

## بررسی تطبیقی «آرامش روانی» در روان‌شناسی با «اطمینان قلبی» در قرآن کریم

\* مهرداد ویس کرمی

\*\* سید رضا مؤتب

### چکیده

بررسی سیر شکل‌گیری علم روان‌شناسی و جایگزینی آن با «علم‌النفوس فلسفی» و بررسی آیت‌های قرآن کریم که نظر به اطمینان قلبی اند، گویای این است که اگرچه آرامش روانی در بهشت به اطمینان قلبی منحل می‌شود؛ اما گاهی انسان مؤمن در دنیا به دلیل شرایط نامساعد اجتماعی، در عین برخوردار بودن از اطمینان قلبی، آرامش روانی مطلوبی ندارد. این نکته بی‌لنگر آن است که نباید آرامش روانی، هدف جدی در تبلیغ دین باشد و شاد یا غمگین بودن، به عنوان اوصافی برای معرفی دین مبین اسلام مورد تأکید قرار گیرد و گرنه تفاوت جوهری دین اسلام با عرفان‌های کاذب، مواد مخدر و داروهای روان‌گردان برای توده مردم در ابهام خواهد ماند.

### واژگان کلیدی

آرامش روانی، اطمینان قلبی، شادی، حزن، علم‌النفوس.

\*. مربی گروه معارف اسلامی دانشگاه علوم پزشکی لرستان و دانشجوی دکتری قرآن و متون اسلامی

docveis@lums.ac.ir

دانشگاه معارف اسلامی.

moadab\_r113@yahoo.com

\*\* استاد گروه قرآن و حدیث دانشگاه قم.

تاریخ تأیید: ۸۹/۹/۳

تاریخ دریافت: ۸۹/۵/۲

### طرح مسئله

رسیدن به «آرلمش» «هدف غایی» همه تلاش‌های جمعه بشری است؛ چنان‌که بشر در راستای تحقق این میل فطری، گاهی - اگر نگوییم در اکثر موارد - به بیراهه می‌رود و سر از بحران روحی، از جمله عرفان‌های دروغین یا کاربرد انواع مواد مخدر و نشاط‌آور در می‌آورد. (مظاهری سیف، ۱۳۸۴: ۲۲) برای مثال سابقه مصرف تریاک را تا ده قرن پیش می‌توان ردگیری کرد. (مورایس، ۱۳۸۴: ۲۲) تاریخ پر دل‌ننه عرفان - نظری و عملی - در حیطه علوم انسانی، مثال روشنی از اهمیت «آرلمش» در علوم انسانی است. (فعال، ۱۳۸۷: ۱۱۰)

در حیطه علوم تجربی نیز، «بهداشت روانی» از شاخه‌های اجتناب‌ناپذیر علوم روان‌شناسی و روان‌پزشکی است. (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۱: ۱۲)

قرآن کریم به جای آرلمش و بهداشت روانی، از واژه «اطمینان قلبی» بهره می‌گیرد و حدود آن را در چند آیه بیان می‌کند که در این مقاله بدان پرداخته می‌شود.

در ادامه بحث با استفاده از تاریخچه مختصر علم روان‌شناسی، چند تعریف رایج از «بهداشت روانی» را ارائه می‌کنیم و با ارائه تصویری از «اطمینان قلبی» در قرآن، به این نکته مهم خواهیم رسید که اگر برخورد انسان با طبیعت و انسان‌ها، مطابق قوانین و سنن جاری الهی باشد و جمعه بشری نیز بر اساس قوانین الهی اداره شود، می‌توان به داشتن آرلمش روانی پذیرفتنی قابل قبولی امیدوار بود؛ در غیر این صورت، با وجودی که اطمینان قلبی به دست آمدنی است؛ آرلمش روانی مؤمن مختل می‌شود و از این‌رو آرلمش روانی در روان‌شناسی، هدف ذاتی و نهایی است؛ ولی از منظر قرآن کریم، در نسبت با کمال‌نهایی انسان (قرب الهی) ارزش‌گذاری می‌شود و حتی می‌تواند در تعارض با آن، کمرنگ یا قربانی شود.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

سیری در روان‌شناسی  
رتال جامع علوم انسانی

تا پیش از قرن هیجدهم با «علم النفس فلسفی» سر و کار داریم. در قرن نوزدهم علم

روان‌شناسی<sup>۱</sup> جایگزین علم النفس شد. تجربه‌گرایان انگلیسی، به خصوص هارتلی<sup>۲</sup> (۱۷۷۵ - ۱۷۰۵ م) و جان لاک<sup>۳</sup> (۱۶۸۳ - ۱۶۳۳ م) را در پیدایش علم روان‌شناسی مؤثر می‌دانند. (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۲: ۲۲)

جان لاک معتقد بود بایستی از کاوش‌های بیهوده درباره فراطبیعت چشم پوشیم و به مطالعه پدیده‌های وصول‌پذیر - هر چند اندک باشد - بسنده کنیم. در بینش وی شناختن و دانستن، همان دیدن است (همان: ۲۹)؛ به‌گونه‌ای که «کاوش‌های لاک در جستار درباره تداعی تصورات، بعدها در روان‌شناسی تداعی باورانه،<sup>۴</sup> دیوید هارتلی و جوزف پرستیلی<sup>۵</sup> (۱۸۰۴ - ۱۷۳۳ م) ثمر بخشید». (کاپلستون، ۱۳۷۰: ۵ / ۱۵۸)

### تعامل جسم و روح

در دیدگاه قلما، نفس یک جوهر مجرد است که از کمنده تجربه خارج است؛ لذا با تحلیل‌های فرافیزیکی و قیاسی به بررسی آن می‌پردازند. در این نگرش، یک فیلسوف به خود اجازه می‌دهد تمام مسائل «معرفة النفس» را بررسی عقلی کند. وی در آغاز به اثبات نفس و تعریف فلسفی آن می‌پردازد، سپس تعریف قوا و رابطه آنها با نفس را در نظر می‌گیرد و حتی از رابطه نفس با عقل فعال سخن می‌گوید که القای علوم را به «نفس مستعد» برعهده دارد؛ لذا علم النفس در میان قلما، از مباحث هستی‌شناسی شمرده می‌شد. (ابن‌سینا، ۱۹۵۲: ۵)

برخلاف گنشتگان - که رابطه نفس با بدن را به خیمه شهباز و عروسک تشبیه می‌کردند - دکارت قائل به تعامل آن دو شد و کنش‌های حیاتی را میان جسم و روح تقسیم و ادعا کرد که تفکر، یگانه کنش اختصاصی نفس است و کلیه فرآیندهای دیگر، از قبیل یادآوری، ادراک و حرکت، فرآیندهای بدن شمرده می‌شوند.

1. Psychology.
2. David Hartely.
3. John Locke.
4. Associationist Psychology.
5. Joseph Periestley.

درست در همین نقطه است که روان‌شناسی از علم النفس اعلام استقلال می‌کند و در مراحل بعد گاهی به رویارویی با آن برمی‌خیزد.

### بدن مانند ماشین

از نظر دکارت، «ریاضی تنها علم یقینی است»، به همین دلیل عالم بی‌جان را با قوانین مکانیک توجیه می‌کند. ایده او در مورد حیوان‌ها نیز شایسته توجه است. وی حیوان‌ها را بدون نفس مجرد می‌داند و معتقد بود که کنش‌های حیوانی، طبق «قوانین مکانیک» اداره می‌شود و حیوان‌ها مانند «ماشین خودکار» عمل می‌کنند.

### ماشینیزم

از جمله مواردی که عقیده دکارت را مقبول‌تر ساخت، ظهور «ماشینیزم» در غرب بود که - با عنوان علم روان‌شناختی - در پذیرش نظریه دکارت مؤثر بود.

پیشرفت صنعتی و مادی غرب، بستر بسیار مناسبی بود تا تفکر ماشینیزم پذیرشی شایسته بیابد؛ به‌گونه‌ای که دولامتری (۱۷۵۱ - ۱۷۰۹ م) در سال ۱۷۴۵ کتاب «تاریخ طبیعی روح» و در سال ۱۷۴۸ کتاب «انسان یک ماشین» را منتشر کرد (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۲: ۱ / ۸۶). حاصل کلام اینکه دکارت - خواسته یا ناخواسته - از جمله اجداد فکری روان‌شناسی شمرده می‌شود؛ زیرا ابتدا به استقلال نسبی «روح» و «بدن» حکم کرد و بعضی از کنش‌ها مانند تفکر را مختص روح و بعضی دیگر مانند حرکت را مربوط به جسم دانست. از سوی دیگر معتقد بود که بدن انسان از همان عناصر مادی تشکیل‌دهنده عالم، به‌وجود آمده و قوانین مکانیک در مورد آن جاری است؛ لذا مشاهده‌های عینی و تجربی به مطالعه‌های انسانی راه پیدا کرد.

حیوان‌ها در بینش دکارت بی‌روح و به‌منزله ماشین‌های خودکار بودند. این تفکر به انضمام نظرهای پیشین، رابطه روح و بدن را در حد یک راننده و ماشین خودکار تنزل داد. همان‌گونه که یک ماشین را مستقل از راننده می‌توان بررسی و تعمیر کرد، مطالعه بدن نیز الزماً نیازی به اطلاع از روح ندارد.

از مطالب پیشین روشن است که دکارت منکر روح نیست، او به وجود روح در انسان اعتقاد دارد و حتی در سیر تفکر فلسفی خویش به اثبات آن می‌پردازد و اثبات روح را از جمله سنگبناهای محکم یقین می‌داند؛ لذا در ادامه، تحولاتی رخ داد که رابطه روح و بدن از این هم نازل‌تر شد و در تولد روان‌شناسی نقش به‌سزایی ایفا کرد و آن ظهور پوزیتیویزم بود.

### اثبات‌گرایی<sup>۱</sup>

مکتب تحصیل‌گرایی، تحقیقی یا پوزیتیویزم که توسط آگوست کنت<sup>۲</sup> (۱۸۵۷ - ۱۷۹۸) پایه‌گذاری شد، در تولد علم روان‌شناسی مؤثر افتاد. وی معتقد بود دوران دانسته‌های تخیلی (ریاضی) و فلسفی (تعلی) گذشته و دوران اثباتی (علمی) رسیده است و در دوران اثباتی آنچه معتبر است، ملموس و مشهود است. (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۲: ۸۹)

طبیعی بود که روح به معنای فلسفی که در فلسفه سنتی در علم النفس بررسی می‌شود، از حوزه مطالعه‌های انسانی حذف شود و نه تنها روح، که تمام لمور فرافیزیک انکار شود. آنچه قبل مطالعه بود، تنها عوارض و ویژگی‌های تجربه‌پذیر روح بود که محصول تحقیق‌های آزمایشگاهی روی انسان بود و این یعنی مرگ نفس فلسفی و منهبی! (ژیلسون، ۱۳۸۰: ۱۹۴)

### ماده‌گرایی<sup>۳</sup>

ماده‌گرایی نیز که بعد از دکارت به خصوص از فرانسه آغاز شده بود، از جمله عواملی بود که ظهور علم روان‌شناسی را تسریع کرد.

ماده‌گرایان عقیده داشتند که همه چیز می‌تواند در قالب مفاهیم فیزیک توصیف و در پرتو ویژگی‌های فیزیکی - یعنی ماده و انرژی - فهمیده و شناخته شود. (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۲: ۹۰)

برای مثال، دولامتری به تألیف کتابی به نام «انسان یک ماشین» پرداخت.

1. Positivism.
2. Auguste Cunte.
3. Materialism.

پیشرفت‌های قابل توجه علم فیزیولوژی به تحقیق‌های آزمایشگاهی در مورد انسان و حیوان، شتاب قابل توجهی بخشید و طرفداران اثبات‌گرایی و ماده‌گرایی را در عقیده خود راسخ‌تر کرد؛ البته این آثار بیش از آنکه رنگ علمی داشته و تابع منطق باشد، نوعی انفعال روان‌شناختی در برابر فضای حاکم بر آن زمان بود.

نکته مهم اینکه به جهت محدودیت‌ها و مسائل اخلاقی، بیشتر مطالعات فیزیولوژیک به طور مستقیم در مورد انسان انجام نمی‌شود؛ بلکه در حیواناتی، مانند موش، خرگوش، سگ، گربه، خوکچه هندی و ... انجام می‌شود و نتایج آن با توجه به قرآن و شواهد، به انسان تعمیم داده می‌شود؛ البته تعداد کمتری از مطالعات فیزیولوژیک هم می‌تواند در انسان یا سلول‌ها و بافت‌های جدا شده از انسان انجام شود.

### تولد روان‌شناسی

تولد روان‌شناسی بر اثر عوامل پیش‌گفته، بسیار طبیعی می‌نمود. دکارت جسم و روح را از هم جدا کرد و در قرون بعدی ظهور پوزیتویزم، ماشینیسم، لاپرسیسم، از نظر روان‌شناختی کمک کرد تا روح از مطالعات انسانی حذف و به منزله امری موهوم و خیالی از دایره مطالعات انسانی خارج شود.

نتیجه اینکه امروزه روان‌شناسی در مغرب‌زمین، یک رشته علمی در کنار علم النفس فلسفی یا روح‌شناسی<sup>۱</sup> مورد نظر متون مقدس نیست؛ بلکه بر خرابه آنها بنا شده است. (حجتی، ۱۳۶۷: ۱۴)

در این میان یک دغدغه اساسی باقی می‌ماند و آن تعریف ادیان از انسان به عنوان موجودی دو بعدی است که باعث عذاب وجدان تجربه‌گرایان می‌شود که آن را هم با نظریه تکلمی داروین<sup>۲</sup> (۱۸۸۲ - ۱۸۰۹ م) رفع کردند. *پیشرفت‌های انسانی و مطالعات فیزیولوژیکی*

صرف‌نظر از عقیده مذهب داروین و میزان استحکام نظریه وی، این نکته انکارپذیر نیست

1. Soul mind or spirit or.
2. Charles Robert Darwin.

که نظریه وی انسان را از نظر روان‌شناختی به حد حیوان فیزیولوژیک پیچیده تنزل می‌دهد و دغدغه انسان غیب‌گریز - اگر نگوئیم معنویت‌ستیز - غربی را رفع می‌کند. (باربور، ۱۳۷۹: ۹۹)

توجه نکردن به سیر شکل‌گیری و تولد علم روان‌شناسی و زمینه‌ها و پیمانه‌های آن، زمینه فهم ناقص، بلکه نادرست و وارونه را از ماهیت این علم و نتایج و لوازم آن فراهم می‌آورد. با فهم این پیشینه است که رویارویی - یا دست‌کم تباین - کلیت علم «روان‌شناسی» با «علم النفس فلسفی» و «انسان‌شناسی اسلامی» فهم‌پذیر می‌شود و نتایج تلخ حاکمیت روان‌شناسی بر انسان‌شناسی دینی رخ می‌نماید و این نکته ارزشمندی است که محقق علوم قرآنی را از خلط مباحث روان‌شناسی با اصطلاح‌های قرآنی به دور می‌دارد و از افتادن در ورطه «تفسیر به رأی» معارف بلند دینی حفظ می‌کند.

پیش از بررسی هر موضوعی در علم روان‌شناسی، باید به دو پیش‌فرض این علم توجه کافی داشته باشیم.

انسان یک حیوان فیزیولوژیک پیچیده است و آنچه ادیان الهی در مورد روح و نفخه الهی و خلیفه الهی گفته‌اند، مبهم یا مهمل است. لا اقل اینکه به روان‌شناسی ربطی ندارد!

تنها ابزاری که علم روان‌شناسی به رسمیت می‌شناسد، «تجربه حسی» است و ورود مسائل دیگر که ناشی از دیگر ابزارهای شناخت مانند عقل و وحی است، برخلاف روبه‌پذیرفته‌شده دانش سایکولوژی است. (بنگرید به: سید محمدی، ۱۳۷۶: ۱۷) حتی اگر، به قول برخی فلاسفه علم، در مقام شکار نیز نظریه‌ای به دایره روان‌شناسی راه یابد، در مقام داوری باید از غربال تجربه حسی بگذرد (سروش، ۱۳۷۶: ۱۵۶) حتی در مکاتب اخیر روان‌شناسی که سخن از بازگشت به «عنا» و ارزش‌های برتر مطرح است، اصل حیوان فیزیولوژیک بودن انسان مفروض است. برای مثال «مزلو» (۱۹۷۰ - ۱۹۰۸ م) - به عنوان یکی از چهره‌های برجسته انسان‌گرا - معتقد است که انسان چهار دسته نیاز مشترک و ذاتی دارد: نیازهای جسمانی یا فیزیولوژیک؛ نیازهای لم‌نیتی؛ نیاز به محبت و احساس وابستگی؛ نیاز به احترام. (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۲: ۲ / ۴۶۴)

هیچ‌کدام از نیازهای چهارگانه، منافای حیوان‌پنداری انسان از نظر مزلو نیست؛ بلکه در جای

دیگری غیر منهیبی بودن را از ویژگی‌های انسان‌های سالم و تسلط‌یافته می‌داند. (همان: ۴۶۷)  
اختلاف این مکتب با مکاتب پیشین در تعریف انسان نیست؛ بلکه در زاویه نگاه به انسان  
و وسعت مطالعه ابعاد و نیازهای اوست. (اتکینسون و هیلگارد، ۱۳۸۵: ۴۹۲)

### آرامش روانی

در سایه مباحث پیشین و در ادامه بحث به بررسی تعریف بهداشت روانی می‌پردازیم. برای  
نمونه سه تعریف معروف «آرامش روانی» به قرار زیر است. (احمدوند، ۱۳۸۲: ۳)  
کارل مینجر<sup>۱</sup>، واتسون<sup>۲</sup> بنیان‌گذار مکتب رفتارگرایی و کینز برگ<sup>۳</sup> به ترتیب در تعریف آرامش  
روانی می‌نویسند:

سازش فرد با جهان اطرافش، به حداکثر امکان، به‌گونه‌ای که باعث شادی و  
بر دلشت مفید و مؤثر شود.  
سازگاری با محیط و رفع نیازهای اصلی و ضروری او.  
تسلط و مهارت در ارتباط صحیح با محیط؛ به ویژه در سه فضای: عشق، کار  
و تفریح

سلامت روانی از منظر مینجر «سازش حداکثری با محیط اطراف جهت شادی و برداشت  
مفید و مؤثر» می‌باشد. با توجه به تعریف روان‌شناسی از انسان (حیوان فیزیولوژیک) و محیط  
(بر اساس اصالت تجربه، حس و ماده) روشن است که این تعریف بعد روحی انسان را در نظر  
ندارد و نتیجه سازگاری با عالم ماده، جز یک شادی سطحی و زودگذر و غافلانه نمی‌تواند  
باشد؛ در حالی که در آینده خواهیم دید نه سازگاری با محیط و نه شادی، هیچ کدام به صورت  
مطلق مورد تأکید قرآن نیست.

در تعریف واتسون نیز مانند تعریف پیشین «سازگاری با محیط و رفع نیازهای اصلی و

1. Carl Meninger.
2. Crick Watson.
3. Kinsberg.



ضروری» آمده و به رفع نیازهای اصلی و ضروری توجه شده است. بایستی توجه داشت که بر مبنای تعریف انسان به حیوان فیزیولوژیک، نیازهای اصلی و ضروری وی در همان نیازهای غریزی و حیوانی محصور می‌شود. در قرآن کریم جنبه‌های حیوانی نه تنها مورد تشویق و ترغیب قرار نگرفته؛ بلکه در مواردی نیز نکوهش شده است. برای مثال زمانی که انسان مورد تحقیر قرار می‌گیرد، به عنوان «حیوان» یا «پست‌تر از آن» مورد خطاب قرار می‌گیرد:

أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ ۖ بَلْ هُمْ أَضَلُّ. (اعراف / ۱۷۹)  
آنان همانند چهارپایان بلکه گمراه‌ترند.

دلیل این خطاب این است که چارپایان هرگاه از کاری بازداشته شوند، آن را ترک می‌کنند و هرگاه به راهی هدایت شوند، پیش می‌روند؛ لذا اینها بر اثر کفر و سرکشی به راه خیر هدایت نمی‌شوند؛ با اینکه خداوند به آنها عقل بخشیده است که نیک و بد را از هم تمییز دهند.

برخی می‌گویند: اینکه آنها را گمراه‌تر از چارپایان می‌داند، به خاطر این است که چارپایان قوه تمییز ندارند؛ لذا سرزنشی هم بر آنها نیست، ولی اینان قوه تمییز دارند و از آن استفاده نمی‌کنند و نیز اگر چارپایان اطاعت نمی‌کنند، نافرمانی هم نمی‌کنند. (طبایط‌بایی، ۱۳۷۴: ۱۰ / ۱۲۰)

در تعریف کینز برگ نیز همان قید تسلط و مهارت در ارتباط صحیح با محیط، قید شده که تابع تعریف محیط است که بر مبنای تفکر مادی رقم می‌خورد و به سه حیطه اصلی (عشق، کار و تفریح) به عنوان نمونه اشاره شده است. اگر انسان را «حیوان فیزیولوژیک» تعریف کردیم، آنگاه عشق، کار و تفریح نیز در این چارچوب غرایز، تعریف خواهند شد و محیط نیز در همین حیات دنیایی و مادی منحصر خواهد شد.

### اطمینان قلبی در قرآن

واژه قلب در فرهنگ عرفانی، ابزار شهود انسان است و عقل، ابزار محاسبه و تعقل (ابن عربی، بی تا: ۱ / ۲۸۹) به همین دلیل این دو در ادبیات عرفانی رویاروی هم قرار دارند؛ مولوی در مثنوی به تخطئه استدلالیون می پردازد:

بای استدلالیون چو بین بود      بای چو بین سخت بی نمکین بود

این واژه در قرآن - به خلاف عرفان - اعم از عقل است و علاوه بر فهم عمیق، شهود مراتب برین هستی را نیز بر عهده دارد. به این آیها توجه کنید:

فَلْيَأْنِهَآ لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ  
الَّتِي فِي الصُّدُورِ . (حج / ۴۶)

پس کوری (حقیقی) مربوط به چشم ظاهری نیست، بلکه کوری (حقیقی) برای قلبی که در درون سینه است، اتفاق می افتد.

در این آیه مشاهده ظاهری به چشم سر و مشاهده حقیقی به قلب نسبت داده شده است و کور حقیقی کسی است که از مشاهده حقایق غیبی ناتوان باشد. (بحرانی، ۱۴۱۶: ۳ / ۹۱۴)

جَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ . (انعام / ۲۵)

بر قلوب آنان حجابی افکنده ایم که نتوانند قرآن را عمیق بفهمند.

طَبَعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهْمٌ لَا يَفْقَهُونَ . (توبه / ۸۷)

بر قلوب آنها مهر زده شد، پس نمی توانند عمیق بفهمند.

فهم عمیق در دو آیه بالا، به قلب نسبت داده شده است، به این معنا که قلب در انسان، وظیفه عقل فلسفی و قلب عرفانی را بر عهده دارد که در علوم رسمی، به ترتیب وظیفه فهم و مشاهده را بر عهده دارد. (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۹ / ۳۰۵)

نتیجه اینکه قلب در فرهنگ قرآنی، به مرکز ارتباط انسان با عالم غیب اطلاق می شود و چون قلب انسان از سنخ عالم غیب است و انسان نفخه ای از روح خداست «نَفَخْتُ

فیه مِنْ رُوحِي» (حجر / ۲۹) از این رو در سایه توجه و رسیدن به خداوند، اطمینان قلبی حاصل می‌شود:

أَلَا بَلَدًا كَرَّ اللَّهُ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ. (رعد / ۲۸)

همانا تنها به یاد خدا قلبها به اطمینان می‌رسد.

أَوَلَمْ تُؤْمِنِ قَالَ بَلَىٰ وَلَكِنَّ لِيَطْمَئِنُّ قَلْبِي. (بقره / ۲۶۰)

[خداوند به ابراهیم که خواهان مشاهده محشور شدن مردگان بود فرمود: آیا ایمان نداری؟ گفت: بله، ولی برای این است که قلبم به اطمینان برسد.

در این آیات، سخن از اطمینان قلبی به میان آمده است که در سایه ذکر خدا و مشاهده قدرت الهی حاصل می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶: ۲ / ۵۰۲) به خصوص آیه ۲۸ سوره رعد که یاد و ذکر الله یگانه عمل اطمینان قلبی معرفی شده است. (طوسی، بی‌تا: ۶ / ۲۴۹) از آیه اخیر نیز استفاده می‌شود که اطمینان قلبی فراتر از ایمان است یا دست‌کم با ایمان متعارف و معمولی متفاوت است. (مفید، ۴۲۴: ۱ / ۸۴)

اگر کسی به مقام اطمینان قلبی برسد، حتی اگر بر اثر شرایطی مجبور به تقیه شود، ایمان او پذیرفته است:

...إِلَّا مَنْ أَكْثَرَهُ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ ... (نحل / ۱۰۶) فالاطمینان فی القلب انما یتحصّل بنور الیقین و الشهود بحیث یرتفع الاضطراب و التزلزل و التردد. (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۷ / ۱۲۴)

تا زمانی که انسان در عالم ماده به سر می‌برد، قلب او به واسطه توجه به عالم ماده، در حال تقلیب به سر می‌برد و خداوند متعال به همین دلیل، با نشان دادن چشمه‌های غیبی، اطمینان قلبی را به او برمی‌گرداند. در آیاتی از سوره مبارکه انفال که به نصرت الهی در جنگ بدر اشاره دارد، پس از بشارت به یاری ملائکه، این لمداد غیبی را مایه اطمینان قلبی مؤمنان می‌شمارند:

... □ أَنِّي هَمَلْتُكُمْ بِالْأَلْفِ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُلَادِينَ \*  
 وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ وَلِتَطْمَئِنَّ بِهِ قُلُوبُكُمْ  
 ... (انفال / ۹ و ۱۰)

... همنا من شما را به وسیله هزار فرشته یاری می کنم و این یاری را خداوند  
 عنایت نفرمود؛ مگر برای بشارت شما و اینکه قلوب شما را به وسیله آن مطمئن  
 گرداند ... (طباطبایی، ۳۷۴: ۹ / ۲۳)

اوج اطمینان قلبی در جوار رحمت الهی و لقای پروردگار حاصل می شود:

يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ \* ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ  
 رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً \* فَادْخُلِي فِي عِبَادِي \* وَادْخُلِي  
 جَنَّاتِي . (فجر / ۳۰ - ۲۷)

ای نفس مطمئنه به سوی پروردگارت برگرد؛ درحالی که تو از او راضی هستی و  
 نیز او از تو راضی است. پس داخل بندگان من شو و به بهشت من در آی.  
 (طباطبایی، ۳۷۴: ۲۰ / ۴۷۷)

### جمع بندی و مقایسه دو نظر

تفاوت مکتب اسلام و روان شناسی رامی توان در موارد زیر خلاصه کرد:

#### ۱. از نظر اسلام

۱. انسان نفخه ای از روح خداست: «نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي». (حجر / ۲۹)
۲. روح از جنس عالم لمر است: «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ ۖ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا» (اسراء / ۸۵) تو را از روح می پرسند، بگو از لمر پروردگار من است و جز اندکی از علم به شما داده نشده است.»
۳. عالم لمر در مقابل عالم خلق قرار دارد و غیرمادی است: «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ» (اعراف / ۵۴) همانا خلق و لمر از آن خداست.»
۴. عالم لمر از جنس ملکوت است: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ

يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ \* فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ؛ (یس / ۸۲ و ۸۳) چون به چیزی اراده فرماید کارش این بس که می‌گوید باش پس بی‌درنگ موجود می‌شود پس شکوهمند و پاک است آن کسی که ملکوت هر چیزی در دست اوست».

۵. انسان جنبه مادی و زمینی دارد و به همین دلیل از احکام عالم ماده نیز برخوردار است: <sup>۱</sup> «اللَّهُ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ؛ (فاطر / ۱۱) و خداست که شما را از خاکی آفرید».  
(طباطبایی، ۳۷۴: ۱۳ / ۲۷۰)

## ۲. از منظر روان‌شناسی

۱. انسان حیوان فیزیولوژیک پیچیده است و ابزار شناخت او نیز حس و تجربه است و بس؛ روح یا وجود ندارد یا دست‌کم مهمل و بی‌معناست.

در سایه توجه به تفاوت‌های تعریف‌های انسان است که تفاوت جوهری «آرله‌ش روانی» و «اطمینان قلبی» معلوم می‌شود؛ اینک:

«اطمینان قلبی» در سایه توجه قلب به عالم غیب به دست می‌آید و در سایه عنایت الهی حاصل می‌شود و حقیقت آن در بهشت نصیب مؤمنان می‌شود و در دنیا با مراتب گوناگونی برای آنان به دست می‌آید.

«آرله‌ش روانی» به معنای حداکثر سازش انسان با محیط مادی اطراف است و در سایه ارضای غرایز و تعامل میان اعصاب و هورمون به دست می‌آید. بر این اساس ممکن است این آرله‌ش، صادق یا کاذب باشد.

توضیح مطلب این است که گاهی بر اثر نبود علم کافی نسبت به عوالم خطر، ممکن است سیستم اعصاب و هورمون در حال تعادل باشند؛ ولی واقعیت برخلاف این آرله‌ش باشد. برای مثال مادری که از مرگ فرزندش بی‌خبر است، ممکن است در همان زمان به واسطه حضور در یک جشن، بسیار مسرور و در آرله‌ش روانی بهسر برد. در صورتی که اگر در همان زمان از مرگ عزیزش آگاه شود، دچار تشویش و عدم آرله‌ش روانی شود.

نتیجه اینکه در نگاه اول، تفاوت جدی میان اطمینان قلبی و آرمش روانی وجود دارد و این دو صرفاً دو لفظ متفاوت حاکی از یک مفهوم واحد نیستند؛ بلکه با دو لفظ متفاوت روبه‌رو هستیم که برآمده از دو عالم و دو فرهنگ جداگانه‌اند؛ لذا به قول حافظ:

آدمی در عالم خاکی نمی‌آید به دست عالمی از نو بیاید ساخت و ز نو آدمی

برای مثال، حضرت علی علیه السلام در اوج اطمینان قلبی یک بشر قرار دارد و به فرموده خودش هیچ‌گاه در حق شک نکرد: «ما شککت فی الحقّ مذ اریته» (سید رضی، ۱۳۸۶: ۴)؛ لذا آیا می‌توان ادعا کرد که آن حضرت آرمش روانی با تعریف مشهور در روان‌شناسی نیز داشت؟ آیا خطبه سوم نهج البلاغه (خطبه ششقیه) گویای عدم آرمش روانی ایشان نیست؟

نالهای حضرت زهرا علیها السلام در فراق حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله و بیت الاحزان ایشان نیز خبر از عدم آرمش روانی فردی دارد، با اینکه در اطمینان قلبی ایشان تردیدی نداریم؛ لذا به نظر نگارنده باید به تبیین اطمینان قلبی و آرمش روانی توجه کرد و از نتایج آن بهره‌مند شد. پیش از این معلوم شد که اطمینان قلبی در سایه آرام گرفتن قلب در سایه عنایت الهی حاصل می‌شود؛ ولی آرمش روانی را می‌توان چنین تعریف کرد:

تظاهرهای «ملایم با نفس» بر آمده از فعل و انفعال‌های فیزیولوژیکی (اعصاب و هورمون) که از میزان ارتباط قلب با خداوند از یک سو و تماس با عالم طبیعت و دیگر افراد از سوی دیگر تأثیر می‌پذیرد.

اگر برخورد انسان با طبیعت و دیگران، مطابق قوانین و سنن الهی باشد و نیز جمله بشری بر اساس قوانین الهی اداره شود و مدینه فاضله دینی تشکیل شده باشد، می‌توان به داشتن آرمش روانی پذیرفتنی امیدوار بود. برای مثال، در حکومت جهانی حضرت ولی عصر علیه السلام آرمش روانی مؤمنان تأمین می‌شود؛ لذا اگر برخورد انسان مطمئن، مطابق قوانین الهی باشد، ولی جمله بشری از قوانین الهی فاصله گرفته باشد، در عین اینکه اطمینان

قلبی فرض‌کردنی است؛ لذا آرامش روانی مؤمن مختل می‌شود.

نتیجه فوری که می‌توان از این بحث گرفت، این است که مؤمنان نباید کسب آرامش روانی را هدف نهایی بدانند، چرا که این کار، آنان را از هدف بزرگ‌تری به نام «انجام تکالیف الهی» باز می‌دارد؛ البته در روان‌شناسی با توجه به تعریف انسان - به عنوان حیوان فیزیولوژیک - آرامش روانی و لذت مادی یک هدف غایی شمرده می‌شود. به همین دلیل است که برای کسب آن از هیچ راهی فروگذار نمی‌شود و انواع عرفان‌های کاذب و مواد آرامش‌بخش و حتی مواد مخدر نیز موجه می‌نماید.

نکته دیگر اینکه آرامش روانی کاذب، در سایه عرفان‌های کاذب، مواد آرامش‌بخش و مواد مخدر تا حدودی قابل دستیابی است؛ لذا این به معنای جواز استفاده از این موارد نیست و ملاک حقانیت یک فعل را از طریق آرامش‌بخشی آن نمی‌توان به دست آورد؛ همان‌گونه که هر کاری که آرامش روانی انسان را متأثر کند، مطرود و ناپسند نیست. به همین ترتیب، یک زنجیره از تحقیق‌های تجربی در مورد نقش دعا و نماز، عبادت و لمثال آن در ایجاد آرامش روانی نیازمند آسیب‌شناسی است. برای مثال صرف اعتقاد به یک منبع بی‌پایان، باعث آرامش روانی پیش از عمل جراحی می‌شود و به طور تجربی نمی‌توان اثبات کرد که حقانیت این منبع بی‌پایان - یا حتی وجود یا نبود آن - در اصل و میزان این آرامش تا چه اندازه است؟

به نظر نگارنده اگر به این نکته مهم، توجهی شایسته می‌شد، شاهد این همه ترویج نسنجیده قرآن درمانی، دعا درمانی و لمثال آن در جمعه نبودیم و نیز در کنار آن، عرفان‌های کاذب و سماع عرفانی و لمثال اینها رونق نمی‌یافت؛ همان‌گونه که می‌توان «سماع» معروف صوفیان یا استفاده از موسیقی را در عرفان به همین وسیله، آسیب‌شناسی کرد. به این معنا که استفاده‌کنندگان این ابزار، آرامش روانی را با اطمینان قلبی خلط کرده‌اند و حالتی گذرا را با کمال، یکسان پنداشته‌اند. شاهد درستی سخن این است که معصومان علیهم‌السلام نه از این طریق استفاده می‌فرمودند؛ نه به آن تشویق می‌کردند.

## دین شادا!

یکی از مواردی که در عرفان‌های کاذب و روان‌شناسی مورد تأکید قرار می‌گیرد، شاد بودن به هر قیمت است؛ تا جایی که استفاده از مواد مخدر و قرص‌های روان‌گردان نیز در این راستا بی‌مانع است؛ البته برای دائمی شدن لذت و دوام آن، شاید حدّ و حدودی برای آن تعریف شود. برخی مؤمنان و حتی مبلغان دین نیز، تحت تأثیر چنین بینشی با زحمت و اصرار، تلاش می‌کنند، اسلام را دین شاد معرفی نمایند تا از قفله ادیان شاد عقب نمانند.

نگارنده بر این باور نیست که اسلام دین غم یا شادی است؛ بلکه بر این باور است که اصولاً شاد یا غمگین بودن دو صفت گذرای روانی‌اند و ملاکی محکم برای رفتارهای مؤمن خدله‌دار نیستند. برای مثال فرح (شادی) در قرآن دو قسم است که یک قسم آن مثبت و سازنده و مورد تأیید و قسم دیگرش ناپسند است.

شادی مذموم: شادی و فرح در این دسته از آیات به عنوان کار مذموم مطرح شده است:

لَا تَفْرَحْ □ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ . . . . (قصص / ۷۶)

[مردم مؤمن به قارون گفتند: این همه شادی مکن؛ زیرا خدا سرخوشان را دوست ندارد.

لِكَيْلًا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ . (حدید / ۲۳)

تا اینکه بر آنچه از دست داده‌اید تأسف نخورید و به آنچه داده شده‌اید، شاد نشوید.

ذَلِكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَفْرَحُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ . (غفر / ۷۵)

به این دلیل مورد عذاب قرار می‌گیرید که در زمین به ناحق شادی می‌کردید.

لَيَقُولَنَّ ذَهَبَ السَّيِّئَاتُ عَنِّي إِنَّهُ لَفَلَرِحٌ فَخُورٌ . (هود / ۱۰)

[از روی جهل] می‌گوید گناهان من پاک شد، همانا که او سرخوش و بسیار فخر فروش است.

قرآن کریم در وصف گروهی دیگر، به سرزنش آنان می‌پردازد در حالی که سرخوش بودند،



از حق روی برمی‌گردانند:

وَيَتَوَلَّوْا وَهُمْ قَلْرُحُونَ . (توبه / ۵۰)  
و شادمان روی بر می‌تابند .  
كُلُّ حِلْزَابٍ بِمَا لَدَيْهِمْ قَلْرُحُونَ . (مؤمنون / ۵۳)  
هر گروهی به آنچه نزد آنان است، سرخوش‌اند.

راغب اصفهانی در معنای قرآنی واژه فرح می‌نویسد:

انشرح الصدر بلذّة عاجلة و اكثر ما يكون ذلك في اللذات البدنية الدنيوية . (راغب اصفهانی، ۴۱۶: ۶۲۸، ماده فرح)

گشادگی خاطر به وسیله لذتی زودگذر که در بیشتر موارد در لذت‌های بدنی نیوی به کار می‌رود.

از نظر لماری نیز تعداد سرزنش‌های «فرحین» غلبه آشکاری بر مادیات آنان دارد و در دو

مورد هم که قرآن فرح را مثبت مطرح می‌کند، به «فضل الهی» مقید می‌کند.

قَالَ بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ لَبِذِكْ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ . (یونس / ۵۸)

بگو به فضل و رحمت الهی باید خرسند گردند که از آنچه گردآوری می‌کنند، بهتر است.

قَلْرِحِينَ بِمَا آتَاهُمْ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ . (آل عمران / ۱۷۰)

[بہشتیان] به آنچه خداوند از فضلش نصیب آنان کرده است، خرسندند.

از جمع‌بندی آیات می‌توان نتیجه گرفت «فرح» که به نظر نگارنده معادل فارسی آن

«سرخوشی» است، حالتی روانی است و در بیشتر آیه‌های مربوطه مورد سرزنش قرار گرفته

است. «لان ذلك عن افراط السرور». (ابن قتیبه، بی‌تا: ۲۶۸)

تا اینجا روشن است که معرفی اسلام به عنوان «دین شاد» خدمتی به اسلام نیست. دلیل

این تکلف نیز خلط میان «آرامش روانی» در روان‌شناسی با «اطمینان قلبی» در قرآن است که

اصولاً از یک مقوله نیستند: «لیس للمؤمن راحة دون لقاء الحق». (تستری، ۱۴۳: ۱۱۹ / ۱)

## دین غمگین

همان‌گونه که فَرَح در دومعنای «موم» و «مدوح» به کار رفته، حزن نیز در روایت‌ها به دومعنای پسندیده و ناپسند استعمال شده است که به تعدادی از آنها اشاره می‌کنیم.  
(ری‌شهری، ۱۴۱۶: ۱ / ۶۱۰)

### ۱. حزن ممدوح

إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ كُلَّ قَلْبٍ حَزِينٍ.  
به درستی که خدا هر قلب حزینی را دوست دارد.  
مَا عُبِدَ اللَّهُ عَزْوَجَلَّ عَلَى مِثْلِ طَوْلِ الْحُزْنِ.  
خدا به هیچ چیز، مانند طول حزن، عبادت نشده است.  
يَصْبِحُ الْمُؤْمِنُ حَزِينًا وَ يَمْسِي حَزِينًا وَ لَا يَصْلِحُهُ إِلَّا ذَاكَ  
مؤمن صبح و شام می‌کند؛ در حالی که حزین است و جز این از او انتظار نمی‌رود.  
أَوْحَى اللَّهُ إِلَى عِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَكْحَلْ عَيْنَكَ بِمِيلِ الْحُزْنِ  
اِذَا ضَحَكَ الْبَطَّالُونَ.  
خداوند به عیسی علیه السلام وحی نمود که حزن را سرمه چشمت قرار بده؛ آنگاه که  
فراق عطل و باطل می‌خندند.  
... أَيْنَ اللَّهُ، عِنْدَ الْمُنْكَسِرَةِ قُلُوبِهِمْ.  
پرسیده شد خداوند کجاست؟ فرمود: نزد قلوب شکسته.

### ۲. حزن مذموم

الرَّغْبَةُ فِي الدُّنْيَا تَوْرَثُ الْغَمَّ وَ الْحُزْنَ وَ  
الزَّهْدُ فِي الدُّنْيَا رَاحَةَ الْقَلْبِ وَ الْبَدَنِ.  
نَظَرَ إِلَى مَا فِي أَيْدِي النَّاسِ طَالَ حُزْنُهُ وَ دَامَ  
أَسْفَهُ. مَنْ أَصْبَحَ عَلَى الدُّنْيَا حَزِينًا أَصْبَحَ عَلَى  
رَبِّهِ سَاخِطًا.  
رغبت به دنیا غم و حزن را به ارث می‌گذارد و زهد مایه راحتی قلب و بدن  
است. کسی که به آنچه در دست مردم است، چشم دلشسته بشد، حزن او

طولانی و حسرتش دائمی می‌شود. آن که به خاطر دنیا حزن بشود، بر خدا وارد می‌شود، در حالی که از خداوند خشمناک است.

راز حزن بودن قلب این است که تا انسان در زندان تن اسیر و در «دار هبوط» گرفتار است، قلبش در تقلیب و از فراق یار حزن است و برعکس اگر در چنین وضعی، سرخوش باشد، قلب سرزنش خواهد بود.

آیاتی از قرآن کریم نیز که از خوف و حزن نداشتن مؤمنان خبر می‌دهند، به همین خوف و حزن مفهوم اشاره دارند که در سایه «اطمینان قلبی» برطرف می‌شود. در ادامه به چند نمونه اشاره می‌کنیم.

... □ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ □ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا . (توبه / ۴۰)

... آنگاه که [رسول اکرم در غار] به همراهش [که ترسیده بود] فرمود حزن به دلت راه نده؛ چرا که خداوند با ملت.

این آیه از یک «حزن مفهوم» خبر می‌دهد که در سایه اعتماد نداشتن به یاری خدا بر همراه حضرت مستولی شده بود. (فیض کاشانی، ۱۳۱۵: ۲ / ۳۴۴) در ادامه آیه از نزول آلمش و یاری شکر خدا به حضرت، خبر می‌دهد: «فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَةً عَلَيْهِ وَ أُيْدَهُ بَجَنودٍ لَمْ تَرَوْهَا ...». (طباطبایی، ۱۳۸۴: ۹ / ۳۷۴)

□ إِنَّمَّا النَّجْوَى مِنَ الشَّيْطَانِ لِيَحْزُنَ الَّذِينَ آمَنُوا . . . . (مجادله / ۱۰)

همانا نجوا از سوی شیطان است که با آن مؤمنان را محزون گرداند.

□ تَلَقَّوْنَهُمْ عَلَىٰ سُرٍّ مِنَ السَّمَاءِ فَالَّذِينَ تَلَاقُوا سُرَّتْ عَلَيْهِمْ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ . . . . (فصلت / ۳۰)

ملائکه را بر آنان نازل می‌کنیم که آنان را بشارت دهند که حزن و خوف به خود راه ندهند و به بهشت بشارت بادتان.

نوع آیه‌های قرآن از همین حزن ناپسند خبر می‌دهند که از سوی شیطان تقویت و در

سایه اطمینان قلبی و الطاف الهی، بر طرف می‌شود.

### رابطه حزن و اطمینان قلبی

با توجه به اینکه حزن به دو دسته پسندیده و ناپسند تقسیم می‌شود، می‌توان گفت: حزن ممدوح با اطمینان قلبی در دنیا جمع‌پذیر؛ بلکه قرین است؛ لذا در آخرت، مطلق حزن بر طرف می‌شود و اطمینان قلبی به کمال خود می‌رسد؛ چرا که حزن ممدوح ناشی از هبوط در دنیا است؛ لذا «حزن مأموم» با اطمینان قلبی جمع‌شدنی نیست و دلی که به بارگاه من الهی اطمینان یافته باشد، از چنان حزنی برکنار است.

### آرامش روانی و حزن

آرامش روانی چون در سطح تظاهرهای فیزیولوژیک برقرار است، با هیچ کدام از دو قسم حزن جمع‌شدنی نیست؛ لذا کسی که آرامش روانی می‌خواهد، باید به هر قیمت که شده «حزن» را از سطح روان خود پاک کند؛ در حالی که حزن پسندیده برای حرکت به سوی ملکوت، محرکی قوی است و حذف آن به رکود روحی می‌انجامد.

### نتیجه

مقاله تبیین «آرامش روانی» در روان‌شناسی و «اطمینان قلبی» در قرآن را بررسی می‌کند. از آنجا که آرامش روانی برآمده از روان‌شناسی جدید است، به تاریخ تکون و تولد روان‌شناسی پرداختیم. در اثنای مقاله، به مرگ علم النفس در قرن هیجدهم و تولد روان‌شناسی بر خرابه آن اشاره گردید؛ چرا که پس از قرون وسطا و وقوع رنسانس در مغرب‌زمین، عوالمی سبب شد که علم النفس یک علم موهوم انگاشته شود:

ابتدا دکارت میان جسم و روح جدایی افکند؛ در حالی که پیش از آن و در فلسفه اسلامی، یک جوهر واحد بودند. سپس تقسیم کاری میان جسم و روح انجام شد که استقلال نسبی جسم از روح، نتیجه طبیعی این تقسیم کار بود.

دگرگونی‌های سریع معرفت‌شناسی در غرب، سیر جدایی جسم از روح را سرعت بخشید. ظهور افکار ماشینیسم، پوزیتیویسم، ماتریالیسم، یک سیر روان‌شناختی را ترسیم می‌کند که روح را به عنوان یک واقعیت به رسمیت نمی‌شناسد؛ زیرا بر اساس این تفکر، هر چه در کمند تجربه در نیاید، مهمل و پوچ است؛ بلکه می‌توان گفت وجود ندارد!

در اثنای مقاله روشن شد که آنچه اتفاق افتاد، محصول تفکر و تملُّل بشر غربی نبود، بلکه معلول یک دسته عوالم روان‌شناختی بود که غرب را در سرایشی مهملک افکند و ارتباط او را با آسمان به طور کامل قطع کرد.

کسی منکر حس و تجربه به عنوان یکی از راه‌های کسب دانش نیست؛ بلکه ایراد بزرگ مغرب‌زمین، محصور شدن در حصار تنگ تجربه و انکار بی‌دلیل غیر از تجربه است.

در نتیجه چنان سیری، «روح» به «روان» تقلیل یافت؛ روح نفخه‌ای از روح خدا شد که شرافتی برتر از مالاتکه دارد؛ اما روان چیزی جز تظاهرهای فیزیولوژیک روح در عرصه هورمون و اعصاب انگاشته نشد. آنچه در قرآن به عنوان هدف غایی مطرح شده، اطمینان قلبی در سایه عنایت الهی و آرمیدن در بارگاه قرب الهی است و این هدف غایی، گاهی با آرمش روانی جمع‌شدنی است؛ اما در عمل دست یافتن به هر دوی اینها بسیار دشوار است.

به هر حال «اطمینان» و «آرمش روانی» برآمده از دو فرهنگ کاملاً متباین هستند. به همین دلیل اطمینان قلبی در سنجش تجربی نمی‌گنجد؛ اما آرمش روانی را تا حدودی می‌توان با آزمایش‌های روان‌شناسی اندازه گرفت. محققان علوم قرآنی باید از خلط‌میان این دو مفهوم به دور باشند و محققان علوم تجربی نیز کارآمدی زندگی دینی را با آزمایش‌های سنجش آرمش روانی به وادی هیبوط نکشانند.

بر اساس آنچه گفتیم توصیف اسلام با اوصاف «شاد» و «غمگین» و لمشال آنها، یک خطای آشکار است؛ زیرا شادی و غم در سطح روان آهمی جریان دارند و ممکن است ناشی از جهل یا برآمده از معرفت باشند؛ از آنجا که اکثر شادی‌های برآمده از جهل، به منزلگاه‌های خطیر، پیش روی انسان است، از فرح در قرآن به خوشی یاد نشده است و حزن نیز خود به

خود بد نیست؛ بلکه قسم پسندیده آن در راستای اطمینان قلبی و مورد توصیه معصومان علیهم‌السلام قرار گرفته است؛ همان گونه که حزن ناشی از توجه به دنیای گذرا، سرزنش شده است. لم‌یختگی میان اطمینان قلبی و آرمش روانی باعث شده است برخی جوانان، آرمش روانی را در عرفان‌های کاذب، مواد مخدر و داروهای روان‌گردان جستجو کنند.

توجه به تفاوت این دو مفهوم ما را از تبلیغات دینی اطمینان‌گش و شادی‌بخش، بی‌نیاز می‌گرداند؛ زیرا می‌دانیم با وسیله باطل نمی‌توان به هدف حق رسید. اگر شادی به عنوان هدف متوسط یا نهایی دین، وجهه همت قرار گرفت و انسان دین‌دار هم و غم خود را در طلب آن صرف کرد، اگر زمانی از راه دین به شادی نرسید، به بیراهه روی خواهد آورد و هیچ‌گاه دشواری‌های مسیر حق را تحمل نخواهد کرد. تبلیغ زهد دینی و نیز مبارزه دین با اشرافی‌گری در همین راستا قابل تفسیر و فهم است. (مطهری، ۱۳۸۴: ۲۰۸)

از نتایج غیر مستقیم این بحث این است که «روان‌شناسی اسلامی» یک واژه شایسته تامل است و باید نظر کسانی را که این واژه را «پارادوکسیکال» می‌دانند، مورد توجه قرار داد! آزاد اندیشی علمی اقتضا می‌کند که این گونه نظرها را با غوغاسالاری از حیثه اندیشه طرد نکنیم؛ بلکه بایستی ذخیره‌های نهفته در معارف دینی را در نقد منصفانه علوم تجربی به حوزه نظریه‌پردازی وارد کنیم و از لوازم آن نیز خرسند باشیم.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## منابع و مأخذ

۱. **قرآن کریم**.
۲. ابن‌سینا، بوعلی، ۱۹۵۲ م، **احوال النفس**، بیروت، دارالاحیاء الکتب العربیة.
۳. ابن‌عربی، محی‌الدین، بی‌تا، **الفتوحات المکیة**، ۴ جلدی، بیروت، دارصادر.
۴. ابن‌قتیبہ، عبدالله بن مسلم، بی‌تا، **تأویل مشکل القرآن**، نرم افزار جامع التفاسیر ۲.
۵. اتکینسون، ری‌تال و هیلگارد، ارنست روپیکوت، ۱۳۸۵، **زمینه روان‌شناسی**، ترجمه حسن رفیعی و محسن ارجمند، تهران، ارجمند، چ ۲.
۶. احمدوند، محمدعلی، ۱۳۸۲، **بهداشت روانی**، تهران، انتشارات پیام نور.
۷. باربور، ایان، ۱۳۷۹، **علم و دین**، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی دانشگاه تهران، چ ۳.
۸. بحرانی، سید هاشم، ۱۴۱۶ ق، **البرهان فی تفسیر القرآن**، تهران، بنیاد بعثت.
۹. تستری، ابو محمد سهل بن عبدالله، ۱۴۲۳ ق، **تفسیر التستری**، بیروت، نشر دارالکتب العلمیة.
۱۰. جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۱، **روان‌پزشکی بالینی**، تهران، عروج.
۱۱. ██، ۱۳۸۲، **مکتب‌های روان‌شناسی و نقد آنها**، تهران، سمت، چ ۳.
۱۲. حجتی، سید محمدباقر، ۱۳۶۷ ش / ۱۴۱۶ ق، **روان‌شناسی از دیدگاه غزالی و دانشمندان اسلامی**، قم، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چ ۶.
۱۳. راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ ق، **مفردات الفاظ القرآن**، دمشق، دارالقلم.
۱۴. ری شهری، محمد، ۱۴۱۶ ق، **میزان الحکمة**، قم، دارالحديث.
۱۵. ژیلسون، اتین، ۱۳۸۰، **نقد تفکر فلسفی غرب**،

- ترجمه دکتر احمد احمدی، تهران، سمت.
۱۶. سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۶، *درس های در فلسفه علم الاجتماع*، تهران، نشر نی، چ ۲.
۱۷. سید رضی، محمد بن حسین، ۱۳۸۶، *نهج البلاغه*، ترجمه محمد دشتی، قم، نا ظهور.
۱۸. سید محمدی، یحیی، ۱۳۷۶، *روانشناسی یادگیری*، تهران، نشر روان.
۱۹. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۶، *تفسیر القران الکریم*، قم، بیدار.
۲۰. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۷۴، *المیزان*، ترجمه موسوی همدانی، قم، انتشارات اسلامی، چ ۴.
۲۱. طوسی، محمد بن حسن، بی تا، *التبیین فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۲. فعالی، محمدتقی، ۱۳۸۷، *آفتاب و سایه ها*، قم، نشر نجم الهدی، چ ۴.
۲۳. فیض کاشانی، ملا محسن، ۱۴۱۵ ق، *تفسیر الصافی*، تهران، الصدر، چ ۲.
۲۴. کاپلستون، فردریک، ۱۳۷۰، *تاریخ فلسفه*، ترجمه جلال الدین اعلم، ج ۵، تهران، سروش، چ ۲.
۲۵. ██، ۱۳۸۰، *تاریخ فلسفه*، ترجمه غلامرضا اعوانی، ج ۴، تهران، سروش.
۲۶. مصطفوی، حسن، ۱۳۶۰، *التحقیق فی کلمات القرآن*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۲۷. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۴، *سیری در نهج البلاغه*، تهران، صدرا، چ ۳۱.
۲۸. مظاهری سیف، حمیدرضا، ۱۳۸۴، *جریان شناسی انتقادی عرفان های نو ظهور*، قم، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چ ۲.
۲۹. مفید، محمد بن محمد، ۱۴۲۴ ق، *تفسیر القرآن المجید*، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۳۰. مورایس، فرانسیس، ۱۳۸۴، *تریاک*، ترجمه بهرام رسولیان، تهران، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی





پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی