

تحلیل تطبیقی روانشناسی شخصیت از دیدگاه فروید و آموزه‌های نهج البلاغه

محمد علمیحمدی*

**
مریم براتیون

چکیده

در روان‌شناسی، شناخت شخصیت و اجزای آن نقش بنیادینی در درمان اختلالات روان‌شناختی دارد. نظریه روانکاوی فروید تمام جنبه‌های مختلف شخصیت را از زمان پیدایش تا درمان اختلالات شخصیت شامل می‌شود. به باور فروید، روان انسان از ساحت‌های سه‌گانه نهاد، من و فرامن تشکیل شده است که هر سه ساحت از نوع ذهنی هستند. وی همچنین سه حالت به نام‌های خودآگاه، نیمه خودآگاه و ناخودآگاه برای روان انسان در نظر گرفته که از میان آن‌ها، ناخودآگاه بیش‌ترین تأثیر را در رفتارهای انسان دارد. همچنین نظریه فروید در تبیین ماهیت و ارکان روان انسان از منظر آیات قرآن، روایات و به ویژه نهج البلاغه، مخدوش است. پژوهش حاضر که با روش توصیفی - تحلیلی به مطالعه تطبیقی شخصیت‌شناسی از دیدگاه نهج البلاغه و روانکاوی فروید پرداخته است؛ سعی دارد با استفاده از منابع روان‌شناختی و آرای امیرالمؤمنین (ع) مفهوم روح و نفس را در نهج البلاغه و جایگاه آن‌ها در روان‌شناسی شخصیت بررسی نماید. یافته‌های پژوهش

* دانش‌آموخته کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علامه طباطبایی (ره)، (نویسنده مسئول)،

mam1344p@gmail.com

** دانش‌آموخته کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علامه طباطبایی (ره)،

baratioon.m96@gmail.com



نشان داده‌اند که مهم‌ترین تشابه دو دیدگاه، رشد و پیشرفت معیارها و رفتار اخلاقی و تفاوت‌ها این است که نگرش نظریه روان‌شناسی، انسان‌محور و محدود به نفس اماره آدمی است و تنها به بهزیستی فردی و اجتماعی توجه می‌کند، در حالی که نگرش امام علی (ع) در نهج‌البلاغه، علاوه بر توجه به ابعاد انسانی، خدامحور است و با روش‌های مؤثرتری همچون توجه به ابعاد عمیق روح انسانی به تعالی روح و ارتباط با خدا توجه می‌کند و به طور معناداری باعث کاهش نشانه‌های آسیب‌های روانی همچون اضطراب و اختلال در عملکرد اجتماعی و فردی در بین اقشار عمومی جامعه شده است.

واژگان کلیدی: نهج‌البلاغه، روانکاوی فروید، شخصیت، غریزه، نفس.

بیان مسئله

در میان موجودات، انسان شخصیتی پیچیده دارد، به طوری که آموزه‌های اسلامی در مورد شکل-گیری رفتار آدمی بر اساس شخصیتش اشاره نموده و برخورداری از جامعه سالم را مستلزم داشتن افرادی با شخصیت متعادل می‌داند. از نظر روان‌شناسی، شخصیت مجموعه منسجمی از ویژگی‌ها اطلاق می‌شود که به نحو بنیادینی بر افکار، انگیزه‌ها و رفتارهای فردی در شرایط گوناگون تأثیرگذار هستند (رایکمن، ۱۳۸۷، ص ۵). در میان نظریات شخصیت، نظریه شخصیت زیگموند فروید (۱۹۳۹ م) مهمترین متفکر روان‌شناس از جایگاه و اهمیت والایی برخوردار است. به دنبال اوج گرفتن پژوهش‌های روان‌شناسان، به‌ویژه فروید در اوایل قرن بیستم، نظریه‌های او درباره ضمیر ناخودآگاه و روش‌های روانکاوی او، در حوزه نقد روان‌شناسی راه یافت و یکی از مکتب‌های تفسیری پر سروصدای قرن بیستم گردید (فرزاد، ۱۳۸۸، ص ۷۸). شناخته شده‌ترین تحلیل‌های فروید از ساختار شخصیت و عملکرد ذهن، الگوی نهاد، خود و فراخود است (گرین و همکاران، ۱۳۸۳، ص ۳۲۵۸). وی همچنین سه حالت به نام‌های خودآگاه، نیمه‌خودآگاه و ناخودآگاه برای روان در نظر گرفته که از میان آن‌ها، ناخودآگاه عامل اساسی در شکل‌گیری شخصیت است. روشن است که در زمینه شناخت انسان اگر بخواهیم تنها به داده‌های علوم روان‌شناختی اکتفا کنیم و نقش و جایگاه دین و انبیا و اولیای الهی را در پیشینه علوم نادیده بگیریم، پیشرفت همه‌جانبه نکرده‌ایم. اهمیت و ضرورت انسان‌شناسی را می‌توان از دو نظر مورد بررسی قرار داد: نظر اول بررسی این

مسأله و اهمیت شخصیت‌شناسی با توجه به تعالیم و آموزه‌های دینی به‌ویژه نهج‌البلاغه و دوم بررسی این مسأله در چهارچوب اندیشه‌های اسلامی می‌باشد. طرح دیدگاه‌های فروید در جامعه اسلامی ما نیز بازتاب منفی داشته و به شدت مورد انتقاد واقع شده است دلیل اصلی آن تأکید بیش از حد فروید بر مسائل جنسی و گستاخی وی در مورد مذهب و اعتقادات و باورهای دینی است، در این راستا مقالاتی در نقد نظریه روانکاوی نگاشته شده که مهم‌ترین آن‌ها «بررسی و نقد رویکرد فروید به دین»، «بررسی و نقد نظریه منشأ دین از دیدگاه فروید» هستند (نارویی، ۱۳۸۷، ص ۱۴۳-۱۷۴؛ طاهری، ۱۳۹۰، ص ۱۳۷-۱۵۶).

با وجود اینکه نظریه تحلیل روانی فروید با انتقادهای زیادی روبرو شده نقطه‌های مثبتی هم در تئوری فروید وجود دارد؛ بنابراین در مقام یک پژوهشگر، یکسونگری‌های تعصب‌آمیز و افراطی را باید کنار گذاشته و به هر دو بُعد دیدگاه فروید توجه داشته باشیم. در هر صورت، فروید نگرش منفی نسبت به مذهب دارد و نظریه وی در تبیین ماهیت و ارکان روان انسان، از منظر آیات قرآن، روایات و به‌ویژه معارف نهج‌البلاغه، مخدوش است. امیرالمؤمنین علی (ع) با کلامی شیوا و فصیح از نظر ایجاز و دلالت در نهج‌البلاغه، به معرفی و تقسیم ابعاد شخصیت بر اساس ملاک عقل و هوای نفس به سه مرحله «نفس اماره»، «نفس لّوامه» و «نفس مطمئنه» اشاره کرده است. این پژوهش در صدد آن است که مفهوم شخصیت فروید را از ماهیت و ارکان آن با تکیه بر آموزه‌های نهج‌البلاغه مورد بحث و ارزیابی قرار داده تا ضمن بیان نقاط اشتراک و افتراق این دو دیدگاه زمینه‌ای برای نظریه‌پردازی در حوزه روان‌شناسی اسلامی فراهم آورد. به همین منظور در مقاله پیش‌رو، تلاش شده با روش توصیفی-تحلیلی به سؤالات زیر پاسخ داده شود:

۱. روان‌شناسی شخصیت از دیدگاه فروید، چه ماهیتی داشته و بر چه ارکانی استوار است؟
۲. نهج‌البلاغه در تقابل نظریه روان‌شناسی شخصیت فروید چه دیدگاهی دارد؟
۳. وجه تفاوت و شباهت معیارهای «شخصیت سالم» از منظر نظریه فروید و بیانات امیرالمؤمنین (ع) در نهج‌البلاغه چیست؟



۱. شخصیت

۱-۱. مفهوم شخصیت در روان‌شناسی

شخصیت‌تاز واژه «پرسونا» گرفته شده است به معنی نقاب و یا ماسکی که بازیگران تئاتر در یونان و روم قدیم بر چهره می‌گذاشتند؛ این تعبیر در حقیقت اشاره‌ی تلویحی دارد بر این‌که شخصیت هر فرد ماسکی است که او بر چهره خود می‌زند تا وجه تمایز او از دیگران باشد (کریمی، ۱۳۷۰، ص ۶۵-۶۶).

در میان نظریه‌پردازان شخصیت آلپورت (۱۹۴۹ م)، روان‌شناس آمریکایی، تاکنون به جمع‌آوری پنجاه تعریف متفاوت از شخصیت پرداخته است و شخصیت را این‌گونه تعریف می‌کند: «شخصیت عبارت است از سازمان‌دهی پویای نظام‌های روانی و فیزیولوژیکی درون فرد که رفتار و افکار شاخص را تعیین می‌کند، به نظر آلپورت، هرکس شامل مجموعه‌ای از رفتارهای خاص خود است که او را از دیگران متمایز می‌کند و به این علت هیچ‌دو نفری کاملاً شبیه هم نیستند» (شولتز، ۱۳۸۷، ص ۷-۱۰).

۱-۲. مفهوم شخصیت در اسلام

شخصیت به معنای ذات هر شخص و خلق و خوی مخصوص هرکس می‌باشد. به عبارت دیگر، شخصیت عبارت است از: مجموع نفسانیات هر فرد (دهخدا، ۱۳۶۴: ۳۰/۲۷۹). در متون اسلامی به‌ویژه نهج‌البلاغه شریف، واژه شخصیت را با الفاظی مانند شاکله، قلب، صدر، نفس، عقل و روح به‌کار برده‌اند (سالاری‌فر، ۱۳۹۰، ص ۳۹۱). در واقع یکی از مهم‌ترین عناصر شخصیت که در متون اسلامی وجود دارد، مفهوم شاکله است. خداوند در سوره اسراء آیه ۸۴ چنین می‌فرماید: (قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ فَرُبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلًا)، «تو به خلق بگو که هرکس بر حسب ذات و طبیعت خود عملی انجام خواهد داد و خدای شما بر آن‌که راه هدایت یافته از همه کس آگاه‌تر است».

قرآن کریم در این آیه، عمل انسان را مبتنی بر چیزی می‌داند که آن را شاکله می‌نامد؛ به عبارت دیگر منشأ اعمال آدمی شاکله اوست؛ پس شاکله نسبت به عمل، نظیر روح جاری در بدن است که بدن با اعضا و اعمال خود آن را مجسم نموده و معنویات او را نشان می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۱۷۸). بر اساس این نکته و نیز مفهوم شخصیت در روان‌شناسی، می‌توان به‌طور اجمال و بدون توجه به تعاریف خاصی که از شخصیت ارائه شده است، شاکله را معادل مفهوم شخصیت

در روان‌شناسی دانست. با توجه به آیه مبارکه اعمال انسان منتج از خصوصیات و ویژگی‌های ثابت روانی او است. خصوصیتی که در روح هر شخص شکل می‌گیرد و رفتار و واکنش فرد را نسبت به دیگران نشان می‌دهد. به عبارتی، شخصیت فقط بودن انسان را تعیین نمی‌کند، بلکه رفتار او را هم مشخص می‌کند و این امر، در بحث شاکله از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. شاکله مهم‌ترین عامل اثرگذار بر رفتار است، هر شخصی با توجه به شاکله‌ی خویش عمل می‌کند و تغییر رفتار تحت تأثیر آن نیز می‌باشد؛ بنابراین اعمال انسان، چه از طبیعت و سرشت انسان سرچشمه گرفته باشد و یا خواه نتیجه عادات و اخلاق او باشد، هرگز بی‌بهره از تأثیر آن «شاکله وجودی» نبوده و از آن آزاد و رها نیست و این از اختصاصات مفهوم شاکله نسبت به شخصیت است.

۲. ابعاد شخصیت از دیدگاه روان‌شناسی فروید

۲-۱. غرایز به‌مثابه نیروهای سوق‌دهنده شخصیت

زیگموند فروید (۱۹۳۹ م - ۱۸۵ م)، مؤسس روان‌کاوی، در خصوص شخصیت، نظریه‌هایی ارائه داد. غرایز نیز جزء عناصر اصلی شخصیت در نظریه فروید هستند، غرایز عامل برانگیخته شدن شخصیت انسان هستند. اصطلاح فروید برای این مفهوم Trieb است که بهتر است به نیرو یا تکانه سوق‌دهنده ترجمه شود (شولتز، سیدنی آلن شولتز، ۱۹۹۸، ص ۵۶). شولتز در این‌باره می‌نویسد «می‌توان گفت غرائز گونه‌ای انرژی هستند که نیازهای بدن را به امیال ذهن مرتبط می‌نمایند که محرک‌های آن‌ها درونی می‌باشد (مانند گرسنگی یا تشنگی) وقتی نیازی مانند گرسنگی در بدن برانگیخته می‌شود، حالت تحریک فیزیولوژیکی یا انرژی تولید می‌کند و این ذهن است که این انرژی جسمانی را به میل، تبدیل می‌کند و این میل، غریزه یا نیروی سوق‌دهنده‌ای است که فرد را برای رفتارکردن به صورتی که نیاز را ارضا کند، با انگیزه می‌کند.» روشن است که وقتی بدن در حالت نیاز قرار دارد، انسان احساس تنش یا فشار می‌کند. هدف غریزه نیز ارضاکردن نیاز است و از این‌رو غریزه کاهش‌دهنده‌ی تنش می‌باشد. «نظریه‌ی فروید اعلام می‌دارد که ما برای برگرداندن و حفظ کردن تعادل فیزیولوژیکی با انگیزه می‌شویم تا بدن را از تنش رها کنیم؛ بنابراین می‌توان آن را رویکرد تعادل حیاتی نامید» (شولتز، سیدنی آلن شولتز، ۱۹۹۸، ص ۵۸-۵۹).

فروید غرایز را به دو دسته طبقه‌بندی کرد: غرایز زندگی و غرایز مرگ. غرایز زندگی با ارضا کردن نیازهای حیاتی، همچون نیاز به غذا، آب، هوا و میل جنسی، در خدمت بقای فرد و گونه هستند. این غرائز به سمت رشد و نمو گرایش دارند. انرژی روانی که توسط غرائز زندگی آشکار می‌گردد،



لیبدو نام دارد. لیبدو می‌تواند به اشیاء یعنی چیزی که غریزه را ارضا می‌کند وابسته یا در آن‌ها صرف می‌شود؛ مفهومی که فروید آن را «نیروگذاری روانی» نامید. غریزه زندگی‌ای که فروید برای شخصیت بسیار مهم دانست، میل جنسی است که به صورت گسترده تعریف شده است و منظور او فقط شهوت نبود؛ بلکه اغلب رفتارها و افکار لذت‌بخش را شامل میل جنسی می‌دانست (شولتز، سیدنی آلن شولتز، ۱۹۹۸، ص ۵۷).

فروید در مقابل غرایز زندگی، غرایز مرگ یا غرایز ویرانگر را مطرح کرد. وی با اقتباس از زیست‌شناسی، این واقعیت بدیهی را مطرح کرد که تمام موجودات زنده زوال‌یافته و می‌میرند و به حال بی‌جان اولیه خود برمی‌گردند. او اظهار داشت که افراد میلی ناهوشیار به مرگ دارند، او سابق پرخاشگری را یکی از مؤلفه‌های میل به مرگ دانست. سابق پرخاشگری ما را وادار می‌سازد نابود کنیم، فتح کنیم و بکشیم. فروید پرخاشگری را مانند میل جنسی جزء گریزناپذیر ماهیت انسان دانست (شولتز، سیدنی آلن شولتز، ۱۹۹۸، ص ۵۸).

۲-۲. سطوح شخصیت از منظر فروید

از نظر فروید شخصیت انسان دارای سه سطح هوشیار (خودآگاه)، ناهوشیار (ناخودآگاه) و نیمه-هوشیار (نیمه خودآگاه) است. سطح هوشیار به صورتی که فروید آن را توصیف کرد، با معنی متداول آن مطابقت دارد و مناسب با موقعیت‌های محیطی است. هوشیاری تنها بخش کوچکی از ذهن است که شامل مواردی است که در هر لحظه معین از آن آگاهیم. افکار ما نیز از دو مسیر مختلف به هوشیاری می‌رسند. مسیر اول از طریق سیستم هوشیار ادراکی است که به سمت دنیای بیرون گرایش دارد و به صورت واسطه‌ای برای ادراک محرک‌های بیرونی عمل می‌کند. دومین منبع عناصر هوشیار از درون ساختار ذهن حاصل می‌شود و افکار تهدیدکننده اما تعبیر یافته ناشی از ناهوشیار و تصورات ناشی از نیمه‌هوشیار را که تهدیدکننده نیستند شامل می‌شود. این تصورات با پنهان کردن خود در پس عناصر بی‌ضرر به نیمه‌هوشیار می‌گریزند. در نیمه‌هوشیار نیز با اجتناب از سانسور، تحت نظر هوشیاری قرار می‌گیرند و اغلب به صورت نشانه‌های روان‌رنجور بروز می‌کنند (شولتز، سیدنی آلن شولتز، ۱۹۹۸، ص ۴۲). سطح دوم شخصیت، نیمه‌هوشیار نام دارد. نیمه-هوشیار مخزن خاطرات، ادراک و افکاری است که ما به صورت هوشیار در لحظه از آن‌ها آگاه نیستیم ولی می‌توانیم به راحتی به هوشیاری انتقال دهیم. ذهن حاوی تمام عناصری است که هوشیار نیستند ولی به راحتی می‌توانیم به هوشیاری انتقال دهیم (شولتز، سیدنی آلن شولتز،



۱۹۹۸). سطح سوم، ناهوشیار یا ناخودآگاه بزرگ‌ترین و مهم‌ترین بخش ذهن است (لاندین، ۱۳۷۸، ص ۲۶۶-۲۶۷) که دربرگیرنده تمام سابق‌ها، امیال یا غرایز است که خارج از آگاهی ما هستند ولی اغلب کلمات، احساسات و اعمال ما را برانگیخته می‌کند (فروید، ۱۳۹۴، ص ۳۴-۷۴).

۲-۳. ساختار شخصیت

زیگموند فروید ابعاد شخصیت انسان را در سه لایه، تقسیم‌بندی می‌کند: نهاد یا همان ناخودآگاه، من یا خود یا نیمه‌آگاه، فرامن یا فراخود یا خودآگاه. با توجه به همانندی وجود انسان به کوه یخی از سوی فروید می‌توان گفت نهاد همان قسمت بیکران شخصیت انسان است که زیر آب و دور از دسترس قرار دارد. من یا خود به آن قسمت از شخصیت اطلاق می‌شود که در حکم بدنه کوه که کمی از آب فاصله گرفته است و فراخود قسمت بیرون مانده کوه وجود انسان است. به سخن دیگر «نهاد مرکز رانه‌های غریزی، من بخشی که یکی‌انگاری و رابطه سوژه با جهان بیرون را باز می‌نمایاند و فرامن که احکام پدر - مادرانه و اجتماعی یا وجدان را باز می‌نمایاند.» از نظر فروید، مرحله اول پیدایش ساختار شخصیت انسان، نهاد است. عاملی است که در پی بسترسازی خواسته‌ها و غرایزی است که همواره تنش‌آفرین و اضطراب‌آور است. من و به تبع آن فرامن در پی این اضطراب اعلام وجود می‌کنند (فروید، ۱۳۹۴، ص ۱-۳۳). در ادامه به بررسی و تحلیل عمیق‌تر هریک از سه ساختار شخصیت خواهیم پرداخت.

۱-۲-۳. نهاد

«نهاد»، بزرگ‌ترین بخش شخصیت انسان و «تابع اصل لذت» است (فروید، ۱۳۹۴، ص ۶۳۹). بر اساس مدل فروید، نهاد، مجموعه‌ای از گرایش‌های غریزی ناهماهنگ بوده (Snowden Ruth ۲۰۰۶:۱۰۵)؛ و تنها قسمتی از شخصیت است که از ابتدای تولد همراه انسان است و فعالیت می‌کند (Cherry, ۲۰۱۷). نهاد، سرچشمه نیازهای جسمانی، خواسته‌ها و امیال، خاصه تمایلات جنسی و تهاجمی است (Carlson, ۲۰۰۰:۴۵۳)؛ از این رو ارضای آنی و حداکثری غریزه‌ها را طلب می‌کند. فروید روان‌کودکان را در آغاز تولد، یکسره بر اساس «نهاد» توضیح می‌دهد و بر این باور است که «من» و «فرامن» در ادامه زیست‌کودک شکل می‌گیرند. وقتی بدن در حالت نیاز است، تنش یا فشار به وجود می‌آید و در این هنگام نهاد از طریق ارضا کردن نیاز، تنش را کاهش می‌دهد (فروید، ۱۳۹۴، ص ۱-۳۳).



۲-۲-۳. من (خود)

دومین بخش ساختار روان انسان از نظر فروید، اصل «من» است. اصلی است که از واقعیات پیروی می‌کند و همواره با اندیشه و استدلال سر و کار دارد. از نظر جای‌شناختی، در وجود خودآگاه جای دارد. اگر نهاد، رود خروشان است اصل واقعیت، بند آن رود است. «خود از ارضای نهاد جلوگیری نمی‌کند بلکه می‌کوشد آن را به تعویق اندازد یا با توجه به ضروریات واقعیت، مسیر آن را تغییر دهد. خود محیط را به صورت عملی و واقع‌بینانه درک و دستکاری نموده و به همین خاطر مطابق با اصل واقعیت عمل می‌کند؛ بنابراین خود تکانه‌های نهاد را کنترل می‌کند. فروید رابطه خود و نهاد را به رابطه سوارکار روی اسب تشبیه کرد. سوارکار باید نیروی خام و حیوانی اسب را هدایت، نظارت و مهار کند. این خود همان ارباب منطقی شخصیت است.» (شولتز، سیدنی آلن شولتز، ۱۹۹۸، ص ۵۹).

۳-۲-۳. فرامن (فراخود)

فراخود عبارت است از احکام و عقاید قدرتمندی که عمدتاً ناهوشیار هستند و اخلاقیات و عقاید درست و نادرست ما را شامل می‌شود. اصل فرامن، از بن‌مایه‌های دینی، اخلاقی و وجدانی بهره‌مند است. اصل اخلاق یا فرامن با مخالفت با اصل لذت یا نهاد، نه تنها تسلط عظیم خود را به رخ نهاد می‌کشد بلکه در عوض محرومیت نهاد، مقوله بهتری را جایگزین آن می‌کند تا هم جنبه‌های عرفی، منطقی، اخلاقی و وجدانی لحاظ گردد و هم با این عمل زمینه‌ساز تصعید در وجود انسان شود. من برتر متشکل از دو جزء است: من آرمانی و وجدان؛ اگر نهاد را محصول تکامل تدریجی روانی سپرده بیولوژیک فرد بدانیم و من را به منزله نتیجه و برآیندی از تأثیرات متقابل با واقعیات و حوزه جریان‌های ذهنی عالی‌تر به حساب آوریم من برتر را به ناچار می‌توان محصول اجتماعی شدن و نیز ناقل آداب و رسوم فرهنگی دانست (فروید، ۱۳۹۴، ص ۲۳۹).

۳. بررسی تطبیقی ابعاد شخصیت از دیدگاه فروید و نهج البلاغه

۳-۱. تفاوت ماهیت انسان

مسئله جبر و اختیار آدمی سابقه دیرینه دارد. دامنه بحث از جبر و اختیار به قلمرو علوم تجربی و نظریه‌های روان‌شناختی نظیر روانکاوی فروید کشیده شده و روان‌شناسان با پذیرش و تأیید یکی از این دو رویکرد، (جبر و اختیار) به نظریه‌پردازی در موضوعات روان‌شناختی و تبیین رفتار و پدیده‌های روانی پرداختند. پژوهش‌ها نشان می‌دهد که روح حاکم بر نظریه روان‌کاوی فروید جبرگرایی

و تابع اصل جبر روانی است. از نظر وی، شخصیت زاییده نیروهایی است که انسان کنترل ناچیزی بر آن دارد، نیروهایی ناهوشیار که بی اختیار انسان را به پیش می‌رانند و آدمی در این گیرودار محکوم به دفاع در برابر تکانه‌های نهاد است (فروید، ۱۳۹۴، ص ۱۹۵). فروید ماهیت انسان را به شیوه خاصی عنوان می‌کند. به نظر او انسان ذاتاً نه خوب است و نه شرور. بلکه از نظر اخلاقی خنثی است. بنظر وی بدی و شرارت انسان زمانی ظاهر می‌شود که عمل منطقی انسان زیر نفوذ کشش‌های غریزی قرار می‌گیرد، بدون آن‌که انسان این کشش‌ها را بشناسد و یا درصدد کنترل آنها برآید. فروید وجود اراده و آزادی انسان را نفی می‌کند و او را تابع عوامل جبری یا محدودیت‌های اجتماعی می‌داند (فروید، ۱۳۹۴، ص ۵۹-۶۰).

انسان از دیدگاه اسلام بسی گرامی‌تر و گسترده‌تر از انسانی است که از دریچه‌های علمی می‌توان به او نگریست. به طوری که تا مقام خلیفه‌اللهی هم می‌تواند برسد تا آن حد که انسان موجودی برتر در میان تمام مخلوقات است و فرشتگان بر او سجده می‌کنند. امام علی (ع) در بخشی از خطبه اول نهج البلاغه می‌فرماید: «خدای سبحان از فرشتگان الهی خواستار شد که به سجود در برابر انسان اعتراف کنند و تا اکرامش کنند در برابرش خاشع گردند.»

یکی از نقاط ضعف مکاتب فکری دانشمندان روان‌شناسی به‌ویژه فروید، تک‌بعدی‌نگری‌ها و سوگیری‌های افراطی آنهاست. اغلب اندیشمندان روان‌شناسی در رابطه با نحوه نگرش به انسان آن-چنان جزمی (خشک‌اندیشی) و تعصب‌آلود فکر می‌کنند که انسان را به موجودی یک‌بعدی بدل می‌کنند. در متون اسلامی به‌ویژه نهج البلاغه شریف انسان موجودی چندبعدی است و تمام ابعاد او مورد توجه است. امام علی (ع) در خطبه نخست نهج البلاغه می‌فرماید که انسان را از نطفه‌ای آفریدیم که در آن مخلوط‌های زیادی وجود دارد. مخلوط‌های مختلف به تعبیر امروز همان ژن‌های متفاوت هستند که موجب بروز استعداد‌های گوناگون می‌شوند. کمال انسانی نیز در گرو این است که تمام ابعاد وجود او در کنار هم و به صورت هماهنگ رشد کنند و همه استعدادها و قابلیت‌هایش، چه در بعد روحانی و چه در بعد مادی به گونه‌ای مطلوب به فعلیت درآیند (آذربایجانی، ۱۳۹۷، ص ۴۳).

همانگونه که بیان شد برخلاف برداشت روان‌شناسان از ماهیت انسان، اسلام علاوه بر بعد مادی به جنبه‌های غیرمادی نیز اعتقاد دارد و برای انسان علاوه بر جسم، روح خدایی قایل است. روحی که با مرگ بدن، نابود نمی‌شود و اصلاً قوام شخصیت انسان به همان روح است. بدن نیز ابزاری برای



تکامل روح است و از یک نظر مثل جامه‌ای است که بدن را می‌پوشاند. در خطبه اول نهج البلاغه، بعد از بیان خلقت مادی انسان از خاک و تشکیل جسمانی او از عناصر مادی، بیان شده است: «ثُمَّ نَفَخَ فِيهَا مِنْ رُوحِهِ فَمَثَلَتْ إِنْساناً ذَا أَدْهَانٍ يَجِيْلُهَا...؛ آنگاه از روحی که آفرید در آن دمید تا به صورت انسانی زنده در آمد، دارای نیروی اندیشه، که وی را به تلاش اندازد». تعبیر به (ذَا أَدْهَانٍ يَجِيْلُهَا) اشاره به نیروهای مختلف عقلانی و ذهنی است که انسان از هر کدام آنها در بخشی از زندگی استفاده می‌کند و از ترکیب آنان با یکدیگر راه خود را به سوی مقصود می‌گشاید (این نیروها عبارتند از: قوه ادراک، قوه حفظ، نیروی خیال و...). توجه داشته باشید که ذهن در اصل به معنی قوت است، سپس به معنی عقل و فهم و درایت و سایر نیروهای عقلانی به کار رفته و این کلام نشان می‌دهد که مولا (ع) در این عبارت به جوانب مختلف نیروی عقلانی توجه فرموده و هر يك از آنها را یکی از عنایات الهی می‌شمرد (مکارم شیرازی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص: ۱۷۴)

۳-۲. خیر یا شر بودن سرشت آدمی

بحث درباره خیر یا شر بودن طبیعت آدمی را شاید بتوان یکی از مهم‌ترین مباحث انسان‌شناسی دانست که در رشته‌های مختلف علوم انسانی و از جمله روان‌شناسی، تأثیر گسترده‌ای دارد. پرسش اصلی در این بحث این است که: آیا انسان صرف‌نظر از عوامل محیطی و فشارهایی که از بیرون بر او وارد می‌شود، به لحاظ میل به خوبی‌ها و زشتی‌ها چه اقتضایی دارد؟ «آیا انسان در اصل، موجودی شر و بدطینت است یا آن‌که طبیعت انسان میل به خیرات و نیکی‌ها دارد و این تربیت نادرست و محیط اجتماعی ناسالم است که او را به سوی بدی‌ها و بزهکاری‌ها سوق می‌دهد؟» (شجاعی، ۱۳۹۲، ص ۴۳-۴۷).

همانگونه که در ابتدا اشاره شد فروید، طبیعت انسان را پست و شرور دانسته و معتقد است که گرایش انسان به فساد و تباهی بیش از خیر و صلاح است. به تعبیر دیگر، غرایز و امیال فطری انسان را به فساد و گناه سوق می‌دهد، مگر این‌که در آن‌ها تصرف شود، یا عوامل دیگری آن‌ها را کنترل کند.

در نگاه امام علی (ع) برخلاف باور فروید و سایر مکاتب روان‌شناسی، انسان موجودی است که با سرشت و طبیعت خاصی آفریده شده است که این سرشت اولاً: مقتضای آفرینش انسان است و اکتسابی نیست، ثانیاً: همه افراد بشر با هر نژاد، رنگ و زبان از این سرشت برخوردارند، ثالثاً: این طبیعت شدت و ضعف می‌پذیرد، اما تبدیل و تحول در آن راه ندارد. امام علی (ع) می‌فرمایند:

«خداوند آفرینش هر چیزی را در زمان معینش به انجام رسانید و میان طبایع گوناگون، سازش پدید آورد و هر چیزی را غریزه و سرشتی خاص عطا کرد. هر غریزه و سرشتی را خاص کسی قرار داد» (سیدرضی، ۱۳۷۴: خطبه ۱). در خطبه‌ی ۹۱ نیز امام (ع) پس از سخنی درباره وصف پروردگار در آفرینش موجودات گوناگون و عبادت آن‌ها می‌فرماید: «موجودات را به جنس‌هایی مختلف در حدّ و اندازه و غریزه‌ها و هیئت‌های گوناگون قرار داد. مصنوعات و مخلوقات که آفرینش آن‌ها را بر قانون حکمت استواری بخشید و سرشت آن‌ها را به همان‌گونه که اراده کرده بود ابداع نمود و جامه خلقت پوشاند.»

در نگاه امام علی (ع) این سرشت انسان فطرتاً نه خوب است و نه بد، اما استعداد و گرایش به خوب و بد شدن هردو به صورت فطری در انسان وجود دارد، منتها این گرایش‌ها به یک اندازه و مساوی نیست. بلکه انسان‌ها با یکدیگر متفاوتند. در بعضی افراد عوامل خیر قوی‌تر است و در برخی دیگر، گرایش به شرّ، بیشتر است؛ بنابراین نمی‌توان گفت انسان فطرتاً خوب است یا بد (شجاعی ۱۳۹۲، ص ۴۳). خوب و بد شدن و کمال و انحطاط انسان، در واقع برمی‌گردد به این‌که از این نیروها و توانایی‌های خود چگونه و در چه راهی استفاده کند.

بنابراین انسان فطرتاً نه خوب است و نه بد، اما می‌تواند با جهت بخشیدن به نیروهای خود یکی از این دو راه را برگزیند. چنان‌که در نهج‌البلاغه وقتی امام سخن از آفرینش انسان می‌گوید هردو استعداد خوب و بد بودن دیده می‌شود. آفرینش آدم از زمین شیرین، دمیدن روح الهی در وجود آدمی، دستور به سجده کردن ملائکه بر آدم و عرضه داشتن امانت الهی بر سرشت خوب و متعالی انسان دلالت دارد و آفرینش آدم از زمین شوره‌زار، غرایز حیوانی انسان، غرور و مخالفت آدم و حوا با دستور خداوند از سرشت بد انسان حکایت دارد (شجاعی، ۱۳۹۲، ص ۴۳-۴۷).

۳-۳. مجبور یا مختار بودن انسان

در باب مساله جبر و اختیار طیفی از نظریه‌های روان‌شناختی، اعمال و رفتار و شخصیت انسان را متأثر از عوامل درونی و ژنتیکی دانسته و نوعی دیگر از جبرگرایی را به‌عنوان یکی از اصول موضوعه خود پذیرفته‌اند. فروید یکی از کسانی است که بیش‌ترین سهم را در ترویج و اشاعه این دیدگاه داشته و در تمامی مباحث و نظریه‌های خود، از آن سود جسته است. رابرت دی‌نای در این‌باره می‌گوید: «فروید یک جبرگرای مطلق بود و به شدت معتقد بود که هر رفتاری علتی دارد که از نهاد انسان سرچشمه می‌گیرد» (رابرت دی‌نای، ۱۳۸۱). وی نقش اراده و اختیار انسان را به کلی انکار



می‌نمود و معتقد بود که عمل، فکر و احساس آدمی و تمام پدیده‌های روانی با عللی معین، به همان طریق تعیین پدیده‌های فیزیکی توسط علل فیزیکی، تعیین می‌شوند. در خصوص دیدگاه فروید، این رویکرد به جبرگرایی روانی شهرت یافته است.

در میان پدیده‌ها، انسان به موجب قوای عقل، دارای شعور و اختیار است. انسان در نهایت با توانی که خداوند در اختیارش نهاده و با علم و آگاهی از عواقب امور، دست به اقدام می‌زند و عملش مؤثر واقع می‌شود. افعال آدمی در عین این‌که منتسب به او هستند، اما چون در طول اراده الهی قرار دارند، قدرت مؤثر خود را از اراده الهی می‌گیرند. از این‌رو عدل خداوند نیز در نظام پاداش و جزا، به دلیل وجود قدرت، آگاهی و اختیاری که به انسان عطا کرده، امری قطعی و حکمی مطابق با عقل خواهد بود (دانش‌نامه نهج‌البلاغه، ج ۱، ص ۲۴۲). از نظر اسلام بخش عمده رفتارهای انسان، ارادی است و انسان از این ویژگی برخوردار است که می‌تواند به صورت آگاهانه تصمیم بگیرد. مراجعه به متون دینی به‌ویژه کلام امیرالمؤمنین (ع)، به روشنی اندیشه مختار بودن آدمی را تأیید می‌کند. دیدگاه امام علی (ع) افزون بر این‌که بر تقدیر الهی تأکید دارد، اما اختیار آدمی را در سرنوشت خویش امری ضروری و تأثیرگذار می‌داند. از این‌رو در نهج‌البلاغه بر عزم، اراده، اختیار، همت و دیگر مفاهیمی که به سبب عنصر اختیار فعال می‌شوند، تأکید شده است. امام (ع) در جواب مردی که در مورد خروج امام به‌سوی صفین سؤال می‌کرد و آن‌را بر مبنای قضا و قدر الهی می‌دانست، فرمود: «خداوند بندگان را امر کرده با اختیار و نهی کرده است تا بترسند. آنان را به آسان مکلف ساخته و به دشوار مکلف نساخته و در برابر عمل اندک، پاداش‌های بسیار داده است» (حکمت ۸۹).

۳-۴. نفس و ساختار شخصیت از دیدگاه نهج‌البلاغه

همان‌گونه که پیش‌تر بیان شد فروید در خصوص ابعاد شخصیت، نظریه‌ای ارائه داد و بر اساس آن سطوح شخصیت را به سه بخش «نهاد»، «من» و «فرامن» تقسیم کرد که شباهت‌هایی با مفاهیم «نفس اماره»، «نفس لوامه» و «نفس مطمئه» دارد. در مقوله روان‌شناسی شخصیت نیز، نفس و روان به عنوان یک موضوع محوری در همه نظریه‌ها مورد بررسی قرار گرفته است. فیلسوفان و روان‌شناسان مادی، نفس و روان را یک پدیده مادی دانسته و همه کارکردهای آن را به امور مادی یا به تعبیر روان‌شناسان «کارکردهای عالی مغز» نسبت داده‌اند. فلاسفه الهی نفس را مجرد از ماده دانسته و برای آن مراتب و قوایی در نظر گرفته‌اند که در تبیین و تحلیل رفتار انسان بسیار مهم است.

به اعتقاد فلاسفه افعال و قوای انسان از سه نفس نباتی، حیوانی و ناطقه نشأت می‌گیرد و هرکدام از این نفوس نیازها و انگیزه‌های خاص خود را دارند (شجاعی، ۱۳۹۲، ص ۳۰۵-۳۰۷)؛ بنابراین بررسی جایگاه مفاهیمی چون روح و نفس در مقوله شخصیت، در حقیقت تبیین جایگاه این مفاهیم در روان‌شناسی است.

۳-۴-۱. مفهوم روح در نهج البلاغه

در نهج البلاغه نکات قابل توجهی درباره وجود دارد:

الف) روح انسان چنان شریف است که منسوب و متعلق به خداوند است: «...آنگاه از روح خود در آن (گل خشک) دمید، سپس به صورت انسانی درآمد با قوای ادراکی که آن را به کار اندازد» (خطبه ۱). در خطبه قاصعه (۱۹۲) نیز حضرت با تمسک به آیه ۲۹ سوره حجر «... به فرشتگان فرمود: من بشری از گل می‌آفرینم. هرگاه خلقت او را به پایان بردم و از روح خود در او دمیدم سجده‌اش کنید...»، جایگاه عالی انسان را تبیین می‌کند که به واسطه آن انسان مسجود فرشتگان شد و ابلیس از این فرمان به جهت تفاخر بر آدم سرباز زد.

ب) روح انسان به عالم بالا تعلق دارد و مشتاق پرواز به عالم ملکوت است. در اولیای الهی و پارسایان که تعلقات دنیوی کمتر است، ماندن روح در بدن دشوار می‌شود: «آری زمین تهی نماند از کسی که حجت استوار خداست که یا پدیدار و شناخته شده است و یا ترسان و پنهان از دیده- هاست... علم با بصیرت حقیقی به سوی ایشان هجوم آورده و روح یقین را با خود همراه ساخته- اند...» (حکمت ۱۴۷).

۳-۴-۲. مفهوم نفس در نهج البلاغه

در نهج البلاغه نفس دارای یک کلیت و جامعیت است که به طور عمده ناظر به بخش اصیل و اصلی انسان است. در نهج البلاغه ابعاد و کارکردهای مختلفی به نفس اسناد داده شده است: الف) شناختی: «بندگان خدا! کردار خود را بسنجید پیش از آنکه آن را بسنجند و خویش را به حساب کشید پیش از آنکه به حساب کشند» (خطبه ۹۰). «پس تو خودت را برای خودت به حساب کش، زیرا دیگران را حسابگری جز تو باشد» (خطبه ۲۲۲)؛ یعنی نفس قابل محاسبه و شناخت است و خود نفس مسئولیت شناخت را به عهده دارد (حکمت ۱۰۰، نامه ۶۲) و باید خود را برای این شناخت و معرفت آماده کند (نامه ۵۳).



ب) تمایلات: «... (امام علی (ع) در نامه به مالک اشتر) او را فرمان می‌دهد که نفس خود را هنگام هیجان شهوت‌ها درهم شکند و آن را از طغیان‌ها باز دارد؛ زیرا نفس آدمی را به بدی می‌خواند مگر آنکه خداوند رحم کند» (نامه ۵۳) بنابراین نفس مبدأ شهوات و تمایلات انسان است.

ج) کنترل نفس: از آنجا که نفس به طور طبیعی گرایش به بدی‌ها و انگیزه‌های شهوانی دارد، شاید بیشترین گزاره‌ها و مطالب نهج البلاغه در این موضوع، در زمینه مقابله با هوای نفس است. «بندگان خدا! محبوب‌ترین بنده نزد خدا بنده‌ای است که خداوند او را در پیکار با نفس یاری داده، کسی که از درون اندوه را شعار خویش کرده و از بیرون ترس از عذاب را تن‌پوش خود ساخته... جامعه شهوات را از خود برکنند... خود را با عدالت ملازم ساخته و نخستین عدالتش آن است که هوا و هوس را از خود دور کند» (خطبه ۸۷). امام در عین حال مدارا و مراعات نفس را در امور حلال و مباح لازم می‌شمارد: «نفس خویش را در کار عبادت فریب ده (تا حدی تمایلاتش را برآور تا چون کودکی رام و آرام شود) و با او مدارا کن و بر او سخت مگیر و هنگامی که نشاط و فراغت دارد به عبادتش درآور، مگر عبادتی که بر تو واجب است که به ناچار باید در زمان معینش به جای آوری» (نامه ۶۹).

۳-۴-۳. جایگاه روح و نفس در روان‌شناسی شخصیت

۳-۴-۳-۱. «نفس» عامل وحدت رفتار انسان در روان‌شناسی شخصیت

روان‌شناسان بر این باورند که نه تنها رفتار انسان از فعالیت بخش‌های خاص شخصیت ناشی می‌شود بلکه ارتباط این بخش‌ها نیز با یکدیگر به رفتار آدمی جهت می‌دهد؛ به نظر می‌رسد این بخش‌ها به جای کنش مستقل و در جهت هدف‌های متفاوت به سوی هدف مشترکی در حرکت هستند. فروید که به بررسی درون انسان از دیدگاه طبیعی اهتمام خاصی داشت، سازمان شخصیت را با سه بُعد غریزه، من اجتماعی، من برتر (من اخلاقی) تحلیل کرد و میان آن سه بُعد هیچ مرز جداکننده‌ای ندید. وی در تشریح شخصیت، سه ساختار بنیادی نهاد، خود و فراخود را مطرح کرد (شولتز، ۱۳۹۱، ص ۴۸). انسان‌شناسی در اسلام به گونه‌ای است که انسان را با نگاهی تک‌بعدی محدود نمی‌سازد و با لحاظ همه ابعاد وجودی، انسان را به صورت یک کل و مجموعه‌ای واحد در نظر می‌گیرد، مروری بر مفاهیم نهج البلاغه شریف نیز نشان می‌دهد مفهوم «نفس» عام است و می‌توان این واژه را بیانگر کلیت و عامل وحدت رفتار انسان در روان‌شناسی پیشنهاد نمود.

نفس در متون اسلامی به‌ویژه در کلام امیرالمؤمنین (ع) به معنای قوه‌ای از قوای انسان نیست که در مقابل آن نفس‌های دیگری وجود داشته باشد؛ بلکه انسان دارای یک حقیقت واحد است که از آن به «نفس» تعبیر می‌شود؛ اما این حقیقت واحد قابلیت این را دارد که تحت تأثیر قوا و توانایی‌های درونی انسان نظیر هوا، فطرت، عقل و اراده، حالات مختلف به خود گیرد. انسان گاهی در پی لذت است و آتش شهوت و هوا در درون او شعله‌ور می‌شود که نفس در این حالت «آماره» نامیده می‌شود و با ارضای نیازهای بدنی در ارتباط است و مطابق اصل لذت، خواهان ارضای بی‌حد و حصر این‌گونه نیازها می‌باشد. اگر فرد در راستای برآوردن این نیازها با مانعی روبرو شود، نفس با تزئین عمل و سرپوش نهادن بر قوه عقل، انسان را به برطرف کردن این مانع سوق می‌دهد و با این فرآیند، تمام تلاش خود را در جهت ارضای هرچه بیشتر نیازهای جسمانی به‌کار می‌بندد. امام علی(ع) خطاب به مالک می‌فرماید: «امام به مالک اشتر دستور می‌دهد که: هوای نفس را در هم بشکند و به هنگام وسوسه‌های نفس، خویشتن‌داری کند؛ زیرا که نفس آماره، همواره انسان را به بدی وادار می‌کند مگر آن که رحمت الهی شامل او شود.» (نامه ۵۳). امام (ع) راه رسیدن به کمال را سرکوبی نفس و خوارشمردن آن معرفی می‌کند و می‌فرماید: «خداوند رحمت کند کسی را که از خواهش‌های نفس و لذت‌های خود دل بر کند و هوای نفس را سرکوب نماید. دشوارترین کارها، دور داشتن نفس است از هوا و هوس‌هایش، زیرا نفس همواره خواهان معصیت و هوس‌رانی است.» (خطبه ۱۷۶)؛ و همچنین در باب نفس آماره و آرزوهای طولانی آن: «ای مردم، آنچه بیش از هر چیز دیگر می‌ترسم که بدان گرفتار آید، دو چیز است، از هوا و هوس پیروی کردن و آرزوهای دراز در دل پروردن. پیروی از نفس آماره از حق منحرف می‌کند و آرزوهای دراز، آخرت را از یاد می‌برد.» (خطبه ۴۲).

گاهی نفس به سیر در مسیر کمال تمایل دارد و با هر عاملی که این مسیر را متوقف نماید مبارزه می‌کند که در این حالت «نفس مطمئنه» نام دارد. امیرالمؤمنین (ع) نفس را در این حالت اینگونه توصیف می‌کند: «گام‌هایش استوار، بدن در حال آرامش در جایگاه امنیت و راحتی قرار گرفته زیرا دل را به‌کار بسته و خدا را راضی ساخته و این اثر برداشته شدن حجاب‌ها و لمس حق‌الیقین و روح‌الیقین است» (خطبه ۲۲۰). امام (ع) می‌فرماید: علم و دانش با حقیقت بصیرت به آن‌ها روی آورده و روح‌الیقین را لمس کرده‌اند آن‌ها خلفای الهی در زمین هستند (حکمت ۱۴۷) در این مقام سالک با تلاش بیش‌تر در امر پروردگار، کمال وصال الی‌الله و رضایت او را می‌جویند و از



این باب، خود به نقطه اوج می‌رسند؛ زیرا در این مقام هجرت از خود کامل شده و جز رضایت محبوب چیز دیگری در وجود او نیست. امیرالمؤمنین (ع) ضمن بیان حال خود در این حالت می‌فرماید: «ما در برابر حکم خدا راضی و در برابر اوامر او تسلیم هستیم.» (خطبه ۳۷). هنگامی که آدمی به این مرحله رسید رضایت پروردگار آدمی را فرا می‌گیرد و نفس مطمئنه پدیدار می‌شود. نفسی که بعد از اتمام حرکت کمالی از سوی انسان پایان می‌گیرد و توجه و رضایت الهی، آدمی را دربر می‌گیرد، «از سعی و کوشش آنان راضی و موقعیشان را می‌ستاید.» (خطبه ۲۲۲).

از بیانات امیرالمؤمنین (ع) و آیات مذکور به این حقیقت می‌رسیم راه استکمال نفس، بندگی حضرت حق و مراقبت پیوسته تا رسیدن به روح‌الیقین و حق‌الیقین است؛ اما چنانچه فرد در مسیر کمال حرکت نکند یا حرکت او در این مسیر ایدئال نباشد، فطرت او را سرزنش می‌کند و او نیز کج-روی‌های عمل خویش را باز یافته، مجدداً به مسیر فطرت الهی خویش برگردانده می‌شود که در اسلام از آن به «نفس لوامه» (سرزنش‌کننده) یاد شده است: «وَلَا أُقْسِمُ بِاللَّوَامَةِ» (قیامت/۲). علامه طباطبایی منظور از نفس لوامه را جان آدمی می‌داند. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۲۲۶ ق). با توجه به این که فطرت، خاصیت اصلی روان بدون ارتباط با ماده است، برداشت علامه کاملاً قابل دفاع است. اگر فطرت در این مبارزه پیروز شود و عقل در راستای کمالات انسانی به طور کامل بر هوای نفس و خواسته‌های جسمانی حاکم گردد، نوعی تعادل همه‌جانبه میان خواسته‌های جسمانی و روحانی ایجاد می‌گردد و فرد به بالاترین مرتبه رشد شخصیت نایل می‌شود.

طبق فرموده امیرالمؤمنین علی (ع) آدمی با احیای عقل می‌تواند خود را از بردگی قوه‌ی شهویه، غضبیه و وهمیه که زیر سلطه‌ی هوای نفس است، رها سازد و حاکمیت عقل باعث از بین رفتن حاکمیت هوای نفس در سرزمین وجود آدمی می‌شود. «قَدْ أَحْيَا عَقْلَهُ وَ أَمَاتَ نَفْسَهُ؛ عقل را زنده نموده و نفس اماره را می‌رانده است» (خطبه ۲۲۰).

۳-۴-۲. مقایسه نفس از دیدگاه نهج‌البلاغه و فروید

از منظر نهج‌البلاغه، ویژگی امارگی نفس از آن روست که چون قوت گیرد و بر ذهن و روان آدمی حاکمیت و سیطره یابد، خواهان ارضای تمایلات حیوانی خویش تحت هرگونه شرایطی است؛ بی-آن که ارزش‌های اخلاقی را در نظر گیرد؛ اما خداوند گرایشی دیگر نیز در سرشت انسان به ودیعه نهاده که آدمی را به سوی پیراستگی و کمالات معنوی سوق می‌دهد. هنگامی که نفس اماره انسان را

به‌سوی زشتی‌ها فرا می‌خواند، ویژگی سرزنش‌گری نفس آغاز می‌شود و ارزش‌های اخلاقی را به انسان یادآور می‌شود. انسانی که به ندای وجدان و نفس لَوّامه خویش گوش فرا می‌دهد، شایستگی رهیابی به حریم نفس مطمئنه از امارت نفس اماره‌رهایی یافته، سزاوار دیدار حق تعالی خواهد بود. نفس اماره به‌مثابه خاستگاه زشتی‌گرایی نفس همواره انسان را امر می‌کند که در ارضای تمایلات شهوانی و حیوانی راه افراط و زیاده‌روی را بیپاید و از حدود انسانی و الهی تجاوز نماید؛ لکن اعتدال و میانه‌روی در ارضای این تمایلات و حفظ حدود الهی و انسانی مانع از سقوط و انحطاط تدریجی انسان است.

ویژگی «آماره بودن» نفس را می‌توان در مفهوم «نهاد» در روان‌شناسی فروید جستجو نمود؛ اگرچه این دو مفهوم منطبق بر یکدیگر نیستند. مفهوم نهاد در دیدگاه فروید از آن‌رو قابل مقایسه با مفهوم نفس اماره است که نهاد مانند نفس اماره به هیچ دلیلی، خواه آداب یا اخلاق و یا پاره‌ای از خواست‌های واقعیت‌های متداول‌پذیرای تأخیر در ارضای نیازهای غریزی نیست. نهاد این «دیگ لبریز از برانگیختگی جوشان» تنها یک چیز را می‌شناسد: ارضای فوری. نهاد بدون توجه به آنچه فرد دیگری ممکن است بخواهد یا نیاز داشته باشد، آدمی را به‌سوی آنچه می‌خواهد سوق می‌دهد و ساختاری است که به شکل ناب، خودخواه و لذت‌جو، ابتدایی، غیراخلاقی، اغواگر و بی‌پرواست (شولتز، ۱۳۹۲، ص ۶۲-۶۳)؛ بنابراین اصلی‌ترین شباهت نهاد و نفس اماره را می‌توان چنین بیان نمود که صرف نظر از تأثیرات مثبت وجدان انسانی، این دو مفهوم از یک خاستگاه زشتی‌گرایی در روان آدمی حکایت می‌کند.

«وجدان»، مفهوم کلیدی برای دریافتن منشأ امر اخلاقی در نظریه فروید و منابع اسلامی است. از نظر فروید وجدان، نهادی قدرتمند است که ما را زیر نظر دارد، افکارمان را کشف می‌کند و همه تصوراتمان را به باد انتقاد می‌گیرد (فروید، ۱۳۹۴، ص ۱۷۴). وجدان اخلاقی به‌عنوان یک مکانیزم قوی درونی، رفتار انسان را کنترل می‌کند. انسان هراندازه بتواند به ندای وجدان گوش فرا داده و به دستورات آن عمل کند، به همان مقدار زندگی او منطقی بوده و از سلامت روانی و پویایی شخصیت برخوردار می‌گردد. بر اساس نظر فروید، «فرامن» به‌عنوان آخرین مؤلفه شخصیت تحوّل می‌یابد. محتوای فرامن که در نظریه فروید، معادل وجدان اخلاقی است، عبارت از ایده‌آل‌های انسانی و اخلاقی و حربه کنترل و سانسور شخصیت است (پروین و جان، ۱۳۸۱، ص ۶۸-۷۲). وی اگرچه در ساختار شخصیت انسانی جایگاهی برای فراخود و وجدان انسانی در نظر گرفته و



تصریح می‌کند که فراخود معیارهای اخلاقی را به انسان یادآوری می‌کند، لکن وجدان انسانی را صرفاً محصول انتقال ارزش‌های اجتماعی از طریق خانواده می‌داند. این در حالی است که از منظر نهج‌البلاغه امیرالمؤمنین (ع)، وجدان و نفس لوامه آدمی بر فطرت الهی استوار است؛ اگرچه عوامل تربیتی همچون ژنتیک، محیط و خانواده در انتقال ارزش‌های اخلاقی و معنوی نقش مؤثری ایفا می‌کنند. با بررسی نظریه فروید درمی‌یابیم، آن‌چه را فروید در سطوح سه‌گانه شخصیت مطرح می‌کند، در تحلیل دقیق تنها در سطح نفس اماره جای می‌گیرد؛ زیرا تمامی سطوح شخصیت از دیدگاه فروید در خدمت هوای نفس و لذت‌جویی جنسی است. تفاوت فقط در شیوه ارضا و روش‌های دستیابی به این هدف است و همین امر باعث تمایز سخت‌ارهای شخصیت می‌شود (شجاعی، ۱۳۸۶، ص ۳۰۹-۳۱۱).

۴-۴. تفاوت در منشأ ارزش‌های اخلاقی

چنان‌چه گذشت در نظریه شخصیت فروید، فراخود محملی برای ارزش‌های اخلاقی است؛ اما منشأ پیدایش این ارزش‌ها عقده ادیپ است؛ یعنی کودک پسر پس از مدتی متوجه می‌شود مادر به لحاظ جنسی در حقیقت متعلق به پدر است و چون پدر را از پسر قوی‌تر است، وی ناگزیر است از احساس جنسی نسبت به مادر صرف نظر کند؛ بنابراین از یک سو نهاد کودک را برای ارضای گزینه جنسی سوق می‌دهد اما از سوی دیگر ترس از پدر مانع از اشتیاق جنسی به مادر می‌شود. به تدریج این مسأله باعث شکل‌گیری خودآرمانی در کودک شده و در ادامه زندگی نیز تنبیه و تشویق شدن در شرایط مختلف، خود آرمانی او که منشأ ارزش‌های اخلاقی است و در فراخود وجود دارد را تقویت می‌کند؛ بنابراین در نظریه شخصیت فروید ارزش‌های اخلاقی منشأیی متعالی یا عقلانی ندارند و بر اثر روالی تجربی در فرد شکل می‌گیرند.

از سوی دیگر استدلال فروید برای زایش امر اخلاقی، رویکردی توصیفی است و در آن با استدلال‌های منطقی و فلسفی مواجه نیستیم، بلکه صرفاً توصیف‌هایی را مشاهده می‌کنیم که فروید بر اساس تجربیات خود در حیطه روان‌شناسی به دست آورده است. «او از خلال مطالعات دقیق خود، شواهدی قانع‌کننده فراهم آورد مبنی بر این که اکثر اعمال ما از نیروهای روانی‌ای که ما در کنترل آن‌ها سهمی نداریم سرچشمه می‌گیرند» (شرف، ص ۱۷-۲۰). در واقع به نظر می‌رسد نظریه شخصیت فروید مانند اصل موضوعه‌ای برای شروع کار روان‌شناسی اخلاق است و تنها می‌توان با رجوع به نمونه‌های خارجی و با توجه سازگاری درونی توصیف‌ها رگه‌هایی از صدق را در

آن مشاهده کرد. از این رو فروید در کنار دیگر تبارشناسان اخلاق تنها به علل نظر دارد و از آغاز آفرینش یا پذیرش امر اخلاقی سخن می‌گوید و مرکز ثقل کار او امیال روان‌شناختی‌اند که اولاً خصلت ناخودآگاه دارند و ثانیاً در روان همه انسان‌ها مشترک‌اند. با این حساب به نظر می‌رسد که تئوری ناخودآگاه فروید (نقطه عزیمت شکل‌گیری امر اخلاقی) به شدت جبری است که از ماهیت علوم در قرن نوزدهم اخذ شده است؛ اما در نظریه اخلاقی و نفس‌شناسی نهج‌البلاغه امیرالمؤمنین (ع) منشأ پیدایش ارزش‌های اخلاقی بسیار متفاوت است. در نهج‌البلاغه نفس‌شناسی مقدمه پیش‌شرط صورت‌بندی نظریه اخلاقی است. امام (ع) امور عملی که به انسان نسبت داده می‌شوند را به خیرات و شرور تقسیم می‌کند. از نظر او هرگاه انسانی توجه خود را به سوی امور خیر و نیکو منعطف سازد و اعمال زیبا از او صادر شود فردی سعادت‌مند خواهد بود؛ اما چنانچه همواره به دنبال امور زشت و ناپسند بوده و افعال نادرست از او صادر شوند به شقاوت نزدیک می‌شود. برای امام (ع) منشأ ارزش‌های اخلاقی و کمال شخصیت آدمی به مبحث سعادت برمی‌گردد. سعادت، خیر ذاتی و وضعیت آرمانی انسان است که پس از دستیابی به آن دنبال خیری بالاتر نیست. از دیدگاه امام (ع) هسته اصلی سعادت انسان در «ایمان» نهفته است؛ زیرا در جهان بینی امام (ع) انسان‌ها مبدأ و مصدری الهی دارند و تنها در صورت یافتن ارتباط نزدیک با او می‌توانند جوهر خود را باز یافته، به کمال و رستگاری برسند. این ایمان است که موجب قرب به خداوند است. در واقع، امیرالمؤمنین علی (ع) در یک تحلیل جامعه‌شناختی از جایگاه ایمان در سعادت یک جامعه، به این نکته اشاره می‌کنند که فقدان ایمان در سطح اجتماعی علامت و نشانه جاهلیت و گمراهی و شقاوت آنان است. جامعه جاهلی و نگون‌بخت، جامعه‌ای است که «مردم آن از ایمان رویگردان شده، ستون‌های ایمان در آن فرو ریخته، نمادهای ایمان ناشناخته مانده و راه ایمان بی رهرو است.» (خطبه ۲). هرگاه بنیادهای معرفتی و عاطفی ایمان در فرد یا جامعه‌ای بلرزد و نمادهای ایمان انکار شود، امیدی به رستگاری آن فرد یا جامعه نیست (مطهری، ۱۳۷۶، ص ۹۸). همچنین امیرالمؤمنین (ع) در نهج‌البلاغه اشاره فرموده‌اند که انسان با تلاش و کوشش در جهت رشد و بازپروری شخصیت خویش و کسب فضائل اخلاقی، سعادت حقیقی را در دنیا و آخرت برای خود به ارمغان آورد: «اعمال نیکو بر اساس نشانه‌های روشن انجام دهید، زیرا که راه روشن است و شما را به خانه امن و امان دعوت می‌کند. هم‌اکنون در دنیایی زندگی می‌نید که می‌توانید رضایت خدا را به دست آورید. با مهلت و آسایش خاطری که دارید.» (خطبه ۹۴). چنانچه از این مطالب



برمی‌آید در نظر امام علی (ع) ارزش‌های اخلاقی با مفاهیمی متعالی چون ایمان، فضائل اخلاقی، فضائل عقلی و دینی پیوند خورده است. این در حالی است که در شخصیت‌شناسی فروید هیچ مقوله متعالی در روند شکل‌گیری ارزش‌های اخلاقی دخالت ندارد و تبیینی کاملاً مادی و روان-شناختی از این ارزش‌ها ارائه می‌گردد. از نظر وی ارزش‌های اخلاقی در فراخود قرار دارند و نقش مهمی در بازدارندگی خواسته‌های زودگذر نهاد دارند. فراخود نیز همانند نهاد غیرمنطقی و غیر واقع‌گراست چرا که صرفاً به دنبال تحقق کمال اخلاقی است و هرگونه لذت نهاد را رد می‌کند. وی معتقد است من یا ایگو به‌عنوان جزء عقلانی شخصیت وظیفه دارد میان ارزش‌ها و کمال اخلاقی فراخود و نیازهای نهاد تعادل برقرار کند و سلامت و بهداشت روان نیز به توانمندی ایگو در برقراری این تعادل بستگی دارد.

اما در نهج‌البلاغه امیرالمؤمنین (ع) برخلاف فروید، ارزش‌های اخلاقی با عقلانیت، ایمان پیوند خورده‌اند چرا که در اثر حاکمیت نفس مطمئنه و لّوامه بر سایر قوای نفس پدیدار می‌شوند. همچنین سعادت اخلاقی انسان نیز در گرو پرداختن به وجه عقلانی وجود اوست؛ اما همانگونه که بیان شد در نظریه فروید صرف توجه به کمال اخلاقی و فراخود ما را از واقعیت و زندگی عقلانی دور می‌کند.



نتیجه

در پژوهش پیش رو با توجه به مقایسه‌ای که از دیدگاه نهج‌البلاغه و فروید می‌توان برداشت کرد آن است که در دیدگاه فروید، برخورد روانی میان این سه بخش نفس رخ می‌دهد، بر اساس تصویری که نهج‌البلاغه و سایر متون اسلامی از طبیعت و سرشت آفرینش انسان، ترسیم می‌کند، این برخورد میان بعد مادی و بعد روحی و روانی شخصیت انسان به وقوع می‌پیوندد و در نتیجه حالت‌های سه‌گانه نفس به وجود می‌آید: نفس اماره به سوء، نفس لوامه و نفس مطمئنه. نهاد که در نظریه شخصیت فروید یکی از اجزای غیرعقلانی شخصیت بوده و مرکز خواسته‌های آنی و زودگذر است، قرابت زیادی با نفس اماره دارد؛ در نگاه امام (ع) نفس مطمئنه و به تبع آن شکست‌گرائز نفس اماره مهم‌ترین نقش را در شکل‌گیری شخصیتی سالم دارد و سعادت اخلاقی نیز در گرو حاکمیت این نفوس عقلانی بر سایر قوای نفس است. در نظریه فروید نیز من جزئی از شخصیت است که اگر درست عمل کند و میان نهاد و فرامن تعادل ایجاد کند، اختلال شخصیتی در فرد به وجود نمی‌آید و سلامت روان تأمین می‌شود؛ اما تفاوت بنیادی نظریه فروید و کلام شیوای امام (ع) به رویکرد متفاوت آن‌ها در مواجهه با ارزش‌های اخلاقی وی بازمی‌گردد. در نظریه شخصیت فروید ارزش‌های اخلاقی در فرامن به‌طور خودکار و طی فرآیندی روان‌شناختی شکل می‌گیرند. همچنین این ارزش‌ها صرفاً مربوط به یک جزء شخصیت یعنی فرامن هستند. این در حالی است که در نگاه امام علی (ع) هریک از قوای نفس، ارزش و فضیلت مخصوص به خود را دارد. همچنین در نظر امام (ع) فضایل اخلاقی ویژگی‌های پایدار شخصیت آدمی و برخاسته از فطرت خداجوی او هستند که انسان را به منبع لایزال الهی متصل کرده و سلامت روانی آدمی را تأمین می‌کند؛ اما روند شکل‌گیری ارزش‌های اخلاقی و جایگاه این ارزش‌ها در نظریه فروید پیچیدگی‌هایی دارد و به همین دلیل لازم است در این بخش به تحلیل آن پردازیم. همانگونه که بیان شد از نظر فروید بنیان اصلی شکل‌گیری ارزش‌های اخلاقی عقده ادیپ و اوامر و نواهی است که فرد در طول زندگی با آن مواجه است. در واقع این ارزش‌ها تا حد زیادی به‌طور ناخودآگاه در فرامن شکل می‌گیرند. به نظر می‌آید اولین مسأله‌ای که تعالی ارزش‌های اخلاقی را در نظریه فروید زیر سؤال می‌برد این باشد که این ارزش‌ها محصول یک عقده می‌باشند. از سوی دیگر این ارزش‌ها به‌طور جبری و ناخودآگاه در شخصیت انسان شکل می‌گیرند؛ اما از نظر خود فروید نیز ارزش‌های اخلاقی که فرامن بر آن‌ها تکیه می‌کند ویژگی منفی مهمی دارند. این ویژگی آن است که تحقق این



ارزش‌ها متضمن جلوگیری محض از ارضاء نیازها و امیال نهاد است. به همین دلیل فروید معتقد است تکیه کردن بر فرامن در روند رشد شخصیت موجب اختلال شخصیت و نادیده گرفتن بهش مهمی از شخصیت می‌باشد؛ اما من در نظریه فروید جزئی از شخصیت است که معقول و متعادل عمل کرده و به اندازه کافی به ارزش‌های فرامن و نیازهای نهاد پاسخ می‌دهد. بر همین معنا وی معتقد است بهره‌مندی از شخصیت سالم در گرو حاکمیت من در شخصیت است نه وابسته به تحقق کمالات اخلاقی. همانگونه که بیان شد تحلیلی که فروید از فرامن و معنای ارزش‌های اخلاقی ارائه می‌دهد تفاوت بنیادینی با معنای این ارزش‌ها در کلام امیرالمؤمنین (ع) دارد. اگر از منظر نهج البلاغه به ارزش‌های اخلاقی در نظریه فروید نگاه کنیم باید بگوییم این ارزش‌ها در حقیقت رذیلت هستند و کمال اخلاقی که فروید از آن یاد کرده و آن را مورد انتقاد قرار می‌دهد در حقیقت انحطاط اخلاقی است. فروید در نهایت معتقد است بهره‌مندی از بهداشت روان و شخصیت سالم در گرو رشد کامل من و حاکمیت آن بر سایر اجزای شخصیت است. این در حالی است که کمال اخلاقی (به معنای توجه صرف به ارزش‌ها و بی‌توجهی به نیازهای نهاد) در تعارض با سلامت روان قرار گرفته و موجب اختلال شخصیت می‌شود. به نظر می‌آید این مسأله ناشی از فهم ناقص فروید از ارزش و کمال اخلاقی است. در واقع چون فروید ارزش‌های اخلاقی را از عقلانیت جدا می‌کند و بنیان‌های جبری و روان‌شناختی برای آن‌ها معرفی می‌کند، کمال اخلاقی و سلامت روان را در تعارض با یکدیگر می‌بیند. لیکن در نظر امام (ع) ارزش‌ها و در نتیجه کمال اخلاقی با عقلانیت و ایمان پیوند خورده است. بر همین اساس خطبه‌ها، نامه‌ها و کلمات قصار نهج البلاغه نه تنها راهکاری برای کمال اخلاقی ارائه می‌دهد بلکه به‌عنوان مکتبی روانشناختی برای درمان مشکلات روحی و بیماری‌های روانی مورد استفاده قرار بگیرد.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. نهج البلاغه، ترجمه: محمد دشتی، انتشارات صفحی، ۱۳۷۹ ش.
۲. آذربایجانی، مسعود؛ موسوی اصل، مهدی. درآمدی بر روان‌شناسی دین. تهران: سمت، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۷ ش.
۳. آذربایجانی، مسعود؛ شجاعی، محمدصادق، روان‌شناسی در نهج البلاغه، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۳ ش.
۴. ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله، شرح نهج البلاغه، قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۵. پروین، لورنس ای، جان، اولیور پی، شخصیت: نظریه و پژوهش، ترجمه محمدجعفر جوادی. تهران، نشر آبیژ، ۱۳۸۱ ش.
۶. حیدری، احمدعلی، هم‌ارزی تکامل نهاد اخلاق در فرد و نوع با رجوع به اندیشه فروید، تبریز: نشریه پژوهش‌های فلسفی، دانشگاه تبریز، ۱۳۹۱ ش.
۷. حیدری، مجتبی؛ بشیری، ابوالقاسم، نظریه‌های شخصیت با نگرش به منابع دینی. انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۹۱ ش.
۸. دهخدا، علی اکبر، لغت‌نامه. تهران: مؤسسه‌ی لغت‌نامه دهخدا، ۱۳۶۴ ش.
۹. دی‌نات، رابرت، سه مکتب روانشناسی، چاپ اول. ترجمه: جلالی، تهران: نشر پادرا، ۱۳۸۱ ش.
۱۰. رایکمن، ریچارد، نظریه‌های شخصیت، ترجمه مهرداد فیروزبخت. تهران: نشر ارسباران، ۱۳۸۷ ش.
۱۱. سالاری‌فر، محمدرضا؛ آذربایجانی مسعود و رحیمی‌نژاد، عباس، مبانی نظری مقیاس‌های دینی، چاپ اول، تهران: معاونت فرهنگی نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها، ۱۳۹۰ ش.
۱۲. سیاسی، علی‌اکبر، نظریه‌های شخصیت. تهران: نشر دانشگاه، مؤسسه انتشارات و چاپ، ۱۳۹۹ ش.



۱۳. شرف، رهام؛ منصفی، مقایسه تحلیلی نفس شناسی ابن مسکویه و نظریه شخصیت فروید. حکمت معاصر، ۷(۴)، ۲۵-۴۹، ۱۳۹۵ ش.
۱۴. شولتز، دوان، نظریه‌های شخصیت، ترجمه یوسف کریمی، فرهاد جمهری، سیامک نقشبندی. تهران: نشر ارسباران، ۱۳۹۲ ش.
۱۵. شولتز، دوان و شولتز، سیدنی، نظریه‌های شخصیت، ترجمه یحیی سیدمحمدی. تهران: انتشارات ویرایش، ۱۳۹۱ ش.
۱۶. فرزاد، عبدالحسین، درباره نقد ادبی؛ چاپ پنجم، تهران: نشر قطره، ۱۳۸۸ ش.
۱۷. فروید، زیگموند، خود و نهاد، ترجمه حسین پاینده. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ انتشارات، ۱۳۹۴ ش.
۱۸. فیست، جس و دیگران، نظریه‌های شخصیت؛ ترجمه یحیی سیدمحمدی، چاپ پنجم، تهران: نشر روان، ۱۳۸۹ ش.
۱۹. کارور، وشیر، نظریه‌های شخصیت، ترجمه احمد رضوانی، مشهد: انتشارات معاونت فرهنگی آستان قدس رضوی، ۱۳۹۸ ش.
۲۰. کریمی، یوسف، روان‌شناسی شخصیت، تهران: نشر ویرایش، ۱۳۷۵ ش.
۲۱. گرین، ویلفرد و همکاران، مبانی نقد ادبی؛ ترجمه فرزانه طاهری، تهران: نیلوفر، ۱۳۸۳ ش.
۲۲. لاندین، رابرت ویلیام، نظریه‌ها و نظام‌های روان‌شناختی؛ ترجمه یحیی سیدمحمدی، تهران: نشر ویرایش، ۱۳۷۸ ش.
۲۳. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ۲/۳۹، (انسان و ایمان)، قم: انتشارات صدرا، ۱۳۶۸ ش.
۲۴. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، پیام امام امیرالمومنین علیه السلام؛ قم: انتشارات امام علی بن ابی‌طالب، ۱۳۹۰ ش.
۲۵. Carlson, N. R. Personality. Psychology: the science of behavior, Boston: Allyn and Barcon, (م ۲۰۰۰).
۲۶. Cherry, Kendra "What are the Id, Ego, And Super Ego?", available at: (م ۲۰۱۷).
۲۷. www.psychology.about.com/od/theoriesofpersonality/a/personalityelem.htm

۲۸. Frued, Sigmund, Group psychology and the analysis of the Ego. Standard Edition, (م ۱۹۲۱).
۲۹. Freud, Sigmund, The Ego and The Id, On Meta psychology, United states of America: penguin(م ۱۹۷۳).
۳۰. Snowden, Ruth, Teach yourself Freud, New York: Mc Graw Hill(م ۲۰۰۶).