

هشیار و ناهشیار در روان‌تحلیل‌گری و مقایسه آن با اندیشه‌های علامه طباطبائی

h.abdoli313@gmail.com

هادی عبدلی / کارشناس ارشد روان‌شناسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

ابوالقاسم بشیری / استادیار گروه روان‌شناسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

marooei@yahoo.com

رحیم نارویی نصرتی / استادیار گروه روان‌شناسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۴/۱۱/۱۵ - پذیرش: ۱۳۹۵/۰۵/۱۰

چکیده

هدف این پژوهش شناسایی مفاهیم هشیار، پیش‌هشیار و ناهشیار از نگاه روان‌تحلیل‌گران و مقایسه آن با اندیشه‌های علامه طباطبائی است. بدین‌منظور به منابع معتبر در زمینه رویکرد روان‌تحلیل‌گری و آثار علامه طباطبائی مراجعه گردید. سپس، با روش توصیفی-تحلیلی بررسی و با یکدیگر مقایسه گردید. یافته‌های پژوهش، نشان می‌دهد که از نظر روان‌تحلیل‌گران، روان دارای سه سطح ناهشیار، پیش‌هشیار و هشیار است و بسیاری از فرایندهای روان‌شناختی به صورت ناهشیار اتفاق می‌افتد. همچنین، هشیاری از نظر علامه به معنی علم به علم، پیش‌هشیاری به معنی نسیان و ناهشیاری به فرایندهایی اشاره دارد که موجب حصول علم به علم، در قلمرو آگاهی حضوری یا حصولی دشوار می‌شود. از نظر علامه، شماری از ادراکات و افعال انسان، بدون علم به علم، صورت می‌پذیرد که به یک معنی، می‌توان آن را «ناهشیار» نامید، ولی رویکرد علامه بیشتر با نظریه شناختی در ناهشیار، هماهنگ است، نه روان‌تحلیل‌گری. شباهت‌ها و تفاوت‌هایی بین کهن‌الگوی خدا در نظریه یونگ و خداشناسی و خداجویی فطری در نظریه علامه وجود دارد. در مجموع، ناهشیاری از نگاه علامه، به معنی ناآگاهی از علم یا بی‌توجهی به شناخت می‌باشد.

کلیدواژه‌ها: هشیاری، پیش‌هشیاری، ناهشیاری، روان‌تحلیل‌گری، علامه طباطبائی.

مقدمه

هشیاری و ناهشیاری، همواره یکی از موضوعات مورد علاقه پژوهشگران بوده است. قدمت این بحث به مباحث موجود در نوشته‌های فلسفی برمی‌گردد (شکرکن و همکاران، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۷۹). فروید کشف ناهشیار را کشفی بزرگ می‌داند که تکبر انسانی را از بین می‌برد. با کشف ناهشیار، آدمی می‌فهمد که ارباب افکار خویش نیست (فروید و همکاران، ۱۳۸۸، ص ۷). هشیار و ناهشیار در شاخه‌های مختلف روان‌شناسی، از جمله یادگیری، رشد، آسیب‌شناسی روانی، شخصیت، مشاوره و درمان اهمیت بسیار دارد. برای نمونه، یادگیری و یادآوری ناهشیارانه (اتکینسون و همکاران، ۱۳۸۵، ص ۳۰۲)، بازشناسی ناهشیارانه و نیز رویت ناهشیارانه (کریفن، ۱۹۸۴؛ هامفری، ۱۹۸۳؛ لیب، ۱۹۸۵؛ مندلر، ۱۹۸۴؛ مشکین، ۱۹۸۲؛ پوپل و ساتر، ۱۹۸۵؛ ترانل و داماسیور، ۱۹۸۵؛ تولوینگ، ۱۹۸۵؛ ویسکراتر، ۱۹۸۵، به نقل از اتکینسون و همکاران، ۱۳۸۵، ص ۳۰۲)، مورد پژوهش قرار گرفته است (اتکینسون و همکاران، ۱۳۸۵، ص ۳۰۲). این مفهوم، در رشد آگاهی فرد و فرایند هشیار شدن انسان، در مسیر رشد و حرکت از ناآگاهی به آگاهی، تشکیل مفهوم خود و خودپنداره نیز مورد بحث قرار گرفته است (شهرآزای، ۱۳۸۴، ص ۱۵۷). در روان‌شناسی شخصیت، میزان تأکید نظریه‌پرداز بر نقش عوامل هشیار و ناهشیار در شکل‌دهی رفتار، یکی از ابعاد مهم نظریه است (رک: فیست و فیست (Feist and Feist)، ۱۳۸۵). در قلمرو مشاوره و درمان، در ارتباط با آگاهی مراجع و درمانگر از مشکل مراجع، چهار حالت در پنجره تصمیم‌گیری ترسیم می‌شود (فلنگن و فلنگن، ۱۳۸۹، ص ۵۶). مفاهیمی چون «مقاومت ادراکی در درمان» و «مکانیزم‌های دفاعی»، به بعد ناهشیار انسان اشاره دارند (فیرس و ترال، ۱۳۸۷، ص ۴۶۹).

در روان‌شناسی جدید، تقریباً همه مکاتب و اندیشمندان، غیر از مکتب رفتارگرایی به توسعه این مفهوم پرداخته‌اند (اتکینسون و همکاران، ۱۳۸۵، ص ۲۱۶). روان‌تحلیل‌گران، در زمینه میزان تأثیر عوامل ناهشیار بر رفتار و همچنین، ابعاد هشیاری و ناهشیاری روان انسان، تأکید بیشتری دارند و به زوایای گوناگون بحث هشیار و ناهشیار، مثل روند شکل‌گیری هشیاری، ساختار ذهن در مورد هشیار و ناهشیار، محتوای بخش ناهشیار ذهن، نقش هشیار و ناهشیار در شکل‌دهی رفتار و رابطه بین هشیار و ناهشیار پرداخته‌اند. علامه طباطبائی نیز به‌عنوان مفسر و اسلام‌شناس، به جنبه‌های ناهشیار انسان توجه داشته است. ایشان، ذیل آیه ۸ سوره طه در باب شرک، با تمسک به روایاتی، خاطر نشان می‌کند که شرک بر دو قسم است، شرک آشکار و شرک پنهان؛ یعنی شرک درجاتی دارد و اینکه شرک می‌تواند آن قدر نهفته باشد که تشخیص آن برای، صاحبش از تشخیص صدای پای مورچه بر روی سنگ بلورین در شب ظلمانی، دشوارتر باشد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۳۸۱). علامه اشاره می‌کند که منظور از این آیه، عبارت است از اینکه خداوند از نیت درونی هر کس خبر دارد، چه آن نیت را به زبان آورد، و یا در دلش باشد و مثل یک راز آن را پوشیده دارد و یا اینکه حتی اگر بر خودش نیز مخفی باشد، خداوند از آن خبر دارد (همان، ج ۱۴، ص ۱۲۳). با توجه به اهمیت بحث هشیاری و ناهشیاری در روان‌شناسی و اینکه تاکنون پژوهشی در این زمینه، با رویکرد مقایسه‌ای بین نظریه‌پردازان روان-تحلیل‌گر و اندیشمندان مسلمان انجام نگرفته است.

این پژوهش، این دو مفهوم را به صورت تطبیقی بررسی می‌کند. پرسش اصلی این پژوهش عبارت است از: هشیاری و ناهشیاری بر اساس رویکرد روان‌تحلیل‌گران و علامه طباطبائی، چه نقاط اشتراک و افتراقی با هم دارند؟ پرسش‌های فرعی عبارتند از: ۱. از نظر روان‌تحلیل‌گران سطح هشیار و ناهشیار روان شامل چه چیزهایی می‌شود؟ ۲. سطح هشیار و ناهشیار روان، بر اساس رویکرد روان‌تحلیل‌گران چه نقشی در شکل‌دهی رفتار دارند؟ ۳. نظر علامه طباطبائی درباره سازه‌های هشیاری و ناهشیاری چیست؟ ۴. از نگاه علامه طباطبائی، محتوای هشیاری و ناهشیاری شامل چه چیزهایی می‌شود و چه نقشی در شکل‌دهی رفتار دارند؟

تعریف مفاهیم

هشیاری: از نظر لغوی، هشیاری به معنای جنبه شفاف و اساسی ذهن است که هیچ چیز از آن غایب نیست (کرسینی، ۱۹۹۴، ج ۱، ص ۳۰۲). در اصطلاح، قسمتی از روان است که شامل حس‌ها، ادراکات و خاطراتی است که شخص در لحظه از آنها آگاهی دارد (پورافکاری، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۳۱۳).

آگاهی: کرسینی، آگاهی را معادل هشیاری می‌داند و می‌گوید: بسیاری از روان‌شناسان، هشیاری را به معنی آگاهی می‌گیرند (کرسینی، ۱۹۹۴، ج ۱، ص ۳۰۲). ولی تفاوت‌هایی بین این دو اصطلاح وجود دارد. به اعتقاد بوئزه و اردیلا، هشیاری مرتبه‌ای بالاتر از آگاهی می‌باشد (بوئزه و اردیلا، ۱۳۹۰، ص ۶۰۰-۶۰۴).

ناهشیار: ناهشیار، نقطه مقابل هشیار است. از نظر فروید، ناهشیار بخشی از روان است که آگاهی نسبت به آن وجود ندارد و شامل تکانه‌ها، خواست‌ها و خاطرات سرکوب شده است که به دلیل ماهیت خطرناک آنها برای فرد، به بخش ناهشیار ذهن، رانده شده و غیرقابل دسترس هستند (فروید، ۱۹۱۲).

پیش‌هشیاری به اطلاعاتی اشاره دارد که در ذهن حاضر نیستند، ولی می‌توان آن را به هشیاری فراخواند (همان). پیش‌هشیار، در واقع مسیر هشیار و ناهشیار و تبدیل آنها به یکدیگر است. یکی از کارکردهای پیش‌هشیار این است که امیال و آرزوها را سانسور کرده و سرکوب می‌کند و آنها را در ناهشیار نگه می‌دارد (شیلینگ، ۱۳۷۹، ص ۴۸). یونگ، ناهشیار را به دو قسم ناهشیاری شخصی و ناهشیاری جمعی تقسیم می‌کند: ناهشیار شخصی یونگ، شبیه به ناهشیار فرویدی است، ولی ناهشیار جمعی از نظر یونگ، مخزن تجربیات اجداد بشر است که به صورت ارثی منتقل می‌شود (یونگ، ۱۹۹۶، ص ۴۳). منظور از «هشیاری» و «ناهشیاری» در این پژوهش، تعریف روان‌تحلیل‌گران و بخصوص فروید و یونگ از این مفاهیم است.

پیشینه هشیاری و ناهشیاری

پیشینه بحث هشیاری و ناهشیاری، به ایده‌های اولیه درباره جهانی ناشناخته همچون عالم مثل افلاطونی باز می‌گردد (جوآنمرد، ۱۳۸۳). ایده کانت در مورد تحریف آگاهی نسبت به جهان خارج (فروید و همکاران، ۱۳۸۸، ص ۱۸)،

استنباط ناهشیار هلمهلتز (جوآنمرد، ۱۳۸۳)، پیوستار هشیاری لایپنیتز (شولتز و همکاران، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۳۰)، آستانه هشیاری هربات (همان، ص ۲۳۱)، کشاننده‌های کور در نظریه شوپنهاور (النبرگر، ۱۹۷۰، ص ۲۰۸). کم‌رنگ شدن خاطرات و ادغام برخی در برخی، در نظریه نیچه (خوش‌لهجه، ۱۳۹۰، ص ۵۵)، لایه‌های ناهشیار/دوارد هارتمن (النبرگر، ۱۹۷۰، ص ۲۱۰). کوه یخ هشیاری و ناهشیاری فخر (شکرکن و همکاران، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۸۰) و نیز ایده‌های ابتدایی آدف باستیان (یونگ، ۱۳۷۴، ص ۱۰۴)، همه تلاش‌هایی برای تشریح و تبیین هشیاری و ناهشیاری هستند.

هشیاری و ناهشیاری در روان‌شناسی

تقریباً همه نظریه‌پردازان غیر از رفتاری‌نگرها، به صورت آشکار یا ناآشکار، به این بحث پرداخته‌اند (شولتز و شولتز، ۱۳۸۶، ص ۵۱۶). روان‌شناسی در آغاز، توجه خود را معطوف بر سطح هشیار روان کرده بود (شولتز و همکاران، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۲۹). مکتب ساخت‌گرایی بر تجربه‌های هشیار تأکید داشت. وونت روان‌شناسی را در چارچوب ذهن هشیار تعریف می‌کرد (چانگ و هایلند، ۲۰۱۲، ص ۱۹۳). تیچنر، ذهن و هشیاری را یک چیز و آن را حاصل جمع تجربه‌های شخصی تعریف کرده است (شکرکن و همکاران، ۱۳۸۵، ص ۲۹۵).

اولین کسی که مفهوم «ناهشیار» را در روان‌شناسی مطرح کرد، ویلیام جیمز بود. او بین هشیاری و عادت تفاوت قائل بود و عادت را غیرارادی و ناهشیار می‌دانست (شکرکن و همکاران، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۱۹). پیروزانه (۱۸۸۹)، معتقد بود که در شرایط خاصی، برخی افکار و اعمال از سطح هشیار جدا شده و یا گسیخته می‌شوند و در خارج از هشیاری عمل می‌کنند، ولی برخلاف فروید می‌گفت: اینها قابل دسترسی برای هشیاری‌اند (اتکینسون و همکاران، ۱۳۸۵، ص ۲۱۹). مفهوم «هشیار» و «ناهشیار» به صورت رسمی و در قالب یک نظریه منسجم، اولین بار توسط فروید (۱۹۱۵)، مطرح شد. پایه و بنیاد نظریه فروید، بر کشف بخش ناهشیار ذهن قرار داشت (شفیع‌آبادی و نصری، ۱۳۸۳، ص ۳۲). رفتارگرایی، علاقه‌ای به مطالعه امور انتزاعی مثل ذهن و هشیاری نداشت (گلاسمن و هداد، ۲۰۰۹، ص ۱۸۳)، با این حال، اسکینر، وجود افکار پیش هشیار را پذیرفت (اسکینر، ۱۹۳۶، ص ۷۱). در میان نظریه‌پردازان یادگیری، میلر و دالرد به وجود فرایندهای ناهشیار اشاره کرده‌اند و تلاش کرده‌اند آنها را در چارچوب نظریه هال تفسیر کنند (پروین، ۱۳۸۱، ص ۴۶۶). همچنین، عمل ناهشیار زیرساخت‌های دانش زبانی، در نظریه نوام چامسکی و یا فرایند بینش در روان‌شناسی گشتالت، حکایت از فرایندهای ناهشیار دارند (جوآنمرد، ۱۳۸۳). آلپورت در ساخت نظریه شخصیت خود، بیشتر بر هشیاری تأکید دارد. اگرچه تأثیر ناهشیاری و دوران کودکی را در شخصیت و رفتار (بخصوص در افراد نابالغ و بیمار) انکار نمی‌کند (آلپورت، ۱۹۶۳). می‌توان کرد که ظرفیت‌های بالقوه انسان، زمانی محقق می‌شوند که در ناهشیار نباشند. به نظر وی، اضطراب شدید (اضطراب روان‌رنجورانه)، هشیاری را محدود می‌کند و مکانیزم‌های دفاعی را راه‌اندازی و انسان را از رشد و کنار آمدن با خود

باز می‌دارد (رایکمن، ۱۳۸۷، ص ۵۱۵). کلی و راجرز، به عملکردهایی اشاره می‌کنند که در هشیاری نیستند. کلی می‌گوید: ممکن است یکی از دو قطب هر مفهوم یا هر دو قطب آن، پوشیده و از دسترسی هشیار دور باشند (پروین، ۱۳۸۱، ص ۴۶۶). راجرز، اضطراب را نتیجه تهدید پیش هشیاری می‌داند که از ناهمخوانی بین خودپنداره و خود ارگانیزمی ناشی شده است. او دو نوع دفاع برای مقابله با اضطراب، توصیف می‌کند که یکی، تحریف بخشی از تجربه و هماهنگ کردن با خودپنداره (ادراک ناهشیار)، و دومی، عدم درک کل یا بخشی از تجربه ناهماهنگ (ادراک پیش‌هشیار)، می‌باشد (فرگاس و همکاران، ۲۰۰۹، ص ۲۱۱). ویکتور فرانکل می‌گوید: انسان علاوه بر «ناخود آگاه روانی» (غریزی)، «ناخودآگاه روحی» (روحانی) هم دارد و به تبع آن، دو نوع سرکوب هم دارد: سرکوب امور غریزی و سرکوب امور معنوی. خدا در ناخودآگاه همه انسان‌ها وجود دارد (فرانکل، ۱۳۷۵، ص ۴۴-۱۱۰).

روان‌شناسان شناختی نیز موضوع هشیار و ناهشیار را بررسی کرده‌اند. دیدگاه شناختی، بر ناهشیاری‌ای تأکید دارد که محتوای جنسی و پرخاشگرانه ندارد، بلکه بیشتر بر ادراک، یادگیری و پردازش‌های ناهشیار متمرکز است؛ یعنی ناهشیاری را شناختی می‌داند، نه هیجانی (پروین، ۱۳۸۱، ص ۴۶۶). روان‌شناسان شناختی، اصطلاح «غیرهشیار» را به جای ناهشیار به کار می‌برند. آنها برای بررسی غیرهشیار، از برانگیختگی زیرآستانه‌ای استفاده می‌کنند (شولتز و شولتز، ۱۳۸۶، ص ۵۱۸). جولیان جینز می‌گوید: آگاهی نقش چندانی در بسیاری از فعالیت‌های ما ندارد (جینز، ۱۳۸۲، ص ۶۹). نظریه پردازان شناختی، اصطلاحات مختلفی مثل پیمانها و پردازش‌گرهای مرکزی، یا پردازش‌های خودکار، در مقابل کنترل شده را برای اشاره به پردازش‌های هشیار و ناهشیار استفاده می‌کنند (کیل استروم، ۱۹۹۳).

حوزه جدیدتر مطالعه ناهشیاری، مطالعات عصب‌شناختی است. دانشمندان تلاش کرده‌اند که فرایندهای ناهشیار را به قسمت‌هایی از مغز مربوط کنند. نظریه «ذهن دوجایگاهی»، بر جدایی پردازش‌های دو نیم‌کره مغز تأکید کرده، می‌گوید: آگاهی ناهشیار را در حوزه مسئولیت نیم‌کره راست قرار دارد (جوزف، ۱۳۷۸، ص ۱۲۷-۱۲۸). همچنین، پایه‌های مغزی ناهشیاری فرویدی و همبسته‌های ناهشیار جمعی یونگ بررسی شده است (دهقان، ۱۳۸۹).

هشیاری و ناهشیاری در مکتب روان تحلیل‌گری

هشیار و ناهشیار از نظریه فروید

فروید در بررسی هشیاری و ناهشیاری، ساختار روان را به «بن»، «من» و «فرامن» تقسیم می‌کند:

بن: بخش ناهشیار شخصیت است (دیویسون و همکاران، ۲۰۰۴، ص ۲۶) که شامل سائق‌ها و تمایلاتی است که خواستار ارضای سریع و بی‌قید و شرط هستند و ممکن است بعدها سرکوب و محدود شود (فروید، ۱۳۸۳، ص ۲۳). محتوای ناهشیار بن، نیروهای جنسی و پرخاشگرانه می‌باشند (چانگ و هایلند، ۲۰۱۲، ص ۱۹۴).

من: وظیفه من مهار و تغییر شکل تکانه‌های بن و راندن از هشیار است (سنت‌کالر، ۱۳۸۶، ص ۵۲). کارکردهای

من شامل هشیار، پیش‌هشیار و ناهشیار می‌شود (راس، ۱۳۷۳، ص ۹۶). من از طریق برنامه‌ریزی و تصمیم‌سازی، با فرایند ثانویه تفکر کار می‌کند (دیویسون و همکاران، ۲۰۰۴، ص ۲۶).

فرمان: فرمان از من رشد می‌کند، همان‌طور که من از بن رشد کرده‌ام (همان، ص ۲۷). قواعد درونی‌شده سوپر ایگو ناهشیارند (فروید، ۱۹۲۳، ص ۱۷). بنابراین، فعالیت‌های فرمان، عمدتاً ناهشیارند (دیویسون و همکاران، ۲۰۰۴، ص ۲۶ و ۲۷).

تعارض بن و فرمان، به اضطراب در سطح روان منجر می‌شود (فروید، ۱۹۲۳، ص ۷). هنگامی که این تعارض با روشی منطقی و هشیارانه قابل حل نباشد، من از مکانیزم‌های دفاعی ناهشیار برای کاهش اضطراب استفاده می‌کند (کارور و شی‌یر، ۱۳۷۵، ص ۳۸۰).

از نظر فروید، فرایندهایی نظیر عقده/دیب در پسران (کوری، ۱۹۸۶، ص ۲۲)، عقده الکتر (شولتز و شولتز، ۱۳۸۶، ص ۷۴) و غبطه آلتی (شفیع‌آبادی و ناصری، ۱۳۸۳، ص ۴۷) در دختران، مازوخسیم زانه (فروید، ۱۹۵۲، ص ۸۵۵)، مقاومت (راس، ۱۳۷۳، ص ۱۱۱)، انتقال در فرایند درمان (فروید، ۱۹۵۸، ص ۱۵۹) و مکانیزم‌های دفاعی نظیر سرکوب (فروید، ۱۳۸۳، ص ۵۶-۵۹)، به صورت ناهشیار عمل می‌کنند. وی باور داشت که ناهشیار بیش از هشیار در تعیین رفتار اهمیت دارد. بنابراین، وی تنها وجود ناهشیار را مطرح نکرد، بلکه اهمیت بیشتر آن را نیز مطرح کرد (چانگ و هایلند، ۲۰۱۲، ص ۱۹۳). به اعتقاد وی نیروهای ناهشیار همواره در روان انسان فعال بوده و خود را به شکل تحریف شده و مبدل به سطح هشیار می‌رسانند و نمودهای ناهشیار در نظر فروید عبارتند از: رویاهای شبانه، شوخی‌ها (فروید، ۱۳۸۳، ص ۷۶)، فراموشی خاطرات هیجانی (فروید، ۱۳۴۷، ص ۱۳۶)، کنش‌پریشی‌ها، لغزش‌ها، سهوها و اشتباهات لپی (فروید، ۱۳۷۹، ص ۶۵)، بازی کردن بی‌هدف با اشیاء، تکرار بی‌هدف آهنگ‌ها (فروید، ۱۳۸۳، ص ۷۶)، کارهای هنری، آیین‌های پرستش، روان‌آزردگی‌ها و روان‌پریشی‌ها (پروین، ۱۳۸۱، ص ۷۲).

بخش ناهشیار روان و امور ناهشیار شده

بخش ناهشیار روان، با امور ناهشیار شده دو چیز کاملاً مجزا می‌باشند. از نظر فروید، روان انسان دارای سطوحی از جمله هشیار، پیش‌هشیار و ناهشیار است. انسان در ابتدای تولد، تنها با غرایز و به صورت ناهشیار عمل می‌کند (فروید، ۱۳۸۳، ص ۲۳). به تدریج و با تجربه برایش، هشیاری حاصل می‌شود (جوآنمرد، ۱۳۸۳). به اعتقاد فروید، بن و ناهشیار، اساس شخصیت است و سایر بخش‌های روان بر آن بنا می‌شود (همان، ص ۱۳۹). تکامل از ناهشیاری، به سمت هشیاری هم در مورد فرد و هم در مورد نوع، صدق می‌کند. ولی ممکن است این هشیاری‌های کسب شده، مجدداً ناهشیار شوند و به بخش ناهشیار روان رانده شوند (فروید، ۱۳۸۳، ص ۵۴).

خصوصیات ناهشیار

فروید، ویژگی‌هایی برای ناهشیاری مطرح می‌کند. از جمله اینکه کارکردهای ناهشیار، فرایند اولیه روان هستند؛ یعنی به دنبال ارضای امیال بدون توجه به واقعیت می‌باشند (کوری، ۱۹۸۶، ص ۱۳). ناهشیار به صورت نمادی، غیرمنطقی و عاری از تضاد است. محتوای آن ایجابی‌اند، به زمان و مکان بی‌توجه است، پدیده‌ها در ناهشیار کاملاً سیال و انعطاف‌پذیرند (پروین، ۱۳۸۱، ص ۶۳). هشیاری و ناهشیاری مطلق‌اند؛ یعنی برخی فرایندها کاملاً هشیارانه و برخی کاملاً ناهشیار (فروید و همکاران، ۱۳۸۸، ص ۲۳). هشیاری، بخش کوچکی از محتوای روان را شامل می‌شود (همان، ص ۱۲). فروید، فرایند ناهشیاری را عمدتاً سرکوب می‌داند، ولی گاهی به محتواهای ناهشیاری نیز اشاره می‌کند که تحت سرکوبی نیستند. برای نمونه، فرایندهای دفاعی و قواعد درونی شده فرامن، ناهشیارانه، ولی سرکوب شده نیستند (فروید، ۱۹۲۳ الف، ص ۱۷). از نظر وی، محتوای ناهشیار تنها محدود به امور سرکوب شده نیست، بلکه شامل تمام غرایز و نیازهای ابتدایی بشر اولیه می‌شود. برخی از این عوامل، اثری و برخی دیگر بر اثر تکامل و تحول دوران کودکی به وجود آمده‌اند (همان، ص ۳۳).

هشیار و ناهشیار در نظریه یونگ

به اعتقاد یونگ، هشیاری از دل ناهشیاری و با فرمانبرداری از ناهشیاری بیرون می‌آید. کودک ابتدا ناهشیار است و محرومیت و محدودیت‌های جهان، هشیاری تولید می‌کنند (یونگ، ۱۳۷۹، ص ۵۰). هشیاری از سه منبع حاصل می‌شود: ۱. سبک شخصیتی: کارکردهای چهارگانه روان تعیین‌کننده هشیاری هستند. مثلاً، سبک فکری، افکار را به هشیاری راه می‌دهد.

۲. میزان اضطراب یک تجربه، مشخص می‌کند که هشیاری نسبت به آن وجود داشته باشد، یا خیر.

۳. سطح تفرّد: تفرّد درجه‌ای از رشد است که در آن ابعاد وجودی فرد یکپارچه می‌شود و سطح هشیاری وی بالا می‌رود (کالوین و نوردبای، ۱۳۷۵، ص ۴۰).

ویژگی‌های ناهشیار یونگ

محتوای ناهشیار یونگ، گسترده‌تر از ناهشیار فروید است. از نظر یونگ، محتوای ناهشیار تنها جنسی و شخصی نیست (یونگ، ۱۹۵۸، ص ۱-۲). ناهشیاری یونگ، دارای نوعی خودگردانی خلاق است (یونگ، ۱۳۷۹، ص ۴۴). هشیاری و ناهشیاری نسبی‌اند؛ زیرا یک کارکرد روانی ممکن است از یک جهت، هشیار و از جهت دیگر، ناهشیار باشد (یونگ، ۱۳۷۴، ص ۱۴۹). او می‌افزاید: ما از گستره ناهشیار چیزی نمی‌دانیم، جز اینکه وجود دارد (همان، ص ۴۷). برخلاف ناهشیار منفی و شرور در نظریه فروید، ناهشیاری یونگ شامل نیروهای خلاق و مثبت می‌باشد (دیویسون و همکاران، ۱۳۸۵، ص ۴۶). یونگ، سرکوبی را تنها برای بخشی از محتوای ناهشیار در نظر گرفت و باور داشت که ناهشیاری در روان انسان وجود دارد که تحت سرکوبی نیست. کارکرد ناهشیاری از نظر یونگ، تعادل بخشیدن به شخصیت است؛ یعنی نقطه مقابل کارکردی که در هشیار غالب است، در ناهشیار فعال می‌شود (هاید و مک‌گینس، ۱۳۷۹، ص ۳۴۷).

چهار کارکرد روان

طبق نظریه یونگ، هشیاری آگاهانه با به کارگیری چهار کنش ذهنی که یونگ آنها را فکر کردن، احساس کردن، حس کردن و شهود نامیده، کار می‌کند (چانگ و هایلند، ۲۰۱۲، ص ۲۰۶). در هر شخص، یک کارکرد برتر و هشیارانه بوده و کارکرد مقابل آن، ناهشیارانه است (یونگ، ۱۹۲۳، ص ۳۴۷). طبق نظر یونگ، روان دارای سه ساختار است که عبارتند از:

۱. ناهشیار شخصی: محتوای ناهشیار، شخصی شامل آنچه فراموش شده، آنچه سرکوب شده و آنچه به صورت ضعیف حس شده، می‌شود (یونگ، ۱۹۶۹، ص ۳۷۶). بنابراین، ناهشیار شخصی یونگ، جامع پیش‌هشیار و ناهشیار فرویدی است. محتوای ناهشیار شخصی، می‌تواند با تداعی معانی، شوک روانی و بروز یک حادثه به هشیاری وارد شود (تبریزی، ۱۳۷۳، ص ۳۱). بخشی از محتوای ناهشیار شخصی را عقده‌ها تشکیل می‌دهند. منظور از عقده‌ها، آن دسته از محتویات ناهشیار است که حول موضوع خاصی تجمع یافته‌اند (کالوین و نوردبای، ۱۳۷۵، ص ۴۴). عقده‌ها، می‌توانند در سه سطح هشیار، تا اندازه‌ای هشیار و ناهشیار و در ناهشیار شخصی یا جمعی باشند (تبریزی، ۱۳۷۳، ص ۳۲).

۲. من: من، عقده‌ای است که از دریافت‌های هشیارانه، خاطرات، تفکرات و احساسات، تشکیل شده است و تنها بخشی از تجربیات را به هشیاری راه می‌دهد (کالوین و نوردبای، ۱۳۷۵، ص ۴۱).

۳. ناهشیار جمعی: ناهشیار جمعی، در لایه‌های عمیق‌تر روان قرار دارد (یونگ، ۱۹۶۹، ص ۳۷۰). محتوای ناهشیار جمعی، کهن‌الگوها هستند که از اجداد انسانی و حیوانی به ارث برده می‌شوند. کهن‌الگوها، آمادگی برای عملکرد و واکنش به نحو خاص هستند (کالوین و نوردبای، ۱۳۷۵، ص ۵۲-۵۳). یونگ در مورد کهن‌الگوها، دو بحث را مطرح می‌کند: شکل کهن‌الگو و محتوای کهن‌الگو. آنچه به ارث می‌رسد، شکل، یعنی ظرفیت خلق تصویر ذهنی است، ولی آنچه خلق شده است، یعنی محتوا، به ارث نمی‌رسد، بلکه با تجارب هشیار پر می‌شود (پالمر، ۱۳۸۵، ص ۱۵۰). برخی از کهن‌الگوها، نقش مهم‌تری در شکل‌دهی رفتار دارند. مثل کهن‌الگوی خدای نقاب، انیما، انیموس، سایه، خود (کالوین و نوردبای، ۱۳۷۵، ص ۵۷). کهن‌الگوها، با جمع کردن تجربیات مرتبط با هم عقده‌ها را شکل می‌دهند و وقتی تجربه‌ها حول عقده‌ها زیاد می‌شوند، عقده وارد هشیاری می‌شود و روی عملکرد او تأثیر می‌گذارد (همان، ص ۵۹ و ۶۰). خود، کهن‌الگوی مرکزی ناخودآگاه جمعی است که با کهن‌الگوهای دیگر رابطه برقرار می‌کند و شخصیت را یکپارچه می‌کند (همان، ص ۷۸-۷۹). اگر خود تحقق پیدا کند، به جای من در مرکز روان قرار می‌گیرد و من، مثل ماه و خود همانند خورشید می‌شود (پروگاف، ۱۹۵۳، ص ۱۵۳). به نظر یونگ، خدا در ناهشیار جمعی همه انسان‌ها وجود دارد (پالمر، ۱۳۸۵، ص ۱۶۵). افراد ملحد، به خاطر مشکل در تجربیات‌شان، نتوانسته‌اند این کهن‌الگو را تحقق ببخشند (کالوین و نوردبای، ۱۳۷۵، ص ۶۱).

هشیار و ناهشیار در نظریه هورنای

نظر هورنای درباره مفهوم هشیاری و ناهشیاری مشابه فروید است، ولی او با ناهشیاری مردانه فروید مخالف بود (شولتز و شولتز، ۱۳۸۶، ص ۱۹۸). از نظر هورنای، اموری مثل غبطه مردان به زنان (دارابی، ۱۳۸۸، ص ۷۲)، رقابت‌جویی برای جبران ضعف‌های ناهشیار (هورنای، ۱۹۳۷، ص ۱۹۵-۱۹۷)، نیازهای روان‌رنجورانه ناهشیار، مثل نیاز به تحسین و تلاش برای بی‌عیب و نقص بودن (هورنای، ۱۹۴۵، ص ۶۶-۹۹) و تعارض بنیادی (هورنای، ۱۹۵۰، ص ۱۱۶) به صورت ناهشیار عمل می‌کنند.

هشیار و ناهشیار در نظریه آدلر

آدلر، ضمن پذیرش اینکه بخشی از محتوای روان ناهشیار است، تفسیری که از هشیاری و ناهشیاری و محتوای آن ارائه می‌کند، با فروید متفاوت است. به اعتقاد آدلر، بسیاری از مشکلات رفتاری که در خلال روان‌درمانی ظاهر می‌شود، به خاطر غریز واپس رانده شده نیست، بلکه عاداتی هستند که در کودکی شکل گرفته‌اند. فرایندهایی که فروید محصول لیبیدو واپس رانده شده می‌داند، آدلر نتیجه پندار هدایت‌گر می‌داند که برای حمایت از افراد، در برابر احساس حقارت، طراحی شده‌اند (کلبی، ۱۹۵۸، ص ۷۱). آدلر، هشیاری را در شخصیت مسلط می‌دانست و سهم اندکی برای فرایندهای ناهشیار در شخصیت قائل بود (فیروزآبادی، ۱۳۸۵، ص ۷۸). او خاطر نشان کرد که گاهی محدود کردن توجه موجب می‌شود که برخی چیزها را فراموش کنیم. مثلاً، کودکی که به درس علاقه ندارد، کتاب‌هایش را گم می‌کند. آدلر خاطر نشان می‌کند که الگوی رفتار، ریشه در ضمیر ناهشیار دارد، ولی افراد به صورت هشیارانه آن را انکار می‌کنند. مثلاً، فرد متکبر است، ولی رفتار متواضعانه از خود نشان می‌دهد (آدلر، ۱۳۷۹، ص ۷۰). آدلر، کارکرد ناهشیاری را فرایند ثانویه می‌داند (کلبی، ۱۹۵۸، ص ۷۱). او تأکید می‌کند که مرز مشخصی بین هشیاری و ناهشیاری وجود ندارد (آدلر، ۱۹۳۰، ص ۵۶). او سرکوبی در ناهشیار را قبول ندارد و ناهشیار را در خدمت و هماهنگ‌کننده سبک زندگی با اهداف می‌داند (آدلر، ۱۹۱۳، ص ۲۲۹-۲۳۰). همچنین، او مسامحه خلاف قانون و انتخاب سبک زندگی را از فرایندهای ناهشیار می‌داند.

هشیار و ناهشیار در نظریه سالیوان

سالیوان ریشه هشیاری انسان را اضطراب می‌داند (سالیوان، ۱۹۵۰). وی خاطر نشان کرد که ما به چیزهای زیادی توجه می‌کنیم که آنها را فرمول‌بندی نمی‌کنیم (همان). او اولین کسی بود که «عدم توجه انتخابی» را مطرح کرد (همان). سالیوان، فرایند ناهشیار را گسستگی دانسته و معتقد است: تصاویر اولیه کودکی، که شدیداً هیجانی‌اند، توسط سیستم‌هایی در ناهشیار نگه داشته می‌شوند که آنها را گسسته می‌نامد (ادوارد و جوکاب، ۲۰۰۳، ص ۷۳). گسستگی با فرایندهای عدم توجه انتخابی حفظ می‌شود (سالیوان، ۱۹۵۳، ص ۳۱۷). او مثل آدلر، به ماهیت شناختی ناهشیار، در کنار فرایندهای هیجانی آن پرداخته است.

هشیار و ناهشیار در نگاه نظریه‌پردازان روابط موضوعی

تقریباً از سال ۱۹۵۰، روان‌تحلیل‌گری از نظریه‌گریزه فروید فاصله گرفت و نظریه روابط موضوعی بر روان‌تحلیل‌گری غالب شد (استور، ۱۳۷۵، ص ۱۵۱). به اعتقاد *توکرنبرگ*، تصاویر موضوعی اولیه ناهشیار، نقش مؤثری در روابط فعلی بیمار با اطرافیان دارند (سنت کالر، ۱۳۸۶، ص ۲۱۴-۲۲۴). *توکرنبرگ* می‌گوید: در فرایند دویاره‌سازی، من جنبه‌های نامطلوب خود را جدا می‌سازد و یا موضوع‌های تهدیدکننده را به اجزای قابل مهار تجزیه می‌کند (همان، ص ۲۱۰). از نظر *بالبی*، در فرایند تحلیل اطلاعات بخشی از آن حذف می‌شود (منصور و دادستان، ۱۳۸۵، ص ۱۵۶ و ۱۵۷). *فیربرن* می‌گوید: کودک برای دفاع در برابر آزاردهنده‌های محیطی، به صورت ناهشیار، بدی محیط را جزئی از خود می‌کند (سنت کالر، ۱۳۸۶، ص ۱۰۳). به نظر *وینی‌کات*، خیال‌پردازی سادیستیک کودک نسبت به والدین و رفتار حمایتی همزمان نسبت به آنها و نیز احترام بیرونی افراد نسبت به حاکمان، به خاطر کشتن پدر درونی، فرایندهای جبرانی ناهشیار هستند (همان، ص ۱۲۴). از نظر روان‌شناسان روابط موضوعی، پویایی‌های ناهشیار قابل مقایسه با پویایی‌های تجربه‌هشیار هستند (هورنر، ۱۹۸۷، ص ۳۰).

هشیار و ناهشیار در دهه‌های اخیر

استلر و *اتوود*، اعتقاد دارند که مرز میان هشیار و ناهشیار، سیال و آنها همیشه قابل تبدیل به هم می‌باشد. همین که تهدید در روابط بین‌فردی از بین برود، موادی از ناهشیار وارد هشیاری می‌شوند (استلر و اتوود، ۱۹۹۹، ص ۳۶۹). *هیرچ* و *روت*، ناهشیار پویا را در چارچوبی غیر از آرزوهای تحقق‌نیافته به‌عنوان توانی که به واقعیت نرسیده، مفهومی‌سازی کرده‌اند (هیرچ و روت، ۱۹۹۵، ص ۲۶۶). *سامرز*، بیماری را توصیف کرده است که تکبر و نگرش خودبینانه در او، به‌عنوان ویژگی دفاعی در برابر احساس شرمساری و نابسندگی او عمل می‌کند (سامرز، ۱۹۹۹، ص ۷۱). در روان‌تحلیل‌گری معاصر، گفته می‌شود که افراد تحت تأثیر طرح‌واره‌های ارتباطی عمل می‌کنند که به شیوه‌ای یکپارچه، برای رسیدن به رشد و پختگی رشد نکرده است. علت آن، درماندگی در گذر از مسیر همزیستی به جدایی - تفرّد، به روشی سالم است (استلر و اتوود، ۱۹۹۹، ص ۳۷۱).

هشیار و ناهشیار در آراء علامه طباطبائی

علامه *طباطبائی*، هشیاری و ناهشیاری را به شکلی که در مکتب تحلیلی مطرح می‌شود، بررسی نکرده است. ولی بحث‌های زیادی در مورد علم، آگاهی، شناخت و مراتب آنها مطرح می‌کند. از نظر وی، انسان در ابتدای تولد یکسری ادراکات و آگاهی‌های فطری بالقوه دارد که برای بالفعل شدن نیاز به تجربه دارند (شریعتی سبزواری، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۴۶). آگاهی انسان به خود (خودآگاهی) و خدا (خداآگاهی)، از جمله این ادراکاتند. علامه، علم و آگاهی انسان را در یک تقسیم‌بندی به دو دسته حصولی و حضوری تقسیم می‌کند. در آگاهی حضوری، عین واقعیت معلوم، پیش عالم حاضر است، ولی در آگاهی حصولی، مفهوم و صورتی از معلوم پیش عالم حاضر است (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۵۹). ادراکات فطری انسان حضوری‌اند.

رشد خودآگاهی در انسان

آگاهی به نفس و حالات نفسانی خود دو گونه است: یکی، یافت ابتدایی (حضوری) که هر کسی به خود و حالات نفسانی‌اش دارد و دیگری، آگاهی حصولی به خود و حالات خود با واسطه صور ذهنی (طباطبائی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۴۶). خودآگاهی فطری و حضوری، از ابتدای تولد وجود دارد و هیچ‌گاه از بین نمی‌رود (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۲۳۳). در این باره، پاره‌ای از مؤلفان نظیر یاسپرز (Jaspers)، نظری مشابه با علامه دارند و منکر آنند که بتوان احساس فاعلیت اعمال و احساسات خود را کاملاً از دست داد (مایلی و ربرتو، ۱۳۸۰، ص ۱۲۴). شهید مطهری، خاطر نشان می‌کند آنچه که روان‌شناسان از آن به تجزیه شخصیت و سردرگمی هویت تعبیر می‌کنند (سلیگمن و همکاران، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۴۸)، از بین رفتن من (خودآگاهی) نیست، بلکه گاهی انسان تحت حالات خاص روحی با آگاهی حصولی می‌پندارد که دو چیز است (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۸، ص ۱۶۰).

خودآگاهی حصولی پس از تولد، به مرور زمان برای انسان حاصل می‌شود (همان، ج ۲، ص ۳۰۸). آیت‌الله مصباح بیان می‌کند که کودک پس از تولد، شروع به شناخت خود و جهان می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ص ۲۵). علامه می‌گوید: روان‌شناسان قسم دوم خودآگاهی را بررسی کرده‌اند (طباطبائی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۴۶). اگرچه در فلسفه غرب و به وسیله فیلسوفان و روان‌شناسان انگارگرا، آگاهی حضوری به خود بررسی شده است، اما در صد سال اخیر خودآگاهی به صورت اجتماعی-تاریخی و در شکل آگاهی حصولی مطالعه شده است (لوریا، ۱۳۸۱، ص ۲۰۰-۲۰۱). فروید نیز بررسی خودآگاهی را به شکل آگاهی حصولی بررسی کرده است (کرین، ۱۳۸۴، ص ۳۴۷). برخلاف روان‌شناسان، که برخی «من» را جسمی (راس، ۱۳۷۳، ص ۹۶) و برخی ریشه آن را جسمی می‌دانند (بندورا، ۱۹۷۸)، علامه «من» را غیرمادی و مجرد می‌داند (طباطبائی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۲۱).

با توجه به تعلقات آگاهی حضوری و حصولی در مورد خود، منظور از خودآگاهی، شناخت و آگاهی نسبت به نفس، حالات و افعال نفسانی و ویژگی‌های شخصیتی می‌باشد. البته مفاهیم مشابهی نیز باید در اینجا مورد بررسی قرار گیرد، مفاهیمی مثل معرفت‌النفس و علم‌النفس. معرفت نفس، مورد تأکید و سفارش متون دینی و آیات و روایات می‌باشد. قرآن کریم، انسان را دعوت به معرفت نفس می‌کند و می‌فرماید: «خود را بشناس تا خدایت را بشناسی و اگر خدای خود را فراموش کنی، خود را فراموش کرده‌ای» (حشر: ۱۹). همچنین رسول اکرم ﷺ فرمودند: «من عرف نفسه عرف ربّه» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۸، ص ۹۹) و نیز امیرالمؤمنین ﷺ فرمود: «معرفة النفس انفع المعارف» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۲۸۸). در جای دیگر می‌فرماید: «عجبت لمن ینشد ضالته کیف لا ینشد نفسه» (همان، ص ۳۶). علامه می‌گوید: با معرفت نفس، انسان نیروهای پنهان نفس را خواهد شناخت (مظاهری سیف، ۱۳۸۱، ص ۲۰-۲۷). آیت‌الله مصباح می‌گوید: خودشناسی موجب فعلیت یافتن استعدادهای وجودی انسان می‌شود (رهنمایی، ۱۳۹۰، ص ۱۸۲).

شناخت خود به دو صورت امکان‌پذیر است: اول، خودشناسی با علم حضوری که محصول آن معرفت‌النفس است و دیگری، خودشناسی با علم حصولی که محصول آن علم‌النفس است (مظاهری‌سیف، ۱۳۸۱، ص ۲۰). علامه در این باره می‌گوید: معرفت نفسی که آیات و روایات توصیه می‌کنند، به معنی شناخت نفس است. اینکه این نفس از کجا آمده است؟ چه وظیفه‌ای دارد؟ و به کجا می‌رود؟ این شناخت آثار و برکات زیادی دارد و موجب می‌شود که انسان نیروهای پنهان نفس را بشناسد (همان، ص ۲۰-۲۷) و از هوا و هوس دور شده و به تزکیه نفس بپردازد و به سعادت برسد (همان، ص ۳۸).

آگاهی حضوری می‌تواند به خود نفس، افعال نفس، حالات نفس (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۳۳۱)، قوا و ابزارهای نفس (طباطبائی، ۱۳۸۷، الف، ج ۲، ص ۳۱۸) و همچنین به علت و جوی خود، یعنی خداوند تعلق بگیرد (طباطبائی، ۱۳۸۸، الف، ج ۳، ص ۳۷۵). انسان همواره به خود و حالات و افعال خود، آگاهی دارد. همچنان که خداوند در آیه ۱۵ و ۱۴ سوره قیامت می‌فرماید: «بَلِ الْإِنْسَانِ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ وَ لَوْ أَلْقَىٰ مَعَاذِرَهُ»؛ بلکه انسان خودش از وضع خود آگاه است، هر چند (در ظاهر) برای خود عذرهایی بترشد.

آگاهی حضوری، دارای پیوستاری از شدت و ضعف است. منشأ این اختلاف مراتب، یا به خاطر تفاوت مراتب توجه درک‌کننده است، یا به خاطر تفاوت مراتب هستی‌مدرک (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۷۷)، یعنی هر قدر که مرتبه وجودی فرد قوی‌تر باشد، یا هر قدر که توجه‌اش به معلوم بیشتر باشد، آگاهی حضوری‌اش قوی‌تر خواهد بود. مطلب دیگری که علامه بدان اشاره می‌کند، آگاهی نسبت به آگاهی است. به نظر می‌رسد، معادل هشیاری در مکتب تحلیلی، آگاهی نسبت به آگاهی است. باید توجه داشت که آگاهی با آگاهی به آگاهی، متفاوت است. آگاهی‌های حضوری حالات شدید و ضعیف دارند، ولی شدت آگاهی حضوری، همواره با آگاهی به آگاهی مساوی نیست، بلکه آگاهی به آگاهی معرفتی حصولی است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ق، ص ۷۹-۸۰).

جهان آگاهی

شناخت جهان خارج، به واسطه آگاهی حصولی و صور ذهنی می‌باشد. کار ذهن تهیه، صور جزئی، نگهداری، یادآوری و تجرید، تعمیم، مقایسه، تجزیه و ترکیب، حکم و استدلال است (طباطبائی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۴۸). آنچه ما از راه حس درک می‌کنیم، با مداخله یک نوع تجربه و تعقل است و چون ما همواره با این تجربه و تعقل سروکار داریم، این صورت‌سازی ذهنی برای تجربه‌ها، در انسان به صورت خودکار است و ما از وجودش غفلت داریم (همان، ص ۴۷ و ۴۸). بنابراین، انسان ادراکات زیادی در طول روز دارد و کارهای زیادی همزمان انجام می‌دهد، ولی به آنها توجه ندارد.

محتوای پنهان در نفس

علامه ذیل آیه ۷ سوره طه می‌گوید: خداوند از نیات درونی انسان خبر دارد، حتی اگر بر خودش مخفی باشد (طباطبائی، ۱۴۱۷، ق، ج ۱۴، ص ۱۲۳). در این زمینه، از امام صادق ع روایت شده است که روای می‌گوید: از امام

درباره آیه «یعلم السرّ و ما اخفی» پرسیدم، ایشان فرمودند: سرّ چیزی است که در نفست پنهان کرده‌ای و اخفی چیزی است که به ذهنت خطور می‌کند و سپس فراموش کردی. همچنین او در بحثی روایی، در باب شرک پنهان، به نیات پنهانی در نفس اشاره می‌کند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۳۸۱) که آگاهی کمی نسبت به آنها وجود دارد، البته این محتواها کاملاً ناآگاهانه نیستند و به خاطر همین هم متعلق تکلیف قرار می‌گیرند، شاید این ناآگاهی به خاطر ناهماهنگی شناختی باشد؛ یعنی انسان از یکسو اعتقاد دارد که باید به خدا دل ببندد و از سوی دیگر، عملش را برای غیر خدا انجام می‌دهد.

آگاهی نسبت به افعال خود

به نظر علامه، همه کارهای بدنی انسان آگاهانه و ارادی هستند، حتی کارهای مزاجی (طباطبائی، ۱۳۸۷ب، ص ۸۲). انسان باید ابتدا غایت عملش را تصور یا تخیل کند و سپس، اقدام به عمل کند (طباطبائی، ۱۳۸۷ج، ص ۳۲۹). دو نوع مبدأ و انگیزه و به تبع آن، دو نوع فعل برای انسان متصور است. یکی، فعل تدبیری که در آن مبدأ فعل، صورت علمی است و از ناحیه فاعل خیر بودن آن تصدیق می‌شود. راه‌انداز این فعل، فکر و عقل و اراده عقلانی است و دیگری، فعل تخیلی که مبدأ آنها خیال است. البته در اینجا هم خیر بودن صورت خیالی توسط فاعل تصدیق شده و عمل شکل می‌گیرد. آگاهی در افعال تدبیری بیشتر (طباطبائی، ۱۳۸۸الف، ج ۲، ص ۳۴۳ و ۳۴۴) و نزدیک‌تر به هشیاری است. بنابراین، انسان به غایت همه افعالش، آگاهی دارد، ولی آگاهی غیر از آگاهی به آگاهی است (طباطبائی، ۱۳۸۸الف، ج ۲، ص ۳۴۶).

عوامل ناهشیار در رفتار انسان

یکی از معارفی که قرآن بر آن اصرار دارد، دقت در صحت ادراک و کوشش برای بی‌طرف ماندن و خوب قضاوت کردن است. مثلاً، می‌فرماید: «أَفَمَنْ زَيْنَ لَهُ سُوءَ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَنًا» (فاطر: ۸)؛ یا می‌فرماید: «قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا الَّذِينَ صَلَّىٰ سَعِيهِمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ هُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا» (کهف: ۱۰۳-۱۰۴)؛ مطهری، ۱۳۸۵، ص ۱۳۳).

علامه در *تفسیر المیزان*، خاطر نشان می‌کند که احساسات و عواطف درونی، حب و بغض‌ها و تعصب‌ها در قضاوت افراد و تفسیرشان راجع به یک موضوع مؤثرند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۴۶۴) و موجب می‌شوند که فرد، واقعیت را آنچنان که هست، درک نکند. همچنان که امیرالمؤمنین علیه السلام در این باره می‌فرماید: «هرکس به چیزی عشق ورزد، نینمایش می‌کند، و قلبش را بیمار کرده، با چشم بیمار می‌نگرد، و با گوش بیمار می‌شنود» (نهج‌البلاغه، خ ۱۰۷). نقطه مقابل حب، بغض است که روی ادراک و رفتار انسان تأثیر می‌گذارد (مطهری، ۱۳۸۵، ص ۱۳۳).

علامه، ذیل آیه ۷۷ سوره زخرف (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۸، ص ۱۸۵) و نیز آیه ۱۰ سوره قیامت (همان، ج ۲۰، ص ۱۶۷)، خاطر نشان می‌کند که برخی چیزها، ملکه ذهن می‌شوند. مثل یک باور غلط. مثلاً، کفار مرگ را پایان

همه چیز و نابودی می‌پندارند و این ملکه ذهن آنها شده است و پس از مرگ، اگرچه حقیقت بر آنها آشکار شده است و دانسته‌اند که مرگ چیست، ولی باز آرزوی مرگ می‌کنند. انسان غالباً در زندگی بدون نیاز به توجه و فکر و با ملکات خود عمل می‌کند.

علامه، ذیل آیه ۸ سوره شمس می‌گوید: انسان به صورت فطری می‌داند که چکار باید بکند و چکار نباید بکند؛ یعنی به الهامی فطری و خدایی فجور و تقوایش برای او مشخص شده است (همان، ج ۲، ص ۱۷۴). الهام به معنی القای معنا در نفس یا ذهن تفسیر شده است و می‌تواند الهی و از ناحیه خداوند و یا شر و از ناحیه شیطان باشد (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۵۷-۵۷).

خداوند در آیه ۲۴ سوره انفال می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ». پیامبر گرامی اسلام ﷺ در تفسیر این آیه می‌فرماید: «یحول، یعنی، بین مؤمن و کفر حائل می‌شود و بین کافر و هدایت حائل می‌شود» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۹، ص ۶۲)؛ یعنی انسان با گوش و چشم و دست و زبان و قلبش به سمتی میل دارد و به سوی گناه می‌رود، ولی مرتکب آن نمی‌شود و قلبش چنین رفتاری را نمی‌پذیرد (بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۶۶۵). البته، خداوند کسی را مجبور به کاری نمی‌کند. کسی که گمراه می‌شود، خود از فطرتش غافل می‌شود (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۴۹-۵۱)؛ یعنی انسان گاهی اوقات طبق ویژگی‌های شخصیتی و اخلاقی خود و بدون هشباری عمل می‌کند.

توحید فطری و فراموشی پیمان توحید

انسان به صورت فطری خدا را می‌شناسد، ولی اگر سرگرم دنیا شود، از خدا غافل شود، این شناخت فطری ضعیف (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۹۲) و ناهشیار می‌شود. همچنان که خداوند در وصف این افراد می‌فرماید: «خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَ عَلَى سَمْعِهِمْ وَ عَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» (بقره: ۷). خداوند در آیه ۱۷۲ سوره اعراف، به عهد و پیمانی که از همه انسان‌ها گرفته شده و انسان‌ها آن را فراموش کرده‌اند، اشاره می‌کند. علامه، دو تفسیر در باب آیه اقرار بر ربوبیت خداوند بیان می‌کند: تفسیر اول، به معنی پرسش معروف عالم ذر و اقرار ما انسان‌هاست و تفسیر دوم، به معنی اقرار وجودی همه انسان‌ها به ربوبیت خداوند است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۴۰۷-۴۳۱). طبق هر دو تفسیر، انسان به صورت فطری و حضوری خداوند را می‌شناسد، ولی ممکن است به دلیل سرگرمی به دنیا از آن غافل شود و آن را فراموش کند. اقرار به هنگام غرق شدن در دریا، نشانه‌ای از این شناخت فطری است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۳۱۳).

ذکر، غفلت و نسیان

از آثار علامه چنین برمی‌آید که واژه معادل «هشیاری»، «ذکر» است. طبق نظر علامه، گاهی ذکر در مقابل غفلت قرار می‌گیرد؛ یعنی انسان بداند که می‌داند و «غفلت» عبارت است از: نداشتن آگاهی به آگاهی. همچنین در

مواردی «ذکر»، در مقابل نسیان استعمال می‌شود. «نسیان» عبارت است از اینکه صورت علم به کلی از خزانه ذهن زایل شود (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۵۱۰).

بنابراین، پیوستار هشیاری به صورت زیر ترسیم می‌شود.

ذکر (که دارای مراتب شدید و ضعیف است) <<< غفلت >>> فراموشی

طبق نظر علامه، دو نوع فراموشی متصور است: یکی، فراموشی در عرصه آگاهی‌های حضوری (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۳۱۳) علت فراموشی در آگاهی‌های حضوری بی‌توجهی و مشغول شدن به امور دیگر است. مثل بی‌توجهی به خداوند و توجه به ذخارف دنیا که موجب فراموشی خداوند می‌شود (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۹۸). دیگری، فراموشی در عرصه آگاهی‌های حصولی. وی در آگاهی‌های حصولی، دو نوع فراموشی را مطرح می‌کند: یکی، فراموشی بر اثر گذر زمان و دیگری، بر اثر ضربه مغزی. در مورد فراموشی‌های طبیعی، علت این نوع از فراموشی‌ها، ظرفیت خاص بدنی می‌باشد (شربعتی سبزواری، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۸۵-۱۹۳).

با توجه به استعمال واژه‌های ذکر، غفلت و نسیان در مورد معلومات حضوری و خداشناسی فطری در تفسیر *المیزان*، به نظر می‌رسد که این اصطلاحات در دو حوزه آگاهی‌های حضوری و حصولی، معانی متفاوتی در نظر علامه خواهد داشت که در جدول زیر ترسیم شده است.

در آگاهی حضور	ذکر (به معنی آگاهی به آگاهی) که از توجه و التفات به معلوم حضوری حاصل می‌شود. آگاهی حضوری پیوستاری از شدت و ضعف دارد و توجه، موجب افزایش آگاهی حضوری می‌شود که به هشیاری منجر می‌شود <<< غفلت (به معنی کم شدن التفات به معلوم حضوری) >>> فراموشی (به معنی ضعیف شدن آگاهی حضوری).
در آگاهی حصولی	ذکر (آگاهی به آگاهی به صورت ذهنی) که با توجه به آگاهی‌های حصولی حاصل می‌شود <<< غفلت (عدم توجه به پردازش روی مفاهیم و صور ذهنی) >>> فراموشی (خروج صورت ذهنی از ذهن).

بحث و نتیجه‌گیری

اما در پاسخ به پرسش‌های پژوهش یعنی: از نظر روان‌تحلیل‌گران و علامه، سطح هشیار و ناهشیار روان چه چیزهایی را دربر می‌گیرند؟ باید گفت: از نظر فروید سطح ناهشیار روان شامل غرایز ابتدایی «بن» است که هرگز هشیار نبوده‌اند و همچنین تمایلات و خاطراتی که هشیار بوده‌اند، ولی به خاطر محتوای خطرناک ناهشیار شده‌اند. بخشی از کارکردهای «من» و غالب فعالیت‌های «فرمان» ناهشیارند. سطح پیش‌هشیار، شامل همه آن چیزی است که در ذهن بوده، ولی الان در ذهن حاضر نیستند و سطح هشیار روان دربر دارنده همه آن چیزی است که در لحظه در ذهن حاضر است. به اعتقاد یونگ، علاوه بر امور سرکوب شده، ادراکات زیرآستانه‌ای و خاطرات فراموش شده و برخی عقده‌ها نیز در بخش ناهشیار شخصی قرار دارند. همچنین کارکردهای مغلوب یونگ ناهشیارند. «من» از نظر یونگ، کاملاً هشیار عمل می‌کند. کهن‌الگوهای ناهشیار جمعی یونگ، شبیه به گرایش‌های فطری است که در آثار علامه مطرح شده است. از نظر یونگ، کهن‌الگوها باید با تجربه فعال شوند همان‌گونه که آیت‌الله

مصباح می‌گوید: شناخت‌های فطری بالقوه هستند و باید با تجربه بالفعل شود. کهن‌الگوی خدای مشابه خدانشناسی و خداجویی فطری علامه است؛ با این تفاوت که کهن‌الگوها در عمق ناهشیار جمعی هستند، درحالی‌که خدانشناسی فطری علامه به راحتی قابل وصول برای هشیاری است. از نظر فروید، فرایندهایی مثل عقده‌دیی، عقده‌الکترا، تمایلات مازوخیستی زنان، غبطه‌الئی، مقاومت، مکانیزم‌های دفاعی و انتقال به صورت ناهشیار اتفاق می‌افتند. از نظر هورنای، غبطه مردان به زنان، احساس ضعف ناهشیار افراد شدیداً رقابت جو، نگرش‌های تدافعی و نیازهای برخاسته از آن مثل نیاز به تحسین و گرایش‌های مغلوب در تیپ‌های روان‌رنجوری، به صورت ناهشیار اتفاق می‌افتند. از نظر آدلر، مسامحه خلاف قانون و انتخاب سبک زندگی فرایندهای ناهشیارند. همچنین، تصاویر اولیه کودکی در نظریه سالیوان دوطاوسازی و تصاویر موضوعی ابتدایی خطرناک در نظریه‌اتوکرنبرگ، تحلیل ناهشیار اطلاعات و حذف بخشی از اطلاعات طبق نظریه بالبی، درونی کردن بدی‌های محیط و موضوعات مهم در نظریه فیربرن و تکبر و نگرش خودبینانه ناهشیار برای دفاع از حس شرمساری در نظریه سامرز فرایندهایی ناهشیارند.

اما در پاسخ به پرسش سوم که نظر علامه طباطبائی درباره سازه‌های هشیاری و پیش‌هشیاری و ناهشیاری چیست؟ باید گفت: واژه معادل هشیاری در نگاه علامه «ذکر»، به معنی آگاهی نسبت به آگاهی است. ذکر دو قسم است. ذکر قلبی و ذکر ذهنی. ذکر قلبی، به معنی توجه به معلومات حضوری و افزایش آگاهی نسبت به آنهاست که نتیجه آن شکل گرفتن صور ذهنی در مورد آنها در ذهن و آگاهی به آگاهی (هشیاری) خواهد بود. ذکر ذهنی، به معنی توجه به صورتی است که در ذهن حضور دارد که نتیجه آن آگاهی به آگاهی (هشیاری) خواهد بود. علامه، دو نوع فراموشی را ترسیم می‌کند: فراموشی در حیطه آگاهی حضوری، به معنی عدم توجه به آگاهی‌های حضوری و ضعیف شدن آنها و فراموشی در حیطه آگاهی حصولی، به معنی خروج، صور ذهنی از ذهن. پیش‌هشیاری در نظریه علامه، وسیع‌تر از پیش‌هشیاری روان‌تحلیل‌گران است. علاوه بر خاطرات فراموش شده فرویدی و ادراکات زیرآستانه یونگ، شامل اموری می‌شود که هرگز در ذهن نبوده‌اند و از راه حواس و غیر حواس (فطری) حاصل می‌شوند و ما طبق آنها عمل می‌کنیم و می‌توانند به راحتی هشیاری شوند. از آثار علامه چنین به دست می‌آید که انسان‌ها در بیشتر اوقات، در حالتی پیش‌هشیار قرار دارند (شریعتی سبزواری، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۹۱) و عمل می‌کنند و این به خاطر محدودیت مادی انسان در توجه، حافظه و پردازش است. ناهشیاری در نظام علامه، به معنی افعال و انفعالاتی است که توسط نفس و بدون آگاهی به آگاهی، صورت می‌گیرد. علامه با نظر فروید، که محتوای ناهشیار نمی‌تواند وارد هشیاری شود، مخالف است، بلکه در این زمینه بیشتر موافق با نظر یونگ، استلر و اتوود است.

اما پاسخ پرسش چهارم مبنی بر اینکه نظر روان‌تحلیل‌گران و علامه طباطبائی هشیاری و ناهشیاری، چه نقشی در شکل‌دهی رفتار دارند؟ باید گفت: فروید و یونگ، برخلاف آدلر باور داشتند که ناهشیاری بیشتر از

هشیاری در تعیین رفتار اهمیت دارد. از نظر فروید و یونگ، محتوای سرکوب شده می‌تواند به صورت مبدل، وارد هشیاری شود. از نظر یونگ، کهن‌الگوهای واکنش انسان به موقعیت‌های مختلف را تحت تأثیر قرار می‌دهند. از نظر آدلر، ناهشیاری تعیین‌کننده سبک زندگی و هماهنگ‌کننده آن با اهداف است. از دیدگاه نظریه‌پردازان روابط موضوعی، روابط اولیه کودک با مراقب به صورت ناهشیار تعیین‌کننده روابط بعدی او با اطرافیان و حتی در بزرگسالی خواهد بود.

از آثار علامه، چنین به دست می‌آید که انسان‌ها در بیشتر احوال، در حالتی از نیمه هشیاری قرار دارند و عمل می‌کنند و این به دلیل محدودیت‌های جسمانی انسان است. علامه، از پویایی‌های مواد ناهشیار یا نمایش مواد ناهشیار در هشیاری به صورت مبدل، صحبتی نمی‌کند، بلکه عواملی را در روان انسان معرفی می‌کند که موجب می‌شود بازیابی برخی امور نفسانی یا مواد ذهنی گاهی بسیار دشوار شود. مثلاً، فرد مشرک گاهی تصور می‌کند که انسانی موحد است، یا وقتی انسان به فردی علاقه دارد. این علاقه قضاوت‌های او را تحت تأثیر قرار می‌دهد. او تصور می‌کند که فردی عادل است و به عدالت قضاوت می‌کند، ولی چنین نخواهد بود و نیز تصور غلط فرد از خود موجب می‌شود که فرد خود را فردی سخی یا مهربان تلقی کند. همچنین افراد معمولاً طبق ملکات و قواعد ذهنی خود عمل می‌کنند، بدون اینکه به این ملکات، که گاهی منحرف از واقعیت نیز هستند، توجه داشته باشند. همچنین عادات و ویژگی‌های شخصیتی که گاهی پیش‌هشیار و گاهی ناهشیاراند، بر رفتار تأثیر گذاراند. همچنان‌که خداوند بین انسان مؤمن و فعلش و بین کافر و فعلش حائل می‌شود؛ یعنی فرد مؤمن ممکن است در موقعیت گناه واقع شود و گناه نکند، و یا فرد کافر در موقعیت کار نیک قرار گیرد، ولی کار نیک نکند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۹، ص ۶۲). این به دلیل ویژگی‌های ناهشیار فرد است. این ویژگی‌ها شامل اعتقادات، عادات و صفات شخصیتی و اخلاقی فرد می‌شود که فرد به آنها هشیاری ندارد، اما طبق آنها عمل می‌کند. همچنین یکی از نظام‌های ناهشیار در رفتار انسان، الهام و وسوسه است.

منابع

- نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، ترجمه محمد دشتی، قم، هجرت.
- ابن سینا، ۱۴۰۴ق، *التعلیقات*، تصحیح عبدالرحمن بدوی، قم، التابع لمکتب الاعلام الاسلامی.
- اتکینسون، ریتا ال و همکاران، ۱۳۸۵، *زمینه روان‌شناسی هیگارد*، ترجمه محمدنقی براهنی و همکاران، تهران، رشد.
- استور، آنتونی، ۱۳۷۵، *فروید*، ترجمه حسین مردی، تهران، طرح نو.
- آذر، آفرد، ۱۳۷۹، *شناخت طبیعت انسان*، ترجمه طاهره جواهرساز، تهران، رشد.
- بحرانی، سیدهاشم، ۱۴۱۶ق، *البرهان فی تفسیر القرآن*، تهران، بنیاد بعثت.
- بوژده، ماریو و روبین اردیلا، ۱۳۹۰، *فلسفه روان‌شناسی و نقد آن*، ترجمه محمدجواد زارعان و همکاران، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- پالمر، مایکل، ۱۳۸۵، *فروید، یونگ و دین*، ترجمه محمد دهگانیپور و غلامرضا محمودی، تهران، رشد.
- پروین، لارنس ای، ۱۳۸۱، *روان‌شناسی شخصیت (نظریه و تحقیق)*، ترجمه محمدجعفر جوادی و پروین کدیور، تهران، آبیژ.
- پورافکاری، نصرت‌الله، ۱۳۸۹، *فرهنگ جامع روان‌شناسی و روان‌پزشکی و زمینه‌های وابسته*، تهران، فرهنگ معاصر.
- تبریزی، علامرضا، ۱۳۷۳، *نگرشی بر روان‌شناسی یونگ*، مشهد، هاشمیون.
- تیمی آمدی، عبدالواحد، ۱۳۶۶، *غررالحکم و دررالکلم*، قم، دفتر تبلیغات.
- جوانمرد، غلامحسین، ۱۳۸۳، «ناهنشیری فراتر از هشیاری»، *فلسفه و کلام*، ش ۳ و ۴، ص ۱۳۱-۱۵۶.
- جوزف، آر، ۱۳۷۸، *نیم‌کره راست و ذهن ناهشیار*، کشف غریبه درون، ترجمه جواد طهوریان و همکاران، مشهد، خانه آبی.
- جینز، جولیان، ۱۳۸۲، *خواستگاه آگاهی*، ترجمه خسرو پارسا و همکاران، تهران، آگاه.
- خوش‌لهجه، انیسی، ۱۳۹۰، *فروید و روان‌کاوی*، تهران، بعثت.
- دارابی، جعفر، ۱۳۸۸، *نظریه‌های روان‌شناسی شخصیت*، رویکرد مقایسه‌ای، تهران، آبیژ.
- دهقان، اسماعیل، ۱۳۸۹، «همبسته‌های عصبی ناهشیار جمعی یونگ»، *پژوهش‌های فلسفی*، ش ۱۸، ص ۹۹-۱۱۹.
- دیویسون، جرالد سی و همکاران، ۱۳۸۵، *آسیب‌شناسی روانی*، ترجمه مهدی دهستانی، تهران، ویرایش.
- راس، آلن ا، ۱۳۷۳، *روان‌شناسی شخصیت*، نظریه‌ها و فرایندها، ترجمه سیاوش جمال‌فر، تهران، بعثت.
- رایکمن، ریچارد، ۱۳۸۷، *نظریه‌های شخصیت*، ترجمه مهرداد فیروزبخت، تهران، ارسباران.
- رهنمائی، سیداحمد، ۱۳۹۰، *مکتب تربیتی علامه طباطبائی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.
- سنت کلر، مایکل، ۱۳۸۶، *درآمدی بر روابط موضوعی و روان‌شناسی خود*، ترجمه علیرضا طهماسب و حامد علی آقایی، تهران، نشر نی.
- سیلیگمن، مارتین و همکاران، ۱۳۸۹، *آسیب‌شناسی روانی*، ترجمه رضا رستمی و همکاران، تهران، ارجمند.
- شریعتی سبزواری، محمدباقر، ۱۳۸۷، *تحریری بر اصول فلسفه و روش رئالیسم*، قم، بوستان کتاب.
- شفیع‌آبادی، عبدالله و غلامرضا ناصری، ۱۳۸۳، *نظریه‌های مشاوره و روان‌درمانی*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- شکرکن، حسین و همکاران، ۱۳۸۵، *مکتب‌های روان‌شناسی و نقد آن*، تهران، سمت.
- شولتز و همکاران، ۱۳۷۲، *تاریخ روان‌شناسی نوین*، ترجمه علی‌اکبر سیف و همکاران، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- شولتز، دوان بی و سیدنی الن شولتز، ۱۳۸۶، *نظریه‌های شخصیت*، ترجمه یحیی سیدمحمدی، تهران، ویرایش.
- شهر آرای، مهرناز، ۱۳۸۴، *روان‌شناسی رشد نوجوان*، دیدگاهی تحولی، تهران، علم.
- شیلینگ، لوئیس، ۱۳۷۹، *نظریه‌های مشاوره*، ترجمه خدیجه آراین، تهران، اطلاعات.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه مدرسین.
- _____، ۱۳۶۴، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۷۴، *ترجمه المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه مدرسین.
- _____، ۱۳۸۷الف، *آغاز فلسفه*، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۸۷ب، *اصول فلسفه رئالیسم*، قم، بوستان کتاب.

- _____، ۱۳۸۷، ج، *نهایت فلسفه (ترجمه نهایی/الحکمه)*، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۸۸ الف، *ترجمه و شرح بدایة/الحکمه*، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۸۸ ب، *فروع حکمت (ترجمه و شرح نهایی/الحکمه)*، قم، بوستان کتاب.
- فرانکل، ویکتور، ۱۳۷۵، *خدا در ناخودآگاه*، ترجمهٔ ابراهیم یزدی، تهران، رسا.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق، *العین*، چ دوم، قم، دارالهیجره.
- فروید، زیگموند و همکاران، ۱۳۸۸، «*ناخودآگاه*» در: تلی از تصاویر شکسته: مقالاتی دربارهٔ روان‌کاوی، شهریار وقفی‌پور، تهران، چشمه.
- فروید، زیگموند، ۱۳۷۹، *آسیب‌شناسی زندگی روزمره*، ترجمهٔ محمدحسین وقار، تهران، اطلاعات.
- _____، ۱۳۴۷، *فروید چه می‌گوید*، ترجمهٔ نصرت‌الله باب الحواتجی، تهران، دریا.
- _____، ۱۳۸۳، *پنج گفتار*، ترجمهٔ هورا رهبری، تهران، گام نو.
- فلنگن، جان سامرز و ریتا سامرز فلنگن، ۱۳۸۹، *مصاحبه بالینی*، ترجمهٔ هامایاک آوادیس یانس و همکاران، تهران، رشد.
- فیرس، ای. جری و تیموتی جی ترال، ۱۳۸۷، *روان‌شناسی بالینی*، مفاهیم، روش‌ها و حرفه، ترجمهٔ مهرداد فیروز بخت، تهران، رشد.
- فیروزآبادی، علی، ۱۳۸۵، *روان‌کاوی در گذر زمان*، شیراز، نوید.
- فیست، جس و گریگوری جی فیست، ۱۳۸۵، *نظریه‌های شخصیت*، ترجمهٔ یحیی سیدمحمدی، تهران، روان.
- کارور، چارلز اس و مایکل اف شی‌یر، ۱۳۷۵، *نظریه‌های شخصیت*، مشهد، آستان قدس.
- کالوین اس هال و ورنون جی نوردبای، ۱۳۷۵، *ملانی روان‌شناسی تحلیلی یونگ*، ترجمهٔ محمدحسین مقبل، تهران، جهاد دانشگاهی.
- کرین، ویلیام، ۱۳۸۴، *نظریه‌های رشد، مفاهیم و کاربردها*، ترجمهٔ غلامرضا خوی‌نژاد و علیرضا رجایی، تهران، رشد.
- لوریا، الکساندر رومانوویچ، ۱۳۸۱، *رشد و تحول شناختی*، ترجمهٔ حبیب‌الله قاسمزاده، تهران، ارجمند.
- مایلی، ر. و ربروتو، پ، ۱۳۸۰، *ساخت، پدیدآیی و تحول شخصیت*، ترجمهٔ محمود منصور، تهران، سمت.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحارالأنوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۷، *خودشناسی برای خودسازی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- _____، ۱۳۷۸، *آموزش فلسفه*، قم، سازمان تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۷، *مجموعه آثار شهید مطهری*، قم، صدرا.
- _____، ۱۳۸۵، *مسئله شناخت*، تهران، صدرا.
- مظاهری‌سیف، حمیدرضا، ۱۳۸۱، *سیری در میزان ۱، خودشناسی عرفانی*، قم، نشاط.
- منصور، محمود و پیریخ دادستان، ۱۳۸۵، *روان‌شناسی ژنتیک ۲، از روان تحلیل‌گری تا رفتارشناسی*، تهران، رشد.
- هاید، گی و مایکل مک گینس، ۱۳۷۹، *یونگ*، ترجمهٔ نورالدین رحمانیان، تهران، شیرازه.
- یونگ، کارل گوستاو، ۱۳۷۴، *ماهیت روان و انرژی آن*، ترجمهٔ پرویز امیدوار، تهران، بهجت.
- _____، ۱۳۷۹، *روح و زندگی*، ترجمهٔ لطیف صدقیانی، تهران، جامی.
- Adler, A, 1913, *On the Role of the Unconscious in Neurosis*, in the Practice and Theory of Individual Psychology (trans. P. Radin, 1929), London, Kegan Paul, Trench, Trubner and Co.
- Adler, A, 1930, *The Science of Living*, London, George Allen and Unwin.
- Allport, Gordon W, 1963, *Pattern and Growth in Personality*, Harcourt College.
- Bandura, A, 1978, "The Self System in Reciprocal Determinism", *American psychologist*, n. 33, p. 344-358.
- Chung, Man Cheung & Hyland, Michael E, 2012, *History and Philosophy of psychology*, Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- Colby, K. M., 1958, *Discussion of Adler's ideas by Freud and Others*, in: H. L. Ansbacher and R. R. Ansbacher (ends) *The Individual Psychology of Alfred Adler: A Systematic Presentation in Selections from His Writings*, London: George Allen and Unwin.

- Corey, Gerald, 1986, *Theory and Practice of Counseling and Psychotherapy*, third edition, Thomson books/cool publishing company, Pacific Grove California.
- Corsini, Raymond, J, 1994, *Encyclopedia of Psychology*, John_Wiley_&_Sons_Inc.
- Davison, Gerald C, et al, 2004, *Abnormal Psychology*, John Wiley & Sons, Inc.
- Edwards, David & Jacobs, Michael, 2003, *Conscious and Unconscious (Core Concepts in Therapy)*, Open University Press.
- Ellenberger, H, 1970, *The Discovery of the Unconscious: The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*, New York: Basic Books.
- Feist, Jess & Feist, Gregory, 2008, *Theories of Personality*, McGraw-Hill Primis.
- Forges, et al, 2009, *Social Motivation: Conscious and Unconscious Processes*, Cambridge University Press.
- Freud, S, 1923, *The Ego and the Id, In: The Standard Edition of The Complete Psychological Works of Sigmund Freud, vole 24*, edited and translated by j, Strachey, a, Freud et al. London: Hogarth Press and The Institute of Psycho-analysis.
- _____, 1912, *A Note on The Unconscious in: Psychology Analysis in the Standard Edition of The Complete Psychological Works of Sigmund Freud, v. 24 edited and translated by j. Strachey, a, Freud et al.* London: Hogarth Press and The Institute of Psycho-analysis.
- _____, 1952, *New Introductory Lectures on Psychoanalysis*, IN. R. M. Hutehina(Ed), Great books of western world (v. 54, p . 807-874), Chicago: Encyclopedia Britannica.
- _____, 1958, *Observation on Transference –Love*, In: The Standard Edition of The Complete Psychological Works of Sigmund Freud, vole 24, edited and translated by j, Strachey, a, Freud et al. London: Hogarth Press and The Institute of Psycho-analysis.
- Glassman, William E, & Hadad, Marilyn, 2009, *Approaches to Psychology*, Fifth Edition London, McGraw-Hill Companies.
- Hirsch, I, & Roth, J, 1995, “Changing Conceptions of the Unconscious”, *Contemporary Psychoanalysis*, N. 31, p. 263–276.
- Horner, A. J, 1987, *The Unconscious and the Archaeology of Human Relationships*, in: R. Stern (ed.) *Theories of the Unconscious and Theories of the Self*. Hillsdale, NJ: Analytic Press.
- Horney, K, 1937, *The neurotic personality of our time*, New York, Norton.
- _____, 1945, *our inner conflicts*, New York, Norton.
- _____, 1950, *Neurosis and Human growth*, New York, Norton.
- Jung, C. G, 1958, *psych and symbol*. Garden city, NY: Doubleday.
- _____, 1969, *The structure and dynamics of the psych (2nd Ed)*, Princeton NJ: Princeton university press.
- _____, 1996, *The Archetypes and the Collective Unconscious*, London.
- _____, 1923, *Psychological Types*, New York, Harcourt.
- Kihlstrom, J. F, 1993, “*The Psychological Unconscious and the Self*”, In: T. Nagel (Ed.), *Experimental and theoretical studies of consciousness*, p. 147-167), London: Wiley.
- Progoff, I, 1953, *Jung’s Psychology and its Social Meaning*, London, routledge & kegan Paul.
- Skinner, B. F, 1936, The Verbal Summator and a Method for the Study of Latent Speech, *Journal of Psychology*, v. 2, n. 1, p. 71–107.
- Stolorow, R. D, & Atwood, G. E, 1999, Three Realms of the Unconscious, in: S. A. Mitchell and L. Aron (eds) *Relational Psychoanalysis: The merngenceof a Tradition*, Hillsdale, NJ: Analytic Press.
- Sullivan, H. S, 1950, *The Illusion of Personal Individuality*, Psychiatry, n. 13, p. 317–32.
- Sullivan, H. S, 1953, *The Interpersonal Theory of Psychiatry*, New York, W. Norton.
- Summers, F. L, 1999, *Transcending the Self: An Object Relations Model of Psychoanalytic Therapy*. Hillsdale, NJ: Analytic Press.