

# Semantic Analysis of the *Nafs* in the Qur'an and Its Comparison with the Concept of the Psyche

Ramin Tabarraei

Assistant Professor, Department of Psychology, Qom Branch, Islamic Azad University, Qom, Iran.  
Ra.tabarraei@iau.ac.ir

### Abstract

The aim of this study is to conduct a semantic analysis of the concept of *nafs* in the Qur'an and to compare it with the concept of the psyche in psychology. The research employs a descriptive-analytical method. The findings reveal that the level of *nafs*, as an existential reality that constitutes the rational dimension of human beings, is conceptually and existentially distinct from the *rūh*, which is considered the source of life in humans. Nevertheless, both are undeniably essential to human existence. When comparing the concept of *nafs* with that of the psyche in psychology, it is observed that both share a common meaning related to the "mind." However, from the Qur'anic perspective, this meaning is only a level within the faculties of the *nafs*, whereas its status in psychology remains ambiguous. The *nafs* described in the Qur'an is a genuine existential entity, but based on empirical foundations, it is not possible to conceive of the psyche as having an independent existential reality. Empiricists reduce the mind to a type of individual sensation resulting from the physicochemical reactions of the brain. Therefore, the two concepts of *nafs* and psyche cannot be regarded as entirely synonymous or equivalent.

**Keywords:** *Nafs*, Psyche, *Rūh*, Semantics, Syntagmatic Relations, Paradigmatic Relations.

## تحلیل معناشناختی نفس در قرآن کریم و تطبیق آن با مفهوم روان

رامین تبرائی

استادیار، گروه روان‌شناسی، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران. Ra.tabarraei@iau.ac.ir

### چکیده

هدف پژوهش حاضر تحلیل معناشناختی نفس در قرآن کریم و تطبیق آن با مفهوم روان است. روش پژوهش توصیفی-تحلیلی بوده و یافته‌ها حاکی از آن است که مرتبه «نفس» به عنوان یک حقیقت وجودی که مقوم بُعد عقل در انسان محسوب می‌گردد، از روح که آن را مقوم حیات در انسان می‌دانند، از نظر مفهومی و حقیقت وجودی متمایز است. در عین حال در قوامیت هر دوی آنها برای انسان تردیدی راه ندارد. در مقام مقایسه مفهوم نفس با مفهوم روان در علم روان‌شناسی، فقط می‌توان هر دو مفهوم را مشترک در معنای «ذهن» دانست که البته باز هم این مفهوم از نظر قرآن مرتبه‌ای از قوای نفس محسوب شده، ولی جایگاه آن در علم روانشناسی همچنان دچار ابهام است. نفس مطرح شده در قرآن وجودی حقیقی دارد، اما براساس مبانی تجربی، نمی‌توان وجودی حقیقی برای روان متصور شد و تجربه‌گرایان ذهن را فقط به نوعی احساس در فرد تنزل می‌دهند که نتیجه فعل و انفعالات فیزیکی-شیمیایی مغز بوده و به همین دلیل نباید دو مفهوم «نفس» و «روان» را کاملاً مترادف و مطابق دانست.

**کلیدواژه‌ها:** نفس، روان، روح، معناشناسی، همنشینی، جانشینی.

استاد به این مقاله: تبرائی، رامین (۱۴۰۳). تحلیل معناشناختی نفس در قرآن کریم و تطبیق آن با مفهوم روان. پژوهش‌های زیباشناختی متون

اسلامی، (۲۱)، ص ۸۱-۱۰۶.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۱/۱۹؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۲/۲۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۱۲؛ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۰۴/۰۲

ناشر: دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم

نوع مقاله: پژوهشی

© نویسندگان.



## ۱. مقدمه

واژه «نفس» و مشتقات آن از واژه‌های محوری در قرآن کریم محسوب می‌شود که بنا به ادعای برخی کتب لغت همچون «معجم المفهرس» ۲۸۹ مرتبه در آیات قرآن بکار رفته است. این واژه ۱۳۴ مرتبه به صورت مفرد و ۱۵۵ مرتبه در قالب جمع ظاهر شده است. با در نظر گرفتن مرکزی بودن این مفهوم در قرآن، فهم بسیاری از آیات قرآن بر درک معنای دقیق این واژه استوار است. از آنجا که این واژه نیز مانند بسیاری از واژه‌های دیگر دارای معانی متعددی بوده، عدم مذاقه در معنای این واژه می‌تواند معنای آیات قرآن کریم را دستخوش تفسیر و برداشت‌های نادرست کند. همچنین به دلیل شدت درگیر بودن حوزه انسان‌شناسی<sup>۱</sup> و به تبع آن حوزه روانشناسی با مفاهیمی همچون مفهوم «نفس» که در قرآن کریم بکار گرفته شده از یکسو و معنای متعدد این قبیل واژه‌ها از سوی دیگر، و از آنجا که واژه «نفس» دارای معانی متعددی است، بروز مناقشات گسترده در علوم گوناگون و از جمله علم روان‌شناسی، همواره متداول بوده است. یکی از زمینه‌های مناقشه در معنای این واژه، مناقشه کاربرد واژه «نفس» در علم روانشناسی است که گاهی از سوی افراد در مقایسه با واژه «روان»، بکار گرفته می‌شود. هرچند که در ترادف آن با واژه «روح» نیز مناقشات فراوانی وجود دارد و بسیاری از مفسرین و فلاسفه با مترداف بودن آنها با یکدیگر نیز مخالف هستند. به هر جهت، تأکید بر بررسی معناشناختی قرآن کریم فارغ از روایات روش معناشناسی درون‌متنی آیات قرآن کریم، با نگاهی تحلیلی و دقیق به متن، روشی مناسب برای دستیابی به معنای حقیقی یک کلمه محسوب می‌گردد. در واقع، معناشناسی «نفس» با این هدف صورت می‌گیرد که ابتدا ضرورت دارد تمام نقاط کانونی و درون‌متنی قرآن در مورد یک معنا مورد بررسی و کاوش قرار گیرد و نهایتاً به یک موضع واحد در خصوص معناشناختی یک واژه بنیادی دست یابیم؛ آنگاه خواهیم توانست به بررسی و کسب نتایج دقیق‌تر در سایر زمینه‌ها دست پیدا کنیم.

توجه به این نکته ضروری است که مفاهیم بکار رفته در قرآن کریم از دسته مفاهیمی هستند که مسیر به حقایق بوده و از این‌رو مفهوم نفس نیز همچون سایر مفاهیم بکار رفته در قرآن حقیقی است که مبتنی بر امور واقعی و به تعبیر دقیق‌تر نفس الامری هستند؛ ولی در عین حال، از آنجا که از منظر اثبات‌گرایی قابلیت ابطال‌پذیری نداشته، نمی‌تواند وارد ادبیات علمی شود و مورد بررسی و مذاقه علمی قرار گیرد. در مقابل، سازه‌های روانشناختی و از جمله مفهوم «روان» در زمره امور انتزاعی و تجربی هستند که از آنها تحت عنوان سازه<sup>۲</sup> یاد می‌شود و وجودی ذهنی هستند و الزاماً وجود

خارجی ندارند و از طرف دیگر ممکن است تحت تأثیر نوعی دیدگاه فلسفی در تباین و تضاد با فلسفه دیگر باشند و تحت ضابطه آن، به نوعی دیگر نگریسته شوند. جالب توجه آنکه، با وجود این اندازه از تغایر و گوناگونی درباره این مفاهیم تجریدی، در سایه نوعی توافق ضمنی، این اصطلاح بیش از یک قرن است که مورد استفاده قرار می‌گیرد؛ بی‌آنکه مرزها و قلمرو واقعی آن برای اصحاب دعوا مشخص باشد. حال باید افزود که با وجود پراکندگی آراء در خصوص «روح» و «نفس»، تعیین نسبت آنها با «روان» بر پیچیدگی اوضاع می‌افزاید. اگرچه همسانی مفاهیم «روان»، «نفس» و «روح» نیاز به اثبات براساس ادله و شواهد دارد؛ اما به نظر می‌رسد یکی از زمینه‌های یکسان‌نگاری معنایی و مترادف واژه‌های «نفس»، «روان» و «روح»، تقابل اشتراکی هر سه مفهوم فوق‌الذکر در برابر مفاهیم «جسم» و «بدن» است. البته گاهی دامنه این مناقشه تا حدی شامل واژه «قلب» نیز می‌شود. در تبیین اصل مناقشه هم می‌توان دریافت که گروهی «روح» و برخی «نفس»، و البته برخی نیز «قلب» را نمایندۀ بُعد غیرمادی انسان دانسته‌اند. در این راستا، پژوهش حاضر درصدد پاسخ به این پرسش است که آیا قرابت معنایی بین «روان» مصطلح در روانشناسی و «نفس» مطرح شده در قرآن وجود دارد؟

## ۲. بررسی معنائشناختی نفس در قرآن

معنائشناسی یکی از روش‌های نوین در مطالعات قرآنی است که معنای نهفته در متن را استخراج می‌کند و کار کشف سازوکارهای معنا را با مطالعه علمی برعهده دارد (صفوی، ۱۳۸۷، ص ۳۱) و هدف آن روشمند کردن مطالعه و بررسی متون و کلام است (بی‌رویش، ۱۳۷۴، ص ۸۳). پیش از پرداختن به هرگونه بررسی معنائشناختی واژه نفس در قرآن کریم، نخست باید دایره معنایی لغوی این واژه را در زبان عرب بررسی نمود که این امر نیز مبتنی بر دو زمینه بررسی معنایی این واژه در دوران جاهلیت اعراب پیش از ظهور و گسترش اسلام و پس از آن است. یکی از مستندات تمایز بین نفس و بدن آیه ۱۲ تا ۱۴ سوره مؤمنون است که در متن این آیات، خداوند متعال می‌فرماید: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ». سپس در آیه ۱۴ همین سوره می‌فرماید: «ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَبَارَكُ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ»؛ و در انتهای آیه به خلقی دیگر اشاره می‌کند که به احتمال قوی همان نفس است که انشاء و تأسیس می‌گردد و به واسطه آن بدن صاحب جان و حیات می‌گردد و این خلق جز خلق اولیه انسان است که مربوط به بدن وی بوده، و با تکمیل فرایند رویاندن گوشت بر استخوان پایان می‌پذیرد. اما برخی آیات و ضوح بیشتری را در این خصوص از خود نشان داده‌اند. چنانکه در آیه «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا» (اسراء، ۸۵) خطاب به پیامبر (ص) آمده است: «و هنگامی که درباره روح از تو می‌پرسند، بگو روح از [سنخ] فرمان

پروردگار من است و به شما از دانش جز اندکی داده نشده است».

این در حالی است که چنین مسأله‌ای هرگز درباره نفس از سوی خداوند متعال بیان نشده است و مفهوم آن چنین است که اولاً ماهیت نفس و روح متفاوت هستند و دوم آنکه نفس برخلاف روح، بیشتر قابلیت شناخت دارد. همچنین در آیه «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (حجر، ۲۹؛ ص، ۷۲) به عنوان یکی از دلایل مهم برای اثبات ممزوج شدن روح و بدن محسوب می‌شود که البته نمی‌تواند ادله مطلوبی برای کسانی محسوب گردد که حقیقت روح و بدن را یکسان می‌دانند، یا کسانی که «روح» را همان «نفس» می‌پندارند. چنانکه فلاسفه اشراق و از جمله ملاصدرا تبیین نموده‌اند، به محض دمیدن روح، نفس به عنوان یک واسطه به بدن تعلق می‌گیرد، و الا تعلق امر غیرمادی همچون «روح» به امری مادی همچون «بدن»، امکان‌پذیر نیست.

از سوی دیگر، به دلیل تقارن آیات دال بر انشاء خلق دیگر، و آیه‌ای که در آن یک نوع روح به خداوند نسبت داده شده، آنگاه که خداوند متعال فرموده است «روحي»، و در جایی دیگر «دمیده شدن روح خداوند در آنچه خلق شده است»، ضمیر «ه» در «فیه» مورد اشاره قرار گرفته است، می‌توان درک کرد که روح مایه بخشیدن جان به بدن است، اما منافاتی با این امر ندارد که «نفس» به عنوان واسطه قرار گیرد و در نتیجه مقصود از خلق کردن چیزی دیگر در آیه «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ» (مؤمنون، ۱۴) را نباید «روح» دانست و باید آن را به خلق «نفس» تعبیر نمود.

### ۳. دایره معناشناسی مشتقات نفس

مشتقات نفس در زبان عربی معانی متعددی دارد که براساس تطوّر و تحول معنایی دستخوش تغییر و نقل مکان شده‌اند که باید روابط میان آنها را مورد بازبینی قرار داد. زبان حقیقتی جاری است که به مرور زمان دستخوش تحولاتی می‌شود؛ گاهی یک واژه در گذر زمان معنای اولیه خود را به طور طبیعی از دست می‌دهد و لفظ معنایی جدید می‌یابد؛ به عبارت دیگر، دچار تحوّل معنایی می‌شود. برای دستیابی به معنای حقیقی قرآن، ناگزیر باید وضع معنای دینی قرآنی را ملاحظه کرد و صرف دلالت لغوی برای تعیین مقصود قرآن، کافی نیست (سعیدی روشن، ۱۳۸۵، ص ۲۳۷).

**نَفْس:** این واژه دارای معانی متعددی از جمله: الف) هوایی که در فضای خالی و جو رد و بدل می‌شود (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۲۳۶)؛ ب) سعه و قدرت و توانایی، چنانکه فرد بگوید: «نفس انجام این کار را ندارم»، ج) رهایی از غم و اندوه و گشایش (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۳، ص ۹) و د) جرعه (جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۳، ص ۹۸۴) است.

**تَنَفَّس:** الف) در خصوص فجر یا سپیده به معنای دمیدن (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۳، ص ۹)؛ ب) در خصوص «قوس و قرح» یا همان رنگین کمان به معنای شکافتن (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۹،

ص ۱۹؛ ج) در خصوص رودها به معنای زیاد شدن آب (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۳، ص ۱۰).  
 أنفَس: الف) در مورد منزل به معنای وسیع‌تر؛ ب) در مورد مکان به معنای دورتر؛ ج) در مورد لباس، به معنای بلندتر و گشادتر و شبیه‌تر (ابن سیده، ۱۴۲۱ق، ج ۸، ص ۵۲۵)؛ د) در مورد مال مرغوب‌تر؛ ه) در مورد سخن عجیب‌تر (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۲۳۸).  
 نفیس: هر چیزی که گران‌بهاء است و در معرض نوعی خطر و تهدید قرار دارد (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۳، ص ۱۰).

النَّفَاس: وضع حمل زنان؛ انْفَاس: ساعات؛ نَفْسَاء: درباره زنی که وضع حمل کرده است (صاحب، ۱۴۱۴ق، ج ۸، ص ۳۴۱).

نُفْسَه: مهلت و متسع شدن ضرب الاجل (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۲۳۷).

#### ۴. دایره معنائشناسی نفس

منظور اصلی از معنائشناسی، شناخت توانایی سخنگویان به یک زبان در فهمیدن صحبت‌ها و پی بردن به منظوره‌های یکدیگر است و زبان‌شناس باید دریابد که به چه دلیل سخنگوی یک زبان با شنیدن پاره‌ای از کلمات، معنایی برای آن قائل بوده و برخی دیگر را به عنوان جملات بی‌معنا رد می‌کند (باقری، ۱۳۷۱، ص ۱۹۷). واژه «نفس» که به سه صورت «انفاس»، «نفوس» و «أنفُس» جمع بسته می‌شود، از نظر لغت‌شناسی در اصل به معنای «تمام»، «ذات» و «حقیقت شیء» و جان هر شیء شناخته می‌شود (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۷، ص ۲۷۰، ۱۱۳؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۲۳۵-۲۳۶؛ فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۷، ص ۲۷۰). ما لغت‌شناسان عرب معانی گوناگونی را برای واژه نفس در نظر گرفته‌اند که باید آنها را مصادیق این مفهوم دانست، تا معنای اصلی آن؛ بر این اساس، گاهی نیز به معنای «خود» بکار گرفته می‌شود که در این معنی ممکن است نوعی تأکید نهفته باشد. گاهی نیز از این واژه به منظور القای معنای «بزرگ‌منشی» استفاده می‌شود؛ چنانکه کسی بگوید: «انا بنفسی فعلت کذا» که جهت تأکید بر قدرت، دانایی و استعلائی خویشتن مستقر شده است. همچنین گاهی از این واژه به منظور القای شدت و قدرت اراده استفاده می‌شود. این واژه گاه به معنای «بزرگی و بخشش»، «قصد و نیت»، «اراده»، «خون» و «روح»، «جسد»، «آمیخته روح و جسد»، «چشم زخم»، «کیفر و مجازات»، «نفس» و «هوا» و بر این پایه «خروج هوا» و «نسیم» و نهایتاً معنایی مستفاد از موارد پیشین «امر گران‌بهاء» کاربرد دارد (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۴۶۰؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۲۲۳؛ قیومی، ۱۴۱۴ق، ص ۶۱۷؛ مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱۲، ص ۱۹۷؛ فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۷، ص ۲۷۰).

#### ۴-۱. بررسی در- زمانی واژه نفس

مطالعه تغییرات معنا در طول زمان را معناشناسی تاریخی می‌گویند که سابقه آن به قرن ۱۹ میلادی برمی‌گردد که ابتدا از آلمان آغاز شد و آنگاه به وسیله جامعه‌شناسان زبان به فرانسه منتقل شده و در نهایت، به طور جدی مورد توجه زبان‌شناسان قرار گرفت (صفوی، ۱۳۸۷، ص ۳۹-۳۱؛ مختار عمر، ۱۳۸۶، ص ۱۸۹؛ پالمر، ۱۳۷۳، ص ۲۹). اهمیت معناشناسی آنگاه فهمیده می‌شود که به بررسی واژگان قرآن پرداخته شود؛ واژگانی که مدلول آنها با ظهور دین اسلام و قرار گرفتن در میدان معناشناختی قرآنی دچار تغییر شده است. الفاظی که قبل از نزول قرآن معنای خاصی داشتند، اما پس از نزول قرآن کریم دچار تغییر شده‌اند (خاکپور و بلوردی، ۱۳۹۴).

#### ۴-۱-۱. قبل از پیدایش اسلام

واژگان پژوهی قرآن کریم از جمله دانش‌های قرآنی است که از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. یکی از مهم‌ترین شاخه‌های این علم که در راستای معناشناسی الفاظ پایه‌ریزی شده، علم غرابت است. غرابت در لغت به معنای «ناآشنا بودن کلمه و ناروشنی معنای آن و غیرمأنوس بودن وی در استعمال» است (دهخدا، ۱۳۸۵، ص ۲۰۴۶) و بیشتر مردم معنای آن را ندانند (عمید، ۱۳۸۹، ص ۲۱۵). بدیهی است که واژه نفس از بسیاری از اشتقاقاتی برخوردار است که در قرآن مجالی برای طرح آنها نیست و حال آنکه در میان اعراب متداول بوده و می‌توان با رجوع به فرهنگ لغات عرب به آنها دست یافت. براساس آنچه تمام کتب لغت گزارش کرده‌اند، همواره در عصر جاهلیت، مرکزی‌ترین معنای واژه «نفس»، همان «روح» است (جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۳، ص ۹۸۴؛ فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۷، ص ۲۷۰؛ صاحب، ۱۴۱۴ق، ج ۸، ص ۳۴۱؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۲۳۳؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۹، ص ۱۴؛ صینی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۱۰؛ ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۳، ص ۸؛ ابن سیده، ۱۴۲۱ق، ج ۸، ص ۵۲۵). البته این تنها معنای واژه نفس نزد اعراب نبوده و معانی دیگری از سوی لغت‌شناسان عرب معرفی شده که در چند دسته‌بندی کلی عبارتند از:

- الف) ذات و حقیقت شیء (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۳، ص ۸)، شبیه و عین هر چیزی (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۹، ص ۱۷)، حقیقت (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۹، ص ۱۷).
- ب) عظمت و کبر (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۲۳۶؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۹، ص ۱۷)، عزّت (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۹، ص ۱۷)، بزرگ‌منشی (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۹، ص ۱۷)، عیب (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۹، ص ۱۷)، سرشت، خوی، بزرگواری، بردباری (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۷، ص ۲۷۰).
- ج) چشم (ابن درید، ۱۹۸۸م، ج ۲، ص ۸۴۸)، چشم‌زخم زننده (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۹، ص ۱۷).

د) غیب (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۹، ص ۱۷)، عقوبت (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۹، ص ۱۷)، نزد (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۳، ص ۸).

ه) جان (صینی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۱۰)، حیات (صینی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۱۰)، خون (ابن درید، ۱۹۸۸م، ج ۲، ص ۸۴۸)، آب (ابن درید، ۱۹۸۸م، ج ۲، ص ۸۴۸)، جسد (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۹، ص ۱۷)، ذهن (صینی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۱۰)، خرد و هوش (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۳، ص ۸)، خاطر (صینی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۱۰)، اراده (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۹، ص ۱۷)، نفس اماره (صینی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۱۰)، همت (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۹، ص ۱۷)، وجدان (صینی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۱۰).

چنانکه مشهود است، قرابت معنایی بین مفاهیم اصلی واژه‌های دیگر باعث نقل معنایی و سرایت واژه نفس به واژه‌های دیگر شده که البته در مبحث همشینی و جان‌شینی واژه نفس، به طور مبسوط مورد بحث قرار خواهد گرفت.

#### ۴-۱-۲. بعد از پیدایش اسلام

با ظهور دین مبین اسلام و با تغییر ارزش‌ها و شکل‌گیری فرهنگ رفتاری جمعیتی که به تازگی مسلمانان شده بودند، با محوریت قرآن کریم و پیامبر اسلام (ص)، در فرهنگ رفتاری و گفتاری به تدریج تغییراتی صورت گرفت و بر این اساس، واژه‌های موجود نیز به معانی جدید نزدیک شده و اصطلاحات جدید تأسیس شدند. در نتیجه، معانی جدید ظهور یافتند که گاه متفاوت از معانی آن واژگان در زمان جاهلیت پیش از اسلام بودند. این مسأله در خصوص واژه «نفس» و مشتقات آن نیز مصداق دارد. نفس و اشتقاق آن در قرآن کریم جهت افاده معانی گوناگونی بکار رفته است. رایه یک آمار کلی از حیث تکرار واژه نفس و مشتقات آن در قرآن، قابل توجه است: نفس در قرآن ۶۱ مرتبه، الانفس ۶ مرتبه، انفسکم ۴۹ مرتبه، نفوسکم ۱ مرتبه، النفوس ۱ مرتبه، نفسک ۱۰ مرتبه، نفساً ۱۴ مرتبه، تنفس ۱ مرتبه، فلیتنافس ۱ مرتبه، المتنافسون ۱ مرتبه، نفسه ۴۰ مرتبه، نفسی ۱۳ مرتبه، نفسها ۲ مرتبه، انفسنا ۳ مرتبه، انفسهم ۹۱ مرتبه، انفسهنّ ۴ مرتبه بکار رفته است (عبدالباقی، ۱۳۸۷، ص ۸۲۶-۸۲۲).

نفس و مشتقات آن در قرآن در معانی متعددی بکار گرفته شده که برخی از آنها عبارتند از: روح (انعام، ۹۳؛ زمر، ۴۲)، ذات و شخص (بقره، ۴۸). براساس آنچه قرشی (۱۳۷۱، ج ۷، ص ۹۴-۹۵) متذکر شده، نفس به معنای غرایز و تمایلات نفسانی (یوسف، ۵۳؛ نازعات، ۴۰)، خود (یوسف، ۳۲، ۵۱)، حقیقت امر (مانده، ۱۱۶) و جنس (آل عمران، ۱۶۴) مطرح شده و این مطلب توسط طریحی (۱۳۷۵، ج ۴، ص ۱۱۲-۱۱۶) نیز مورد اشاره قرار گرفته است. همچنین به معنای قلوب و باطن (اعراف، ۲۰۵؛ احزاب، ۳۷)، بشر اولی یعنی حضرت آدم (نساء، ۱؛ انعام، ۹۸) بکار رفته که



توسط قرشی (۱۳۷۱، ج ۷، ص ۹۴-۹۵) بدان متذکر شده است.

از نگاه شیخ طوسی (۱۴۰۹ق) در کتاب «التبیین فی تفسیر القرآن» در تفسیر آیه «يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ» (بقره، ۹) سه معنا برای نفس قابل تصور است: «روح»، «خون»، و «خود شیء». طبرسی در کتاب «مجمع البیان فی تفسیر القرآن» نیز سه معنای مشخص را به عنوان معانی اصلی این واژه بیان می‌کند: «روح»، «خود»، و «ذات شیء». این واژه در برخی آیات به معنای «ذات» و «شخص» بکار رفته است؛ مانند آیه: «وَأَتَقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا» (بقره، ۴۸). اما گاه به معنای «خود» بکار برده شده است: «وَلَقَدْ زَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ» (یوسف، ۳۲؛ ۵۱). با یک نگاه تحلیلی نهایتاً می‌توان چنین استنباط نمود که معنای اصلی نفس، «فسحت و وسعت» در اشیاء و از جمله انسان است؛ و از آن رو تنفس نامیده شد که موجب گشایش و آسایش فرد می‌شود و چنانچه در این فرایند اختلالی ایجاد شود، فرد در تنگنا قرار خواهد گرفت.

#### ۴-۲. بررسی هم-زمانی واژه نفس

در این روش که بر پایه نظریه ساخت‌گرایی استوار است (شریفی، ۱۳۹۴، ص ۱۳۲-۱۳۵)، لازم است معنای یک واژه در میان تمام سیاق آیات قرآن مورد دقت و بررسی قرار گیرد و روابط آن با واژه‌های هم‌نشین و جانشین مورد توجه قرار گیرد. در واقع، میان الفاظ دو نوع رابطه متصور است که یکی از رابطه‌ها طولی یا عمودی محسوب می‌گردد و رابطه دیگر عرضی یا افقی است. این رابطه عرضی را باید از نوع رابطه هم‌نشینی از نوع ترکیبی دانست و رابطه عمودی یا طولی را می‌توان نوعی رابطه جانشینی از نوع انتخابی میان الفاظی تلقی نمود که می‌تواند در یک گستره معنایی جایگزین معنای اصلی گردد. در معناشناسی هم‌زمانی عامل زمان به صورت طولی مورد توجه قرار نمی‌گیرد؛ بلکه معنا در یک مقطع زمانی خاص مورد بررسی قرار می‌گیرد (نکونام، ۱۳۹۰، ص ۳۴۳).

#### ۵. بررسی معناشناسی هم‌نشینی واژه نفس

هم‌نشینی معنایی پدیده‌ای است که سبب انتقال معنایی واحدهای هم‌نشین با یکدیگر می‌شود که این انتقال می‌تواند به حدی برسد که یک واحد، مفهوم واحد مجاور خود را دربرگیرد و حضور آن واحد مجاور را حشو کند؛ در چنین شرایطی کاهش معنایی واحد هم‌نشین به اندازه‌ای است که می‌تواند سبب حذف صورت آن واحد شود (صفوی، ۱۳۸۷، ص ۲۴۶-۲۴۸). چنین انتقال معنایی باعث می‌شود تا بارهای معنایی هر واژه درون نظام زبانی گسترش یافته و این گسترش به نوبه خود در مسیر تعامل با مفاهیم و معانی و عناصر دیگر، مفاهیم و معانی متعددی ارائه می‌کند (لطفی‌پور

ساعدی، ۱۳۷۳، ص ۳۳). واژه نفس در زمینهٔ همنشینی با دو جلوهٔ متفاوت ظاهر می‌گردد:

### ۵-۱. محور همنشینی صفتی

واژهٔ نفس از منظر محور همنشینی صفتی عموماً با مفاهیمی همچون: واحده، مطمئن، لوامه و اماره قرابت دارد. یکی از مفاهیم همنشین با نفس، مفهوم «وَاحِدَةً» است که در آیات «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً» (نساء، ۱) و «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا» (اعراف، ۱۸۶) مشهود است. از سیاق این قبیل آیات مشخص می‌گردد که منشاء نفوس واحد است، ولی این کلام نیز ایجاد ابهام جدیدی می‌کند که آیا منظور از منشاء، حقیقت و جنس واحد بوده و در مصادیق متعدد هستند یا آنکه هیچ کثرتی در کار نیست؟ اما این ابهام نیز از سیاق همین آیات قابل رفع است، چون «وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا» به عنوان بخشی از آیات، اشاره به زوج‌های متعدد دارد و روشن است که زوج‌ها متعدد هستند، پس، ضمیر «ها» نیز حاکی از آن است که نفس هم به نفس‌های متعدد اشاره دارد. از سوی دیگر باید دانست که ترکیب «نفس واحده» اشاره به حقیقتی دارد که علاوه بر حیات، هویت واقعی هر زن و مرد بدان است و اذهاق نفس فقط شامل انتقال به نشئه‌ای دیگر بوده و همچون بدن فناپذیر نیست و از بین نمی‌رود. واژهٔ «مطمئن» از منظر همنشینی با واژهٔ نفس به عنوان صفت، قرابت دارد؛ چنانکه در آیهٔ «بَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً» (فجر، ۲۷-۲۸) همجوار یکدیگر هستند و بدین معنا است که نفس در مرحله‌ای از اطمینان و ثبات و آرامش قرار می‌گیرد که فرمانبردار عقل می‌گردد (طیب، ۱۳۶۹، ج ۴، ص ۱۴۴). بدیهی است که نفس در چنین مرتبه‌ای با هیچ‌گونه تزلزل و ارتباب و شک و شبهه‌ای ربه‌رو نبوده و جالب آنکه چنین اطمینانی چنانکه برخی محققین بدان اشاره داشته‌اند، به قلب نیز سرایت می‌کند (رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۱۶۱).

واژهٔ «لوامه» به معنای بسیا رسرزنش‌کننده (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۵۹۶)، یکی دیگر از واژه‌های همنشین با واژهٔ نفس در قرآن کریم است. در آیهٔ «وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ» (قیامت، ۲)، صرف همین موضوع که خداوند موضوع سوگند را- فارغ از آنکه قائل به سوگند یاد کردن خداوند باشیم بنابر نظر برخی مفسرین (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۵۹۶)، یا آنکه قائل به سوگند نکردن خداوند باشیم، بنابر نظر برخی مفسرین دیگر (رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۰، ص ۷۲۰)- نفس لوامه قرار داده است، حکایت از مرتبه ارزشی آن نزد خداوند دارد. البته سیاق آیات هم به گونه‌ای است که قول مفسر بزرگ رازی، مردود خواهد شد؛ چراکه اگر مطابق رأی ایشان نفس لوامه را پست بدانیم و بنابراین ملتزم شویم که خداوند به دلیل پستی این مرتبه از نفس از قسم یاد کردن بدان سرباززده است، باید در خصوص فقره آیهٔ نخست «لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ» (قیامت، ۱) هم که مفاد آن روز قیامت است،

قائل به پستی شویم که تفسیری نادرست خواهد بود. در نتیجه، ارزشمندی نفس لوامه نزد خداوند متعال ثابت است و دلیل آن هم وضوحاً به پشیمانی فرد از اعمال زشت و توبه و بالطبع فراهم آوردن زمینه برای بازگشت فرد خاطی به مسیر رستگاری قلمداد می‌گردد.

واژه «اماره» نیز یکی دیگر از واژه‌های همنشین با واژه نفس است، چنانکه در آیه «وَمَا أُبْرئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ» (یوسف، ۵۳)، این کلام اگرچه کلام حضرت یوسف است و نه کلام خداوند، و حتی احتمالاً به زبان عربی هم اداء نشده است؛ اما از آنجا که اولاً، حضرت یوسف به عنوان یکی از پیامبران نسبت به حقایق امور آگاه است و مراتب نفس را می‌شناسد و ثانیاً خداوند متعال در قرآن باید آن سخن حضرت یوسف را به رساترین تعبیر و ترجمه تعبیر نماید، می‌توان آن را امری معتبر و روا دانست که مورد تأیید ضمنی خداوند نیز هست. در این خصوص می‌توان کلام شهید صدر را در خصوص اراده متکلم قابل توجه دانست که برای متکلم سه نوع اراده استعمالی، تفهیمیه و اراده جدی قائل است (صدر، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۳۲). در نتیجه، همین که خداوند سخن حضرت یوسف (ع) را مورد استعمال قرار داده، حاجتی بر معتبر دانستن محتوای آن تشخیص داده خواهد شد و در مجموع، اینگونه همنشینی حاکی از نوعی گرایش کلی نفس به امور پست‌مرتبه و سوء بوده و در حدی است که خداوند متعال به جای استفاده از صفت «امیره»، با صیغه مبالغه «اماره» از آن یاد کرده است. همچنین واژه «نفس» گاهی در قرآن با واژه «وسوسه» همنشینی دارد، از جمله در آیه: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ» (ق، ۱۶). البته باید توجه داشت که در زبان قرآن هنگامی که بحث از وسوسه نفس به میان آید، حتماً محتوای آن امری ناپسند و سوء است. در نهایت باید متذکر این نکته شد که همه اقسام یاد شده از نفس را نباید به عنوان قوه و سلسله مراتبی از قوای انسان یا روح دانست؛ بلکه این عناوین مشعر به وصف نفس به واسطه عملکرد یا انطباق حالات در نفس هستند. در واقع، گاهی به واسطه عملکرد نفس و گاهی به دلیل نتیجه اعمال فرد، آن را به وصفی خاص توصیف نموده و در نتیجه نوعی انقسام و طبقه‌بندی ذهنی در آن راه می‌یابد که البته مایه جزا دادن و سعادت و شقاوت حقیقی محسوب می‌گردد.

## ۵-۲. محور همنشینی فعلی

یکی دیگر از زمینه‌های ارزشمند برای بررسی، جستجوی محور همنشینی فعلی در قرآن است که افعال همنشین با واژه نفس مشخص شوند. واژه نفس اغلب با افعال مجازات، ظلم، تکلیف، کسب، و توفی در یک حوزه معنایی قرار می‌گیرد. واژه «ظلم» در ۲۱ مورد از آیات به عنوان یکی از افعال همنشین واژه نفس مطرح شده است. واژه «ظلم» به معنای ناقص کردن و کم کردن حق (راغب اصفهانی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۵۳۷)، گذشتن از حد (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۹، ص ۱۷)، قرار دادن

چیزی در جایی که برایش قرار داده شده است (جوهری، ۱۹۸۷، ج ۳، ص ۴۶۸)، فعلی واقعی نبوده و عمل خارجی محسوب نمی‌گردد و بلکه برچسب و تعبیری کلی از هرگونه فعلی است که از بین برنده حقوق خود، خداوند یا دیگران است. ظلم در واقع عنوانی است که به یک فعل ناصواب انتساب پیدا می‌کند و خداوند منشاء آن را نفس می‌داند و آن را به نفس نسبت داده است. یکی از نکات جالب توجه و راهبردی در آیه «إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسُهُمْ يَظْلِمُونَ» (یونس، ۴۴) نهفته است که باید همواره آن را مدنظر قرار داد. خداوند متعال در این آیه موضوع را تا جایی پیش برده است که چنانچه دقت ملحوظ گردد، مشخص می‌گردد که هرگاه نفس فعلی سوء را درباره خود، خداوند یا دیگری وادارد و بالفرض به کسی دیگر ظلم کند، چون این عمل اختیاری ستمگرانه وی منبعث از نفس وی بوده، باید دانست که حقیقتاً ظلم به خویشتن چیزی است که نصیب او شده است. از همنشینی ظلم با نفس مشخص می‌شود که نفس حقیقتی با انتخاب و اختیار است که با انجام سنیات به خود و دیگران ستم می‌کند (زرسانان، ۱۳۹۷).

واژه دیگری که در برخی آیات قرآن همنشین با واژه نفس قرار گرفته، واژه «تَوَفَّى» از باب تفعّل به معنای اخذ به طور تمام و کمال است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۵۶۵) که از ماده «وف ی» و وفاء و ایفاء، به معنای تمام کردن است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۴۱۰). این واژه در آیات قرآن کریم ۱ مرتبه به صورت فعل مضارع معلوم (زمر، ۴۲)، ۲ مرتبه به صورت صیغه ماضی مجهول (آل عمران، ۲۵؛ زمر، ۷۰) و ۳ مرتبه به صورت مضارع مجهول، همنشین با نفس آمده است (بقره، ۲۸۱؛ آل عمران، ۱۶۱؛ نحل، ۱۱۱). همچنین در آیه «وَأَنْتُمْ يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ» (بقره، ۲۸۱) به این موضوع اشاره شده که در قیامت هر نفسی اعم از گنهکار و درست‌کردار (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۵۹۶)، هر آنچه کسب می‌کند را به طور کامل دریافت خواهد نمود و به کسی در این خصوص ظلم نخواهد شد.

در آیه «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فِيمَسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى» (زمر، ۴۲) اشاره به اخذ نفس هنگام موت و خواب شده که فاعل حقیقی آن خداوند متعال است و آن را هنگام موت و خواب، به تمام و کمال بازمی‌ستانند. نکته قابل توجه، استناد دادن موت به نفس در کلمه «موتها» است که ظاهر آیه بدان اشاره دارد. آنچه از حقیقت مرگ نزد عموم مردم ظاهر می‌گردد، فقدان جاندار بودن و توقف حیات است که معنایی دقیق نیست و اگر براساس این معنا به تفسیر آن پرداخته شود، باید به از دست رفتن حیات نفس حکم کرد، در حالی که این تفسیر صحیح نیست و در نفس، مرگ و فنا راه ندارد. در نتیجه موت به معنای رخت برپستن نفس از بدن است و موت نفس همان خروج نفس از بدن بوده که منجر به فناپذیری و مرگ

جسمانی می‌گردد و آثار حیات از آن سلب می‌شود. در حالی که نفس همچنان حیات دارد. برخی از مفسرین درصدد اثبات این امر به روش فلسفی هستند که ممکن است مورد توافق همگان قرار نگیرد و به نظر می‌رسد نیازی به چنین استدلال‌هایی نباشد. به هر روی اقوی آن است که با بهره‌گیری از سایر آیات، در این خصوص به استدلال پرداخت. چنانکه در آیات (بقره، ۴۸؛ ابراهیم، ۵۱) جزاء دادن به نفس در آن دنیا، مورد اشاره قرار گرفته و به نفس استناد داده شده که حاکی از انتقال نفس به آن دنیا و بالطبع حیات نفس مورد استنتاج قرار می‌گیرد. این قبیل همنشینی‌ها حکایت از چند مرتبه دارند که زنده بودن و حیّ ماندن نفس در هر دو نشئه عالم، قوام بخشیدن به حیات جسم، اصالت داشتن بر بدن، فاعل حقیقی بودن نفس در مقابل بدن، فعال بودن نفس، دارای اراده و اختیار بودن، کسب کننده بودن نفس و حقیقی بودن انتساب این کسب به نفس، زنده بودن نفس و جز آن را می‌رساند.

## ۶. بررسی معناشناختی جانشینی واژهٔ نفس

یکی از روش‌های بررسی معناشناختی واژه‌ها، روش بررسی جانشینی است که در رویکرد ساخت‌گرایی در معناشناسی تبلور یافته است. از منظر صفوی (۱۳۸۷، ص ۲۸) رابطهٔ جانشینی، رابطهٔ موجود بین واحدهایی است که به جای هم انتخاب می‌شوند و در همان سطح، واحد تازه‌ای را پدید می‌آورند. در واقع، به طور عملیاتی نخست همنشین‌های واژه را انتخاب نموده و از میان آنها پر تکرارترین آنها شناسایی شده و در اقدامی جدید همنشین‌های آنها کشف می‌شوند. در این استخراج باید به دو نکته توجه داشت: نخست آنکه باید معنایی مشترک میان دو واژهٔ جانشین‌کننده و جانشین شونده وجود داشته باشد و دوم آنکه هیئت و ساختار واژه که باید مشابه کلمهٔ جانشین باشد (سلمان‌نژاد، ۱۳۹۱، ص ۱۷۲). واژهٔ نفس در محور جانشینی با برخی واژه‌ها همچون: «مرء»، «قلب»، و «ید»، در یک حوزهٔ معنایی قرار می‌گیرند. وقتی این دو آیه «كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ زَهِينٌ» (طور، ۲۱) و «كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِيْنَةٌ» (مدثر، ۳۸) مقایسه می‌شوند، مشخص می‌شود که یکی از پربسامدترین همنشین‌های واژهٔ «نفس»، که همان «کسب» است، در آیهٔ دیگر همنشین با «مرء» و «امرئ» شده و شرط شباهت ساختاری بین دو آیه نیز برقرار است؛ در نتیجه، مشخص می‌گردد که واژهٔ «امرئ» قابلیت جانشینی «نفس» را دارد. این امر به معنای آن است که نفس یک موجود حقیقی متفاوت از حقیقت روح است. عموم محققان آن را صاحب ادراک، شعور، فهم، انتخاب و اختیار دانسته‌اند که البته مناقشه‌ای در آن نیست. نکتهٔ مهم آن است که برخی در خصوص برتری آن نسبت به روح سخن گفته‌اند و نفس را به عنوان حقیقی معرفی کرده‌اند که با مرگ، فانی نشده و در آخرت نیز مورد تخاطب توسط خداوند متعال قرار خواهد گرفت که هر یک از دو مطلب مورد اشاره محلّ تأمل است و باید در جای خود مورد بحث قرار گیرد.

### ۶-۱. بررسی واژه‌های مترادف «نفس»

شناخت واژه‌های مترادف یکی از روش‌های شناخت یک واژه است. البته باید توجه داشت که واژه‌های مترادف هرگز از یک کیفیت همگونی تطابقی برخوردار نیستند و عموماً در آنها نوعی مجازگویی و وضعیت استعاری قرار دارد. استعاره دقیقاً همان چیزی است که در شناخت و ذهن افراد جامعه موطن دارد. براساس نظریهٔ جانسون و لیکاف<sup>۱</sup>، استعاره از زبان و دستگاه ادراکی انسان تفکیک‌ناپذیر است و البته از دیدگاه آنان اندیشه‌های انتزاعی به صورت کلی استعاری هستند؛ یعنی بدون کمک استعاره نمی‌توان به درک کاملی از مفاهیم انتزاعی رسید (1980, p. 272). بر این اساس، در کتب لغت عرب واژه‌هایی همچون: مُهَجَّه، خاطر، وجدان، بال، حَیاه، حَوَاء، ذات، عین از جمله مترادفات واژه «نفس» برشمرده شده‌اند (صینی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۱۰)، که با وجود انتزاعی بودن تمام این واژه‌ها، نوعی حالت استعاری در همهٔ آنها مشهود است؛ همچنین برخی واژه‌ها همچون قلب، عقل و روح به دلیل شباهت بالایی که با نفس دارند، به عنوان مترادف واژهٔ نفس در نظر گرفته شده است.

البته دو واژه «مهجه و خاطر» در قرآن مورد استفاده قرار نگرفته‌اند. در خصوص واژه «روح» از جمله مواردی است که بسیاری از لغت‌دانان عرب (ابن درید، ۱۹۸۸م، ج ۱، ص ۵۲۶؛ فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۷، ص ۲۷۰؛ صاحب، ۱۴۱۴ق، ج ۸، ص ۲۵۵؛ ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۳، ص ۸) آن را مترادف با نفس قلمداد کرده‌اند. این مسأله ممکن است در لسان اعراب به صورت یکسان مورد استفاده قرار می‌گرفته، اما از آنجا که غرض قرآن از بیان مسایل، کشف و پرده‌برداری از حقایق و واقعیات برای انسان است تا راه را بازشناسد، آنچه قرآن از تمایز، تشابه یا تضاد و مرادف بودن بیان می‌دارد، حجیت داشته و ملاک قضاوت خواهد بود. در اینجا ممکن است شبهه‌ای وارد گردد که اگر قرآن به لسان عربی با مخاطبان خود به ارتباط می‌پردازد، در آن صورت چگونه می‌تواند برخلاف آنچه مردم از واژه‌ها می‌فهمند، جعل معنا نماید. پاسخ این امر واضح است، چه آنکه خداوند طی ارائهٔ کلمات و عباراتی در قالب آیات قرآن، به شرح حقایق پرداخته و مشخصه‌های هر یک از کلمات و مفاهیم وابسته به آن را از منظر خود در اذهان ترسیم می‌نماید و بدین ترتیب، تا آنجا که توانایی درک حقایق برای افراد ممکن باشد، تمایز و تشابه یا نسبت بین حقایق موجود را تبیین می‌نماید.

### ۶-۲. بررسی واژه‌های متضاد «نفس»

یکی از راه‌های مهم برای شناخت مفهوم یک واژه، شناخت مفاهیم متقابل آن واژه اعم از مفاهیم

متضاد یا مباین آن است. گاهی این عبارت متناقض‌آمیز جلوه می‌کند و تعبیری نادرست از آن صورت می‌گیرد. در واقع، اگر در ابتدای امر این توانایی را داشته باشیم که یک مفهوم را به عنوان متضاد مفهومی دیگر شناسایی کنیم، آنگاه مشکلی باقی نمانده است، چون حاکی از آن است که خود مفهوم اصلی را دقیقاً شناخته‌ایم و دیگری نیاز به عملیاتی بیشتر برای شناخت بیشتر واژه اصلی باقی نمی‌ماند و این نحوه متوقف شدن شناخت یک مفهوم به دیگری و آن هم به نخستین مفهوم از منظر اهل منطق دور یا تحصیل حاصل محسوب شده و عملاً امکان‌ناپذیر است. در حالی که مسأله اینگونه رخ نمی‌دهد و شناخت ابعاد گوناگون یک حقیقت است که از راه شناخت متضادهای گوناگون آن باید شناخته شود و ما متضاد بودن یک مفهوم را از نه از راه شناخت خود مفهوم، بلکه از راه قرینه‌ها و سیاق عبارات درمی‌یابیم. برای نمونه مفهوم «لیل» و «نهار» دو نام برای دو وضعیت متقابل شبانه‌روز هستند و وضع لغت برای این دو مفهوم واضح است. اما هنگامی که یک واژه دارای معانی متعددی است، بالطبع انتظار می‌رود چند واژه و مفهوم مقابل نیز در برابر آن یافت شود که این مفاهیم و معانی متعدد اصلی هنگامی وضوح بیشتر می‌یابند که اضداد آنها در یک زمینه جداگانه مورد شرح و بسط قرار گیرند. چنانکه در مورد واژه «نفس»، گاه ممکن است آن را در مقابل معانی متعددی بیابیم که در خلال یک زمینه هر یک از معانی آن وضوح بیشتری خواهد یافت. متأسفانه فقدان دقت به غرض اصلی از طرح تقابلی به نام «تضاد» در علم منطق، باعث نوعی دید غیرمنعطف در زبان‌شناسی شده است. مقوله تضاد گاه می‌تواند از نگاه شخص گوینده مطرح گردد و در این قبیل موارد باید توجه نمود که مقصود اصلی وی از طرح چنین تقابلی چه می‌تواند باشد.

چنانکه ممکن است شخصی بگوید: «من جسمت را به تو بخشیدم؛ اما تمام اموالت را باید به خزانه ببخشی!». پر واضح است که در چنین عباراتی شما نمی‌توانید متضاد مفهومی چنین عباراتی را مفهوم «نفس» تلقی کنید؛ چه آنکه اصلاً موضوعیت ندارد، بلکه واژه «جسم» در این عبارت در معنای تقابلی با مفهوم «مال» قرار گرفته است. در اینگونه عبارات توجه به متضاد واژه بسیار خشک و غیرمنعطف و نادرست خواهد بود و به جای آن باید بر «منطوق» عبارت و «مفهوم مخالف» آن عبارت متمرکز شد. متأسفانه غالب محققین به چنین وضعی توجه نداشته و به برداشتی سطحی از مفاهیم متعالی مندرج در آیات قرآن می‌پردازند. به هر سخن، از آنجا که نفس دارای نوعی بساطت بوده و جسم فاقد آن است، می‌توان دریافت که هرگونه صفت یا وصفی که بر جسم اطلاق گردد، نفس باید از آن مبرا باشد و عکس آن نیز صادق خواهد بود. در نتیجه، برخی تلقی کرده‌اند که هر واژه‌ای که به معنای جسم باشد، می‌تواند در زمره واژه‌های متضاد با واژه نفس تلقی گردد که این ادعا کامل و تام نبوده و باید در درستی آن بویژه در معناشناسی قرآن تردید نمود. حال به منظور بررسی این

آدعا، برخی مترادفات واژه جسم را خلال کتب لغت زبان عربی و آیات مورد بررسی قرار می‌گیرند.

**جسم:** چنانکه فراهیدی در کتاب العین (۱۴۰۹ق، ج ۶، ص ۶۰) یادآور شده است، جسم به شیء اطلاق می‌گردد و مشتمل بر هر چیزی است که در دنیای خارج قابل لمس باشد و عموماً دارای اجزاء یا اعضایی است. اما جسم در انسان، حیوان و نبات به مجموع بدن و اعضای آن که موضوع خلقت قرار گرفته است، اطلاق می‌گردد. این ریشه فقط دو مرتبه در قرآن مورد استعمال قرار گرفته است: «قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَا عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ» (بقره، ۲۴۷)؛ «وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَإِنْ يَقُولُوا تَسْمَعُ لِقَوْلِهِمْ كَأَنَّهمْ خُشِبٌ مُسْنَدَةٌ يُحَسِبُونَ كُلَّ صَيْحَةٍ عَلَيْهِمْ هُمُ الْعُدُو فَاخَذَهُمْ» (منافقون، ۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۴۳۵؛ ج ۱۹، ص ۴۲۷). البته باید توجه داشت که گرچه واژه «جسم» در برابر «نفس» قرار دارد، اما این تضاد از آیات فوق مستنبط نمی‌گردد؛ بلکه از خلال مفاهیمی که در کتب ادبیات عرب است می‌توان به این تضاد دست یافت. در آیات فوق نوعی تقابل که مراد خداوند است، مشاهده می‌شود که در آیه نخست نقطه مقابل «جسم»، در کلام خداوند «علم» است و در آیه دوم که در وصف منافقان است نیز نقطه مقابل جسم و هیكل آنها، «کلام» منافقین بوده که سست و غیرقابل اعتماد است. در نتیجه استناد به این قبیل موارد از طرح «جسم» در قرآن به عنوان نقاط مقابل «نفس»، فاقد جاهت است و از این آیات چنین بر نمی‌آید.

**بدن:** بدن در لغت [عرب] به معنای باقیمانده جسد بدون دست و پاها و سر است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۳۰۲). بدن در قرآن کریم در آیات «فَالْيَوْمَ نُنَجِّبُكَ بَبَدْنِكَ لَتَتَّكُونَ لِمَنْ خَلَقَكَ آيَةً» (یونس، ۹۲) و «وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِّنْ شَعَائِرِ اللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ» (حج، ۳۶) به صورت مفرد آمده که در آیه نخست به معنای جسم بوده و در دومی به معنای شتر چاق و درشت آمده است.

**جسد:** جسد در مقایسه با واژه فارسی آن بایست به کالبد ترجمه گردد، از آن حیث که زیست و جان ندارد و نمی‌خورد و نمی‌آشامد و این واژه فقط در خصوص انسان بکار گرفته می‌شود (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۶، ص ۴۷). این واژه در آیاتی از قرآن کریم به صورت مفرد نکره آمده که به شرح ذیل است (اعراف، ۱۴۸؛ طه، ۸۸؛ انبیاء، ۸؛ ص، ۳۴) و در تمام موارد در معنای لغوی اصلی خودش استعمال شده است.

**جثمان:** جثمان در لغت عرب به معنای مجموعه‌ای، برای هر چیزی که جسم و استخوان داشته باشد، اطلاق می‌گردد (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۶، ص ۱۰۰). اما این ریشه در قرآن هرگز به شکل «جثمان» وارد نشده و صرفاً به شکل «جاثمین» در آیات آمده که به معنای کسانی است که «در دم مرده‌اند و آن‌هم به گونه‌ای که نتوانستند از جای خود تکان بخورند»؛ برای مثال «وَأَخَذَ الَّذِينَ ظَلَمُوا الصَّيْحَةَ فَأَصْبَحُوا فِي دِيَارِهِمْ جَاثِمِينَ» (هود، ۶۷).



**ظاهر:** ظاهر در کتب لغت عربی به عنوان واژه متضاد باطن و درون چیزی را گویند (جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۲، ص ۳۷۱). این واژه و مشتقات و ریشه‌های آن در خلال آیاتی از قرآن کریم حدود ۶۰ مرتبه بکار گرفته شده است؛ چنانکه در آیه «يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ» (روم، ۷) آمده است.

**شکل:** واژه «شکل» به فتح شین و سکون کاف، در لغت مترادف مثل بوده (جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۵، ص ۱۷۳۶) و ریشه این واژه در قرآن ۲ مرتبه در واژه‌های «شکله» و «شاکلته» بکار گرفته شده که به معنای مثل و نظیر است. در دو آیه «وَآخِرُ مِن شَكْلِهِ أَزْوَاجٌ» (ص، ۵۸) و در آیه «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلًا» (اسراء، ۸۴). راغب اصفهانی متذکر شده که شکل همان مشابهت در هیئت و صورت است. «نِدَّ» مشابهت در جنسیت بوده و «شبه» مشابهت در کیفیت است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۴۶۲).

**هیئت:** هیئت در کتب لغت برای هر چیزی اعم از لباس و غیره که دارای هیئت باشد، وضع شده است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۱۰۳). ریشه واژه هیئت در قرآن کریم ۴ مرتبه بکار رفته که ۲ مرتبه آن به همین صورت آمده که به معنای صورت و شکل است؛ برای مثال آیه: «أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِّنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ» (آل عمران، ۴۹). در یک جمع‌بندی کلی می‌توان چنین ادعان نمود که واژه‌پژوهان ماده (ن ف س) در زبان عرب را مشترک بین دو ریشه به معنای احتمالی «خارج شدن نسیم هوا» و فاقد معنای مستقل دانسته‌اند که فقط با اضافه شدن به کلمات دیگر نقشی تأکیدی مشخص می‌یابد که در نظریه دوم «نفس الشیء» به معنای «ذات الشیء» و «عین الشیء» معنا می‌یابد. علامه طباطبایی در تأیید نظریه دوم، سیر تطور آن را چنین نقل می‌کند که معنای اصلی این واژه محصل نبوده و فقط تأکیدی است؛ چنانکه در آیه «کتب علی نفسه الرحمة» (انعام، ۱۲) مشهود است. اما بعداً بکارگیری این واژه در خصوص ذات انسان نیز ترویج یافته و حتی بدون اضافه، بر شخص انسان که مرکب از بدن و روح است، اطلاق شده است، مانند: «هو الذی خلقکم من نفس واحدة» (اعراف، ۱۷۹)؛ یعنی از یک شخص انسان آفریده شده؛ و گاهی هر دو معنا در یک آیه استعمال شده است، مانند، «کل نفس تجادل عن نفسها» (نحل، ۱۱۱)، به این معنا که: «هر انسانی از خودش دفاع می‌کند».

اما در ادامه این مسیر، به تدریج این واژه مترادف «روح» به‌کار گرفته شد و دلیل احتمالی آن آثاری است که بر هر دوی «روح» و «نفس» مترتب است؛ چراکه آنچه مایه قوام شخصیت انسان است، مانند: «حیات»، «علم» و «قدرت»، از روح نشأت می‌گیرد؛ برخی آیات نیز به این امر اشاره دارند، نظیر آیه «اخرجوا انفسکم» (انعام، ۹۳)، که از دست رفتن حیات را نتیجه خروج نفس از بدن

قلمداد کرده است. در بررسی رأی علامه طباطبایی باید توجه داشت که ایشان برخلاف لغت پژوهانی همچون ابن فارس و ابن منظور، همه موارد دیگر نَفَس به معنای خون و نطفه و نَفَس را به معنای (ذات الشیء) بازگشت داده‌اند. در واقع، چه بسا منشاء نامگذاری «دم و بازدم» به «نَفَس» و نیز «خون» و «نطفه» به «نَفَس»، این باشد که این امور در قوامیت تشکیل و ابقاء انسان نقش اساسی دارند، یعنی انسان دیده است که آنچه به حسب ظاهر فارق بین زنده و مرده است، همین نفس است، یا دیده که حس و حرکت انسان، به جریان خون در بدن وابسته است، لذا، آن را «نَفَس» نامیده، و یا دیده که این نطفه است که به انسان تبدیل می‌شود و به این نتیجه رسیده که نفس انسان همان اجزای اصلی موجود در نطفه است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۳۱۲).

#### ۷. بررسی نسبت «روح» و «نفس»

در بررسی نسبت دو مفهوم روح و نفس گاهی شاهد نوعی قبض مفهومی در دوره‌ای از تاریخ بوده‌ایم. علت آن را هم می‌توان ظهور علم کلام و گاه نیز رواج ادبیات فلسفی در هر دوره‌ای از تاریخ گسترش و فتوحات قلمروی دین اسلام دانست. قبض مفهومی به این معناست که یک واژه در یک دوره، در معنای وسیعی به کار رفته است و در اثر گذشت زمان و رویکرد رخدادهایی در عالم معنادمی واژه‌ها، دچار ضیق مفهومی شده و به تعبیر زبانشناسان، تعداد اشیائی که یک واژه بر آن دلالت می‌کند، رو به کاستی نهاده یا یک واژه مفهوم تخصصی‌تری پیدا کرده است (آلاتور، ۱۳۸۴، ص ۲۰۲). از اصطلاح «قبض مفهومی» گاهی به «تخصیص معنایی» نیز تعبیر می‌شود. تغییر دلالت از معنای کلی به معنای جزئی و محدود کردن حوزه معنایی یک لفظ و یا کاهش معنای واژگان می‌باشد (مختار عمر، ۱۳۸۶، ص ۱۹۶؛ فضیلت، ۱۳۸۵، ص ۱۴۷). در بدو امر چنانکه ابن منظور در «لسان العرب» (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۲۳۵) مدعی شده است، به نظر می‌رسد که «نفس» و «روح» به یک معنا باشند. ابن منظور تفاوت بین معانی دو واژه را تنها در چند امر محصور می‌داند: نخست آنکه روح مذکر بوده و نفس مؤنث است. دوم آنکه روح چیزی است که حیات جسم به آن وابسته است، ولی نفس چیزی است که عقل به آن وابسته است. سوم آنکه قبض نفس با خواب صورت می‌پذیرد، ولی قبض روح با مرگ فرد صورت می‌گیرد (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۲۳۵). اصل واژه نفس به معنای تشخیص و تفرّد از حیث ذات شیء است؛ لذا «روح» که به عنوان «مظهر افاضه» معنا شده، غیر از نفس است؛ و جعل نفس به عنوان مترادف روح، صرفاً یک مصطلح فلسفی بوده و انسان همراه با بدن و جسد و یا ترکیبی از هر دوی آنها و جریان خون و تنفس که موجب دوام حیات اوست، همگی از مصادیق نفس به‌شمار می‌روند (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱۲، ص ۱۹۷). در بسیاری از زمینه‌ها که معنای دو واژه با هم درهم آمیخته می‌شوند، نوعی از خطاها در کار هستند

که در اثر کثرت استعمال مردم اهل یک یا چندین زمانه رخ داده‌اند. در واقع، همیشه نمی‌توان انتظار داشت که مردم براساس فرهنگ لغات به استعمال واژه‌ها پردازند و گاه نوعی مسامحه در بکارگیری الفاظ رخ داده و احتمالاً اهل فن نیز به منظور تسهیل در انتقال مطالب مهم‌تر، به این قبیل مسامحه‌ها رضایت داده و براساس آنها به گفتگو می‌پردازند و این امر عملاً تأیید و گواهی بر همسانی یا مترادف و گاه متضاد بودن دو یا چند واژه خواهد شد.

## ۸. بررسی معناشناختی «روان» در زبان فارسی

در بررسی واژه «روان» می‌توان دو ساحت را مورد کاوش قرار داد. نخست معنای لغوی آن در زبان فارسی و پس از آن معنای اصطلاحی آن باید مورد توجه قرار گیرد. توجه به این نکته ضروری است که در بررسی معنای اصطلاحی واژه روان، نمی‌توان مستقل از مباحث روان‌شناسی علمی فارغ از هر زبان، بحث را پیگیری کرد. واژه روان در زبان فارسی به معنای رونده است. در نتیجه، بررسی معنای اصطلاحی این واژه مستقل از تعریف علمی روانشناسی نخواهد بود. روان در لغت مترادف رقیق، سیال، مایع، جاری، متداول، سلیس، شیوا، روانه، عازم، لینت، و نرمی بوده و در لغت‌نامه دهخدا به معنای «جان» و «روح» یاد شده است.

## ۸-۱. معنای اصطلاحی «روان» در زبان انگلیسی

«روان» واژه‌ای فارسی بوده و ترجمه انگلیسی این واژه (psycho) است که پیش‌تر با تلفظ پسبیکه ادا می‌شد و امروزه به صورت «سایکو» تلفظ شده و در زبان یونانی با علامت (Ψ) نشان داده می‌شود که برای نامیدن الهه‌ای به نام «پسیخه» یا «پسوخته» بکار برده می‌شود. البته گاهی ممکن است معادل آن را (soul) نیز بدانیم که با شکل‌گیری روان‌شناسی در قالب یک رشته علمی، مفارقت این دسته از مفاهیم شکل جدی‌تری به خود گرفت و از دامنه لغات مختص به رشته روان‌شناسی زدوده شد. برای پی بردن به روند تحقق این وضعیت، مناسب آن است که تاریخ تطوّر این مفاهیم را مورد بررسی قرار دهیم. روانشناسی در سیر تاریخی خود دو دوره فلسفی و علمی را درنوردیده است. نخست، دوره فلسفی بوده که براساس آنچه متواتر است، از حدود پنج قرن قبل از میلاد تا سال ۱۸۷۹ میلادی تداوم داشته است. طی این دوره هیچ‌گونه تمایزی بین روح، روان، نفس، و ذهن مطرح نبود. تعریف روان‌شناسی براساس روح [و نفس]، از زمان دانشمندان یونان باستان بوده که افلاطون و ارسطو روانشناسی را مطالعه روح می‌دانستند و فرض بر این بود که هوشیاری با روح ارتباط دارد. بنابراین، مطالعه هوشیاری و فرایندهای روانی مربوط به آن بخشی از مطالعه روح بود (برونو، ۱۳۷۳، ص ۲-۳). 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، ص ۲-۳).

پس از این دوره، با شکل‌گیری روانشناسی علمی، مفهوم روح و نفس که ماهیتاً مجرد بودند، به عنوان مفاهیمی متافیزیکی معرفی شدند که بایست از مباحث علمی کنار گذاشته می‌شدند و مفهوم روان با ذهن پیوند برقرار کرد. در واقع، ثنویت یا همان دوگانه‌انگاری دکارتی زمینه را برای شکل‌گیری چنین تحولی فراهم آورد تا جوهر نفس و بدن مجزای از یکدیگر مطرح گردند.

از نظر او در هر حال تمایز نفس از بدن تمایزی وجودی است و در عمل نفس چندان از بدن متمایز نیست. در این مورد دکارت از افلاطون فاصله گرفته و به ارسطو نزدیک می‌شود (دکارت، ۱۳۷۶، ص ۴۲). دکارت نیز مانند افلاطون نظریه دوگرایی ذهن- ماده را مطرح کرد، ولی از نظر او دنیای بیرونی همانند رفتار حیوانات، دنیایی مکانیکی است. انسان‌ها به تبع توانایی خود در استدلال از یکدیگر متفاوت‌اند. روح انسان، یا توانمندی او در فکر کردن بر رفتارهای مکانیکی بدن تأثیر می‌گذارد، ولی کنش‌های بدن بر ذهن به وسیله تجارب حسی صورت می‌گیرد. اگرچه دکارت، دوگرایی را امری بدیهی شمرد، اما تعامل ذهن- ماده را نیز مفروض می‌دانست (کدیور، ۱۳۸۶).

با این همه تلاش‌های بعدی توسط تجربه‌گرایان به حذف کامل نفس و فروکاستن مکانیکی انسان و تنزل دادن وی به یک حیوان فیزیولوژیک پیچیده انجامید، تا روانشناسی هرچه علمی‌تر شکل بگیرد. با وجود چنین تلاشی و با ظهور دانشمندی به نام فردریش ویلهلم وونت<sup>۱</sup> به عنوان مؤسس رسمی علم روان‌شناسی نوین، اینک ارائه یک تعریف علمی تجربی محور امکان‌پذیر می‌نمود. او روانشناسی را علمی در قلمرو تجربه معرفی نمود و بر این باور بود که روانشناسی متافیزیکی نیست و باید بدون اتکاء به آن تکامل یابد (بورینگ، ۱۳۷۴). بدین‌سان به تدریج تعاریف در تبیین قلمرو روانشناسی با واژه‌های «روح» و «نفس» نامأنوس شده و واژه «ذهن»<sup>۲</sup> جایگزین این مفاهیم شد. مفهومی که از منظر فلاسفه فقط بخش یا مرتبه‌ای از سلسله قوای نفس و روح شناخته می‌شد. از این تاریخ به بعد تمامی مکاتب و نظام‌های روانشناختی از این مفهوم برای تبادل علمی استفاده کردند که با فلسفه اصالت تجربه یا تجربه‌گرایی<sup>۳</sup> و اثبات‌گرایی آنها تناسب بیشتری داشت. در نتیجه، واژه‌هایی همچون نفس و روح با هر زبان و هر ترجمه، مطلقاً در این روش علمی جدید جایگاهی ندارند و قابل مفاهمه برای اندیشمندان این حوزه نمی‌باشند.

1. Wundt f. Wilhelm
2. Mind
3. Empiricism

## ۹. نتیجه‌گیری

«نفس» به عنوان یک حقیقت موجود فارغ از هر نگاه ملاحظه‌کننده‌ای، در قرآن مطرح شده و در وجود حقیقی آن تردیدی راه ندارد و خداوند برای بیان این حقیقت، نزدیک‌ترین واژه به این حقیقت را در زبان عربی برگزیده است. این دسته از حقایق را نفس الامری<sup>۱</sup> می‌دانیم که در واقع خداوند از آنها در قرآن یاد می‌کند و وجوداتی واقعی هستند و برساخته ذهن ما نیستند و بنابراین، نیاز به دیدن بیننده‌ای نداشته و فی‌حدّ نفسه وجود دارند و انسان بر اساس اطلاع‌رسانی توسط آیات الهی در قرآن کریم، نسبت به آنها آگاهی می‌یابد. معادل اصطلاح نفس الامر، در زبان علمی همان واژه Fact است؛ گرچه دایره علمی اثبات‌گرایی به این دسته از حقایق غیر قابل مشاهده توجهی نمی‌کنند. خداوند برای بیان این حقیقت و معرفی آن به انسان‌ها می‌باید از زبان معاصرین بهره‌جسته و آن را در قالب واژه‌هایی که قرابت معنایی با آن حقیقت داشته‌اند، بیان نماید.

براساس یک قاعده زبان‌شناختی واژه نفس مانند هر واژه دیگری در زبان عربی نیز برای یک حقیقت وضع شده است و البته معانی مجازی دیگری نیز به تدریج بدان متصل خواهد شد. برای شناخت ارتباط معنایی و مقایسه روان و نفس ناچار از مقایسه مفاد و محتوای واژه‌های سه‌گانه «نفس»، «روان» و «پسپیکه» به ترتیب در سه زبان عربی، فارسی، و انگلیسی خواهیم بود. در واقع، این اصطلاحات در زبان عربی به عنوان زبان قرآن از یک‌سو، زبان فارسی به عنوان زبان واسط و مترجم و زبان انگلیسی و لاتین به عنوان زبان علم روانشناسی در این جایگاه باید مورد بررسی قرار گیرند. از سوی دیگر، «روان» واژه‌ای فارسی بوده که معانی متعددی برای آن در فرهنگ‌های لغت آورده شده است. اما آنچه مردم فارسی زبان بر آن تأکید دارند، حکایت از معنایی همچون «جان» و «ذهن» در نظر گرفته شده است. همچنین واژه Psyche معادل لاتین علامت (Ψ) یا پسپیکه است که برخاسته از زبان لاتین معادل الهه یونانی دانسته شده و باز هم نوعی مجازگویی درباره آنها راه یافته است.

اما با ظهور روانشناسی در قالب یک علم مبتنی بر فلسفه اثبات‌گرایانه<sup>۲</sup> برداشتی مورد استناد قرار گرفت که «ذهن» را موضوع این علم بدانند. مبنای چنین اندیشه‌ای هم مشخصاً اندیشه‌ای مشترک و عالم‌گیر بود که گویا همگان بر آن توافقی تلویحی و ضمنی داشتند. آنگاه شد که این معنا در قالب

۱. منظور از نفس الامر آن است که شیء در حد ذات خود، با قطع نظر از هر عارض و وصفی، و با صرف نظر از تحقق آن در ذهن اندیشمند یا در خارج مقابل ذهن، دارای حقیقت و واقعیت معینی است که هیچ‌گونه دگرگونی در آن راه ندارد (جوادی آملی، ۱۳۷۴).

واژگان هم‌ارز در زبان‌های گوناگون ریخته شد و زبان علم بر پایه آن جاری شد. توجه به این نکته ضروری است که در این توافق تلویحی نوعی عقب‌نشینی صاحب‌نظران متأله برای تداوم گفتگوها و دستیابی به یک زبان مشترک تلقی می‌گردد و در مقابل سبب تحکیم مواضع صاحب‌نظران منتسب به جریان امپیریسم<sup>۱</sup> و تجربه‌گرایی تلقی می‌گردد. براساس فلسفه تجربه‌گرایی آنها باید به دنبال چیزی می‌بودند که محسوس باشد و ذهن از این قابلیت برخوردار نیست؛ در نتیجه عقب‌نشینی متألهین گرچه سودمندی جزئی داشت، اما مواضع افراطی طیف مقابل را که در صورت پافشاری می‌توانست به ترک مواضع و اصلاح دیدگاه آنها منتهی گردد، مستحکم ساخت. در این بین نباید فراموش نمود که ذات استفاده از واژه «روان» به معنای «ذهن» برای دانشمندان و روان‌شناسانی که مبنای شناخت علمی و پژوهش خود را اثبات‌گرایی<sup>۲</sup> می‌دانند، عجیب می‌نماید؛ چون آنها درباره موضوعی گفتگو می‌کنند که دقیقاً همانند مفاد «روح» و «نفس» عینی نبوده و قابل دریافت توسط حواس نیست و اصطلاحاً در زمره محسوسات قلمداد نمی‌گردد. البته این تناقض علمی درباره بسیار حقایق دیگر نیز جاری است.

در نهایت باید اذعان داشت که اگر حتی به طور آشکار یا ضمنی، دو طیف روان‌شناسان متأله و مادی‌گرا درباره استفاده از معنای «ذهن» به تفاهم دست یافته باشند، باز هم معنای «ذهن» نزد فیلسوفان و روان‌شناسان هر یک از دو گروه یاد شده، تفاوتی ماهوی خواهد داشت. بدین بیان که «ذهن» نزد فلاسفه و روان‌شناسان متأله و موحد به عنوان یک حقیقت، وجودی واقعی داشته و مرتبه‌ای از قوای نفس به‌شمار می‌آید و البته تجزیه‌پذیر نیست و پس از موت و عدم حیات بدن همچنان باقی بوده و این در حالی است که از منظر فلاسفه و روان‌شناسان غیرمتأله و ملتزم به فلسفه تجربه‌گرایی یا اثبات‌گرایی، «ذهن» با مرگ فرد از بین خواهد رفت. دلیل آنها برای صحت ادعایشان آن است که ذهن امری مفروض یا سازه‌ای فرضی بوده و ادراک و احساس هم چیزی جز همان فعل و انفعالات درون مغزی و پدیده‌های فیزیکی- شیمیایی مغز نیست که فرد آن را درک می‌کند. در این صورت ما با نوعی فروگاهی مسأله روبرو خواهیم بود و بر این مبنای دستگاه «روان» کاملاً مادی یا وابسته به امری مادی بوده و بالطبع با مرگ فرد معدوم خواهد شد که این نوع نگرش با مبانی الهیاتی اسلامی و سایر ادیان توحیدی به هیچ روی، سازگاری ندارد.

در مقابل، از بررسی برخی آیات همچون آیه: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَ نَعَلَّمْهُ مَا تُوسَّوْسُ بِهِ نَفْسُهُ» (ق، ۱۶) می‌توان دریافت که نفس، وجودی استقلالی از بدن داشته و جزئی از تمام حقیقت انسان

1. Empiricism  
2. Positivism

محسوب می‌شود. در واقع، اگرچه قوامیت انسان به نفس است، اما انسان دارای مراتب استقلال‌ی یا اجزاء گوناگون بوده که علاوه بر آنکه آثار هر یک متفاوت بوده، در مرتبه تأثیر بر یکدیگر و تأثیر از یکدیگر نیز رتبه‌هایی متفاوت داشته و تقدّم و تأخر دارند. در نهایت، می‌توان اذعان داشت که «نفس» به عنوان یک حقیقت وجودی مقوم بعد عقل در انسان بوده و گرچه از نظر مفهومی و حقیقت وجودی متمایز از مرتبه «روح» است، اما در قوامیت آن برای انسان تردیدی راه ندارد. اما در مقام مقایسه مفهوم نفس با مفهوم روان در علم روان‌شناسی، هر دو را می‌توان مشترک در مفهوم «ذهن» دانست که البته باز هم این مفهوم از نظر قرآن مرتبه‌ای از قوای نفس محسوب شده و جایگاه آن در علم روانشناسی همچنان مبهم است و براساس مبانی تجربی، نمی‌توان وجودی حقیقی برای آن متصور شد و آن را فقط به نوعی احساس در فرد تنزل می‌دهند که نتیجه فعل و انفعالات فیزیکی- شیمیایی مغز است و نمی‌توان این دو مفهوم را کاملاً مطابق دانست.

## منابع

## قرآن کریم.

آلاتور، آتوننی (۱۳۸۴). *درآمدی بر زبان معناشناسی تاریخی*. ترجمه یحیی مدرسی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

ابن درید، محمدبن حسن (۱۹۸۸م). *جمهره اللغه*. بیروت: دارالعلم للملایین، ج ۱-۲.  
ابن سیده، علی بن اسماعیل (۱۴۲۱ق). *المحکم المحيط الاعظم*. بیروت: دارالکتب العلمیه، ج ۸.  
ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق). *معجم مقاییس اللغه*. قم: مکتب الأعلام الإسلامی، ج ۵.  
ابن منظور، محمدبن مکرم (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*. بیروت: دار صادر، ج ۶، چاپ سوم.  
ازهری، محمدبن احمد (۱۴۲۱ق). *تهذیب اللغه*. بیروت: دار إحياء التراث العربی، ج ۱۳.  
اسماعیل صینی، محمود (۱۴۱۴ق). *المکنز العربی المعاصر*. بیروت: مکتبه لبنان للنشرون.  
باقری، مه‌ری (۱۳۷۱). *مقدمات زبان‌شناسی*. تهران: دانشگاه پیام نور.  
برونو، فرانک (۱۳۷۳). *فرهنگ توصیفی اصطلاحات روانشناسی*. ترجمه مه‌شید پارسائی و فرزانه طاهری. تهران: طرح نو.

بورینگ، ادوین. جی. (۱۳۷۴). *تاریخ علم روانشناسی*. ترجمه سعید شاملو. تهران: رشد.  
بی‌پرویش، مانفرد (۱۳۷۴). *زبان‌شناسی جدید*. ترجمه محمدرضا باطنی. تهران: آگاه.  
پالمر، فرانک (۱۳۷۳). *نگاهی تازه به معناشناسی*. ترجمه کورش صفوی. تهران: مرکز.  
جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۴). *شناخت‌شناسی در قرآن*. ویراسته حمید پارسانیا. قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم.

جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۷۶ق). *الصحاح*. بیروت: دارالعلم للملایین، ج ۲-۳، ۵.  
خاکپور، حسین؛ بلوردی، مریم (۱۳۹۴). *معناشناسی در زمانی واژگان قرآن در تفسیر المیزان*. پژوهشنامه معارف قرآنی، ۶(۲۱)، ص ۴۳-۶۷.

دکارت، رنه (۱۳۷۶). *فلسفه دکارت*. ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی. تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی.  
دهخدا، علی اکبر (۱۳۸۵). *لغت‌نامه دهخدا*. تهران: دانشگاه تهران.  
رازی، فخرالدین (۱۴۲۰ق). *تفسیر کبیر*. بیروت: دارالاحیاء التراث العربی، ج ۳، ۳۰.  
راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۴ق). *مفردات الفاظ قرآن*. بیروت: دارالعلم، ج ۲.  
زبیدی، محمد بن محمد (۱۴۱۴ق). *تاج العروس*. بیروت: دارالفکر، ج ۹.  
زرسان، عاطفه (۱۳۹۷). *معناشناسی نفس در قرآن کریم با تأکید بر روابط هم‌نشینی و جان‌نشینی*. پژوهش‌های زیباشناختی قرآن، ۷(۱۴).

سعیدی روشن، محمدباقر (۱۳۸۵). *تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن*. قم: مؤسسه پژوهشی حوزه و دانشگاه.  
سلمان‌نژاد، مرتضی (۱۳۹۱). *معناشناسی تدبیر در قرآن*. تهران: دانشگاه امام صادق (ع).  
شریعتمداری، علی (۱۳۷۰). *مقدمه روانشناسی*. تهران: صفار، چاپ سیزدهم.  
شریفی، علی (۱۳۹۴). *معناشناسی قرآن در اندیشه شرق‌شناسان*. قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذهب.



- صاحب، اسماعیل بن عماد (۱۴۱۴ق). *المحیط فی اللغة*. بیروت: عالم الکتب، ج ۸.
- صدر، سید محمدباقر (۱۴۱۷ق). *بحوث فی علم الاصول*. تقریر سید محمود هاشمی شاهرودی. قم: مؤسسه دائره المعارف، فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت.
- صفوی، کوروش (۱۳۸۷). *درآمدی بر معنی شناسی*. تهران: انتشارات سوره مهر.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: اعلمی، ج ۲، ۱۴.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. تحقیق محمدجواد بلاغی. تهران: ناصر خسرو، چاپ سوم، ج ۱۰.
- طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵). *مجمع البحرین*. تهران: مرتضوی، ج ۴، ۷، چاپ سوم.
- طیب، سید عبدالحسین (۱۳۶۹). *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*. تهران: انتشارات اسلام، ج ۴.
- عبدالباقی، محمد فؤاد (۱۳۸۷). *المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الکریم*. تهران: انتشارات اسلام.
- عمید، حسن (۱۳۸۹). *فرهنگ لغت*. تهران: اشجع.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق). *کتاب العین*. تهران: نشر هجرت، چاپ دوم، ج ۶-۸، ۱، ۴.
- فضیلت، محمود (۱۳۸۵). *معناشناسی و معانی در زبان و ادبیات*. کرمانشاه: انتشارات دانشگاه رازی.
- فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴ق). *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی*. قم: مؤسسه دارالهجره، چاپ دوم.
- قرشی، علی اکبر (۱۳۷۱). *قاموس قرآن*. تهران: دارالکتب الاسلامیه، ج ۷.
- کدیور، پروین (۱۳۸۶). *روانشناسی یادگیری*. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت).
- لطفی پور ساعدی، کاظم (۱۳۷۳). *درآمدی به اصول و روش ترجمه*. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- مختار عمر، احمد (۱۳۸۶). *معناشناسی*. ترجمه حسین سیدی. مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد.
- مصطفوی، حسن (۱۳۶۰). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ج ۱۲.
- نکونام، جعفر (۱۳۹۰). *درآمدی بر معناشناسی قرآن*. قم: دانشکده اصول الدین.

Lakoff, G. & Johnson, M. (1980). *Metaphors we live by*. Cambridge: The University of Chicago Press.