

شناخت روح و نفس در قرآن و تأثیر آنها بر شخصیت انسان

محمد رضا حاج اسماعیلی*

زهرا فقیهی**

چکیده

موضوع شخصیت از مهم‌ترین مباحث حوزه انسان‌شناسی است که در علوم مختلف انسانی و تربیتی از قبیل مدیریت، علوم سیاسی، تعلیم و تربیت و ... جایگاهی ویژه دارد. پیشینه این موضوع را باید در دانش روان‌شناسی جستجو نمود که گرایشی خاص با عنوان روان‌شناسی شخصیت به آن اختصاص یافته است. در این مقاله سعی شده با استفاده از منابع لغوی و آرای اندیشمندان اسلامی، مفهوم روح و نفس از دیدگاه قرآن و نیز جایگاه آنها در روان‌شناسی شخصیت بررسی شود. بررسی موضوعاتی چون چیستی روح و نفس، تفاوت روح و نفس، محدوده مفهوم روح و نفس در حوزه روان‌شناسی شخصیت و جایگاه نفس در بحث شخصیت به‌عنوان عامل وحدت رفتار انسان از مباحث این پژوهش است.

واژگان کلیدی

شخصیت، روح، نفس، قرآن، فلسفه، روان‌شناسی، فروید.

m.hajis@theo.ui.ac.ir

zahrafaghihee@yahoo.com

تاریخ تأیید: ۱۳۸۹/۱۰/۲

*. استادیار دانشگاه اصفهان.

** کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث.

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۲/۳۱

طرح مسئله

شخصیت از جمله مهم‌ترین مباحث حوزه انسان‌شناسی است که اولین بار در روان‌شناسی طرح شد و گرایش «روان‌شناسی شخصیت» ایجاد گردید. از آنجا که هدف نهایی علم روان‌شناسی درک مسئله شخصیت است، بررسی جایگاه مفاهیمی چون روح و نفس در مقوله شخصیت، در حقیقت تبیین جایگاه این مفاهیم در روان‌شناسی است.

برخی آیات قرآن حاکی از آن است که انسان صرفاً یک پیکر فیزیکی نیست؛ بلکه پس از پیکربندی نخستین، روح الهی در وی دمیده شده و آنچه حقیقت انسان را تشکیل می‌دهد، روح الهی اوست. بنابراین روان‌شناسی انسان به معنای «روح‌شناسی» او خواهد بود. تعریف روان‌شناسی براساس روح، از زمان دانشمندان یونان باستان بوده است که افلاطون و ارسطو، روان‌شناسی را مطالعه روح می‌دانستند و فرض بر این بود که هوشیاری با روح ارتباط دارد. بنابراین مطالعه هوشیاری و فرآیندهای روانی مربوط به آن، بخشی از مطالعه روح بود. (برونو، ۱۳۷۳: ۲ و ۳)

از دیدگاه ارسطو، روان‌شناسی علمی است که در آن از مسائلی مانند مجرد بودن روح، ارتباط روح با بدن، قوای روح، جدائی روح از بدن، حیات روح با از بین رفتن بدن و ... بحث می‌شود. (شریعتمداری، ۱۳۷۰: ۲ و ۳)

گروهی نیز بر این باورند که باید موضوع بررسی‌های روان‌شناختی شخصیت انسان را «نفس» دانست. هنگامی که از «نفس» سخن می‌گوییم، دیگر با «روح» به‌عنوان حقیقتی صرفاً ماورایی سروکار نداریم؛ بلکه آن را از حیث ارتباط و تعلق که با بدن دارد، بررسی می‌کنیم. لذا در روان‌شناسی به این معنا - که معادل نفس‌شناسی یا علم‌النفس خواهد بود - جلوه‌های پست و عالی نفس هر دو مورد توجه خواهد بود؛ زیرا وقتی سخن از بدن و حوایج آن به میان می‌آید، دیگر نمی‌توان فقط با امور متعالی سروکار داشت؛ زیرا قرآن علی‌رغم کوتاه کردن سخن در باب روح، هنگام سخن گفتن از نفس، جلوه‌های مختلف آن را طرح می‌کند؛ چنان که از جلوه‌های اّماره و لواحه بودن و اطمینان نفس و ویژگی‌های هریک سخن می‌گوید. در روایات نیز موارد فراوانی از دعوت آدمی به

شناخت نفس خویش یافت می‌شود، و این امر نه تنها ممکن شمرده شده، که اهمیت آن از سایر معرفت‌ها نیز فراتر رفته است.

در قرآن از روح الهی با عنوان حقیقت وجود آدمی یاد می‌شود یا معرفت نفس در آموزه‌های اسلامی «أنفع المعارف» تلقی می‌گردد؛ ولی پرسش این است که آیا موضوع اصلی روان‌شناسی (شخصیت) را باید در محدوده این مفاهیم جستجو کرد یا اینکه آنها جزئی از مفاهیم مطرح در موضوع شخصیت انسان هستند و نمی‌توان آن را معادل اصلی مفهوم شخصیت و تنها موضوع دانش روان‌شناسی دانست؟

معناشناسی واژه روح

ابن فارس اصل واژه روح را مشتق از ریح دانسته، می‌نویسد: «ریح در اصل «رِوْح» بوده و «واو» به دلیل کسرهٔ ما قبل به «یاء» بدل شده است.»^۱ (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲ / ۴۵۴) وی می‌نویسد: «کلماتی که سه حرف اصلی آنها «ر، و، ح» است، یک معنای اصلی دارند که بر انبساط و گستردگی دلالت می‌کند.» (همان) برخی در بیان معنای اصلی این واژه، پس از نقل اقوال لغویان گفته‌اند:

یگانه معنای اصلی این ماده، جریان امری لطیف و ظهور آن است ... جریان رحمت، جریان وحی، ظهور مظاهر قدسی، تجلی فیض حق و ... از مصادیق واژه روح و فسحت و وسعت از آثار ظهور و جریان است. (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۴ / ۲۵۴ و ۲۵۷)

بنابراین می‌توان در توصیف واژه روح و دیگر واژگان وابسته به آن، با توجه به اینکه اصل مشترک در همه آنها ریح به معنای نسیم هوا می‌باشد، قدر مشترک معنای این واژه و مشتقات آن را «جریان» دانست. خود روح نیز حاصل امری است که جریان می‌یابد؛ گاهی در جریان مادی و گاهی در جریان معنوی. (جوهری، ۱۴۰۴: ۱ / ۳۷۱ - ۳۶۷)

۱. کلینی در کتاب التوحید اصول کافی از امام صادق علیه السلام روایت کرده است که فرمودند: «إِذَا سَمِّيَ رُوحاً لَأَنَّهُ اشْتَقَّ اسْمَهُ مِنَ الرِّيحِ». (۱۳۶۲: ۱ / ۱۳۳)

- بنابراین دیدگاه‌های لغت‌پژوهان، حاکی از کاربرد واژه روح در سه معنای ذیل است:
۱. مفهوم جان یا عامل حیات که شاید بتوان آن را معنای مطابقی واژه نفس دانست.
(فیروزآبادی، ۱۴۱۲: ۱ / ۴۵۶)
 ۲. مفهوم نَفْس: «الرُّوحُ: النَّفْسُ الَّتِي يَحْيِي بِهَا الْبَدَنُ يُقَالُ خَرَجَتْ رُوحُهُ، أَي: نَفْسُهُ».
(فراهیدی، ۱۴۱۰: ۳ / ۲۹۱)
 ۳. مفهوم نَفْس: «الرُّوحُ فِي كَلَامِ الْعَرَبِ، التَّنْفِخُ». (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۲ / ۴۶۲)

وجوه معانی روح در قرآن

واژه روح و مشتقات آن در قرآن کریم ۲۱ بار ذکر شده که در کاربردهای گوناگون، ناظر به معنای یکسانی نیستند. با توجه به ظاهر و سیاق آن آیات، کاربرد این واژه در معانی گوناگون روشن می‌شود:

۱. موجودی مستقل در ردیف فرشتگان: روح در آیاتی از قرآن در کنار فرشتگان ذکر شده که دلالت می‌کند آفریده‌ای از آفریدگان خدا و غیر از فرشتگان است، مانند: «تَنْزَلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا يَأْتِي رَبَّهُمْ مِنْ كُلِّ مَوْجٍ». (قدر / ۴؛ بحرانی، ۱۴۱۶: ۲ / ۴۷۱)
۲. جبرئیل: با توجه به آیه «قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ» (بقره / ۹۷) منظور از روح‌الأمین و روح‌القدس در آیاتی که به نزول قرآن اشاره دارد، جبرئیل است؛ مانند آیه: «نَزَّلَ بِهِ الرُّوحَ الْأَمِينَ». (شعراء / ۱۹۳؛ حقی بروسوی، بی‌تا: ۶ / ۳۰۶)
۳. حیات افاضه‌شده به انسان: در پاره‌ای از آیات قرآن، روح به مرتبه‌ای از وجود اطلاق شده که در پیکر انسان جریان یافته است، مانند: «فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَنَفَخْتَ فِيهِ مِنْ رُوحِي...». (حجر / ۲۹؛ بحرانی، ۱۴۱۶: ۳ / ۳۴۴)
۴. تأییدکننده پیامبران و مؤمنان: طبق برخی آیات قرآن، از روح برای تأیید قلوب پیامبران و اولیای الهی استفاده شده است، مانند: «...وَ أَيْدِنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ...». (بقره / ۸۷ و ۲۵۳؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۲ / ۲۰۷) البته اغلب مفسران، روح موردنظر در این آیات را همان جبرئیل دانسته‌اند. (بلاغی، ۱۴۲۰: ۱ / ۱۰۶)

۵. وحی: در آیاتی نیز روح به معنای وحی بر انبیا به کار رفته است، مانند: «يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ...». (غافر / ۱۵؛ طوسی، بی تا: ۹ / ۶۲)

۶. اشاره به حضرت عیسی علیه السلام: «... إِيْمَا الْمَسِيْحُ عِيْسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُوْلُ اللّٰهِ وَ كَلِمَتُهُ اُلْقَاهَا اِلَى مَرْيَمَ وَ رُوْحٌ مِنْهُ...». (نساء / ۱۷۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۳ / ۲۲۳)

۷. فرستاده خداوند نزد حضرت مریم: در قرآن از رسول فرستاده شده به سوی حضرت مریم با عنوان روح یاد شده است: «فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا * قَالَتْ اِئْتِي اَعُوذُ بِالرَّحْمٰنِ مِنْكَ اِنْ كُنْتَ تَقِيًّا * قَالَ اِنَّمَا اَنَا رَسُوْلُ رَبِّكَ لِاَهْبَ لَكَ غُلَامًا زَكِيًّا». (مریم / ۱۹ - ۱۷) خداوند با تعبیر «لأهب» اشاره می نماید که این روح صرفاً بشارت دهنده نبوده و در پدید آمدن حضرت عیسی علیه السلام دخالت داشته است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳ / ۲۸۰) البته اغلب مفسران، این روح را نیز همان جبرئیل دانسته اند. (همان: ۱۴ / ۳۵)

به نظر علامه طباطبایی، مردم همیشه با همه اختلاف شدیدی که درباره حقیقت روح دارند، در این معنا هیچ اختلافی ندارند که از کلمه روح یک معنا می فهمند و آن مایه حیات است؛ حیاتی که عامل شعور و اراده است و در قرآن نیز همین معنا مراد است. وی می افزاید:

آنچه از کلام خداوند به دست می آید، این است که روح مخلوقی از مخلوقات خداوند است و حقیقتی واحد و دارای مراتب و درجات مختلفی است؛ درجه‌ای از آن در حیوان و انسان‌های غیر مؤمن است، درجه‌ای از آن در انسان‌های مؤمن است و درجه‌ای از آن روحی است که با آن انبیا و رسولان تأیید می شوند. (همان: ۱۲ / ۲۰۵)

ایشان مراد از روح در آیات قرآن را این موارد می دانند: روح مطلق که مبدأ حیات است، روح مقید که مرتبه نازل شده از روح مطلق است و مطلق روح که امری کلی و منطبق بر هر دو نوع مصداق است. به نظر ایشان، مراد از روح در آیه «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (اسراء / ۸۵) نه روح مطلق و مقید است و نه مصداق خاصی را در نظر دارد؛ بلکه سؤال از حقیقت روح است که این حقیقت در همه مصداقی وجود دارد. (همان: ۱۳ / ۱۹۸ - ۱۹۵)

معناشناسی واژه نفس

برخی لغویان، واژه‌های «نفس»، «نفس» و مشتقات آن دو را دارای یک ریشه دانسته و تلاش کرده‌اند یک معنای اصلی و وضعی برای آن معرفی کنند و بقیه معانی را به نحوی با آن معنای اصلی پیوند دهند. ابن فارس می‌نویسد:

[کلماتی که از حروف] نفس [تشکیل یافته‌اند] دارای یک معنای اصلی می‌باشد و آن خروج نسیم است، چه باد باشد یا غیر آن ... و جان آدمی را از آن جهت نفس گفته‌اند که پایداری آن به نفس است و نیز خون را از آن رو «نفس» گویند که هرگاه خون از بدن انسان یا حیوان برود، نفس او قطع می‌شود. (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۵ / ۴۶۰)

این در حالی است که برای این واژه، معنای دومی نیز ذکر شده است. بنا بر این دیدگاه، نفس از خود معنایی مستقل ندارد و با اضافه شدن به کلمات دیگر صرفاً دارای نقش تأکیدی می‌گردد. در این نظریه، «نفس الشیء» معادل با «ذات الشیء» است. علامه طباطبائی ضمن تأیید این دیدگاه و بیان سیر تطور در معنای این واژه، می‌نویسد:

با تأمل در موارد استعمال لفظ «نفس» به دست می‌آید که این کلمه معنایی ندارد، جز معنای کلمه‌ای که بدان اضافه می‌شود. بنابراین «نفس الشیء» همان «شیء» ... است. اگر این لفظ را جدای از مضاف‌الیه به کار برند، معنای محصلی ندارد، لذا برای تأکید به کار می‌رود، مانند «جاءنی زید نفسه». یعنی زید خودش نزد من آمد و به همین معنا بر هر چیزی قابل اطلاق است حتی بر خداوند متعال: «... كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ...». (انعام / ۱۲) این لفظ بعدها بدون اضافه بر شخص انسان - که مرکب از بدن و روح می‌باشد - اطلاق شده است: «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ...». (اعراف / ۱۸۹) سپس این کلمه معادل روح به کار رفته است؛ چون آنچه مایه قوام شخصیت انسان است، مانند: «حیات»، «علم» و «قدرت» از روح است، نظیر: «... أَخْرَجُوا أَنْفُسَكُمْ...». (انعام / ۹۳؛ طباطبائی، ۱۴۱۷: ۱۴ / ۲۸۵)

از نظر ایشان، چه بسا منشأ نام‌گذاری دم و بازدم به «نفس» و نیز خون و نطفه به

«نفس» این باشد که این امور در قوام انسان نقش اساسی دارند؛ یعنی انسان دریافته که آنچه به حسب ظاهر، فارق بین زنده و مرده است، همین نفس است و حس و حرکت انسان به جریان خون در بدن وابسته است، لذا آن را «نفس» نامیده است؛ یا مثلاً فهمیده است که این نطفه به انسان تبدیل می‌شود و به این نتیجه رسیده است که نفس انسان همان اجزای اصلی موجود در نطفه است؛ (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۶ / ۱۷۸ و ۱۷۹) اما برخی بر این باورند که از بررسی معانی کلمات مشتق از سه حرف «ن، ف، س» برمی‌آید که آنها دارای دو اصل مجزا هستند؛ برخی از واژه «نَفْس» مشتق شده‌اند و برخی از «نَفَس» و این دو، معنایی مستقل دارند؛ نَفَس که جمع آن «أَنْفُس و نُفُوس» است به معنای ذات و حقیقت شیء می‌باشد و کلماتی چون «نَفَس، نفیس، تَنَفَس و تَنَافَس» به معنای فسحت و وسعت در شیء هستند. دم و بازدم از آن روی نفس نامیده می‌شود که موجب گشایش و راحتی روح انسان می‌گردد و اگر این جریان دچار مشکلی شود، انسان در تنگنا قرار می‌گیرد. شاهد آنان بر این مدعا کاربرد شایع کلمه «نفس» و مشتقات آن در معنای وسعت و فسحت است، مانند: «أنت في نفس من أمرک» به معنای «في فسحة و وسعة». (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۶ / ۲۳۷)

وجوه معانی نفس در قرآن

از واژه «نفس» و مشتقات آن ۱۹۵ بار در قرآن یادشده است که همه‌جا نفس به معنای ذات و حقیقت شیء آمده است، گرچه مصادیق آن متفاوت است. این وجوه و معانی عبارتند از:

۱. ذات حق تعالی: از آنجا که «نفس الشیء» همان «شیء» است و معنایی جدای از مضاف‌الیه ندارد، بر هر چیزی حتی خداوند متعال نیز قابل اطلاق است: «... كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ...». (انعام / ۵۴)

۲. انسان با تشخص فردی: در برخی آیات، مراد از نفس، فردی از افراد انسان است؛ صرف‌نظر از توجه به روح یا جسم و محتویات درونی انسان: «... أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ

نفس...» (مائده / ۳۲؛ مغنیه، ۱۴۲۴: ۱ / ۱۲؛ مدرسی، ۱۴۱۹: ۲ / ۳۵۷) در بعضی از آیات نیز واژه «أنفسکم» به معنای «همدیگر» است، مانند: «... فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتًا فَسَلِّمُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ...» (نور / ۶۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۹ / ۴۱۱)

۳. انسان با تشخص جمعی: گاهی مراد از نفس، خود جمعی یا همان اوصافی است که مشترک بین افراد یک گروه، قوم یا نوع باشد، مانند مفهوم نفس در آیه: «لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ...» (توبه / ۱۲۸؛ رازی، ۱۴۲۰: ۱۶ / ۱۷۸) البته هر جا نفس به صورت جمع (نفوس یا أنفس) بیاید، به خود جمعی و نوعی اشاره ندارد؛ بلکه در آیاتی نظیر: «وَإِذَا التُّفُوسُ زُوِّجَتْ» (تکویر / ۷) به معنای شخص است. (قرطبی، ۱۳۶۴: ۲۰ / ۲۳۱)

۴. طبیعت اولیه حاکم بر انسان: برای این معنا می‌توان به آیه «... إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ مَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ...» اشاره نمود. (نجم / ۲۳؛ یوسف / ۵۳؛ مراغی، بی‌تا: ۱۳ / ۴)

۵. عقل مظهر خودیت مطلوب در انسان است و از این جهت می‌توان به آن نفس اطلاق نمود: «وَمَنْ يَرْغَبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ...» (بقره / ۱۳۰؛ کاشانی، ۱۴۱۰: ۲ / ۸۵۳)

۶. قلب: گاهی نیز از نفس، درون و قلب انسان اراده شده است، مانند: «... وَإِنْ تُبْذَرُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفَوُ بِحَاسِبِكُمْ بِهِ اللَّهُ...» (بقره / ۲۸۴) سیاق آیات گویای این نکته است که مراد از نفس، همان ضمیر و قلب انسان می‌باشد که از دیده دیگران پنهان است. (طیب، ۱۳۷۸: ۳ / ۸۸؛ اندلسی، ۱۴۲۰: ۲ / ۷۴۹) این واژه با این معنا گاهی نیز در مورد خداوند به کار رفته است که صرفاً از باب مشکله است، مانند: «... تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ...» (مائده / ۱۱۶؛ طبرسی، ۱۳۷۷: ۱ / ۳۶۳)

۷. روح: زمانی که منظور از نفس، حقیقت انسان باشد که بدن مادی، ابزار فعل اوست و هنگام مرگ از آن قطع تعلق نماید و به عالم دیگر سفر کند:

اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا ... (زمر / ۴۲)

يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ. (فجر / ۲۷)

... وَ تَزْهَقَ أَنْفُسُهُمْ ... (توبه / ۵۵؛ قرشی، ۱۳۷۷: ۲ / ۷۴۹؛ سبزواری،

(۱۴۴: ۱۴۱۹)

باید اذعان نمود که به این جنبه از نفس در عرف دینی «روح» گفته می‌شود؛ درحالی‌که در قرآن، روح به این معنا به کار نرفته است: «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي ...» (حجر / ۲۹) این موجود آسمانی مانند فرشتگان دارای وجودی مستقل است و افعالی چون «عروج»، «نزول» و «قیام» در قرآن، به آن نسبت داده شده است: «تَنْزَلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ» (قدر / ۴) «نُعْرَجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ» (معارج / ۴) و «يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ ...» (نبأ / ۳۸) پس از رشد و کمال جسم (تسویه) «ثُمَّ سَوَّاهُ وَ نَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ ...» (سجده / ۹) خلقتی دیگر در او ایجاد می‌شود: «... ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ ...» (مؤمنون / ۱۴) که این آفرینش دوم، چیزی جز ایجاد حیات انسانی نیست که روح آن را صورت می‌دهد.

پس از تعلق روح به بدن، حقیقت انسان شکل می‌گیرد که این حقیقت در زبان قرآن «نفس» نامیده می‌شود. در این صورت، انسان خود را می‌یابد و خداوند او را گواه بر خود می‌گیرد: «... وَ أَشْهَدُهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ ...» (اعراف / ۱۷۲) و همین شهود بر نفس است که او را به معرفت پروردگار می‌رساند: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ». (مجلسی، ۱۴۰۴: ۲ / ۳۲) این حقیقت، در نهایت از بدن مادی مفارفت می‌کند و در آن صورت یا با زیور آرامش و اطمینان و رضا به درگاه حق بار می‌یابد: «يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً» (فجر / ۲۷ و ۲۸) یا با صفت ظلم به آنجا وارد می‌شود: «الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ ...» (نحل / ۲۸) که در این صورت نیز مورد خطاب فرشتگان مرگ قرار می‌گیرند: «... أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمْ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنْتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَ كُنْتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ». (انعام / ۹۳)

تفاوت‌های نفس و روح

نفس را نباید از نظر موارد کاربرد، معادل با روح دانست؛ اگرچه دارای ماهیت یکسان

غیرمادی بودن باشند. این دو واژه در قرآن کریم به شکل متفاوتی به کار برده شده‌اند. روح فقط به صورت مفرد به کار رفته است، درحالی که نفس هم به مفرد و هم جمع استعمال شده است. البته این بدان معنا نیست که نتوان واژه روح را به شکل جمع استفاده کرد؛ زیرا در احادیث به صورت جمع نیز آمده است. شاید این نوع کاربرد در قرآن اشاره‌ای به تفاوت‌های بین دو روح و نفس باشد؛ بدین معنا که روح همیشه یک حقیقت پاک و منسوب به خداوند است؛ درحالی که نفس با حالات و اقسام مختلف از قبیل اماره، لوامه یا مطمئنه، گاهی مظهر ضدارزش و گاهی مظهر ارزش دانسته شده است. همچنین در تعالیم اسلامی به تحقیق درباره نفس ترغیب شده و حتی علم‌النفس از نافع‌ترین علم‌ها به شمار آمده است؛ ولی در بحث از امکان دریافتن حقیقت روح، سخن کوتاه و عرصه بر آدمی تنگ شده است: «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا». (اسراء / ۸۵) در اشارتی که قرآن به روح دارد، آن را حقیقتی «امری»: «إِلَّا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ...» (اعراف / ۵۴) در برابر «خلق»: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس / ۸۲) که منطبق آن «کن فیکون» است، معرفی می‌کند. به این معنا که در قلمرو آن، تدریج، تمهید، شرایط و اقتضا، به گونه‌ای که در امور مربوط به ما ملاحظه می‌شود، مطرح نیست.

درنگی بر آرای دانشمندان اسلامی نیز تفاوت‌های کاربردی بین روح و نفس را به خوبی نشان می‌دهد. از نظر ایشان، هر نیرویی که اعمال خویش را در ماده به وسیله قوا و آلات موجود در آن انجام دهد و این وسایل را برای مقاصد خویش استخدام کند، نفس نامیده شده است. (عثمان، ۱۳۶۰: ۸۸ - ۸۰) درحالی که واژه روح غالباً حقیقت مجردی را بازنمون می‌کند که دارای ریشه الهی بوده و به نحو خاصی با انسان پیوند یافته است و باید آن را عامل اضافه حیات از جانب خداوند به انسان تلقی کرد.

ابوعلی سینا در علم‌النفس کتاب شفا می‌نویسد:

اسم نفس از حیث جوهر و ذات بر آن اطلاق نمی‌شود؛ بلکه از حیثی بدان نفس می‌گوئیم که تدبیر بدن می‌کند و برای این است که بحث و نظر در

نفس از علم طبیعی است؛ زیرا نظر در نفس از این حیث که نفس است، نظر در آن است از حیثی که بستگی به ماده و حرکت دارد و برای اینکه گوهر نفس را بشناسیم، باید بحثی جداگانه به‌طور انفرادی فراهم آورد. (دانا سرشت، بی تا: ۱۴)

ملاصدرا فراتر از این، تعلق به ماده را جزء حقیقت نفس دانسته، صرفاً عنوان تعلق، تدبیر و تصرف در بدن را برای نفس یک معنا و مفهوم اضافی و ارتباطی نمی‌داند. از نظر وی، نفس از نظر درجاتی که ممکن است در طول سال‌ها بدن نائل گردد، دارای دو مرحله است: یکی مرحله ابتدایی و دیگری مرحله نهایی. نفس در مراحل ابتدایی (تا قبل از رسیدن به مرتبه کمال روحانی) جوهری جسمانی است که دوش‌به‌دوش ماده، راه کمال و مراتب ارتقا را می‌پیماید و هرگز از این سمت به ماده تعلق پیدا نمی‌کند و بدین جهت باید گفت تعلق به ماده، جزء حقیقت نفس است، البته مادامی که عنوان نفسیت برای آن باقی است. (مصلح، ۱۳۵۲: ۴۷)

صرف نظر از اینکه عنوان تدبیر بدن را برای نفس، یک مفهوم اضافی و ارتباطی بدانیم یا اینکه آن را جزء ماهیت نفس به‌شمار آوریم، وجه مشترک آرای حکمای اسلامی، رابطه نفس با ماده و تعلق آن به بدن می‌باشد که در ایده‌های ملاصدرا شکل اساسی‌تر و عمیق‌تری مورد توجه قرار گرفته است. در واقع مفهوم نفس، اساس روان‌شناسی ارائه‌شده صدرا را تشکیل می‌دهد.

جایگاه روح و نفس در روان‌شناسی شخصیت

اگر در راستای درک مسئله شخصیت به‌عنوان هدف نهایی علم روان‌شناسی در پی یافتن جایگاه این دو مفهوم باشیم، به نظر نمی‌رسد بتوان روح را موضوع اصلی مطالعه هویت انسان در نظر گرفت؛ زیرا روان‌شناسی در پی شناخت واقعیت و وضع موجود آدمی است؛ خواه او جوهر حقیقی خود را همراه داشته باشد یا آن را به تباهی کشانده باشد.

نفس به سبب تعلق یافتن به کالبد مادی انسان، دارای تظاهرات مشخص روان‌شناختی و

قابل بررسی به شکلی نظام‌دار است؛ لیکن این بدان معنا نیست که موضوع اصلی مطالعه شخصیت در روان‌شناسی، نفس انسان باشد؛ بلکه مفهوم نفس، پلی بین مرزهای فلسفه و روان‌شناسی است؛ مفهومی که از سوئی دستی در طبیعت و از سوی دیگر، دستی در ماورای طبیعت دارد و طرح این مفهوم در روان‌شناسی، این علم را از دایره محدود موضوعات مربوط به انسان در زندگی روزمره بیرون آورده، چشم‌اندازهای جدیدی پیش روی انسان و دانش روان‌شناسی می‌گشاید.

مفهوم نفس در بحث شخصیت

موضوع یکپارچگی رفتار در انسان از مسائلی است که هرگز نباید از آن غفلت گردد. بیشتر روان‌شناسان بر این باورند که نه تنها رفتار انسان از فعالیت بخش‌های خاص ناشی می‌شود که ارتباط این بخش‌ها نیز با یکدیگر به رفتار جهت می‌دهد. این موضوع در مورد یک سیستم مکانیکی، مانند اتومبیل نیز تا حدی درست است؛ ولی در مورد یک سیستم زنده، مانند انسان بیشتر ظهور دارد. رفتار انسان به‌جای اینکه از پاسخ‌های جداگانه‌ای تشکیل شده باشد، معمولاً دارای سازمان و یکپارچگی است. این بخش‌ها مانند ماشینی روان و هماهنگ با یکدیگر عمل می‌کنند. به‌نظر می‌رسد این بخش‌ها به‌جای کنش مستقل و در جهت هدف‌های متفاوت به‌سوی هدف مشترکی در حرکت هستند.

اکنون با این پرسش مواجه هستیم که چه عاملی به رفتار انسان یکپارچگی می‌بخشد؟ پروین^۱ در پاسخ به این سؤال، به مفهوم «خود»^۲ اشاره می‌نماید و می‌گوید:

درحالی که بسیاری از نظریه‌پردازان شخصیت، توجه زیادی به این مفهوم دارند، سایرین به آن بی‌اعتنا مانده‌اند. (پروین، ۱۳۸۱: ۱۵ و ۱۶)

فروید^۳ که به بررسی درون انسان از دیدگاه طبیعی محض اهتمام خاصی داشت، از

1. Pervin.
2. Self.
3. Freud.

جمله افرادی بود که وحدت سازمان شخصیت را با سه بُعد غریزه، مَن اجتماعی و مَن برتر (مَن اخلاقی) تحلیل کرد و میان آن سه بعد هیچ مرز جداکننده‌ای ندید.

وی در تشریح شخصیت، سه ساختار بنیادی نهاد (Id)، خود (Ego) و فراخود (Superego) را مطرح کرد. «نهاد» مخزن غرایز است و به‌طور مستقیم با ارضای نیازهای بدنی ارتباط دارد و مطابق اصل لذت^۱ عمل می‌کند و هیچ‌وقت از واقعیت آگاه نیست. «خود» به واقعیت آگاهی دارد و قادر است محیط فرد را دستکاری کند و مطابق با اصل واقعیت^۲ عمل نماید. «خود» از دیدگاه فروید، ارباب خردمند شخصیت آدمی است و قصد آن، خنثاکردن تکانه‌های «نهاد» نیست؛ بلکه کمک به آن، جهت کاهش تنش است. «خود» با توجه به اینکه تابع اصل واقعیت است، تصمیم می‌گیرد که غرایز، چه زمانی و به چه شیوه‌ای می‌توانند به بهترین نحوه ممکن ارضا شوند.

جنبه سوم شخصیت از نظر فروید (فراخود) نقش داور اخلاقی و به‌منظور دستیابی به کمال اخلاقی، مصمم و حتی بی‌رحم است. «فراخود» از نظر شدت نامعقولی و پافشاری نسنجیده و پی‌گیرانه بر فرمان‌برداری، تفاوتی با «نهاد» ندارد و قصد آن نه به تعویق انداختن خواسته‌های لذت‌جویانه نهاد، که بازداري همه آنهاست. «فراخود» نه برای لذت تلاش می‌کند و نه برای دستیابی به هدف‌های واقع‌گرایانه؛ بلکه تلاش آن صرفاً در جهت کمال اخلاقی است. بنابراین «خود» در این میان به‌شدت گرفتار شده و زیر فشار نیروهای مضر و متضاد است. (سیدنی، ۱۳۷۹: ۶۳ - ۶۱)

«نفس» عامل وحدت رفتار انسان در روان‌شناسی شخصیت

انسان‌شناسی در قرآن به‌گونه‌ای است که انسان را با نگاهی تک‌بعدی محدود نمی‌سازد و با لحاظ همه ابعاد وجودی، انسان را به‌صورت یک کل و مجموعه‌ای واحد در نظر می‌گیرد. (مرویان، ۱۳۸۲: ۶۵ و ۶۶) مروری بر مفاهیم قرآنی نشان می‌دهد مفهوم

1. pleasure principle.
2. principle- Reality.

«نفس» عام است و می‌توان این واژه را بیانگر کلیت و عامل وحدت رفتار انسان در روان‌شناسی پیشنهاد نمود.

تأمل در مفهوم نفس در تعالیم اسلامی نشان می‌دهد این مفهوم، جامع اصطلاحات و مفاهیم متنوعی است که امروزه با تعاریف مختلف، اما مکمل در علم روان‌شناسی با توجه به کلیت و یکپارچگی رفتارهای انسان مطرح است. اصطلاحات «خود»، «من» و ... دارای مفاهیمی هستند که واژه نفس دربرگیرنده تمامی آنها به‌شمار می‌رود.

بنابراین نفس در قرآن به‌معنای 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 دارد تحت‌تأثیر قوا و توانایی‌های درونی انسان، نظیر هوا، فطرت، عقل و اراده، حالات مختلف به‌خود گیرد. انسان گاهی در پی لذت است و آتش شهوت و هوا در درون او شعله‌ور می‌شود که نفس در این حالت «اماره» 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 تزیین 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. در قرآن مجید از این عمل نفس اماره با عنوان تسویل و تزیین یاد شده است:

... قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً ... (یوسف / ۱۸)

... كَذَلِكَ زَيْنٌ لِّلْمُسْرِفِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ. (یونس / ۱۲؛ طیب، ۱۳۷۸: ۷ / ۲۱۵)

گاهی نفس به سیر در مسیر کمال تمایل دارد و با هر عاملی که این سیر را متوقف یا کند نماید، مبارزه می‌کند که در این حالت «نفس مطمئنه» نام دارد؛ اما چنانچه فرد در مسیر کمال حرکت نکند یا حرکت او در این مسیر ایدئال نباشد، فطرت او را سرزنش می‌کند و و هم ناراستی‌های عمل خویش را باز یافته، مجدداً به مسیر فطرت الهی خویش

برگردانده می‌شود که در قرآن از آن به «نفس لوامه» (سرزنش‌کننده) یاد شده است: «ولا أفسمُ بالنفسِ اللّوامة». (قیامت / ۲)

علامه طباطبایی منظور از نفس لوامه را جان آدمی می‌داند. (۱۴۱۷: ۲۰ / ۱۰۳) با توجه به اینکه 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 به‌طور کامل بر هوای نفس و خواسته‌های جسمانی حاکم گردد، نوعی تعادل همه‌جانبه میان خواسته‌های جسمانی و روحانی ایجاد می‌گردد. در این صورت می‌توان گفت فرد به بالاترین مرحله رشد و تکامل بشری نایل شده است؛ مرحله‌ای که نفس انسان در آرامش و اطمینان به‌سر می‌برد که در این صورت، صفت «مطمئن» کاملاً بر آن منطبق می‌گردد.

علامه مجلسی معتقد است زمانی که نفس تحت حاکمیت دو نیروی تعقل و اراده قرار گیرد، به آن «نفس ملهمه» اطلاق می‌شود. (مجلسی، ۱۴۰۴: ۵۸ / ۱۹) عقل سلیم در پرتو رهنمودهای انبیای الهی علیهم‌السلام مبنی بر لزوم حفظ و پرورش هر دو بعد وجودی انسان در چارچوب شریعت الهی، به تفکر و حساب‌گری پرداخته، رویه اعتدال را پیش روی انسان و در معرض قوه اراده و تصمیم او قرار می‌دهد و از طریق برانگیختن عواطف، به طرف آن ایجاد شوق می‌کند. هنگامی که اراده و اختیار به امری تعلق گرفت، انسان به فراهم آوردن طرح و تقدیری برای دست‌یافتن به مراد خویش روی می‌آورد. در قرآن از گامی که در این مرحله برداشته می‌شود، با مفاهیمی چون «تمهید» (اعداد) و «طراحی» (تقدیر) سخن گفته شده است. در مورد افراد مذبذبی که از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم اجازه عدم شرکت در جنگ را خواسته بودند، چنین تعبیر شده که آنان اصلاً اراده خروج با پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را نداشتند، و گرنه به تمهید وسایل و تجهیزات مورد نیاز خود می‌پرداختند: «و لو أرادوا الخروج لأعدوا له عدة...» (توبه / ۴۶) همچنین در مورد «ولید بن مغیره» که نفوذ آیات قرآن در مردم را ملاحظه کرده بود و می‌خواست آن را خنثا سازد، آمده است که او «اندیشید و طرحی ریخت»: «إله فکّر و قدّر * فقتل كيف قدر» (مدثر / ۱۸ و ۱۹)

همچنین پس از آنکه طرح، صورت نهایی خود را یافت، عزم و تصمیم بر محقق ساختن آن گرفته می‌شود: «... وَشَاوِرُهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ» (آل عمران / ۱۵۹) دو مرحله‌ی اخیر یعنی «طراحی عمل» و «عزم بر تحقق آن»، یک‌جا در نظر گرفته شده‌اند و در این مرحله، کشش‌های درونی از هر نوع که باشد (خیر یا شر) قهر و اجبار و تحمیلی بر اراده ندارند. قرآن کریم با تعبیرهای گوناگون بر نقش نهایی اراده‌ی انسان در صدور افعال نیک و بد تأکید دارد:

مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلَاهَا مَدْمُومًا مَدْحُورًا * وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا * كَلَّا نُمَدِّدُ هُوَلاءِ وَهَؤُلاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا. (اسراء / ۲۰ - ۱۸)

بررسی دیدگاه قرآن و فروید در مفهوم نفس

برخی مدلی را که فروید از ساختار دستگاه روانی انسان ارائه می‌نماید، با دسته‌بندی قرآن از حالات نفس مطابقت می‌دهند. هرچند این دو دسته‌بندی در مواردی با هم مطابقت دارند - از جمله جسمانی‌بودن «نهاد» و حاکمیت تعقل و اراده بر «خود» و وجود وجدانیات در حوزه «من برتر» - تفاوت‌های چشم‌گیری بین آن دو وجود دارد؛ از جمله اینکه فروید ریشه «خود» را در «نهاد» دانسته، بر نقش غریزه‌ها^۱ در رشد ایگو تأکید می‌کند، درحالی‌که در مفاهیم اسلامی، تجربه و علم در رشد عقل مؤثر دانسته می‌شود: «العقل غریزة تزید بالعلم و التجارب». (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۵۳) از آنجاکه نفس اماره برای ارضای هرچه بیشتر نیازهای مادی بر نیروی تعقل انسان سرپوش می‌نهد و از عملکرد صحیح آن جلوگیری می‌کند، یکی از موانع رشد تعقل انسان معرفی شده است.

۱. در نظریه فروید، غریزه بر صرف تمایلات مادی، حتی محدودتر از آن، غریزه جنسی انسان اطلاق می‌گردد.

همچنین «من برتر» در نظریه فروید به نمودار درونی ارزش‌های دیرین و کمال مطلوب اجتماعی اطلاق می‌شود که والدین و مربیان، آنها را به کودک شناسانده یا آن را سیستم کیفر و پاداش ذهنی او کرده‌اند؛ درحالی‌که نفس مطمئنه در قرآن، ویژگی‌های ذاتی و غیراکتسابی بشر است که از ابتدای خلقت در وجود انسان به ودیعت نهاده شده است.

«شاکله» معادل قرآنی مفهوم شخصیت

شاکله مناسب‌ترین واژه قرآنی است که مفهوم شخصیت را تداعی می‌نماید. این واژه که از ریشه «شکل» مشتق شده، در لغت به مفهوم قیدوبند زدن بر اندام هر جنبنده‌ای است. خلق و خوی و سنجیه انسانی را نیز «شاکله» نامیده‌اند؛ چراکه آدمی را محدود و مقید می‌کند، آزادی مطلق خواهش‌های نفسانی را از آدمی سلب می‌نماید و او را به عمل بر طبق آن اخلاق وادار می‌نماید. شاکله در مفهومی دیگر، بر راه و روش و آیین اطلاق می‌گردد؛ زیرا رهروان یک طریق یا پایبندان به یک آیین، در واقع خود را در قیدوبند آن قرار داده‌اند و به رفتار براساس آن التزام دارند و سعی می‌کنند از چارچوب آن تخلف نکنند. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶ / ۶۷۳)

بعضی آن را از شکل به معنای مثل و مانند دانسته‌اند و برخی دیگر، معنای هیئت و فرم را برای آن برگزیده و آن را از ماده شکل دانسته‌اند. اشکله به معنای حاجتی که انسان را مقید می‌سازد از همین ریشه است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۳ / ۱۸۹ و ۱۹۰)

در بعضی روایات نیز «شاکله» به نیت تفسیر شده است. در «اصول کافی» از امام صادق علیه السلام نقل شده:

النَّيَّةُ أَفْضَلُ مِنَ الْعَمَلِ إِلَّا وَأَنَّ النَّيَّةَ هِيَ الْعَمَلُ، ثُمَّ تَلَا قَوْلَهُ عَزَّوَجَلَّ: «قُلْ كُلُّ
يَعْمَلُ عَلَيَّ شَاكِلَتِهِ» (اسراء / ۸۵) اعني: على نيته.

نیت افضل از عمل است، اصلاً نیت همان عمل است سپس امام آیه را قرائت فرمود و اضافه کرد: منظور نیت است. (کلینی، ۱۳۶۲: ۲ / ۱۶)

نیت یک نوع شاکله یا امر مقیدکننده است، لذا گاهی نیت را به خود عمل تفسیر فرموده و گاه آن را برتر از عمل دانسته‌اند؛ چراکه خط عمل منشعب از خط نیت است. پس به‌طور کلی، شاکله به معانی «نیت»، «خلق‌وخو»، «حاجت و نیاز»، «مذهب و طریق» و «ساخت» آمده است.

این واژه یک مرتبه در قرآن آمده است: «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكَلَتِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلًا» (اسراء / ۸۵) که دو نکته از آن برداشت می‌شود:

۱. رفتار انسان، معلول صفات و خصوصیات ثابت روانی (شاکله) اوست: «كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكَلَتِهِ» از همین رو می‌توان با مطالعه در رفتار فرد، شخصیت او را شناخت؛ چون رفتار او حکایت از شخصیت درونی او دارد.

۲. هرچند افراد در شناخت مسائل روانی تخصص داشته باشند، باز برای شناخت شخصیت افراد کافی نیست؛ چراکه شخصیت انسان در زیر صدها حجاب و رفتار تصنعی و تکلف‌آمیز پنهان مانده و پی‌بردن به کنه شخصیت افراد کاری بس مشکل است: «... فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلًا».

از آنچه در راستای معنای لغوی و کاربرد قرآنی این واژه بیان شد، می‌توان نتیجه گرفت: شاکله بر هیئت و ساختار روانی انسان که به شکل‌گیری رفتار در او منجر می‌شود، اطلاق می‌گردد. این ساختار روانی، مجموعه‌ای از کلیه خواسته‌ها، مقاصد، صفات و خلیات هر فرد و راه و روش برآوردن و عمل براساس آنهاست که در اثر تعامل وراثت، محیط و اختیار شکل می‌گیرد و محرکات محیطی را منطبق با خود تفسیر کرده، در مقابل آنها به شیوه‌ای خاص پاسخ می‌دهد. (احمدی، ۱۳۸۳: ۲۱)

نتیجه

یکی از مباحث مهم دانش روان‌شناسی، بحث شخصیت در حوزه مفاهیم قرآنی است. مناسب‌ترین معادل قرآنی مفهوم شخصیت، واژه «شاکله» است. همچنین در تبیین مفهوم روح و نفس باید اذعان نمود اگرچه هر دو دارای ماهیتی یکسان هستند و گاه در

لسان قرآن و تعبیر فلاسفه به جای یکدیگر استعمال شده‌اند، نمی‌توان روح مجرد را به دلیل اینکه دارای حقیقتی «امری» است و در قلمرو آن، تدریج و تمهید مطرح نیست، در قالب‌های مادی محصور نمود؛ اما نفس یا به عبارتی دیگر، همین روح هرگاه با کالبد مادی مرتبط شود و انفعالات جسمی و روان‌شناختی بر آن مترتب گردد، کلیت حاکم بر شخصیت انسان را تشکیل می‌دهد و با به‌کارگیری مکانیسم‌های مختلف، رفتارهای وی را جهت‌دار نموده، او را به سمت وحدت و ثبات شخصیت سوق می‌دهد.



منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. آلوسی، سید محمود، ۱۴۱۵ ق، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۳. ابن فارس، احمد بن زکریا، ۱۴۰۴ ق، معجم مقاییس اللغه، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ ق، لسان العرب، بیروت، دارصادر.
۵. احمدی، علی اصغر، ۱۳۸۳، روانشناسی شخصیت از دیدگاه اسلامی، تهران، بی نا، چ اول.
۶. اندلسی، ابوحیان محمد بن یوسف، ۱۴۲۰ ق، البحر المحیط فی التفسیر، تحقیق صدقی محمد جمیل، بیروت، دارالفکر.
۷. باقری، خسرو، ۱۳۷۴، نگاهی دوباره به تربیت اسلامی، تهران، انتشارات مدرسه، چ سوم.
۸. بحرانی، سید هاشم، ۱۴۱۶ ق، البرهان فی تفسیر القرآن، تهران، بنیاد بعثت، چ اول.
۹. برونو، فرانک، ۱۳۷۳، فرهنگ توصیفی اصطلاحات روانشناسی، ترجمه مهشید پارسائی و فرزانه طاهری، تهران، طرح نو.
۱۰. بلاغی نجفی، محمدجواد، ۱۴۲۰ ق، آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، قم، بنیاد بعثت.
۱۱. پروین، لارنس. ای و اولیور. پی. جان، ۱۳۸۱، شخصیت (نظریه و پژوهش)، ترجمه محمدجعفر جوادی و پروین کدیور، تهران، آبیژ.
۱۲. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، ۱۳۶۶، غررالحکم و دررالکلم، قم، مکتب الإعلام الإسلامی.
۱۳. جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۴۰۴ ق، تاج اللغة و صحاح العربیه، بیروت، دارالعلم للملایین، چ سوم.
۱۴. حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد، ۱۳۶۳، تفسیر اثنا عشری، تهران، میقات، چ اول.

۱۵. حقی بروسوی، اسماعیل، بی تا، روح البیان، بیروت، دارالفکر.
۱۶. داناسرشت، اکبر، بی تا، علم النفس شفا، تهران، چاپ خود کار ایران.
۱۷. رازی، فخرالدین محمد بن عمر، ۱۴۲۰ ق، مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چ سوم.
۱۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ ق، المفردات فی غریب الفاظ القرآن، بیروت، دارالعلم.
۱۹. سبزواری نجفی، محمد بن حبیب الله، ۱۴۱۹ ق، ارشاد الأذهان إلى تفسیر القرآن، بیروت، دار التعارف.
۲۰. سجادی، سیدجعفر، ۱۳۶۲، فرهنگ معارف اسلامی، تهران، شرکت مؤلفان و مترجمان ایران، چ اول.
۲۱. سیدنی، آلن، ۱۳۷۹، نظریه های شخصیت، ترجمه یحیی سید محمدی، تهران، نشر ویرایش.
۲۲. شریعتمداری، علی، ۱۳۷۰، مقدمه روان شناسی، تهران، صفار، چ سیزدهم.
۲۳. شولتز، دوآن، ۱۳۷۸، نظریه های شخصیت، ترجمه یوسف کریمی و همکاران، تهران، ارسباران.
۲۴. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۴۱۷ ق، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۲۵. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تحقیق محمدجواد بلاغی، تهران، ناصر خسرو، چ سوم.
۲۶. _____، ۱۳۷۷، جوامع الجامع فی تفسیر القرآن المجید، تهران، دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم.
۲۷. طوسی، محمد بن حسن، بی تا، التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق احمد قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۸. طبیب، سید عبدالحسین، ۱۳۷۸، أطیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران، اسلام، چ دوم.

۲۹. عثمان، عبدالکریم، ۱۳۶۰، *روان‌شناسی از دیدگاه غزالی و دانشمندان اسلامی*، ترجمه محمدباقر حجتی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۳۰. فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۱۰ ق، *کتاب العین*، قم، هجرت.
۳۱. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، ۱۴۱۲ ق، *القاموس المحيط*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چ اول.
۳۲. فیض کاشانی، ملا محسن، ۱۴۱۸ ق، *الأصفی فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۳۳. قرشی، سید علی اکبر، ۱۳۷۷، *أحسن الحدیث*، تهران بنیاد بعثت.
۳۴. قرطبی، محمد بن احمد، ۱۳۶۴، *الجامع لأحكام القرآن*، تهران، ناصر خسرو، چ اول.
۳۵. کاشانی، محمد بن مرتضی، ۱۴۱۰ ق، *تفسیر المعین*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۳۶. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۲، *الکافی*، تهران، الإسلامية، چ دوم.
۳۷. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ ق، *بحار الأنوار*، بیروت، مؤسسة الوفاء.
۳۸. مدرسی، سید محمد تقی، ۱۴۱۹ ق، *مِن هدی القرآن*، تهران، دار مجبى الحسين عليه السلام، چ اول.
۳۹. مراغی، احمد بن مصطفی، بی تا، *تفسیر المراغی*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۴۰. مرویان حسینی، محمود، ۱۳۸۲، *نیازهای انسان از منظر آموزه‌های دینی و روان‌شناسی*، مشهد، آستان قدس رضوی (به نشر).
۴۱. مصطفوی، حسن، ۱۳۶۰، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۴۲. مصلح، جواد، ۱۳۵۲، *علم النفس یا روان‌شناسی صدر المتألهین (ترجمه و تفسیر از سفر نفس کتاب اسفار)*، ج ۱، تهران، دانشگاه تهران.
۴۳. مغنیه، محمد جواد، ۱۴۲۴ ق، *تفسیر الکاشف*، تهران، دار الکتب الإسلامية، چ اول.
۴۴. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، ۱۳۷۴، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الإسلامية.
۴۵. نصری، عبدالله، ۱۳۶۸، *مبانی انسان‌شناسی در قرآن*، تهران، جهاد دانشگاهی، چ دوم.