس است که می‌فرماید: «أَنهَآ هِيَ أَرْبَعَةُ النَّامِيَةِ النَّبَاتِيَّةِ وَ الْحَسِّيَّةِ الْحَيَوَانِيَّةِ وَ النَّاطِقَةُ الْقَدْسِيَّةِ وَ الْمَلَكِيَّةُ الْإِلَهِيَّةُ»^{۴۴} (فلسفی، ۱۳۶۸، ج ۳: ۲۸۲) که آن را شامل امور جسمانی و روحانی دانسته‌اند. بنابراین به‌نظر می‌رسد در مباحث روان‌شناختی، نفس، معادل ضمیر یا ذهن باشد؛ زیرا ضمیر یا ذهن شامل سه بخش آگاه، ناآگاه و نیمه‌آگاه است و همان‌گونه که تبیین شد، نفس نیز جامع روح، جسم و روان است.

۵. **حل یک تناقض:** در تعریف فروید از ضمیر ناخودآگاه، بعضی آثار روانی آگاهانه ذیل عنوان ناخودآگاه قرار می‌گیرد مثلا تمایلات جنسی که در صورت برآورده نشدن در ناخودآگاه ذخیره می‌شود و عامل بیماری روانی می‌گردد؛ در حالی که خودآگاه در این مقاله معادل جسم دانسته شد و بیماری‌های جسمانی که انسان از آن‌ها آگاه نیست، مانند روابط زناگونه در کودکی ذیل مجموعه ناخودآگاه قرار گرفته است، در

حالی که ناخودآگاه در این مقاله معادل روح و اعمال روحانی است. در این مورد به نظر می‌رسد در نظریه ناخودآگاه بین دو مسأله خلط صورت گرفته، یکی ابعاد وجودی (جسم، روح، روان) که در نوع انسان‌ها یکسان است و دیگری مسئله‌ای عارضی که در مصادیق انسان متفاوت است و آن علم است. شناخت انسان نسبت به خود نسبی است؛ اما ابعاد وجودی در همه مشترک است، بنابراین فروید بین آگاهی انسان نسبت به خود و ابعاد وجودی او خلط کرده و این منجر به ابهام شده است (فرانکل: ۱۳۷۵: ۴۴-۴۸). برای حل این مسأله می‌توان تئوری ضمیر ناخودآگاه را به دو اعتبار مطرح کرد:

۱. به اعتبار علم: ناآگاهانه، دانشی است که انسان هیچ درکی از آن ندارد؛ اما با تجارب و دلایل عقلی می‌تواند آن را ثابت کند. نیمه‌آگاهانه، هنگامی که فرد به دانش خود، آگاه نباشد؛ اما ممکن است به آن آگاه شود. علم آگاهانه، علمی است که می‌دانیم که می‌دانستیم (مصباح یزدی: ۱۳۸۸: ۱۲).
۲. به اعتبار ابعاد وجود انسان: خودآگاه (جسم)، ناخودآگاه (روح)، نیمه‌آگاه (روان)، ضمیر (نفس).

نتیجه‌گیری

در پژوهش حاضر با موضوع ضمیر ناخودآگاه از دیدگاه آیات و روایات نتایج زیر حاصل شده: آیات سرّ و اخفی، نشانه‌های انفسی انسان است که به وسیله آن‌ها خدا ادراک می‌شود و همچنین حائل شدن خداوند بین انسان و نفسش، از جمله نمونه‌هایی است که بیانگر ضمیر ناخودآگاه است که به طور آشکار مورد آگاهی قرار نمی‌گیرد.

علاوه بر وجود ناخودآگاه در شخصیت انسان که مورد توجه فروید و یونگ است، نشانه‌هایی خارج از وجود انسان و در عالم بیرون به نام ماورالطبیعه وجود دارد که می‌توان گفت جایگاه ناخودآگاه است که در نظر فروید و یونگ شناسایی این عالم برای سلامت روان اهمیتی ندارد و به آن نپرداخته‌اند و از آن با عنوان خرافات یاد کردند.

ناخودآگاه جمعی یونگ با فطرت در متون دینی و سائق از نظر فروید با غریزه در علوم دینی مطابقت دارد. ریشه و منشأ بروز خصوصیات چون عادات، فراموشی، غفلت، رویا، بیماری‌های روان‌تنی از منظر فروید و یونگ ناخودآگاه است؛ ولی از منظر دین منشأ بروز این حالات روح انسان و عالم ماوراست. براساس شواهد و دلایل ذکر شده ناخودآگاه همان روح است، خودآگاه جسم، نیمه‌آگاه روان و ضمیر یا ذهن نفس است که آن سه بعد را با هم مرتبط می‌کند.

پی‌نوشت

۱. زیگموند فروید، (Sigmund Schlomo Freud) (۱۸۵۶ - ۱۹۳۹م)، در خانواده‌ای یهودی به دنیا آمد، از پزشکی به روان‌شناسی راه یافت، پدر علم روان‌کاوی شناخته شد و تداعی آزاد را کشف کرد (برونو، ۱۳۷۳، ۲۵۸-۲۵۹).

۲. کارل گوستاو یونگ (Carl Gustav Jung) (۱۸۷۵-۱۹۶۱م)، روان‌پزشک و متفکر سوئیسی بود، مکتب روان-شناسی فردی را بنیان گذاشت (همان، ۳۵۷-۳۵۹).
۳. و درمانی برای آنچه در سینه‌هاست.
۴. سخن بگویید تا شناخته شوید؛ زیرا انسان در زیر زبان خود پنهان است.
۵. اگر سخن آشکارا بگویید (یا مخفی کنی) او اسرار- و حتی پنهان‌تر از آن- را نیز می‌داند!
۶. و بدانید خداوند میان انسان و قلب او حایل می‌شود.
۷. به زودی نشانه‌های خود را در اطراف جهان و در درون جان‌شان به آن‌ها نشان می‌دهیم.
۸. من، غیب آسمان‌ها و زمین را می‌دانم.
۹. آن‌ها فقط ظاهری از زندگی دنیا را می‌دانند و از آخرت (پایان کار) غافلند.
۱۰. آه از توشه اندک، دوری منزل و عظمت روز قیامت.
۱۱. در آن روز که اسرار نپنهان (انسان) آشکار می‌شود.
۱۲. در آن روز زمین تمام خبرهایش را بازگو می‌کند.
۱۳. و پشت سر آنان برزخی است تا روزی که برانگیخته شوند!
۱۴. کسی که دانشی از کتاب (آسمانی) داشت گفت: «پیش از آن که چشم بر هم زنی، آن را نزد تو خواهم آورد!»
۱۵. نوعی تصرف در خیال مردم است. (طباطبایی، ۱۳۷۵: ج ۱، ۳۶۷)
۱۶. از اتصال اراده با ارواح قوی و عالی بحث می‌کند. (همان، ۳۶۷)
۱۷. از ترکیب قوای عالم بالا و عالم پایین، بحث می‌کند. (همان)
۱۸. آثار خارق‌العاده که در حواس بینندگان ایجاد می‌کند. (همان، ۳۶۸)
۱۹. از کیفیت تبدیل عنصری به عنصر دیگر بحث می‌کند. (همان)
۲۰. درباره ارتباط میان اعداد، حروف و مقاصد آدمی بحث می‌کند. (همان)
۲۱. با هر انسانی دو فرشته است که او را حفظ می‌کنند. (حکمت ۲۰۱)
۲۲. بگو: روح از فرمان پروردگار من است.
۲۳. نابینا و بینا هرگز برابر نیستند و نه ظلمت‌ها و روشنایی.
۲۴. کسانی که کافر شدند، اعمال‌شان همچون سرابی است در یک کویر... یا همچون ظلماتی در یک دریای عمیق و پهناور که موج آن را پوشانده و بر فراز آن موج دیگری و بر فراز آن ابری تاریک است.
۲۵. خدایی که افکار ژرف اندیش، ذات او را درک نمی‌کنند و دست غواصان دریای علوم به او نخواهد رسید.
۲۶. این فطرتی است که خداوند، انسان‌ها را بر آن آفریده است.

۲۷. id

۲۸. super ego

۲۹. تحریکات جسمانی (عینی): این واقعیت که محرک نسبتاً نیرومند در هر زمانی ما را از خواب بیدار می‌کند نشان می‌دهد که جان ما در تماس دائمی با دنیای بیرون است، مثلاً کسی خواب دید در حال سقوط از دیواری بلند است و وقتی چشم گشود دید پایه تختش در رفته و به زمین افتاده. (فروید، ۱۳۸۲: ۲۵)

۳۰. تحریکات ذهنی: تصاویر اغلب واضح و متغیر هستند که معمولاً در دوره به خواب رفتن ظاهر می‌شوند و در برخی کسان کاملاً عادی است و ممکن است برای مدتی پس از بسته شدن چشم‌ها باقی بمانند. تحریکات ذهنی به-سختی و از طریق آزمایش اثبات می‌شود یا اِدا اثبات نمی‌شود (فروید، ۱۳۸۲: ۳۴).
۳۱. محرک‌های جسمی درونی: در موارد بسیاری اختلالات قطعی اندام‌های داخلی آشکارا به مثابه برانگیزاننده رویا عمل می‌کنند، رویاهای آکنده از اضطراب در بیماری‌های قلب و ریه شناسایی می‌شوند. مثلاً رویای کسانی که به بیماری قلبی مبتلایند معمولاً کوتاه است و پایانی هراس‌انگیز دارد (فروید، ۱۳۸۲: ۳۷).
۳۲. سرچشمه روانی تحریک: انسان‌ها در رویا آنچه در طی روز می‌کنند و آنچه در زمان بیداری تمایل دارند، می‌بینند و چنین تمایلی از عالم بیداری به عالم رویا برده می‌شود نه تنها پیوند ذهنی است بلکه اتصالی میان رویا و زندگی است. (فروید، ۱۳۸۲: ۴۵)
۳۳. خداوند تمام روح‌ها را موقع مرگ باز می‌ستاند و همچنین روحی را که در موقع خواب نمرده است، قبض می‌کند، آن‌گاه روحی که مرگ بر او واجب کرده است، نگاه می‌دارد.
۳۴. به پیمان خدا وفا کنید، این چیزی است که خداوند شما را به آن سفارش می‌کند تا متذکر شوید!
۳۵. و همچون کسانی نباشید که خدا را فراموش کردند و خدا نیز آن‌ها را به «خودفراموشی» گرفتار کرد.
۳۶. روان‌تنی: واژه پسیکوسوماتیک از واژه‌های یونانی است. از psyche (به معنی روح یا ذهن) و sama (تن) مشتق شده است (برونو، ۱۳۷۳: ۷۲-۷۳).
۳۷. هیستیری: آزرده‌گی روانی است که تلقین‌پذیری انحرافی آن را مشخص می‌سازد که به صورت انعطاف‌پذیری غیرعادی شخصیت نمایان می‌گردد در نتیجه یک ردیف تظاهرات کنشی ظاهراً بدنی نظیر فلج، اختلالات حسی و... در شخص دیده می‌شود (منصور، ۱۳۶۵: ۳۵۹).
۳۸. آیا دیدی کسی را که هوای نفس خویش را معبود خود قرار داده و خداوند او را با آگاهی (بر این که شایسته هدایت نیست) گمراه ساخته و بر گوش و قلبش مهر زده و بر چشمش پرده‌ای افکنده است!؟
۳۹. این دل‌ها همانند تن‌ها خسته می‌شوند، برای نشاط آن به سخنان تازه حکیمانه روی بیاورید.
۴۰. عادات فعلی: عاداتی که انسان در اثر تکرار و ممارست، بهتر انجام می‌دهد مثل هنرها و عادات انفعالی وقتی عملی به‌طور مستمر تکرار شود به تدریج به آن خو کرده است (مطهری، ۱۳۶۶: ۵۳).
۴۱. کسی که روان خود را از ناپاکی‌های اخلاق تطهیر نکند، عادات ناپسندیده‌اش او را رسوا خواهد ساخت.
۴۲. علی علیه‌السلام: روح در جسد آدمی همانند معنی در لفظ است.
۴۳. هر قدر دانش آدمی افزایش یابد توجه او به روانش بیشتر می‌شود و سعی و کوشش خویش را در راه تهذیب اخلاق و اصلاح نفس خود به کار می‌بندد.
۴۴. دارای چهار نفس است: اول نفس نباتی که خاصیتش رشد و نمو است؛ دوم نفس حیوانی که دارای درک و احساس است؛ سوم نفس ناطقه قدسی و چهار نفس ملکوتی الهی.

منابع

- قرآن کریم، ترجمه مکارم شیرازی، ناصر، قم، دارالقرآن الکریم.
- نهج‌البلاغه، ترجمه محمد دشتی، قم، چ پنجم، مؤسسه تحقیقاتی امیرالمؤمنین (ع).
۱. ابوحمزه ثمالی، ثابت بن دینار، (۱۴۲۰ ق)، تفسیر القرآن الکریم، بیروت، دار المفید.
 ۲. اعرافی، علیرضا، (۱۳۹۳)، ضمیر ناخودآگاه در قرآن، تقریر نقی موسوی، قم، مؤسسه اشراق.
 ۳. امینی، ابراهیم، (۱۳۸۷)، اسلام و تعلیم و تربیت، چ سوم، قم، بوستان کتاب.
 ۴. آریان‌پور، امیرحسین، (۱۳۵۷)، فرویدیسیم، چ دوم، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
 ۵. آذربایجانی، مسعود، (۱۳۸۷)، روان‌شناسی دین از دیدگاه ویلیام جیمز، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
 ۶. برونو، فرانک، (۱۳۷۳)، فرهنگ توصیفی روان‌شناسی، ترجمه فرزانه طاهری، مهشید یاسایی، بی‌جا، طرح نو.
 ۷. بلاغی، عبدالحجه، (۱۳۸۶ ق)، حجه‌التفاسیر و بلاغ‌الاکسیر، قم، حکمت.
 ۸. تفلیسی، ابوالفضل، (۱۳۸۸)، متن کامل کلیات تعبیر خواب ابن‌سیرین، چ پانزدهم، پیش‌گفتار مسعود هاشمی، تهران، فرهنگ جامع.
 ۹. جعفری، محمدتقی، ۱۳۶۰، گروهی از نویسندگان، یادنامه کنگره هزاره نهج‌البلاغه، تهران، بنیاد نهج-البلاغه.
 ۱۰. جوادی‌آملی، عبدالله، (۱۳۶۸)، پیرامون وحی و رهبری، قم، الزهرا.
 ۱۱. _____، (۱۳۸۱)، دین‌شناسی، تحقیق محمدرضا مصطفی‌پور، قم، اسراء.
 ۱۲. _____، (۱۳۸۵)، وحی و نبوت در قرآن، چ سوم، قم، اسراء.
 ۱۳. حسینی، ابوالقاسم، (۱۳۶۴)، بررسی مقدماتی اصول روان‌شناسی اسلامی، ج ۱، مشهد، آستان قدس رضوی.
 ۱۴. راغب اصفهانی، حسین‌بن‌محمد، (۱۳۶۹)، ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن، تهران، مرتضوی.
 ۱۵. شرفی، محمدرضا، (۱۳۷۹)، تربیت اسلامی، تهران، پنجره.
 ۱۶. شروت، ریچارد، (۱۳۶۷)، هیپنوتیزم علمی نوین، ترجمه رضا جمالیان، دوم، بی‌جا، اطلاعات.
 ۱۷. شولتز، دوآن، بی‌تا، نظریه‌های شخصیت، چ دوم، ترجمه یوسف کریمی و همکاران، تهران، ارسباران.
 ۱۸. طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۷۵)، ترجمه تفسیرالمیزان، چ هشتم، ترجمه محمد باقر موسوی، قم، انتشارات اسلامی.
 ۱۹. علی‌شاه، محمد بن حیدر، (۱۴۰۸ ق)، بیان السعاده فی مقامات العبادة، بیروت، مؤسسه الأعلمی.
 ۲۰. فرانکل، ویکتور، (۱۳۷۵)، خدا در ناخودآگاه، ترجمه و توضیح ابراهیم یزدی، بی‌جا، رسا.
 ۲۱. فروید، زیگموند، (۱۳۸۲)، تفسیر خواب، ترجمه شیوا رویگریان، تهران، مرکز.

۲۲. _____ بی‌تا، *روان‌شناسی*، ترجمه مهدی افشار، تهران، کاویان.
۲۳. _____ (۱۳۸۲)، *کاربرد تداعی آزاد در روان‌کاوی کلاسیک*، ترجمه سعید شجاع‌شفتی، تهران، ققنوس.
۲۴. _____، (۱۳۸۱)، *پنج گفتار در بیان روان‌کاوی*، ترجمه فرشاد امانی‌نیا، اصفهان، خورشید.
۲۵. فلسفی، محمدتقی، (۱۳۶۸)، *الحدیث - روایات تربیتی*، تهران، فرهنگ اسلامی.
۲۶. قرشی بناپی، علی‌اکبر، (۱۳۷۱)، *قاموس قرآن*، چ ششم، تهران، دارالکتب الإسلامیة.
۲۷. حسینی همدانی، (۱۳۷۵)، *ترجمه اصول کافی*، چ سوم، ترجمه محمد باقر کمره‌ای، قم، اسوه.
۲۸. گوستاویونگ، کارل، (۱۳۵۲)، *انسان و سمبول‌هایش*، ترجمه ابوطالب صارمی، تهران، امیرکبیر.
۲۹. گوستاویونگ، کارل، (۱۳۷۰)، *خاطرات، رویاها، اندیشه‌ها*، ترجمه پروین فرامرزی، مشهد، آستان قدس.
۳۰. گوستاویونگ، کارل، (۱۳۸۲)، *تحلیل رویا*، چ دوم، ترجمه رضا رضایی، تهران، افکار.
۳۱. مجلسی، محمدباقر، بی‌تا، *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*، تهران، اسلامیه.
۳۲. مصباح یزدی محمدتقی، (۱۳۸۴)، *یاد او، سوم*، قم، مؤسسه امام خمینی (ره).
۳۳. _____، (۱۳۹۰)، *به سوی او*، قم، مؤسسه امام خمینی (ره).
۳۴. _____، (۱۳۸۰)، *به سوی خودسازی*، قم، مؤسسه امام خمینی (ره).
۳۵. _____، (۱۳۸۸)، *انسان‌شناسی در قرآن*، قم، مؤسسه امام خمینی (ره).
۳۶. مصطفوی، حسن، (۱۴۳۰ق)، *التحقیق فی کلمات القرآن‌الکریم*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۳۷. مطهری، مرتضی، (۱۳۶۶)، *تعلیم و تربیت در اسلام*، چ نهم، تهران: الزهرا.
۳۸. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، (۱۳۷۴)، *پیام قرآن*، چ چهارم، قم، مدرسه علی‌بن‌ابی‌طالب (ع).
۳۹. منصور، محمود، پریخ دادستان، مینا راد، (۱۳۶۵)، *لغت‌نامه روان‌شناسی*، بی‌جا، بی‌نا.
۴۰. نجاتی، محمدعثمان، بی‌تا، *قرآن و روان‌شناسی*، ترجمه عباس عرب، چ سوم، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.

Unconscious from the perspective of verses and Narrations

Abstract

This study have been developed With theme from the perspective of verses and Narrations, A kind of scientific, analytical and interdisciplinary researches and using the library and is edited With the aim of Supply the psychological approach to the Qur'an, Because the Qur'an as connect to something that is free from defects, is a suitable measure to overcome the shortcomings of sciences, One of these sciences, psychology. Including the theories in this science, is unconscious soul. It is considered as the origin of many diseases and successes in Correct understanding and proper utilization of this part of human existence. So, this study is compiled in three chapters including: unconscious soul from the perspective Freud and Jung, verses and Narrations, its origin and its equivalent in verses and Narrations and, As a result, soul is equivalent of self, and unconsciously is equivalent of spirit. About this topic has been written only an independent effect as unconscious soul in the Quran To review some terms that refer to this part from the perspective of Quran But this study considered More cases and expressed the origin and equivalent of unconscious soul from the perspective of Quran.

Key words

unconscious soul, spirit, self, Gustav Jung, Freud.

