

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

* مهرداد ویس کرمی

** سید رضا مؤدب

چکیده

بررسی سیر شکل‌گیری علم روان‌شناسی و جایگزینی آن با «علم‌النفس فلسفی» و بررسی آیاتی از قرآن کریم که ناظر به اطمینان قلبی‌اند، 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 برخورداری از اطمینان قلبی، آرامش روانی مطلوبی ندارد. این نکته بیانگر 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 وگرنه 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، علم‌النفس.

*. مربی گروه معارف اسلامی دانشگاه علوم پزشکی لرستان و دانشجوی دکترای قرآن و متون اسلامی
docveis@lums.ac.ir

moadab_r113@yahoo.com

تاریخ تأیید: ۸۹/۹/۳

** استاد گروه قرآن و حدیث دانشگاه قم.

تاریخ دریافت: ۸۹/۵/۲

طرح مسئله

رسیدن به «آرامش» «هدف غایی» همه تلاش‌های جامعه 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 دامنه عرفان - نظری و عملی - در حیطه علوم انسانی، مثال روشنی از اهمیت «آرامش» 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 آرامش 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 جامعه بشری نیز بر اساس قوانین الهی اداره شود، می‌توان به داشتن آرامش روانی پذیرفتنی قابل قبولی امیدوار بود؛ در غیر این صورت، با وجودی که اطمینان قلبی به دست آمدنی است؛ آرامش روانی مؤمن مختل می‌شود و از این رو آرامش روانی در روان‌شناسی، هدف ذاتی و نهایی است؛ ولی از منظر قرآن کریم، در نسبت با کمال نهایی انسان (قرب الهی) ارزش‌گذاری می‌شود و حتی می‌تواند در تعارض با آن، کمرنگ یا قربانی شود.

سیری در روان‌شناسی

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

روان‌شناسی^۱ جایگزین علم النفس شد. تجربه‌گرایان انگلیسی، به خصوص هارتلی^۲ (۱۷۷۵ - ۱۷۰۵ م) و جان لاک^۳ (۱۶۸۳ - ۱۶۳۲ م) را در پیدایش علم روان‌شناسی مؤثر می‌دانند. (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۲: ۲۲)

جان لاک معتقد بود بایستی از کاوش‌های بیهوده درباره فراطبیعت چشم‌پوشیم 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،^۴ دیوید هارتلی و جوزف پرستیلی^۵ (۱۸۰۴ - ۱۷۳۳ م) ثمر بخشید». (کاپلستون، ۱۳۷۰: ۵ / ۱۵۸)

تعامل جسم و روح

در دیدگاه قدما، نفس یک جوهر مجرد است که از کمنده تجربه خارج است؛ لذا با تحلیل‌های فرافیزیکی و قیاسی به بررسی آن می‌پرداختند. 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 قدما، از مباحث هستی‌شناسی شمرده می‌شد. (ابن‌سینا، ۱۹۵۲: ۵)

برخلاف گذشتگان - که رابطه نفس با بدن را به خیمه شب‌باز 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 بر می‌خیزد.

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 می‌دانست 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 عامل 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 به منزله 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 الزاماً 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؛ اما در ادامه، تحولاتی رخ داد که رابطه روح و بدن از این هم نازل تر شد و در تولد روان‌شناسی نقش به‌سزایی ایفا کرد و آن ظهور پوزیتیویزم بود.

اثبات‌گرایی^۱

مکتب تحصیل‌گرایی، تحقیقی یا پوزیتیویزم که توسط اگوست کنت^۲ (۱۸۵۷ - ۱۷۹۸) پایه‌گذاری شد، در تولد علم روان‌شناسی مؤثر افتاد. وی معتقد بود دوران دانسته‌های تخیلی (رئانی) و فلسفی (تعقلی) گذشته و دوران اثباتی (علمی) رسیده است و در دوران اثباتی آنچه معتبر است، امر محسوس 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 امور فراطبیعی انکار شود. آنچه قابل مطالعه بود، تنها عوارض و ویژگی‌های تجربه‌پذیر روح بود که محصول تحقیق‌های آزمایشگاهی روی انسان بود و این یعنی مرگ نفس فلسفی و مذهبی! (ژیلسون، ۱۳۸۰: ۱۹۴)

ماده‌گرایی^۳

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 قرائن 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، امپریسیسم، 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^۱ 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 تکاملی داروین^۲ (۱۸۸۲ - ۱۸۰۹ م) رفع کردند.

صرف‌نظر از عقیده مذهبی 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 پیامدهای 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. لااقل 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 رویه پذیرفته‌شده 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 «معنا» 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 امنیتی؛ نیاز به محبت و احساس وابستگی؛ نیاز به احترام.

(جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۲: ۲ / ۴۶۴)

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

دیگری غیر مذهبی 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 منیجر،^۱ واتسون،^۲ بنیان‌گذار مکتب رفتارگرایی و کینز برگ^۳ به ترتیب در تعریف آرامش
روانی می‌نویسند:

سازش فرد با جهان اطرافش، به حداکثر امکان، به گونه‌ای که باعث شادی و
برداشت 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 منیجر «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؛ اما 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 سرزندی هم بر آنها نیست، ولی اینان قوه تمییز دارند و از آن استفاده نمی‌کنند و نیز اگر چارپایان اطاعت نمی‌کنند، نافرمانی هم نمی‌کنند. (طباطبایی، 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 حیطة 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:

پای استدلالیون چوبین بود پای چوبین سخت بی تمکین 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 آیه‌ها توجه کنید:

فَأَيُّهَا لَّا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنَّ 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 افکنده‌ایم که نتوانند قرآن را عمیق بفهمند.

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

بر قلوب آنها مهر زده شد، پس نمی‌توانند 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 نفخه‌ای از روح خداست «نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (حجر / ۲۹) از این رو در سایه توجه و رسیدن به خداوند، اطمینان قلبی

حاصل می‌شود:

أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ. (رعد / ۲۸)

همانا تنها به یاد خدا قلب‌ها به اطمینان می‌رسد.

أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَىٰ وَلَكِنَّ لِيَطْمَئِنَّ 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 عامل اطمینان قلبی معرفی شده است. (طوسی، بی‌تا: ۶ / ۲۴۹) از آیه اخیر نیز استفاده می‌شود که اطمینان قلبی فراتر از ایمان است یا دست کم با ایمان متعارف و معمولی متفاوت است. (مفید، ۱۴۲۴: ۸۴)

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

... إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ ... (نحل / ۱۰۶) فالاطمینان فی القلب اثما

يتحصّل 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 بر می‌گرداند. در آیاتی از سوره مبارکه انفال که به نصرت الهی در جنگ بدر اشاره دارد، پس از بشارت به یاری ملائکه، این امداد غیبی را مایه اطمینان قلبی مؤمنان می‌شمارند:

... أَتَىٰ مُمِدُّكُمْ بِالْفِ مِنْ الْمَلَائِكَةِ مُرْدِفِينَ * وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ وَلِتَطْمَئِنَّ بِهِ

قُلُوبِكُمْ ... (انفال / ۹ و ۱۰)

... همانا من شما را به وسیله هزار فرشته باری می‌کنم و این یاری را خداوند عنایت نفرمود؛ مگر برای بشارت شما و اینکه قلوب شما را به وسیله آن مطمئن گرداند ... (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۹ / ۲۳)

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

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

ای نفس مطمئنه به سوی پروردگارت برگرد؛ درحالی‌که تو از او راضی هستی و نیز او از تو راضی است. پس داخل بندگان من شو و به بهشت من در آی. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۰ / ۴۷۷)

جمع‌بندی و مقایسه دو نظر

تفاوت مکتب اسلام و روان‌شناسی را می‌توان در موارد زیر خلاصه کرد:

۱. از نظر اسلام

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

«اللَّهُ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ؛ (فاطر / ۱۱) و خداست که شما را از خاکی آفرید.» (طباطبایی، ۱۳۷۴: 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 «آرامش روانی» و «اطمینان قلبی» معلوم می‌شود؛ اینکه:

«اطمینان قلبی» در سایه توجه قلب به عالم غیب به‌دست 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.

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

توضیح مطلب این است که گاهی بر اثر نبود علم کافی نسبت به عوامل خطر، ممکن است سیستم اعصاب و هورمون در حال تعادل باشند؛ ولی واقعیت برخلاف این آرامش 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 آرامش روانی به‌سر برد. در صورتی که اگر در همان زمان از مرگ عزیزش آگاه شود، دچار تشویش و عدم آرامش روانی شود.

نتیجه اینکه در نگاه اول، تفاوت جدی میان اطمینان قلبی و آرامش 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: خ ۴) اما آیا می‌توان ادعا کرد که آن حضرت آرامش روانی با تعریف مشهور در روان‌شناسی نیز داشت؟ آیا خطبه سوم نهج البلاغه (خطبه شقشقیه) گویای عدم آرامش روانی ایشان نیست؟

ناله‌های حضرت زهراء علیها السلام در فراق حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله و بیت الاحزان ایشان نیز خبر از عدم آرامش روانی فردی دارد، با اینکه در اطمینان قلبی ایشان تردیدی نداریم؛ لذا به نظر نگارنده باید به تبیین اطمینان قلبی و آرامش 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 آرامش 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 جامعه بشری بر اساس قوانین الهی اداره شود و مدینه فاضله دینی تشکیل شده باشد، می‌توان به داشتن آرامش روانی پذیرفتنی امیدوار بود. برای مثال، در حکومت جهانی حضرت ولی عصر علیه السلام آرامش روانی مؤمنان تأمین می‌شود؛ اما اگر برخورد انسان مطمئن، مطابق قوانین الهی باشد، ولی جامعه بشری از قوانین الهی فاصله گرفته باشد، در عین اینکه اطمینان قلبی فرض کردنی است؛ اما 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؛ اما 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 امثال 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 امثال آن در جامعه نبودیم و نیز در کنار آن، عرفان‌های کاذب و سماع عرفانی و امثال 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 شاد!

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، تحت‌تأثیر چنین بینشی با زحمت و اصرار، تلاش می‌کنند، اسلام را دین شاد معرفی نمایند تا از قافله 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

خدامدار 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 كُنتُمْ تَفْرَحُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ. (غافر / ۷۵)

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

لَيَقُولَنَّ ذَهَبَ السَّيِّئَاتُ عَنِّي إِنَّهُ لَفَرِحٌ 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 درحالی‌که سرخوش بودند، از حق روی بر می‌گرداندند:

وَيَتَوَلَّوْا وَهُمْ فَرِحُونَ. (توبه / ۵۰)

و شادمان روی بر می‌تابند.

كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ. (مؤمنون / ۵۳)

هر گروهی به آنچه نزد آنان است، سرخوش‌اند.

راغب اصفهانی در معنای قرآنی واژه فرح می‌نویسد:

انشرح الصدر بلذة عاجلة و اكثر ما يكون ذلك في اللذات البدنية الدنيوية. (راغب

اصفهانی، ۱۴۱۶: ۶۲۸، ماده فرح)

گشادگی خاطر به وسیله لذتی زودگذر که در بیشتر موارد در لذت‌های بدنی

دنیوی به کار می‌رود.

از نظر آماری نیز تعداد سرزنش‌های «فرحین» غلبه آشکاری بر مدایح آنان دارد و در دو مورد هم که قرآن فرح را مثبت مطرح می‌کند، به «فضل الهی» مقید می‌کند.

قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ. (یونس / ۵۸)

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

فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ 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 ذلک عن افراط السرور». (ابن قتیبہ، بی تا: 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، ۱۴۲۳: ۱ / ۱۱۹)

دین غمگین

همان‌گونه که فرح در دو معنای «مذموم» و «ممدوح» به کار رفته، حزن نیز در روایات‌ها به دو معنای پسندیده و ناپسند استعمال شده است که به تعدادی از آنها اشاره می‌کنیم. (ری شهری، ۱۴۱۶: ۱ / ۶۱۰)

۱. حزن ممدوح

إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ كُلَّ قَلْبٍ حَزِينٍ.

به درستی که خدا هر قلب حزینی را دوست دارد.

مَا عَيْدُ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ عَلَى مِثْلِ طَوْلِ الْحُزْنِ.

خدا به هیچ چیز، مانند طول حزن، عبادت نشده است.

یصبح المؤمن حزیناً و یبسی حزیناً و لا یصلحه إلا ذاک.
 مؤمن صبح و شام می‌کند؛ در حالی که حزین است و جز این از او انتظار نمی‌رود.
 اوحی الله الی عیسی علیه السلام: اکحل عینک بمیل الحزن اذا ضحک البطلون.
 خداوند به عیسی علیه السلام وحی نمود که حزن را سرمه چشمت قرار بده؛ آنگاه که
 افراد عاطل و باطل می‌خندند.
 ... أين الله، عند المنكسرة قلوبهم.
 پرسیده شد خداوند کجاست؟ فرمود: نزد قلوب شکسته.

۲. حزن مذموم

الرغبة في الدنيا تورث الغمَّ والحزنَ والزهدَ في الدنيا راحة القلب و البدن. من نظر
 الی ما في ايدي الناس طال حزنه و دام أسفه. من اصبح على الدنيا حزیناً أصبح
 على ربه ساخطاً.

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 داشته باشد، حزن او
 طولانی و حسرتش دائمی می‌شود. آن که به خاطر دنیا حزین باشد، بر خدا وارد
 می‌شود، درحالی که از خداوند خشمناک است.

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

آیاتی از قرآن کریم نیز که از خوف و حزن نداشتن مؤمنان خبر می‌دهند، به همین خوف
 و حزن مذموم 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 ماست.

این آیه از یک «حزن مذموم» خبر می‌دهد که در سایه اعتماد نداشتن به یاری خدا بر همراه حضرت مستولی شده بود. (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۲ / ۳۴۴) در ادامه آیه از نزول آرامش و یاری شکر خدا به حضرت، خبر می‌دهد: «فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ وَأَيَّدَهُ بِجُنُودٍ لَمْ تَرَوْهَا...» (طباطبایی، ۱۳۸۴: ۹ / ۳۷۴)

إِذَا مَا التَّجَوَّى مِنَ الشَّيْطَانِ لِيَحْزُنَ الَّذِينَ آمَنُوا ... (مجادله / ۱۰)
همانا نجوا از سوی شیطان است که با آن مؤمنان را محزون گرداند.
تَنْزَلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ 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؛ اما در آخرت، مطلق حزن بر طرف می‌شود و اطمینان قلبی به کمال خود می‌رسد؛ چرا که حزن ممدوح ناشی از هبوط در دنیا است؛ اما «حزن مذموم» با اطمینان قلبی جمع‌شدنی نیست و دلی که به بارگاه امن 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 تباین «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؛ چراکه پس از قرون وسطا و وقوع رنسانس در مغرب‌زمین، عواملی 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 ماشینیزم، پوزیتیویزم، 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 تأمل بشر غربی نبود، بلکه معلول یک دسته عوامل 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 ملائکه 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 آرامش روانی جمع‌شدنی است؛ اما در عمل دست یافتن به هر دوی اینها بسیار دشوار است. به هر حال «اطمینان» و «آرامش روانی» برآمده از دو فرهنگ کاملاً متباین هستند. به

همین دلیل اطمینان قلبی در سنجش تجربی نمی‌گنجد؛ اما آرامش روانی را تا حدودی می‌توان با آزمایش‌های روان‌شناسی اندازه گرفت. محققان علوم قرآنی باید از خلط میان این دو مفهوم به‌دور باشند و محققان علوم تجربی نیز کارآمدی زندگی دینی را با آزمایش‌های سنجش آرامش روانی به‌وادی هبوط نکشاند.

بر اساس آنچه گفتیم توصیف اسلام با اوصاف «شاد» و «غمگین» و امثال آنها، یک خطای آشکار است؛ زیرا شادی و غم در سطح روان آدمی 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؛ همان‌گونه که حزن ناشی از توجه به دنیای گذرا، سرزنش شده است. آمیختگی میان اطمینان قلبی و آرامش روانی باعث شده است برخی جوانان، آرامش 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 تأمل است و باید نظر کسانی را که این واژه را «پارادوکسیکال» می‌دانند، مورد توجه قرار داد! آزاد اندیشی علمی اقتضا می‌کند که این‌گونه نظرها را با غوغاسالاری از حیطة 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.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابن سینا، بوعلی، ۱۹۵۲ م، *احوال النفس*، بیروت، دارالاحیاء الکتب العربیة.
۳. ابن عربی، محی الدین، بی تا، *الفتوحات المکیة*، ۴ جلدی، بیروت، دارصادر.
۴. ابن قتیبہ، عبدالله بن مسلم، بی تا، *تأویل مشکل القرآن*، نرم افزار جامع التفاسیر ۲.
۵. اتکینسون، ریتال و هیلگارد، ارنست رویکوت، ۱۳۸۵، *زمینه روان شناسی*، 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 بهاء الدین 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، *روان پزشکی بالینی*، تهران، عروج.
۱۱. _____، ۱۳۸۲، *مکتب های روان شناسی و نقد آنها*، تهران، سمت، چ ۳.
۱۲. حجتی، سید محمدباقر، ۱۳۶۷ ش / ۱۴۱۶ ق، *روان شناسی 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. زیلسون، اتین، ۱۳۸۰، *نقد تفکر فلسفی غرب*، ترجمه دکتر احمد احمدی، تهران، سمت.
۱۶. سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۶، *درس هایی در فلسفه علم الاجتماع*، تهران، نشر نی، چ ۲.
۱۷. سید رضی، محمد بن حسین، ۱۳۸۶، *نهج البلاغه*، ترجمه محمد دشتی، قم، تا ظهور.
۱۸. سید محمدی، یحیی، ۱۳۷۶، *روان شناسی یادگیری*، تهران، نشر روان.

۱۹. صدرالمآلهین، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۶، *تفسیر القرآن 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 احیا التراث العربی.
۲۲. فعالی، محمدتقی، ۱۳۸۷، *آفتاب و سایه‌ها*، قم، نشر نجم‌الهدی، چ ۴.
۲۳. فیض کاشانی، ملا محسن، ۱۴۱۵ ق، *تفسیر الصافی*، تهران، الصدر، چ ۲.
۲۴. کاپلستون، فردریک، ۱۳۷۰، *تاریخ فلسفه*، ترجمه جلال‌الدین 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. مظاهری‌سیف، حمیدرضا، ۱۳۸۴، *جریان‌شناسی انتقادی عرفان‌های 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 تیمورزاده و نشر طیب.

