

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)

سال پنجم، شماره دوازدهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۳

ص ۱-۲۶

زشتی‌گرایی نفس در حیات انسان از منظر قرآن و مکتب تحلیل روانی*

علی بنائیان اصفهانی** محمد جواد نجفی*** حمیدطاهر نشاط دوست****

چکیده

انسان در طول حیات دنیوی خویش از سویی به نیکی و زیبایی و از سوی دیگر به زشتی‌ها می‌گراید. از این رو، خداوند در قرآن خطرات و خطورات پلید نفسانی را به انسان یادآور شده‌است و نفس اماره را به مثابه خاستگاه زشتی‌گرایی روان، فریبده توصیف و شناخت مهالک نفسانی را مقدمه وصول به حیات طیبه قرآنی معرفی کرده است. یکی از وظایف دانش روان‌شناسی کشف و تبیین خاستگاه زشتی-گرایی نفس و عوامل مؤثر بر انحراف حیات بشری است. از میان مکاتبی که در روان‌شناسی با نگاهی ژرف به این مسأله پرداخته، باید به مکتب تحلیل روانی اشاره نمود. از میان روان‌شناسان این مکتب، دیدگاه‌های زیگموند فروید (مؤسس مکتب) و کارل گوستاو یونگ نیازمند بررسی تطبیقی با دیدگاه قرآنی، اسلامی است. این نوشتار نخست به تبیین مفهوم نفس و ویژگی‌های آن پرداخته، سپس فرایند تأثیرگذاری نفس اماره را بیان نموده است. همچنین خاستگاه زشتی‌گرایی نفس از منظر فروید و تأثیر نیروهای شیطانی از منظر یونگ را توصیف کرده و به بررسی تطبیقی این دیدگاه‌ها با نگرش قرآنی پرداخته است. خاستگاه زشتی‌گرایی نفس در لسان قرآن، نفس اماره و در نظریه فروید نهاد خوانده شده است. از منظر قرآن، نفس اماره متأثر از گرایش‌های منفی درونی (هوای نفس) و محرک نامرئی بیرونی (شیطان) آدمی را به ارتکاب زشتی فرامی‌خواند. از این رو، قرآن شیطان را به عنوان دشمن و موجب سقوط انسان معرفی نموده و حاوی برنامه عملی مبارزه با شیطان است. روان‌شناسی تحلیلی یونگ نیز بر نقش تأثیرات شیطانی در زشتی‌گرایی انسان تأکید نموده و راه‌هایی و تعالی انسان را مبارزه با شیطان می‌داند.

واژه‌های کلیدی

خود، زشتی‌گرایی، شیطان، قرآن، مکتب تحلیل روانی، نفس اماره.

* این مقاله، برگرفته از رساله دکتری نگارنده با عنوان «سبک زندگی اسلامی از دیدگاه قرآن با رویکرد روان‌شناختی» است که در دست انجام است.

banaeian.ali@gmail.com

najafi_m_j@yahoo.com

h.neshat@edu.ui.ac.ir

** دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم (نویسنده مسؤول)

*** استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم

**** استاد گروه روان‌شناسی دانشگاه اصفهان

تاریخ وصول ۹۳/۹/۲۸ تاریخ پذیرش ۹۴/۲/۲۸

مقدمه

یکی از موضوعات بنیادین در بررسی انحرافات انسان، مسأله زشتی‌گرایی نفس است که از منظر قرآن کریم و دانشمندان علم اخلاق اسلامی ریشه در امارگی نفس آدمی دارد. از منظر قرآن نفس انسان از سویی او را به اخلاقیات، معقولات و کمالات فرا می‌خواند و از سوی دیگر به ارتکاب زشتی‌ها و گناهان امر می‌کند. به عبارت دیگر، روان انسان از سویی به پاکی و پیراستگی می‌گراید و از سوی دیگر به زشتی و پلیدی گرایش دارد. این ویژگی روان انسانی او را از سایر موجودات عالم متمایز ساخته است. قرآن خاستگاه زشتی‌گرایی انسان را نفس اماره دانسته است. آدمی در طول حیات دنیوی خویش پیوسته در کشاکش میان اوامر ناپسند نفس اماره، ملامت نفس لوامه و ترغیب نفس مطمئنه و فطرت پیراسته خویش به سوی کمالات معنوی و الهی است.

ویژگی زشتی‌گرایی نفس و خاستگاه آن افزون بر اینکه در قرآن کریم بدان اشاره شده است و اندیشمندان اسلامی در باب تأثیرات آن سخن رانده‌اند، در نظریات اندیشمندان مکتب تحلیل روانی نیز قابل بررسی و پیگیری است. «مکتب تحلیل روانی»، مکتبی روان‌شناختی است که نخستین بار زیگموند فروید (۱۸۵۶-۱۹۳۹م) آن را تأسیس نمود. اگرچه همکاران و شاگردان فروید تحت تأثیر اندیشه و روش تحلیل‌گرانه او قرار گرفتند؛ لکن تأکید افراطی وی بر محوریت نقش غریزه جنسی در نظریه روان‌شناختی‌اش موجب گسستگی و شکاف در روابط وی با دوستان سابقش گردید. از میان همکاران فروید که روش تحلیل‌گرانه وی را در مطالعات خود در پیش گرفتند؛ لکن افراطی‌گری فروید پیوند دوستی آنان را از هم گسست، می‌توان آلفرد آدلر (۱۸۷۰-۱۹۳۷م) و کارل گوستاو یونگ (۱۸۷۵-۱۹۶۱م) را نام برد. از میان

سایر روان‌شناسان که روش تحلیل‌گرانه فروید را در تحقیقات خود در پیش گرفتند، می‌توان کارن هورنای (۱۸۸۵-۱۹۵۲م) و اریک فرام (۱۹۸۰-۱۹۰۰م) را نام برد (دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۶۹، ج ۱: ۹۴ و ۲۷۳).

با توجه به اینکه بعد روان‌شناختی این نوشتار در پی تبیین زشتی‌گرایی نفس و خاستگاه آن است و دیدگاه‌های فروید و یونگ در این‌باره قابل مقایسه با دیدگاه اسلامی-قرآنی است، از این رو، در این مقاله تنها به بیان نظرات این دو روان‌شناس بزرگ مکتب تحلیل روانی بسنده می‌شود.

شناخت «نفس» و «روان» انسان از منظر آموزه‌های قرآنی، روایی یکی از مهم‌ترین و اصلی‌ترین موضوعات پژوهشی است که در آثار اندیشمندان سلف و معاصران جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. در این راستا، اندیشمندان اسلامی، اعم از مفسران قرآن، شارحان احادیث، حکما و فلاسفه، دانشمندان علم اخلاق و عرفان پژوهان، هر کدام به گونه‌ای در قلمرو «نفس‌شناسی» نقشی مهم و شایسته ایفا نموده‌اند. در دوره جدید نیز، بازنگری و بررسی مجدد مبانی علم النفس قرآنی و مقایسه آن با دیدگاه‌های مکاتب روان‌شناختی زمینه فهم و درک برتر معارف و آموزه‌های قرآن کریم را فراهم می‌سازد. از این رو، برخی از محققان روان‌شناسی در دوره معاصر کوشیده‌اند در آمدی بر نفس‌شناسی قرآنی بنگارند؛ برای نمونه:

ا. علم النفس از دیدگاه دانشمندان اسلامی و تطبیق آن با روان‌شناسی جدید، تألیف شکوه السادات بنی‌جمالی و حسن احدی؛

ب. علم النفس از دیدگاه دانشمندان اسلامی، تألیف محمدباقر کجباف؛

ت. مقدمه‌ای بر نفس و جنبه‌های روان‌شناختی آن از دیدگاه اسلام و دانشمندان اسلامی، تألیف سید حسین موسوی، و محمد سعید عبدخدائی.

های مکتب تحلیل روانی، وجوه تشابه و تمایز کدامند؟

۱. مفهوم نفس در اندیشه اسلامی

بسیاری از دانشمندان لغت عربی، واژگان «نفس» (soul) و «روح» (spirit) را با یکدیگر مترادف دانسته‌اند. این مترادف معنایی از آن روست که این دو از نظر بنیادین واحدند (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۷: ۲۷۰)، (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۶: ۲۳۳)، (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۱۸)، (زبیدی، بی‌تا، ج ۹: ۱۴) و (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱۲: ۱۹۶).

ابن‌فارس واژه‌های «نفس» و «نفس» را دارای یک ریشه و از نظر معنایی مرتبط می‌داند. وی در این باره می‌نویسد: «نفس دارای یک معنای اصلی است و آن خروج نسیم است؛ چه باد باشد یا غیرآن... جان انسان را از آن رو نفس گفته‌اند که بقای آن به نفس است.» (ابن‌فارس، ۱۳۹۰، ج ۵: ۹۶۶)

واژه «روح» نیز از منظر دانشمندان علم لغت دارای معانی متعددی است که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از: مفهوم جان (حیات به طور کلی)، مفهوم نفس که عامل حیات جسم و بدن است و مفهوم نفخ (دمیدن). (فیروزآبادی، بی‌تا، ج ۲: ۳۹۶)، (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۷: ۲۷۰) و (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۲: ۱۴۰).

مؤلف «التحقیق فی کلمات القرآن» نیز پس از نقل دیدگاه‌های لغویان می‌نویسد: «معنای اصلی این ماده لغوی، جریان امری لطیف و ظهور آن است... جریان رحمت، وحی، ظهور مظاهر قدسی، تجلی فیض حق و... از مصادیق واژه روح است و وسعت از آثار ظهور و جریان است.» (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۴: ۲۵۴)

راغب اصفهانی در بیان نسبت میان معنای روح و نفس می‌نویسد: «روح اسمی است که برای نفس وضع شده؛ زیرا نفس بعض روح است. این گونه اسم گذاری همانند تسمیه نوع با اسم جنس است، مثلاً انسان را حیوان گویند (انسان اسمی است دال بر نوع و حیوان اسمی است

امروزه مطالعات تطبیقی قرآن و روان‌شناسی رو به گسترش است، تا حدی که محققان می‌کوشند دامنه تحقیقات خویش را محدودتر سازند و با نگاهی دقیق‌تر به این‌گونه موضوعات بنگرند؛ برای نمونه: شناخت علمی نفس ناطقه قدسیه «اماره، لوامه، ملهمه، مطمئنه» بر اساس روان‌شناسی و عرفان اسلامی، تألیف تقی ژاله فر.

بررسی زشتی‌گرایی نفس و خاستگاه آن از منظر قرآن به عنوان یک تحقیق بنیادین گامی مهم در زمینه خود-شناسی انسان تلقی می‌شود. پیش‌زمینه این بحث را می‌توان در برخی نوشتارها یافت؛ برای نمونه: ا. شناخت آسیب‌های نفس در پرتو قرآن کریم، تألیف محمد علی انصاری؛

ب. مقایسه صفات و آثار نفس اماره با شیطان از دیدگاه قرآن و حدیث، تألیف علیرضا نصیری خلیلی. البته، برخی از محققان نیز در آثار خود بر ابعاد خاصی از زشتی‌گرایی و انحراف نفس تمرکز نموده‌اند؛ برای نمونه:

ا. انحراف جنسی از دیدگاه قرآن و روایات (پایان نامه کارشناسی ارشد)، تألیف محمدقدیر دانش؛

ب. تربیت جنسی در اسلام، فصلنامه پژوهش‌های تربیت اسلامی، تألیف بهروز رفیعی.

اما مقاله حاضر، در پی آن است که خاستگاه زشتی-گرایی و انحراف نفس را از منظر قرآن و مکتب تحلیل روانی (به عنوان مکتبی روان‌شناختی که با نگاهی ژرف به این موضوع نگرسته است) بیان نماید و با روش تطبیقی ابعاد آن را آشکار سازد. پرسش‌هایی که این پژوهش در پی پاسخ به آن‌هاست، عبارتند از:

ا. دیدگاه قرآن و مکتب تحلیل روانی درباره خاستگاه زشتی‌گرایی نفس انسانی چیست؟

ب. در بررسی تطبیقی میان دیدگاه قرآنی و دیدگاه-

دال برجس)» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۶۹).

روح در قرآن کاربردهای معنایی گوناگونی دارد، برخی از آن‌ها عبارتند از:

۱. جبرئیل: «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿۱﴾ عَلَيَّ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ»^۱ (شعراء / ۱۹۳-۱۹۲)

واژه روح در این آیه با توجه به آیه «قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَيَّ قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَ بُشْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ»^۲ (بقره، ۹۷)، جبرئیل است (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۵: ۳۱۶).

۲. حیات افزای شده به وجود انسان: «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ»^۳ (حجر / ۲۹)

۳. وحی: «يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَيَّ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ»^۴ (غافر / ۱۵)

۴. حضرت عیسی (ع): «إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَ كَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَىٰ مَرْيَمَ وَ رُوحٌ مِنْهُ»^۵ (نساء / ۱۷۱)

علامه طباطبائی در توضیح مفهوم روح بیان می‌کند: «از کلام قرآن چنین فهمیده می‌شود که روح مخلوقی از مخلوقات خداوند است و حقیقتی واحد و دارای مراتب مختلفی است؛ مرتبه ای از آن در حیوان و انسان‌های غیر مؤمن است، مرتبه‌ای از آن در انسان‌های مؤمن است و مرتبه ای از آن روحی است که انبیاء الهی را تأیید و یاری می‌کند.»

از منظر وی مراد از روح در آیه «وَ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَ مَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا»^۶ (اسراء، ۸۵)، سؤال از حقیقت روح است که در همه مصادیق آن وجود دارد (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۲: ۲۰۵ و ج ۱۳: ۱۹۵).

واژه «نفس» نیز در قرآن کاربردهای معنایی متعددی دارد. این کاربردها عبارتند از:

أ. نفس به معنای روح: (انعام، ۹۳) و (زمر، ۴۲)

ب. نفس به مثابه مصدر شرّ و عامل انحراف (نفس اماره): (یوسف، ۵۳)

ت. نفس به مثابه ذات انسان: (مائده، ۱۱۶)

ث. به معنای نفس لوامه: (قیامت، ۲)

ج. به معنای نفس مطمئنه: (فجر، ۳۰-۲۷)

در این نوشتار، معنای نفس به مثابه مصدر شرّ و خاستگاه زشتی‌گرایی نفس تبیین و رابطه آن با سایر معانی روشن می‌گردد.

تعریف نفس را می‌توان در آثار فلاسفه و حکمای اسلامی نیز بررسی نمود؛ لکن نخست لازم است دیدگاه ارسطو در این باره، به مثابه دیدگاهی تأثیرگذار بر آرای فلاسفه اسلامی تبیین گردد.

ارسطو نفس را چنین تعریف نمود: «کمال اول برای جسم طبیعی که دارای حیات بالقوه است؛ یعنی برای جسم آلی» (ارسطو، ۱۳۸۹: ۷۸)

از دیدگاه ارسطو، شیء دارای دو کمال است: کمال اول به این معنا که ماده به فعلیتش می‌رسد و کمال ثانی به معنای کاربردی که برای آن شیء متصور است؛ برای مثال، شیئی همچون تبر نخست دارای صفت تیزی و برندگی است. این صورت اولین کمال برای ماده تبر محسوب می‌شود؛ لکن تبر افزون بر تیزی و برندگی دارای کاربردهایی است، همچون بریدن درختان و شکستن اشیا. همه این کاربردها کمال ثانی تبر محسوب می‌شود (راس دیوید، ۱۳۷۷: ۲۰۴).

شیخ الرئیس ابن‌سینا نیز به تبع ارسطو تعریفی جامع از نفس ارائه می‌کند: «کمال اول لجسم طبیعی آلی». وی پس از ارائه تعریفی جامع، انواع نفس و ویژگی‌های آن را بیان می‌کند و نفس را بر دو گونه اصلی می‌داند: نفس فلکی و نفس ارضی. نفس ارضی نیز به نوبه خود بر سه نوع است: نفس نباتی، نفس حیوانی و نفس انسانی.

از دیدگاه بوعلی، نفس نباتی دارای سه ویژگی تغذیه،

برزخی وجود دارد (طباطبائی، ۱۳۶۴: ۷۳ و ۱۴۱۷، ج ۱۴: ۲۸۷-۲۸۵).

استاد مطهری نیز در بیان معنای «نفس» می‌نویسد: «اصل معنای نفس؛ یعنی خود. از آن جهت به آن روح می‌گویند که جنبه مافوق جسمانی دارد و از آن جهت به آن نفس می‌گویند که خود انسان است.» (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۴: ۶۵۸)

نفس به عبارت دیگر بر «هویت» انسان اطلاق می‌شود که دارای ابعاد شناختی و گرایشی است و منشاء بروز رفتارهای انسان است. برخی از محققان در این باره می‌نویسند: «بدون شک، آن چیزی که به آن نفس گفته می‌شود، همان هویت انسان است و چیزی جدای از آن نیست. ما چند موجود نیستیم، بلکه یک انسان هستیم و یک هویت بیشتر نیستیم. نفس انسان قوه‌ای دارد به نام عقل که ادراکات انسان و تشخیص خوب و بد به آن مربوط می‌شود. همین نفس خواسته‌ها و گرایش‌هایی نیز دارد. این‌ها دو بعد از هویت و من واحد هر انسان است.» (مصباح یزدی، ۱۳۸۲: ۲۹-۲۸)

۳. نفس و ساختار آن از منظر فروید

فروید معتقد بود، دستگاه روانی انسان دارای سه بخش اساسی مرتبط با یکدیگر است: نهاد، ایگو (خود، من) و سوپرایگو (فراخود، من برتر).

۳-۱. نهاد (Id)

(نهاد) جایگاه سائق‌های غریزی است که بر اساس اصل «لذت» و بدون توجه به واقعیت عمل می‌کند. اصل لذت از دیدگاه فروید؛ یعنی، سعی در کاستن یا از بین بردن تنیدگی و جلب راحتی و خوشی (سیاسی، ۱۳۸۶: ۵-۴).

نهاد تابع هیچ یک از اصول و موازین اخلاقی نیست. از این رو، در کمال آزادی و در صورت لزوم با کمال شدت و خشونت در جستجوی برآوردن خواهش‌های خود و کسب لذت و خوشی است. بنابر دیدگاه فروید،

نمو و تولید مثل و نفس حیوانی دارای دو ویژگی ادراک حسی و حرکت ارادی است. وی مهم‌ترین ویژگی نفس انسانی را ادراک کلیات از طریق نیروی عقل می‌داند. بر این اساس، نفس افزون بر ادراک اعضا و جوارح، انیت و خود انسانی را درک می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۳۱: ۹ و ۱۳۸۵: ۵۵).

ملاصدرا نیز تعریف ارسطو را درباره نفس پذیرفت؛ لکن از دیدگاه وی، نفس انسان ایستا و فقط دارای یک درجه از وجود نیست بلکه دارای رشد و حرکت در ذات و جوهر خود و همواره در حال تکامل است. از منظر وی، نفس حقیقتی مادی است که به سوی ملکوتی شدن می‌رود. مراحل تکامل نفس بدین گونه است که نفس در دوره جنینی در رتبه نفس نباتی است. در ابتدای تولد نفس حیوانی بالفعل و نفس انسانی بالقوه است. اگر انسان در حیات خویش به تعقل و تفکر روی آورد، در حدود چهل سالگی نفس انسانی بالفعل می‌شود. ملاصدرا سیر تکاملی نفس را هماهنگ با روند عمومی حرکت جهانی جوهر ماده می‌داند؛ حرکتی که از ماده آغاز و به غیرماده و فراتر از آن می‌انجامد (ملاصدرا، ۱۳۶۴: ۷۱۳).

اما علامه طباطبائی برخلاف حکمای پیشین، نفس را به کمال اول جسم آلی تعریف نمی‌کند، بلکه به دلیل بدهت ادراک آن توسط شهود درونی آن را غیرقابل تعریف می‌داند و فقط بیان می‌کند، انسان با شهود درونی و به صورت علم حضوری جوهری را درک می‌کند که متمایز از بدن است و از آن تعبیر به «من» می‌کند. ماهیت این جوهر، امری روحانی و غیرمادی است.

وی همچنین توضیح می‌دهد، نفس آن طور که از کتاب‌های لغت استفاده می‌شود، عبارت است از عین یک چیز. نفس، چیزی است که انسان به واسطه آن انسان شده است و آن مجموعه روح و جسم وی در این زندگی است. روح تنها نیز [که مجرد از جسم است] در زندگی

به طور کلی، در روان‌شناسی کاربرد مشترک «خود» به معنای سیستم کارکردهای عقلی و واقع‌گرای شخصیت است که در بردارنده مجموعه‌ای از فرایندهای شناختی پایدار است (Rom, No date: 227).

۳-۳. فراخود (من برتر) (Super-Ego)

«من برتر» نمودار درونی ارزش‌های دیرین و کمال مطلوب‌های اجتماعی است که از طریق والدین کودک به او منتقل شده و سیستم کیفر و پاداش ذهنی او شده است. «من برتر، حربه اخلاقی شخصیت است و درست در مقابل نهاد قرار دارد و با آنچه وجدان اخلاقی خوانده می‌شود و آنچه کانت از آن به عقل عملی تعبیر کرده است، فرقی ندارد.» (شولتز، ۱۳۸۴: ۶۱)

از دیدگاه فروید «من برتر، به سوی کمال می‌گراید؛ نه به سوی لذت و خوشی، توجهش معطوف است به تشخیص درست از نادرست و مطابقت یا مخالفت عمل با اصول و موازین اخلاقی که در جامعه مقبول است و نیز واداشتن شخص به اینکه رفتار خود را با آن موازین و اصول منطبق سازد تا آنجا که هرگاه متوجه عمل خیر شود و به آن عمل نماید، غرور و رضامندی و لذت معنوی وی را دست می‌دهد، و چنانچه به سوی بدی گراید و به آن عمل کند، خود را خفیف و خوار احساس نماید و گناهکار و مستحق ملامت و سرزنش بداند.» (سیاسی، ۱۳۸۶: ۹)

از دیدگاه فروید، سوپرایگو تحت تأثیر والدین است و دستورهای آنان را دریافت و جذب می‌کند. وی اعتقاد داشت «من برتر»، پیامد وابستگی دراز مدت به والدین و خواسته‌های آنان است که در جامعه‌پذیر نمودن کودکان مؤثر است (Iham, 1993: 120).

۴. نفس و ساختار آن از دیدگاه یونگ

یونگ اعتقاد داشت، نفس و روان انسانی دارای سه رکن اساسی است: «من»، «ناخودآگاه شخصی» و «ناخودآگاه

این نیروی نهاد است که آدمی را برای رفع احتیاجات اولیه زندگی، مانند عطش، رفع گرسنگی، جلوگیری از مخاطرات سرما و گرما و ... به فعالیت وامی‌دارد و چون تابع اصل لذت است، با مصرف کردن انرژی حیاتی از تنیدگی‌ها و ناراحتی‌ها می‌کاهد و تعادل حیاتی را برقرار می‌سازد. «افزون بر کارکردهای مثبت نهاد در برقراری تعادل حیاتی، نهاد خواهش‌های نامقبول و بیجا و احياناً زیان بخش هم دارد؛ ولی تنها عامل فعال نیست تا آدمی را بی‌بند و بار بگذارد که هر چه می‌خواهد بکند؛ بلکه همیشه با من و من برتر که سطوح دیگر شخصیت‌اند آمیخته و در کار است.» (همو: ۵)

۳-۲. خود (Ego)

خود (ایگو) به مثابه سازمان منطقی روان تخلیه سائق‌های غریزی را تعدیل یا مهار می‌کند. «خود» بر نهاد روان تأثیرگذار است. «در ارتباط با حوادث درونی مربوط به نهاد، وظیفه کنترل خواست‌های غریزی با تصمیم‌گیری در مورد لزوم ارضای آن‌ها، به تعویق انداختن ارضای آن‌ها در زمان و موقعیتی مناسب در دنیای خارج، یا ایجاد وقفه کامل در تحولات آن‌ها بر عهده ایگو است.» (افکاری، ۱۳۷۶، ج ۱: ۴۷۹)

خود از آگاهی به واقعیت برخوردار است. «قصد خود (ایگو) خنثی کردن تکانه‌های نهاد نیست، بلکه کمک به نهاد در نیل به کاهش تنش الزامی آن است. خود از آنجا که به واقعیت آگاه است، تصمیم می‌گیرد که چه زمانی و به چه شیوه‌ای غرایز می‌توانند به بهترین شکل ارضا شوند. خود (ایگو) تعیین کننده زمان، مکان، و اشیای مورد پذیرش اجتماعی و مناسبی است که تکانه‌های نهاد را ارضا خواهند کرد. گرچه خود از ارضاشدن نهاد جلوگیری نمی‌کند، با وجود این، مطابق با واقعیت سعی در تأخیر یا درنگ یا تغییر جهت آن دارد. از این رو، خود سعی می‌کند تا تکانه‌های نهاد را کنترل کند» (شولتز، ۱۳۸۴: ۶۰).

یونگ اعتقاد داشت، روان انسان دارای سطحی ناهشیار است که در بردارنده تجربه نوع انسانی است. هر تجربه ای که جهانی و همگانی باشد؛ یعنی به وسیله هر نسل تکرار می‌شود و به طور نسبی بدون تغییر باقی می‌ماند، جزئی از شخصیت فرد می‌شود. در حقیقت، گذشته اولیه و ابتدایی انسان‌ها، مبنای عمده روان شخص شده و رفتار فعلی او را جهت داده، بر آن تأثیر می‌گذارد (شولتز، ۱۳۸۴: ۱۱۲-۱۱۳).

یونگ مجموعه تجارب و معلوماتی را که از نیاکان آدمی به ارث رسیده و ناخودآگاه جمعی انسان را شکل داده است، کهن‌الگوها (Archetypes) خوانده است. از دیدگاه وی احساس و ادراک کردن و اندیشیدن آدمی تا حدی مطابق این مفاهیم کهن صورت می‌گیرد (سیاسی، ۱۳۸۶: ۵۵-۵۶).

بنابر دیدگاه یونگ، کهن‌الگوها متعدد و بسیارند. برخی از آن‌ها عبارتند از: مفاهیم خدا، وحدت، قهرمان، قدرت، شیطان، مرگ، زندگی پس از مرگ، جادو، ستاره و پیرخرمدند (شولتز، ۱۳۸۴: ۱۱۴).

وی بیان می‌کند، انسان در ناخودآگاه جمعی خود دارای کهن‌الگویی منحوس و پلید است که آن را «سایه» (shadow) می‌خواند. «سایه»، از مجموعه غرایزی که از اجداد حیوانی به ارث رسیده و در ناخودآگاه همگانی جای دارد، تشکیل یافته است. افکار، احساسات نامناسب و ناپسندیده ناشی از سایه، گرایش دارند به اینکه در خودآگاه و در رفتار آدمی بروز نمایند؛ ولی آدمی آن‌ها را به وسیله ماسک (نقاب شخصیتی) از انظار دیگران پنهان می‌دارد، یا واپس می‌زند و به ناخودآگاه شخصی می‌سپارد (سیاسی، ۱۳۸۶: ۶۰).

۵. ویژگی‌های نفس انسان از منظر قرآن

از دیدگاه قرآن «نفس» آدمی دارای ویژگی‌هایی است که در حیات انسانی تأثیر می‌نهد و پایداری و حاکمیت

جمعی». از دیدگاه وی، این ارکان سه گانه نگرش و رفتار شخص را می‌نمایاند.

۴-۱. خود (من / ایگو)

از دیدگاه یونگ خود (من) ذهن هشیار است؛ یعنی آن بخش از روان که به ادراک، تفکر، احساس و یادآوری مربوط می‌شود. این بخش شامل آگاهی ما از خویش و مسؤول انجام فعالیت‌های طبیعی زندگی در زمان بیداری است.

از دیدگاه وی «خود» یک حسّ تداوم، یکپارچگی و هویت را به دست می‌دهد؛ یعنی ثبات در شیوه‌ای که بر اساس آن، جهان و خودمان را ادراک می‌کنیم (شولتز، ۱۳۸۴: ۱۰۸).

قلمرو ایگو از منظر وی همه احساسات، عواطف و اندیشه‌ها را در برمی‌گیرد و «عامل پیوستگی شخصیت و احساس وجودی فرد از سایرین و پدیده‌های محیطی است؛ به بیان دیگر، همه ادراکاتی را که خود از وجود احساسات خویش به عنوان موجودی جدای از دیگران دارد وابسته به «من» اوست.» (تبریزی، ۱۳۷۳: ۳۰-۲۹)

۴-۲. ناخودآگاه شخصی

از دیدگاه یونگ، ساختار روان انسان دارای دو بخش ناخودآگاه (ناهشیار) است. یک سطح بالاتر و سطحی‌تر و یک سطح عمیق‌تر، شدیدتر و با نفوذتر. این جنبه سطحی‌تر، ناهشیار شخصی (ناخودآگاه شخصی) نامیده می‌شود.

چنانکه یونگ بیان می‌کند، تجربه‌های فردی انسان در ناخودآگاه شخصی او اندوخته می‌شود و به مرور زمان این تجربه‌ها به صورت دسته‌هایی طبقه‌بندی می‌شود که یونگ آن‌ها را «عقده» می‌نامد. «عقده، هسته یا الگویی از هیجان‌ها، خاطرات، ادراک‌ها و آرزوهایی است که پیرامون یک مضمون مشترک گردآمده‌اند.» (شولتز، ۱۳۸۴: ۱۱۲)

۴-۳. ناخودآگاه جمعی

هریک از آن‌ها می‌تواند موجب رشد و تعالی یا سقوط و انحطاط روحی- روانی انسان گردد. مهم‌ترین این ویژگی‌ها عبارتند از:

ا. اماره بودن نفس در فراخواندن انسان به زشتی؛

ب. لوازه بودن نفس، سرزنشگری و وجدان اخلاقی؛

ت. قابلیت طمأنینه و آرامش یافتن با روی آوردن به کمالات.

بنابراین، نفس انسان بالقوه دارای چنین ویژگی‌هایی است؛ لکن از منظر قرآن پایداری و حاکمیت هر یک از این ویژگی‌ها می‌تواند شاکله و شخصیت انسان را شکل دهد و مسیر حیات انسان را تعیین نماید.

چنانکه برخی از دانشمندان اسلامی بیان نموده‌اند، نفس انسان دارای سه ساحت است که هر کدام دارای وظایف و اهداف مشخصی است. این سه ساحت عبارتند از: «نفس اماره»، «نفس لوازه»، «نفس مطمئنه». برخی دیگر نیز در این باره اصطلاح مراتب نفس را به کار برده‌اند (گنابادی، ۱۴۰۸، ج ۴: ۲۵۴)، (آل غازی، ۱۳۸۲، ج ۳: ۲۲۲) و (شجاعی، ۱۳۸۶: ۳۰۸).

نفس اماره حاکم بر طبیعت حیوانی انسان است، با او به دنیا می‌آید و هدفش ارضای خواهش‌ها و شهوات جسمانی و روانی آدمی است. نفس اماره از هوی و هوس تبعیت می‌کند و انسان را وادار به کارهای زشت می‌کند (نراقی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۸-۳۹).

از دیدگاه اسلام خواهش‌های نفسانی باید در کنترل عقل و اراده آدمی درآید و معیارهای اخلاقی بر رفتارهای انسان حاکم باشد. از این رو، نفس لوازه در انسان راهنمای نیکی و زشتی است و معیارهای اخلاقی را به آدمی یادآوری می‌کند.

اگرچه ممکن است تشابهاتی ظاهری میان مفاهیم فرویدی و انواع یا مراتب نفس در اخلاق اسلامی به نظر رسد؛ لکن نمی‌توان نفس اماره، مطمئنه و لوازه را معادل

نهاد، خود «ایگو» و فراخود «سوپرایگو» دانست. نهاد در تئوری فروید مرتبه ناخودآگاه است؛ یعنی مرتبه‌ای که افعال به طور غریزی و بدون هیچ اراده‌ای انجام می‌گیرد؛ اما نفس اماره انسان با کمال آگاهی یک خواسته شهوانی حیوانی را انتخاب می‌کند و با تمام تلاش به دنبالش می‌رود (شجاعی، ۱۳۸۶: ۳۰۹).

اگرچه دو مفهوم «نفس اماره» و «نهاد» معادل و منطبق بر یکدیگر نیستند؛ لکن در مقام مقایسه میان خاستگاه زشتی‌گرایی نفس از منظر اسلامی و نظریه فروید ویژگی‌های این دو باید مورد مذاقه قرار گیرد. البته، برخی از پژوهشگران روان‌شناسی میان مفهوم «نفس اماره» و مفهوم «نهاد» تفاوتی قائل نشده‌اند (شاملو، ۱۳۸۸: ۳۲).

مفهوم «خود» (ایگو) را نیز نمی‌توان معادل مفهوم «نفس مطمئنه» محسوب نمود؛ زیرا «خود» در دیدگاه فرویدی بر اثر برخورد نهاد با واقعیت‌های دنیای خارج به وجود می‌آید؛ در حالی که نفس مطمئنه در بالاترین مرتبه؛ یعنی پس از نفس اماره و لوازه است، بنابراین نمی‌تواند معادل «خود» در دیدگاه فروید باشد. (شجاعی، ۱۳۸۶: ۳۰۹)

همچنین، وظیفه فراخود کنترل خواسته‌های غریزی نهاد و ایجاد تعادل بین خواسته‌های حیوانی و واقعیت‌های دنیای خارج است، [از این رو] ممکن است این کنترل براساس مبانی اخلاقی و مذهبی نباشد؛ بلکه بر اساس مبانی اجتماعی و ارزش‌های آموخته شده از والدین باشد. به عبارت دیگر، ملاک‌های اجتماعی و ارزش‌های آموخته شده از سوی نهاد خانواده نیز برای کنترل خواسته‌های نهاد کافی است؛ در حالی که وظیفه نفس لوازه فراتر از اینهاست؛ «مثلاً، وقتی کودک می‌بیند که انجام کاری که پدر و مادر او را از آن منع کرده‌اند نامطلوب است، خودش را کنترل می‌کند و این مسأله ربطی به نفس لوازه ندارد.» (همو: ۳۱۰)

۶. ساحت‌های نفس انسان از منظر قرآن

چنانکه گذشت، از منظر قرآن ویژگی‌های نفس انسان عبارتند از: اماره بودن، سرزنشگری و قابلیت طمأنینه و تکامل یافتن.

خاستگاه این ویژگی‌ها در وجود آدمی همان ساحت‌های نفس انسان محسوب می‌شوند که عبارتند از: نفس اماره، نفس لوامه و نفس مطمئنه.

۱-۶. **نفس اماره:** غفلت از ابعاد معنوی به پایداری و ویژگی «زشتی‌خواهی» در روان انسان منجر می‌شود و ثبات این ویژگی به حاکمیت «نفس اماره» بر وجود انسان منجر خواهد شد. این ساحت نفسانی آدمی را به سمت تمایلات حیوانی و شهوانی سوق می‌دهد؛ هرچند این تمایلات منافی با قوانین عقلی، شرعی و عرفی باشد. از این رو، یوسف (ع) از ویژگی «امارگی» و «زشتی‌خواهی» نفس به درگاه خداوند روی می‌آورد و نزد او پناه می‌جوید؛ چنانکه در آیه ۵۳ سوره یوسف می‌فرماید: «وَمَا أُبْرِيئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي...»^۷

پیامبر اسلام (ص) درباره این مرتبه نفسانی می‌فرماید: «أَعْدَىٰ عَدُوِّكَ نَفْسُكَ الَّتِي بَيْنَ جَنْبَيْكَ»^۸ (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۷: ۶۴)

۲-۶. نفس لوامه

خداوند در قرآن (آیه ۲ / قیامت) به این مرتبه و ساحت نفسانی سوگند خورده است: «وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ»^۹ دانشمندان اسلامی، نفس لوامه را جوهری تعریف نموده‌اند که نور قلب را شعله‌ور می‌سازد تا در هنگام غفلت ذهنی مردم را هشدار دهد و آنان را نجات دهد. این جوهر همواره در حالت آماده باش است و میان بعد الهی و طبیعت مادی در نوسان است. هنگامی که غفلت روی می‌دهد، به خاطر طبیعت مادی اش فوراً هشدار الهی می‌دهد و طبیعت مادی خود را ملامت می‌کند و از این حالت و شرایط مادی و جسمانی به سمت خداوند روی

می‌آورد. اگر نفس لوامه بر روح آدمی حاکم شود، فطرت پیراسته الهی سیطره و آدمی به مرتبه نفس مطمئنه تعالی یابد (رازی، ۱۴۲۰، ج ۳۱: ۱۶۲) و (تهانوی، بی تا، ج ۲: ۱۷۱۸).

۳-۶. نفس مطمئنه

از منظر قرآن، نفس مطمئنه ساحت امن و پیراسته وجود انسان است. هنگامی که نفس لوامه بر ساحت زشتی‌گرایی روان چیره می‌شود، پاکی، خلوص و آرامش روح و روان آدمی را در بر می‌گیرد و نفس مطمئنه بر وجود انسان حاکم می‌شود. حریم امن و متعالی نفس مطمئنه در سوره فجر آیات ۲۷-۳۰ چنین یاد شده است: «يَأْتِيهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ/ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً/فَادْخُلِي فِي عِبَادِي»^{۱۰}. همچنین، خداوند در آیه ۲۸ سوره رعد می‌فرماید: «الَّذِينَ ءَامَنُوا وَ تَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ»^{۱۱}. در این آیه شریفه، پاکی روح و آرامش روان با واژه «تطمئن» بیان شده است. ذکر و یاد خداوند تحمل و صبر را در روح انسان ایجاد می‌کند، آینه دل را صیقل می‌دهد و آدمی را به مرتبه حاکمیت نفس مطمئنه نزدیک می‌سازد. انسانی که به این مرتبه متعالی ارتقا یافته است، معنای جامعی از زندگی را دریافت نموده و از ظرفیت روانی خویش به نیکی بهره‌مند شده است. البته، اعتدالی انسان به این مرتبه منوط به اعتدال طبیعت آدمی است و اعتدال طبیعت انسان به توانایی ذهنی، استعداد و شایستگی او در دریافت اشراق و الهام بستگی دارد (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۷: ۱۲۹).

در این راستا، با رجوع به آیات قرآن درمی‌یابیم، انسانی شایسته دریافت الهام الهی است که در راه پیراستگی نفس خویش کوشیده است؛ چنانکه در آیه ۲۷ سوره انفال می‌فرماید: «يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا وَ يُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَ يُعْفِرْ لَكُمْ وَ اللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ»^{۱۲}.

بنابراین آیه کریمه، انسان متقی شایسته دریافت الطاف خاص الهی است که از جمله آن‌ها «فرقان» است. فرقان از نظر لغوی بر آنچه موجب تشخیص دو شیء از یکدیگر می‌شود، اطلاق می‌گردد.

علامه طباطبائی در تفسیر این آیه بیان می‌کند: واژه «فرقان» در این آیه به قرینه سیاق به معنای تشخیص و تمیز میان حق و باطل است. خداوند به انسان پرهیزکار نیرویی عنایت می‌فرماید که می‌تواند در زمینه‌های زیر میان حق و باطل جدایی افکند:

أ. در زمینه اعتقادات: که موجب تشخیص [مرز] ایمان و کفر و نیز هدایت و گمراهی است.

ب. در میدان عمل: مانند تشخیص طاعت و معصیت از یکدیگر و نیز تشخیص میان آنچه موجب خشنودی خداست و آنچه غضب الهی را در پی دارد.

ت. در مقام اظهار نظر: که می‌تواند درست را از نادرست تشخیص دهد (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۹: ۵۶).

آدمی با پیمودن مراحل تهذیب نفس و پیراستگی روح می‌تواند از آلودگی و پلیدی رهایی یابد و تا مرتبه ای از مراتب متعالی نفس تکامل یابد که حالت نخستین فطری خویش را بازیابد. قلب انسان نیز قادر است «علم کامل» را از طریق طبیعت الهی نفس کسب نماید. این علم، در اصطلاح «علم لدنی» نام دارد که از طریق فیض الهی دریافت می‌شود. (Nasr, No date:312)

البته، در آموزه‌های قرآنی، نفس انسان ابعاد و مراتب میانی دیگری نیز دارد. این ابعاد عبارتند از: نفس ملهمه، راضیه، مرضیه (بروجردی، ۱۴۱۶، ج ۱: ۱۷۹).

در هر یک از این مراتب و ابعاد نفس، انسان سالک الطاف خاصی از جانب خدا دریافت می‌کند و جهان را از زوایای دیگر می‌نگرد. از این رو، انسان سالک با پیمودن مراتب مختلف نفس، تکامل می‌یابد و در هر مرحله معنایی کامل‌تر و جامع‌تر از زندگی را دریافت می‌کند. در

این راستا، قرآن کریم و سایر نصوص اسلامی آکنده از معارف عمیقی درباب معنای زندگی است. محمد اقبال لاهوری در این باره می‌نویسد: «روانشناسی مدرن، حتی حواشی زندگی را نیز لمس ننموده و هنوز از دسترسی به آن چه تجربه دینی خوانده می‌شود به دور است.» (Iqbal, 1954:192)

۷. خاستگاه زشتی‌گرایی نفس از دیدگاه قرآن و نظریه فروید

از منظر قرآن کریم، ویژگی امارگی نفس از آن روست که چون قوت گیرد و بر ذهن و روان آدمی حاکمیت و سیطره یابد، خواهان ارضای تمایلات حیوانی خویش تحت هرگونه شرایطی است؛ بی آن که ارزش‌های اخلاقی را در نظر گیرد؛ اما خداوند گرایشی دیگر نیز در سرشت انسان به ودیعه نهاده که آدمی را به سوی پیراستگی و کمالات معنوی سوق می‌دهد. هنگامی که نفس اماره انسان را به سوی زشتی‌ها فرا می‌خواند، ویژگی سرزنشگری نفس آغاز می‌شود و ارزش‌های اخلاقی را به انسان یادآور می‌شود. انسانی که به ندای وجدان و نفس لوامه خویش گوش فرامی‌دهد، شایستگی رهایی به حریم امن نفس مطمئنه می‌یابد. انسان رهیافته به حریم نفس مطمئنه از امارت نفس اماره رهایی یافته، سزاوار دیدار حق تعالی خواهد بود.

نفس اماره به مثابه خاستگاه زشتی‌گرایی نفس همواره انسان را امر می‌کند که در ارضای تمایلات شهوانی و حیوانی راه افراط و زیاده روی را بییماید و از حدود انسانی و الهی تجاوز نماید؛ لکن اعتدال و میانه روی در ارضای این تمایلات و حفظ حدود الهی و انسانی مانع از سقوط و انحطاط تدریجی انسان است.

زیگموند فروید به عنوان بنیانگذار مکتب روان‌شناختی تحلیل روانی در تبیین ساختار شخصیت انسانی جایگاهی برای گرایش طبیعی انسان به سمت زشتی‌ها و

روانی انسان است که قوانین منطقی تفکر در مورد آن کارایی ندارد، اصلاح پذیر نیست، رشد نمی‌کند و بلوغ نمی‌یابد. همچنین، نهاد روان ناهشیار، کاملاً غیراخلاقی، منبع همه آرزوها، تمایلات و غرایز است و انرژی ناخودآگاه آدمی را تأمین می‌کند (Freud, 1961, 363).

بنابراین، اصلی‌ترین شباهت «نهاد» (اید) و نفس اماره را می‌توان چنین بیان نمود که صرف‌نظر از تأثیرات مثبت وجدان انسانی، این دو مفهوم از یک خاستگاه زشتی‌گرایی در روان آدمی حکایت می‌کنند.

۸ هوای نفس، به مثابه گرایش و انگیزه منفی درونی

«هوی» گرایش و انگیزه‌ای منفی است که انسان را به سمت طغیان و سرکشی رفتاری سوق می‌دهد. دانشمندان مسلمان «هوی» را گرایش ذاتی به شهواتی که مورد تأیید دین نیست، تعریف نموده‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۴۹).

دامنه تأثیرات «هوی» به مثابه مجموعه گرایش‌های منفی نفس تا حدی گسترده است که امام صادق (ع) آن را بدترین دشمن انسان خوانده است؛ چنانکه می‌فرماید: «احذروا اهوائکم کما تحذرون أعدائکم، فلیس شیء أعدی للرجال، من اتباع أهوائهم و حصائد ألسنتهم»^{۱۳} (حویزی، عبدعلی، ۱۴۱۵، ج: ۵، ۵۰۸).

قرآن کریم گرایش‌های منفی و نامطلوب نفس را با واژه «هوی» تعبیر نموده است؛ چنانکه در آیات ۴۰ و ۴۱ سوره نازعات می‌فرماید: «وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَ نَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ / فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ»^{۱۴}

محمدحسین فضل‌الله در تفسیر این آیه می‌نویسد: «مراد از «هوی» در اینجا همه تمایلات نفسانی نیست؛ زیرا گاه تمایل نفس انسان با چیزهایی که خداوند دوست دارد هماهنگ است؛ لذا مراد از هوی در دیدگاه اسلامی، تمایلی است که تابع قاعده اخلاقی، شرعی نیست.» (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج: ۲۴، ۴۹)

بدی‌ها در نظر گرفت. ساختار شخصیت از منظر فروید دارای سه رکن اساسی «نهاد»، «خود» و «فراخود» است. «نهاد» در روان آدمی کانون فرماندهی غرایز طبیعی و نیازهای اولیه فیزیولوژیک انسان است. از منظر فروید «نهاد» انسان بی‌آنکه ملاحظات اخلاقی و اجتماعی را در نظر گیرد، او را به سمت ارضای نیازها و تمایلات فیزیولوژیک سوق می‌دهد. در این میان «خود» از «اصل واقعیت» تبعیت می‌کند و به انسان کمک می‌کند تا بر اساس واقعیت و با بهره‌مندی از امکانات واقعی نیازهایش را ارضا نماید. فراخود نیز که نمایانگر ارزش‌های فرهنگی، اجتماعی و اخلاقی است، توسط خانواده به کودک منتقل می‌شود. فراخود از سویی با طغیان گرایش‌ها و تظاهرات نهاد (مانند گرایش‌های جنسی و میل به پرخاشگری) مخالفت می‌ورزد و از سوی دیگر، در پی آن است که معیارها و ارزش‌های اخلاقی را جایگزین معیارهای منطقی «خود» کند.

ویژگی «اماره بودن» نفس را می‌توان در مفهوم «نهاد» در روان‌شناسی فروید جستجو نمود؛ اگرچه این دو مفهوم منطبق بر یکدیگر نیستند. مفهوم «نهاد» در دیدگاه فروید از آن رو قابل مقایسه با مفهوم «نفس اماره» در قرآن کریم است که، نهاد مانند نفس اماره «به هیچ دلیلی، خواه آداب یا اخلاق و یا پاره‌ای از خواست‌های واقعیت‌های متداول - پذیرای درنگ یا تأخیر در ارضای نیازهای غریزی» نیست. نهاد این "دیگ لبریز از برانگیختگی جوشان" تنها یک چیز را می‌شناسد: ارضای فوری. نهاد بدون توجه به آنچه فرد دیگری ممکن است بخواهد یا نیاز داشته باشد، آدمی را به سوی آنچه می‌خواهد و در زمانی که آن را می‌خواهد، سوق می‌دهد و ساختاری است که به شکلی ناب، خودخواه و لذت‌جو، ابتدایی، غیراخلاقی، اغواگر و بی‌پرواست.» (شولتز، ۱۳۸۴: ۵۹)

چنانکه فروید بیان می‌کند، نهاد بخشی از ساختار

أَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَ خَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَ قَلْبِهِ وَ جَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَن يَهْدِيهِ مِن بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ»^{۱۹}

در این راستا، فریبکاری نفس آدمی موجب «ضلال» و گمراهی اوست و تأثیر آن در انحراف انسان بسیار سریع است. اسلام شناس ژاپنی «توشیهیکو ایزوتسو» در این باره می‌نویسد: «قرآن، «هوی» را به عنوان اصلی ترین و فوری-ترین دلیل گمراهی ذکر می‌کند. کسی که در عقاید دینی از هوای نفس خود پیروی می‌کند، مطمئن باشد که از راه راست منحرف شده است و چنین افرادی از راه خدا به دور افتاده‌اند.» (Izutsu, 1959:199-200)

۹. شیطان به مثابه محرک نفس اماره

شیطان یک موجود فرامادی، نامرئی و شرّ است که نفس آدمی را تحریک می‌کند، بر وجدان انسان تأثیر می‌گذارد و او را از راه راست منحرف می‌سازد.

بنابر تعبیر قرآنی در سوره مبارکه ناس، عملکرد شیطان «وسوسه» در وجدان و ضمیر انسان نام دارد. این موجود وسوسه‌گر، از ضعف فکری و ارادی انسان و احساسات او بهره می‌برد تا بر ذهن و روان او چیره شود. واژه «وسوسه» و «وسواس» از نظر لغوی در اصل به معنای صدای آرام و پنهان باد است و معنای ثانوی آن حدیث نفس است. فراهیدی در توضیح این واژه می‌نویسد: «الوسوسه: حدیث النفس؛ الوسواس: الصوت الخفی من ریح تهز قصباً و نحوه...»^{۲۰} (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۷، ۳۳۵).

راغب اصفهانی نیز معنای اصلی «وسوسه» را «بچ‌بچ کردن» و معنای ثانوی آن را براساس آموزه‌های قرآنی، خطورات ذهنی و فکر پلید دانسته است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۶۹).

زمخشری و فخر رازی در تفسیر سوره ناس بیان می‌کنند، قرآن از آن رو شیطان را «وسواس» می‌خواند که همه همت و تلاش او مصروف وسوسه کردن آدمی است (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴: ۸۲۳) و (رازی، ۱۴۲۰، ج ۳۲: ۳۷۷).

صاحب تفسیر «پرتوی از قرآن» نیز در توضیح این آیه شریفه می‌نویسد: «هر آن کس که نگرانی از مقام رب نداشته باشد و حاکم بر هوی نباشد، سرکشی می‌کند و در میان تیرگی‌های نفسانی و طوفان هواها نمی‌تواند حق‌بین و عاقبت اندیش باشد تا زندگی برتر را برگزیند.» (طالقانی، ۱۳۶۲، ج ۳: ۱۱۴)

با دقت در کاربردهای قرآنی واژه «هوی» در می‌یابیم، مشتقات آن در قرآن ۳۸ مورد است که ۱۷ مورد آن به صورت جمع به کار رفته است. همچنین، قرآن مفهوم خاص و ویژه ای از «هوی» را توصیف می‌کند که گرایش‌های منفی و نامطلوب را در بردارد؛ اگرچه نیکو و پیراسته به نظر می‌رسد. این مفهوم در آیات شریفه زیر اشاره شده است:

۱. آیه ۵۶ سوره انعام: «قُلْ إِنِّي نَهَيْتُ أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ قُلْ لَأَتَّبِعُ أَهْوَاءَكُمْ قَدْ ضَلَلْتُمْ إِذًا وَ مَا أَنَا مِنَ الْمُهْتَدِينَ»^{۱۵}

۲. آیه ۷۱ سوره انعام: «قُلْ أَدْعُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُنَا وَ لَا يَضُرُّنَا وَ نُرَدُّ عَلَىٰ أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا اللَّهُ كَالَّذِي اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ فِي الْأَرْضِ حَيْرَانًا لَهُ أَصْحَابٌ يَدْعُونَهُ إِلَى الْهُدَىٰ ائْتِنَا قُلْ إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَىٰ وَ أَمْرُنَا لِنُسَلِّمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ»^{۱۶}

همچنین، قرآن بر فریبکاری نفس انسانی و هوای نفس تأکید می‌کند؛ چنانکه در آیات زیر بدان اشاره شده است:

۳. آیه ۷۷ سوره مائده: «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَ لَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَ أَضَلُّوا كَثِيرًا وَ ضَلُّوا عَن سَوَاءِ السَّبِيلِ»^{۱۷}

۴. آیه ۷۱ سوره مؤمنون: «وَ لَوْ أَتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ وَ مَنْ فِيهِنَّ بَلْ أَتَيْنَاهُمْ بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَن ذِكْرِهِمْ مُعْرِضُونَ»^{۱۸}

۵. آیه ۲۳ سوره جاثیه: «أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَٰهَهُ هَوَاهُ وَ

خود را از دست می‌دهد، شیطان بار دیگر وسوسه‌گری خود را می‌آغازد.

در داستان قرآنی خلقت آدم(ع) و تعیین او به عنوان خلیفه الهی، شیطان حسادت می‌ورزد و سپس به دشمنی خود با انسان اعتراف می‌نماید و سوگند می‌خورد که نسل آدم(ع) را تا هنگامی که جهان برقرار است، گمراه خواهد نمود؛ چنانکه در آیه ۳۹ سوره حجر آمده است: «قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ»^{۲۴}

از این رو، خداوند در آیه ۲۰۸ سوره بقره، به انسان هشدار می‌دهد و می‌فرماید: «... وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ»^{۲۵}

محمد اقبال درباره تأثیر شیطان در روان انسان بیان می‌کند، در فرایند هماهنگ‌سازی نفس انسان با محیط، آدمی تحت تأثیر انواع مختلفی از محرک‌ها (stimuli) است. پاسخ‌های همیشگی ما به این محرک‌ها در حد یک سیستم نسبتاً ثابت است که برخی از تکانه‌ها را دفع و برخی دیگر را جذب می‌کند. تکانه‌هایی که دفع می‌شوند، با سیستم پاسخ‌دهی ما تناسبی ندارند. تکانه‌های دفع شده نیز به آنچه منطقه ناخودآگاه ذهن نام دارد، پس زده می‌شوند و در آنجا منتظر فرصت مقتضی هستند تا آزاد شوند و در «خود مرکزی» (focal self) انتقام بگیرند. این تکانه‌های دفع شده، طرح‌های عملی ما را تحریب و افکار ما را منحرف می‌کند. همچنین این تکانه‌ها، نفس را به سوی اشکال نخستین رفتار که فرایند تکاملی انسان آن‌ها را پشت سر نهاده، سوق می‌دهد- (Iqbal, 1954:24)

25)

اقبال یادآور می‌شود، «کارل یونگ» این تکانه‌های دفع شده را همان «عقده‌ها» خوانده است. همچنین، اصطلاح «سایه‌ها» در روان‌شناسی یونگ به مثابه یک «کهن‌الگو» منبع تأثیرات شیطانی است.

یونگ مجموعه عقده‌های واپس‌زده را «تجربه اولیه» یا

در این راستا، خداوند در آیات ۵۲ و ۵۳ سوره حج، عملکرد شیطان را در چیرگی بر ذهن و روان آدمی چنین توصیف می‌نماید: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكُمُ اللَّهُ عَائِتَهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ / لِيَجْعَلَ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ فِتْنَةً لِلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ»^{۲۶}

بر اساس آنچه بیان شد، به نظر می‌رسد تفاوت مهم میان نفس اماره و شیطان این است که، نفس اماره تکانه‌ها (impulses) و انگیزه‌های درونی انسان را تحریک می‌کند؛ در حالی که شیطان بر وجدان، فکر ضعیف و نیروی اراده تأثیر می‌گذارد. شیطان با تحریک احساسات انسان، اشیای زشت و پلید را در نفس آدمی زیبا و پیراسته جلوه می‌دهد. از این رو، چنانکه در قرآن تأکید شده است، فریبکاری شیطان از طریق فرایند «تزیین» و «تسویل» صورت می‌گیرد؛ چنانکه در آیه ۴۳ سوره انعام می‌فرماید: «فَلَوْ لَا إِذْ جَاءَهُمْ بَأْسُنَا تَضَرَّعُوا وَلَكِنْ قَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ»^{۲۷}

و نیز در آیه ۲۵ سوره محمد(ص) می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُّوا عَلَىٰ أَدْبَارِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَىٰ الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمْلَىٰ لَهُمْ»^{۲۸} (محمد/ ۲۵).

دیگر ویژگی شیطان - بنابر چهارمین آیه سوره ناس - خناس بودن اوست. واژه «خناس»، برگرفته از ماده لغوی «خنس» است که به معنای «دور شدن» و «کنار کشیدن» است.

در این راستا، زمخشری و فخر رازی بیان می‌کنند، نیرنگ شیطان در زمان وسوسه این است که عقب‌نشینی کند و دور شود (رازی، ۱۴۲۰، ج ۳۲: ۳۷۷)، (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴: ۸۲۴).

هنگامی که انسان خدا را یاد می‌کند، شیطان عقب نشینی می‌کند و هنگامی که غفلت می‌ورزد و حضور قلب

برنامه‌ریزی می‌کند و از روی آگاهی دلسوزی و ترحم می‌کند.

انسان از مکانیزم‌های دفاعی^{۲۷} همچون: «سرکوبی»^{۲۸}، «فرافکنی»^{۲۹}، «پرخاشگری»^{۳۰} و «واکنش وارونه»^{۳۱} در مقابله با «سایه» تهدید کننده بهره می‌برد. در طول زندگی و دوران کودکی، موضوعات «پرسونا» یا «سایه» توسط عوامل متعددی شکل می‌گیرند. برخی از این عوامل عبارتند از: ارتباطات کلامی یا غیرکلامی، حوادث آسیب‌زا، شناسایی نیاکان، تصورات والدین، دوستان و توقعات اجتماعی (Young, 1991: 28, 29).

یونگ، «سایه» را بعد حیوانی طبیعت انسان می‌داند که بر اساس آن آدمی به ویژگی‌های ناپسند حیوانی تمایل پیدا می‌کند. وی سایه را معلول وراثتی می‌داند که از اجداد حیوانی انسان باقی مانده است.

با توجه به اینکه یونگ، شیطان را به مثابه کهن‌الگوی سایه فرض نموده است، در اینجا مهم‌ترین تفاوت مبنایی دیدگاه یونگ با دیدگاه اسلامی در خصوص وجود شیطان آشکار می‌شود؛ زیرا از دیدگاه اسلامی، انسان نوعی مستقل است، نه نوعی در جریان زیستی انواع دیگر. همچنین، باید گفت: «با توجه به انگیزه‌های حیوانی در انسان و استعدادهاى مختلف او، اگر انسان نتواند با آگاهی‌ها و ارزش‌گذاری‌های صحیح، انگیزه‌های حیوانی خود را هدایت کند و از آنها به طور صحیح و بایسته در جریان زندگی بهره‌مند شود، در این صورت به حیوانی وحشتناک و شرور مبدل خواهد شد و این امر مربوط به نمونه‌های باستانی باقی‌مانده از اجداد حیوانی او نمی‌شود.» (دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۶۹، ج ۱: ۳۸۸).

۱۱. مقایسه تأثیرات شیطانی از منظر قرآن و روان

شناسی یونگ

چنانکه پیش‌تر بیان شد؛ از منظر قرآن، شیطان بر وجدان، فکر ضعیف و نیروی اراده تأثیر می‌گذارد و با تحریک

«نیروی شیطانی» نامیده است. مبارزه با این نیروی شیطانی در اصطلاح وی، «اراده برتر» نام دارد. یونگ معتقد است از طریق این مبارزه می‌توان به خدا رسید (Frieda, 1986: 49).

۱۰. سایه به مثابه منبع تأثیرات شیطانی از منظر یونگ

از منظر یونگ، «سایه» بخش نخستین، غیرقابل کنترل، جدایی ناپذیر و حیوانی وجود آدمی است. همه تصاویر زشت، پلید و شیطانی جنبه‌هایی از این سایه اند. این سایه بخش پست و دون وجود آدمی محسوب می‌شود. یونگ در این باره می‌گوید: «یک نیروی شیطانی در من وجود دارد. از آغاز تردیدی نداشتم که من باید معنای آنچه را در این اوهام و خیالات خود تجربه می‌کنم، دریابم. هنگامی که من حملات ناخودآگاه را تحمل نمودم، اعتقاد داشتم، از اراده‌ای برتر اطاعت می‌کنم. آن احساس تداوم یافت و مرا تا هنگامی که بر وظیفه خود مسلط شدم، تأیید و حمایت نمود.» (Jung, 1933: 130-131)

از دیدگاه یونگ، سایه مسئول پیدایش و تظاهر رفتارهای ناخوشایند افکار، خواسته‌ها و احساسات ناپسند اجتماعی است. این تمایلات ممکن است به وسیله «پرسونا»^{۳۲} از انظار عمومی مخفی بماند و یا سرکوب گردد و به ناخودآگاه شخصی فرستاده شود (شاملو، ۱۳۸۸: ۵۱-۵۲).

سایه به مثابه نماینده ناسازگار عالم سفلی، دارای ویژگی‌های غیردنیوی است و در ناخودآگاه جمعی ریشه دارد و به فرد اجازه می‌دهد به نیرویی که توسط ایگو و پرسونا (= نقاب شخصیتی) دفع شده است، دست یازد.

(Frager, 1998: 74)

سایه دارای ساختاری است که زمینه‌ساز ابعاد احساسی نفس است؛ همان نفسی که آگاهانه یا ناآگاهانه اجتماع پذیر نیست، از روی ناآگاهی طراحی و

نگرش و رویکرد اندیشمندان اسلامی نسبت به شهوت انسانی از جامعیت برخوردار است. از دیدگاه آنان شهوت صرفاً منحصر به رفتار جنسی نیست، بلکه تمایل و گرایش است در روان انسان (ابن سینا، ۱۹۹۲: ۲۱۶).

این نگرش برگرفته از دیدگاه قرآنی است که در آیه ۱۴ سوره آل عمران بدان اشاره شده است؛ چنانکه خداوند می‌فرماید: «زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَبَآءِ»^{۳۲}

در این آیه شریفه، گرایش و تمایل نفس به کالاهای خواستنی‌های دنیوی، به عنوان «شهوت» توصیف شده است.

سید قطب در تفسیر این آیه بیان می‌کند، شهوات انسانی به مثابه گرایش‌های غریزی منفور نیست و قرآن امیال نفسانی را از اساس انکار نمی‌کند. وی در این باره می‌نویسد: «شهواتی که مورد نظر آیه شریفه است، امیالی پسندیده و لذت بخش است؛ نه امیال و خواهش‌های نفسانی پلید و نفرت‌انگیز. عبارت قرآنی در این باره نیز تنها انسان را به شناخت ماهیت و عوامل انگیزش این امیال و ارضای آن‌ها در جایگاه خود، بدون افراط و تجاوز از کرامت انسان، فرا می‌خواند، و آدمی را به تأمل در آفاق و ابعاد دیگر حیات خویش، پس از تأمین میزان کافی از امیال و شهوات خود، بدون هیچ گونه زیاده‌روی و افراط - دعوت می‌کند.» (شاذلی، ۱۴۱۲: ۳۷۴).

وی همچنین تأکید می‌کند، دیدگاه قرآنی که بر کنترل خواهش‌های نفسانی، اعتدال و میانه‌روی در ارضای این خواهش‌ها و امیال تأکید می‌کند، در تعارض با نظریات برخی از روان‌شناسان نیست. وی در این باره می‌نویسد: «کسانی که امروزه سخن از سرکوبی شهوات و آسیب‌های ناشی از آن به میان می‌آورند، و از عقده‌های روانی ناشی

احساسات انسان، اشیای زشت و پلید را در نفس آدمی زیبا و پیراسته جلوه می‌دهد.

نفس اماره انسان از سویی تحت تأثیر انگیزه‌ها و گرایش‌های منفی نهفته در ضمیر آدمی که در لسان قرآن به «هوای نفس» نامبردار است، قرار دارد و از سوی دیگر، در برابر تحریکات شیطانی سرتسلیم فرود می‌آورد. هوای نفس بسیار فریبنده و توجیه‌کننده است، شیطان نیز از طریق وسوسه و زیبا‌نمایی زشتی‌ها و پلیدی‌ها اراده آدمی را تحریک و سست می‌کند؛ اگرچه بر اراده انسان حاکمیت مطلق نمی‌یابد و قادر به سلب اختیار او نیست.

اما کارل گوستاو یونگ شیطان را به مثابه کهن‌الگوی سایه پذیرفته است. از منظر وی انسان در روان خویش دارای تصاویر ذهنی از تجربه‌های همگانی است که در ناهشیار جمعی او فراهم آمده است. «سایه» نیز کهن‌الگویی است که غرایز حیوانی و ابتدایی آدمی را دربرمی‌گیرد و بر جنبه تاریک و ظلمانی شخصیت انسان اطلاق می‌شود.

اگرچه یونگ وجود تأثیرگذار شیطان را پذیرفته؛ لکن از آن رو که وی شیطان را کهن‌الگوی سایه می‌خواند و سایه را جنبه حیوانی طبیعت انسان می‌داند و این‌گونه آدمی را در سلسله زیستی سایر حیوانات می‌گمارد، اصلی‌ترین تفاوت دیدگاه وی با دیدگاه قرآنی هویدا می‌گردد.

از منظر یونگ، انسان باید بر بعد ظلمانی خویش فائق آید تا به کمال رسد؛ لکن روان‌شناسی یونگ بسان دیدگاه قرآنی حاوی راه و روشی ویژه و جامع برای غلبه بر تأثیرات منبع شیطانی نیست. البته، برخی از محققان رویکرد مردم مغرب زمین را به سوی مکاتب و آیین‌های شرقی که دربردارنده برنامه‌های عملی تزکیه نفس، مراقبه ذهنی و... است، دستاورد تأثیر و نفوذ اندیشه و نگرش یونگ دانسته‌اند (شاملو، ۱۳۸۸: ۶۲).

۱۲. امیال شهوانی در نگرش جامع قرآنی

محسوب می‌شود. «امروزه روان‌شناسان، نیز خودمهارگری، توان انتظار کشیدن و به تأخیراندازی را از مهمترین مؤلفه‌های «هوش هیجانی»^{۳۵} می‌دانند و برخورداری از آن را جزو مهم‌ترین نیازها و مهارت‌های زندگی معرفی می‌کنند. ضعف هوش هیجانی به معنای ضعف در انتظار کشیدن و کنترل برخوردهای هیجانی، ناتوانی در مدیریت احساس‌ها و عواطف خود، ضعف در تشخیص احساس‌های دیگران و برقراری ارتباط صحیح با آنان است.» (نورعلی زاده، ۱۳۸۸: ۱۱۴)

البته، خودمهارگری و خودکنترلی نیازمند تربیت و تقویت اراده است؛ از این رو، «اسلام برای حفظ عفت و پاکدامنی افراد از مریبان می‌خواهد در تربیت افراد از آغاز کودکی بکوشند، تا روح کودک با پاکدامنی خو بگیرد و در برابر نیروی جنسی خوار نشود.» (رفیعی، ۱۳۸۳: ۲۰۸)

از این رو، قرآن کریم و احادیث معصومان- علیهم السلام- والدین را به مراقبت از کودکان و نوجوانان بالغ در برابر آسیب‌های روانی ناشی از عوامل تهییج جنسی توصیه می‌نماید. برای نمونه، خداوند درباره نوجوانانی که به تازگی به هنگام بلوغ رسیده‌اند، در آیه ۵۹ سوره نور می‌فرماید: «وَ إِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا كَمَا اسْتَأْذَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ»^{۳۶}

۱۳. مقایسه دیدگاه قرآنی و نگرش فرویدی درباب

امیال شهوانی

خاستگاه زشتی‌گرایی نفس از منظر فروید در هنگام کودکی در مرحله و جایگاه نهاد واقع است. در این هنگام «خود هسته‌ای» در رشد اولیه آدمی هنوز شکل نگرفته است؛ اما پس از بهبود مهارت‌های هشیارانه خود؛ ایگو که مخالف سرکشی امیال نفسانی است، کنترل نفس امّاره را در دست می‌گیرد. در این راستا، هم ایگو «خود، من» با نهاد روان مخالفت می‌ورزد و هم سوپر ایگو «فراخود، من

از سرکوبی امیال سخن می‌گویند، بیان می‌کنند که عامل اصلی این عقده‌ها، سرکوبی امیال و غرایز نفس است؛ نه کنترل و مهار آن‌ها.» (همانجا)

یکی از امیال و گرایش‌های شهوانی که میانه روی در ارضای آن مانع از انحراف در حیات آدمی می‌شود، میل جنسی است. از دیدگاه اسلام ارضای میل جنسی یکی از نیازهای اساسی آدمی است که تأمین آن از طریق ازدواج بر هر فرد مسلمان لازم و ضروری است. از منظر اسلام «پیدایش نیروی جنسی در انسان، تحولی حیاتی است که فرد را برای پذیرش مسؤولیت‌های تازه مهیا می‌کند. [از این رو] اسلام این توانایی را ارج می‌نهد و برای بهره‌گیری درست و بهینه از آن، هنجارهایی عرضه می‌کند تا گذشته از به کارگیری این نیرو، از بهداشت روانی فرد هم محافظت شود.» (رفیعی، ۱۳۸۳: ۲۰۸)

اگرچه اسلام ازدواج را به مثابه راهکار تأمین نیاز جنسی توصیه نموده و ضروری می‌داند؛ لکن گاه ازدواج میسر نمی‌شود. در این گونه موارد، اسلام پاکدامنی و خویش‌داری را لازم می‌داند و دستور می‌دهد پاسخ به غریزه جنسی را به آینده واگذاریم؛ چنانکه خداوند در آیه ۳۳ سوره نور می‌فرماید: «وَ لَيْسَتُغْفِرِ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّى يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ...»^{۳۳}

از منظر قرآن کریم فرد مسلمان دارای عفت، خودمهارگری (خودکنترلی) و خویش‌داری است و انسانی که خارج از چارچوب ازدواج و معیارهای شرعی خواهان ارتباط جنسی است، در لسان قرآن از حدود الهی تجاوز نموده است؛ چنانکه خداوند در آیات ۷-۵ سوره مؤمنون می‌فرماید: «وَ الَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ / إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ / فَمَنْ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ»^{۳۴}

مفهوم اخلاقی عفت در آموزه‌های قرآنی، نوعی خودمهارگری و خودکنترلی در برابر میل جنسی سرکش

جنسی در رشد روانی انسان تأکید می‌کند، لکن تأکید او بر محوریت این گزینه ضمن توصیف نظریه روان‌شناختی‌اش صورت گرفته است و به سهولت نمی‌توان او را متهم به نگرش آزادی‌جنسی و بی‌بند و باری دانست. در این راستا، دکتر هیدفیلد اذعان می‌کند که فروید آزادی جنسی را به عنوان روش درمانی تجویز نمی‌کند. وی در این باره می‌نویسد: «پزشکانی که آزادی جنسی را به عنوان درمان نوروز تصویب می‌کنند، در حقیقت، برای درمان چنین حالت روانی اظهار عجز می‌کنند و این درمان تنها رواج اخلاق نامتناسب نیست، بلکه همان طور که فروید اظهار داشته، درمان روانی بدی است.» (هیدفیلد، ۱۳۷۴:

(۱۷۱)

با بررسی نظریه فروید درمی‌یابیم، آنچه را فروید در سطوح سه‌گانه شخصیت [و نفس انسان] مطرح می‌کند، در تحلیل دقیق، تنها در سطح نفس اماره جای می‌گیرد؛ زیرا تمامی سطوح شخصیت از دیدگاه فروید در خدمت هوای نفس و لذت جویی جنسی است. تفاوت فقط در شیوه ارضا و روش‌های دستیابی به این هدف است، و همین امر باعث تمایز ساختارهای شخصیت می‌شود (شجاعی، ۱۳۸۶: ۳۱۰).

بنابراین، از میان شهوات انسان، شهوت جنسی در نظریه روان‌شناختی فروید نقش محوری و اساسی دارد؛ اما پیروان فروید همچون کارل یونگ، آدلر و کارن هورنای تأکید افراطی فروید را بر نقش شهوت جنسی مورد انتقاد قرار داده‌اند (سیاسی، ۱۳۸۶: ۲۹).

در این راستا، یونگ تمایلات انسان را به مثابه «انرژی زندگی» در نظر گرفت. وی اعتقاد داشت، این انرژی در خدمت تغذیه، پرورش و توسعه جسم انسانی است. از این رو، گرایش و شهوت انسانی منحصر در تمایل جنسی نیست، چون انرژی جنسی تنها پس از بلوغ ساختار می‌یابد (دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۶۹: ۳۲۸-

برتر)؛ زیرا از سویی، از عملی شدن بسیاری از خواهش‌های نهاد جلوگیری می‌کند؛ به ویژه خواهش‌هایی که جنبه جنسی و پرخاشگرانه دارد، و از سوی دیگر می‌کوشد «ایگو» را قانع سازد تا اغراض و اهداف اخلاقی و متعالی را جایگزین اغراض و اهداف واقعی کند. از این رو، «فراخود» آدمی را از گرایش‌های حیوانی و شهوانی به سوی کمال فرامی‌خواند.

در اینجا فروید بیان می‌کند، ظهور «من برتر» (سوپرایگو) مصادف است با تصفیه عقده «اودیپ»؛ به عبارت دیگر، «من برتر»، میراث این عقده است (افکاری، ۱۳۷۶، ج ۲: ۱۶۶۴ و سیاسی، ۱۳۸۶: ۱۰).

مقصود از اصطلاح عقده اودیپ در نظریه فروید، «میل ناهشیار کودکان پسر در خلال مرحله آلتی رشد روانی - جنسی (از سنین چهار تا پنج سالگی) نسبت به مادرانشان [است] که با میل به جابه‌جاسازی یا از بین بردن پدرانشان همراه می‌شود.» (شولتز، ۱۳۸۴: ۹۶)

بنابراین، زیگموند فروید نقش و جایگاه محوری و اساسی برای گزینه جنسی در فرایند تکاملی انسان قائل است. وی نقش سایر شهوات را نادیده یا کم‌رنگ در نظر گرفته و معتقد است، گرایش انسان به دین و معنویت ناشی از عقده جنسی است. وی اگرچه در ساختار شخصیت انسانی جایگاهی برای فراخود و وجدان انسانی در نظر گرفته و تصریح می‌کند که فراخود معیارهای اخلاقی را به انسان یادآوری می‌کند، لکن وجدان انسانی را صرفاً محصول انتقال ارزش‌های اجتماعی از طریق خانواده می‌داند. این در حالی است که از منظر اسلامی، وجدان و نفس لوامه آدمی بر فطرت الهی استوار است، اگرچه عوامل تربیتی، همچون: ژنتیک، محیط و خانواده در انتقال ارزش‌های اخلاقی و معنوی نقش مؤثری ایفا می‌کنند.

با این حال، اگرچه فروید بر نقش محوری گزینه

۳۲۹.

برون فردی انحراف نفس، انسان را به «تقوا» فراخوانده است. در قرآن کریم ۲۱۰ آیه وجود دارد که کلمه تقوا به صورت‌ها و صیغه‌های مختلف در آن‌ها به کار رفته است. واژه تقوا از ماده لغوی «وقی» برگرفته شده است. راغب اصفهانی در توضیح معنای «تقوا» می‌نویسد: «التَّقْوَى: جعل النَّفْسِ فِي وَقَايَةِ مِمَّا يَخَافُ»^{۳۸}

وی همچنین معنای شرعی تقوا را چنین بیان می‌کند: «صَارَ التَّقْوَى فِي تَعَارَفِ الشَّرْعِ حِفْظَ النَّفْسِ عَمَّا يُوْثَمُ، وَ ذَلِكَ بترک المحظور، و یتِمُّ ذَلِكَ بترک بعض المباحات»^{۳۹} (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲:۸۸۱)

تقوا را می‌توان بر دو نوع دانست: نوع اول تقوا عبارت است از: دوری و اجتناب از عوامل محیطی که زمینه ارتکاب گناه و پیروی از هوای نفس را فراهم می‌سازد. نوع دوم تقوا، اکتساب نیرویی روحی- معنوی یا ملکه‌ای اخلاقی است که انسان را در برابر آسیب‌های محیطی و موقعیت‌های معصیت‌آمیز مصونیت می‌بخشد (حقانی، بی تا: ۲۹).

خداوند در آیه ۲۰۱ سوره اعراف فرایند تقوا و روش مقابله پرهیزکاران با وسوسه‌های شیطانی را چنین بیان می‌کند: «وَ اِمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْعٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ اِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ * اِنَّ الَّذِيْنَ اتَّقَوْا اِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوْا فَاِذَا هُمْ مُبْصِرُوْنَ»^{۴۰}

محمد حسین فضل الله در تفسیر خویش مقصود این آیه شریفه را چنین بیان می‌کند که، نقش تقوا در مقابله با وسوسه‌های شیطانی ممانعت از راه یافتن هرگونه افکار شیطانی به ذهن انسان نیست؛ زیرا آدمی تحت تأثیر شرایط محیطی قرار می‌گیرد؛ بلکه نقش مؤثر تقوا از آن روست که مانع از استقرار و ماندگاری این گونه افکار در ذهن و روان آدمی می‌گردد، انسان را به سمت کارهای مثبت سوق می‌دهد و او را هشیار می‌سازد و این هشیاری پرده غفلت را از دیدگان آدمی می‌زداید و موجب طرد

اما از دیدگاه قرآن، اگر تمایلات و گرایش‌های شهوانی و حیوانی انسان تحت مدیریت و کنترل وجدان انسانی (نفس لوّامه) و فطرت پیراسته آدمی که او را به سمت نفس مطمئنه هدایت می‌کند قرار نگیرد، مسیر تنزل و انحطاط را می‌پیماید تا جایی که از مرتبه حیوانیت نیز فرافتد. خداوند این گونه آدمیان را در آیه ۱۷۹ سوره اعراف چنین توصیف نموده است: «...و لَهُمْ اَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُوْنَ بِهَا وَ لَهُمْ اُذَانٌ لَا يَسْمَعُوْنَ بِهَا اُولٰٓئِكَ كَالْاَنْعَامِ بَلْ هُمْ اَضَلُّ اُولٰٓئِكَ هُمُ الْغٰفِلُوْنَ»^{۳۷} از این رو، انسان برای پیشگیری از حاکمیت نفس اماره، تقویت نفس لوّامه و راه‌یافتن به حریم امن نفس مطمئنه باید «تقوا» پیشه کند و این‌گونه در برابر هواهای نفسانی و افکار شیطانی ایستادگی نماید، و چون انسان در حیات خویش همواره در معرض خطرها و خطورات نفسانی و شیطانی است؛ از این رو، سزاوار است به ترکیه نفس روی آورد که در آیات قرآن و احادیث معصومان- علیهم السلام- راه و روش آن بیان شده است.

بنابراین، قرآن انسان را از طغیان و سرکشی امیال شهوانی برحذر داشته است. البته، شهوات انسان متعدّدند و به شهوت جنسی منحصر نمی‌شوند. خداوند امیال شهوانی را در وجود آدمی نهاده است تا حیات دنیوی انسان استمرار یابد؛ لکن اگر لجام شهوت گسیخته شود، بعد زشتی‌گرایی او قوت گرفته، امکان شکوفایی استعدادها و کمالات انسانی منتفی می‌گردد.

۱۴. مقابله با زشتی‌گرایی نفس از منظر قرآن کریم
۱-۱۴. تقوا به مثابه روش پیشگیری از انحراف و زشتی‌گرایی نفس

خداوند در قرآن کریم برای پیشگیری از حاکمیت نفس اماره و آسیب‌های روحی ناشی از عوامل درون فردی و

شیطان می‌گردد (فضل الله، ۱۴۱۹، ج ۱۰: ۳۱۳).

در این راستا حکیم الهی ملاصدرا در توصیف تأثیر تقوا در تکامل روحی و عقلی انسان بیان می‌کند: «تقوا موجب تجرد نفس از دنیا و مادیات می‌شود و چون تجرد نفس با علم و معرفت تلازم دارد، نفس به کمال عقلی‌اش می‌رسد» (ملاصدرا، ۱۳۷۶، ج ۲: ۱۰۰).

۱۴-۲. تزکیه نفس به مثابه روش پالایش روان از زشتی

و پلیدی

انسان از نخستین روزهای حیات خویش که هنوز صفحه نفس او پیراسته و زلال است، در معرض انواع مختلف آسیب‌های روحی - روانی برون فردی و محیطی قرار دارد که می‌تواند زمینه انحراف نفس او را فراهم نماید؛ اما بسیاری از انحرافات ناشی از تسلیم شدن انسان در برابر نفس اماره، هوای نفس و اوامر شیطانی است. از این رو، قرآن کریم انسان را به تزکیه و تهذیب نفس فرامی‌خواند و راه رسیدن به سعادت و رستگاری را از این طریق میسر می‌داند. در این راستا، خداوند رسالت پیامبر اسلام (ص) را تزکیه و تعلیم معرفی می‌نماید و تزکیه را بر تعلیم مقدم می‌شمرد و در دومین آیه سوره جمعه می‌فرماید: «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمَمِينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ»^{۴۱}

واژه «تزکیه» از ماده لغوی «زکا، یزکو»، به معنای «نمو، رشد و پاکی» است. از این رو، تزکیه نفس به معنای پیراستن نفس از بدی‌ها، زشتی‌ها و آلودگی‌هاست و این پیراستگی موجب رشد و تعالی روح انسان می‌گردد (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۵: ۳۹۴ و راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۸۰).

از منظر قرآن روح آدمی در صورتی مسیر تکامل را می‌پیماید که به معرفت الهی دست یابد و کسب معرفت الهی تنها از طریق خود سازی و تزکیه نفس ممکن و میسر

است. در این راستا، حکمای اسلامی و از جمله آنان صدرالمتألهین شیرازی بیان می‌کنند که مراتب تکامل عقلی انسان بر اساس مراتب تزکیه و تهذیب نفس استوار است. مراتب تزکیه نفس چنانکه ملاصدرا بیان می‌کند، عبارتند از: مراتب تزکیه ظاهر، باطن، تنویر قلب و فنای نفس. از دیدگاه وی تا زمانی که این چهار مرحله تحقق نیافته، نفس به کمالی نخواهد رسید که با آن بتواند به معرفت الهی دست یابد (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ج ۲: ۸۴۳).

در این راستا، ابن سینا نیز به عنوان حکیم اسلامی بر ضرورت تزکیه نفس و تأثیر آن در کسب معرفت حقیقی و تکامل روحی انسان تأکید می‌کند. با مراجعه به آثار ابن سینا مقصود وی را از مفهوم تزکیه نفس می‌توان چنین بیان نمود: رویگردانی نفس از بدن و حس، یادآوری مبدأ و جایگاهی که متعلق به آنجاست. نتیجه این رویگردانی متأثر نشدن از احوال جسمی و بدنی است؛ زیرا تأثر انسان از احوال جسمی و بدنی خویش فرجامی جز حسرت اخروی را در پی نخواهد داشت؛ چون تعلق نفس به مادیات آدمی را از مجاهده و کسب معرفت الهی بازمی‌دارد و زنگار تعلقات دنیوی دل انسان را تاریک و نابینا می‌سازد و انسانی که از رؤیت حقیقت نابینا و فاقد بصیرت است، به سعادت و لقای الهی توفیق نمی‌یابد (ابن‌سینا، ۱۳۸۸: ۳۴۹ و همو، ۱۳۶۴: ۱۴۲).

نتیجه

بنابر بررسی‌های فوق با رویکرد تطبیقی درمی‌یابیم، زشتی‌گرایی نفس از منظر قرآن و مکتب تحلیل روانی دارای شباهت‌ها و تفاوت‌هایی است که مهم‌ترین آن‌ها بیان می‌گردد:

۱. مفهوم نهاد (در نظریه فروید) شبیه مفهوم نفس اماره (در لسان قرآن) است؛ زیرا:

۱. به هیچ دلیلی، خواه آداب یا اخلاق و یا پاره‌ای از واقعیت‌های متداول پذیرای درنگ یا تأخیر در ارضای

نیازهای غریزی نیست.

۲. خودخواه، لذت جو، ابتدایی، غیراخلاقی، اغواگر و بی-پرواست.

۳. قوانین منطقی تفکر در مورد آن کارایی ندارد، اصلاح‌پذیر نیست، رشد نمی‌کند و بلوغ نمی‌یابد.

در بیان تفاوت میان این دو مفهوم باید گفت، نهاد در تئوری فروید مرتبه ناخودآگاه است؛ مرتبه ای که افعال به طور غریزی و بدون هیچ اراده‌ای انجام می‌گیرد؛ اما نفس اماره انسان با کمال آگاهی یک خواسته شهوانی را انتخاب می‌کند و با تمام تلاش به دنبالش می‌رود.

ب. در آیات قرآن و دیدگاه یونگ، شیطان به مثابه محرک نفس اماره معرفی شده است. وجوه تشابه این دو دیدگاه را می‌توان چنین بیان نمود:

۱. در این دو نگرش شیطان به مثابه محرکی نامرئی در تحریک احساسات، تضعیف اراده و گرایش انسان به زشتی‌ها مؤثر است.

۲. مبارزه با نیروی شیطانی راه رهایی و تعالی روحی و معنوی انسان است.

در بیان تفاوت میان این دو دیدگاه باید گفت:

۱. یونگ شیطان را کهن‌الگوی سایه می‌خواند و سایه را جنبه حیوانی طبیعت انسان می‌داند و آدمی را در سلسه زیستی سایر حیوانات می‌گمارد؛ درحالی که چنین نگرشی مورد تأیید قرآن نیست.

۲. قرآن دربردارنده برنامه عملی مبارزه با شیطان است؛ لکن یونگ و مکتب تحلیل روانی راه رهایی و برنامه عملی ارائه نمی‌دهد.

۳. قرآن افزون بر تحریکات شیطانی، نسبت به تأثیر هوای نفس به مثابه گرایش و انگیزه منفی درونی هشدار می‌دهد.

ج. از منظر فروید، شهوت جنسی، گرایشی حاکم بر روان انسان است و نقشی محوری در جهت دهی به سایر گرایش‌های انسان دارد. از این رو، در چارچوب نظریه

وی، زشتی‌گرایی نفس[به هر شکل که باشد] بر مبنای محوریت شهوت جنسی قابل توجیه و تفسیر است. وی در نظریه خویش از تأثیر سایر امیال نفسانی غفلت نموده است؛ اما از دیدگاه قرآن، امیال انسان در شهوت جنسی منحصر نمی‌شوند و نفس اماره از طریق امیال متعدد نفسانی انسان را به زشتی فرامی‌خواند. از این رو، قرآن کریم حاوی برنامه جامع مدیریت امیال نفسانی است.

پی‌نوشت

۱- راستی که این [قرآن] وحی پروردگار جهانیان است.* «روح الامین» آن را بر دلت نازل کرد.

۲- بگو: «کسی که دشمن جبرئیل است [در واقع دشمن خداست]؛ چرا که او به فرمان خدا، قرآن را بر قلبت نازل کرده است؛ در حالی که مؤید [کتاب‌های آسمانی] پیش از آن، و هدایت و بشارتی برای مؤمنان است.»

۳- وقتی آن را درست کردم و از روح خود در آن دمیدم، پیش او به سجده درافتید.

۴- به هر کس از بندگانش که خواهد، آن روح [فرشته] را به فرمان خویش می‌فرستد.

۵- مسیح، عیسی بن مریم، فقط پیامبر خدا و کلمه اوست که آن را به سوی مریم افکنده و روحی از جانب اوست.

۶- در باره روح از تو می‌پرسند، بگو: «روح از [سنخ] فرمان پروردگار من است، و به شما از دانش جز اندکی داده نشده است.»

۷- و من نفس خود را تبرئه نمی‌کنم؛ چرا که نفس قطعاً به بدی امر می‌کند، مگر کسی را که خدا رحم کند.

۸- خطرناک‌ترین دشمن تو، نفس تو است که میان دو پهلوی تو است.

۹- و [باز] نه! سوگند به وجدان سرزنشگر!

۱۰- ای روح آرامش یافته * خشنود و پسندیده به

منحرف شدند، پیروی مکنید.

۱۸- اگر حق از پی هوس هایشان می‌رفت، آسمان‌ها و زمین و هر که در آنهاست تباہ می‌شد؛ ولی ما اندرزشان فرستادیم و آن‌ها از اندرزشان رویگردان شدند.
۱۹- آیا آن کس را که هوسش را چون خدای خود گرفت و خدا از روی علم گمراهش کرد و بر گوش و دلش مَهر نهاد و بر دیدگانش پرده افکند، دیده‌ای؟ اگر خدا هدایت نکند، چه کسی او را هدایت خواهد کرد؟ چرا پند نمی‌گیرید؟

۲۰- و سوسه در لغت به معنای سخن آدمی در درون خویشتن است. و سواس [نیز] به معنای صدای پنهانی باد است که نی، چوب درخت و ... را تکان می‌دهد.

۲۱- و پیش از تو [نیز] هیچ رسول و پیامبری را نفرستادیم؛ جز اینکه هرگاه چیزی تلاوت می‌نمود، شیطان در تلاوتش القای [شبهه] می‌کرد. پس خدا آنچه را شیطان القا می‌کرد، محو می‌گردانید. سپس خدا آیات خود را استوار می‌ساخت، و خدا دانای حکیم است * تا آنچه را شیطان القا می‌کند، برای کسانی که در دل هایشان بیماری است و [نیز] برای سنگدلان آزمایشی گرداند، و ستمگران در ستیزه‌ای بس دور و درازند.

۲۲- پس چرا هنگامی که عذاب ما به آنان رسید، تضرع نکردند؟ ولی [حقیقت این است که] دل‌هایشان سخت شده، و شیطان آنچه را انجام می‌دادند برایشان آراسته است.

۲۳- بی‌گمان، کسانی که پس از آنکه [راه] هدایت بر آنان روشن شد [به حقیقت] پشت کردند، شیطان آنان را فریفت و به آرزوهای دور و درازشان انداخت.

۲۴- گفت: ای پروردگار من، چون مرا نومید کردی، در روی زمین بدی‌ها را در نظرشان بیاریم و همگان را گمراه کنم.

۲۵- و پای به جای پای شیطان مگذارید که او دشمن

سوی پروردگارت باز گرد * و در زمره بندگان من داخل شو!

۱۱- آنان که ایمان آورده‌اند و دل‌هایشان به یاد خدا آرامش می‌یابد. آگاه باشید که دل‌ها به یاد خدا آرامش می‌یابد.

۱۲- ای کسانی که ایمان آورده‌اید، اگر از خدا بترسید، شما را بصیرت شناخت حق از باطل دهد و گناهانتان را بزدايد و شما را بیمارزد، که صاحب فضل و کرمی بزرگ است.

۱۳- از هوای نفس خود حذر کنید، چنانکه از دشمنانتان حذر می‌کنید. هیچ دشمنی بدتر از پیروی خواهش‌های نفسانی و سخنان آراسته برگزیده بی محتوا نیست.

۱۴- اما هر کس که از ایستادن در برابر پروردگارش ترسیده و نفس را از هوی بازداشته * بهشت جایگاه اوست.

۱۵- بگو: مرا منع کرده‌اند که آن خدایانی را که جز الله می‌خوانید، پرستش کنم. بگو: از هوس‌های شما متابعت نمی‌کنم تا مبدا گمراه شوم و از هدایت یافتگان نباشم.

۱۶- بگو: آیا سوای الله کسی را بخوانیم که نه ما را سود می‌دهد و نه زیان می‌رساند؟ و آیا پس از آن که خدا ما را هدایت کرده است، همانند آن کس که شیطان گمراهش ساخته و حیران بر روی زمین رهایش کرده، از دین بازگردیم؟ او را یارانی است که به هدایت ندایش می‌دهند که نزد ما بازگردد. بگو: هدایتی که از سوی خدا باشد، هدایت واقعی است. و به ما فرمان رسیده که در برابر پروردگار جهانیان تسلیم شویم.

۱۷- بگو: ای اهل کتاب، به ناحق در دین خویش غلوه مکنید و از خواهش‌های آن مردمی که از پیش گمراه شده بودند و بسیاری را گمراه کردند و خود از راه راست

آشکار شماست. ۳۶- و چون اطفال شما به حد بلوغ رسیدند، باید

همانند کسانی که ذکرشان گذشت، رخصت طلبند. خدا آیات را اینچنین برای شما بیان می‌کند، و خدا دانا و حکیم است.

۳۷- و چشمانی دارند که با آنها نمی‌بینند، و گوش‌هایی دارند که با آنها نمی‌شنوند. آنان همانند چهارپایان بلکه گمراه‌ترند. [آری،] آنها همان غافل‌ماندگانند.

۳۸- تقوا به این معناست که انسان نفس خویش را از چیزهایی که از آنها می‌ترسد، حفظ نماید.

۳۹- معنای تقوا در اصطلاح شرع این است که انسان نفس خویش را از گناهان حفظ نماید و این حفاظت نفس به واسطه ترک محرمات و انجام ندادن برخی از مباحات صورت می‌گیرد.

۴۰- و اگر از شیطان وسوسه‌ای به تو رسد، به خدا پناه بر؛ زیرا او شنوای داناست * در حقیقت، کسانی که [از خدا] پروا دارند، چون وسوسه‌ای از جانب شیطان بدیشان رسد [خدا را] به یاد آورند و بناگاه بینا شوند.

۴۱- اوست آن کس که در میان بی‌سوادان فرستاده‌ای از خودشان برانگیخت، تا آیات او را بر آنان بخواند و پاکشان گرداند و کتاب و حکمت بدیشان بیاموزد، و [آنان] قطعاً پیش از آن در گمراهی آشکاری بودند.

منابع

۱- قرآن کریم. (۱۴۱۵). ترجمه: فولادوند، تهران: انتشارات دارالقرآن الکریم.

۲- آل غازی، عبدالقادر. (۱۳۸۲). بیان المعانی، دمشق: مطبعة الترقی.

۳- ابن سینا، حسین بن علی. (۱۳۳۱). رساله نفس، مقدمه و حواشی موسی عمید، تهران: انتشارات انجمن آثار ملی.

۴- _____ (۱۳۶۳). اشارات و تنبیهات، ترجمه و شرح: حسن ملکشاهی، تهران.

۲۶- اصطلاح پرسونا (*persona*) یا نقاب شخصیتی در روان‌شناسی یونگ؛ یعنی، «چهره یا نقش عمومی خاصی که فرد به دیگران ارائه می‌دهد.» (شولتز، ۱۳۸۴: ۱۳۶)

۲۷- اصطلاح مکانیزم دفاعی: راهبردی که خود(ایگو) برای دفاع در مقابل اضطرابی به کار می‌برد که از تعارض-های زندگی روزمره پدید می‌آید (همو: ۹۵).

۲۸- اصطلاح سرکوبی (واپس رانی): یکی از مکانیزم-های دفاعی که شامل انکار ناهشیار وجود چیزی است که اضطراب را به وجود می‌آورد (همو).

۲۹- فرافکنی، مکانیزمی دفاعی است که شامل نسبت دادن تکانه‌های پریشان‌کننده به دیگران است (همو).

۳۰- پرخاشگری به مثابه مکانیزم دفاعی، سابق روانی تمایل به ویران کردن و شکست دادن را گویند (همو).

۳۱- واکنش وارونه، یکی از مکانیزم‌های دفاعی که شامل متجلی ساختن یک تکانه نهاد است و بر خلاف تکانه‌ای است که واقعاً فرد را بر می‌انگیزاند (همو).

۳۲- دوستی خواستنی‌ها [ی گوناگون] از: زنان و پسران و اموال فراوان از زر و سیم و اسب‌های نشاندار و دام‌ها و کشتزار [ها] برای مردم آراسته شده، [لیکن] این جمله، مایه تمتع زندگی دنیاست، و [حال آنکه] فرجام نیکو نزد خداست.

۳۳- آنان که استطاعت زناشویی ندارند، باید پاکدامنی پیشه کنند تا خدا از کرم خویش توانگرشان گرداند.

۳۴- و آنان که شرمگاه خود را نگه می‌دارند * جز بر همسران یا کنیزان خویش، که در نزدیکی با آنان مورد ملامت قرار نمی‌گیرند * و کسانی که غیر از این دو بجویند، از حد خویش تجاوز کرده‌اند.

۳۵- اصطلاح «هوش هیجانی» بر ظرفیت ادراک، بیان، فهم، کاربرد و مدیریت هیجان‌های خود و دیگران اطلاق می‌شود (ذراتی، ۱۳۸۵: ۳۱).

- ۵- _____ (۱۳۶۴). رساله أضحویه، تصحیح خدیوچم، تهران: انتشارات اطلاعات.
- ۶- _____ (۱۹۹۲). النجاه، بیروت: دار الجیل.
- ۷- _____ (۱۳۸۵). النفس من کتاب الشفاء، تحقیق حسن زاده آملی، قم: انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.
- ۸- _____ (۱۳۸۸). الهیات از کتاب شفا، ترجمه: ابراهیم دادجو، تهران: امیرکبیر.
- ۹- ابن فارس، احمد (۱۳۹۰ش). ترتیب مقایس اللغه، تنقیح: سعیدرضا علی‌عسکری، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- ۱۰- ابن‌منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴). لسان العرب، بیروت: دارصادر.
- ۱۱- ارسطو (۱۳۸۹ش). رساله درباره نفس، ترجمه: علیمراد داوودی، تهران: انتشارات حکمت.
- ۱۲- افکاری، نصرت الله (۱۳۷۶). فرهنگ جامع روان‌شناسی-روان پزشکی، تهران: انتشارات فرهنگ معاصر.
- ۱۳- انصاری، محمد علی (۱۳۹۱). شناخت آسیب‌های نفس در پرتو قرآن کریم، مشهد: بیان هدایت نور.
- ۱۴- بروجردی، سید حسین (۱۴۱۶). تفسیر الصراط المستقیم، قم: مؤسسه انصاریان.
- ۱۵- بنی جمالی، شکوه السادات و احدی، حسن (۱۳۸۰). علم النفس از دیدگاه دانشمندان اسلامی و تطبیق آن با روانشناسی جدید، تهران: انتشارات دانشگاه علامه طباطبائی.
- ۱۶- تبریزی، غلامرضا (۱۳۷۳). نگرشی بر روان‌شناسی یونگ، تهران: گوتنبرگ.
- ۱۷- تهانوی، محمد علی (بی‌تا). کشف اصطلاحات الفنون، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
- ۱۸- حداد، وحیده (۱۳۹۱). ابن سینا و فعل و انفعالات نفس و بدن، قم: ایده گستر.
- ۱۹- حقانی زنجانی، حسین (۱۳۸۰ش). نقش تقوا در رشد شخصیت انسان، فصلنامه پژوهشی دانشکده علوم انسانی دانشگاه الزهراء، ش ۱۱.
- ۲۰- حویزی، عبدعلی (۱۴۱۵). تفسیر نور الثقلین، تحقیق سید هاشم رسولی محلاتی، قم: انتشارات اسماعیلیان.
- ۲۲- خدیوی زند، محمد مهدی (۱۳۸۲). مفاهیم و نظریه‌های پژوهش، فصلنامه علمی پژوهشی تازه‌های روان‌درمانی، مشهد: ش ۲۹.
- ۲۳- دانش، محمدقدیر (۱۳۸۴). انحراف جنسی از دیدگاه قرآن و روایات (پایان نامه کارشناسی ارشد)، قم: جامعه المصطفی (ص) العالمیه.
- ۲۴- دفتر همکاری حوزه و دانشگاه (۱۳۶۹). مکتب‌های روان‌شناسی و نقد آن، تهران: سمت.
- ۲۵- _____ (۱۳۷۴). روان‌شناسی رشد با نگرش به منابع اسلامی، تهران: سمت.
- ۲۶- ذبیحی، محمد (۱۳۸۶). فلسفه مشاء با تکیه بر اهم آراء ابن سینا، تهران: سمت.
- ۲۷- ذراتی، ایران و دیگران (۱۳۸۵). رابطه هوش هیجانی و سبک‌های دلبستگی، فصلنامه علمی پژوهشی تازه‌های علوم شناختی، شماره بیست و نه، تهران.
- ۲۸- رازی، فخرالدین (۱۴۲۰). مفاتیح الغیب، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- ۲۹- راس، دیوید (۱۳۷۷). ارسطو، ترجمه: قوام صفری، تهران: انتشارات فکر روز.
- ۳۰- راغب اصفهانی (۱۴۱۲). المفردات فی غریب القرآن، تحقیق صفوان عدنان، دمشق: دارالعلم.
- ۳۱- رفیعی، بهروز (۱۳۸۳). تربیت جنسی در اسلام، فصلنامه پژوهش‌های تربیت اسلامی، ش ۸، قم.
- ۳۲- زبیدی، محمد (بی‌تا). تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت: دارالفکر.
- ۳۳- زمخشری، محمود (۱۴۰۷). الکشاف عن حقائق

- غوامض التنزیل، بیروت: دارالکتب العربی.
- ۳۴- ژاله فر، تقی (۱۳۸۴). شناخت علمی نفس ناطقه قدسیه "اماره، لوامه، ملهمه، مطمئنه" بر اساس روانشناسی و عرفان اسلامی، زنجان: نیکان کتاب.
- ۳۵- سیاسی، علی اکبر (۱۳۸۶). نظریه‌های شخصیت، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ۳۶- شاذلی، سید قطب (۱۴۱۲). فی ظلال القرآن، قاهره: دارالشروق.
- ۳۷- شاملو، سعید (۱۳۸۸). مکتب‌ها و نظری‌ها در روان‌شناسی شخصیت، تهران: انتشارات رشد.
- ۳۸- شجاعی، محمد صادق (۱۳۸۶). دیدگاه‌های روان-شناختی آیت الله مصباح یزدی، قم: مؤسسه پژوهشی امام خمینی.
- ۳۹- شولتز، دوان (۱۳۸۴). نظریه‌های شخصیت، ترجمه: یوسف کریمی و همکاران، تهران: نشر ارسباران.
- ۴۰- صدر الدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۴). الشواهد الربوبیه، تهران: نشر مرکز دانشگاهی.
- ۴۱- _____ (۱۳۷۶). شرح اصول الکافی، تصحیح محمد خواجوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۴۲- _____ (۱۳۸۶)، مفاتیح الغیب، تصحیح نجف قلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی.
- ۴۳- طالقانی، سید محمود (۱۳۶۲). پرتوی از قرآن، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- ۴۴- طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۶۴). بدایه الحکمه، قم: جامعه مدرسین.
- ۴۵- _____ (۱۴۱۷). المیزان فی تفسیر القرآن، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ۴۶- غزالی، ابوحامد (بی تا). احیاء علوم الدین، قاهره: دار احیاء الکتب العربیه.
- ۴۷- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰). کتاب العین، قم: انتشارات هجرت.
- ۴۸- فضل الله، محمد حسین (۱۴۱۹). تفسیر من وحی القرآن، بیروت: دارالملاک.
- ۴۹- فیروزآبادی، محمدبن یعقوب (بی تا). القاموس المحیط، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ۵۰- کارور، چارلز و شیر، مایکل (۱۳۸۷). نظریه‌های شخصیت، ترجمه: احمد رضوانی، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
- ۵۱- کجباف، محمدباقر (۱۳۸۸). علم النفس از دیدگاه دانشمندان اسلامی، تهران: نشر روان.
- ۵۲- گنابادی، سلطان محمد (۱۴۰۸). تفسیر بیان السعاده فی مقامات العباد، بیروت: مؤسسه الأعلمی.
- ۵۳- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳). بحار الأنوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۵۴- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۲). به سوی او، قم: مؤسسه پژوهشی امام خمینی (ره).
- ۵۵- مصطفوی، حسن (۱۳۶۰). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ۵۶- مطهری، مرتضی (۱۳۷۷). مجموعه آثار، تهران: انتشارات صدرا.
- ۵۷- موسوی، حسین سید و عبدخدائی، محمدسعید (۱۳۸۹). مقدمه‌ای بر نفس و جنبه‌های روانشناختی آن از دیدگاه اسلام و دانشمندان اسلامی، مشهد: سنبله.
- ۵۸- نراقی، محمد مهدی (۱۳۸۳). جامع السعادات، النجف الأشرف: مطبعه النجف.
- ۵۹- نصیری خلیلی، علیرضا (۱۳۸۱). مقایسه صفات و آثار نفس اماره با شیطان از دیدگاه قرآن و حدیث، کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، تهران: دانشگاه آزاد اسلامی تهران مرکزی.
- ۶۰- نورعلی زاده، مسعود (۱۳۸۸). مدل اسلامی مصون-سازی رفتار جنسی با تأکید بر پیشگیری و درمان انحراف‌ها و مشکلات جنسی، ش ۵، قم: فصلنامه علمی

Press.

71-Young, Polly .(1991). "*Jung's self-psychology, a constructivist's perspective*", New York: The Guilford Publications,

پژوهشی مطالعات اسلام و روان‌شناسی.

۶۱- هیدفیلد، ژ.آ. (۱۳۷۴). روان‌شناسی و اخلاق، ترجمه: علی‌پریور، تهران: انتشارات علمی، فرهنگی.

62- Frager, Robert and James, Fadiman .(1998). "*Personality and personal growth*", 4th Edition, United States: Longman.

63- Freud, Sigmund .(1961) "*On Metapsychology: The Theory of Psychoanalysis*"; translated by James Strachey, London: Penguin Books.

64- Frieda, Fordham .(1986). "*Jung's psychology*", Penguin Books.

65- İham, Dilman .(1993). "*Freud and human nature*", Pitman Press.

66- Iqbal, Muhammad .(1954). "*The Reconstruction of religious thought in Islam*", Lahor.

67- Izutsu, Toshihiko .(1959). "*The Structure of the ethical terms in the Quran*", Keio University.

68- Jung, C.G .(1933). "*Modern man in search of a soul*" (translated by W. S. DEll and Cary F. Baynes), New York: A Harvest Book.

69-Nasr, Seyyed Husayin .(No date). "*The Divine Nature, In Islamic spirituality foundations*", London: Routledge and Kegan Paul.

70- Rom, Harre, and Roger, Lamb . No date). "*The Dictionary of personality and social psychology*", Cambridge: The Mit

