

مقایسه مفهوم نفس در قرآن با مفهوم روان در روان‌شناسی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۳/۰۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۲۰

زینب سادات روحانی^۱

هادی بهرامی احسان^۲

چکیده

در منابع روان‌شناختی با رویکرد اسلامی، غالباً واژه نفس معادل مفهوم روان در نظر گرفته می‌شود و با این تناظر مفهومی تلاش می‌شود تا برای روان‌شناسی در چارچوب دینی، تاریخی تدارک شود. این مقاله درصدد است تا نشان دهد میزان قرابت مفهومی این دو واژه تا چه حد است و آیا می‌توان این دو را معادل‌سازی کرد و با این نگاه از دانش روان‌شناسی اسلامی با بهره‌گیری از علم‌النفس یاد کرد. روش تحقیق این پژوهش تحلیلی متن است. در این بررسی، منابع اصیل تفسیری و لغت، تحلیل و با مقایسه آن با روان و تعریف آن در کتاب‌های مرجع روان‌شناسی، به تحلیل نسبت نفس و روان پرداخته شده است. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد واژه نفس در قرآن کریم به معنای حقیقت و هویت انسان به‌کار رفته است و می‌تواند ابعاد مختلف وجودی او را دربرگیرد. اصلی‌ترین نقطه تمایز نفس و روان در بعد فراجسمانی، نفس است. روان در روان‌شناسی در مکاتب مختلف، معنایی مادی و دنیایی دارد، اما در نفسی که قرآن معرفی می‌کند بعد فرامادی و فراجسمانی، بسیار پررنگ است. به‌طور خلاصه می‌توان گفت رابطه نفس و روان عموم و خصوص مطلق است؛ چرا که نفس همه حقیقت انسان را نشان می‌دهد، اما روان به ابعاد محدودی از وجود انسان اشاره دارد. با این توصیف این تناظر مفهومی موجود که نفس را معادل روان در نظر می‌گیرد، غالباً به تقلیل مفهوم نفس منتهی می‌شود و نتایج آن از شمول کافی برخوردار نیست.

واژه‌های کلیدی: انسان، روان، روان‌شناسی، قرآن، نفس.

۱. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد روان‌شناسی دانشگاه تهران؛ zs.rhn1@yahoo.com

۲. استاد گروه روانشناسی دانشکده روان‌شناسی دانشگاه تهران؛ (نویسنده مسئول) hbahrami@ut.ac.ir

مقدمه و بیان مسئله

با ظهور انقلاب اسلامی در ایران و به‌ویژه با ایجاد یک انگیزش اجتماعی در تولید علم دینی، حوزه روان‌شناسی نیز در ایران شاهد تحرکات نواندیشانه‌ای بوده است. اگرچه تولید علم روان‌شناسی با نگاهی دینی در ایران و جهان، بی‌شک سابقه‌ای بسیار طولانی‌تر از انقلاب اسلامی ایران دارد، کما اینکه فلاسفه مسلمان از قرن‌ها پیش درباره نفس و قوا و حالات آن سخنان بسیاری دارند، در ایران ظهور انقلاب اسلامی به این نواندیشی توان و زمینه انتشار داد و گفتمان تغییر و تحول، مورد توجه واقع شد. در این میان، نخستین اتفاقات مهم و تأثیرگذار در حوزه تدوین منابع رخ داد که به‌ویژه در دوره کوتاه موسوم به انقلاب فرهنگی قابل توجه بود. انتشار کتاب *علم‌النفس* توسط حسن احدی و شکوه‌السادات بنی‌جمالی (۱۳۶۳) به‌نظر می‌رسید سرآغاز یک ابتکار علمی و درعین حال آغازگر یک درهم‌آمیختگی مفهومی شد که آثار آن همچنان باقی است. این کتاب که جمع‌آوری نظرات دانشمندان و فلاسفه و متکلمان اسلامی در اعصار گذشته است، ضمن آنکه یک نوآوری تلقی می‌شد، برابرسازی علم‌النفس با روان‌شناسی اسلامی را به همراه داشت و به این تلقی که نفس را می‌توان معادل روان در نظر گرفت، کمک کرد. این تناظر مفهومی که خواسته یا ناخواسته در کلاس‌ها تدریس و در فضای دانشگاهی آرام‌آرام منتشر می‌شد، البته با چالش‌هایی مواجه شده است. این چالش‌ها عمدتاً ناظر بر این است که آیا علم النفس را می‌توان معادل روان‌شناسی دانست. آیا علم‌النفس می‌تواند به الزامات علم روان‌شناسی پاسخ دهد؟ آیا اساساً نفس را می‌توان به معنای روان در روان‌شناسی دانست؟ اگر این رابطه درست است، این نسبت چگونه است؟ اکنون به‌ویژه با نگاهی دقیق‌تر به منابع دینی و مخصوصاً قرآن کریم، آیا می‌توان معنای نفس را در تناظر مفهومی با روان قرار داد؟ پاسخ به این سؤالات مهم نیازمند مروری بر دو حوزه روان‌شناسی و مفهوم‌شناسی نفس در حوزه منابع دینی است.

تاریخچه روان‌شناسی را می‌توان به دو دوره فلسفی و علمی تقسیم کرد. در دوره فلسفی که گفته می‌شود از حدود ۵۰۰ سال قبل از میلاد تا ۱۸۷۹ میلادی ادامه داشته است، رویکرد فلسفی غلبه داشت. مرور اندیشه‌های فلاسفه در دوره فلسفی روان‌شناسی نشان می‌دهد در آن زمان بین روح، روان و نفس تمایز قائل نمی‌شدند. در دوره علمی روان‌شناسی، به‌مرور تعاریف روان‌شناسی بیشتر با ذهن پیوند یافت و واژه‌های روح یا نفس در تعاریف مکاتب مختلف

روان‌شناسی دیده نشد. در واقع از زمان دکارت، روح و نفس مجرد از تعاریف حذف شدند و روان‌شناسی به علمی تبدیل شد که انسان تقلیل یافته به یک حیوان فیزیولوژیک پیچیده را مطالعه می‌کند (ویس کرمی، ۱۳۹۳). با علمی شدن روان‌شناسی در سال ۱۸۷۹ بود که نخستین تعریف از روان‌شناسی ارائه شد. شاید مختصرترین و جامع‌ترین تعریفی که برای روان‌شناسی ذکر شده این باشد که روان‌شناسی، علم مطالعه علمی رفتار و فرایندهای روانی انسان است (فرقانی، نوری و شیخ شعاعی، ۱۳۹۱). وونت به‌عنوان مؤسس علم جدید، روان‌شناسی را علم تجربه می‌دانست. او معتقد بود روان‌شناسی متافیزیک نیست و باید بدون اتکا به آن تکامل یابد (برینگ، ۱۳۷۴). پس از وونت، مکتب ساخت‌گرایی به دنبال بررسی تجربه بی‌واسطه یا همان هشیاری بود (لاندین^۱، ۱۳۸۳: ۹۰). کارکردگرایی در تقابل با ساخت‌گرایی بر عملکردهای ذهن تمرکز داشت و پس از آن مکتب رفتارگرایی در قرن بیستم، رفتار عینی را موضوع روان‌شناسی معرفی کرد (میزیاک و سکستون، ۱۳۷۱). روان‌کاوی به‌عنوان دومین جریان روان‌شناختی مهم قرن بیستم، ناهشیار را بسیار مهم می‌دانست و موضوع اصلی مطالعه خود را رفتار نابهنجار قرار داد. در نیمه دوم قرن بیستم، مکتب انسان‌گرایی به‌عنوان موج سوم و در تقابل با رفتارگرایی و روان‌کاوی، انسان به‌عنوان یک کل منسجم را مطالعه کرد و به ابعاد مثبت وجود انسان پرداخت (هرگنهان، ۱۳۸۹) و در نهایت در اواخر قرن بیستم، روان‌شناسی شناختی بار دیگر به ذهن و هشیاری بازگشت و ذهن را به‌عنوان اصلی‌ترین موضوع روان‌شناسی بررسی کرد.

حال باید دید با توجه به شباهت‌ها و تفاوت‌ها در رویکردهای مختلف روان‌شناسی درباره موضوع مورد بررسی این علم، چه نسبتی میان روان و نفس می‌توان برقرار کرد و آیا تناظر مفهومی پیش‌گفته بین این دو مفهوم برقرار است یا خیر. از آنجا که اختلاف نظر فلسفی و کلامی در مفهوم نفس و تعریف آن بسیار زیاد است، در این مقاله با تمرکز بر قرآن کریم به‌عنوان اصلی‌ترین مرجع دینی مفهوم نفس را واکاوی می‌کنیم و از سایر نظرات صرف‌نظر می‌کنیم.

اهداف و سؤالات تحقیق

این پژوهش در جست‌وجوی تبیین مفهوم روان از منظر روان‌شناسی از یک سو و تبیین مفهوم نفس از منظر قرآن کریم از سوی دیگر است. هدف نهایی این پژوهش، بررسی نسبت بین این

دو مفهوم و ارزیابی میزان تناظر بین آن‌ها خواهد بود. در واقع در این پژوهش به سه سؤال اصلی پاسخ می‌دهیم:

۱. روان در روان‌شناسی به چه معنا است؟
۲. نفس در قرآن به چه معنا است؟
۳. نسبت بین روان در روان‌شناسی و نفس در قرآن چگونه است؟

پیشینه تحقیق

درباره مفهوم نفس در قرآن، پایان‌نامه‌ها و مقالات متعددی نوشته شده است که البته از نظر محتوایی تفاوت‌های زیادی در آن‌ها مشهود است. به‌طور کلی این مجموعه از بررسی‌ها را می‌توان در دو دسته قرار داد. یک دسته به‌طور مستقیم به مفهوم نفس در قرآن یا قرآن و روایات پرداخته‌اند؛ برای مثال مقاله «معانی نفس در علم‌النفس از دیدگاه قرآن» (حقانی زنجانی، ۱۳۷۸) و مقاله «تطور معنایی واژه نفس و رویکرد علامه به این واژه در قرآن» (رئوف و قادری، ۱۳۹۷) از این دسته‌اند. دسته دیگر، ضمن تبیین برخی اوصاف و افعال نفس در قرآن، به توضیح مفهوم نفس هم پرداخته‌اند، برای مثال پایان‌نامه «حقیقت و مراتب تزکیه نفس از منظر قرآن» (سیفی، ۱۳۹۳). در مقالات و پایان‌نامه‌های مرتبط، نظرات متفاوت و بعضاً متضادی درباره نفس به چشم می‌خورد که نشان می‌دهد در این زمینه نیاز به مطالعه و بررسی بیشتری وجود دارد.

اما به‌طور خاص درباره نسبت نفس در قرآن با روان و مقایسه این دو مفهوم با یکدیگر پژوهشی انجام نشده است؛ بنابراین آنچه پژوهش حاضر را از کارهای قبلی متمایز می‌کند این است که اولاً در این تحقیق به بررسی مفهوم نفس فقط در قرآن پرداخته می‌شود و همه آياتی که در آن‌ها واژه نفس به‌کار رفته است بررسی می‌شوند. دوم اینکه پس از دستیابی به معنای حقیقی این واژه، مقایسه‌ای بین نفس و روان صورت می‌گیرد و بر شباهت‌ها و تفاوت‌های این دو مفهوم تأکید می‌شود.

تعریف مفاهیم

مهم‌ترین مفاهیم در این مقاله که نیاز به تعریف دارند، دو واژه نفس و روان هستند و اساساً هدف تحقیق دستیابی به معنای دقیق این واژه‌ها است.

نفس: لغت‌شناسان معانی متعددی برای این واژه ذکر کرده‌اند، از جمله ذات، روح، خون، انسان، حقیقت شیء و... (ابن‌منظور، ۷۱۱ ق)، اما ما در جمع‌بندی نظرات مختلف به این نتیجه رسیدیم که این واژه در قرآن به معنای همه حقیقت و هویت انسان است که ابعاد مختلف وجود او را دربرمی‌گیرد و بسته به سیاق آیات، یک بعد از انسان ممکن است پررنگ‌تر باشد.

روان: ذهن^۱ یا روح^۲ انسان (کلمن، ۲۰۰۳)

ذهن، خود^۳ یا روح (کرسینی، ۱۹۹۹)

واژه روان در رویکردهای مختلف روان‌شناسی به‌طور خاص تعریف نشده است، بلکه از مجموع نظریات یک رویکرد می‌توان برداشتی از معنای این واژه در آن رویکرد داشت که در ادامه به آن می‌پردازیم.

روش تحقیق

این پژوهش کیفی و از نوع پژوهش‌های اسنادی است و بنیادی محسوب می‌شود. از آنجا که واژه نفس به‌خصوص در مباحث مربوط به روان‌شناسی اسلامی بسیار استفاده می‌شود، لازم است معنای این دو واژه به‌طور دقیق مشخص شده باشد تا در غیر موضع خود به جای هم استفاده نشوند. در این راستا، برای بررسی مفهوم روان از کتاب‌های روان‌شناسی و به‌طور خاص کتاب‌های مرجع و اصلی تاریخ روان‌شناسی استفاده شده‌اند و برای بررسی مفهوم نفس، با شناسایی منابع اصیل، ابتدا به کتاب‌های مرجع لغت مراجعه شده و معانی لغوی این واژه بررسی شده است. سپس با رجوع به متون تفسیری درجه یک و اصیل و دیگر کتاب‌های معتبر در این زمینه، مفهوم نفس به‌طور تفصیلی‌تر بررسی می‌شود. در کنار بررسی معنای نفس، کلیدواژه نفس در تمامی آیات قرآن جست‌وجو شده و آیات مرتبط استخراج شده‌اند و با دسته‌بندی آیات، ابعاد مختلف نفس مشخص شده است. درنهایت با تحلیل محتوای متون جمع‌آوری شده و با اتکا به نظر مفسران و کارشناسان، تبیینی از مفهوم نفس ارائه شده و مقایسه بین دو مفهوم نفس و روان صورت گرفته است. درواقع هرکدام از این دو واژه ابعاد و

1. mind
2. soul
3. self

وجوهی از انسان را شامل می‌شوند که ما این دو مفهوم را از حیث میزان شمول بر ابعاد مختلف انسان با هم مقایسه کرده‌ایم.

یافته‌های تحقیق

پرسش اول پژوهش حاضر این است که در علم روان‌شناسی، روان به چه معنا است. در این بخش به این سؤال پاسخ می‌دهیم.

تاریخ روان‌شناسی را می‌توان به دو دوره اصلی تقسیم کرد. دوره اول از زمان فلسفه یونان باستان تا پایان قرون وسطی، یعنی بیش از دو هزار سال امتداد داشت. در این مدت، موضوع اصلی روان‌شناسی را روح، ماهیت روح و رابطه آن با بدن تشکیل می‌داد. این دوره به عصر روان‌شناسی مابعدالطبیعی موسوم بود (میزیاک^۱ و سکستون^۲، ۱۳۷۱). در دوره دوم، یعنی از زمان دکارت^۳ تا قرن نوزدهم، کانون توجه و علاقه از روح به ذهن تغییر جهت داد. در این مدت، دکارت (۱۶۵۰-۱۵۹۶) به مسئله ذهن-بدن^۴ پرداخت. او معتقد به دوگانگی روح و ماده بود و وجود انسان را متشکل از جسم و روح می‌دانست (برینگ^۵، ۱۳۷۴). در این شرایط، روان‌شناسی جنبه تجربی یافت و عمدتاً به بحث درباره فرایندهای ذهنی، به‌ویژه احساس، ادراک و تداعی معانی پرداخت. در آن زمان، روان‌شناسی شروع به تأثیرپذیری از علوم طبیعی، علم فیزیک، زیست‌شناسی و فیزیولوژی کرد. فلسفه در طول دو قرن و نیم، یعنی از سال ۱۶۰۰ تا ۱۸۵۰ مفاهیم و نظریه‌هایی را صورت‌بندی کرد که مبنای فلسفی روان‌شناسی نوین را تنعی ینشکیل می‌دادند (میزیاک و سکستون، ۱۳۷۱).

بعد از دکارت، اثبات‌گرایی^۶، ماده‌گرایی^۷ و تجربه‌گرایی^۸ بنیادهای فلسفی علم نوین روان‌شناسی را تشکیل دادند. اثبات‌گرایی منحصراً بر واقعیت‌های مشاهده‌پذیر و عینی استوار بود و ماده‌گرایی مبتنی بر این عقیده بود که همه واقعیت‌های جهان را می‌توان با اصول

-
1. misiak
 2. Sexton
 3. Descartes
 4. Mind-body problem
 5. Boring
 6. positivism
 7. materialism
 8. empiricism

فیزیکی ماده و انرژی تبیین کرد (شولتز^۱ و شولتز، ۱۳۸۴). تجربه‌گرایان در واکنش به نظریه اندیشه‌های فطری^۲ دکارت این عقیده را ابراز کردند که تمام اندیشه‌ها از تجربه به دست می‌آید (هرگنهان^۳، ۱۳۸۹).

چهار دانشمند آلمانی یعنی وبر^۴ (۱۷۹۵-۱۸۷۸)، فخنر^۵ (۱۸۰۱-۱۸۸۷)، هلم هولتز^۶ (۱۸۲۱-۱۸۹۴) و وونت^۷ (۱۸۳۲-۱۹۲۰) در ایجاد روان‌شناسی آزمایشگاهی (تجربی) تأثیر زیادی داشتند. در این نوع روان‌شناسی، در شرایط آزمایشگاهی و کنترل‌شده، رابطه بین پدیده مادی و پدیده روانی ناشی از آن یا همان احساس بررسی می‌شود (شولتز و شولتز، ۱۳۸۴). وونت که از او به عنوان مؤسس علم جدید روان‌شناسی یاد می‌شود، روان‌شناسی را علم تجربه تعریف می‌کند. او معتقد بود روان‌شناسی متافیزیک نیست و باید بدون اتکا به آن تکامل یابد (برینگ، ۱۳۷۴).

به تدریج روان‌شناسی با حضور نیروها و مکاتب مختلف درگیر تعاریف و رویکردهای مختلف شد که مروری بر آن برای درک مفهوم روان ضروری است.

ساخت‌گرایی^۸ ادامه نظام روان‌شناختی وونت محسوب می‌شود. تیچنر^۹ (۱۸۶۷-۱۹۲۷) که برجسته‌ترین فرد این مکتب است، مانند وونت به دنبال مطالعه تجربه بی‌واسطه یا همان هشیاری بود و به این منظور، از روش درون‌نگری همراه با مشاهده و سنجش استفاده کرد (لان‌دین^{۱۰}، ۱۳۸۳: ۹۰).

کارکردگرایی^{۱۱} (کنش‌گرایی) در واکنش به ساخت‌گرایی شکل گرفت. این روان‌شناسی به جای تفکیک و تجزیه ذهن، عمدتاً بر مطالعه عملکردهای ذهن و نقش آن‌ها در سازگاری ارگانیسم با محیط تمرکز داشت (میزیاک و سکستون، ۱۳۷۱).

1. Schultz
2. Innate ideas
3. Hergenhahn
4. Weber
5. Fechner
6. Helmholtz
7. Wundt
8. Structuralism
9. Titchener
10. Landin
11. Functionalism

رفتارگرایی^۱ به دنبال ایجاد یک روان‌شناسی جدید بود. روان‌شناسی از منظر رفتارگرایی یعنی «علم رفتار». واتسون^۲ (۱۸۷۸-۱۹۵۸) که از افراد شاخص این مکتب بود، اعتقاد داشت ذهن و هشیاری موضوعات اصلی روان‌شناسی نیستند و درون‌نگری شیوه مناسبی نیست. واتسون رفتار عینی را تنها موضوعی می‌دانست که لازم است روان‌شناسی به آن بپردازد (میزبک و سکستون، ۱۳۷۱: ۴۹۶). رفتارگرایی واتسونی از ۱۹۱۳ تا ۱۹۳۰ طول کشید. مرحله دوم تکامل این مکتب، یعنی نوررفتارگرایی را می‌توان از ۱۹۳۰ تا حدود ۱۹۶۰ دانست. نوررفتارگرها اصل عمل‌گرایی^۳ را پذیرفتند. آن‌ها هسته اولیه روان‌شناسی را مطالعه یادگیری می‌دانستند و اغلب رفتارها را برحسب قوانین شرطی‌سازی تبیین می‌کردند (شولتز و شولتز، ۱۳۸۴).

روان‌شناسی گشتالت^۴ هم مثل رفتارگرایی در مقابل روان‌شناسی وونت شکل گرفت. روان‌شناسان گشتالت در عین پذیرش وجود هشیاری (برخلاف رفتارگرایان)، با موضع ذره‌نگری وونت مخالفت کردند. آن‌ها معتقد بودند تجزیه هشیاری به عناصر تشکیل‌دهنده‌اش اشتباه است و باید از شیوه‌ای کل‌نگر استفاده کرد. در نگاه روان‌شناسان گشتالت، ادراک و هشیاری یک کل منسجم است (شکرکن و همکاران، ۱۳۷۲). به نظر می‌رسد مبنای فلسفی کانت^۵ (۱۷۲۴-۱۸۰۴) در این مکتب مؤثر بوده است (هرگنهان، ۱۳۸۹: ۵۶۶).

«روان‌کاوی^۶ از حیث هدف، موضوع، ماهیت و روش از مسیر اصلی روان‌شناسی انحراف گزیده بود. موضوع روان‌کاوی رفتار نابهنجار تلقی می‌شد. از طرفی روش آن مشاهده بالینی^۷ است نه آزمایش کنترل‌شده آزمایشگاهی» (دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۶۹: ۲۷۷). فروید^۸ (۱۸۵۶-۱۹۳۹) را می‌توان بنیان‌گذار روان‌کاوی دانست. او معتقد بود دستگاه روانی انسان متشکل از سازه‌های نهاد^۹، من^{۱۰} و فرامن^{۱۱} است. او همچنین روان را به سه بخش

1. behaviorism
2. Watson
3. operationism
4. Gestalt
5. Kant
6. psychoanalysis
7. Clinical observation
8. Freud
9. id
10. ego
11. superego

هشیار^۱، نیمه‌هشیار^۲ و ناهشیار^۳ تقسیم کرد و بزرگ‌ترین و دست‌نیافتنی‌ترین بخش را ناهشیار معرفی کرد.

انسان‌گرایی^۴ یا نیروی سوم در اوایل دهه ۱۹۶۰ پدید آمد. انسان‌گراها به دو نیروی دیگر روان‌شناسی، یعنی رفتارگرایی و روان‌کاوی انتقاد داشتند. آن‌ها معتقد بودند رفتارگراها انسان را به اندازه یک ماشین یا حیوان تقلیل می‌دهند و روان‌کاوها فقط به ناهنجاری‌ها می‌پردازند و نگاه جبرگرایانه دارند.

وجودنگری^۵ عنصر اصلی روان‌شناسی انسان‌گرا است. وجودگراها در جست‌وجوی معنای وجود انسان بودند و سعی می‌کردند به اهمیت انتخاب و فردیت انسان توجه داشته باشند. روان‌شناسی انسان‌گرا انسان‌ها را به صورت کل‌های غیرقابل تقسیم می‌بیند. آن‌ها این‌طور فرض می‌کنند که انسان‌ها اصولاً خوب هستند (هرگنهان، ۱۳۸۹). روان‌شناسی مثبت‌نگر^۶ هم در ادامه انسان‌گرایی ایجاد شد و همین نگاه را نسبت به انسان و روان‌شناسی دارد.

در روان‌شناسی شناختی^۷ ذهن به‌عنوان موضوع روان‌شناسی بررسی می‌شود و به فرایندهای شناختی همچون حافظه، زبان، توجه و حل مسئله پرداخته می‌شود. روان‌شناسان شناختی از رویکرد پردازش‌خبر استفاده می‌کنند و معتقدند مهم‌ترین ویژگی ذهن کارکرد محاسباتی آن است (حاتمی، ۱۳۹۲).

به‌طور خلاصه می‌توان گفت مکتب ساخت‌گرایی موضوع اصلی روان‌شناسی را هشیاری می‌دانست و ساختارهای ذهن را بررسی می‌کرد. کارکردگرایی بر عملکردهای ذهن تمرکز داشت. رفتارگرایی رفتار عینی را به‌عنوان موضوع روان‌شناسی معرفی کرد. مکتب گشتالت به هشیاری و ادراک پرداخت، اما با نگاه کل‌نگر. روان‌کاوی ناهشیار را بسیار مهم می‌دانست و موضوع اصلی مطالعه خود را رفتار نابهنجار قرار داد. انسان‌گرایی، انسان را به‌عنوان یک کل منسجم مطالعه کرد و روان‌شناسی شناختی بار دیگر به ذهن و هشیاری بازگشت. همان‌طور که

1. conscious
2. preconscious
3. unconscious
4. Humanistic psychology
5. existentialism
6. Positive psychology
7. Cognitive psychology

ملاحظه می‌شود، معنای مشخص و مورد توافقی برای روان و روان‌شناسی در بین مکاتب مختلف وجود ندارد.

اکنون به پرسش دوم پژوهش (نفس در قرآن به چه معناست) پاسخ می‌دهیم. برای پاسخ به این سؤال، واژه نفس را ابتدا در لغت و سپس در تفاسیر بررسی می‌کنیم.

معنای واژه نفس در لغت‌نامه‌ها

کتاب *العین فراهیدی* (م ۱۷۵ ق) که در قرن دوم نوشته شده، نزدیک‌ترین کتاب لغت به عصر نزول قرآن است. فراهیدی چند معنا برای نفس برمی‌شمرد: روحی که حیات جسد به آن است؛ هر چیزی به عین خودش؛ فضایل اخلاقی فرد مثل چالاکي و شجاعت و سخاوت (فراهیدی، ۱۴۰۹ ق). عسکری (م ۳۹۵ ق) در *الفروق فی اللغة* در توضیح واژه نفس می‌گوید: این لفظ به روح و به ذات اطلاق می‌شود و همچنین معنای تأکیدی دارد (عسکری، ۱۴۰۰ ق). در *مفردات الفاظ القرآن* راغب اصفهانی (م ۴۲۵ ق) دو معنا برای نفس ذکر می‌کند: یکی روح و دیگری ذات (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق). ابن منظور (م ۷۱۱ ق) در *لسان‌العرب* مهم‌ترین معانی ذکر شده را به این شرح آورده است: *الرُّوح*؛ جمله الشیء و حقیقه؛ الانسان جمیعہ؛ ذات؛ الدم (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق). قرشی در *قاموس قرآن* چندین معنا برای نفس بیان می‌کند: روح؛ ذات و شخص؛ تمایلات نفسانی و خواهش‌های وجود انسان و غرایز او؛ قلوب و باطن؛ بشر اولی (قرشی، ۱۳۷۱).

مصطفوی در کتاب *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم* پس از بیان اصل معنای ماده، مصادیق واژه نفس را این‌طور برمی‌شمرد: شخص انسان از حیث معنویت و روحش، یا از حیث بدن و ظاهرش، یا از جهت آنچه قوام و تشخیص انسان به اوست (مانند خون، تنفس، تعین خارجی هر موجود و...) و سپس مثال‌هایی از آیات قرآن می‌آورد:

نفس به اعتبار بدن و روح به‌طور مرکب مانند: لا تُكَلِّفُ نَفْسًا وِإِلَّا وَسْعَهَا «هیچ‌کس موظف به بیش از توانایی خود نیست» (۲/۲۳۳)، نفس به اعتبار جهت جسمانی مانند: رَبِّ إِنِّي قَتَلْتُ مِنْهُمْ نَفْسًا فَأَخَافُ أَنْ يَقْتُلُونِ «پروردگارا، من از آن‌ها یک تن را کشته‌ام، می‌ترسم مرا به قتل برسانند»

(۳۳/۲۸)، نفس به اعتبار جهت روحانی مانند: یا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ «تو ای روح آرام‌یافته، به سوی پروردگارت بازگرد» (۲۷/۸۹ و ۲۸)

معنای واژه نفس در نگاه مفسران

۱-۲. التبیان فی تفسیر القرآن

شیخ طوسی (م ۴۶۰ ق) ذیل آیه ۹ سوره بقره، سه معنا برای نفس ذکر می‌کند: روح، خون و خود شیء (طوسی، ۱۴۰۹ ق).

۲-۲. مجمع البیان فی تفسیر القرآن

مرحوم طبرسی (م ۵۴۸ ق) معتقدند نفس در سه معنای روح، خود و ذات (که معنای اصلی این کلمه است) به کار می‌رود (طبرسی، ۱۳۷۲).

۳-۲. المیزان فی تفسیر القرآن

علامه طباطبایی ذیل آیه ۳۵ سوره انبیاء، موارد استفاده از واژه نفس را این‌طور بیان می‌کند:

۱. در اصل به معنای همان چیزی است که به آن اضافه می‌شود. پس نفس الانسان به معنای خود انسان و نفس الشیء به معنای خود شیء است؛ بنابراین اگر این کلمه به چیزی اضافه نشود، معنای محصلی ندارد و نیز با این بیان، هر جا استعمال بشود، منظور از آن تأکید لفظی خواهد بود. مثل اینکه می‌گوییم «جاءنی زید نفسه: زید خودش نزد من آمد» یا منظور از آن تأکید معنا است. مثل اینکه می‌گوییم: «جاءنی نفس زید: خود زید نزد من آمد». حتی در مورد خدای تعالی هم به همین منظور استعمال می‌شود. چنان‌که فرمود: کَتَبَ عَلَی نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ «رحمت و بخشایش را بر خود حتم کرده» (انعام: ۱۲) و نیز فرموده: «وَ يُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ: و خداوند شما را از [نافرمانی] خود بر حذر می‌دارد» (آل عمران: ۲۸).

۲. بعد از معنای اصلی استعمالش، در شخص انسانی که موجودی مرکب از روح و بدن است شایع گشته و معنای جداگانه‌ای شده که بدون اضافه هم استعمال می‌شود. مانند این آیه شریفه که می‌فرماید: «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا: او خدایی است که شما را از نفس واحدی آفرید و همسرش را نیز از جنس او قرار داد تا در کنار او

بیاساید» (اعراف: ۱۸۹)؛ یعنی از یک شخص انسانی و نیز مانند آیه «مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا: هرکس انسانی را بدون ارتکاب قتل یا فساد در روی زمین بکشد چنان است که گویی همه انسان‌ها را کشته و هرکس انسانی را از مرگ رهایی بخشد گویی همه مردم را زنده کرده است» (مائده: ۳۲)؛ یعنی کسی که انسانی را بکشد یا انسانی را زنده کند. و این دو معنا که گفته شد هر دو در آیه «كُلُّ نَفْسٍ تُجَادِلُ عَنْ نَفْسِهَا» (هرکس به دفاع از خویش برمی‌خیزد) (نحل: ۱۱۱) استعمال شده؛ چون نفس اولی به معنای دومی (انسان) و دومی به معنای اولی (معنای مضاف‌الیه) است و معنایش این است که هر کسی از خودش دفاع می‌کند.

۳. آن‌گاه همین کلمه را در روح انسانی استعمال کردند؛ چون آنچه مایه تشخیص شخصی انسانی است، علم و حیات و قدرت است که آن هم قائم به روح آدمی است. این معنا در آیه «أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمُ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ: جان خود را خارج سازید. امروز مجازات خوارکننده‌ای در برابر دروغ‌هایی که به خدا بستید و در برابر آیات او تکبر ورزیدید، خواهید دید» (انعام: ۹۳) به کار رفته است (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق).

۲-۴. تفسیر تسنیم

آیت‌الله جوادی آملی ذیل آیه اول سوره نساء معتقدند ذات هر شیء، متناسب با آن است؛ حقیقت و ذات انسان در نشئه دنیا مجموعه روح و بدن مادی است و در نشئه برزخ، روح و بدن برزخی تمام حقیقت انسان است (جوادی آملی، ۱۳۹۰).

۲-۵. معارف قرآن

آیت‌الله مصباح یزدی معتقدند واژه نفس از نظر لغوی بیش از یک معنا ندارد و در قرآن هم مفهومی جز مفهوم لغوی آن ندارد. این واژه در لغت -به استثنای مواردی که به صورت تأکید به کار رفته- عموماً معنای شخص یا من دارد؛ با این تفاوت که به تناسب موارد مختلف، ویژگی‌هایی به آن افزوده می‌شود که به لحاظ آن ویژگی، بار ارزشی مثبت یا منفی پیدا می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۲: ج ۱).

آیت‌الله مصباح در کتاب دیگری معادل فارسی واژه نفس را خود و گاهی من می‌داند و معتقدند ما چند موجود نیستیم، بلکه یک انسان هستیم و یک هویت بیشتر نداریم. آنچه هست، ابعاد مختلف همین یک نفس و خود واحد است (مصباح یزدی، ۱۳۹۲ الف).

همان‌طور که ملاحظه شد، در میان لغت‌شناسان و مفسران مختلف درباره معنای نفس اتفاق نظر وجود ندارد. شایان ذکر است که علاوه بر معانی نقل‌شده، در مقالاتی که در سال‌های اخیر نگارش شده‌اند، معانی متعدد دیگری هم برای واژه نفس در قرآن به چشم می‌خورد؛ برای مثال در مقاله‌ای عنوانی مانند «اصل ثابت انسانی و خودآگاهی» یا «شخصیت شکل‌گرفته و متعادل» از معانی نفس در قرآن شمرده شده‌اند (حقانی زنجانی، ۱۳۷۸). یا به ادعای مقاله دیگری، در آیاتی از قرآن، نفس به معنای عقل، قلب و طبیعت اولیه انسان به کار رفته است (حاج اسماعیلی و فقیهی، ۱۳۸۹).

در نگاه اول به نظر می‌رسد این حجم از تعدد معانی برای یک واژه، فهم آیات را دشوار می‌کند، اما با تأمل بیشتر در آیاتی که این واژه در آنها به کار رفته است و همچنین با بررسی اقوال مختلف درباره معنای این واژه، می‌توان این‌طور توضیح داد که این تعدد معانی ناشی از ابعاد مختلف وجود انسان است. همان‌طور که مصطفوی در *التحقیق* می‌گوید، گاهی انسان از حیث جسمانی مدنظر است، گاهی از حیث روحانی بررسی می‌شود و گاهی انسان مرکب از جسم و روح مراد است. در همه این حالت‌ها می‌توان واژه نفس را به او اطلاق کرد (مصطفوی، ۱۳۸۵) و در هرکدام از این حالت‌ها هم نیازها و ابعاد متفاوتی از انسان می‌تواند مدنظر باشد. در آیات مختلف با توجه به سیاق و قرائن موجود می‌توان مشخص کرد که کدام وجه از انسان مدنظر است؛ برای مثال گاهی اعمال منفی به نفس نسبت داده شده که حکایت از گرایش‌های منفی انسان دارد و گاهی با اوصاف مثبتی به کار رفته است (فجر: ۲۷).

با این توضیح مشخص می‌شود آن اختلاف‌نظری که بالاتر درباره این آیه بیان شد، باید این‌طور تبیین شود که در حقیقت نفس همان معنای هویت و ذات و حقیقت را دارد. اما وقتی صحبت از توفی می‌شود، آن چیزی که حقیقت و هویت انسان را تشکیل می‌دهد، روح اوست و به همین دلیل است که برخی، یکی از معانی نفس را روح دانسته‌اند. در واقع می‌توان گفت که انسان از جهت روحانی‌اش توفی می‌شود.

در آیات بسیاری از قرآن با عباراتی مانند «لا تقتلوا انفسکم» از قتل نفس سخن به میان آمده است. در این آیات نیز نفس همان معنای اصلی‌اش را دارد. اما وقتی حرف از کشتن می‌شود، ناظر به بعد جسمانی است. در واقع قتل حکایت از پیشامدی برای بدن مادی انسان می‌کند و سیاق به ما می‌فهماند که قتل نفس یعنی کشتن انسان مادی دنیایی. روح انسان کشته نمی‌شود، بلکه بدن او است که زندگی‌اش پایان می‌پذیرد. پس در این موارد، انسان از جهت جسمانی مدنظر قرار گرفته است.

با این توضیحات می‌توان گفت جمله «من نفس دارم» جمله صحیحی نیست. نفس یکی از بخش‌های وجود انسان نیست، بلکه باید گفت «من همان نفسم هستم». انسان و نفسش دو چیز مجزا نیستند. همچنین نفس مطمئنه، نفس لوامه و نفس اماره بالسوء سه وجود مستقل و جداگانه نیستند. به گفته استاد مصباح، ما بیش از یک نفس و یک من نداریم. آنچه تغییر می‌کند، زاویه دید و لحاظی است که برای نفس در نظر می‌گیریم (مصباح یزدی، ۱۳۹۲ الف).

شایان ذکر است که علامه طباطبایی هم در حقیقت سه «معنا»ی متفاوت برای واژه «نفس» ذکر نکرده‌اند، بلکه «استعمالات» مختلف این واژه را برشمرده‌اند. عبارت ایشان در *المیزان* هم «موارد استعمال» است (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق).

به نظر می‌رسد اختلاف فلاسفه و عرفا و علمای اخلاق و... در استفاده از واژه نفس هم به همین امر برمی‌گردد. در علم اخلاق به آن دسته از عوامل و امیال درونی که انسان را به تباهی می‌کشاند، نفس می‌گویند و در مقابل آن عقل به کار می‌رود (مصباح یزدی، ۱۳۹۲ د). به بیان دقیق‌تر، انسان یک هویت بیشتر ندارد که به آن «نفس» می‌گوییم.

تا اینجا معلوم شد واژه «نفس» وقتی درباره انسان به کار می‌رود به معنای «هویت» انسان یا به عبارت دیگر «تمامیت وجودی» انسان است که در حالت کلی می‌تواند شامل همه ابعاد وجود انسان شود. سیاق آیات است که مشخص می‌کند در هر آیه کدام وجه مدنظر است، اما آنچه در شناخت بهتر این مفهوم کمک‌کننده است، عمدتاً پرداختن به آن دسته از توصیفاتی از نفس در قرآن است که به وجوه غیرجسمانی او پرداخته است؛ بنابراین فعلاً به دو دسته از آیات نمی‌پردازیم: آیاتی که واژه نفس در آن‌ها فقط به وجه جسمانی نظر دارد (مانند آیات قتل نفس

و... و آیاتی که در آن‌ها این واژه ناظر به انسان مرکب از جسم و روح (یا شخص انسان) به کار رفته است.

آیاتی که کارکرد نفس در آن‌ها ناظر به وجوه غیر جسمانی است، خود سه دسته هستند:

۱. یک دسته از آیات، اعمال و ویژگی‌های منفی را به نفس نسبت داده‌اند. شامل: تطويع (المائده: ۳۰)؛ تسويل (یوسف: ۱۸؛ یوسف: ۸۳؛ طه: ۹۶)؛ وسوسه (ق: ۱۶)؛ هوی طلبی (النجم: ۲۳)؛ البقره: ۸۷؛ المائده: ۷۰؛ النازعات: ۴۰)؛ اماره به معنای سوءبودن (یوسف: ۵۳)؛ شح (التغابن: ۱۶؛ النساء: ۱۲۸؛ الحشر: ۹)

به‌طور خلاصه می‌توان گفت علت خوب یا بد معرفی شدن نفس در آیات مختلف این است که خداوند دو نوع گرایش در آن قرار داده است: گرایش به خیر و نیکی و گرایش به شر و بدی. البته منظور این نیست که خیر و شر در نفس ما جا دارند؛ بلکه مصادیقی که عناوین خیر و شر بر آن‌ها صدق می‌کند، در نفس ما ریشه دارند (مصباح یزدی، ۱۳۹۲). شایان ذکر است آیت‌الله جوادی آملی معتقدند این‌طور نیست که گرایش انسان به فجور و تقوا مساوی باشد، بلکه تقوا برایش کمال است و فجور نقص. علمش به هر دو مساوی است، ولی استعداد و گرایش فطری و درونی‌اش یکسان نیست، چون به‌طرف کمال مایل است، نه به‌سوی نقص (جوادی آملی، ۱۳۸۶).

۲. آیاتی که نگاه مثبتی به نفس دارند، شامل: نفس تسویه شده (الشمس: ۷)؛ نفس مطمئنه (الفجر: ۲۷)؛ نفس لوامه (القیامه)

یکی از مهم‌ترین آیات مربوط به نفس، آیه ۷ سوره شمس است. به همین جهت این سوره را به‌صورت کلی مرور می‌کنیم:

بخش اول این سوره شامل آیات ۱ تا ۱۰ است. آیات ۱ تا ۸ مجموعه قسم‌ها و آیات ۹ و ۱۰ مجموعه جواب‌های قسم است. در ادامه قسم‌ها در آیه ۸ می‌گوید: فجور و تقوایش را به او الهام کرد. در واقع در عین اینکه نفس هم مانند دیگر ارکان هستی در اعتدال آفریده شده، این تفاوت را دارد که در انتخاب راه مختار است. از همین رو خداوند نفس را ملهم آفریده است؛ یعنی می‌تواند بفهمد چه چیزهایی او را از این اعتدال خارج می‌کند (فجور) و چه چیزهایی این سامان الهی را برایش حفظ می‌کند (تقوا) (صبحی طسوجی، ۱۳۹۴).

همه این قسم‌ها برای این گفته شد که بگوییم هرکس نفسش را تزکیه کند و آن را از فجور پاک نگه دارد، به فلاح می‌رسد و هرکس آن را زیر بار گناه دفن کند ناکام می‌ماند. «دس» نفس یعنی آن قابلیت‌های خدادادی نفس زیر غبار گناه دفن می‌شود، اما از بین نمی‌رود. در نتیجه اگر راه تزکیه را در پیش بگیرد می‌تواند آن را بازیابد.

در بخش دوم سوره که آیات ۱۱ تا ۱۵ را دربرمی‌گیرد، مثالی اجتماعی برای دس نفس زده شده است. قوم ثمود از سر طغیانشان تکذیب کردند و علی‌رغم دستور رسولشان ناقه الهی را از بین بردند. در واقع آن‌ها با دفن کردن نفسی که در بخش اول ملهم به فجور و تقوا معرفی شد، پیامبر الهی را تکذیب کردند. ریشه طغیان آن‌ها دس نفس بود.

در مجموع نکات مهمی که در رابطه با نفس از این سوره فهمیده می‌شود عبارت‌اند از:

(۱) از آیه ۷ متوجه می‌شویم خداوند نفس را تسویه کرده، یعنی آن را در حالت اعتدال آفریده است؛

(۲) آیه ۸ نشان می‌دهد هر دو بعد فجور و تقوا به نفس شناسانده شده است، یعنی هم آن چیزهایی که در استوای نفس خلل ایجاد می‌کنند و هم چیزهایی که آن استوا را حفظ می‌کنند؛

(۳) با تزکیه نفس می‌توان به فلاح رسید؛ یعنی برای رستگاری باید نفس را از فجور پاک کرد؛

(۴) نتیجه دس نفس «خیبه» است. آن کس که نفسش را با فجور دفن می‌کند، نتیجه‌ای جز ناامیدی و ناکامی ندارد؛

(۵) بخش دوم سوره که مثالی از دس نفس می‌آورد نشان می‌دهد تمرکز سوره بر حذر دادن از فجور نفس است و غرض سوره تهدید نسبت به طغیانگری برخاسته از دس نفس است؛

(۶) مثال اجتماعی بخش دوم این نکته را می‌رساند که گویی اثر تزکیه یا دس نفس تنها به خود انسان بر نمی‌گردد، بلکه در سعادت یا شقاوت جامعه هم مؤثر است (صباحی طسوجی، ۱۳۹۴).

۳. آیاتی که مربوط به جداسدن روح از بدن است، شامل دو آیه: الزمر: ۴۲؛ الأنعام: ۹۳؛

مفسران از این آیات برای اثبات وجود چیزی غیر از بدن (یا همان روح) در انسان استفاده کرده‌اند که انسانیت انسان هم به وجود او است. علامه طباطبایی ذیل آیه ۴۲ سوره زمر تأکید

می‌کنند که منظور از نفس، ارواح است؛ چرا که مجموع روح و بدن کسی هنگام مرگ گرفته نمی‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق).

در آیه ۹۳ سوره انعام می‌فرماید: «خودتان را خارج کنید». پس به حکم این تعبیر، انسانیت آدمی به چیزی جز بدن او است که می‌گوید آن را خارج کنید (مصباح یزدی، ۱۳۹۲ ج).

پس از دستیابی به معنای روان و نفس، اکنون به سؤال سوم پژوهش می‌پردازیم: نسبت نفس در قرآن و روان در روان‌شناسی چگونه است؟

یکی از مهم‌ترین هدف‌های این پژوهش تبیین نسبت بین نفس در قرآن و روان بود که تا اینجا این دو مفهوم جداگانه بررسی شدند. در یافته‌های فوق نشان دادیم «نفس» در قرآن اشاره به ذات و حقیقت و هویت شیء دارد و در این معنا می‌تواند در نسبت با موجودات مختلف استفاده شود. به همین جهت است که در آیاتی از قرآن، این کلمه در نسبت با خداوند هم به کار رفته است؛ برای مثال در آیه‌ای از زبان حضرت عیسی خطاب به خداوند می‌فرماید: «تعلم ما فی نفسی و لا اعلم ما فی نفسک» (مائده: ۱۱۶)؛ یا در آیه دیگری می‌فرماید: «کتب علی نفسه الرحمه» (انعام: ۱۲). در این معنا وقتی این واژه در نسبت با انسان به کار می‌رود، اشاره به ذات و هویت انسان و کلیت و تمامیت وجود او دارد که می‌تواند شامل ابعاد جسمانی و روحانی و... باشد. در واقع یک معنای عام دارد که بسته به سیاق آیاتی که در آن میان به کار رفته، می‌تواند ناظر به جنبه‌های مختلفی از وجود انسان باشد.

همچنین آیاتی را که واژه نفس در آن‌ها ناظر به جنبه‌های غیرجسمانی وجود انسان بود، در یک دسته‌بندی کلی مرور کردیم. در این بخش دیدیم که نفس یا هویت انسان به ویژگی‌ها یا اعمال مثبت و منفی هم منتسب می‌شود. جایی اطمینان به او نسبت داده می‌شود و در آیاتی دیگر امرکننده به بدی و تطویع و تسویل به‌شمار می‌آید. گویی ابعاد غیرجسمانی وجود انسان است که هویت او را -خوب یا بد- شکل می‌دهد. می‌تواند آنقدر رشد کند که مخاطب «یا ایته‌ا النفس المطمئننه» بشود یا آنقدر در باطل پیش برود که در زمره «ان یتبعون الا الظن و ما تهوی الانفس» قرار بگیرد و درنهایت در هنگام مرگ، آنچه توفی می‌شود همین نفس ناظر به بعد غیرجسمانی است. همین روح انسان است که بسته به اعمال انسان در طول زندگی در این دنیا -که در مسیر تقوا یا فجور پیش رفته است- تزکیه یا دس شده است.

پس همین بعد غیرجسمانی است که مرجع انتخاب‌های انسان است و می‌تواند راه خیر یا شر را برگزیند و اساساً انسان به وجود همین بعد است که انسان می‌شود؛ همان‌طور که علما گفته‌اند انسانیت انسان به روح اوست (جوادی آملی، ۱۳۸۸؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۱).

از سوی دیگر، همان‌طور که بیان شد، نه‌تنها «روان» در علم روان‌شناسی تعریف واحد و مشخصی ندارد، بلکه هرکدام از مکاتب به‌صورت جداگانه هم معنای دقیقی برای آن ارائه نکرده‌اند. درواقع گویا روان‌شناسان تعریف روان را بدیهی پنداشته و پیش‌فرض گرفته‌اند و به همین دلیل هر مکتبی متناسب با نگاهی که نسبت به انسان داشته است، بعد یا ابعاد خاصی از وجود انسان را پررنگ‌تر دیده یا برخی ابعاد را به‌طور کلی نادیده گرفته است. اما می‌توان گفت همه مکاتب در این امر مشترک‌اند که اولاً به بعد خاص و محدودی از وجود انسان پرداخته‌اند و ثانیاً عمدتاً به وجوه مادی و غیرروحانی او نظر دارند؛ بنابراین اشتباه بزرگی است که واژه‌های «روح» و «روان» در کنار هم به‌عنوان مترادف به‌کار روند؛ چرا که روح امری مجرد و غیرجسمانی است؛ حال آنکه روان کاملاً در بستر ماده و جسم معنا می‌شود.

در مکتب رفتارگرایی، نگاه مادی و جسمانی کاملاً روشن است و نیاز به توضیح ندارد. رویکرد رفتاری بر آن دسته از تعاملات انسان با محیط تمرکز دارد که قابل مشاهده و اندازه‌گیری هستند (سانتراک، ۱۳۸۳)، اما در روان‌کاوی هم که به‌ظاهر هیچ شباهتی با رفتارگرایی ندارد، روان امری مادی است، ولی نه به معنای رفتار. درواقع زیربنا یکی است. فروید در بخشی از زندگی‌نامه‌اش، در توجیه علت نادقیق بودن معنای اصطلاحات روان‌کاوی، روان‌شناسی را در زمره علوم طبیعی می‌شمارد و می‌گوید در علوم طبیعی مثل جانورشناسی و گیاه‌شناسی و روان‌شناسی، تعریف مفاهیم کلی به‌طور دقیق و واضح، غیرضروری و ناممکن است. او در ادامه درباره روان‌شناسی این‌طور توضیح می‌دهد که هر علم مبتنی بر مشاهده چاره‌ای ندارد جز آنکه یافته‌هایش را اندک‌اندک سامان دهد (فروید، ۱۳۸۸). با این توضیحات معلوم می‌شود که روان‌کاوی هم بر اصولی مادی بنا شده است و صحبت از ناهشیار و انرژی و روانی و دیگر اصطلاحات مبهم این مکتب هم از مادی بودن آن نمی‌کاهد.

همین امر در مکتب انسان‌گرایی به شکلی دیگر وجود دارد؛ برای مثال راجرز، انسان‌آرامانی را شخصی می‌داند که در حالت تعادل است و هیچ‌گونه ناسازگاری بین او و تجارب

ارگانسمی‌اش وجود ندارد. این نگاه راجرز به «انسان با کنش کامل» هم براساس تفکر مادی بنا شده است؛ یعنی انسانی که با مرگ نابود می‌شود و هیچ ارتباطی با جهان دیگر ندارد (شکرکن و همکاران، ۱۳۷۲).

مزلو که از انسان‌گراهای مشهور است و به‌نظر می‌رسد نگاه راقی‌تری نسبت به انسان دارد، شخصیت سالم و کمال‌یافته را با عنوان خودشکوفایی یا تحقق خود معرفی می‌کند و ویژگی‌هایی برای این فرد خودشکوفا برمی‌شمارد. اما چون در توصیف انسان به فراتر از انسان توجه نکرده، بالاترین مرتبه‌ای هم که از انسان معرفی کرده است با آن ابعاد غیرجسمانی که قرآن برای انسان برمی‌شمارد بیگانه است. او بالاترین سطح نیاز را نیاز به تحقق خود می‌نامد و آن را کمال عالی و کاربرد همه توانایی‌ها و محقق ساختن تمام خصایص و قابلیت‌های خود می‌داند (شولتس، ۱۳۶۹)، اما در توصیف این نیاز، حرفی از بعد روحانی و الهی وجود انسان و قابلیت‌های غیرجسمانی او نمی‌زند. او حتی در ویژگی‌هایی هم که برای افراد خودشکوفا ذکر می‌کند، فقط حرف از تجربه اوج می‌زند که لزوماً غیرجسمانی نیست. از نظر مزلو انسان خودشکوفا هم کامل نیست و نواقصی همچون اضطراب، احساس گناه و... دارد. او درنهایت می‌گوید انسان کامل وجود ندارد (کجیاف، ۱۳۹۴). این توصیف هم با نگاه قرآنی در تعارض است. آنجا که سخن از نفس مطمئنه است، انسانی معرفی می‌شود که در اطمینان و آرامش کامل و متصل به پروردگار است. پس در میان رویکردهای روان‌شناسی، راقی‌ترین نگاه به انسان هم، فاصله زیادی دارد با آنچه قرآن از انسان معرفی می‌کند؛ چرا که در بهترین حالت، انسان کمال‌یافته دنیایی را به تصویر می‌کشد بدون توجه به بعد فراجسمانی و فرامادی انسان.

روان‌شناسی شناختی هم اصولی کاملاً مادی دارد. در نگاه روان‌شناسان شناختی، انسان مثل یک رایانه است. مغز مثل سخت‌افزار است و ذهن و فرایندهای ذهنی مانند نرم‌افزار است. در واقع بازنمایی و محاسبه (مدل پردازش اطلاعات) بنیان‌های علوم شناختی کلاسیک هستند (حاتمی، ۱۳۹۲). دوگانگی ذهن-بدن در این رویکرد به هیچ وجه متافیزیکی نیست؛ به این معنا که امری مادی و غیرمادی در کار باشد. بلکه در این نگاه، واقعیت ارگانیزم، فیزیکی است و استفاده از واژگان شناختی چیزی بیش از ترجیح نوعی زبان یا توصیف نیست، بدون اینکه مدلول هستی‌شناختی خاصی در رابطه با ذهن داشته باشد (باقری و خسروی، ۱۳۸۷).

تا اینجا مشخص شد که رویکردهای اصلی روان‌شناسی با همه تفاوت‌هایشان در این امر مشترک‌اند که سقف مشخصی برای انسان در نظر می‌گیرند. طبیعی است که وقتی انسان در اتصال با خداوند که بی‌انتهاست تعریف نشود، حتماً حد نهایی از رشد خواهد داشت. اما در نگاه قرآنی که بعدی غیرجسمانی برای انسان به تصویر می‌کشد که اصل و حقیقت انسان هم به او است، انسان فقط در این دنیا دیده نمی‌شود. بلکه در این دنیا هم در ارتباط و اتصال با آخرت به او پرداخته می‌شود. در واقع وقتی درصدد مقایسه نفس و روان برمی‌آییم، مهم‌ترین تفاوتی که به چشم می‌خورد اصالت‌دادن قرآن به بعد غیرجسمانی وجود انسان است؛ درحالی‌که در روان‌شناسی، تصریحی در این زمینه وجود ندارد؛ بلکه تصریحاتی برخلاف این ادعا به چشم می‌خورد.

اگر با نگاهی کل‌نگرانه به سیر شکل‌گیری روان‌شناسی معاصر بنگریم، درمی‌یابیم که زمینه فرهنگی روان‌شناسی معاصر با تفکر مکانیسمی گره خورده است، یعنی ارگانیسم و پدیده‌های حیاتی را به‌عنوان ماشین در نظر گرفتن (باقری، خسروی، ۱۳۸۷). اما در نگاه قرآن، انسانیت انسان به بعد غیرجسمانی وجود او است؛ چیزی که در روان‌شناسی به‌طور کلی نادیده گرفته شده است. در واقع قرآن انسانی را تصویر می‌کند که روان‌شناسی معاصر با آن بیگانه است. با این وصف چطور می‌توان نفس قرآنی را در مقایسه با روان قرار داد؟ نفسی که ناظر به هویت و حقیقت وجود انسان است و اصل این هویت هم به بعد غیرجسمانی اوست کجا و روان مادی و این دنیایی کجا؟

بحث و نتیجه‌گیری

در یک مقایسه کلی بین دو مفهوم روان و نفس می‌توان به نکات زیر اشاره کرد:

۱. روان در رویکردهای مختلف روان‌شناسی یک تعریف دقیق و قطعی نداشته و ندارد، اما نفس از منظر قرآن به معنای حقیقت و هویت انسان به‌کار رفته است؛
۲. تعریف از روان در دوره‌های مختلف تاریخی و در رویکردهای مختلف، متفاوت عرضه شده است، اما نفس از منظر قرآن – هرچند مفسران و اندیشمندان برداشت‌های متفاوتی هم از آن داشته‌اند – ذیل یک تعریف کلی قابل تبیین است؛

۳. تعریف روان در روان‌شناسی هیچ‌گاه به‌طور مستقیم هدف قرار نگرفته است، بلکه از میان نظرات روان‌شناسان در رویکردهای مختلف قابل‌استخراج است، اما نفس یکی از واژه‌های کلیدی و پرتکرار در قرآن است که به جنبه‌های مختلف آن پرداخته شده و شناخت مفهوم آن را میسر کرده است؛

۴. اصلی‌ترین تفاوت روان و نفس را می‌توان این‌طور بیان کرد که روان در متعالی‌ترین حالت بازهم وابسته به ماده است؛ درحالی‌که یکی از مهم‌ترین مصادیق نفس در قرآن روح انسان است که ماهیتی غیرمادی دارد و درواقع اصل و حقیقت انسان هم به همین بعد غیرمادی او است؛

۵. در نتیجه روان ناظر به بخش‌هایی از همه حقیقت انسان است که مادی هستند، اما نفس به همه ابعاد وجود انسان اعم از جسمانی و روحانی اشاره دارد؛ بنابراین مفهوم نفس، روان را هم دربردارد، اما علاوه بر آن شامل وجوه غیرجسمانی یا به عبارتی روحانی انسان هم می‌شود. شایان ذکر است که اگر بدون درک این فضای مفهومی در قرآن بخواهیم نفس را معادل روان در نظر بگیریم - چنان که برخی دچار این اشتباه شده‌اند - و به مقایسه ابعاد مختلف این دو مفهوم پردازیم، به‌طور قطع به نتایج قابل‌اعتمادی دست نخواهیم یافت.

در جمع‌بندی نهایی و به‌طور خلاصه می‌توان گفت نفس در قرآن به معنای ذات و حقیقت و هویت انسان است و به همین جهت ابعاد مختلف وجودی انسان را دربرمی‌گیرد. یکی از مهم‌ترین مصادیقی که در آیات قرآن از واژه نفس برای آن استفاده شده، بعد غیرجسمانی وجود انسان است. گویی اصل و حقیقت انسان به همین بعد است، اما روان در نگاه مکاتب مختلف روان‌شناسی به بعد غیرجسمانی و به عبارتی روحانی وجود انسان توجهی ندارد. روان ناظر به ابعاد مختلف مادی وجود انسان است. اصلی‌ترین تفاوتی که میان نفس در قرآن و روان در روان‌شناسی وجود دارد، همین مشتمل‌بودن یا نبودن بر بعد غیرجسمانی است. به‌طور کلی می‌توان گفت رابطه نفس و روان رابطه عموم و خصوص مطلق است؛ چرا که نفس به همه هویت انسان اشاره دارد و شامل ابعاد مختلف وجود انسان می‌شود. اما در روان‌شناسی ابعاد غیرجسمانی و الهی وجود انسان مغفول هستند و روان ابعاد محدودی از وجود انسان را دربرمی‌گیرد. با این توصیف، کاربرد نفس در جایگاه روان، نادیده‌گرفتن شمول معنایی این مفهوم است و عملاً روان‌شناسی به‌ویژه با رویکرد اسلامی با استناد به آن نیازمند تأمل دقیق است.

منابع

- قرآن کریم
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ ق). *لسان‌العرب*. بیروت: دار صادر.
- باقری، خسرو و خسروی، زهره (۱۳۸۷). *نظریه‌های روان‌شناسی معاصر: به‌سوی سازه‌گرایی واقع‌گرایانه*. تهران: علم.
- برینگ، ادوین جی (۱۳۷۴). *تاریخ علم روان‌شناسی*. ترجمه سعید شاملو. تهران: رشد.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). *تفسیر انسان به انسان*. تهران: اسراء.
- _____ (۱۳۸۸). *زن در آینه جلال و جمال*. تهران: اسرار.
- _____ (۱۳۹۰). *تفسیر تسنیم (۱۷)*. تهران: اسراء.
- _____ (۱۳۹۱). *حکمت عبادات*. تهران: اسراء.
- حاتمی، جواد (۱۳۹۲). *درباره علم شناختی*. تهران: امیرکبیر.
- حاج اسماعیلی، محمدرضا و فقیهی، زهرا (۱۳۸۹). *شناخت روح و نفس در قرآن و تأثیر آن‌ها بر شخصیت انسان*. *اندیشه نوین دینی*، ۳۲: ۱۳۳-۱۵۴.
- حاجتی شورکی، سید محمد و نقوی، حسین (۱۳۹۶). *تحلیل واژگانی روح، نفس، قلب، فؤاد و صدر در قرآن و بررسی چندگانه یا متحدبودن آن‌ها با تأکید بر دیدگاه‌های علامه طباطبایی، آیت‌الله مصباح یزدی و آیت‌الله جوادی آملی*. *قرآن شناخت*، ۱۹: ۳۷-۵۴.
- حقانی زنجانی، حسین (۱۳۷۸). *معانی نفس در علم‌النفس از دیدگاه قرآن*. درس‌هایی از مکتب اسلام، ۸(۳۹): ۳۳-۳۹.
- دفتر همکاری حوزه و دانشگاه (۱۳۶۹). *مکتب‌های روان‌شناسی و نقد آن*. جلد ۱. تهران: سمت.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ ق). *مفردات الفاظ القرآن*. بیروت: دارالقلم.
- سانتراک، جان (۲۰۰۳). *زمینه روان‌شناسی*. ترجمه مهرداد فیروزبخت. تهران: رسا.
- شکرکن، حسین، نفیسی، غلامرضا، برادران رفیعی، علی محمد، ماهر، فرهاد و غروی، محمد (۱۳۷۲). *مکتب‌های روان‌شناسی و نقد آن*. جلد دوم. تهران: سمت.
- شولتز، دوان پی، شولتز، سیدنی آلن (۱۳۸۴). *تاریخ روان‌شناسی نوین*. ترجمه علی‌اکبر سیف، حسن پاشاشریفی، خدیجه علی‌آبادی، جعفر نجفی‌زند. تهران: دوران.
- شولتز، دوان (۱۳۶۹). *روان‌شناسی کمال الگوهای شخصیت سالم*. ترجمه گیتی خوشدل. تهران: نو.

- صبوحی تسوجی، علی (۱۳۹۴). تدبر در قرآن کریم (حزب مفصل سوره‌های انشقاق تا ناس). قم: علی صبوحی تسوجی.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- _____ (۱۳۷۴). ترجمه تفسیر المیزان. ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصرخسرو.
- _____ (۱۴۰۹ ق). التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- عسکری، حسن بن عبدالله (۱۴۰۰ ق). الفروق فی اللغة. بیروت: دارالآفاق الجدیده.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ ق). کتاب العین. قم: هجرت.
- فرقانی، مرتضی، نوری، نجیب‌الله و شیخ شعاعی، علیرضا (۱۳۹۱). نگاهی به روان‌شناسی اسلامی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- فروید، زیگموند (۱۳۸۸). زندگی علمی من. ترجمه علیرضا طهماسب. تهران: بینش نو.
- قرشی، علی‌اکبر (۱۳۷۱). قاموس قرآن. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- کجیاف، محمدباقر (۱۳۹۴). بررسی و نقد نظریه انسان‌گرایی مزلو با رویکرد اسلامی. دوفصلنامه علمی-تخصصی تحول در علوم انسان، ۳(۴): ۶۵-۸۶.
- لاندین، رابرت ویلیام (۱۳۸۳). نظریه‌ها و نظام‌های روان‌شناسی. ترجمه یحیی سیدمحمدی. تهران: ویرایش.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱). پیش‌نیازهای مدیریت اسلامی. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____ (۱۳۹۲). انسان‌سازی در قرآن. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____ (۱۳۹۲). انسان‌شناسی در قرآن. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____ (۱۳۹۲). آیین پرواز. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____ (۱۳۹۲). بهترین‌ها و بدترین‌ها از دیدگاه نهج‌البلاغه. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

- مصطفوی، حسن (۱۳۸۵). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*. تهران: مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.
- میزیاک، هنریک و استاوت سکستون، ویرجینیا (۱۹۶۶). *تاریخچه و مکاتب روان‌شناسی*. ترجمه احمد رضوانی. مشهد: معاونت فرهنگی آستان قدس رضوی.
- هرگنهان، بی. آر. (۱۳۸۹). *تاریخ روان‌شناسی*. ترجمه یحیی سیدمحمدی. تهران: ارسباران.
- ویس‌کریمی، مهرداد (۱۳۹۳). *بررسی تطبیقی آرامش روانی در قرآن و روان‌شناسی*. پایان‌نامه دکتری. دانشگاه معارف اسلامی.

