

## تطور معنایی واژه «نفس» و رویکرد علامه به این واژه در قرآن

سیدحمیدرضا رئوف\*

زهره قادری\*\*

### چکیده

مطالعه و بررسی معنا در واژگان کلیدی یک متن اولین قدم برای فهم جهان‌نگری حاکم بر آن متن است. اهمیت این نوع بررسی‌ها برای شناسایی جهان‌نگری در مطالعات متن مقدس به‌خوبی آشکار می‌شود؛ زیرا آگاهی از جهان‌نگری دینی برای اخذ و انطباق با آن نزد دین‌داران امری مهم تلقی می‌شود. در این مقاله، از طریق بررسی تطور معنایی واژه «نفس» و کشف معنای این واژه در قرآن کوشش شده است تا معنای دقیقی از این واژه از حیث زبانی و کاربرد قرآنی به‌دست آید و این نتیجه در کنار رویکرد تفسیری علامه به آزمون دوسویه گذارده شود. نتیجه این تحقیق ارائه یک تعریف واحد برای این واژه در معنای «تشخص و فردیت شیء/ فرد» بود که از حیث معنایی با رویکرد تفسیری علامه متفاوت است. رویکرد علامه در مواجهه با نفس در قرآن بیش‌تر مبتنی بر روش فلسفی ایشان (حکمت صدرایی) بوده و معنای لغوی دقیق و کاربرد قرآنی آن محور توجه در این رویکرد تفسیری نبوده است؛ زیرا تفسیر علامه ارائه رویکردی تبیینی برای فهم امروزی‌تر از قرآن است و ضرورتاً در حوزه معنایی واژه «نفس» دغدغه پای‌بندی به معنای اصیل واژه را ندارد.

**کلیدواژه‌ها:** نفس، تطور معنایی، تشخص و فردیت، المیزان، علامه طباطبائی.

### ۱. مقدمه

عمده جریان‌های کلامی در جهان اسلام بر این موضوع باور دارند و صحه می‌گذارند که قرآن، به‌مثابه برنامه‌ای جامع، واجد شرایط و عناصر لازم و کافی برای رستگاری انسان

\* عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی، جهاد دانشگاهی، ha.raoof@ihss.ac.ir

\*\* دانشجوی دکتری دانشگاه ادیان و مذاهب قم، Zo.ghaderi@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۲/۰۶، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۲/۳۰

است. در نتیجه، برای تعیین بایسته‌های عمل و چگونگی زیست صحیح در جهت تحقق رستگاری همواره به قرآن رجوع می‌کنند. باین حال، ساختار فهم انسان مبتنی بر فهم عصری وی از شرایط و مقتضیات زیست کنونی‌اش است که در مواجهه با متن دینی نیز اقدام به هم‌گام‌سازی می‌کند. این موضوع به دلیل فاصله زمانی و تحول زبانی است که در بستر زمان رخ می‌دهد. در نتیجه، همواره فاصله‌ای میان دانش و معرفت انسان در هر عصری با معارف دینی او احساس می‌شود و دغدغه انسان دین‌دار نیز تعادل میان معرفت‌های معاصر خود با تعالیمی است که قصد دارند تا او را به یک مسیر سعادت‌بخش برسانند. دویارگی در این مسیر نمی‌تواند هیچ انسانی را رستگار کند. مهم‌ترین موضوع برای تحقق این هم‌گام‌سازی تفاوت‌های زبانی و بیانی و دستگاه‌های ارائه محتوای زبانی بین متن دینی و فهم عصری است. یکی از راه‌های تحقق این مهم بررسی تطور معنایی است که سیر تحول معنایی واژگان را در بستر تاریخی بررسی کرده و به فهم دقیق‌تر معانی و کاربرد آن در زبان کمک می‌کند. خصوصاً اگر واژه‌ای در یک زبان یک متن یا یک گفتمان جایگاه و نقش محوری را ایفا کند. شناسایی و تعیین معنای واژگان کلیدی یک متن به ما در جهت فهم دقیق‌تر معنا و مقصود مندرج در آن متن یاری می‌رساند. در مورد قرآن نیز با توجه به تاریخی بودن متن از حیث زبان می‌توان رجوع به معنای تاریخی واژگان کلیدی آن را از مسلمات فهم دقیق آیات قرآن دانست.

در این مقاله، بررسی تطور معنایی واژه «نفس» در قرآن مورد توجه قرار گرفته است. این واژه از واژگان کلیدی قرآن بوده است و نقش محوری را نزد مفسران قرآن (خصوصاً با رویکرد فلسفی و عرفانی) داراست. این واژه و مشتقات آن در قرآن کریم در حدود ۲۷۰ مرتبه تکرار شده است. برای فهم معنای این واژه در قرآن اولین اقدام رجوع به کهن‌ترین کاربردها و تفسیرها از این واژه است تا از طریق آن فهم دقیق‌تری از معنای آن به لحاظ تاریخی و نزدیک به عصر نزول قرآن حاصل شود. علاوه بر آن و در کنار کشف معنای واژگانی در بستر تاریخی و نزد لغت‌پژوهان عرب رجوع به لغت‌پژوهان قرآنی نیز امری ضروری است. افرادی که کاربرد معنایی این واژه را در متن قرآن بررسی کرده و کوشیده‌اند تا واژه را از قبیل کاربردهای متعدد آن در یک متن بررسی و دامنه معنای کاربردی آن را بیان کنند. بر این اساس، از دو منظر به معنای این واژه توجه خواهد شد:

۱. اولین رویکرد فهم معنای واژه در عصر نزول یا زمانی نزدیک به این عصر است. علاوه بر آن، مطالعه سیر تطور معنایی آن واژه در طول تاریخ نیز مهم است. از این طریق

می‌توان به معنای اولیه و بسط دامنه معنایی این واژه دست یافت. فهم معنای اصیل از طریق رجوع به لغت‌نامه‌های عرب از قدیمی‌ترین زمان ممکن تا قرن پنجم هجری میسر خواهد شد. طی این مسیر، برای فهم ما از معنای این واژه نزد عرب (مصرف‌کنندگان آن زبان) سودمند خواهد بود. نظر به تمرکز این پژوهش بر فهم معنای نزدیک به عصر نزول، بررسی واژه تا ابتدای قرن پنجم کافی است و تطورات بعدی واژه لغت‌پژوهان عرب مفید نتایجی برای این پژوهش نخواهند بود. در میان این سیر حدوداً چهارصدساله (از حدود پنجاه قمری تا ابتدای قرن پنجم) نیز عسکری (د ۳۹۰ ق) با دو کتاب *الفروق فی اللغه* (در لغت) و *تصحیح وجوه و النظائر* (در قرآن‌پژوهی) تحول معنایی را (با رویکرد الهیاتی) در مورد واژگان به‌وجود آورده است. هم‌چنین، ابن فارس (د ۳۹۵ ق) نیز در کتاب *معجم المقاییس اللغه* با جمع آرای لغت‌پژوهان پیش از خود دامنه معنایی واژگان را تحول بخشیده است.

۲. دومین رویکرد بررسی این واژه از منظر لغت‌پژوهان قرآنی و ناظر به معنای آن در بافت قرآنی است تا معنای این واژه در بستر کاربرد قرآنی آن به‌دست آید. قدیمی‌ترین اثر در این مورد کتاب *غریب القرآن فی شعر العرب* از ابن عباس (د ۶۸ ق) و متأخرترین اثر مورد بررسی در این پژوهش کتاب *الفردات* از راغب اصفهانی (د ۴۰۱ ق) است. علاوه بر این کتب، دو اثر متأخر *التحقیق فی الکلمات القرآن* از مصطفوی (د ۱۴۲۶ ق) و *قاموس القرآن* از قرشی بنائی نیز به مجموعه منابع برای فهم معنای واژه در متن قرآن افزوده شده است تا به فهم واژه در دستگاه قرآنی بیش‌تر کمک کند. قرن پنجم هجری مصادف با نگارش کتاب *فردات* راغب در معانی لغوی کلمات قرآن است که کاربردهای معنایی و معادل‌یابی‌ها درباره کلمات و اصطلاحات قرآن به‌صورت یک مجموعه مدون شکل می‌گیرد و به شهرت بالایی می‌رسد. اگرچه پیش از او بجستانی (د ۳۸۵ ق) در *غریب القرآن* به این امر پرداخته، کتاب راغب از شهرت و جایگاه مقبولی برخوردار شده و به‌شکل فراگیری مورد استفاده قرار گرفته است؛ چندان‌که نزد مفسرین معروفی هم‌چون علامه طباطبایی، غالباً منبع و معیار معنایی برای لغات بوده است.

از طریق مطالعه واژه «نفس» در این دو سطح می‌توان به معنای اولیه، سیر تحول معنایی، و معنای متحول بعدی ذیل این واژه دست یافت. پس از کشف این دامنه، با رجوع به تفسیر علامه طباطبایی، به‌عنوان یکی از تفاسیر معتبر شیعه، به رویکرد ایشان در تفسیر قرآن ذیل واژه نفس می‌پردازیم. این اقدام درکنار به‌آزمون‌گذاردن رویکرد تفسیری علامه به ما در جهت فهم دقیق‌تری از آیات قرآنی، که ذیل این واژه طرح شده‌اند، یاری

می‌رساند. بر این اساس، در سه مرحله به بررسی واژه نفس خواهیم پرداخت تا از طریق آن به فهم دقیق‌تری از معنای این واژه در قرآن دست یابیم. البته این فرایند سه‌مرحله‌ای ناظر بر تلاش ما برای فهم معنای واژگانی در بستر تاریخی و هم‌چنین کاربرد متنی و سنت تفسیری آن است؛ لذا این موضوع می‌تواند از منظر دیگری و با رویه متفاوتی مورد بررسی و آزمون قرار گیرد. مراحل سه‌گانه بررسی واژه «نفس» در این پژوهش به شرح زیر خواهد بود:

الف) تطور معنایی واژه «نفس» نزد لغت‌پژوهان عرب؛

ب) معنای واژه «نفس» در قرآن نزد لغت‌پژوهان قرآنی؛

ج) واژه «نفس» در قرآن از منظر علامه طباطبایی.

## ۲. تطور معنایی واژه «نفس» نزد لغت‌پژوهان عرب

واژه «نفس» در لغت‌نامه‌های عرب با ابهاماتی روبه‌روست. فراهیدی (د ۱۷۵ ق)، صاحب قدیمی‌ترین لغت‌نامه موجود، در ذیل واژه «نفس» به چند معنا اشاره می‌کند که سه معادل اصلی اول آن عبارت‌اند از:

الف) آن روحی که جسد بدان زنده می‌شود. این معنا برای زن و مرد یکسان است و همه انسان‌ها را شامل می‌شود؛

ب) در معنای صفتی برای مرد (الرجل له نفس) به معنای دارا بودن فضایی اخلاقی (هم‌چون: چالاکی، شجاعت، و سخاوت)؛

ج) در معنای تنفس و خروج هوا از ریه انسان است (فراهیدی ۱۴۰۹: ج ۷، ۲۷۰).

ابهام تعریف او از واژه «نفس» در معنای اول آن‌جا آشکار می‌شود که وی در بیان معنای واژه «روح» می‌گوید: «نفسی که بدن به واسطه آن زنده می‌شود و خروج روح از بدن همان خروج نفس است» (همان: ج ۳، ۲۹۱). لذا در تعریف دو واژه «نفس» و «روح» دچار یک دور منطقی شده است. برخلاف کاربرد فراوان فراهیدی از واژه نفس در ذیل تعریف لغات بسیار (در معنای «خود و فردیت فرد یا شیء»)، وی در باب معادل‌یابی معنایی این کلمه در یک ابهام نهادی و البته بدیهی فرو رفته است؛ به این معنا که به دلیل کثرت کاربرد و تکیه بر واژه «نفس» به صورت ضمنی و درونی (نهادی) بر معنای آن علم دارد؛ اما این آگاهی و علم او ضرورتاً در قالب توصیف منطقی قابل بازگوشدن نیست. لذا در مقام معادل‌یابی، آن را به یکی از ساحات انتزاعی (غیر جسمانی) ارجاع داده است. این دشواری در معادل‌یابی و

تعریف به دلیل بدهت گفتاری و کاربرد واژه از یک سو و دشواری و پیچیدگی فهم منطقی این کیفیت انسانی (خود) است. این دشواری و نارسایی میان مفاهیم پرکاربرد و بدیهی برای عرب و معادل‌یابی مفهومی برای آن‌ها در کلمه دیگری نزد فراهیدی به شکل بهتری آشکار می‌شود. وی در معادل‌گذاری و تعریف واژه «النَّسَم» آن را به نفس روح (نفس الروح) تعریف کرده است (همان: ج ۷، ۲۷۵). اگر مخاطب فراهیدی بخواند به صرف تکیه بر کتاب او و معادل‌گذاری واژگانی او معنای این واژه را بفهمد، کاملاً سرگشته خواهد شد. این امر به خوبی نشان می‌دهد که معنایابی فراهیدی مبتنی بر کاربرد عصری از واژه است و وی نسبت به روابط و نظام واژگانی در زبان و دامنه معنایی این واژه در فرهنگ عرب جاهلی<sup>۱</sup> یا عصر نزول قرآن تسلط بالایی ندارد. تنها معنای مشخص پرکاربرد در کتاب وی کاربرد معنای «فردیت» و «خود» برای واژه «نفس» است که فراهیدی در به‌کاربردن این واژه در کتاب خود قصد کرده است.

منبع متقدم بعدی در معادل‌گذاری و فهم محتوای لغات کتاب شیبانی (د ۲۱۰ ق) است. چنان‌که در مقدمه کتاب ذکر شده، هدف از تهیه آن تدوین واژگان ناآشنا و دور از ذهن بوده و مؤلف، پس از گردآوردن اشعار قبائل، لغات دشوار آنان را در این اثر شرح و تفسیر کرده است (شیبانی ۱۹۷۵: ج ۱، ۳). در این کتاب واژه «نفس» در دو قسمت و در معنای نُفْسَاء (= خون‌ریزی مربوط به دوران وضع حمل زنان) و در کاربردی اصطلاحی (إِنَّ فِی مَائِكُمْ لَنَفْسًا أٰی لَیْسَ عَلَیْهِ مَن یَشْغَلُهُ) ذکر شده است. با توجه به رویکرد و هدف مؤلف چنین برمی‌آید که واژه نفس در مفهوم «فردیت یا خود»، هم‌چنین در مفهوم «سطحی وجودی برای انسان» جزو موارد شاذ یا مشکله در لغات نبوده است که نیازمند ذکر در این کتاب باشد. البته مؤلف در شرح و تعریف کلمات موردنظر خود در ذیل چندین کلمه از واژه نفس در «معنای فردیت» یا در معنای «استنشاق هوا» بهره برده است.<sup>۲</sup> بر این اساس، واژه نفس در معنای «خود و فردیت» یک امر مصطلح و مرسوم بوده و در کاربرد متافیزیکی و الهیاتی این واژه ناظر بر سطح یا مرتبه‌ای وجودی محل بحث لغت‌شناسان و لغت‌پردازان متقدم نبوده است. اگرچه فراهیدی به حیثیت متافیزیکی آن اشاره می‌کند، در توصیف یا بسط معنایی آن بسیار مبهم عمل کرده است.

منبع متقدم بعدی متعلق به ابن‌عباد (د ۳۸۵ ق) است که کتاب خود را (المحیط فی اللغه) با تأثیر بسیار از اثر فراهیدی در ده جلد فراهم آورده است. این تأثیرپذیری در برخی معادل‌گذاری و تعریف کلمات نیز نمود یافته است؛ مانند: معنای روح به «نفسی که بدن بدان زنده می‌شود» (ابن‌عباد ۱۴۱۴ ق: ج ۳، ۱۹۷)؛ برابردانستن معنای نفس با روح

(همان: ج ۸، ۳۴۱) و معادل‌گذاری برای واژه «منسم» به صورت «نفس الروح» (همان: ج ۸، ۳۴۵). تنها ویژگی شاخص او در تعریف نفس معروف دانستن (بدیهی دانستن) معنای نفس است (همان: ج ۸، ۳۴۱)؛ امری که نشان از آگاهی مؤلف از تنگناهای تعریف الهیاتی از این واژه دارد. وی نیز، مانند فراهیدی، دیگر معادل‌های کاربردی و اصطلاحی این واژه را متذکر می‌شود؛ اما او نیز همانند کتاب *العین* و با وجود کاربرد فراوان واژه «نفس» در معنای «فردیت و تشخیص فردی» در تعاریف لغات به این معنا اشاره صریحی نمی‌کند. دیگر ویژگی ابن‌عباد توجه او به مراتب نفس است که از اندیشه قرآنی مقتبس شده است. وی در کتاب خود به واژه «لوامه» در معنای نفس دروغ‌گو (همان: ج ۱۰، ۳۶۱) اشاره می‌کند و بر بار متافیزیکی واژه نفس می‌افزاید.

توضیح و تعریف دقیق از معنای متافیزیکی و الهیاتی واژه نفس اولین بار توسط عسکری (د ۳۹۰ ق) صورت می‌گیرد. وی در کتاب *الفروق فی اللغة* خود به تفکیک معنایی میان واژه‌های روح، نفس، و ذات می‌پردازد:

نفس بین روح و ذات مشترک بوده و به جهت تأکید ذکر می‌شود. در جمله «نفس او خارج شد»؛ نفس به معنای خروج روح از بدن وی است. هم‌چنین، در جمله «خود زید آمد»؛ نفس به جهت تأکید استعمال شده است. نفس در صورتی از کاربرد به معنای جسم انسان است و در صورت دیگری قابلیت آن را دارد که به معنای ذات استعمال شود و در آن صورت بر آن وجه از شیء دلالت دارد که بر وجه تخصیص آن از غیر دلالت می‌کند. هم‌چنان‌که علی بن عیسی می‌گوید: ذات و معنا در شیء نظایر هم هستند و تفاوت بین آن‌ها از حیث معنا می‌باشد و مراد گوینده نیز از معنا مشخص می‌شود. میان ذات و شیء رابطه تساوی برقرار است، مگر آن‌که لازم باشد تا امری را بر ذات اضافه کنیم. پس گفته می‌شود: ذات انسان و ذات جوهر تا تمایز بین آن دو مشخص شود. در این‌جا کاربرد نفس در معنای ذات بر آن امری است که بدان علم داریم و لذا به‌کارگیری واژه نفس در معنای ذات انسان صحیح است و نه در معنای ذات جوهر (عسکری ۱۴۰۰: ۹۶).

البته باید توجه داشت که وی در کتاب خود برای تفکیک معنایی برخی واژگان به شواهد قرآنی اشاره کرده و با توجه به دستگاه واژگانی قرآن به تعریف برخی واژگان و تمایز آنان از یک‌دیگر می‌پردازد. بر این اساس، می‌توان در باب فهم عمومی از واژه نفس در زمان نزول و مراد قرآنی آن با آنچه وی بعد از حدود ۳۷۰ سال و ناظر بر فهم زبانی و معرفت عصری از قرآن برداشت می‌کند تمایز جدی قائل شد.

آخرین منبع این دوره تا پیش از قرن پنجم کتاب *معجم المقاییس اللغة* از ابن فارس (د ۳۹۵ ق) است. او ترکیب نون، فاء، و سین را دارای اصل واحدی در معنای «خروج نسیم» می‌داند و فروعی برای آن برمی‌شمارد. واژه «تنفس» به معنای خروج هوا از ریه، واژه «نفس» به معنای خروج هوا (تنفس) با حالتی از راحتی و آسایش، و واژه «نفس» در معنای هر آنچه سختی‌ها را برطرف می‌کند. دیگر معنایی را که وی برمی‌شمارد معنای خون (دم) است؛ بدان جهت که هرگاه انسان خون خود را بر اثر جراحت از دست دهد خواهد مرد و نفس خود را از دست خواهد داد.<sup>۳</sup> هم‌چنان‌که زن حائض را «نفساء» نیز خوانند؛ زیرا به‌نوعی خون‌ریزی دارند. هم‌چنین، «نفاس» که اشاره به زنی دارد که بعد از تولد فرزند خون‌ریزی دارد (ابن فارس ۱۴۰۴: ج ۵، ۴۶۰). از صورت کلام ابن فارس مشخص می‌شود که وی معنای غالب و مصطلح را بر ریشه لغت حمل کرده و تمامی مشتقات آن را از همان طریق معنا کرده است. به عبارت دیگر، در ارائه معنای واژه نفس پیش از معادل‌یابی معنایی و توضیح معانی مرسوم و ممکن در زبان عرب به تفقه در لغت روی آورده است. از سوی دیگر، در معنای واژه «روح» در کنار معنای روح انسان و جبرئیل به مشتق‌بودن این واژه از «ریح» در معنای باد اشاره می‌کند (همان: ج ۲، ۴۵۴). این رجوع مجدد این اندیشه را تقویت می‌کند که در باب معنای لغات متافیزیک انسانی، مانند «روح» و «نفس»، مقوله باد و تنفس نقش محوری داشته است. البته این نظر تنها از رویکرد ابن فارس به این لغات حاصل نمی‌شود، بلکه معنای ریشه‌ای این کلمات نیز متضمن چنین برداشتی است. اگرچه ابن فارس در فهم لغات پای‌بندی بیش‌تری نسبت به معنای ریشه لغات از خود نشان داده است، در مورد واژه «نفس» از کاربرد متداول این واژه در معنای بدل و تأکید (که در کتاب خود نیز فراوان از این صورت کاربرد بهره برده است) چشم پوشیده است (بنگرید به ابن فارس ۱۴۰۴: ج ۵، ۴۶۰).

ذکر معنای خون برای واژه «نفس» اشاره به نسبت خون و خروج آن از بدن و تحقق مرگ دارد. زمان ورود این معنا ذیل واژه نفس در کتب لغت از اواخر قرن سوم به‌نقل از ابن قتیبه (د ۲۷۶ ق) است و تا پیش از آن نزد لغویین شناخته‌شده نبوده است. اما پس از او، ابن خالویه (د ۳۷۰ ق) و ابن فارس (د ۳۹۵ ق) نیز به این معنا اشاره کرده‌اند. این معادل معنایی نخستین‌بار ناظر بر شعری جاهلی توسط اُزدی (د ۴۷۷ ق) نقل شده است (اُزدی ۱۳۸۷: ج ۳، ۱۲۶۷) که ابن منظور (د ۷۱۱ ق) نیز آن را به‌عنوان شاهد مثال برای معنای خون (ذیل واژه «نفس») به‌کار برده است:

تَسِيلُ عَلَى حَدِّ الطُّبَاتِ نُفُوسُنَا      وَ لَيْسَتْ عَلَى غَيْرِ الطُّبَاتِ تَسِيلُ

این شعر بیت پایانی قصیده‌ای سیزده بیتی و منسوب به سموأل بن غریض بن عادیاء الأزدی، شاعر یهودی قرن ششم میلادی، است. واژه «الطُّبَات» جمع «طُبَّة» و به معنای لبه شمشیر (حد السیف) است. فهم واژه «تَسِيلٌ» در شعر مشخص کننده معنای فاعل (نفوسنا) خواهد بود. افرادی که «نفوسنا» را در معنای خون فهم کرده‌اند واژه «تَسِيل» را در معنای جاری شدن گرفته‌اند و لذا شعر ناگزیر چنین معنا شده است: «خون ما جز با لبه شمشیرها جاری نمی‌شود و جز در کارزار نخواهیم مُرد». اما زمخشری (د ۵۸۳ ق) واژه «تَسِيل» را در ذیل واژه «سِيل» (سأل) آورده و آن را «خواهش و درخواست» معنا کرده و شاهد شعری نیز برای آن ذکر کرده است (زمخشری ۱۹۷۹: ۳۱۷):

و وادٍ مَخُوفٍ لَا تَسِيلُ فِجَاجُهُ      بَرَكَبٍ وَ لَمْ تُعْنِقْ لَدَيْهِ أَرَاغِلُهُ

بر اساس معادل معنایی زمخشری برای واژه «تَسِيل»، شعر شاهد مثال «نفس» چنین معنا خواهد شد: «جان‌های (نفس) ما را جز لبه‌های شمشیر طلب نخواهد کرد (نخواهد گرفت) و جز تیغه‌های شمشیر طلب‌کننده‌ای (برای نفوس ما) نیست». هم‌چنین، می‌توان به کاربرد معنایی فضایل اخلاقی، هم‌چون: «شجاعت و چالاکی» برای واژه «نفس» اشاره کرد که پیش از آن فراهیدی در العین بدان اشاره کرده بود (فراهیدی ۱۴۰۹: ج ۷، ۲۷۰). بر این اساس، می‌توان شعر را این‌گونه معنا کرد: «شجاعت و چالاکی ما جز در مصاف با لبه‌های شمشیر آشکار نخواهد شد (جز بر لبه‌های شمشیر جاری نخواهد شد) / جز به وسیله تیغه‌های شمشیر طلب نخواهد شد»؛ به این معنا که شجاعت و چالاکی جز در نبرد و در مصاف با شمشیرها (چالاکی و شجاعت) مشخص نخواهد شد.

به نظر می‌رسد معادل شعری، بیش‌تر تلاش برای یافتن یک انطباق شعری بوده است و معادل دقیقی برای کاربرد معنای خون برای واژه «نفس» نیست و پس از ذکر معادل معنایی، تلاش برای توضیح یا تبیین آن به وجود آمده است. هم‌چنین، احتمال می‌رود که معادل‌یابی معنای خون برای واژه «نفس» که در دوره‌های متقدم کاربرد نداشته است بعداً به واسطه گویش، لهجه، یا باور خاصی به زبان راه یافته باشد. در نتیجه، معادل معنای خون برای واژه نفس در زمان نزول یا نزدیک به آن امری بعید به نظر می‌رسد. به‌طور کلی، آنچه از معنای نفس نزد لغویون استنباط می‌شود شمول کاربرد این واژه در قالب تأکید و بدل و کاربرد نادر و کم‌تر آن در معنای متافیزیکی بوده که در کتب لغویون نخستین با ابهام روبه‌رو است. حتی مؤلف کتاب الفروق نیز تعریف شفافی از این تمایزات کاربردی و تمایز میان روح و نفس ارائه کرده است.



### ۳. معنای واژه «نفس» در قرآن نزد لغت‌پژوهان قرآنی

در کنار لغویون، برخی به فهم لغات در متن قرآن توجه داشته و کتبی را در باب فهم لغات این متن شریف گرد آورده‌اند. قدیمی‌ترین اثر در این حوزه کتاب *غریب القرآن فی شعر العرب* از ابن عباس (د ۷۶ ق) است. وی در این کتاب برای مفاهیم و عبارات غریب قرآنی نمونه‌هایی از شعر عرب جاهلی را شاهد مثال می‌آورد تا نشان دهد که معنا و کاربرد قرآنی واژه نزد عرب پیش از نزول نیز شناخته شده بوده است. وی در ذیل تمامی آیات مورد نظر خود با این پرسش (از سوی نافع بن ارزق) که آیا عرب این معنا و صورت کاربرد را می‌شناسد (هل تعرف العرب ذلک؟) به کاربرد آن واژه در شعر عرب جاهلی می‌پردازد. وی در این کتاب به دو واژه «نفس» و «روح» اشاره‌ای نکرده است (ابن عباس ۱۴۱۳).

قدیمی‌ترین اثر که در باب معنای نفس و کاربرد آن در قرآن سخن گفته متعلق به یحیی بن زیاد فراء (د ۲۰۷ ق) است. وی در بیان یکی از کاربردهای واژه «نفس» به معنای بدل آن برای تمایز بین نفس متکلم از نفس غیر اشاره می‌کند؛ به این معنا که فرد در کاربرد این واژه خود را از دیگران تخصیص می‌زند (فراء ۱۹۸۰: ج ۲، ۱۰۶). کاربرد وی نیز از این واژه در محتوای اثرش تابع همین مفهوم (دلالت بر کلیت وجود انسانی) است. تنها در ذیل آیه ۸۳ سوره واقعه «فَلَوْلَا إِذَا بَلَغَتِ الْحُلُقُومَ» واژه «نفس» را در معنای متافیزیکی و به معنای روح به کار می‌برد (یعنی: النَّفْسُ عِنْدَ الْمَوْتِ؛ همان: ج ۳، ۱۳۰؛ هم‌چنین بنگرید به ج ۳، ۲۱۲ ذیل قیامت: ۲۶؛ ج ۳، ۲۳۰ ذیل نازعات: ۱). وی هم‌چنین در ذیل آیه «وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ» (قیامت: ۲) می‌گوید: «برای نفس، نیکوکار و بدکار بودن مفروض نیست؛ بلکه به واسطه عمل، ندامت و حسرت یا رضایت‌مندی به وجود می‌آید» (همان: ج ۳، ۲۰۷-۲۰۸). وی در بحث از معنای روح در ذیل آیه «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (اسراء: ۸۵) به بیان این مطلب که روح از علم پروردگار است اکتفا می‌کند (همان: ج ۲، ۱۳۰). در کاربرد واژه روح در قرآن در ذیل آیه «يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ» (غافر: ۱۵) نیز کلمه روح را در معنای مقام نبوت معرفی می‌کند (همان: ج ۳، ۳۰۵).

اثر متقدم بعدی کتاب *مجاز القرآن* از ابو عبیده (د ۲۰۹ ق) است. وی در این اثر خود به شرح معنای نفس در قرآن پرداخته و صرفاً بر معنای عاملی از این واژه (کلیت انسان و وجود انسانی) در فحوای کاربردهایش از آن اکتفا کرده است (ابو عبیده ۱۳۸۱). توجه ویژه او در این اثر بر کاربرد مجاز در قرآن بوده است. پس از او، اخفش (د ۲۱۵ ق) نیز در کتاب *معانی القرآن* خود به تعدد معنای نفس پرداخته است و تنها در یک‌جا به معنای کلی نفس

در قالب انسان (اعم از مذکر و مؤنث) اشاره می‌کند (اخفش ۱۴۲۳: ۲۳۸). اگرچه نزد وی و دیگر لغت‌شناسان معنای متافیزیکی از این واژه (معادل روح، جبرئیل، و ...) مفروض بوده است، وی صراحتاً به آیات محتوی این واژه اشاره نکرده است و دامنه معنایی نفس و شمول و تعدد آن را مطرح نکرده است. پس از او، یزیدی (د ۲۳۷ ق) نیز در کتاب *غریب القرآن و تفسیره* واژه نفس و کاربردهای آن را در آیات *قرآن* جزو کاربردهای نادر ندانسته و به بررسی این واژه در آیات نپرداخته است (یزیدی ۱۴۰۵).

نکته جالب توجه در فهم معانی و واژگان نزد لغویون و کتب ایشان در این است که تا حدود نیمه قرن سوم هجری تکیه اصلی برای فهم معنای واژگانی بر کاربرد و استعمال نزد عرب استوار بوده است، اما پس از این زمان و به مرور غلبه فهم معنا بر «ساختار لغوی» و «مباحث نحوی» استوار شده است. این امر در مورد کتب لغت قرآنی نیز صادق است. چنان‌که ابن عباس در فهم لغات و اصطلاحات قرآنی به کاربرد آن نزد عرب استشهاد می‌کند، اما ابن قتیبه (د ۲۷۶ ق) در کتاب *تأویل مشکل القرآن* بیش تر به جانب نحو و اصول و قواعد متمایل می‌شود. علاوه بر آن، با نگارش کتاب *الفروق فی اللغة* عسکری (د ۳۹۰ ق) مفهوم متافیزیکی واژه «نفس» نزد لغویین مصطلح و مرسوم شده است و لذا اگرچه لغویون گاهاً بر سر معانی این واژه و دلایل وضع معنا برای آن به توضیح و تفسیر روی آورده‌اند، در کتب با محوریت رویکرد قرآنی که غلبه مباحث متافیزیکی در آن‌ها مشهود است واژگانی چون نفس و روح جزو شواذ و غرائب و مشکلات تلقی نمی‌شود.

ابن قتیبه (د ۲۷۶ ق) در کتاب خود در ذیل آیات «وَنَفْسٍ وَ مَا سَوَّاهَا \* فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا» (شمس: ۷-۸) به معنای واژه نفس نپرداخته و از آن عبور کرده است (ابن قتیبه ۱۴۲۳: ۲۰۵). وی در دیگر قسمت‌های اثرش نیز چنین رویه‌ای را در پیش گرفته و به‌طور کلی نفس را در معنای وجود انسانی (ناظر بر معنای تأکیدی برای خود و حقیقت وجودی انسان و کلیت وجود او) در نظر گرفته است (همان: ۲۳۱، یوسف: ۵۳؛ همان: ۲۳۸، ق: ۲۱؛ همان: ۲۹۰، طارق: ۴). با این حال، در بیان معنای «روح» به چند معنا اشاره کرده است:

الف) به معنای «روح موجودات» که در زمان مرگ توسط خداوند قبض خواهد شد؛

ب) به معنای «جبرئیل»، یکی از ملائکه مقرب خداوند به‌عنوان یکی از ملائکه بزرگ و خاص خداوند که نزد مفسرین ذکر آن نقل شده است (نبأ: ۳۸؛ اِسراء: ۸۵)؛

ج) به معنای «دمیدن»؛

د) به معنای «حضرت عیسی (ع)» در ترکیب اسمی «روح الله» (انبیاء: ۹۱)؛

ه) در معنای «کلام خداوند» (شوری: ۵۲)؛

و) در معنای «رحمت الهی» (مجادله: ۲۲؛ واقعه: ۸۹؛ ... (همان: ۲۶۵-۲۶۶).

اگرچه نفس نیز مانند روح در قرآن دست خوش تعدد فهم است، ابن قتیبه از پرداختن به این واژه اجتناب کرده است. وی در اثر دیگر خود با نام تفسیر غریب القرآن که تکمله کتاب تأویل مشکل القرآن است در ذیل سوره حمد به بحث از معنای «نفس» نزد عرب می پردازد و وجه تسمیه خون را برای نفس نزد عرب برمی شمارد؛ به این معنا که نزد عرب به دلیل اتصال یا ارتباط وجودی بین خون (خونریزی) و مرگ خون را نفس نیز نامیده اند. وی هم چنین به معنای «نسمه» و «نسیم» نزد عرب برای نفس (ابن قتیبه ۱۴۱۱: ۲۸، ذیل آیه «اللَّهُ يَتَوَفَّى النَّفْسَ» زمر: ۴۲) و به معنای «انسان در مفهوم کلی برای نفس» (کلیت وجود انسان) نیز اشاره کرده است (همان: ۲۱۱، نحل: ۱۱۱، همان: ۴۲۶، قیامت: ۲).

ابن خالویه (د ۳۷۰ ق) برای واژه «نفس» معانی «روح»، «تمایز بین افراد» (در کاربرد تأکیدی)، «خون»، «برادر»، و معنای «نزد» (در معنای معیت و همراهی) را برشمرده است (به نقل از ابن منظور ۱۴۱۴: ج ۶، ۲۳۴). عسکری (د ۳۹۰ ق) در تصحیح الوجوه و النظائر در ذیل واژه «نفس» نزدیک ترین و اصلی ترین معنا را «خون» معرفی می کند و وجه تسمیه «روح» به نفس را به دلیل ضرورت و حفظ حیات انسان با خون هم چون روح می داند (عسکری ۱۴۲۸: ۴۷۳). وی برای کاربرد واژه نفس در قرآن شش وجه را بر می شمارد:

۱. برای حمل بر معنای انسان؛ «و نَعَلِمُ مَا تُؤَسُّوسُ بِهِ نَفْسُهُ» (ق: ۱۶)، «وَمَا أُبْرِيءُ نَفْسِي» (یوسف: ۵۳)، «تَعَلَّمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ» (مائده: ۱۱۶).
۲. در معنای جمع انسانی؛ «لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ» (توبه: ۱۲۸).
۳. در معنای برادران؛ «فَسَلِّمُوا عَلَيَّ أَنْفُسِكُمْ» (نور: ۶۱).
۴. در معنای انسان؛ «النَّفْسُ بِالنَّفْسِ» (مائده: ۴۵)؛ «وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ» (انعام: ۱۵۱).
۵. در معنای روح؛ «أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمْ» (انعام: ۹۳).
۶. در معنای حضرت آدم (ع)؛ «خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ» (نساء: ۱؛ اعراف: ۱۸۹؛ زمر: ۶) (همان: ۴۷۳-۴۷۵).

بر این اساس، دسته‌بندی شش‌گانهٔ عسکری را می‌توان ناظر بر مباحث لغت‌شناسی پیشینیان وی و دیگر لغت‌پژوهان قرآنی پیش از او به دو دسته تقسیم کرد:

الف) کاربرد «نفس» برای اشاره به انسان (کلیت وجود انسانی). خواه در مفهوم تأکید بر فرد، تأکید بر نوع انسان یا تأکید بر انسان خاص (مفهوم عینی و فیزیکی) باشد؛

ب) کاربرد «نفس» در معنای روح یا مفهوم متافیزیکی.

راغب اصفهانی (د ۴۰۱ ق) از دیگر لغت‌پژوهان قرآنی است که کتاب معروف *المفردات* وی شهرت فراوانی دارد. وی در ذیل واژهٔ «نفس» به چند معنا اشاره می‌کند:

الف) معنای روح در آیات «أَخْرَجُوا أَنْفُسَكُمْ» (انعام: ۹۳)، «وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ» (بقره: ۲۳۵)، «تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ» (مائده: ۱۱۶)؛

ب) معنای ذات. آن هنگامی که در جایگاه مضاف قرار گیرد و مضاف‌الیه مغایرت را اقتضا کند؛

ج) معنای تلاش نفس برای کسب فضائل در کلمهٔ «منافسه»؛

د) معنای تنفس و ورود و خروج هوای ریه؛

ه) معنای گشایش در کلمهٔ «نَفْس» و معنای گسترده‌شدن روز در عبارت «تَنْفَسُ النَّهَار»؛

و) معنای زاییدن زن در کلمهٔ «النِّفَاس» مراد می‌شود (راغب اصفهانی ۱۴۱۲: ۸۱۸).

در میان شاهدمثال‌های وی، کاربرد معنای واژهٔ نفس در معنای روح در آیات (انعام: ۹۳) و (بقره: ۲۳۵) محل تأمل جدی است. البته در مورد آیهٔ ۹۳ سوره انعام عسکری نیز پیش از او این رویکرد را اتخاذ کرده بود (عسکری ۱۴۲۸: ۴۷۳). هم‌چنین، واژهٔ «نَفَاس» در معنای زاییدن زن نیز تهی از وجه‌تسمیهٔ معنای خون و ارتباط آن با مرگ است که پیش از او نزد لغویون مطرح شده بود. لذا به‌نظر می‌رسد راغب در معادل‌یابی معنایی به سطح خاصی از کاربردهای زبانی واژه اکتفا کرده است. هم‌چنین، احتمال داشته که از آن دامنه معنایی که پیش از او در فاصلهٔ قرن سوم تا چهارم مطرح شده (معنای خون) بی‌خبر بوده است.

از دقیق‌ترین معنایابی‌ها و فهم لغت در چهارچوب کاربرد واژه نزد عرب و صورت لغوی و ریشه‌شناسی آن را حسن مصطفوی (د ۱۴۲۶ ق) به انجام رسانده است. وی، ناظر بر معانی متعدد و کاربردهای واژهٔ نفس، مادهٔ کلمات مشتق‌شده از «ن ف س» را دارای اصلی واحد برای نشان‌دادن «تشخیص شیء از حیث ذات آن» می‌داند؛ به این معنا که اصل آن برای مشخص کردن ماهیت شیء در مقام شناخت خود آن و تمایز و تشخیص آن نسبت به دیگر اشیاء است. بر این اساس، «روح» مظهر تجلی، افاضهٔ وجود، و نفخ الهی است و اطلاق آن بر

نفس اصطلاح حادث فلسفی است. در مقام مصداق نیز ناظر بر همان معنای تشخص و به معنای شخص انسانی از حیث معنوی و روحی است؛ یا از حیث صورت و ظاهر بدن انسان است؛ یا از آن جهت که قوام و تشخص انسان بر آن امر استوار است؛ مانند خون جاری در بدن که سبب استمرار حیات در انسان است؛ یا تنفس که موجب ادامه حیات در کلیت حیوانات است و بر همه موجودات قابل تعمیم است در عین آن که تشخص و فردیت موجود/ شیء را نیز بیان می‌کند. بر این اساس، کاربرد نفس همواره ناظر بر تشخص و تمایز است و تعدد وجه کاربرد آن به اعتبار آن که ناظر بر چه سطحی باشد متعدد خواهد بود:

(الف) نفس ناظر بر معنای روح و بدن به صورت مشترک. «لَا تُكَلِّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا» (بقره: ۲۳۳)، «وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ» (لقمان: ۳۴)، «تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَابْنَاءَكُمُ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمُ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمُ» (آل عمران: ۶۱).

(ب) به اعتبار وجه جسمانی: «رَبِّ إِيَّيْ قَتَلْتُ مِنْهُمْ نَفْسًا فَأَخَافُ أَنْ يَقْتُلُونِ» (قصص: ۳۳)، «وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ» (انعام: ۳۳).

(ج) به اعتبار وجه روحانی: «وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ» (قیامت: ۲)، «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ۖ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ» (فجر: ۲۷-۲۸؛ مصطفوی ۱۳۶۸: ج ۱۲، ۱۹۷-۱۹۸).  
مصطفوی تأکید می‌کند:

روشن است که تشخص و تمایز در ذات شیء ناظر بر اختلاف و تعدد عوالم و ذوات متعدد می‌شود. در عالم حیوانی، از طریق صفات و خصوصیات حیوانی از تمایلات و شهوات مادی متجلی می‌شود. در عالم انسانی، از طریق صفات ممتاز روحانی در انسان متمایز می‌شود. در عالم برزخ و رستاخیز نیز ناظر بر وضعیت خود به صورت جسم نورانی و مجرد از ماده ظهور می‌یابد. در این میان، در عالم جسمانی تنها بدن جسمانی انسان موجد تشخص ذاتی برای انسان است. هم‌چنان‌که بدن برزخی در برزخ به مثابه لباس و پوشش برای ذات انسان است. در نتیجه، اصل ماده نفس ناظر بر مفهوم تشخص ذات شیء خواهد بود. اگر این اصل در ماده این واژه لحاظ نشود، معنایی‌های خارج از چهارچوب واژه صورت می‌گیرد؛ مانند معادل‌یابی واژه دم برای واژه نفس. اختیارکردن صورت‌های فعلی از این ماده (مانند تَنَفَّسَ و نَفَّسَ) و مرادکردن «تنفیس» و «منافسه» دلیل بر استمرار و امتداد معنای ماده در صورت فعلی است. استمرار تنفس ملازم با تحقق تشخص و تعیین برای موجود است و ادامه حفظ شخصیت و تمایز وجودی خاص برای یک موجود می‌باشد. بر این اساس، استعمال واژه نفس و انفس در قرآن کریم در معنای تشخص و تعیین می‌باشد و این واژه در قرآن در معنای روح استعمال نشده است (همان: ج ۱۲، ۱۹۹).

تکیه اصلی مصطفوی بر تشخیص و تمایز فرد یا شیء از غیر آن دقیقاً ناظر بر صورت کاربرد معروف و متداول آن در کتب و اقوال عرب است. همچنین، استمرار معنای این واژه تا صورت متافیزیکی آن (معنای روح) نیز ناظر بر همین معنای تشخیص فردی است که نزد لغویون عرب نیز پرکاربرد یا مصطلح نبوده است. اگرچه که نمی‌توان این پیوند نهفته میان واژه نفس و روح را نادیده گرفت و بار متافیزیکی واژه نفس را در قالب تقلیل دادن و جسمی و عینی کردن واژه روح کنار گذاشت.<sup>۴</sup> با این حال، بازهم چنین کاربردهایی ناظر بر همان تشخیص است که بر فردیت عینی و فیزیکی شخص مورد نظر تأکید داشته است. به نظر می‌رسد، ریشه‌ها و زمینه‌های متافیزیکی پیوند میان واژه «روح» و «نفس» یا دلالت نفس به خون و پیوند خون با جان و روح پس از چنین وضع‌هایی به فراموشی سپرده شده و در حافظه لغویون ماندگار نشده است. بر این اساس، ناگزیریم که قول مصطفوی در باب تأکید بر محوریت تشخیص و تعیین ذیل واژه نفس را پذیرا باشیم.

قرشی بنائی نیز، از لغت پژوهان قرآنی متأخر، در کتاب قاموس القرآن نظری هم‌سو را برگزیده و اصل معنای واژه نفس را ذات معرفی می‌کند. با این حال، در معادل‌یابی معنایی این واژه در کاربردهای قرآنی مسیر متفاوتی را می‌پیماید. به اعتقاد وی، معنای نفس در کاربردهای قرآنی به شرح زیر است:

(الف) در معنای روح. «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا» (زمر: ۴۲)؛

(ب) در معنای ذات و شخص. «وَأَتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا» (بقره: ۴۸)؛

(ج) در معنای تمایلات نفسانی و خواهش‌های وجود انسان و غرائز او که می‌تواند به صورت اختیاری در مسیر حق یا باطل قرار دهد. «وَمَا أُبْرِيْ نَفْسِيْ إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ» (یوسف: ۵۳)، «وَنَفْسٌ وَمَا سَوَّاهَا \* فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» (شمس: ۷-۸)، «وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ» (قیامت: ۲)، «وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى» (نازعات: ۴۰)، «فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ» (مائده: ۳۰).

(د) در معنای قلوب و باطن. «وَادْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً» (اعراف: ۲۰۵)، «وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ» (احزاب: ۳۷)، «فَأَسْرَهَا يُوسُفُ فِي نَفْسِهِ» (یوسف: ۷۷)، «فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةَ مُوسَى» (طاه: ۶۷)، «رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا فِي نُفُوسِكُمْ» (اسراء: ۲۵).

(ه) در معنای بشر اولی. «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ» (نساء: ۱)؛ (قرشی ۱۴۱۲: ج ۷، ۹۴-۹۷).

باید توجه داشت که معادل‌های معنایی‌ای که از سوی قرشی برای کاربرد واژه نفس در قرآن مطرح می‌شود بیش‌تر ناظر بر فهم عصری و تفسیری وی از متن قرآن بوده است و

هم‌سو با فهم لغویون متقدم و نزدیک به عصر نزول قرآن نیست؛ خصوصاً معادل‌های «تمایلات نفسانی» و «باطن و قلوب» که سبقه پیش از او نداشته است و از معنای اصلی کلمه که خود او نیز بدان اشاره دارد فاصله گرفته است. پیش از این، دیدیم که راغب نیز در وضع معادلات معنای واژه نفس از برخی معنایابی‌های متعلق به قرون اولیه چشم‌پوشی کرده و به‌نوعی با فهم عصری خود به استفتاء روی آورده بود. اما اکنون که برای فهم کلمات قرآنی نیازمند فهم معنا و کاربرد آن واژه در عصر نزول هستیم چنین استفتاءها و دخیل کردن فهم‌ها و برداشت‌های عصری ما را از فهم دقیق باز خواهد داشت.

در نتیجه، بهترین تحلیل و درعین حال پای‌بندی به معنای اصلی واژه را مصطفوی به‌انجام رسانده و معانی متعدد متقدم لغت را نیز در نظر آورده است. این رویکرد او را می‌توان تجمیع نظر لغت‌پژوهان و قرآن‌پژوهان دانست که واژه نفس را به «تشخیص و فردیت نوع انسانی» بیان کرده است. این معنا در متقدم‌ترین آثار نیز به‌صورت کثیری استعمال شده است. دلیل و شاهد دیگر بر اتخاذ این معنا سخنی منقول از ابن عباس و زجاج در توضیح «نفس» است که صاحب تهذیب اللغة نقل کرده است و می‌گوید: «هر انسانی دو نفس دارد؛ نفس عقل که برای تمیز به‌کار می‌رود و نفس روح که مقوم حیات است» (الأزهری ۲۰۰۱: ج ۱۳، ۸؛ ابن منظور ۱۴۱۴: ج ۶، ۲۳۵).

#### ۴. واژه «نفس» در قرآن از منظر علامه طباطبایی

رویکرد کلی علامه طباطبایی در تفسیر «نفس» بیش‌تر مبتنی بر مفروضات فلسفی (حکمت متعالیه) و معنایابی از خلال کاربردهای متعدد واژه در قرآن است. شروع بحث از «نفس» در المیزان با موضوع «معرفت نفس» آغاز می‌شود. علامه در ذیل حدیث معروف «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ عَرَفَ رَبَّهُ»، علاوه بر قول مشهور مبنی بر لزوم «معرفت نفس» برای رسیدن به خداشناسی، از رویکرد دیگری خبر می‌دهد که این روایت را در معنای عدم تحقق و حصول به معرفت نفس دانسته‌اند.<sup>۵</sup> علامه، پس از ذکر این نظر، با ذکر دو دلیل روایی و یک استناد قرآنی، این نظر را مردود می‌داند. وی روایت منقول از پیامبر اکرم (ص) «أَعْرَفُكُمْ بِنَفْسِهِ أَعْرَفُكُمْ بِرَبِّهِ» (فتال نیشابوری ۱۳۷۵: ج ۱، ۲۰) و روایت منقول از امام علی (ع) «الْكَيْسُ مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ وَأَخْلَصَ أَعْمَالَهُ» (لیثی واسطی ۱۳۷۶: ۴۵) را در تأیید معنای ایجابی این روایت نقل می‌کند. هم‌چنین، می‌افزاید که محتوای حدیث مزبور (من عرف نفسه) در حقیقت «عکس نقیض» آیه «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ»

(حشر: ۱۹) است (طباطبایی ۱۳۹۰: ج ۶، ۱۷۰). در کنار این دلایل روایی و قرآنی، توجه به آیات متعدد قرآنی<sup>۶</sup> به خوبی بر مخاطب قرآن آشکار می‌سازد که رویکرد حاکم بر قرآن ممکن بودن معرفت نفس و دعوت به این امر است. محور کلیدی این بحث در قرآن در عبارت «عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ» در آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (مائده: ۱۰۵) مطرح شده است. علامه، ذیل این آیه، می‌گوید:

این که قرآن می‌فرماید: «بر شما باد نفس‌تان»، منظورش این است که مخاطب نفس خود را ملازمت کند؛ زیرا نفس فرد راه هدایت اوست. به عبارت دیگر، این که خداوند مؤمنین را در مقام تحریک به حفظ راه هدایت به ملازمت نفس خود امر می‌کند مشخص می‌کند که نفس مؤمن همان طریقی است که باید آن را طی کند. نفس مؤمن مسیر و خط سیری است که به پروردگار منتهی می‌شود. نفس مؤمن راه هدایتی است که او را به سعادت می‌رساند (همان: ج ۶، ۱۶۵).

در کنار این تأیید، علامه با ذکر دلایل مختلف از ترجیح خودشناسی برای حصول به خداشناسی سخن می‌گوید و علم ناشی از آن را معرفت شهودی می‌داند که به لحاظ ارزشی مقدم بر معرفت غیرشهودی است (همان: ۱۷۱) و در قرآن با عنوان سیر در آفاق و مشاهده نشانه‌های خداوند<sup>۷</sup> مطرح شده است. علامه، در ذیل آیه «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» (حشر: ۱۹)، تأکید می‌کند که خداآگاهی بر خودآگاهی مقدم است (همان: ج ۱۹، ۲۱۹-۲۲۰). البته تحقق این مهم از طریق خودشناسی ممکن و مقدور خواهد شد. در اندیشه فلسفی، معرفت غیرشهودی (و مبتنی بر شواهد آفاقی) نیازمند استدلال برای حصول یقین است؛ اما معرفت شهودی به واسطه علم حضوری نیازی به برهان ندارد. علاوه بر آن، اهمیت و جایگاه ویژه سیر انفسی در اندیشه علامه بدان جهت است که نزد وی طریق نفس تنها راهی است که انسان به صورت غیراختیاری و اضطراری به سوی خداوند خویش طی می‌کند (همان: ج ۶، ۱۶۶؛ هم‌چنین بنگرید به ملاصدرا ۱۳۶۶: ۲۲۴). علامه هم‌چنین معرفت نفس را برترین راه و نزدیک‌ترین راه به کمال می‌داند؛ امری که در آن هیچ تردیدی را جایز ندانسته است و صرفاً بحث درباره کیفیت سیر و پیمودن مسیر را مفید می‌داند (طباطبایی ۱۳۶۶: ۷).

علامه، ناظر بر آیه «قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ» (سجده: ۱۱)، با توجه به تأکید آیه در واژه «يَتَوَفَّاكُم» مطرح می‌کند که مابه‌ازای حقیقی مفهوم «نفس»، «خود» یا «من» برای انسان «روح» اوست و لذا قرآن از عبارت «يَتَوَفَّاكُم» سخن گفته



است. علامه معتقد است اگر چنین معنایی روا نبود، قرآن باید از عبارت «یتوفی روحکم» استفاده می‌کرد. هم‌چنین، علامه آیات «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا» (زمر: ۴۲)، «حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا» (انعام: ۶۱)، و «الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنفُسِهِمْ» (نحل: ۲۸) را دلالت بر این امر می‌داند که «تَوَفَّى» روح بر کل نفس انسان تعمیم داشته و «اصالت» بخشیده است. علامه این نتیجه‌گیری را ناظر بر معنای واژه «تَوَفَّى» می‌داند که اشاره به دریافت کردن به صورت تمام و کمال دارد (طباطبائی ۱۳۹۰: ج ۱۶، ۲۵۱-۲۵۲). علامه واژه «روح» را در قرآن نیز به‌عنوان مبدأ حیات معرفی می‌کند که منحصر در انسان نیست (همان: ج ۲۰، ۱۷۳-۱۷۵).

با این حال، باید توجه داشت که آیات مزبور ناظر بر مقوله مرگ نزد عرب بوده و واژه «نفس» نزد عرب (به شهادت لغت‌نامه‌های کهن هم‌چون فراهیدی) متضمن معنای متافیزیکی (روح) نیز بوده است. از سوی دیگر، کاربرد عبارت «تَوَفَّاهُمْ» برای قبض روح به شکل عام و بدون ذکر تخصیص «روح» ضرورتاً بدان معنا نخواهد بود که قرآن اصالت را بر روح می‌دهد. علاوه بر آن که نزد عرب نیز با توجه به معنای نفس و مقوله مرگ این امر، خود، متضمن معنای قبض روح خواهد بود و اساساً مقوله مرگ در بسیاری از فرهنگ‌ها ناظر بر حذف یا کسر وجهی غیرمادی (روح) از وجود مادی است. به نظر می‌رسد، مقوله «اصالت» بخشیدن به روح در برابر جسم پیش از آن که مبتنی بر متن قرآن باشد مبتنی بر سیستم فکری علامه در دستگاه فکری «حکمت صدرایی» است.

از سوی دیگر، با توجه به تطور معنایی واژه «نفس» و نبود پیوند میان این واژه با معنای «روح» مشخص می‌شود که رویکرد علامه به این واژه در قرآن بر مبادی فلسفی ایشان استوار بوده و مباحث را در چهارچوب فهم فلسفی آیات پیش برده است. به همین دلیل، علامه از واژه نفس در قرآن به مباحث تجرد نفس و ارتباط نفس و بدن می‌رسد. البته، خود ایشان نیز در بحث از واژه نفس به معنای لغوی این واژه و سیر تطور آن از معنای «خود و فردیت شیء» تا معنای «روح»<sup>۱</sup> اشاره کرده است (همان: ج ۱۴، ۲۸۵-۲۸۷)؛ اما معادل معنای روح را برای واژه نفس در قرآن صحیح دانسته است. این در حالی است که، در بحث از معنای واژه، مصطفوی مسیر متفاوتی را می‌پیماید و لذا ذیل کاربرد واژه نفس این واژه را در معنای روح نمی‌داند (مصطفوی ۱۳۶۸: ج ۱۲، ۱۹۹؛ هم‌چنین بنگرید به شاکر ۱۳۷۹: ۱۰-۱۱). اگرچه رویکرد معنایی واژگانی و بسط دامنه تفسیری دو حوزه مجزاست؛ با این حال، نمی‌توان از چهارچوب بندگی‌های فهم واژگانی برای فهم دقیق آیات و محدّد کردن دامنه تفسیر چشم‌پوشی کرد.

جدای از رویکرد اصالت‌بخشی به روح در برابر جسم در حکمت صدرایی (ملاصدرا [بی تا]: ج ۸، ۴۰)، در منظومه فکری علامه بحث از «تجرد نفس» از موضوعات مهمی است که براساس آن جسم به عنوان متعلق روح به شدت به آن وابسته است. تا آن‌جا که علامه بدن را ابزار روح برای تصرف در عالم ماده می‌داند (طباطبائی ۱۳۹۰: ج ۱، ۲۰۷). روح انسانی از منظر علامه همان بدنی است که خلقتی دیگر یافته است؛ بی آن‌که چیزی بدان افزوده شود. روح یک امر وجودی بوده که به واسطه تعلق به بدن با آن در اتحاد کامل است. همچنین، یک نوع استقلال نیز از بدن دارد که با قطع تعلق از بدن از آن منقطع می‌شود (همان: ج ۱۲، ۱۵۴). با وجود تفاوت اساسی بین جسم و روح، این دو در پیوند و اتحادی کامل به سر می‌برند و روح، به مثابه بازیگر اصلی این مجموعه، نیازمند شناسایی است. بحث از جایگاه ویژه روح در مقایسه با جسم از ابتدای خلقت آن دو نیز مشخص است؛ زیرا به اعتقاد علامه، خداوند در خلقت روح تفاوتی را به انجام رسانده و بر آفرینش مادی وجود انسان خلقی دیگر بخشیده «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ» (مؤمنون: ۱۴) که در آن خلقت، آدمی واجد شعور و اراده و تفکر شده است. این امور از مقوله جسمانیات نبوده است و جسم قادر بدان‌ها نیست (همان: ج ۱، ۳۵۲).

علامه به صراحت تأکید می‌کند که مهم‌ترین امر برای انسان نفس اوست و انسان پیش از هر چیز باید به دنبال تربیت خویش باشد (همان: ج ۶، ۱۹۳-۱۹۴). توجه به شاخصه‌ها و ویژگی‌های درونی نفس (که از منظر علامه خصائص روح تلقی می‌شوند) از طریق تأمل در احوال خود و توجه به افعال برون‌دادی ناشی از آن نگرش‌ها قابل‌شناسایی است. بر این اساس، علامه به تأثیرگذاری میان نفس و افعال و آثار آن می‌پردازد. او در کنار این موضوع، که افعال انسانی آثار و صفات نفس هستند، به اثرپذیری نفس از این برون‌دادهای خود نیز اشاره می‌کند؛ به این معنا که عمل آدمی مطابق و هم‌سنخ نفس او صادر می‌شود و به میزان کمال و برتری نفس اعمال بهتری از او صادر و تکرار آن‌ها منجر به رسوخ در نفس و دوام بقاء آنان می‌شود.<sup>۹</sup> علامه گسترش کیفیت بهتر اعمال، به واسطه کامل‌تر بودن نفس، را «وسعت عرضی» و رسوخ افعال نیک مکرر در نفس و ظهور ملکات فاضله را «وسعت طولی» می‌نامد (همان: ج ۲، ۱۵۰). تأثیر اعمال بر نفس به گونه‌ای است که می‌توان عمل انسان را مربی نفس او دانست که نفس را در این فرایند تعامل تأثیرپذیری و تأثیرگذاری مطابق با سنخ خود می‌کند و آن را سعید یا شقی می‌کند (همان: ج ۶، ۱۶۶). به اعتقاد علامه ارتقای سطح نفسانی و طی مسیر کمال به معنای هم‌سنخی نفس آدمی با رضوان الهی است. از دیگر سو، باطل‌روی و تخریب نفس منجر به هم‌سنخی آن با دوزخ و آتش است؛<sup>۱۰</sup> زیرا

نفس نیکو جز با رضوان الهی و نفس بدکار جز با عذاب الهی نمی‌تواند ارتباط یابد (همان: ج ۲، ۱۴۷-۱۴۸). بر این اساس، علامه ذیل آیات «وَنَفْسٍ وَ مَا سَوَّاهَا \* فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا \* قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا \* وَ قَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا» (شمس: ۶-۹۶) می‌گوید: دو راه در برابر نفس معتدل قرار دارد که یک مسیر به رستگاری و مسیر دیگر به محرومیت منجر می‌شود و تحقق هریک در گرو ترکیه نفس یا آلودگی آن است (همان: ج ۲۰، ۲۹۷-۲۹۸).

## ۵. نتیجه‌گیری

در بررسی تطور معنایی واژه «نفس» مشخص شد که کاربرد معنایی این واژه در متون متقدم بر «تشخص و فردیت شخص» استوار بوده است. هرچند که در معادل‌گذاری‌های لغوی، معنای متافیزیکی آن نیز لحاظ شده است و معادل روح نیز برای آن مطرح شده است. با این حال، نظر به دامنه کاربرد آن در متون و معادل‌گذاری‌های این واژه در آن متن می‌توان نتیجه گرفت که معادل‌گذاری معنای متافیزیکی امری کم‌کاربرد بوده است. از سوی دیگر، در متن قرآن نیز معنای این واژه بین دو معنای فیزیکی (تشخص) و متافیزیکی (روح) محل اختلاف بوده است. نظر به جمع‌بندی جامع مصطفوی در این باره و دلایل و زمینه‌های طرح آن اختلافات نیز به خوبی آشکار می‌شود که قول مصطفوی در این باره صحیح به نظر می‌رسد که «این واژه در قرآن در معنای روح استعمال نشده است» (مصطفوی ۱۳۶۸: ج ۱۲، ۱۹۹). قرآن در بیان اشاره به صورت متافیزیکی انسان از واژه «روح» استفاده کرده و البته ارتباط و انتساب آن به انسان از طریق سیاق آیه یا کلمات افزوده به این واژه قابل تشخیص است. با این حال، علامه در بیان معنا و تفسیر «نفس» در قرآن رویکرد فلسفی را غلبه داده و ذیل این واژه در قسمت‌های متعددی از تفسیر خود به مباحث فلسفی پرداخته است. در نتیجه، رویکرد علامه در شناخت نفس از منظر قرآنی به معنای مراد و منظور قرآن از به‌کارگیری این واژه در متن قرآن مفید فایده نخواهد بود. هرچند که تفسیر علامه از منظر رویکرد فلسفی (فلسفه صدرایی) به قرآن و تبیین فلسفی آیات قرآن با این رویکرد کاملاً مفید فایده و کاربردی خواهد بود.

## پی‌نوشت‌ها

۱. واژه «نَسَم» در اشعار جاهلی کاربرد متعددی داشته است و فراهیدی تنها به یک نمونه آن و به صورت تک‌مصراع اکتفا کرده است. در ذیل، چند نمونه از این ابیات ذکر شده است (بنگرید به بدیع یعقوب ۱۴۱۷: ج ۷، ۳۷۵-۳۷۶):

لَعْمَرَى! لَقَدْ تَبَيَّنَتْ يَوْمَ سُوَيْقَةِ  
وَمَنْ لَا يُصَانَعُ فِي أُمُورٍ كَثِيرَةٍ  
بِجَرَاعٍ دُهْنًا وَبِثَرِبِ طَيِّبٍ  
لِمَنْ كَانَ ذَا رَأْيٍ بِوَجْهِهِ مَسْمَمٍ  
يُضْرَسُ بِأَنْيَابٍ وَيُوطَأُ بِمَسَمٍ  
بِهَا نَسَمُ الْأَرْوَاحِ مِنْ كُلِّ مَسَمٍ

۲. وی در ذیل واژه «جنی» به شعری از اعراب بادیه اشاره می‌کند که در آن نفس در مفهوم فردیت و شخص به‌کار رفته است (شیبانی ۱۹۷۵: ج ۱، ۱۳۶):

أَلَا يَا نَفْسٍ قَدْ أُجْنِيتِ جِدًا  
عَلَى زَجْرِ الْهُدَاةِ النَّاصِحِينَا

بیش‌ترین کاربرد معنایی برای واژه نفس در این کتاب نیز ناظر بر مفهوم «فردیت و تشخیص یک انسان» است. البته معادل تنفس و استنشاق هوا نیز برای واژه نفس در این کتاب کاربرد زیادی دارد که شفاف‌ترین این معادل‌گذاری در (ج ۳، ص ۲۱) این کتاب است.

۳. ابن منظور نیز دلیل کاربرد معنای خون برای نفس را بدین جهت می‌داند که با خروج خون از بدن فرد نفس خود را از دست خواهد داد. او این سخن را به‌تقل از ابن‌خلویه می‌آورد (بنگرید به ابن منظور ۱۴۱۴: ج ۶، ۲۳۴).

۴. آنچه از کتب لغت استنباط می‌شود غلبه کاربرد معنایی واژه نفس در مفهوم خود، فردیت انسانی، و تشخیص برای انسان است و لذا کاربرد این واژه برای روح نیز ناظر بر سطحی از همان فردیت است که صورتی متفاوتی و فرامادی دارد. معادل‌گذاری واژه خون نیز برای نفس در کتب لغت از قرن سوم هجری به بعد نیز ناظر بر فرایند مادی‌کردن و به‌عینیت درآوردن صورت متفاوتی واژه نفس است که به‌معنای روح دلالت داشته است. در نتیجه، می‌توان کاربرد معنایی متفاوتی این واژه را بسیار کم دانست و در صورت کاربرد نیز ناظر بر سطحی از تشخیص و تعیین فرد به حساب آورد که گوینده می‌کوشد آن را در قالبی عینی شده و ملموس بیان کند.

۵. نظر به کاستی‌های سندی و ابهام محتوایی حدیث، از منظر کلامی، این رویکرد نسبت به این حدیث وجود دارد. با این حال، علامه نه سخنی از قائلان به این نظر ذکر کرده و نه دلایل آنان را آورده است. وی صرفاً دلایل خویش را اقامه کرده و بر آنان پای فشرده است که از حیث روشی، برای رد یا ترجیح قولی خود بر نظرات مخالف بسیار نارسا و ناکافی است.

۶. «سُتِرْبِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (فصلت: ۵۳)، «وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ. وَ فِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ» (ذاریات: ۲۰-۲۱) و ...

۷. عبارت «سِيرُوا فِي الْأَرْضِ» در چهارده آیه قرآن ذکر شده و این توصیه، یکی از توصیه‌های جدی قرآن در باب تنبه فردی است (آل عمران: ۱۳۷؛ انعام: ۱۱؛ یوسف: ۱۰۹؛ نحل: ۳۶؛ حج: ۴۶؛ نمل: ۶۹؛ عنکبوت: ۲۰؛ روم: ۴۲، ۹؛ سبأ: ۱۸، فاطر: ۴۴؛ غافر: ۸۲، ۲۱؛ محمد: ۱۰).

۸. علامه در آیه «أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمْ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ» (انعام: ۹۳) نفس را به معنای روح دانسته است (طباطبائی ۱۳۹۰: ج ۱۴، ۲۸۵).

۹. «إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ لِيَسُوءُوا وُجُوهَكُمْ وَلِيَدْخُلُوا الْمَسْجِدَ كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَلِيُتَبَرُوا مَا عَلَوْا تَتَبِيرًا» (اسراء: ۷)، «وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ فَتُوبُوا إِلَى بَارئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ بَارئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ» (بقره: ۵۴)، «مَنْ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا» (اسراء: ۱۵).

۱۰. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ» (تحريم: ۶).

## کتابنامه

- ابوعبیده، معمر بن منی (۱۳۸۱ ق)، مجاز القرآن، تحقیق فؤاد سزگین، مصر: مکتبه الخانجی.
- أخفش، سعیده بن مسعده (۱۴۲۳ ق)، معانی القرآن، تحقیق ابراهیم شمس‌الدین، بیروت دارالکتب العلمیة - منشورات محمدعلی بیضون.
- آزدی، عبدالله بن محمد (۱۳۸۷ ش)، کتاب الماء، تحقیق محمد مهدی اصفهانی، تهران: مؤسسه مطالعات تاریخ پزشکی، طب اسلامی و مکمل - دانشگاه علوم پزشکی ایران.
- الأزهري الهروي، أبو منصور محمد بن احمد (۲۰۰۱ م)، تهذيب اللغة، تحقیق محمدعوض مرعب، بیروت: دار إحياء التراث العربي.
- ابن عباد، اسماعیل بن عباد (۱۴۱۴ ق)، المحيط فی اللغة، تحقیق و تصحیح محمدحسن آل یاسین، بیروت: عالم الكتاب.
- ابن عباس، عبدالله بن عباس (۱۴۱۳ ق)، غریب القرآن فی شعر العرب، تحقیق احمد نصرالله و محمد عبدالرحیم، بیروت: مؤسسه الكتب الثقافیة.
- ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم (۱۴۱۱ ق)، تفسیر غریب القرآن، شرح ابراهیم محمد رمضان، بیروت: دار و مکتبه الهلال.
- ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم (۱۴۲۳ ق)، تأویل مشکل القرآن، تحقیق ابراهیم شمس‌الدین، بیروت: دارالکتب العلمیة - منشورات محمدعلی بیضون.
- ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴ ق)، معجم المقاییس اللغة، تحقیق و تصحیح عبدالسلام محمد هارون، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ ق)، لسان العرب، تصحیح و تحقیق جمال‌الدین میردامادی، بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع - دارالصار.

- بدیع یعقوب، امیل (۱۴۱۷ ق)، المعجم المفصل فی شواهد اللغة العربية، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ ق)، مفردات الفاظ القرآن، بیروت / دمشق: دارالقلم / الدار الشامیة.
- زمخشری، محمد بن عمر (۱۹۷۹ م)، أساس البلاغة، بیروت: دار صادر.
- شاگرد، محمد کاظم (۱۳۷۹ ش)، «وجوه معانی نفس در قرآن»، پژوهش های فلسفی کلامی، ش ۴، تابستان.
- شیبانی، محمد بن حسن (۱۹۷۵ م)، کتاب الجیم، تحقیق و تصحیح ابراهیم ایاری، القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الامیریة.
- طباطبائی، محمد حسین (۱۳۹۰ ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- طباطبائی، محمد حسین (۱۳۶۶ ش)، ولایت نامه، ترجمه همايون همتی، تهران: امیرکبیر.
- عسکری، حسن بن عبدالله (۱۴۰۰ ق)، الفروق فی اللغة، بیروت: دار الآفاق الجديدة.
- عسکری، حسن بن عبدالله (۱۴۲۸ ق)، تصحیح الوجوه و النظائر، تحقیق محمد عثمان، مصر / القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية.
- فتال نیشابوری، محمد بن احمد (۱۳۷۵ ش)، روضة الواعظین و بصیرة المتعظمین، قم: رضی.
- فراء، یحیی بن زیاد (۱۹۸۰ م)، معانی القرآن، تحقیق محمد علی نجار و احمد یوسف نجاتی، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- فراهیدی، خلیل ابن احمد (۱۴۰۹ ق)، کتاب العین، قم: هجرت.
- قرشی بنائی، علی اکبر (۱۴۱۲ ق)، قاموس القرآن، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- لیثی واسطی، علی بن محمد (۱۳۷۶ ش)، عیون الحکم و المواعظ، تصحیح حسین حسنی بیرجندی، قم: دار الحدیث.
- مصطفوی، حسن (۱۳۶۸ ش)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ملاصدرا، صدرالدین شیرازی (بی تا)، اسفار الأربعة فی حکمة المتعالیة، بی جا: کتابچی.
- ملاصدرا، صدرالدین شیرازی (۱۳۶۶ ش)، الشواهد الربوبیة، ترجمه جواد مصلح، تهران: سروش.
- یزیدی، عبدالله بن یحیی (۱۴۰۵ ق)، غریب القرآن و تفسیره، تحقیق محمد سلیم الحاج، بیروت: عالم الکتب.