

# مفهوم نفس حافظ کلیت و یکپارچگی روانشناختی در انسان

\_\_\_\_\_ ایوب مالک (استادیار گروه روانپزشکی دانشگاه علوم پزشکی تبریز)  
\_\_\_\_\_ و فرخ کوبه (کارشناس ارشد روانشناسی بالینی)

## دو دیدگاه عمده در روانشناسی اسلامی

در بحث روانشناسی اسلامی دو دیدگاه عمده می‌تواند مطرح باشد. ممکن است منظور از روانشناسی اسلامی دیدگاه‌های اسلام به طور کلی در مورد روان انسان، شامل جنبه‌های مذهبی، فلسفی و عرفانی روان انسان باشد، ولی در دیدگاه دوم منظور از روانشناسی اسلامی، پی‌ریزی مکتبی علمی (بر اساس روش علمی و متأثر از آن) بر مبنای دیدگاه‌های اسلام در روانشناسی انسان می‌باشد و عمدتاً این دیدگاه است که در مواجهه و مقابله با مکاتب روانشناسی با منشاء بشری قابل طرح و ارائه می‌باشد. دیدگاه اول دیدگاهی وسیع و آمیخته با نگرش فلسفی به انسان است که ابعاد تجربی را هم می‌تواند در بر بگیرد اما دیدگاه دوم صرفاً در تلاش برای قابل فهم کردن مفاهیم فلسفی و مذهبی نگرش اسلامی در قالب‌های روش شناختی علمی است. براساس دیدگاه دوم است که نحوه بیان و ارائه روانشناسی اسلامی

موضوعیت و اهمیت پیدا می‌کند و نیازمند تلاش برای یافتن زبانی مشترک میان روانشناسی اسلامی و مکاتب روانشناسی بشری می‌باشد. دو دیدگاه مطروح در تضاد با هم نیستند بلکه در شکل و محتوای مطالبی که ارائه می‌کنند متفاوت خواهند بود به طوری که بر اساس دیدگاه اول می‌توان از روح به عنوان بعد غیرمادی در روانشناسی انسان سخن گفت، اما دیدگاه دوم که متأثر از متدولوژی علمی است پذیرای چنین مفهومی نیست اگرچه صریحاً آن را انکار نمی‌کند.

دیدگاه اول مشکلی در ارائه نقطه نظرات خود ندارد چه اینکه خود را محدود به یک روش بررسی خاصی نمی‌کند ولی نمی‌تواند به عنوان یک مکتب روانشناسی در عرصه مکاتب روانشناسی موجود بشری مطرح گردد چون زبان مشترکی میان آنها وجود ندارد و قادر به تبادل اطلاعات و دانش با همدیگر نخواهند بود.

دیدگاه دوم مشکل عمده‌ای که دارد این است که نمی‌تواند هر مفهومی را که در ارتباط با روان انسان است و در متن تعالیم مذهبی اسلام وجود دارد به صورت خام و اولیه وارد نقطه نظرات خود نماید بلکه بایستی دست به انتخاب بزند ولی در این انتخاب (که به نظر می‌رسد عمدتاً تحت تأثیر متدولوژی علمی باشد) ممکن است جامعیت خود را چنان از دست دهد که قادر به توضیح و تفسیر پدیده‌های روانی متنوع انسانی نشود. براین اساس است که ارائه روانشناسی اسلامی بر مبنای دیدگاه دوم تلاشی مضاعف را می‌طلبد و شایسته است که تأملی خاص در این زمینه به عمل آید. مقاله حاضر سعی دارد که در چنین مسیری گام بردارد و برای برطرف کردن مشکلات دیدگاه دوم، طرح موضوع نفس (در مقابل مسأله روح) را در روانشناسی اسلامی امری کلیدی به شمار می‌آورد.

طرح مسأله روح به عنوان عامل حیات و سعی در اثبات آن (ولو با زبان علوم طبیعی و تجربی) در حوزه علم روانشناسی،<sup>۱</sup> دیدگاه فلسفی دوگانه‌نگری (dualism) را در اذهان تداعی می‌نماید که با روش علمی سازگاری چندانی ندارد. «در فلسفه دوگانه‌نگری، ذهن و بدن دو پدیده متفاوتند. بدن یک دستگاه زیستی است که از قوانین فیزیکی پیروی می‌کند، اما ذهن یک واقعیت روحانی و غیر فیزیکی است. ذهن و بدن به تمامی مستقل از یکدیگر بوده،

ولی می‌توانند بر محرک‌ها و پاسخ‌های مشترکی عمل کنند و با هم در تعامل نیز هستند. اما بر اساس دیدگاه وحدت‌نگری (monoism) واقعیت متضمن یک کل متحد می‌باشد و الگوهای فعالیت عصبی و تجارب ذهنی دوگونه از یک چیز به شمار می‌روند و اگر موجودات زنده دارای ذهن غیرمادی هستند که رفتار آنها را کنترل می‌کند شیوه‌های روانشناسی تجربی هرگز به شناسایی آنها نائل نخواهد شد<sup>۲</sup>.

دیدگاه وحدت‌نگری به علت عدم توانایی تبیین نحوه پیوند ذهن و بدن به عنوان دو پدیده مستقل و در گریز از دیدگاه دوگانه‌نگری از دیدگاهی صرفاً مادی و فیزیکی به موضوع ذهن و بدن نگاه می‌کند. اما چگونه می‌توان در طرح روانشناسی اسلامی به منظور حفظ یک زبان مشترک ضمن کنار گذاشتن طرح مسأله روح و با تبعیت از دیدگاه وحدت‌نگری، جلوه‌های گوناگون روانشناختی انسان را که با نگرش فلسفی دوگانه‌نگری متأثر از روح غیرمادی در انسان می‌باشد نادیده نگرفت، هم انسان را به عنوان موجود واحدی دید و به آن شکل نیز مورد بررسی قرار داد و هم برخی از ابعاد اساسی ساختار روانی انسان را از نظر دور نداشت، پاسخ به این سؤال در واقع در شیوه‌های متفاوت نگرش به انسان در خود دیدگاه وحدت‌نگری قرار دارد.

همچنانکه دامپی‌یر در کتاب تاریخ خود اشاره می‌نماید: شیوه نگرش علوم طبیعی از جمله فیزیولوژی و روانشناسی تجربی، تحلیلی است. هر مسأله را به نوبت از جنبه‌های مختلف مکانیکی، شیمیایی تا تن‌کارشناختی (فیزیولوژیک) می‌نگرد و در هر نوبت موضوع مورد مطالعه را به مفاهیم ساده‌ای چون یاخته، اتم، الکترون و روابط آنها تجزیه می‌کند. در تن‌کارشناسی و روانشناسی تجربی لازم است که جانوران تابع اصول فیزیکی و شیمیایی و قابل توضیح با آن اصول دانسته شوند و این که انسان ماشین است؛ زیرا بر اساس هیچ مفروض دیگری پیشرفت نمی‌توان کرد.<sup>۳</sup>

این نحوه نگرش که تبیینی کاهش‌گرا (reductionistic) از مفاهیم روانشناختی به دست می‌دهد در برابر گرایش کل‌نگر بر اساس نظر پاتریسیا چرچلند از فیلسوفان قرن بیستم اکنون اهمیتی فراتر از مجادله دوگانه‌نگری - وحدت‌نگری دارد. تبیین کاهش‌گرا یا مولکولی

کل را به پاره‌های تشکیل دهنده‌اش تجزیه می‌کند تا دربابد این پاره‌ها چگونه با یکدیگر در تعامل هستند، در حالی که گرایش کل نگر یا مولار (molar) بیشتر تمایل دارد پدیده‌های مختلف را از دیدگاهی یکپارچه‌نگر تبیین کند. در روانشناسی این پدیده که حیوان غذا می‌خورد می‌تواند در سطح کل نگر بدین ترتیب تبیین شود که خوردن هنگامی به وقوع می‌پیوندد که سائق گرسنگی پدید آید. در صورتی که در رویکرد کاهش‌گرا یا مولکولی می‌خواهیم مناطق گرسنگی در مغز را شناخته و بدانیم که آن نواحی در تعامل با یکدیگر چگونه می‌تواند زمان غذا خوردن و گرسنگی حیوان را تعیین کنند.<sup>۴</sup> بدین ترتیب رویکرد مولکولی (عنصرنگر) با کاهش و تجزیه پدیده‌ها به عناصر تشکیل دهنده سعی در تبیین آنها دارد. اما این پرسش پیش می‌آید که آیا می‌توان تمام پدیده‌ها را با رویکردی کاهش‌گرا تبیین نمود.

### نارسایی رویکرد کاهش‌گرا در تبیین تمام پدیده‌ها

برخی عنوان می‌کنند که مفاهیم کل نگر را هرگز نمی‌توان از طریق کاهش‌گرائی مورد شناسایی قرار داد و همیشه کل فراتر از مجموعه پاره‌های آن است. روانشناسان گشتالت معتقد هستند که همواره شکل کل است که در تجربه انسان هوشیار وجود دارد. در ادراک یک تصنیف (melody) شما شکل کامل آن تصنیف را دریافت می‌کنید و نه یک سری از نتهای جداگانه را، یک واحد کل که موجودیتش بیش از مجموعه عددی پاره‌های آن است. این طریقی است که بر اساس آن انسان تجربه می‌کند یعنی به صورت ساختارها یا اشکال یا صورتها یا طرحهای کل مهم، چیزی که به آن گشتالت نام نهاده‌اند. بسیاری از ویژگیهای کل به اصطلاح از مجموعه یا ترکیب کمی و کیفی عناصر پدید می‌شوند. آنها در هیچکدام از اجزای یک مجموعه حضور ندارند، ولی زمانی که تمامی اجزای کل را می‌سازند پدیدار می‌شوند. کل همانگونه که روانشناسان گشتالت مکرر بیان کرده‌اند چیزی بیش از جمع عددی اجزای آن می‌باشد؛ زیرا کل رابطه کمی و کیفی اجزا با یکدیگر است.<sup>۵</sup>

از سوی دیگر موضوع وحدت و یکپارچگی رفتارها در انسان و این که انسان کل

سازمان یافته‌ای است که به شکلی هدفدار رفتار می‌نماید نیاز به بررسیهای کل نگرانه را در برابر بررسیهای کاهش‌گرایانه (و البته نه در تضاد با آن) به خوبی به اثبات می‌رساند.

اکثر روانشناسان بر این باورند که نه تنها رفتار انسان از فعالیتهای بخشهای خاص ناشی می‌شود بلکه ارتباط این بخشها با یکدیگر نیز به رفتار جهت می‌دهد. این موضوع در مورد یک سیستم مکانیکی مانند اتومبیل نیز تاحدی درست است، ولی در مورد یک سیستم زنده مانند انسان بیشتر مصداق دارد. رفتار انسان به جای اینکه از پاسخهای جداگانه‌ای تشکیل شده باشد معمولاً دارای طرح، سازمان و یکپارچگی است. این بخشها مانند ماشینی روان و هماهنگ با یکدیگر عمل می‌کنند. به نظر می‌رسد که این بخشها به جای کنش مستقل و در جهت هدفهای متفاوت که ممکن است در تضاد با هم قرار گیرند به اتفاق و به سوی هدف مشترکی در حرکتند. در واقع، وقتی رفتار فرد درهم ریخته و ناهماهنگ است می‌توان شک کرد که اشکال عمده‌ای وجود دارد.<sup>۶</sup>

وونت لایپزیگی که مکتب جدید روانشناسی مشخصاً با کارهای وی آغاز می‌گردد در عین آن که کاربرد روش تحلیلی را در بررسی مسائل خاص کاملاً قبول داشت هیچگاه از توجه به وحدت اساسی حیات نفسانی غفلت نورزید.<sup>۷</sup>

### عامل اساسی وحدت رفتار انسان

اما چه چیزی است که به رفتار یکپارچگی می‌دهد و عامل اساسی وحدت رفتار انسان کدام است؟ پروین (Pervin) در پاسخ به این سؤال فوق مفهوم خویشتن یا «خود (Self)» را مطرح می‌نماید و اظهار می‌دارد در حالی که بسیاری از نظریه‌پردازان شخصیت توجه زیادی به این مفهوم دارند سایرین کاملاً به آن بی‌اعتنا مانده‌اند.<sup>۸</sup> این اصطلاح در نظریات روانشناختی به ویژه در زمینه‌های اجتماعی و روانشناسی رشد، مطالعه شخصیت و پسیکوپاتولوژی نسبتاً خوب معرفی شده است. ذیلاً شش منظور اولیه کسانی که اصطلاح «خویشتن» یا خود (self) را به کار می‌برند ذکر می‌شود.<sup>۹</sup>

۱. خود به معنی عامل یا نیروی درونی کنترل‌کننده اعمال در مقابل انگیزه‌ها، ترسها، نیازها و

غیره.

۲. خود به عنوان شاهد درونی رویدادها (در اینجا خود جزئی از روان تلقی می شود که عملی درون‌نگرانه دارد).

۳. خود به معنی موجود زنده و به معنی تمامیت و کلیت تجربه شخصی. در اینجا اصطلاح خود به صورتی فراگیر و نسبتاً خنثی به کار برده می شود و اصطلاحاتی مثل ایگو (ego)، شخص، فرد، ارگانیزم و غیره معادل‌های مقبول آن هستند.

۴. خود به معنی کل سازمان یافته شخصی. در اینجا معنی مشابه معنی سوم است با این مفهوم اضافی که شخص بر وجه پیوسته و مستمر آن تمرکز می نماید. کسانی که این اصطلاح را به معنی مزبور به کار می برند غالباً آن را به صورت ساختاری منطقی معرفی می کنند که به طور غیر مستقیم به وسیله تجربه فردی از تداوم شخصی علی رغم تغییرات در طول زمان استنباط می شود. به این ترتیب عموماً، شخصیت، معادل مقبولی برای این کاربرد است.

۵. خود به معنی هشیاری، آگاهی، ادراک خود، خود به معنی هویت، اصطلاح proprium گوردن آلپورت معادل مناسبی در این زمینه است.

۶. خود به عنوان هدفی انتزاعی. این معنی خصوصاً در نوشته‌های بعدی یونگ که در آنها خود آرکی تایپ غائی بین هوشیاری و ناهوشیاری تصور می شود به چشم می خورد و دست‌یابی به خود نمایش نهائی رشد روح‌گرائی است. آبرهام مزلو همین معنی را بیان کرده است منتهی به شکلی مماسی و در اصطلاح مرکب خودشکوفایی (self-actualization)

باید توجه داشت که معانی اول تا پنجم به عنوان جنبه‌های موجود و بالفعل مربوط به شخص مورد توجه قرار می گیرد. در حالی که معنی ششم جنبه بالقوه شخصیت یک فرد است.

### دلایل عمده تأکید بر مفهوم «خود» در مکاتب روانشناسی معاصر

به طور کلی مفهوم خود یا خویشتن به سه دلیل عمده مورد تأکید قرار گرفته است، اول اینکه مفهوم خویشتن برای بیان جنبه‌های سازمان یافته و یکپارچه کنش شخصیت به کار رفته

است. دوم، اینکه آگاهی از خویشتن نشان دهنده جنبه مهمی از تجربه پدیدار شناختی یا ذهنی انسان است. سوم، این که تعداد قابل توجهی از تحقیقات نشان می‌دهد که چگونگی احساس انسان از خویشتن در بسیاری از موقعیتها بر رفتار او تأثیر می‌گذارد.

در پاسخ به این سؤال که آیا مفهوم خویشتن مفهومی ضروری است یا نه، نظریه پرداز معروف گوردون آلپورت معتقد است که به دلیل عدم کاربرد مفهوم خویشتن تلاشهای بسیاری از روانشناسان در تبیین یکپارچگی، سازماندهی، و یگانگی انسان بی‌ثمر مانده است. برای مثال بسیاری از روانشناسان رفتارگرا بحث درباره فرد به صورت کل را دشوار می‌یابند؛ زیرا اهمیت عوامل درونی را انکار می‌کنند. سایر روانشناسان بعد از دست و پنجه نرم کردن با مفهوم تجزیه شده شخصیت به مفهوم خویشتن به عنوان راهی برای بیان پیوستگی، وحدت و هدف گرایی رفتار انسان روی آورده‌اند.<sup>۱۰</sup>

پروین (Pervin) در بحث وحدت رفتار اشاره می‌نماید: «هر نظریه پرداز در غیاب مفهوم خویشتن ناچار است مفهوم دیگری را بپرواند که جنبه‌های یکپارچه کنش انسان را بیان کند. از سوی دیگر تکیه بر این مفهوم، نظریه پرداز را موظف می‌کند که خویشتن را طوری تعریف نماید که به طریقی نظامدار قابل مطالعه باشد تا به مثابه نیرویی عجیب در درون انسان. بنابراین چگونگی تبیین جنبه‌های سازمان یافته شخصیت انسان و سودمندی مفهوم خویشتن در این مورد مهمترین مسأله مورد توجه روانشناسان باقی خواهد ماند.<sup>۱۱</sup>



### **مفهوم «نفس» بیانگر کلیت و عامل وحدت رفتار انسان در روانشناسی اسلامی**

با توجه به مطالب مطرح شده، در طرح روانشناسی اسلامی از یک سو با توجه به نقص و خلأ فعلی که در نظریه‌های روانشناختی در توجه به وحدت و یکپارچگی رفتارهای انسان و کلیت وجودی او مشاهده می‌شود و از سوی دیگر با توجه به مبانی انسان‌شناسی اسلام، لزوم توجه به مفهومی که قبل از هر گونه بررسی‌های تحلیلی و کاهش گرایانه، حافظ یکپارچگی و کلیت وجودی انسان باشد ضروری به نظر می‌رسد. شاید عمده‌تأ علت و ضرورت توجه به چنین مفهومی کلی، آثار و خواص و یا خصوصیات باشد که از نظر روانشناختی در صورت

نگرش کل گرایانه به انسان حاصل خواهد گردید و در روانشناسی انسان مفید فایده خواهد بود. توجه به مبانی انسانشناسی در قرآن نشان می‌دهد که «انسان‌شناسی قرآن به گونه‌ای است که انسان را پاره پاره نمی‌کند. انسان را محدود نمی‌سازد، تک بعدی به انسان نمی‌نگرد همه ابعاد انسان را در نظر می‌گیرد، انسان را به صورت یک کل واحد مطرح می‌سازد، انسان را به صورت یک مجموعه کامل در نظر می‌گیرد.<sup>۱۲</sup>

مروری بر مفاهیم اسلامی و قرآنی آشکارا نشان می‌دهد که مفهوم «نفس» مفهوم عام و فراگیری است که بر تمام وجود و ابعاد انسان دلالت دارد و می‌توان این واژه را بیانگر کلیت و عامل وحدت رفتار انسان در روانشناسی اسلامی پیشنهاد نمود.

### معانی واژه «نفس»

کلمه نفس و مشتقات آن ۳۶۷ بار در قرآن کریم استعمال شده است و غالباً این کلمه بر انسان به عنوان یک موجود زنده دلالت دارد و به مفهوم «خود» انسان به کار رفته است (بقره، ۲۳۲). کلمه نفس در قرآن کریم مفاهیم دیگری را نیز ارائه می‌نماید که عبارتند از نفس به مفهوم اشخاص یا شخص معین (کهف، ۶)، نفس به مفهوم ذات الهی (انعام، ۱۲)، نفس به مفهوم درون انسان (رعد، ۱۱)، نفس به معنی اصل و بن انسان (نساء، ۱۸۹)، و نفس به مفهوم ابعاد خاصی در درون انسان (قیامت، ۲).<sup>۱۳</sup>

به طور کلی تأملی در مفهوم نفس در تعالیم اسلامی نشان می‌دهد که این مفهوم جامع اصطلاحات و مفاهیم متنوعی است که با تعاریف مختلف اما مکمل، امروزه در علم روانشناسی در زمینه توجه به کلیت و یکپارچگی رفتارهای انسان مطرح می‌باشند. اصطلاحاتی نظیر «خود»، «من»، «شخصیت»، «منش»، «فونکسیون روانی» و غیره دارای مفاهیمی هستند که واژه نفس دربرگیرنده تمامی آن مفاهیم به شمار می‌رود و در عین حال خود مفاهیم دیگری را نیز شامل می‌گردد.<sup>۱۴</sup> البته باید توجه داشت که این مفاهیم به گونه‌ای نیستند که در تضاد با هم قرار گیرند طوری که بدین ترتیب از ارزش لغوی و مفهومی این اصطلاح یعنی «نفس» کاسته شود و کاربردهای ظاهراً وسیع آن، استفاده از آن را غیر معتبر



سازد، بلکه اینها مفاهیمی هستند که به نوعی در ارتباط با هم و در تکمیل مفهوم همدیگر می‌باشند و این موضوع در اصل جامعیت واژه و مفهوم نفس را در روانشناسی اسلامی به خوبی می‌رساند. در پیشنهاد مفهوم نفس به عنوان حافظ کلیت و یکپارچگی رفتارهای انسان در مطالعات روانشناسی و نحوه معرفی آن نکات زیر را مورد توجه قرار می‌دهیم:

الف - مفهوم نفس را نباید از نظر موارد کاربرد و استعمال معادل با مفهوم «روح» دانست اگرچه از نظر ماهیت دارای ماهیت یکسان غیر مادی باشند.

دو واژه روح و نفس در قرآن کریم به شکل متفاوتی مورد استفاده قرار گرفته و می‌توان دلالت‌هایی بر کاربردهای متفاوت این دو اصطلاح در حوزه علم روانشناسی از آن استنباط کرد:

اولاً، لغت روح در کل قرآن و در هر موردی فقط به صورت مفرد به کار رفته و به حالت جمع دیده نمی‌شود در حالی که لغت نفس هم به صورت مفرد و هم به صورت جمع در قرآن به کار رفته است. البته این مطلب بدان معنی نیست که نمی‌توان لغت روح را به شکل جمع مورد استفاده قرار داد. چنانکه در احادیث و روایات اسلامی این واژه به صورت جمع نیز به کار رفته است، بلکه این موضوع می‌تواند در قرآن اشاره‌ای حکیمانه و تأکیدی بر تفاوت‌های موجود بین دو مفهوم روح و نفس باشد.

ثانیاً، در هر جایی که کلمه روح در قرآن به کار برده شده صرفاً به عنوان یک حقیقت پاک و منسوب به خداوند منظور شده است در حالی که نفس با حالات مختلف از قبیل اماره، لوامه یا مطمئنه، گاهی به عنوان مظهر کارهای ضدارزش و گاهی به صورت مظهر ارزش و پاکی به کار رفته است.

ثالثاً، در تعالیم اسلامی در حالی که به تحقیق و بررسی در مورد نفس ترغیب نموده و حتی آن را نافع‌ترین علمها قلمداد نموده‌اند در سؤال از روح در قرآن، انسان صاحب علم اندک قلمداد شده است.

نظری به آرا و نظرات حکما و دانشمندان اسلامی در سده‌های گذشته نیز توجه آنان به تفاوت‌های کاربردی بین روح و نفس را به خوبی نشان می‌دهد. از نظر حکمای اسلامی هر

نیروئی که افعال و اعمال خویش را در ماده به وسیله قوا و آلات موجود در آن ماده انجام دهد و قوا و آلات را برای مقاصد خویش استخدام کند نفس نامیده شده است.<sup>۱۵</sup> در حالی که «واژه روح غالباً حقیقت مجردی را ارائه می‌کند که دارای اصل و ریشه الهی بوده و با نحوه خاصی با انسان پیوند یافته است و باید آن را به عنوان عامل اضافه حیات و زیست از جانب خداوند متعال به انسان تلقی کرد». ابوعلی سینا در علم النفس شفا می‌نویسد: «اسم نفس از حیث جوهر و ذات بر آن اطلاق نمی‌شود بلکه از حیثی بدان نفس می‌گوئیم که تدبیر بدن می‌کند و برای این است که بحث و نظر در نفس از علم طبیعی است؛ زیرا که نظر در نفس از این حیث که نفس است نظر در آن است از حیثی که بستگی به ماده و حرکت دارد و برای این که گوهر نفس را بشناسیم باید بحثی جداگانه بطور انفراد فراهم آورد».<sup>۱۶</sup>

صدرالمتألهین شیرازی حتی فراتر از این تعلق به ماده را جزء ماهیت و حقیقت نفس دانسته و صرفاً عنوان تعلق و تدبیر و تصرف در بدن را برای نفس یک معنی و مفهوم اضافی و ارتباطی نمی‌داند. از نظر صدرالمتألهین عقیده حکما بر اینکه نفس در حد ذات جوهری است مجرد است. مجرد از ماده و از عالم قدس نزول و هیوط کرده تا به بدن تعلق گیرد و به تدبیر و تصرف در بدن بپردازد باطل است. از نظر صدرالمتألهین نفس از نظر مقامات و درجاتی که ممکن است در طول سالها بدن نائل گردد دارای دو مرحله است: یکی مرحله ابتدایی و دیگری مرحله نهایی. نفس در مراحل ابتدایی یعنی تا قبل از رسیدن به مرتبه کمال روحانی جوهری است جسمانی که دوش به دوش ماده رهایی پیدا نمی‌کند و بدین جهت باید گفت که تعلق به ماده جزء ماهیت و حقیقت نفس است مادامی که اسم و عنوان نفسیت برای او باقی است.<sup>۱۷</sup>

صرف نظر از این که عنوان تدبیر بدن را برای نفس یک مفهوم اضافی و ارتباطی بدانیم و یا این که آن را جزء ماهیت و حقیقت نفس به شمار آوریم وجه مشترک آراء و نظرات حکمای اسلامی رابطه نفس با ماده و تعلق آن به بدن می‌باشد که در نظرات ملاحظه را این رابطه به شکل اساسی تر و عمیق تری مورد توجه قرار گرفته است. و در واقع مفهوم نفس پایه و اساس روانشناسی ارائه شده توسط او را تشکیل می‌دهد.

بنابراین، به طور کلی زمانی که از «نفس» سخن می‌گوییم و این واژه را مورد استفاده قرار می‌دهیم انسان را به عنوان یک موجود زنده با کالبد مادی مشخص در نظر می‌گیریم و فعل و انفعالات جسمی و روانشناختی او را بررسی می‌نمائیم. با چنین برداشتی در حوزه علم روانشناسی مفهوم نفس (برخلاف مفهوم روح که حقیقت مجردی را به ذهن تداعی می‌کند) دارای تظاهرات مشخص روانشناختی بوده قابل بررسی به شکلی نظام‌دار می‌باشد اگرچه برخی از این تظاهرات شکلی ذهنی (subjective) داشته و عینی (objective) نمی‌باشد.

ب- مشخص‌ترین تظاهر نفس انسانی از نظر روانشناختی «من» انسان است که به شکل احساس شخص از خود تعبیر می‌شود. یاسپرز چهار وجه برای احساس شخص از خود قائل شده است: ۱- آگاهی از وجود و فعالیت خود ۲- آگاهی از وحدت وجود خود در هر زمان ۳- آگاهی از تداوم هویت در طول یک دوره زمانی ۴- آگاهی از جدا بودن از محیط یا به عبارت دیگر آگاهی از مرزهای ایگو.<sup>۱۸</sup>

همچنانکه فرنک فیش، روانپزشک اشاره می‌نماید: در حالیکه روانشناسان قدیم علاقه زیادی به احساس شخص از خود و آگاهی از وجود خود داشتند اکثر روانشناسان انگلیسی زبان امروزی از اشاره به چنین مطالبی پرهیز می‌کنند اگر شخص فقط به روانشناسی موش علاقمند بوده باشد این کار برایش آسان است اما برای روانپزشک غیر ممکن است که بتواند از این مسائل پرهیز کند چون بسیاری از بیماران از تغییر در آگاهی از خود شکایت می‌کنند.<sup>۱۹</sup> حالت‌های مسخ شخصیت (depersonalization)، مسخ واقعیت (derealization) اختلال در هویت و شخصیت‌های چندگانه، اختلال در تصویر ذهنی بدن و علائمی نظیر احساس فعل‌پذیری و انتشار افکار همگی بیانگر نوعی پاتولوژی در وجوه مختلف احساس شخص از خود می‌باشند که در روانپزشکی و روانشناسی بالینی امری شناخته شده هستند.

ج- جنبه‌های ناخود آگاه مفهوم نفس در روانشناسی اسلامی: باید توجه داشت که مفهوم نفس در روانشناسی اسلامی تنها شامل جنبه‌های آگاهانه احساس شخص از خود نمی‌باشد، بلکه «نفس» به عنوان عامل وحدتبخش رفتارها و عناصر و عملکردهای روانی

انسان از همان دوران جنینی که انسان صاحب حیات روانی می‌شود وجود داشته و فعال است، ولی این فعالیت در سطحی ناخود آگاه ادامه دارد. نظریه روانشناسی من (ego psychology) نیز که توسط هارتمن ارائه گردیده سعی در فهم فعالیت‌های من در چهار چوب یک مشاهده طولی داشته است. این نظریه برخلاف نظریه فروید که در آن «من» به زبان «بن» یا «اید» تحت تأثیر محیط برونی شکل می‌گیرد مفهومی با عنوان «استقلال عمل نخستین من» را مطرح می‌نماید که براساس آن انسان از زمان تولد، عناصر و رگه‌های ابتدائی کنش‌های آینده من را در اختیار دارد. این عناصر و رگه‌ها مانند ادراک، تفکر، تکلم، یادگیری، حافظه و هوش تحت تأثیر «پدیده رشد داخلی» که به عنوان یک عامل مستقل و بدون ارتباط با تعارض مربوط به اید پس از تولد وارد عمل می‌شود بعدها راه مهار کردن جهان برونی را به دست می‌دهند ۲۰، ۲۱.

مفاهیمی که نظریه روانشناسی «من» ارائه می‌نماید: یعنی «استقلال عمل نخستین من» (یا اعمال مستقل اولیه من) و نیز پدیده رشد داخلی مفاهیمی هستند که به خوبی در قالب مفهوم نفس در روانشناسی اسلامی قابل طرح و بررسی می‌باشند.

د- پیشنهاد مفهوم نفس در طرح روانشناسی اسلامی به معنای آن نیست که موضوع مورد مطالعه روانشناسی اسلامی نفس انسان است و این که معرفت نفس فلسفی یا عرفانی را معادل با روانشناسی اسلامی قلمداد نماییم،<sup>۲۲</sup> بلکه این همان مفهومی است که پروین به درستی به آن اشاره می‌نماید که هر نظریه پرداز در غیاب مفهوم خویشتن ناچار است مفهوم دیگری را بپرو راند که جنبه‌های یکپارچه کنش انسان را بیان نماید. اساساً باید توجه داشت اگر روزی روانشناسی جزئی از فلسفه به شمار می‌رفت و به تدریج از آن جدا گردید و مسیر جداگانه‌ای را برای خود برگزید امروز غرض از طرح مفهوم نفس در روانشناسی بازگرداندن روانشناسی به آغوش فلسفه و ادغام آن دو در همدیگر نیست، ولی مسلماً هرگز هم نمی‌توان مرزهای قاطعی بین این دو ترسیم کرد و هر گونه امکان ارتباط و نزدیکی بین فلسفه و روانشناسی را از میان برد. مفهوم نفس همان پلی است که بین مرزهای فلسفه و روانشناسی قرار دارد و می‌توان آن را محل تلاقی و نقطه آشتی فلسفه و روانشناسی به شمار آورد. مفهوم

نفس از سوئی دستی در طبیعت و از سوی دیگر دستی در ماوراء طبیعت دارد و طرح این مفهوم در روانشناسی در واقع علم روانشناسی را از دایره و محدوده موضوعات مربوط به انسان در زندگی روزمره بیرون آورده و چشم اندازهای تازه‌ای را پیش روی انسان و علم روانشناسی قرار می‌دهد.

به طور کلی اگر بخواهیم برای روانشناسی اسلامی در مقام مقایسه با مکاتب روانشناسی بشری نقطه عطف یا وجه تمایز مشخصی قائل بشویم بایستی همان نگرش کل‌گرایانه در روانشناسی اسلامی را مطرح نمود. تبعیت از چنین دیدگاهی در روانشناسی اسلامی به مفهوم کنار گذاشتن مطالعات تحلیلی و کاهش گرایانه در روانشناسی اسلامی نخواهد بود. از سوی دیگر هدف بیان این نکته نیست که جهان‌بینی نظریه پرداز (که زمینه‌ای فلسفی و مذهبی دارد و نگرشی است کلی نسبت به انسان و جهان) در نظریه‌ای که ارائه می‌دهد تاثیر عمده دارد. این مطلب نه تنها در جای خود صحیح است بلکه سخن بر سر این است که در همان نگرش تجربی در مسائل روانشناختی دوگونه می‌توانیم با پدیده‌ها برخورد کنیم: جزءنگر و کل‌نگر. و از اینجاست که نظریه روانشناسی اسلامی مطابق دیدگاه دومی که در ابتدای مقاله مورد اشاره قرار گرفت شکل می‌گیرد و نگرش کل‌گرایانه آمیخته با نگرش جزءنگر نقطه عطف روانشناسی اسلامی می‌شود. پیشنهاد مفهوم نفس در طرح روانشناسی اسلامی در اصل زاییده چنین برداشتی است و برخورد با مفهوم نفس نیز برخوردی تجربی خواهد بود، اگرچه از ابعاد فلسفی و عرفانی نیز می‌توان وارد بحث «نفس» شد.

ه. - زاینده‌گی مفهوم نفس: آخرین نکته‌ای که در اینجا اشاره می‌نمائیم و خود باب بحثهای جدیدی را در روانشناسی اسلامی باز می‌نماید توجه به مفاهیمی است که تنها در صورت توجه به مفهوم نفس در روانشناسی قابل طرح بوده و به عنوان خصوصیات در انسان قلمداد می‌گردند که فقط با نگرش کل‌گرایانه به انسان حاصل شدنی هستند. مفاهیمی نظیر «اراده»، «وجدان»، «عاطفه»، (به مفهوم توجه به غیر) و «کمال‌پذیری انسان» از جمله اساسی‌ترین مفاهیمی هستند که پس از قبول مفهوم نفس قابل طرح بوده و در صورت عدم توجه به آنها در روانشناسی انسان، بحث و بررسی از نظر روانشناسی اسلامی بحثی ناقص و

نیمه تمام خواهد بود. اما از سوی دیگر اذعان داریم طرح این مباحث نیز هرگز به این مفهوم نخواهد بود که کل روانشناسی اسلامی را معادل با آنها بدانیم بلکه توجه به ابعاد بیولوژیک در روانشناسی انسان جایگاه خاصی در تعالیم اسلامی داشته و لازم است به نوبه خود مورد توجه کامل قرار گیرد.<sup>۱</sup>

## منابع

۱. حسینی، سید ابوالقاسم؛ بررسی مقدماتی اصول روانشناسی اسلامی، جلد اول، چاپ اول، مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۳۶۴.
۲. کارلسون، نایل آر (۱۹۹۲)؛ پزمان، مهرداد (مترجم)؛ مبانی روانشناسی فیزیولوژیک، چاپ اول، انتشارات غزل، اصفهان، زمستان، ۱۳۷۴.
۳. یر، دامپی؛ آذرننگ، عبدالحسین (مترجم)؛ تاریخ علم، چاپ اول، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها «سمت»، تهران، بهار ۱۳۷۱.
۴. برینگ، ادوین جی؛ شاملو، سعید (مترجم)؛ تاریخ علم روانشناسی، جلد دوم، چاپ اول، انتشارات رشد، تهران، پاییز ۱۳۷۴.
5. Pervin Lawrence a, Personality (theory and research) Wiley and Sons Inc. 1993.
۶. ربر، آرتور س.؛ فرهنگ روانشناسی (۱۹۸۵)، چاپ اول، انتشارات رشد، تهران، زمستان ۱۳۶۸.
۷. نصری، عبدالله؛ مبانی انسان‌شناسی در قرآن، چاپ دوم، واحد انتشارات بخش فرهنگی دفتر مرکزی جهاد دانشگاهی، تهران ۱۳۶۸.
۸. مجتبی، سید محمد باقر؛ روانشناسی از دیدگاه غزالی و دانشمندان اسلامی، دفتر اول و دوم،

---

۱. نویسندگان از آقایان حجة الاسلام والمسلمین مجتبی نظری، دکتر حمید سلیمی خلیق، دکتر سعید خامنه، محمدحسین حسین زاده، اعضاء اصلی دفتر پژوهشهای اسلامی در بهداشت روانی دانشگاه علوم پزشکی تبریز که در جلسات بحث و گفتگوی مربوط به موضوع این مقاله شرکت فعال داشته‌اند، صمیمانه تشکر و قدردانی می‌نمایند.

چاپ هفتم، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، تابستان ۱۳۶۹.

۹. جعفری، محمد تقی؛ ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، جلد اول، چاپ اول، چاپخانه حیدری، تهران، ۲۵۳۷.

۱۰. مصلح، جواد؛ علم النفس یا روانشناسی صدر المتالهین (ترجمه و تفسیر از سفر نفس کتاب اسفار)، جلد اول، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۵۲.

۱۱. داناسرشت، اکبر؛ علم النفس شفا، بی تا.

12. Hamilton Max, Fish s nical psychopathology. Second edition bristol Wright and sons Ltd 1985.

13. Kaplan H. I. Sadock B.j., Synopsis of Psychiatry, Baltimore william and Wilkins, 1985.

۱۴. منصور، محمود و دادستان، پریرخ؛ روانشناسی ژنتیک (۲)، چاپ دوم، انتشارات رشد، تهران، ۱۳۷۴.

۱۵. باقری، خسرو و همکاران؛ پیشفرضهای روانشناسی اسلامی، فصلنامه حوزه و دانشگاه، سال دوم، شماره پنجم، تهران، زمستان ۱۳۷۴.

