

خسرو باقری
حسین اسکندری
زهره خسروی
مسلم اکبری

مقدمه

این نوشتار، گام دیگری است در پی آنچه پیشتر، در مقاله‌ای تحت عنوان «هویت علم دینی» مطرح شد. (۱) در آنجا سخن از امکان پدید آوردن «علم دینی» بود و کوشیدیم نشان دهیم که علی‌رغم برخی از تصوراتی که در این باب وجود دارد، می‌توان معنای موجهی برای مفهوم «علم دینی» ارائه کرد که هم با هویت علم تجربی سازگار است و هم با هویت دین. اکنون برآنیم سخن را از مسأله عام علم دینی به قلمرو خاصی از آن یعنی روان‌شناسی اسلامی معطوف کنیم. اما در این مجال، از امکان پدید آمدن روان‌شناسی اسلامی سخن نخواهیم گفت، بلکه با تکیه بر آنچه قبلاً تبیین شد، به بررسی این مسأله خواهیم پرداخت که برای بنا کردن این نوع روان‌شناسی، چه باید کرد؟

در مبحث «هویت علم دینی» آمده بود که، پیش‌فرض‌های هر عالم، در تکوین نظریه وی نقشی بنیادین دارد؛ و نفوذ این نقش را می‌توان هم در مفاهیمی که عالم برای تبیین پدیده مورد نظر مورد استفاده قرار می‌دهد بوضوح دید، هم در مدلها و هم در روش فرضیه‌پردازی او. حال، برای پاسخ گفتن به اینکه این همه، در ساختار یک روان‌شناسی اسلامی چه صورتی خواهد داشت، باید قبل از آن، به سؤال دیگری پاسخ گفت، و آن اینکه: «بر اساس آنچه در منابع و متون اصلی اسلامی آمده است، چه پیش‌فرض‌هایی را می‌توان برای بنا کردن روان‌شناسی اسلامی، در نظر گرفت؟» این پیش‌فرض‌ها، خود می‌توانند اقسام مختلفی داشته باشند، اما آنچه در نوشتار حاضر مورد توجه است، پیش‌فرض‌های مربوط به «موضوع» روان‌شناسی است و پیش‌فرض‌های دیگر، همچون پیش‌فرض‌های روش شناختی و نظیر آن نیز متعاقباً مورد بحث قرار می‌گیرد.

نظریه‌های روان‌شناختی معاصر، هر یک به دلیل داشتن پیش‌فرض‌های معینی در باب موضوع روان‌شناسی، راه خاص خود را پیش گرفته‌اند و از نظریه‌های دیگر متمایز شده‌اند. فی‌المثل فروید، بنیانگذار سنت روانکاوی، به دلیل دلمشغولی‌های اثبات‌گرایانه (positivistic) تحویل‌گرایانه (reductive) خویش و جذبۀ شدید نسبت به علم فیزیک، موضوع روان‌شناسی و روانکاوی خود، یعنی روان آدمی را، به منزله یک «نظام نیرو» (energetic) در نظر گرفت. از این رو، فروید فرایندهای روانی را به منزله فعل و انفعالات انرژی به مفهوم فیزیکی آن لحاظ کرد (البته بعدها فروید به دلیل نقص علم زیست‌شناسی وقت، زبان غایت‌انگاران را نیز وارد نظریه خویش کرد). در مقابل، روان‌شناسی شناختی، بویژه رویکرد کامپیوتری آن (computational psychology)، راه دیگری را در پیش گرفته است. طبق این دیدگاه، نظام روان آدمی، نه یک نظام انرژی، بلکه نظامی اطلاعاتی است. این پیش‌فرض روان‌شناختی، به دنبال پیش‌فرض‌ها و موفقیت‌های علوم اطلاعاتی (informational sciences) اتخاذ شده است. طبق این دیدگاه، حتی مطالعات فیزیولوژیک و عصب‌شناختی باید بر حسب اطلاعات انجام پذیرد؛ و به عبارت دیگر، مغز به منزله نظامی «فیزیکی» یا «نیروی»، مورد اعتنا نیست. (۲) بررسی نظریه‌های معاصر از این حیث، مجال دیگری می‌طلبد، در این جا آنچه مورد نظر است، اشاره به این نکته است که چگونه پیش‌فرض‌های مربوط به موضوع روان‌شناسی، تقدیرهای مختلفی برای نظریه‌های روان‌شناسی فراهم می‌آورد.

حال، سؤال اصلی مقاله این است که با توجه به آنچه در متون اصیل اسلام راجع به انسان گفته شده، چه موضوعی را

می‌توان برای روان‌شناسی در نظر گرفت؟

در این باب، پیشنهادهایی وجود دارد که نخست به بررسی آنها خواهیم پرداخت و سپس دیدگاه خود را در این باره که چه چیزی را باید به منزله‌ی موضوع مطالعه‌ی روان‌شناسی در نظر گرفت، بیان خواهیم کرد پیشنهادهای مورد بررسی عبارتند از: «روح»، «نفس»، و «فطرت».

فرضیه روح

نظر برخی بر آن است که اگر قرار باشد «روان‌شناسی اسلامی» وجود داشته باشد، موضوع مطالعه‌ی آن، «روح» خواهد بود؛^(۳) و چنین استدلال می‌کنند که: قرآن، انسان را صرفاً یک پیکر فیزیکی نمی‌داند، بلکه بیان می‌کند که پس از پیکربندی، از روح الهی در وی دمیده می‌شود.^(۱) آنچه حقیقت انسان را تشکیل می‌دهد، همین روح است. پس روان‌شناسی آدمی، به معنای «روح‌شناسی» است.

دو نکته قابل تأمل در خصوص این دیدگاه وجود دارد: نخست آنکه، در این بیان، روان‌شناسی به منزله‌ی علمی معطوف به جوهر حقیقی انسان در نظر گرفته شده است. در حالی که روان‌شناسی در پی شناخت واقعیت و وضع موجود آدمی نیز هست، نه صرفاً حقیقت او روان‌شناسی، علمی است که می‌خواهد فرد آدمی را قابل فهم و احتمالاً قابل پیش بینی سازد، خواه او جوهر حقیقی خود را همراه داشته باشد و یا آن را به تباهی کشانده باشد. روان‌شناسی اسلامی نیز از آنجا که روان‌شناسی آدمی است، باید تبیین و پیش بینی را در همین گستره‌ی فراخ میسر سازد، و آدمی را آنچنان که هست، قابل فهم و احتمالاً قابل پیش بینی گرداند، نه آنکه صرفاً معطوف به شناخت جوهر حقیقی آدمی باشد.

نکته‌ی دوم آنکه، در استدلال مذکور، مسأله قابل شناخت بودن حقیقت وجود آدمی یا روح الهی، مفروض غنه گرفته شده است؛ در حالی که این مسأله نیز قابل تأمل است. قرآن هنگام بحث از امکان دریافتن حقیقت روح، سخن را کوتاه می‌کند و آدمی را برخوردار از این مجال نمی‌داند و او را متنبه می‌سازد که بهره‌وری او از علم، اندک و ناچیز است.^(۲) در اشارتی که قرآن نسبت به روح دارد، آن را حقیقتی «امری»^(۳) (در برابر «خلق»^(۴)) معرفی می‌کند که منطق آن، منطق «کن فیکون» است؛ به این معنا که در قلمرو آن، تدریج، تمهید، شرایط و اقتضا، به گونه‌ای که در امور مربوط به ما ملاحظه می‌شود، مطرح نیست. «امر» خدا، و نیز روح که از جمله آن است، در قوالب ما محصور شدنی نیست و از منزلگاه علم و منطق انسان، بسی فراتر است و بنابراین، برای انسان قابل فهم نیست. با توجه به دو نکته فوق، به نظر نمی‌رسد که بتوان «روح» را به عنوان موضوع روان‌شناسی اسلامی در نظر گرفت.

فرضیه نفس

گروهی دیگر بر این عقیده‌اند که، باید موضوع بررسی‌ها روان‌شناختی اسلامی را «نفس» دانست. هنگامی که از «نفس» سخن می‌گوییم، دیگر با «روح»، به عنوان حقیقتی صرفاً ماورایی سر و کار نداریم، بلکه آن را از حیث ربط و تعلق که با بدن دارد، مورد توجه قرار می‌دهیم، لذا در روان‌شناسی به این معنا - که معادل نفس‌شناسی یا علم النفس خواهد بود -

۱ - فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ. «ص (۳۸) آیه ۷۲»

۲ - وَ يَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَ مَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا. «اسراء (۱۷) آیه ۸۵»

۳ - ... أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ... «اعراف (۷) آیه ۵۴»

۴ - إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ. «یس (۳۶) آیه ۸۲»

جلوه‌های پست و عالی نفس، هر دو مورد توجه خواهد بود؛ زیرا وقتی پای بدن و حوایج آن به میان می‌آید، دیگر صرفاً نمی‌توان با امور متعالی سر و کار داشت.

اما چه دلیلی هست بر آنکه باید «نفس» را موضوع روان‌شناسی اسلامی دانست؟ دلیلی که ممکن است بر این سخن اقامه شود، آن است که قرآن، علی‌رغم کوتاه کردن سخن در باب روح، هنگام سخن گفتن از نفس، جلوه‌های مختلف آن را مورد بحث قرار داده است، چنانکه از جلوه‌های امارگی، لوامگی، اطمینان نفس و ویژگیهای هر یک، سخنها به میان آورده است. به علاوه در روایات، موارد فراوانی از دعوت آدمی به شناخت نفس خویش وجود دارد، و این امر، نه تنها ممکن شمرده شده است، بلکه اهمیت آن، از سایر معرفتها نیز فراتر قرار گرفته است.^(۱)

تردیدی نیست که در منابع اسلامی، از معرفت نفس، سخن به میان آمده است، اما آیا می‌توان معرفت نفس را مرادف روان‌شناسی به منزله یک علم تجربی دانست؟ در این صورت، آیا مراد از معرفت نفس، همان «علم النفس» فلسفی است؟ یا مراد از آن، «معرفة النفس» فلسفی است؟ یا مراد از آن، «معرفة النفس» عرفانی است؟ به نظر نمی‌رسد که هیچیک از این دو منظور، در بنا کردن روان‌شناسی اسلامی وافی به مقصود باشند. اگر منظور از معرفت نفس، علم النفس فلسفی است، باید گفت که، علم النفسی از این نوع، که از تجرد نفس، حدود و قدم نفس، قوای نفس و نظیر آن بحث می‌کند، همسنگ روان‌شناسی نیست، و همین‌طور معرفة النفس عرفانی، که کار خود را از بحث نظری فلسفی در باب ماهیت نفس و تجرد آن جدا می‌کند و در پی آن است که طریق سلوک و عمل را برای شناختن نفس فراهم آورد. اگر کسی در این اندیشه است که علم النفس فلسفی حکمای مسلمان، یا معرفه النفس عرفانی عرفی اسلامی را به منزله روان‌شناسی اسلامی قلمداد کند، به نحوی که بتوان آنها را به منزله رقبا یا جایگزین‌هایی برای دیدگاه‌های روان‌شناختی معاصر - همچون رفتارگرایی و شناخت‌گرایی - دانست، بی‌تردید، راهی به خطا برگزیده است. روان‌شناسی اسلامی به این معانی، سنخیتی با دیدگاه‌های روان‌شناختی معاصر نخواهد داشت؛ زیرا نه داعیه‌های آنها از یک نوع خواهد بود، و نه راه و ارسای این داعیه‌ها یکسان است. در حالی که داعیه‌های روان‌شناختی به نحوی است که واری آنها در گرو فراهم آوردن شواهد تجربی همگانی است، داعیه‌های علم النفس فلسفی یا معرفة النفس عرفانی، چنین نیست؛ بلکه در این داعیه‌ها، به ترتیب، استدلال عقلی و شهود فردی، نقش عمده و اساسی را به عهده دارد؛ که در اولی، اساساً روش آن با روش تجربی متفاوت است و در دومی، گرچه شهود یک نوع تجربه قلمداد می‌شود ولی قابلیت اثبات یا تأیید و انتقال به دیگران را ندارد.

بر این اساس، نمی‌توان علم النفس یا معرفة النفس را موضوع روان‌شناسی اسلامی دانست. البته، ممکن است کسی معرفتهایی از این دست در باب نفس را، به منزله «اصول موضوعه» روان‌شناسی اسلامی در نظر بگیرد، اما نمی‌توان آنها را به منزله «موضوع» روان‌شناسی اسلامی دانست. باید دید روان‌شناسی اسلامی با تکیه بر اصول موضوعه‌ای از این سنخ، و با در دست داشتن مفاهیم، شیوه‌هایی تبیین و فرضیه‌هایی که ملهم از انسان‌شناسی اسلامی است، چه شناختی در باب فرد آدمی فراهم می‌آورد. می‌توان گفت شناختی که از باب فرد آدمی فراهم می‌آورد. می‌توان گفت شناختی که از این طریق به دست می‌آید، خود، عرصه‌ای از شناخت نفس است، اما متمایز از عرصه‌های دیگری چون علم النفس فلسفی و معرفة النفس عرفانی. مفهومی است عاماً و فراخنای عمومیت آن، چنان است که علم النفس فلسفی، معرفة النفس عرفانی و روان‌شناسی، هر سه در دامن آن قرار می‌گیرند.

این سخن، بیانگر آن است که نفس را موضوع روان‌شناسی اسلامی خواندن، کلام تامی نیست. به دلیل آنکه باید معین کرد

که نفس، از چه حیث، موضوع روان‌شناسی اسلامی است؛ و از چه حیث، موضوع علم‌النفس فلسفی؛ و از چه حیث، موضوع معرفه‌النفس عرفانی.

فرضیه فطرت

نظر سوم آن است که، حدود موضوع روان‌شناسی اسلامی را باید با تشبث به مفهوم «فطرت» جستجو کرد. (۴) از آنجا که مفهوم فطرت، با معانی مختلفی در نظر گرفته شده، بهتر است نخست در باب این معانی تأمل کنیم و سپس ببینیم که آیا موضوع روان‌شناسی اسلامی را می‌توان بر این مفاهیم استوار ساخت.

نظریه‌هایی را که در خصوص فطرت عرضه شده است، می‌توان بر این اساس تقسیم بندی کرد که در آنها، فطرت، یا به منزله امری «محتوایی» و یا امری «ساختاری» در نظر گرفته شده است. دیدگاهی که به محتوا نظر دارد، خود، دو صورت دارد: یا صرفاً محتواهای مثبت و ارزشمند ضمیر آدمی به منزله فطرت تلقی شده است، و یا به طور اعم، هم محتواهای مثبت و هم محتواهای منفی، پس سه دیدگاه خواهیم داشت: فطرت به منزله محتواهای مثبت ضمیر آدمی. فطرت به منزله محتواهای مثبت و منفی ضمیر آدمی، و فطرت به منزله ساختار وجود آدمی، اینک این سه دیدگاه را به اختصار مورد بحث قرار می‌دهیم.

بر اساس دیدگاه نخست، گونه‌هایی از ادراک و تمایل، به صورت بالقوه در نهاد آدمی به ودیعه گذاشته شده است که اگر فرصت و امکان مناسب را بیابند، شکوفا خواهند شد و در غیر این صورت، به شکل تحریف شده و بیمارگونه آشکار خواهند شد. (۵) ادراک‌هایی چون «هر کل، بزرگتر از اجزای خود است»، «دو مقدار مساوی با مقدار سوم، خود نیز با هم برابرند»، و تمایلهایی همچون خداگرایی، حق‌گرایی، عدالت‌طلبی و جمال‌طلبی، نمونه‌هایی از گونه‌های فطری آدمی است. ادراک‌های مغالطه‌آمیز و گرایشهای منفی، صورتهای تحریف شده این امور فطری محسوب می‌شوند.

دیدگاه دوم که در واقع، در نقد دیدگاه نخست تکوین یافته است، محدود کردن امور فطری به خصایص مثبت را مردود می‌داند و آن را حاصل بی‌معیاری در باز شناخت خصایص فطری آدمی قلمداد می‌کند. (۶) به عبارت دیگر، نمی‌توان بی‌مناط به داوری نشست و فقط آنچه را ما بر می‌گزینیم، فطری خواند و جلوه‌های دیگر را صورتهای محرف دانست. باید برای فطری بودن امور، معیاری روشن سراغ گرفت. طبق این نظر، خصایصی از آدمی فطری هستند که همواره با او ملازم بوده‌اند، نه اینکه در دوره‌ای جلوه کرده و در ادوار دیگر غایب باشند. اگر چنین باشد، دیگر فقط نمی‌توان فی‌المثل عدالت‌طلبی را فطری دانست؛ زیرا اگر سخن آن است که بشر همواره برای تحقق عدالت خواهی مبارزه کرده است، این خود دلالت می‌کند که بشر همواره به اشاعه ظلم نیز همت گماشته است. رواج عدالتخواهی در طول تاریخ بشر، بهترین گواه رواج ظلم است، و اگر آنچه همواره با آدمی ملازم بوده است، ناشی از ریشه‌های عمیق فطری باشد، پس، ظلم پیشگی نیز عنصری از عناصر طبیعت آدمی محسوب خواهد شد.

دیدگاه سوم، به راهی می‌رود که ما آن را نگرش ساختاری نامیدیم. (۷) بر اساس این نظر، علی‌رغم تصور موجود در دو دیدگاه مذکور، فطرت را نه به منزله امری محتوایی، بلکه همچون امری ساختاری باید فهم کرد. به عبارت دیگر، چنین نیست که فطرت عبارت از دسته معینی از ادراک‌ها یا گرایشها - اعم از مثبت یا منفی - باشد. بلکه فطرت - چنانکه از وزن آن (فعله) نیز پیداست، و مصدر نوعی است - ناظر به ترکیب است، نه اجزا؛ ناظر به ساختار است. نه محتوا. طبق این نظر، فطرت آدمی، ترکیب و آرایش ویژه‌ای است که در وجود او فراهم آمده؛ ترکیبی که جمع اضداد است، ترکیبی که در آن، هم غریزه هست، هم شورش. حاصل چنین جمع اضدادی، حرکت و پوییش است و حاصل حرکت، مقصدها و مقصودهای مختلف اما مقصد و مقصودهای خرد، یارای انباشتن ظرف وجود آدمی را ندارند، لذا اگر انسان به چنین

مقاصدی دل بندد، سرخواهد خورد و به مقتضای فطرت خود (ترکیب ساختاری) به پویشهای بعدی روی خواهد آورد. فقط خداست که چنین ظرفی را لبریز می‌کند و آرام و قرار آدمی، در این لقا، دست می‌دهد. شاید بتوان گفت که این دیدگاه ساختاری، تعبیر «فَطَرَ النَّاسَ عَلَیْهَا»، در آیه معروف «فطرت»^(۱) را به معنی «فَطَرَ النَّاسَ لَهَا» در نظر می‌گیرد. یعنی به جای آنکه دین حنیف را مبنای فطرت و خلقت آدمی بداند، آن را مقصد و منتهای آن می‌بیند که به مقتضای پویش علی‌الدوام فطرت (ترکیب) می‌توان به آن رسید.

به نظر می‌رسد که در کوششهایی که برای تبیین مفهوم اسلامی فطرت مبذول شده، یعنی در هر سه دیدگاه مذکور، فطرت، مرادف طبیعت انسان در نظر گرفته شده است، یعنی به منزله آینه‌ای که عناصر بنیادین وجود آدمی را - در همه قلمروها و ابعاد وی - و یا ساختار اساسی آن را نشان می‌دهد. در حالی که ملاحظه موارد استعمال این مفهوم در منابع اسلامی، آشکار می‌سازد که فطرت، به گستردگی مفهوم طبیعت انسان، مورد استعمال قرار نگرفته است. بلکه، فطرت، صرفاً ناظر است به بعد معینی از وجود آدمی، یعنی معرفت و میلی ربوبی، که آدمی با آن سرشته شده است. «عهد آلت» که به هنگام حضور بی‌پرده انسان در خویش (شهادت بر خویشتن)^(۲) منعقد شده است، اشاره به معرفت ربوبی ریشه گرفته در ضمیر انسان دارد، و حنیفیت، ناظر به میل ربوبی است که با معرفت مذکور، چون تار و پودی در هم تنیده‌اند. به سبب همین برداشت از فطرت است که در مواردی از قرآن که بحث از فطرت به میان آمده، محور سخن بر توحید و یا شرک دور می‌زند.^(۳) نظر به اینکه فطرت، در اصطلاح قرآن، صرفاً ناظر به معرفت و میل ربوبی در آدمی است، همسنگ کردن آن با طبیعت آدمی به طور کلی، ما را در حد مفهوم‌شناسی قرآنی، در معرض مغالطه‌ای از نوع مغالطه «کنه و وجه»^(۴) قرار می‌دهد. اما اگر از مرادف دانستن مفهوم قرآنی فطرت با طبیعت آدمی بپرهیزیم، پیداست که دیگر نمی‌توان فطرت را موضوع روان‌شناسی اسلامی دانست. فطرت، بعدی از وجود و موجودتی آدمی است، البته بعد اساسی و گوهرین آن؛ در حالی که روان‌شناسی می‌کوشد آدمی را قابل فهم سازد و این، مستلزم ملاحظه داد و ستد ابعاد مختلف انسان با یکدیگر و نیز داد و ستد این مجموعه به عوامل محیطی است. از این رو، می‌توان گفت که فطرت، بعضاً داخل در موضوع روان‌شناسی اسلامی خواهد بود، اما نمی‌توان آن را بتمامه موضوع روان‌شناسی اسلامی دانست.

عمل، موضوع روان‌شناسی اسلامی

در این قسمت، به بیان پیشنهاد خود در باب موضوع روان‌شناسی اسلامی خواهیم پرداخت. چنانکه پیشتر اشاره شد، در بنا کردن روان‌شناسی اسلامی، باید کوشید بر اساس پیشفرضهایی که از اندیشه اسلامی اتخاذ می‌شود، و با الهام از این پیشفرضها، حدود و مسائل روان‌شناسی اسلامی را رقم زد. در این میان، انسان‌شناسی اسلامی، مهمترین منبع الهام آفرینی خواهد بود. باید کوشید بر اساس تصویری که در منابع اسلامی از انسان ترسیم شده است، روان‌شناسی متناسبی را بر حسب اقتضای آن، پدید آورد.

به نظر می‌رسد که اگر بخواهیم در تصویری کلی و مجمل، عمده‌ترین و برجسته‌ترین ویژگی انسان را بر حسب آنچه در منابع اسلامی ذکر شده است، مشخص کنیم، باید آن را در این خصیصه آدمی جستجو کنیم که او، برخوردار از «عمل»

۱ - فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا، لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ. (روم (۳۰)، آیه ۳۰)

۲ - وَأَشْهَدُهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمُ الَّتِي فَطَرَ اللَّهُ النَّاسَ عَلَيْهَا، فَأَلَوْا بَلَىٰ. (اعراف (۷) آیه ۱۷۲)

۳ - روم (۳۰) آیه ۳۰؛ اعراف (۷) آیه ۱۷۲.

است. در منابع اسلامی، در باب انسان، از این امور سخن رفته است که: در کالبد او، روح دمیده می‌شود؛ او دارای نفسی است که جلوه‌های مختلفی دارد؛ در ضمیر او معرفت و میلی ربوبی (فطرت) نهاده شده است؛ او برخوردار از عقل است که با آن می‌تواند حق را از باطل، و خیر را از شر تمیز دهد؛ و رابطه علم و عمل خویش را بسنجد و عمل خود را در پرتو علم خویش سامان دهد؛ اشیا و متعلقات او می‌تواند در وی، تمایلی از نوع وابستگی فراهم آورد (هوای نفس)؛ در وی اراده‌ای هست که می‌تواند با آن، میله‌های درونی را سامان دهد، میلی را در بند کند و میلی را به جولان درآورد؛ هویت او با امت و جمعی که با آنان می‌زید همبسته است؛ آداب و رسوم والدین، و سنت‌های اجتماعی، در او سخت مؤثر می‌افتند، و نظایر آن. (۸) چنانکه پیداست، آنچه در برابر ما قرار دارد، عرصه وسیعی است که در آن، میله‌ها، نیروها، عوامل مؤثر، بازشناسیها، کنترلها و نظایر اینها، دخیل و درگیر هستند. اما در این میان، سیمای انسان، به تابلوی بزرگی می‌ماند که عوامل مذکور، همچون رنگهای مختلفی در آن به کار رفته‌اند. اگر نخواهیم به هیچیک از این رنگها از نزدیک چشم بدوزیم، و در پی آن باشیم که دورنمای تابلو را در نظر آوریم، آدمی را وجودی خواهیم یافت که در بستر همه کش و قوسهای رنگارنگ، منشأ «عمل» است.

در اهمیت مفهوم عمل در انسان‌شناسی اسلامی، همین بس که می‌توان گفت: هویت هر فرد آدمی، برآیند مجموعه اعمال اوست. از این رو اگر بگوییم هر فردی، معادل عملی است که انجام داده، سخنی گزاف نخواهد بود و حتی فراتر از این، می‌توان گفت هر فردی، عین عملی است که انجام داده است. لذا قرآن در وصف فرزند نوح (ع)، وی را «عمل» غیر صالح می‌خواند،^(۱) نه فردی که «دارای» عمل غیر صالح است،^(۲) چنانکه در وصف انسانهای منزلت یافته، آنان را عین منزلت‌هایشان که حاصل عمل آنان بوده می‌خواند،^(۳) نه همچن کسانی که برخوردار از منزلتهایی هستند.^(۴) و در همین سیاق، باید به آیه‌ای نگریست که قائل است: «انسان جز تلاش خود، چیزی به دست نخواهد آورد.»^(۵) به عبارت دیگر، می‌توان گفت مراد آن است که انسان، چیزی جز تلاش خود نیست.

با چنین نگاهی به هویت آدمی، می‌توان گفت که، اگر کسی بخواهد به شناخت فردی بپردازد، باید اعمال او را مورد مطالعه قرار دهد. با توجه به جایگاه خطیر و رفیع «عمل» در انسان‌شناسی اسلامی، به نظر می‌رسد موضوع اصلی روان‌شناسی اسلامی را باید در حیطه این مفهوم بنیادی و کلیدی جستجو کرد. به عبارت دیگر، می‌توان «عمل» فرد را در خور آن دانت که موضوع تحقیق روان‌شناختی قرار گیرد. چنانکه پیشتر اشاره شد، می‌توان چنین نیز گفت که نفس آدمی، موضوع مطالعه روان‌شناسی اسلامی است، اما باید توجه داشت که نفس، از آن حیث که متحقق در عمل و با عمل فرد است، مورد نظر است. پس هنگامی که عمل فرد، مورد مطالعه است، در واقع، نفس متحقق او در جریان تحقیق قرار دارد. و اگر بتوان نفس آدمی را در گرو چیزی نهاد، این چیز، همان اعمال و مکتسبات او خواهد بود.^(۶)

عمل و مبادی آن

اکنون باید به این پرسش که «عمل چیست؟» پاسخ گفت. نخست، لازم است به تمایز «عمل» از «فعل» توجه کنیم. «فعل»، ناظر به تأثیری است که از موجودی سر می‌زند، خواه مبتنی بر علم و قصد باشد یا نباشد، و خواه ناشی از انسان باشد یا حیوان و یا جماد. اما «عمل»، فقط به آن دسته از افعال اطلاق می‌شود که از مبادی معینی نشأت یافته باشد. ذیلاً به بررسی این نکته خواهیم پرداخت که این مبادی چه هستند که در نتیجه وجود و اثر آنها، می‌توان فعلی را «عمل» خواند.

- ۱- ... إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ... «هود (۱۱) آیه ۴۶»
 ۲- مثلاً: «له عمل غیر صالح».
 ۳- هُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ اللَّهِ. «آل عمران (۳) آیه ۱۶۳»
 ۴- مثلاً: «لهم درجات عندالله».
 ۵- وَ أَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى. «نجم (۵۳) آیه ۳۹»
 ۶- كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِيئَةً. «مدثر (۷۴) آیه ۳۹»

قرآن در سخن گفتن از عمل آدمی، گاه آن را در ارتباط با «انگاره» (حسبان) فرد، تحلیل و تبیین می‌کند. به عبارت دیگر، عمل بودن عمل، ناشی از ربط آن به انگاره‌ای زیر ساز است. از این رو، در تمثیلی گویا، «عمل» به سرابی در کویر تشبیه شده است که تشنه کام، آن را آب می‌انگارد.^(۱) همانگونه که سراب به مدد انگاره فرد تشنه کام، به جامه آب در می‌آید، عمل نیز مبتنی بر انگاره عامل است. همچنین، عمل شخص مال اندوزی که همواره سرگم شمارش و آمار کردن اموال خویش است، بر اساس انگاره‌ای از وی تبیین شده، مبنی بر این که نقطه اتکا و ابقای خویش را مال و منال خود می‌داند.^(۲) بدون این انگاره نه می‌توان فعل شمارش کردن این فرد را عمل دانست و نه می‌توان آن را فهم کرد. گاه نیز عمل آدمی بر حسب «گمان» (ظن) وی تبیین می‌شود. انگاره و گمان، هر دو ناظر به حکم نمودن به امری است که نقیض آن نیز محتمل است. اما تفاوت آنها در آن است که در انگاره، فرد به یک طرف نقیض توجه ندارد، در حالی که در گمان، هر دو امر، مورد توجه است و او یکی را به دیگری ترجیح می‌دهد.^(۳) در مورد ربط عمل به گمان، نمونه‌ای به دست داده شده، از فردی که در میان همفکران خود، سرخوش بود و این سرخوشی، از گمانی نشأت یافته بود مبنی بر این که وضعیت او دگرگون نخواهد شد و هر چه هست، همان است که او در پی آن است.^(۴) در پس آن سرخوشی، این گمان نهفته است و بی این گمان، نمی‌توان آن سرخوشی را فهم کرد. از این رو، ربط این سرخوشی به گمان زیر ساز آن، آن را به منزله عمل جلوه گر می‌سازد.

گاهی نیز عمل، در ارتباط با «باور» (یقین) تبیین می‌شود. علی‌رغم انگاره و گمان، در «باور» دیگر احتمال طرف دوم نقض برای فرد مطرح نیست، بکله او با فهم استوار، به طور قاطع و ثابت حکم می‌کند.^(۵) نمونه‌ای که می‌توان برای این مورد ذکر کرد، استقامت و بردباری است که در پرتو یقین، به ظهور می‌رسد.^(۶) این استواری که مبدأ آن، باور است، عمل محسوب می‌شود و خود در پرتو آن باور، قابل فهم می‌گردد.

انگاره، گمان، باور و مفاهیم نظیر آن را می‌توان در مقوله واحدی قرار داد و آن را به منزله یکی از مبادی عمل در نظر گرفت. این مبدأ عمل را «معرفت» خواهیم نامید. چنانکه پیشتر گفته شد، عمل به لحاظ آنکه مبتنی بر مبادی معینی است، از فعل متمایز است. تا کنون آشکار شده است که یکی از این مبادی، پایه معرفتی عمل است. حال باید به بررسی مبادی دیگر پردازیم.

در پاره‌ای از موارد، قرآن در تبیین عمل آدمی، متوسل به امیال زیر ساز عمل می‌شود که یا به صورت جذبه و یا گریز جلوه می‌کنند. در بیان جذبه، اشاره شده است که هر کس عملی را که انجام می‌دهد، آراسته و زیبا می‌بیند.^(۷) چنین نیست که فرد، نسبت به عملی که می‌خواهد انجام دهد، بی تفاوت باشد، بلکه توأم با آراستگی و زیندگی که در عمل و بر عمل خویش می‌بیند، نسبت به آن نشاط دارد و در خود شوری احساس می‌کند؛ و همین شوریدگی است که او را حرکت می‌دهد و به سوی عمل و تحقق آن سوق می‌دهد. این جذبه ممکن است صورتی آرام و ملایم و یا سخت توفانی و آشوبنده داشته باشد. آیاتی از قرآن که عمل آدمی را با عنایت به صورت ملایم این جذبه، مورد تحلیل و تبیین قرار

۱- أَعْمَالُهُمْ كَسْرَابٍ بِقَيْعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمَانُ مَاءً. «نور» (۲۴) آیه ۳۹

۲- الَّذِي جَمَعَ مَالًا وَ عَدَدَهُ يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَهُ. «همزه» (۱۰۴) آیه ۲-۳

۳- ر.ک: راغب؛ المفردات (ذیل: حسبان). ۴- إِنَّهُ كَانَ فِي أَهْلِهِ مَسْرُورًا. «انشقاق» (۸۴) آیه (۱۳)

۵- راغب؛ المفردات؛ «الیقین... و هو سکون الفهم مع الثبات الحکم».

۶- فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَ لَا يَسْتَخْفِنُكَ الَّذِينَ لَا يُوقِنُونَ. «روم» (۳۰) آیه (۶۰)

۷- كَذَلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ. «انعام» (۶) آیه (۱۰۸)

داده‌اند، مفاهیمی چون «امید» (رجا)، «خشنودی خاطر» (رضا)، و «دل‌بستگی» (حب) را به کار بسته‌اند. مثلاً تبیین عمل فردی که در عبادت خدا استقامت می‌کند، از جمله در گرو «امید»ی است که او به رحمت خدا بسته است.^(۱) در مورد دیگر، سخن از دورویانی است که نسبت به حق و حمایت از آن اظهار تمایل می‌کنند، اما از ایستادگی و دفاع از آن، گریزانند و شیفته قعودند و همین شیفتگی و «خشنودی خاطر» آنان را به قعود می‌کشاند.^(۲) در اینجا، جذبه‌ای که این جماعت به قعود یافته‌اند، تبیین‌کننده بازنشستن آنان از جنگ است، و نه تنها تبیین‌کننده، بلکه پیش‌بینی‌کننده عمل آنان در آینده است، که هرگز با وجود چنان جذبه‌ای، تن به نبرد نخواهند سپرد.^(۳) سرانجام، گاه از این جرعه، با مفهوم «دل‌بستگی» (حب) یاد می‌شود، چنانکه درباره قوم ثمود گفته شده است که آنان به سبب دل‌بستگی کارهای ناشایست خویش، قدم در راههای کور نهادند، گرچه راههای روشن را دیده بودند.

این جذبه می‌تواند چهره‌ای توفنده و توانمند نیز داشته باشد. گاه قرآن در تبیین اعمال برخی آدمیان، از چنین جذبه‌ای سخن سخن می‌گوید؛ برای مثال، در تبیین گوساله پرستی پیروان موسی (ع)، سخن از شیفتگی فراگیری است که نسبت به آن گوساله زرین یافتند، مهری که به تعبیر قرآن، چون چشمه‌ای جوشان، سراسر دشت دل آنان را سیراب کرده بود.^(۴) همچنین، در تبیین آنچه زلیخا با یوسف کرد (تعقیب و گسیختن جامه او)، سخن از «دل‌باختگی» (شَفَعَهَا حُبًّا) است؛^(۵) مهری که قلب زلیخا را تسخیر کرده بود. در بیان آنچه یوسف کرد (گریختن از چنگ زلیخا) نیز سخن از جذبه‌ای شگرف است، اما این نه دل‌باختگی، بلکه «دل‌سپاری» است: یوسف به خدا دل سپرده بود و از این رو، زندان را که با تخلف از در خواست زلیخا به آن دچار شد، دوست‌تر داشت؛^(۶) و این همان دل‌سپاری است که به سبب آن، مؤمن، خدا را از هر چه غیر اوست بیشتر دوست دارد.^(۷) سرانجام، مفهوم دیگری که در بیان اینگونه جذبه‌های شدید به کار گرفته شده است، «آز» (شَح) است.^(۸)

از سوی دیگر، فهم و تبیین عمل، گاه در گرو آن است که گریز یا نفرت زیر ساز آن لحاظ شود. این کشش نیز دامنه‌ای وسیع دارد. از گریزهای ملایم گرفته تا نفرت‌های تلخ و زهرآگین. در قرآن، هنگام سخن از گریزهای ملایم، از مفاهیمی چون «بیم» (خوف) و «دلزدگی» (کراحت) استفاده شده است. موسی (ع) فرار خود از فرعونیان را، از روی «بیم» دانسته است.^(۹) در نمونه دیگر، اعمال کسانی که پس از ایمان آوردن، به کفر گراییدند و با کافران معاضدت ورزیدند، مورد نظر است؛ در حالی که بر آنان معلوم شده بود که حق چیست و باطل کدام است. این اعمال، با توسل به کراحت و دلزدگی آنان نسبت به سخن حق تبیین شده است؛ دلزدگی و کراحتی که، این افراد را به پیروی از کسانی کشاند که آنان خود نیز از سخن حق کراحت داشتند.^(۱۰) در مواردی که نفرت‌های تند، زیرساز عمل می‌شوند، از مفاهیمی چون «خشم» (بغضا)^(۱۱) و «کینه»

۱- اَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ آنَاءَ اللَّيْلِ سَاجِدًا وَقَائِمًا يَحْذَرُ الْأَخِرَةَ وَيَرْجُو رَحْمَةَ رَبِّهِ. «زمر (۳۹) آیه ۹»

۲- اِنَّكُمْ رَضِيتُمْ بِالْقُعُودِ. «توبه (۹) آیه ۸۳»

۳- فَاسْتَنْدُتُوكَ لِلْخُرْجِ فَقُلْ لَنْ تَخْرُجُوا مَعِيَ ابَدًا وَاَنْ تَقْتُلُوا مَعِيَ عَدُوًّا اِنَّكُمْ رَضِيتُمْ بِالْقُعُودِ اَوَّلَ مَرَّةٍ. «توبه (۹) آیه ۸۳»

۴- ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعَجَلُ مِنَ بَعْدِهِ... وَاَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعَجَلَ بِكُفْرِهِمْ. «بقره (۲) آیه ۹۲-۹۳»

۵- وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا. «یوسف (۱۲) آیه ۳۰»

۶- قَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا. «یوسف (۱۲) آیه ۳۳»

۷- وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ. «بقره (۷) آیه ۱۶۵» ۸- ... وَأَحْضَرْتَ الْأَنْفُسَ الشُّحَّ... «نساء (۴) آیه ۱۲۸»

۹- فَفَرَزْتُ مِنْكُمْ لَمَّا خَفْتَكُمْ... «شعراء (۲۶) آیه ۲۱»

۱۰- إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُّوا عَلَىٰ أَدْبَارِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَىٰ الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمْلَىٰ لَهُمْ. ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَلَّذِينَ كَرِهُوا مَا

(غیض)^(۱۲) بهره گرفته شده است.

جذبه و گریز، در صور مختلف خود، مبدأ دیگری است که عمل آدمی بر آن مبتنی است و می توان این مبدأ عمل را «میل» نامید.

در منابع اسلامی، گاه درباره عمل آدمی به نحوی سخن گفته شده است که ما را به جستجوی مبادی دیگری جر مبادی معرفت و میل، رهنمون می شود. در آیات و روایات، جایگاه ویژه ای به «اراده» فرد اختصاص داده شده است. نمونه ای از این نوع، مربوط است به گروهی از افراد مذدب، در گیر و دار جنگی سخت و جان فرسا. اینان خطاب به دیگران گفتند که، از جنگ دست بشوید و به شهر باز گردید. گروهی نیز در پی این دعوت، از پیامبر (ص) اجازه بازگشت خواستند و گفتند که خانه های ما حصار ندارد و زنان و کودکان ما در معرض تجاوز دشمن قرار دارند، در حالی که خانه هایشان بی حصار نبود و خانواده هایشان نیز در امان بودند. خداوند، در تبیین قول و فعل اینان، سبب را «اراده آنان بر قرار» می داند.^(۱۳) به عبارت دیگر، آنان چون اراده فرار کرده اند، برآند تا به شهر باز گردند و جز این نیست که سخنشان مبنی بر پی پناهی خانه و خانواده، بهانه ای است برای استتار این خواست و اراده قلبی.

مفهوم دیگری که تقریباً به همین شیوه در تبیین عمل به کار گرفته شده، مفهوم «نیت» است. «نیت» نیز ناظر است به خوسات و اراده انجام عمل. مثلاً در مورد کسانی که خوراک خود را، علی رغم احتیاجشان به آن، به نیازمندان دادند، سخن از «نیت جلب نظر الهی» است، و اینکه این عمل، به قصد جلب پاداش یا حتی شکرانه ای از خود آن نیازمندان، انجام پذیرفته است.^(۱۴) پیداست که این عمل، در پرتو نیت و اراده زیرساز آن، تبیین گشته و فهم پذیر شده است و الا بدون توسل به آن، عمل مزبور نامفهوم می نمود. چنانکه نفی اراده پاداش یا شکرانه، در پی آن است که کوه بینی و بدفهمی مخاطبان را اصلاح کند. با نظر به آنچه گفته شد، می توان یکی دیگر از مبادی عمل را «اراده» نامید.

دو مبدأ «میل» و «اراده» را نباید یکی دانست. میل، از مقوله اراده و اختیار نیست. لذا با جمع کردن میلها نیز اراده و اختیار حاصل نمی شود. برخی را نظر بر آن است که اراده چیزی نیست جز غلبه میلی قویتر بر میلی ضعیفتر. یعنی وقتی می گوئیم کسی اراده اش به «الف» تعلق گرفته است، نه به «ب»، معنایش آن است که در وی تمایل قویتری نسبت به «الف» ظهور کرده است، گرچه تمایلی هم به «ب» داشته که مغلوب این تمایل قویتر شده است. علی رغم این تصور، تمایل با اراده همسان نیست. یکی از تفاوت های میان این دو، آن است که آدمی در میل - از آن حیث که میل است - با «فعلیتی» همراه است، بی آنکه «امکان» دیگری برای او مطرح باشد. اما هنگامی که سخن از اراده به میان می آید، امکانی به ظهور می رسد که ناظر به پذیرش یا طرد میلهای موجود است. از این رو، در قرآن، سخن از برگزیدن (اتخاذ) میلهای درونی است.^(۱۵) این بیان، کاملاً با نظر فوق - که اراده را حاصل یا برآیند کشمکش نیروها می داند متفاوت است. اگر عنصر پذیرش و طرد را حذف کنیم، باید در حیوانات و حتی در یک دستگاه فیزیکی که رهایی نوع و مقدار معینی از یک انرژی، انرژی دیگری را

نَزَلَ اللَّهُ سَنُطِيعُكُمْ فِي بَعْضِ الْأَمْرِ.. ذَلِكَ بَأَنَّهُمْ اتَّبَعُوا مَا اسَخَطَ اللَّهُ وَ كَرِهُوا رِضْوَانَهُ. «محمد (۴۷) آیه ۲۵، ۲۶، ۲۸»

۱۱ - ... قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَ مَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ... «آل عمران (۳) آیه ۱۱۸»

۱۲ - ... وَ إِذَا خَلَوْا عَضُوا عَلَيْكُمْ الْأَنْمَالَ مِنَ الْغَيْظِ... «آل عمران (۳) آیه ۱۱۹»

۱۳ - وَ إِذْ قَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ يَا أَهْلَ يَثْرِبَ لَا مُقَامَ لَكُمْ فَارْجِعُوا وَيَسْتَأْذِنُ فَرِيقٌ مِنْهُمُ النَّبِيَّ يَقُولُونَ إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ وَ مَا هِيَ بِعَوْرَةٍ إِنْ يُرِيدُونَ إِلَّا فِرَارًا. «احزاب (۳۳) آیه ۱۳»

۱۴ - وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَ يَتِيمًا وَ أَسِيرًا إِنْمَا نُطْعِمُكُمْ لَوَجْهِ اللَّهِ لَا نَرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَ لَا شُكُورًا. «انسان

۱۵ - أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ... «جاثیه (۴۵) آیه ۲۳»

(۷۶) آیه ۸-۹»

مغلوب می‌سازد نیز بتوان از اراده و اختیار سخن گفت. در دستگاهی که دو انرژی با هم تراحمنند، دو قطب در کارند؛ اما هنگامی که عنصر پذیرش و طرد یکی از این دو قطب نیز به مجموعه افزوده می‌شود، سه قطب در کار خواهد بود. این تثلیث، وجه تمایز اراده و اختیار از کششها و تراحم میان آنهاست.

تا کنون، از سه مبدأ عمل سخن گفته‌ایم: معرفت، میل و اراده. آنچه اکنون باید بدان پرداخت، نحوه ترتیب و ترتب این سه مبدأ است. در واقع، ترتیب و ترتب این مبادی، به همان نحو است که مورد بحث قرار گرفته‌اند؛ یعنی نخستین مبدأ، معرفت است که آنچه در آن مورد نظر است، انگاره، گمان، یا باوری است که فرد، نسبت به امری دارد. این انگاره، گمان یا باور، ممکن است مستقیماً ناظر به عمل باشد، یا به طور غیر مستقیم (از طریق نظر، استدلال و ملزومات عملی آنها) به عمل مربوط شود. در مرحله بعد، نوبت به مبدأ میل می‌رسد. معرفت فرد نسبت به عمل، میلهایی را در وی بر می‌انگیزد. در اینجا لازم است میان مفهوم «کشش» و «میل» تفاوت قائل شویم. منظور از کشش، نوعی جهت‌گیری است که می‌تواند به نحو غریزی در فرد تعبیه شده باشد. از این حیث، کشش، می‌تواند مقدم بر معرفت، در فرد وجود داشته باشد. اما مراد از میل، ترجمان کشش به زبان معرفت است. هنگامی که فرد، توانایی معرفتی یافت و این توانایی، معطوف به کششهای موجود در وی شد، تصویر و تصویری از آنها فراهم می‌آید و اکنون، فرد به مدد این تصویر و تصورها، جذب و گریز پیدا می‌کند، پس، میل، کشش آمیخته با معرفت، یا کشش معرفتی شده است. روشن است که به این معنا، میل مستلزم معرفت است و لذا می‌گوییم که مبدأ معرفتی عمل، بر مبدأ میلی آن، مقدم است. هنگامی که در فرد میلهای متعدد سر برآورند، نوبت به مرحله سوم یعنی اراده می‌رسد که فرد در آن، باید به طرد یا پذیرش میلهای پردازد و میلی را برگزیند و به آن، صورت عمل بخشد. این نحوه ترتیب و ترتب میان مبادی عمل، در برخی از آیات قرآن، به نحو ضمنی بیان شده است: «وَلِتَصْغِي إِلَيْهِ أَفئِدَةُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَلِيَرَوْهُ وَليَقْتَرُوا مَا هُمْ مُقْتَرُونَ؛ و تا اینکه آنان که به آخرت ایمان نمی‌آورند، به آن [سخنان نیرنگ‌آمیز شبیه ساز] گوش دل بسپارند و به آن خشنود گردند و به کسب آنچه در پی آنند بپردازند.»^(۱)

چنانکه عباراتی از این آیه (نظیر: «وَلِتَصْغِي إِلَيْهِ أَفئِدَةُ»، «لِيَرَوْهُ» و «ليَقْتَرُوا») نشان می‌دهد، سخنان شنیده شده، عواطف و امیالی در پی می‌آورد، و منجر به کسب و اکتساب عمل می‌شود.^(۲) اکتساب عمل نیز در فرهنگ قرآن. متضمن اراده نمودن بر انجام عمل است و از این رو، مؤاخذه درباره آن قابل اعمال است.^(۳)

آنچه تا اینجا مورد بحث قرار گرفته است می‌تواند بیانگر حداقل مبادی لازم برای آنکه بتوان رفتاری را عمل به حساب آورد باشد. به عبارت دیگر، سه مبدأ «معرفت»، «میل»، و «اراده»، پایه‌هایی هستند که عمل بر آنها مبتنی است. اگر بخواهیم تکوین مبدأ اول، یعنی معرفت را نیز در این تصویر داخل کنیم، باید بگوییم که آدمی، در ابتدا فارغ از معرفتها، اما مسلح به حواس و عقل (فواد) است؛^(۴) و آنچه در برابر او، به منزله منابع معرفت قرار دارد، مشتمل بر اشیا (طبیعت)،^(۵) آرا و آداب اجتماعی (سنتها)،^(۶) و هدایت‌های مستقیم الهی (وحی).^(۷) باید توجه داشت که اینها «منابع» معرفت هستند و لذا

۱- انعام (۶) آیه ۱۱۳ - ۲- راغب اصفهانی؛ المفردات، ذیل «قرف».

۳- ... لَهَا مَا كَسَبَتْ وَ عَلَيْهَا مَا كَتَسَبَتْ.... (بقره (۲) آیه ۲۸۶)

۴- وَاللَّهُ آخِرَ جَزَاكُمْ مِنْ بُطُو أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الْأَبْصَارَ وَ الْأَفئِدَةَ... (نحل (۱۶) آیه ۷۸)

۵- أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْأَبْلِ كَيْفَ خُلِقَتْ. وَ إِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ. وَ إِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ. وَ إِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ. «غاشیه (۸۸) آیه ۱۷-۲۰»

۶- قَالُوا بَلْ وَ جَدْنَا آبَاءَنَا كَذَلِكَ يَفْعَلُونَ. «شعراء (۲۶) آیه ۷۴»

نمی‌توان آنها را از آن جهت که منابع معرفتند، پایه‌ای از پایه‌های عمل آدمی دانست؛ بلکه حاصل کار و ارتباط دو جنبه ابزار معرفت و منابع معرفت که عبارت از معرفت‌های حاصله برای انسان است باید به منزله اولین مبدأ عمل، در نظر گرفته شود.

اینک با توجه به آنچه تا کنون بیان شد، می‌توان عمل آدمی را بر حسب نمودار زیر که آن را «مدل اصلی عمل» می‌نامیم، مورد فهم قرار داد:

عمل اراده میل معرفت ادراک شرایط فیزیکی سنتها کششهای غریزی
نمودار ۱: مدل اصلی عمل

صرف نظر از حداقل مبادی لازم برای عمل، مبادی دیگری نیز در اعمال آدمی ظهور می‌کند. علاوه بر مبادی سه‌گانه فوق، ممکن است مبدأ چهارمی برای عمل وجود داشته باشد که جایگاه آن، پس از مرحله اراده است. هنگامی که اراده و اختیار، به امری تعلق گرفت، ممکن است فرد به فراهم آوردن طرح و تقدیری برای دست یافتن به مراد، روی آورد. به عبارت دیگر، برنامه دست یافتن به غایت مورد نظر و وسایل نیل به آن، گامی است که در این مرحله برداشته می‌شود. در قرآن از این گام، با مفاهیمی چون «تمهید» (اعداد) و «طراحی» (تقدیر) سخن گفته شده است. مثلاً در مورد افراد مذبذبی که از پیامبر (ص) اجازه عدم شرکت در جنگ خواسته بودند، چنین تعبیر شده که آنان اساساً اراده نکرده بودند که همراه پیامبر (ص) برای جنگ عزیمت کنند و اگر اراده کرده بودند، به تمهید وسایل و تجهیزات مورد نیاز خود می‌پرداختند.^(۸) همچنین، در مورد «ولید بن مغیره» که نفوذ آیات قرآن را در مردم ملاحظه کرده بود و می‌خواست آن را خنثی سازد، چنین بیان شده که او «اندیشید و طرحی ریخت».^(۹) طرح او آن بود که قرآن را به منزله سحر به مردم معرفی کند تا در عین اقرار به نفوذ آن، الهی بودن آن، مورد انکار قرار گیرد و همچون دستاوردی بشری در کنار سایر سحرها و حیل‌ها قرار داده شود. به این ترتیب، فرد آنچه را اراده به تحقق آن بسته، در قالب طرحی مشتمل بر راهها و وسایل نیل به هدف مورد نظر، نظام می‌دهد. هنگامی که حرکات و سکنات آدمی، در ربط با طرح زیرساز آن، در نظر گرفت شود، به منزله «عمل» قابل فهم خواهد بود و این نشانگر اهمیت طرح مزبور در فهم و تبیین عمل آدمی است. از این رو، می‌توان از مبدأ دیگری برای عمل سخن گفت که آن را تحت عنوان «طراحی» مورد نظر قرار خواهیم داد.

سرانجام، پس از آنکه طرح، صورت نهایی خود را یافت، عزم و تصمیم بر متحقق ساختن آن، لازمه ظهور عمل است و این، مبدأ پنجمی را برای عمل پدید می‌آورد.

در آنجا که خداوند، پیامبرش را به مشورت قبل از عزم فرامی‌خواند،^(۱۰) دو مرحله طراحی عمل و عزم بر تحقق آن، یکجا در نظر گرفته شده‌اند. به عبارت دیگر، توصیه مذکور بر آن است که در مرحله طراحی عمل، باید هر چه بیشتر در آن تأمل کرد و آن را تحکیم نمود و سپس عزم بر انجام آن کرد. اگر بنا به اقتضای بحث خویش در این توصیه، به نگاه توصیف بنگریم و بر آن باشیم تا آنچه را در ظهور عمل آدمی رخ می‌دهد بشناسیم، پس از مرحله طرح عمل، می‌توانیم از مبدأ دیگری برای عمل، تحت عنوان «عزم» سخن بگوییم. بر این اساس، می‌توان گفت که اگر مرحله «طرح» پشت سر گذاشته شود.

۷- ... يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ يُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ. «بقره (۲۶) آیه ۱۵۱»

۸- وَ لَوْ أَرَادُوا الْخُرُوجَ لَأَعَدُّوا لَهُ عُدَّةً... «توبه (۹) آیه ۴۶»

۹- إِنَّهُ فَكَّرَ وَ قَدَّرَ فَقَبَّلَ كَيْفَ قَدَّرَ. «مدثر (۷۴) آیه ۱۸-۱۹»

۱۰- ... وَ شَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ. «آل عمران (۳) آیه ۱۵۹»

اما این مبدأ شکل نگیرد، عمل متحقق نخواهد شد. مصداق این سخن را می توان در آنچه در خصوص حضرت آدم گفته شده جستجو کرد. آدم خود را متعهد به کاری کرد (پرهیز از نزدیک شدن به میوه ممنوعه)، اما بر آن توفیق نیافت، به سبب آنکه در انجام آن، عزم از خود نشان نداد.^(۱)

هنگامی که مبادی عمل فراهم باشند، عمل به ظهور می رسد. در قرآن، در خصوص مرحله ظهوره عمل، با مفاهیمی چون «عمل»،^(۲) «کسب» و «اكتساب»،^(۳) «سعی»،^(۴) «اقتراف»،^(۵) و «اجتراح»^(۶) سخن گفته شده است.

اگر بخواهیم دو مبدأ اخیر را نیز در مبادی عمل قرار دهیم، تصویری خواهیم داشت نظیر آنچه در نمودار ۲ دیده می شود که آن را در برابر «مدل اصلی عمل»، «مدل کامل عمل» می خوانیم.

عمل عزم طراحی اراده میل معرفت ادراک شرایط فیزیکی سنتها کششهای غریزی
نمودار ۲: مدل کامل عمل

پی نوشتها

۱- فصنامه حوزه و دانشگاه، ش ۳.

2 - Margaret A. Boden (1989). *Computer Models of Mind*, Cambridge University Press, Cambridge.

۳- حسینی، سید ابوالقاسم؛ بررسی مقدماتی اصول روان شناسی اسلامی؛ مشهد: دانشگاه فردوسی.

۴- احمدی، علی اصغر؛ فطرت، بنیان روان شناسی اسلامی.

۵- مطهری، مرتضی؛ فطرت، انتشارات صدرا.

۶- سروش، عبدالکریم؛ از تاریخ بیاموزیم، «تفرج صنع»؛ ۱۳۶۹.

۷- صفایی، علی؛ مسئولیت و سازندگی؛ قم: هجرت، ۱۳۵۹.

۸- باقری، خسرو؛ نگاه دوباره به تربیت اسلامی؛ نشر مدرسه، ۱۳۷۰.

۱- وَ لَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِنْ قَبْلِ فَتَسَىٰ وَ لَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا. «طه (۲۰) آیه ۱۱۵»

۲- فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ... «جاثیه (۴۵) آیه ۲۸۶»

۳- ... لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ... «بقره (۲) آیه ۲۸۶»

۴- وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا... «اسراء (۱۷) آیه ۱۹»

۵- ... لِيُقْتَرِفُوا مَا هُمْ مُقْتَرِفُونَ. «انعام (۶) آیه ۱۱۳»

۶- أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ... «جاثیه (۴۵) آیه ۲۱»