

تحلیل مفاهیم «مضاف نفس» در روایات و تبیین سازه روان شناختی خودنظم جویی براساس آن

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۲/۱۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۰/۲۰

حمید رفیعی هنر^۱
مسعود جان بزرگی^۲
رحیم نارویی نصرتی^۳
حمیدرضا حسن آبادی^۴

چکیده

در منابع روایی با مفاهیمی مواجه می شویم که با اضافه شدن به واژه نفس، الفاکننده کارکردهای نفس در حوزه های مهار، تنظیم، نظارت، نگهداری، و تغییر خود هستند. هدف پژوهش حاضر تحلیل مفاهیم مضاف نفس در روایات و تبیین سازه خودنظم جویی با روش پژوهش مفهومی - محتوایی است. یافته ها نشان داده که خود در منابع اسلامی انسان به اعتبار عامل تشخیص بخش غیرمادی بوده و خودنظم جویی با تحلیل مفاهیم مضاف به «خود» (هفده مفهوم) و مفاهیم تحقق دهنده (دو مفهوم) قابل تبیین است. عام ترین مضاف های نفس اصلاح النفس و تزکیة النفس است که توسط دو برنامه فرایندی مجاهدة النفس و ریاضة النفس پیگیری شده، و با ابزار نظارة النفس، کف النفس، و ضبط النفس قابل دست یابی است. سازوکار تحقق، تمام مفاهیم مذکور به واسطه سه مفهوم هسته ای «شناخت»، «مهار»، و «انگیزه متعالی» است که از تحلیل دو مفهوم عقل و تقوا به دست می آید.

کلیدواژه ها: نفس، خودنظم جویی، عقل، تقوا، روان شناسی اسلامی، شناخت، مهار،

۱. عضو هیئت علمی گروه روانشناسی دانشگاه قرآن و حدیث (نویسنده مسئول) (Hamidrafi2@gmail.com)

۲. استاد پژوهشگاه حوزه و دانشگاه (psychjan@gmail.com)

۳. دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (mrooei@gmail.com)

۴. استادیار دانشگاه خوارزمی (hassanabadi.hr@gmail.com)

انگیزه.

بیان مسأله

«نفس» یکی از مفاهیم اصیل در منابع اسلامی است. در قرآن کریم بیش از ۲۹۰ بار واژه نفس و مشتقات آن به کار رفته است. در اهمیت نفس همین بس که خدای متعال به وجود آن در قالب یک لفظ نکره (نفس) - که نشان از اهمیت خلقت و بزرگ جلوه دادن آن است - سوگند یاد نموده است.^۵

مفهوم نفس در منابع روایی هم به طور مستقل^۶ و هم به صورت مضاف^۷ به طور فراوان به کار رفته است. منظور از مفاهیم مضاف، آن دسته از مفاهیمی هستند که با اضافه شدن به واژه نفس، القاکننده معانی جدیدی از کارکردهای نفس هستند. هر چند احصای این دسته از مفاهیم کار دشواری است، اما بخشی از مفاهیم مذکور به حوزه‌های مهار، تنظیم، نظارت، نگهداری، و تغییر نفس (خود) مربوط می‌شوند که در پژوهش حاضر از آن‌ها تحت عنوان مفاهیم «مضاف نفس» در حوزه تغییرات روانی یاد می‌شود.

امروزه یکی از اقدامات مهم در مسیر تدوین علوم انسانی اسلامی، به خصوص روان‌شناسی اسلامی، تدوین، بازشناسی، و یا اصلاح سازه‌های تأثیرگذار این علوم در منابع اسلامی است. یکی از مهم‌ترین سازه‌ها در عرصه علوم انسانی، مفهوم «خود»^۸ و سازه‌های مرتبط به آن است. بر اساس تحلیل‌های به دست آمده، «خود» یک سازه مرکزی در نظریه‌های مختلف روان‌شناسی بوده^۹ و یکی از قابلیت‌های آن، «خودنظم‌جویی»^{۱۰} است که در زمینه تصمیم‌گیری، نظم‌دهی، و مهار خویش نقش مهمی را در سیستم روانی افراد به عهده دارد. این قابلیت، سازه نسبتاً جدیدی در عرصه پژوهش‌های مربوط به تنظیم خویشتن به شمار می‌آید.^{۱۱} در سال‌های اخیر پژوهش‌گران علاقه فراوانی به مطالعه سازه خودنظم‌جویی

۵. رک: سوره شمس، آیه ۵؛ المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲۰، ص ۴۹۹.

۶. المحاسن، ج ۱، ص ۲۸؛ الکافی، ج ۱، ص ۱۱۹ و ۱۵۲.

۷. الکافی، ج ۲، ص ۳۳۶؛ الأملی (للصدوق)، ص ۹۴؛ الخصال، ج ۲، ص ۳۷۱؛ نهج البلاغه، ن ۵۳، ص ۴۴۲.

8. self

9. Self-Relations in the Psychotherapy Process, p3.

10. self-regulation

11. Journal of Research in Personality, v.45, n.3, pp. 259-268.

پیدا کرده‌اند؛ با این حال، نه تنها تعریف واحد پذیرفته شده‌ای از «خود» ارائه نشده،^{۱۲} بلکه در ماهیت خودنظم‌جویی نیز اختلاف نظر وجود دارد.^{۱۳}

از این رو تحقیق حاضر در پی آن است تا با تحلیل مفاهیم مضاف نفس در روایات، و بررسی رابطه آن‌ها با دو آموزه کلیدی عقل و تقوا، موجودیت خودنظم‌جویی را بر اساس آموزه‌های دین اسلام بررسی نموده، ماهیت آن را تبیین کرده، و مؤلفه‌های اساسی آن را شناسایی نماید.

روش پژوهش

این تحقیق به لحاظ رویکرد، کیفی بوده و از روش تحلیل مفهومی - محتوایی استفاده کرده است. در واقع، روش تحلیل مفهومی - محتوایی وجه مشترک روش‌های مختلفی است که عموماً به عنوان روش‌شناسی علوم انسانی اسلامی معرفی شده است که از جمله می‌توان روش اجتهاد دینی^{۱۴} و روش فقه الحدیث^{۱۵} را نام برد.

به طور کلی در این روش پژوهشی جهت اجرای پژوهش گام‌های ذیل طی شد: ۱. مفهوم‌شناسی «خود» در منابع اسلامی (بررسی مفهوم نفس)، ۲. بررسی مفاهیم اولیه مربوط به حوزه خودنظم‌جویی در منابع اسلامی (بررسی مستقیم و غیرمستقیم مفاهیم هفده‌گانه همچون کف النفس، ضبط النفس، و موارد دیگر)، ۳. کشف ارتباط مفاهیم اولیه با مفاهیم خاص، ۴. بررسی مفاهیم خاص مربوط به خودنظم‌جویی در منابع اسلامی (شامل بررسی دو مفهوم عقل و تقوا، و بررسی رابطه آن‌ها)، و ۵. استخراج عناصر هسته‌ای خودنظم‌جویی اسلامی و پیشنهاد مدل فرضی.

منابع استفاده شده در روش تحلیل مفهومی - محتوایی شامل قرآن کریم و منابع روایی با معیار درجه‌بندی کتب روایی^{۱۶} بوده است. عموم منابع روایی تحقیق حاضر از کتب درجه «الف» (کتاب‌های مقبول و مورد اعتماد شیعیان) و «ب» (دارای صلاحیت استناد نسبی) انتخاب شده‌اند. البته محققان در برخی موارد از روایات منقول در کتب درجه «ج»

12. Handbook of self and identity, 2nd ed. P4.

13. Handbook of the psychology of religion and spirituality, p415.

۱۴. رک: پارادایم اجتهادی دانش دینی (پاد)، ص ۱۰.

۱۵. رک: درسنامه فقه الحدیث، ص ۹۰.

۱۶. منطق فهم حدیث، ص ۲۸۶-۲۶۵.

(کتاب‌هایی که از آن‌ها فقط به منزله مؤید استفاده می‌شود) نیز به عنوان مؤید روایات الف و ب استفاده کرده‌اند.

یافته‌ها

برای تحلیل مفهوم خود نظم‌جویی اسلامی، ابتدا لازم است جایگاه «خود» در اندیشه اسلامی بررسی شود.

جایگاه «خود» در قرآن کریم

برخی از محققان،^{۱۷} به طور روشن، اصطلاح خود را معادل «نفس» در منابع اسلامی تلقی کرده‌اند. بررسی‌های محققان این پژوهش نشان می‌دهد که واژه نفس و مشتقات آن بیش از ۲۹۰ بار در قرآن کریم به کار رفته است. هرچند برخی از روان‌شناسان مسلمان^{۱۸} معانی مختلفی (هم‌چون شخص انسان، درون انسان، نوع انسانی، بُعدی از درون انسان، اشخاص یا شخص معین، و مفهوم ذات الهی) را برای واژه نفس در قرآن ذکر کرده‌اند، اما طبق تبیین مفسران نفس در قرآن به طور کلی در یک معنای اصلی و دو معنای شایع استفاده شده است. واژه نفس در اصل به معنای همان چیزی است که به آن اضافه می‌شود، پس «نفس الانسان» به معنای خود انسان و «نفس الشیء» به معنای خود شیء است؛ اما بعد از معنای اصلی، استعمال واژه نفس در شخص انسانی که موجودی مرکب از روح و بدن است شایع‌گشته و معنای جداگانه‌ای یافته که بدون اضافه هم استعمال می‌شود. آن‌گاه همین کلمه در مورد روح انسانی به کار رفته است، چون آنچه مایه تشخیص شخصی انسانی است، علم، حیات، و قدرت است که آن هم قائم به روح آدمی است.^{۱۹} البته نفس با بدن متحد بوده، به وسیله شعور، اراده، و سایر صفات ادراکی، بدن را اداره می‌کند.^{۲۰}

بنابراین اگرچه مفهوم نفس به معنای سوم (موجود غیرمادی و عامل تشخیص انسانی) به روشنی از حدود چهل مورد از استعمالات قرآنی قابل استنباط است، اما در آیات متعدد

17. Health and illness from an Islamic perspective, v.38, n.3, pp.241-258; Religion and Mental Health: The Case of American Muslims, v.43, n.1, pp.45-58; Islamic counselling: An introduction to theory and practice, p44.

۱۸. روان‌شناسی از دیدگاه غزالی و دانشمندان اسلامی، ج ۱، ص ۸۷.

۱۹. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۴، ص ۴۰۳.

۲۰. همان، ج ۱، ص ۵۲۷.

دیگری که مفهوم نفس در معنای دوم (انسان مرکب از جسم و روح) به کار رفته، ویژگی‌های مختلفی به نفس نسبت داده شده که قابل چشم‌پوشی نبوده و باید از آن‌ها برای فهم قوانین حاکم بر انسان استفاده نمود؛ چرا که تعبیر نفس در معنای دوم نیز، به اعتبار عامل تشخیص انسانی است. از این رو، علامه طباطبایی در جای دیگری^{۲۱} تصریح کرده است که نفس چیزی است که انسان به واسطه آن انسان است و آن عبارت است از مجموع روح و جسم در دنیا و روح به تنهایی در زندگی برزخ. بنابراین منظور از خود در منابع اسلامی، «انسان به اعتبار عامل تشخیص بخش غیرمادی» خواهد بود.

هم‌چنین با بررسی منابع اسلامی درباره ویژگی‌های نفس می‌توان استنباط کرد که خود (نفس) دارای قوه عاملیت، فاعلی، و تأثیرگذاری بوده،^{۲۲} توان تغییردهی خود در جهات مثبت و منفی را دارا بوده،^{۲۳} در تغییرات خود می‌تواند هدفمند عمل کند^{۲۴} و در یک نگاه توحیدی، این تغییرات را با خواست و اراده الهی انجام می‌دهد.^{۲۵}

بررسی مفاهیم اولیه حوزه خودنظم‌جویی

حال که جایگاه خود (نفس) در منابع اسلامی نمایان شد، می‌توان به تحلیل آن دسته از مفاهیم مضاف خود پرداخت (هم‌چون کَفَّ النَّفْسِ، ضَبْطُ النَّفْسِ، و مراقبه النفس) که در حوزه مهار، تنظیم، نظارت، نگهداری، و تغییر خود قرار داشته و عملاً می‌توانند مفاهیم اولیه حوزه خودنظم‌جویی در منابع اسلامی را تشکیل دهند. در ذیل به بررسی لغوی و استعمالات روایی موارد مذکور می‌پردازیم.

۱. کَفَّ النَّفْسِ

کَفَّ در اصل به معنای «قبض و انقباض؛ فشردن و فشرده شدن» است^{۲۶} که در معنای

۲۱. همان، ج ۴، ص ۲۱۴.

۲۲. برای نمونه: ﴿وَمَا أُبْرِيْ نَفْسِيْ اِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالشُّوْءِ﴾ (سوره یوسف، آیه ۵۳).

۲۳. ﴿وَتَوَّابَةٌ لِّمَا كَانَتْ تَفْعَلُ﴾ (سوره شمس، آیات ۷ تا ۱۰).

۲۴. ﴿اِنَّ اِلٰهِيَّ اللهُ مَرْجِعُكُمْ جَمِيْعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ﴾ (سوره مائده، آیه ۱۰۵)؛ ر.ک: المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۶، ص ۲۴۵.

۲۵. ﴿وَاعْلَمُوْا اَنَّ اللهَ يَحُوْلُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَ قَلْبِهٖ وَ اَنَّهُ اِلَيْهِ تُخْشَرُوْنَ﴾ (سوره انفال، آیه ۲۴)؛ ر.ک: مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۴، ص ۸۲۰.

۲۶. معجم المقاییس فی اللغة، ج ۵، ص ۱۲۹.

منع کردن نیز به کار رفته است^{۲۷} و کَفَّ نفس به معنای بازداری و فشردن نفس در اموری است که فرد به آن میل دارد.^{۲۸}

در روایات اسلامی می‌توان «کَفَّ نفس» را به دلالت تطابقی، به معنای «بازداری خود» تلقی نمود. این بازداری، بازداری امیال و کشش‌ها در مقام نفس است^{۲۹} که فرد در مقام عمل^{۳۰} می‌تواند آن را به صورت بازداری رفتاری (کَفَّ الْجَوَارِح) ^{۳۱} و بازداری هیجانی^{۳۲} نمایان سازد. البته مفهوم بازداری خود را می‌توان در قالب تعابیر دیگری چون «ردع النفس»^{۳۳} و «قصر النفس»^{۳۴} نیز بازشناسی کرد.

۲. ضَبْطُ النَّفْسِ

لغت‌شناسان در معنای لغوی «ضبط» به چند جنبه توجه کرده‌اند. ابن‌احمد فراهیدی^{۳۵} و زمخشری^{۳۶} ضبط را ملازمت دائمی و شدید یک شیء با شیء دیگر می‌دانند. دیگر لغت‌شناسان، ضبط یک شیء را حفظ شدید آن شیء می‌دانند.^{۳۷} برخی دیگر با اضافه کردن قید «حزم: دوراندیشی»، ضبط شیء را حفظ کامل و بدون نقص آن به واسطه دور اندیشی می‌دانند^{۳۸} و نهایتاً برخی دیگر مفهوم «حبس: مهار» را در معنای ضبط گنجانده‌اند^{۳۹}. با توجه به این‌که لازمه حفظ و مهار کردن یک چیز، تلازم و همراهی با آن است. پس می‌توان گفت ضبط یک چیز همراهی کردن دائمی با آن به منظور حفظ و مهار

۲۷. مصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، ج ۲، ص ۵۳۶.

۲۸. التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۸، ص ۲۶۳.

۲۹. «كَانَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ يُقُولُ لَا تَدْعُ النَّفْسَ وَهَوَاهَا فَإِنَّ هَوَاهَا فِي رَدَّهَا وَتَرَكْتُ النَّفْسَ وَمَا تَهْوَى أَذَاهَا وَكَفَّ النَّفْسَ عَمَّا تَهْوَى دَوَاهَا» (الكافی، ج ۲، ص ۳۳۶).

۳۰. الأمالی (للصدوق)، ص ۹۴.

۳۱. صحیفة الإمام الرضا (علیه السلام)، ص ۲۰۴.

۳۲. الكافی، ج ۲، ص ۳۰۳.

۳۳. نهج البلاغه، ن ۵۶، ص ۴۴۷.

۳۴. الكافی، ج ۲، ص ۴۵۴.

۳۵. العین، ج ۷، ص ۲۳.

۳۶. أساس البلاغه، ص ۳۷۰.

۳۷. الفروق فی اللغة، ص ۲۰۱.

۳۸. مجمع البحرین، ج ۴، ص ۲۶۰.

۳۹. لسان العرب، ج ۷، ص ۳۴۰.

کامل آن است که البته این حفظ و مهار می‌تواند با ابزار دوراندیشی در مورد خطرات تهدید کننده باشد.

در روایات اسلامی^{۴۰} نیز ضبط در معنای تطابقی حفظ و حبس به کار رفته است. انتساب ضبط به نفس نیز در همین معانی به کار رفته است؛ از جمله خود نگهداری از فاش کردن افکار پنهان^{۴۱} و خود مهاری هیجانانگیزی منفی^{۴۲}. با توجه به معنای لغوی ضبط، به نظر می‌رسد فرایند حفظ و مهار خود، نیازمند همراهی و مراقبت دائمی از خود باشد. البته در منابع اسلامی سه مفهوم «ملک النفس»^{۴۳}، «حفظ النفس»^{۴۴} و «صیانة النفس»^{۴۵} نیز در معنای حفظ و مهار رفتاری و هیجانی به کار رفته است.

۳. مراقبة النفس

فراهیدی^{۴۶} و زمخشری^{۴۷} فعل «رَقَب» را به معنای «انتظار کشیدن» و «انتظار داشتن» دانسته، با این حال رقیب را به معنای «حافظ» و «حارس»^{۴۸} تلقی کرده‌اند. دیگر لغت‌شناسان نیز در معنای رقب به «رصد کردن»^{۴۹}، «حراست»^{۵۰} و «حفظ کردن»^{۵۱} اشاره کرده‌اند. ابن فارس^{۵۲} نیز معتقد است ریشه معنایی رقب به «نصب شدن در جای بلند و قرار گرفتن به منظور رعایت، نگهداری، و ملاحظه یک چیز» دلالت دارد. اما برخی از

۴۰. برای نمونه: حفظ و مهار زبان در رفتار کلامی: قَالَ الصَّادِقُ عليه السلام: «يَا عَلْقَمَةُ! إِنَّ رِضَا النَّاسِ لَا يُمْلِكُكَ وَأَلْسِنَتُهُمْ لَا تُضْبِطُ... إِنَّ الْأَلْسِنَةَ الَّتِي تَتَنَاوَلُ ذَاتَ اللَّهِ تَعَالَى ذِكْرُهُ بِمَا لَا يَلِيْقُ بِذَاتِهِ كَيْفَ تُحْبِسُ عَنْ تَنَاوُلِكُمْ بِمَا تَكْرَهُوْنَ» (الأمالي للصدوق)، ص ۱۰۵.

۴۱. تفسیر القمی، ج ۲، ص ۱۳۶.

۴۲. النخصال، ج ۲، ص ۳۷۱.

۴۳. الکافی، ج ۲، ص ۲۲۴ و ص ۶۳۷.

۴۴. النخصال، ج ۱، ص ۲۶۸.

۴۵. التفسیر المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري عليه السلام، ص ۳۰۰.

۴۶. العین، ج ۵، ص ۱۵۴.

۴۷. أساس البلاغة، ص ۲۴۴.

۴۸. العین، ج ۵، ص ۱۵۵.

۴۹. الصحاح (تاج اللغة و صحاح العربیة)، ج ۱، ص ۱۳۷.

۵۰. لسان العرب، ج ۱، ص ۴۲۵.

۵۱. المفردات فی غریب القرآن، ص ۳۶۲.

۵۲. معجم المقاییس فی اللغة، ج ۲، ص ۴۲۷.

لغت پژوهان^{۵۳} بعد از مقایسه مفاهیم مراقبه، رصد، حفظ، حرس، حسب، رعایه، مواظبه، و انتظار به این نتیجه رسیده‌اند که مراقبه را باید به معنای «مواظبت و حراست دائم از یک چیز به همراه تحقیق و تفتیش به قصد اشراف یافتن به آن» تلقی کرده، و معانی چون انتظار، انتصاب، و موارد دیگر را از لوازم این معنا به شمار آورد.

در بررسی منابع اسلامی با مفاهیم مراقبت، نظارت، محافظت، مواظبت، حراست، و رصد مواجه می‌شویم، اما مفهوم مراقبت عموماً در مفهوم «مراقبه الله» به کار رفته^{۵۴} و مفهوم نظارت اکثراً در مورد «نفس» استعمال شده^{۵۵} و مفاهیم محافظت،^{۵۶} مواظبت،^{۵۷} حراست،^{۵۸} و رصد^{۵۹} نیز هم معنای مفهوم نظارت به کار رفته‌اند. در قرآن کریم حداقل در دو مورد به نظارت بر نفس^{۶۰} و نظارت فرد نسبت به امور بدنی^{۶۱} دستور داده شده است. بر اساس روایات اسلامی افراد با نظارت بر خود قادر خواهند بود ناتوانی‌ها و رفتارهای غیرمطابق با معیار را تشخیص دهند.^{۶۲}

۴. محاسبه النفس

اگرچه محاسبه به ظاهر یک امر رفتاری است، اما طبق تبیین لغت پژوهان^{۶۳} و اشاره برخی از اندیشمندان اسلامی^{۶۴} واژه «حسب» از الفاظ مشیر به ادراکات انسانی بوده، و به معنای اشراف و اطلاع پیدا کردن از یک موضوع به قصد آگاهی، نظارت و دقت پیدا کردن به آن است که در زبان فارسی به آن «رسیدگی» می‌گویند. در منابع اسلامی ما شاهد تأکید

۵۳. التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۴، ص ۱۹۰.

۵۴. الکافی، ج ۸، ص ۲۵۶.

۵۵. برای نمونه: الکافی، ج ۲، ص ۳۷۶.

۵۶. الکافی، ج ۸، ص ۲۵۶.

۵۷. مشکاة الأنوار فی غرر الأخبار، ص ۲۲ و ص ۲۴۰.

۵۸. مصباح المتعبد و سلاح المتعبد، ج ۱، ص ۳۴۹.

۵۹. نهج البلاغه، خ ۱۵۷، ص ۲۲۲.

۶۰. سوره حشر، آیه ۱۷.

۶۱. سوره عبس، آیه ۲۴.

۶۲. الکافی، ج ۸، ص ۱۹.

۶۳. التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۲، ص ۲۴۷.

۶۴. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۳۷۱.

زیادی درباره «محاسبه نفس» هستیم؛^{۶۵} مفهومی که با موضوع مراقبت و نظارت بر نفس در ارتباط است؛^{۶۶} به طوری که نظارت بر نفس به شناخت شرایط کنونی فرد ارتباط داشته و محاسبه نفس به شناخت اعمال و رفتار گذشته از جنبه میزان مطابقت آن‌ها با معیارهای متعالی مربوط می‌شود.^{۶۷} جنبه شناختی محاسبه نفس از روایات دیگر نیز قابل استنباط است.^{۶۸} بنابراین نظارت کنونی مقدمه‌ای بر محاسبه بعدی مربوط به شرایط کنونی خواهد بود. به نظر می‌رسد نظارت بر نفس، انگیزه فرد را در ضبط و کف نفس افزایش داده، مقدمه دیگر تغییرات روانی خواهد بود؛ به طوری که در برخی از روایات، نظارت بر نفس مقدمه و ابزار «صلاح نفس» تلقی شده است؛^{۶۹} مفهومی که بعداً مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

۵. ریاضة النَّفْس

ابن فارس^{۷۰} معتقد است «رَوْض» دوریشه معنایی نزدیک به هم دارد: یکی به معنای «اتساع: گستراندن، ایجاد گنجایش»، مثل گسترش دادن یک مکان و دیگری به معنای «تبیین و تسهیل»، مانند تسهیل کاری در مورد حیوان. لغت شناسان دیگر، معنای دوم را بیشتر مورد توجه قرار داده‌اند؛ به طوری که ابن احمد فراهیدی^{۷۱} روض را به معنای «تعلیم حرکت و سیر» به حیوان دانسته، و فیومی^{۷۲} آن را به معنای «رام کردن» حیوان تلقی کرده است؛ اما راغب اصفهانی^{۷۳} با در نظر گرفتن هر دو معنای «ایجاد گنجایش» و «تسهیل، تعلیم، و رام کردن»، می‌گوید:

عبارت «إِفْعَلْ كَذَا مَا دَامَتْ النَّفْسُ مُسْتَرَاضةً» به این معناست که آن طور کار کن تا وقتی که نفس آمادگی ریاضت پیدا کند و یا آن چنان بکوش تا نفس ظرفیت و

۶۵. برای نمونه: الکافی، ج ۲، ص ۴۵۳.

۶۶. تحف العقول عن آل الرسول ﷺ، ص ۲۷۶.

۶۷. التفسیر المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري ﷺ، ص ۳۸.

۶۸. الکافی، ج ۲، ص ۴۵۳.

۶۹. عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ: «نَظَرُ النَّفْسِ لِلنَّفْسِ الْعِنَايَةُ بِصَلَاحِ النَّفْسِ» (تصنيف غرر الحکم ودرر الکلم، ح ۴۷۲۸، ص ۲۳۵).

۷۰. معجم المقاییس فی اللغة، ج ۲، ص ۴۵۹.

۷۱. العین، ج ۷، ص ۵۵.

۷۲. مصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، ج ۲، ص ۲۴۵.

۷۳. المفردات فی غریب القرآن، ص ۳۷۲.

گنجایش داشته باشد.

از این رو «ریاضت نفس» را به کارگیری فراوان و مکرر نفس به منظور رام کردن و آرام کردن آن تعریف کرده است. با این حال، برخی از محققان^{۷۴} معتقدند «روض» از ریشه معنایی واحد بوده و عبارت است از «به تبعیت درآوردن و منقاد کردن یک چیز تحت یک برنامه معتدل گسترده و فایده رسان». بنابراین در ریاضت نفس، وجود یک برنامه هدف مند و هشیارانه برای تعلیم، ایجاد گنجایش، و به تبعیت درآوردن نفس مورد توجه است.

تعبیر ریاضت نفس را می توان به صورت محدود در برخی از منابع اسلامی ردیابی کرد. در روایات اسلامی به امکان ریاضت نفس توسط خود افراد اشاره شده^{۷۵} و افراد به ریاضت نفس در مجهز شدن به اخلاق حسنه ترغیب شده اند.^{۷۶} حضرت علی علیه السلام در روایتی برنامه مند بودن ریاضت نفس را این گونه به تصویر کشیده اند که:

به خدا سوگند نفس خود را چنان به ریاضت وادارم که به یک قرص نان، هرگاه بیابم شاد شود، و به نمک به عنوان نان خورش قناعت کند.^{۷۷}

برخی از لغت پژوهان اسلامی^{۷۸} با استناد به روایت مذکور اظهار کرده اند که مراد از ریاضت نفس یک فرایند «منع و ایجاد» به قصد دست یابی به یک هدف متعالی است؛ به طوری که فرد، نفس خود را از تبعیت شهوت، غضب و دیگر قوای حیوانی منع نموده و ملکه تبعیت نفس از عقل عملی را در خود ایجاد نماید؛ به گونه ای که نفس را به حد کمال ممکن آن رسانده و موانع دنیوی را از آن پاک نماید. در منابع اسلامی به «تعوید النفس: عادت دهی خود» به انجام برخی امور،^{۷۹} «توطین النفس: ملزم سازی خود»، و «حمل النفس: واداشتن خود» به یک سری از امور مثبت^{۸۰} نیز اشاره شده است که به نظر می رسد به دلالت التزامی یا تضمینی با موضوع ریاضت نفس ارتباط داشته باشد.

۷۴. التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۴، ص ۲۷۹.

۷۵. قال علی علیه السلام: «فَأَضْحَوْ لَهُمْ بِعُدْرِكَ وَاعْدِلْ عَنكَ طُنُونَهُمْ بِإِضْحَارِكَ فَإِنَّ فِي تِلْكَ رِيَاضَةً مِنْكَ لِنَفْسِكَ» (نهج البلاغه، البلاغه، ن ۵۳، ص ۴۴۲).

۷۶. الخصال، ج ۲، ص ۶۲۱.

۷۷. نهج البلاغه، ن ۴۵، ص ۴۱۹.

۷۸. مجمع البحرین، ج ۴، ص ۲۱۰.

۷۹. من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص ۳۸۶.

۸۰. الکافی، ج ۴، ص ۲۸۶.

به هر حال می‌توان ادعا کرد که ریاضت نفس برنامه تداومی و جامعی است که کف و ضبط نفس در خدمت آن قرار گرفته و در جنبه‌های رفتاری، انگیزشی و هیجانی بروز می‌یابند. در برخی از روایات به ریاضت‌پذیری نفس و لزوم تداوم آن تأکید شده است.^{۸۱}

۶. مجاهدة النفس

ریشه لغوی مجاهده، «جُهد» است. ابن فارس^{۸۲} معنای اصلی جُهد را «مشقت: سختی» دانسته و راغب اصفهانی^{۸۳} معنای «طاقت: توان، توانایی» را هم به آن اضافه کرده، و فیومی^{۸۴} معنای «وُسع: امکان، توان» را به طاقت افزوده است. از این رو لغت‌شناسان، جهاد و مجاهده را «به کارگیری تمام امکان و توانایی برای دست‌یابی به هدف نهایی»^{۸۵} و «برون‌ریزی تمام توان و امکان در دفع دشمن»^{۸۶} تعریف کرده‌اند.

جهاد با نفس موضوعی است که تحت عنوان «جهاد اکبر» در آموزه‌های اسلامی به طور ویژه مورد توجه قرار گرفته است.^{۸۷} در روایات اسلامی امیال و کشش‌های درونی متعارض با هدف متعالی - که گاه از آن به «نفس امّاره» یاد می‌شود^{۸۸} - به عنوان نزدیک‌ترین، آسیب‌رسان‌ترین، بزرگ‌ترین، و مخفی‌ترین دشمنان معرفی شده^{۸۹} که همواره افراد باید با تمام توان و البته با انگیزه الهی^{۹۰} با آن به مبارزه برخیزند.^{۹۱} این مبارزه طرفینی بوده و فرد نباید اجازه دهد که در این مبارزه امیال و کشش‌های متعارض بر او فائق آمده، او را از اهداف متعالی خارج نموده و به هلاکت سوق دهند.^{۹۲} همان‌طور که مشاهده می‌شود، مجاهده

۸۱. تصنیف غرر الحکم و دررر الکلم، ج ۴۷۹۳ و ح ۴۸۰۹، ص ۲۳۸.

۸۲. معجم المقاییس فی اللغة، ج ۱، ص ۴۸۶.

۸۳. المفردات فی غریب القرآن، ص ۲۰۸.

۸۴. مصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، ج ۲، ص ۱۱۲.

۸۵. همان.

۸۶. المفردات فی غریب القرآن، ص ۲۰۸.

۸۷. الأمالی (للصدوق)، ص ۴۶۷.

۸۸. سوره یوسف، آیه ۵۳.

۸۹. تحف العقول عن آل الرسول ﷺ، ص ۳۹۹.

۹۰. همان، ص ۱۵۲.

۹۱. الکافی، ج ۲، ص ۴۵۵.

۹۲. تحف العقول عن آل الرسول ﷺ، ص ۴۰۰.

نفس نیز هم چون مفهوم ریاضت نفس یک عمل برهه‌ای و ایستا نبوده، بلکه یک برنامه هدف مند فرایندی است که کف و ضبط نفس از ابزار یا مراحل آن به شمار می‌آیند.

۷. صلاح النَّفْس

لغت شناسان^{۹۳} «صلاح» را متضاد «فساد» تلقی کرده‌اند؛ اما فراهیدی^{۹۴} صلاح را نقیض «طلاح» می‌داند و به اعتقاد ازهری^{۹۵} طلاح فساد است که در آن خیری وجود نداشته باشد. از این رو فیومی^{۹۶} صلاح را به معنای «خیر و صواب» و «اصلاح» را ایجاد «صلاح: خیر و صواب» دانسته است و برخی لغت‌پژوهان^{۹۷} صلاح را «دستیابی به یک حالت پایدار نافع» معرّفی کرده و اصلاح را از بین بردن فساد و ایجاد شرایط دستیابی به حالت مذکور دانسته‌اند. بنابراین در مفهوم اصلاح از یک طرف از بین بردن فساد و از سوی دیگر، ایجاد خیر - که یک حالت پایدار نافع است - لحاظ شده است.

در منابع اسلامی اصلاح خود بیش از اصلاح دیگران مورد تأکید قرار گرفته^{۹۸} و برای آن پیامدهای مثبتی برشمرده شده است.^{۹۹} هم‌چنین در اصلاح خود، نگاه توحیدی حاکم بوده و همواره افراد از خدای متعال می‌خواهند تا در این امر آن‌ها را یاری نماید.^{۱۰۰} از این رو، دفع فساد و ایجاد خیر در خود برای اهداف الهی انجام می‌پذیرد. از تبیین لغت و دقت در روایات اسلامی برمی‌آید که اصلاح نفس نیز امریک باره نبوده، بلکه در قالب یک فرایند تدریجی محقق خواهد شد؛ به طوری که اصلاح نیات، انگیزه‌ها و امیال درونی به اصلاح اعمال و رفتار بیرونی منجر می‌شود.^{۱۰۱} از سوی دیگر، می‌توان گفت که اصلاح نفس با فرایند مجاهده و

۹۳. معجم المقایس فی اللغة، ج ۳، ص ۳۰۳؛ المفردات فی غریب القرآن، ص ۴۸۹.

۹۴. العین، ج ۳، ص ۱۱۷.

۹۵. معجم تهذیب اللغة، ج ۴، ص ۲۲۳.

۹۶. مصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، ج ۲، ص ۳۴۵.

۹۷. الطراز الاول و الكنز لما علیه من لغة العرب المعول، ج ۴، ص ۴۰۸.

۹۸. سَمِعْتُ جَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّدٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يَقُولُ: «كَانَ أَبِي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يَقُولُ فِي دُعَائِهِ: رَبِّ أَصْلِحْ لِي نَفْسِي فَإِنَّهَا أَهْمُ الْأَنْفُسِ إِلَيَّ» (قرب الإسناد، ص ۸).

۹۹. دَخَلْتُ عَلَى أَبِي الْحَسَنِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فَقَالَ: «فَتَعَاهَدُوا عِبَادَ اللَّهِ نِعْمَهُ بِإِصْلَاحِكُمْ أَنْفُسَكُمْ تَزِدَادُوا يَقِينًا وَتَزْبَحُوا نَفْسًا ثَمِينًا» (الكافی، ج ۲، ص ۲۶۸).

۱۰۰. الصحیفة السجادیة، ص ۲۵۰.

۱۰۱. تحف العقول عن آل الرسول رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، ص ۲۰.

ریاضت نفس در ارتباط است. در برخی از روایات، اصلاح نفس نتیجه مجاهده نفس تلقی شده است.^{۱۰۲}

۸. تزکیة النفس

ابن فارس^{۱۰۳} تزکیه را از ریشه «زکی» می‌داند که به دو معنای «نماء: رشد و نمو» و «طهارت: پاکی» است. فراهیدی^{۱۰۴} تزکیه را به معنای «صلاح: از بین بردن فساد و ایجاد خیر» تلقی کرده است؛ هر چند به معنای تطهیر، ازدیاد، و نما نیز اشاره کرده است. دیگر لغت‌پژوهان^{۱۰۵} نیز هر چند به موضوع نمو و رشد اشاره کرده‌اند، اما تأکید آن‌ها بیشتر بر مفهوم «تطهیر» است. بنابراین به نظر می‌رسد هسته مفهومی تزکیه نفس را باید در تطهیر و پاک کردن خود از امور منفی تلقی کرد که به دلیل ویژگی رشد یابندگی نفس، موجب رشد و نمو امور مثبت در آن خواهد شد. البته با توجه به معنای صلاح در تزکیه شاید بتوان گفت که تزکیه نفس از یک سو تطهیر و از سوی دیگر «تنمیه» و رشد‌دهندگی باشد. به هر حال، چه تطهیر باعث تنیمه شود و چه تنمیه وجه دیگر تزکیه باشد، تطهیر و تنمیه هر دو در مفهوم تزکیه وجود خواهند داشت. از این رو طریحی^{۱۰۶} تزکیه نفس را تطهیر خود از اخلاق زشت ناشی از کشش‌ها، انگیزه‌ها، و هیجانات منفی تلقی کرده و راغب اصفهانی^{۱۰۷} نتیجه تطهیر نفس را متّصف شدن به اوصاف پسندیده دانسته است.

در منابع اسلامی، هر چند به صورت محدود، تزکیه به عنوان یک فرایند درون روانی تلقی شده که تجلیات آن در اعمال ظاهری نمایان خواهد شد. در این فرایند، فرد از یک سو به طور مداوم با امر مقدّس در ارتباط بوده و نسبت به آن هوشیاری داشته و از سوی دیگر در تلاش است که تحت تبعیت امیال و کشش‌های متعارض هدف مقدّس قرار نگیرد^{۱۰۸} که البته

۱۰۲. عَنْ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «بِالْمُجَاهَدَةِ صَلَاحُ النَّفْسِ؛ فِي مُجَاهَدَةِ النَّفْسِ كَمَالُ الصَّلَاحِ» (تصنيف غرر الحكم ودرر الكلم، ح ۴۹۱۳ و ح ۴۹۳۵، ص ۲۳۸).

۱۰۳. معجم المقاييس في اللغة، ج ۳، ص ۱۷.

۱۰۴. العين، ج ۵، ص ۳۹۴.

۱۰۵. المفردات في غريب القرآن، ص ۳۸۰.

۱۰۶. مجمع البحرين، ج ۱۴، ص ۲۰۳.

۱۰۷. المفردات في غريب القرآن، ص ۳۸۰.

۱۰۸. قال الكاظم عليه السلام: «يَا هِشَامُ! كَيْفَ يَزْجُو عِنْدَ اللَّهِ عَمَلُكَ وَأَنْتَ قَدْ سَعَلْتَ قَلْبَكَ عَنْ أَمْرِ رَبِّكَ وَأَطَعْتَ هَوَاكَ عَلَى غَلْبَةِ عَقْلِكَ» (الكافي، ج ۱، ص ۱۷).

همواره نگاه توحیدی در این فرایند نیز حاکم بوده و در واقع این خداوند است که تزکیه کننده حقیقی نفوس است.^{۱۰۹} با توجه به برخی دیگر از روایات^{۱۱۰} می توان ادعا کرد تزکیه نفس مفهوم عامی است که به دلالت التزامی مجاهده و ریاضت نفس برنامه های اجرایی آن به شمار می آید.

وجه مشترک عموم مفاهیم مذکور را می توان تحت عنوان «بازداری - واداری» یا «مهارگری» نفس تلقی کرد که همواره افراد به قصد دست یابی به اهداف متعالی، خود را از یک سری امور بازداشته و به امور دیگر وافی دارند.

حال سؤال این است که افراد با چه نیرویی می توانند خود را در قالب مجاهده، ریاضت، اصلاح، و تزکیه نفس از حرکت به سمت اهداف نامطلوب «بازداشته» و خود را به سمت اهداف عالی «وا بدارند»؟ به عبارت دیگر، «مهارگری»، «مدیریت»، و «نظم جویی» نفس به عهده چه نیرویی نهاده شده است؟ سؤالاتی که به نظر می رسد پاسخ آن ها نیازمند بررسی مفاهیم کلیدی دیگر، یعنی عقل و تقوا خواهد بود.

مفاهیم کلیدی حوزه خودنظم جویی

با بررسی گسترده تر در منابع اسلامی مشخص می شود که مفاهیم اولیه حوزه خودنظم جویی با مفاهیم دست بالاتری در ارتباط اند. محاسبه،^{۱۱۱} مجاهده^{۱۱۲} و تزکیه نفس^{۱۱۳} به واسطه عقل محقق شده و نظارت بر نفس،^{۱۱۴} ریاضت نفس،^{۱۱۵} اصلاح، و طهارت

۱۰۹. مصباح المتعبد و سلاح المتعبد، ج ۲، ص ۴۷۷.

۱۱۰. عَنْ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «جَاهِدْ شَهْوَتَكَ وَغَالِبْ غَضَبَكَ وَخَالَفْ سُوءَ عَادَتِكَ تَزَكُّ نَفْسُكَ؛ صَافُوا الشَّيْطَانَ بِالْمُجَاهَدَةِ وَاعْلَبُوا بِالْمُخَالَفَةِ تَزَكُوا أَنْفُسَكُمْ» (تصنيف غرر الحکم ودرر الکلم، ح ۴۹۱۹ و ۴۸۴۸، ص ۲۴۰).

۱۱۱. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «أَلَا أُخْبِرُكُمْ بِأَكْبَسِ الْكَبِيبِينَ وَأَحْمَقِ الْحَمَقَى قَالُوا: بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ. قَالَ: أَكْبَسُ الْكَبِيبِينَ مَنْ حَاسَبَ نَفْسَهُ» (التفسير المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري عليه السلام، ص ۳۸).

۱۱۲. عَنْ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «يَنْبَغِي لِلْعَاقِلِ أَنْ لَا يَخْلُوفِي كُلَّ خَالَةٍ عَنْ طَاعَةِ رَبِّهِ وَمُجَاهَدَةِ نَفْسِهِ» (تصنيف غرر الحکم ودرر الکلم، ح ۳۴۹۲، ص ۱۸۴).

۱۱۳. قَالَ الْكَاطِمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «يَا هِشَامُ كَيْفَ يَزْكُو عِنْدَ اللَّهِ عَمَلُكَ وَأَنْتَ قَدْ شَعَلْتَ قَلْبَكَ عَنْ أَمْرِ رَبِّكَ وَأَطَعْتَ هَوَاكَ عَلَى غَلْبَةِ عَقْلِكَ» (الكافي، ج ۱، ص ۱۷).

۱۱۴. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَا قَدَّمَتْ لِغَدٍ وَاتَّقُوا اللَّهَ؛ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَانظُرُوا لِأَنْفُسِكُمْ... (سوره حشر، آیه ۱۸).

۱۱۵. قَالَ عَلِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «وَأَيْمَانًا هِيَ نَفْسِي أَرُوضُهَا بِالتَّقْوَى لِتَأْتِيَ أَمْنَةً يَوْمَ الْخَوْفِ الْأَكْبَرِ» (تهج البلاغه، ن ۴۵، ص ۴۱۷).

نفس^{۱۱۶} به مدد تقوا به سامان خواهد شد. بنابراین مفاهیم اولیه حوزه خودنظم جویی از یک سو با نیرویی به نام «عقل» و از سوی دیگر با سازه‌ای به نام «تقوا» در ارتباط است؛ به طوری که حکایت از اسیل بودن و هسته‌ای بودن دو مفهوم عقل و تقوا در خودنظم جویی اسلامی دارد.

مفهوم عقل

منابع اسلامی بر مفهوم کلیدی «عقل» به عنوان قوه‌ای از قوای نفس^{۱۱۷} تأکید فراوانی دارد. استعمال واژه عقل و مشتقات آن در منابع اسلامی بسیار متعدد است و این موضوع می‌تواند نشان دهنده توجه دین اسلام به عقل باشد؛ اما این که عقل در منابع اسلامی به چه معناست، همواره در میان اندیشمندان اسلامی تفاوت دیدگاه وجود داشته است؛ به طوری که مفسران قرآن کریم،^{۱۱۸} محدثان اسلامی^{۱۱۹} و محققان علوم انسانی اسلامی^{۱۲۰} تبیین‌های مختلفی از عقل ارائه داده‌اند. بعد از مرور و تحلیل تحقیقات مذکور حداقل می‌توان به دو عنصر مشترک در ماهیت عقل در همه آن‌ها دست یافت. این دو عنصر عبارت است از: «شناخت» و «مهار». این یافته کلی با دیدگاه برخی اندیشمندان اسلامی^{۱۲۱} در ماهیت عقل هم‌سویی دارد. آن‌ها معتقدند در ماهیت عقل اختلاف نظر بوده، و وجه اختلاف به این صورت است که برخی عقل را از جنس «شناخت» و معرفت دانسته که به وسیله آن استدلال ممکن بوده و یا می‌توان به واسطه آن، بین امور زشت و زیبا تمییز قایل شد و برخی دیگر، عقل را از جنس «نیرو» می‌دانند که انسان را از انجام امور زشت باز می‌دارد. به هر حال، ادعای مذکور هم به لحاظ لغوی و هم به لحاظ اصطلاح منابع دینی قابل اثبات است.

۱۱۶. قَالَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي تَالِبٍ: «فَإِنَّ تَقْوَى اللَّهِ دَوَاءٌ دَاءِ قُلُوبِكُمْ... وَصَلَاحٌ فَسَادِ صُدُورِكُمْ وَظُهُورُ دَنَسِ أَنْفُسِكُمْ» (تهج البلاغه، خ ۱۹۸، ص ۳۱۲).

۱۱۷. توحید المفضل، ص ۷۷.

۱۱۸. مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۲۱۴؛ المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۳۷۱.

۱۱۹. التفصیل وسائل الشیعه إلى تحصیل مسائل الشریعه، ج ۱۵، ص ۲۰۸؛ بحار الأنوار، ج ۱، ص ۱۰۴-۹۹.

۱۲۰. علم کلام (رک: ماهیت عقل و تعارض عقل و وحی، ص ۲۰۴-۱۸۴؛ «انسان شناسی شناخت عقل در پرتو عقل و نقل»، ص ۴۲-۱۷)؛ علوم حدیث (رک: «درآمدی بر معناشناسی عقل در تعبیر دینی»، ص ۳۸-۲۸؛ اخلاق پژوهی حدیثی، ص ۸۰)؛ علوم سیاسی (رک: «جایگاه عقل در فلسفه سیاسی و نقش آن در نظام سیاسی»، ص ۱۴۰-۱۲۱)؛ روان‌شناسی (رک: «درآمدی بر روان‌شناسی تنظیم رفتار با رویکرد اسلامی»، ص ۶۵؛ «مقیاس مقدماتی سنجش عقل»، ص ۱۴۴-۱۲۳).

۱۲۱. التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۱۰، ص ۳۴۲.

عقل در لغت

ابن فارس^{۱۲۲} اصل معنای عقل را «حُبْسَةُ فِي الشَّيْءِ: بازداری در یک چیز» می‌داند. جوهری^{۱۲۳} نیز عقل را به معنای «الْحَجْرُ وَالنَّهْيُ: بازداشتن و منع» آورده است؛ اما فراهیدی^{۱۲۴} برای عقل در انسان جنبه شناختی قایل شده و می‌گوید عقل نقیض جهل است، و به اعتقاد ابن فارس^{۱۲۵} زمانی که شخص نسبت به چیزی که جهل داشته، شناخت پیدا کرده، آن را قبول کند یا خود را از چیزی که انجام می‌داد بازدارد، او عقل را به کار گرفته است. از این رو می‌توان دریافت که در معنای لغوی عقل، دو مفهوم «مهار» و «شناخت» اِشْراب شده است؛ موضوعی که برخی لغت‌پژوهان معاصر^{۱۲۶} نیز به آن تصریح نموده و اصل ماده عقل را در دو عنوان «تشخیص» صلاح و فساد، و «بازداری» نفس جای داده‌اند.

عقل در قرآن کریم

مشتقات ماده عقل، در قرآن کریم ۴۹ بار به کار رفته است. همواره قرآن کریم^{۱۲۷} انسان‌ها را به کمک گرفتن از عقل جهت فهم، تفکر، تدبیر و عبرت‌گیری فرامی‌خواند؛ گویی تردیدی در این موضوع وجود ندارد که عقل نیرویی از جنس شناخت و ادراک است. اما در این میان ما با برخی از آیات مواجه می‌شویم که مفهوم بازدارندگی یا مهارگری عقل از آن‌ها اتخاذ می‌شود، و این نشان‌گر آن است که نه تنها «شناخت»، بلکه مفهوم «مهار» نیز از معانی یا عناصر مفهوم عقل است. بررسی‌های مفصل محققان در میان تفاسیر شیعی و اهل سنت نشان می‌دهد که در برخی از آیات قرآن کریم در مفهوم عقل در کنار معنای شناختی، معنای مهارگری نیز لحاظ شده است که به دلیل اجتناب از تطویل مقاله به ذکر آیات و استنادات تفسیری اکتفا می‌کنیم: آیه ۴۴ سوره مبارکه بقره،^{۱۲۸} آیات ۲۸ و ۲۹ سوره روم،^{۱۲۹} آیه ۱۵۱ سوره انعام،^{۱۳۰} آیه

۱۲۲. معجم المقاییس فی اللغة، ج ۴، ص ۶۹.

۱۲۳. الضحاح (تاج اللغة و صحاح العربیة)، ج ۵، ص ۱۷۶۹.

۱۲۴. العین، ج ۱، ص ۱۵۹.

۱۲۵. معجم المقاییس فی اللغة، ج ۴، ص ۶۹.

۱۲۶. التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۸، ص ۱۹۴.

۱۲۷. برای نمونه: سوره انعام، آیه ۳۲؛ سوره اعراف، آیه ۱۶۹؛ سوره غافر، آیه ۶۷.

۱۲۸. «لَا تَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ...» (ر.ک: مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۱،

ص ۷۶: التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۲۵۱؛ تسنیم: تفسیر قرآن کریم، ج ۴، ص ۱۴۲؛ الکشاف عن حقائق غوامض

التنزیل، ج ۱، ص ۱۳۳).

۵۸ سوره مائده، ۱۳۱ و آیه ۷۳ سوره بقره. ۱۳۲ نتیجه آن که در قرآن کریم موضوع «مهارگری» یا یکی از معانی عقل، و یا یکی از عناصر تشکیل دهنده مفهوم آن است.

عقل در روایات اسلامی

استعمال واژه عقل و مشتقات آن در مجامع روایی شیعه، بسیار متعدد است. عقل و مشتقات آن در روایات، در قلمروهای فقهی، کلامی، و اخلاقی به کار رفته است. اساساً در بررسی اولیه مفهوم عقل در روایات، معنای شناختی آن کاملاً نمایان است. با این حال، با بررسی معانی مقابل عقل، اطلاعات دیگری مبنی بر مهارگری عقل نیز به دست می‌آید.

عقل و معنای شناختی آن

در روایات اسلامی مفاهیم شناختی مختلفی به عقل نسبت داده شده است که تأیید کننده معنای شناختی عقل است. مهم‌ترین این مفاهیم به ترتیب حجم روایات استخراج شده عبارت‌اند از: معرفت، علم، درک، فهم، فکر، حفظ، نظر، بصیرت، ذکر، فقه، و تدبّر. هر چند همه این مفاهیم در وزن واحدی نیستند، اما می‌توانند با یکدیگر ارتباط داشته باشند. در روایات اسلامی معرفت، علم، فهم، حفظ، و تذکر، به صراحت، از نیروها یا شؤون عقل^{۱۳۳} به شمار آمده و مفاهیم درک،^{۱۳۴} نظر،^{۱۳۵} بصیرت،^{۱۳۶} فقه^{۱۳۷} و تدبّر^{۱۳۸} را می‌توان از کارکردها

۱۲۹. هَلْ لَكُمْ مِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ شُرَكَاءَ فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنْتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ تَحَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنْفُسَكُمْ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ بَلِ اتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَهْوَاءَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ فَمَنْ يَهْدِي مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ. (رک: مجمع البيان فی تفسیر القرآن، ج ۵، ص ۳۶؛ المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۵، ص ۳۰۸؛ ج ۱۶، ص ۲۶۵).

۱۳۰. وَ لَا تَقْرَبُوا الْقَوَاعِيسَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَلَا تَتَّبِعُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَالِكُمْ وَصَاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ. (رک: روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، ج ۴، ص ۲۹۸).

۱۳۱. هُوَ إِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ اتَّخَذُوا هُزُوًا وَلَعِبًا ذَالِكُمْ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ. (رک: مجمع البيان فی تفسیر القرآن، ج ۷، ص ۹۴؛ تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، ج ۴، ص ۱۵۷؛ الوجيز فی تفسیر القرآن العزيز، ج ۱، ص ۳۸۹).

۱۳۲. وَ كَذَالِكَ يُخَيِّسُ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ. (رک: معالم التنزيل فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۱۳۰؛ تفسیر المراعي، ج ۱، ص ۱۴۵؛ نهج البيان عن كشف معانی القرآن، ج ۱، ص ۱۶۳؛ تفسیر روح البيان، ج ۱، ص ۱۶۲).

۱۳۳. الکافی، ج ۱۲، ص ۲۱ و ص ۲۵.

۱۳۴. کمال الدین و تمام النعمه، ج ۲، ص ۶۱۳.

۱۳۵. تحف العقول عن آل الرسول ﷺ، ص ۲۰۳ و ۳۳۹.

۱۳۶. الخصال، ج ۱، ص ۱۰۲ و ج ۲، ص ۵۲۵.

۱۳۷. تفسیر القمی، ج ۱، ص ۲۴۹.

۱۳۸. الکافی، ج ۱، ص ۱۸۲.

یا فرایندهای شناختی عقل به شمار آورد. به نظر می‌رسد مهم‌ترین محصول شناختی عقل در منابع دینی معرفت باشد؛ چرا که افراد به واسطه عقل قادر خواهند بود خوب را از بد بازشناخته،^{۱۳۹} به خالق خود معرفت یافته^{۱۴۰} و نسبت به نفس خود نیز معرفت بیابند.^{۱۴۱} بنابراین می‌توان استنباط کرد که «شناخت» اصلی‌ترین معنا یا مؤلفه عقل است.

عقل و معنای مهارگری آن

با بررسی جامع روایات مرتبط به عقل درمی‌یابیم که مفهوم عقل با تعداد مختلفی از معانی مقابل به کار رفته است؛ به طوری که گاهی عقل در برابر «جنون»، گاهی در برابر «حتم» و گاهی هم در برابر «جهل» قرار گرفته است. رفیعی هنر^{۱۴۲} ضمن بررسی روایات مختلف عقل، آن‌ها را در قالب سه سطح طرح کرده است:

الف. عقل تکلیف‌محور: این عنوان را از مفهوم مقابل جنون می‌توان اتخاذ نمود.^{۱۴۳} این مفهوم عقل بیشتر در مصادیق فقهی^{۱۴۴} استفاده شده است.

ب. عقل فهم‌محور: این مفهوم را می‌توان در مقابل مفهوم حُتم قرار داد. در این دسته از روایات، مقصود از عقل، به خصوص با استعمال فعلی آن، فقط فهم و شناخت است.^{۱۴۵}

ج. عقل ارزش‌محور: شاید این مفهوم، معنای درستی در برابر جهل باشد. در این گونه روایات، سخنی از تکالیف فقهی و وظایف شرعی به میان نیامده و فقط به سطح فهم و شناخت اکتفا نشده است؛ بلکه به خصوص با مشتقات اسمی با تبیین مفهوم و ویژگی‌های آن به جایگاه خاص آن پرداخته شده است. این مفهوم از عقل، سطحی فراتر از دو مفهوم قبل دارد. روایات اسلامی برای این معنا از عقل، عظمت و جایگاه ویژه‌ای قایل هستند. در این دسته از روایات ارزش‌محور است که می‌توان علاوه بر مفهوم شناخت، «بازداری» و «مهار» را از مفهوم عقل دریافت نمود؛ هرچند از دو سطح قبلی عقل نیز به نوعی این موضوع

۱۳۹. همان، ج ۱، ص ۲۹.

۱۴۰. توحید المفضل، ص ۱۷۷.

۱۴۱. الأصول الستة عشر، ص ۳۶.

۱۴۲. روان‌شناسی مهار خویشتن با نگرش اسلامی، ص ۱۹۵.

۱۴۳. من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۹۲.

۱۴۴. تهذیب الأحکام، ج ۱۰، ص ۵۰.

۱۴۵. برای نمونه: «وَقَدْ يُتَّبَعِي لَكَ أَنْ عَقَلْتَ وَفَكَّرْتَ فِيمَا فَرَّطْتَ فِي الْأَمْسِ الْمَاضِي مِمَّا فَاتَكَ فِيهِ مِنْ حَسَنَاتٍ» (الكافی،

ج ۲، ص ۴۵۳).

قابل استنباط است. در منابع اسلامی از عقل تحت عناوینی چون «پوشاننده: سَتیر»،^{۱۴۶} «پیکار کننده: قاتِل»،^{۱۴۷} «مهارکننده: عقال»^{۱۴۸} و «نگهدارنده: وقایه»^{۱۴۹} یاد شده است که القاکننده مفهوم مهارگری عقل است.

از این رو، همان طور که برخی از پژوهش‌گران^{۱۵۰} نیز به نتیجه رسیده‌اند، از مجموع روایات برمی‌آید که عقل در اصطلاح اخیر، عبارت از نیرویی است که انسان را از جهل و لغزش در اندیشه و عمل بازداشته، فرد را در زمینه‌های مذکور مهار می‌کند.

به طور کلی براساس منابع اسلامی افراد عاقل در خودنگهداری، مراقبت، و خودتغییری هدف‌مند توانمند بوده و اهل نظارت‌گری و ارزیابی هستند؛^{۱۵۱} اما همان طور که پیش‌تر اشاره شد، «تقوا» مفهوم دیگری است که با مفاهیم اولیه حوزه خودنظم‌جویی در ارتباط است. به نظر می‌رسد در منطق اسلامی تقوا ضمن ارتباط داشتن با سازه عقل، از جایگاه ویژه‌ای در خودنظم‌جویی اسلامی برخوردار باشد. برای تبیین این موضوع لازم است به بررسی مفهوم تقوا بپردازیم.

مفهوم تقوا

در ذیل مفهوم تقوا از نگاه لغوی و اصطلاحی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

تقوا در نگاه لغت‌شناسان

لغت‌شناسان، ریشه تقوا را فعل «وَقَى» به معنای «دفع کردن» چیزی از چیز دیگر،^{۱۵۲} «پوشش» و «پوشاندن» یک شیء از اذیت و آزار،^{۱۵۳} «حفظ» کردن شیء از ضرر و زیان با قرار دادن آن در یک محفظه،^{۱۵۴} «حفظ» کردن شیء از آفت‌ها^{۱۵۵} و «دوری» نمودن از

۱۴۶. الکافی، ج ۱، ص ۲۰.

۱۴۷. همان‌جا.

۱۴۸. تحف العقول عن آل الرسول ﷺ، ص ۱۵.

۱۴۹. همان، ص ۲۸۵.

۱۵۰. اخلاق پژوهی حدیث، ص ۵۷.

۱۵۱. قَالَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي تَالِبٍ: «الضَّمُّ بِذَوِي التَّجَرُّبَةِ وَالْعُقُولِ وَالْحَيَاءِ... فَإِنَّهُمْ أَشَدُّ لِأَنْفُسِهِمْ صَوْنًا وَإِضْلَاحًا... وَأَحْسَنُ فِي عَوَاقِبِ الْأُمُورِ نَظْرًا» (دعائم الإسلام و ذكر الحلال والحرام والقضايا والأحكام، ج ۱، ص ۳۶۱).

۱۵۲. معجم المقاییس فی اللغة، ج ۶، ص ۱۳۱.

۱۵۳. لسان العرب، ج ۱۵، ص ۴۰۱.

۱۵۴. المفردات فی غریب القرآن، ص ۸۸۱.

پستی^{۱۵۶} تلقی کرده‌اند. از این رو، در مفهوم لغوی تقوا وجود یک امر زیان آور، ناپسند، و یا خطرناک مورد توجه بوده و حفاظت، دفع، و یا پوشاندن خود از آن خطر مورد نظر است.

تقوا در نگاه قرآن کریم

مشتملات تقوا به گونه‌های فعلی و اسمی ۲۵۸ بار در قرآن کریم تکرار شده است که ۲۱۶ مورد آن در قالب باب افتعال به کار رفته است. قرآن کریم جایگاه تقوا را در قلب انسان‌ها دانسته است.^{۱۵۷}

اگرچه مفسران قرآن کریم^{۱۵۸} هریک با استناد به معنای لغوی تقوا، تعریف خاصی را از تقوا ارائه داده‌اند، اما در تعریف همه آن‌ها مفاهیم «مانعیت»، «بازداری»، «نگهداری»، و «بازداری-واداری» در تقوا لحاظ شده است؛ برای نمونه، شیخ طوسی^{۱۵۹} ریشه لغوی تقوا را در قرآن «اتقاء» به معنای ایجاد مانع بین دو چیز دانسته، معتقد است «متقین» کسانی هستند که بین خود و آنچه بر آن‌ها حرام شده مانع ایجاد می‌کنند. علامه طباطبایی^{۱۶۰} نیز ضمن تمرکز بر دو واژه «انتهاء: بازداری» و «ائتمار: واداری» در تعریف تقوا، آن را این‌گونه معنا می‌کند:

بازداری خود از هر عملی که خداوند از آن نهی کرده و واداشتن خود به هر عملی که خداوند به آن امر کرده است.

از تبیین مفسران قرآن کریم از تقوا چند موضوع مشترک قابل استنباط است: اول، این‌که تقوا در قرآن - که جایگاه آن در قلب افراد است - نوعی بازداری و مهار خود، ایجاد منع توسط خود، ایجاد احتراز و اجتناب توسط خود است. دوم، متعلق مهار خود (در قالب امور حرام، امور ضرر رسان، امور عقوبت‌آور، و امور نهی شده) هر چیزی است که با کمال نفس آدمی منافات داشته باشد که مصداق عینی آن در امور حرام تجلی یافته است. سوم، معنای

۱۵۵. اقرب الموارد فی فصیح العربیة والشوارد، ج ۳، ص ۴۳۸.

۱۵۶. مجمع البحرین، ج ۱، ص ۴۴۹.

۱۵۷. سوره حج، آیه ۱۷؛ سوره حجرات، آیه ۳.

۱۵۸. التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۵۴؛ تفسیر کنزالدقائق و بحر الغرائب، ج ۱، ص ۱۱۰؛ الکشاف عن حقائق غوامض

التنزیل، ج ۱، ص ۳۶؛ المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۶۴.

۱۵۹. التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۵۴.

۱۶۰. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۶۴.

اصطلاحی تقوا چیزی فراتر از معنای لغوی آن است؛ به طوری که اندیشمندان اسلامی^{۱۶۱} تقوا در عرف اسلام را مشتمل بر سه ضلع دانسته‌اند که عبارت است از: ترس از خدا، کناره‌گیری از کار زشت و قصد قربت داشتن در دو مورد اخیر (ترس از خدا و کناره‌گیری از کار زشت). از نگاه این اندیشمندان وقتی افراد، مثلاً از ترس زندان یا برای حفظ آبروی خود، گناه نکرده و از آن کناره‌گیری می‌کنند، «تقوای الهی» را محقق نکرده‌اند.

علامه طباطبایی^{۱۶۲} نیز تصریح کرده است که «تقوای الهی» زمانی محقق می‌شود که اجتناب افراد در امور، احتراز و اجتناب از عذاب الهی باشد. از کلام برخی دیگر از دانشمندان اسلامی^{۱۶۳} نیز می‌توان فهمید که انتخاب‌گری هدف‌محور و اجتناب‌انگیزه‌محور از لوازم تقوا به شمار می‌آید. پس می‌توان گفت که «انگیزه الهی» از ارکان اساسی تقوا است و «اجتناب» و «مهار» باید با این انگیزه انجام پذیرد. این مفهوم از تقوا از آیات مختلف قرآن کریم قابل استنباط است. در قرآن کریم هشتاد بار به رعایت تقوا دستور داده شده است که به جز شش مورد آن، متعلق تمام موارد الله جلّ جلاله، ربّ، و ضمیر منتسب به خداوند^{۱۶۴} است. بنابراین انتساب تقوا به خداوند موضوع مورد توجه قرآن کریم است. از این رو می‌توان گفت که رکن اساسی تقوا در قرآن، «الله جلّ جلاله است» و «اجتناب»، «مهار» و «بازداری»، همگی باید با انگیزه الهی انجام پذیرد. پس تقوا، تنها مهار نفس نبوده، بلکه مهار با انگیزه الهی است که مفهوم آن را محقق می‌سازد.

تقوا در روایات اسلامی

مفهوم تقوا در منابع روایی چیست؟ برای بررسی مفهوم تقوا لازم است مجموع روایات را مورد ملاحظه قرار داد. بعد از بررسی‌های مفصل در میان منابع دست اول روایی، چند روایت تبیینی شناسایی شد که می‌توان جهت تبیین اصطلاح تقوا در منابع اسلامی از آن‌ها استفاده کرد.

الف. روایت اول از حضرت علی علیه السلام است که فرموده است:

۱۶۱. تفسیر موضوعی قرآن کریم: مراحل اخلاق در قرآن، ص ۲۰۵.

۱۶۲. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۳۶۷.

۱۶۳. الألفین، ص ۱۴۰۹.

۱۶۴. برای نمونه: سوره بقره، آیه ۱۹۴؛ سوره آل عمران، آیه ۱۰۲؛ سوره نساء، آیه ۹.

ای بندگان خدا! شما را به تقوای الهی توصیه می‌کنم که آن زِمَام و قِوَام است.^{۱۶۵} در این روایت، تقوا تحت دو عنوان «زمام» و «قوام» معرفی شده است. «زمام» از ریشه فعلی «زَمَّ: محکم بستن» است و زمام به چیزی گفته می‌شود که اشیای مختلف را با آن محکم می‌بندند.^{۱۶۶} به اعتقاد لغت شناسان^{۱۶۷} زمام در اصل، به طنابی گفته می‌شود که به سریا بینی شتر بسته شده و افسار شتر محکم به آن گره زده می‌شود که گاهی به خود افسار هم زمام می‌گویند. در روایات اسلامی^{۱۶۸} نیز نفس آدمی به مرکب چموشی تشبیه شده که باید تقوا و خشیت خداوند را به عنوان زمام و لجام بر آن زد تا از یک سو فرد را به سمت طاعت خداوند هدایت نموده و از سوی دیگر، او را از معصیت خدا منع نماید.

از سوی دیگر، در لغت، «قوام» هر شیء را آن چیزی می‌دانند که شیء به واسطه آن پابرجا و استوار شده است.^{۱۶۹} از این رو اداره کننده یک خانواده را قوام خانواده می‌دانند؛ چرا که خانواده به واسطه او استوار و پابرجا است.^{۱۷۰} اما برخی از لغت شناسان^{۱۷۱} در تعریف واژه قوام، علاوه بر پابرجایی، به نظم دهنده قوام هم اشاره کرده‌اند. بنابراین تقوا را باید امر «مهار کننده»، «برپادارنده»، و نظم بخش دانست.

ب. حضرت علی علیه السلام فرموده است:

همانای تقوای الهی دوستان خدا را از امور حرام خود باز خواهد داشت و دل‌های آن‌ها را با خوف از خود همراه خواهد کرد.^{۱۷۲}

در این روایت به خاصیت «مهارگری» تقوا در قالب فعل «حَمَى» اشاره شده است. «حَمَى» به معنای دفع کردن و منع کردن است.^{۱۷۳} در این روایت تصریح شده است که «تقوای الهی دوستان خدا را از اعمال حرام منع می‌کند».

۱۶۵. عَنْ عَلِيٍّ عليه السلام: «أَوْصِيَكُمْ عِبَادَ اللَّهِ بِتَقْوَى اللَّهِ فَإِنَّهَا الزِّمَامُ وَالْقَوَامُ» (نهج البلاغه، خ ۱۹۵، ص ۳۰۹).

۱۶۶. لسان العرب، ج ۱۲، ص ۲۷۲.

۱۶۷. العين، ج ۷، ص ۳۵۴.

۱۶۸. الكافي، ج ۸، ص ۱۷۰.

۱۶۹. العين، ج ۵، ص ۲۳۱.

۱۷۰. قرب الإسناد، ج ۸، ص ۵۶۹۴.

۱۷۱. الضحاح (تاج اللغة و صحاح العربيه)، ج ۵، ص ۲۰۱۷؛ مصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، ج ۲، ص ۵۲۰.

۱۷۲. عَنْ عَلِيٍّ عليه السلام: «إِنَّ تَقْوَى اللَّهِ حَمَتْ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ مَحَارِمَهُ وَ أَلَزَمَتْ قُلُوبَهُمْ مَحَافِظَهُ» (نهج البلاغه، خ ۱۹۱، ص ۲۸۴).

۱۷۳. العين، ج ۳، ص ۳۱۲.

ج. با توجه به روایت پیشین،^{۱۷۴} مهار و بازدارندگی تقوا فقط در مورد خواسته‌های «الله» جل جلاله محقق می‌شود. در روایت مذکور، لفظ جلاله «الله»، به صورت مستقیم یا غیرمستقیم، پنج بار تکرار شده، به طوری که تقوای الهی بر اولیای خدا در بازداری از محارم خدا اثربخش بوده و ترس از خدا را در قلوب اولیای خدا ایجاد می‌کند. پیش‌تر در ذیل بحث تقوا در قرآن کریم موضوعیت «یاد خداوند» در تحقق مفهوم تقوا مورد بحث قرار گرفت.

رابطه عقل و تقوا

با مطالب پیش‌گفته روشن شد که عقل یک نیروی شناختی - مهارکننده و تقوا یک نیروی مهارگری متعالی است. پس در هر دو مفهوم، مؤلفه «مهارگری» لحاظ شده است. حال این سؤال پیش می‌آید که آیا عقل و تقوا دو مفهوم مجزا بوده یا با یکدیگر ارتباط دارند؟ رابطه دو مفهوم عقل و تقوا در نگاه منابع اسلامی چیست؟ این موضوع، از جمله مباحثی است که برای تبیین سازه خودنظم‌جویی اسلامی مهم بوده، اما کمتر در پژوهش‌ها به آن پرداخته شده است. با بررسی منابع اسلامی می‌توان دریافت که عقل از مقومات تقوا به شمار می‌آید. در روایت امام کاظم علیه السلام تقوا به کشتی نجاتی تشبیه شده است که ستون اصلی آن، عقل معرفی شده است.^{۱۷۵} در روایتی دیگر از حضرت علی علیه السلام متقین کسانی معرفی شده‌اند که از یک سو خود را از اموری که سبب مختل شدن نظم زندگی و هلاکت آن‌ها می‌شود باز داشته و از سوی دیگر، خود را از مسلط کردن کم‌عقلی بر خویش باز می‌دارند.^{۱۷۶} در روایت دیگر، جهت‌گیری عقل در مسیر متعالی، برای تحقق مفهوم تقوا بوده^{۱۷۷} و زیرک‌ترین افراد، انسان‌های با تقوا و اهل مهار و احمق‌ترین آن‌ها افراد مهارگسیخته معرفی شده‌اند.^{۱۷۸} پس می‌توان گفت که تقوا به کارگیری عقل در مسیر الله جل جلاله است. نقش نیروی شناختی - مهارکننده عقل در تقوا به روشنی در روایت امام کاظم علیه السلام نشان داده شده است که فرمود:

ای هشام! به درستی کسی که دلش از ناحیه خدا مهار نشده باشد، از خدا

۱۷۴. نهج البلاغه، خ ۱۹۱، ص ۲۸۴.

۱۷۵. قال کاظم علیه السلام: «یا هشام! إنَّ لَقَمَانَ قَالَ لِإِبْنِهِ يَا بُنَيَّ إِنَّ الدُّنْيَا بَخْرٌ عَمِيقٌ قَدْ غَرِقَ فِيهَا عَالَمٌ كَثِيرٌ فَلْتَكُنْ مَسْفِينَتَكَ فِيهَا تَقْوَى اللَّهِ... وَ قِيَمَتُهَا الْعَقْلُ وَ دَلِيلُهَا الْعِلْمُ وَ سَكَّانُهَا الصَّبْرُ» (الكافی، ج ۱، ص ۱۶).

۱۷۶. معانی الأخبار، ص ۲۵.

۱۷۷. الكافی، ج ۲، ص ۱۳۶.

۱۷۸. عَنِ النَّبِيِّ صلی الله علیه و آله أَنَّهُ قَالَ: «أَكْبَشُ الْكَيْسِ الثَّقِيَّ وَ أَحْمَقُ الْخُمُقِ الْفُجُورَ» (الزهد، ص ۱۴).

مفهوم	دلالت معنایی	نوع دلالت	مفاهیم هم ارز	مفاهیم مرتبط
النفس	خود-ایجاد حالت پایدارِ نافع در خود در راستای اهداف مقدّس	التزامی		مجاهدة النفس، تقوا
تزکیة النفس	فرایند تطهیر- تنمیه خود: تطهیر خود از خصلت‌های ناپسند ناشی از امیال و کشش‌های متعارض با هدف مقدّس و رشد دادن خود در جهت کمال	تطابقی- التزامی	طهارة النفس، تنزیه النفس	ریاضة النفس، مجاهدة النفس، تقوا
عقل	توان شناختی- مهارگری: نیرویی که فرد را با مجهز کردن به شناخت‌های مطابق با واقع، در مقام نفس او را از انحراف از معیارهای مطابق با اهداف سالم و متعالی باز می‌دارد.	تطابقی- التزامی	-	تقوا معرفة الله معرفة النفس، ضبط النفس، كَف النفس، مراقبة النفس، نظارة النفس
تقوا	نیروی مهارگری خود با انگیزه مقدّس: نیروی مهار کننده و قوام بخش روانی که با استفاده از توانمندی‌های عقلانی باعث ایجاد یک نظام مشخص روانی شده و با انگیزه الهی فرد را در برابر هر عاملی که با کمال نفس و اهداف متعالی منافات داشته باشد مصون می‌دارد.	تطابقی- التزامی	-	عقل مراقبة الله نظارة النفس، محاسبة النفس، ریاضة النفس، صلاح النفس، تزکیة النفس

نتیجه گیری

در بررسی منابع اسلامی به تعدادی از مفاهیم اولیه دست می‌یابیم که به حوزه‌های کنش‌وری خودنظم‌جویی و مؤلفه‌های آن ارتباط دارند؛ از جمله آن‌ها کَف، ضبط، نظارت، ریاضت، مجاهده، اصلاح و تزکیه نفس است. این مفاهیم حداقل در سه موضوع اشتراک دارند: ۱. موضوع همه آن‌ها نفس است، ۲. همگی اهداف هم‌سویی داشته و در جهت هدف معنوی و متعالی حرکت می‌کنند، ۳. در اکثریت قریب به اتفاق آن‌ها، حالتی از «بازداری - واداری» یا «مهارگری» نفس لحاظ شده است. بر اساس نکات مذکور به دلالت قطعی می‌توان ادعا کرد که بین مفاهیم مذکور ارتباط وجود داشته و ترتیب و ترتیبی بین آن‌ها حاکم است.

اما برای کشف این موضوع که «مهارگری» نفس توسط چه عاملی تحقق می‌یابد، دو مفهوم کلیدی عقل و تقوا خودنمایی می‌کنند. در منابع اسلامی اصلی‌ترین مؤلفه عقل «شناخت»

است؛ اما از تحلیل‌های لغوی، قرآنی و روایی و نیز کلام محققان در مفهوم عقل این موضوع را می‌توان استنباط نمود که عقل علاوه بر یک مفهوم شناختی، در بردارنده یک مفهوم مهارگری نیز است و اگر کسی با نگاه فلسفی معتقد باشد که عقل فقط متشکل از یک مفهوم شناختی بوده و از جنس «ادراک» است، باز هم طبق تفسیر برخی از آیات قرآن کریم، کلام برخی اندیشمندان، و تصریح برخی روایات اسلامی نمی‌توان مؤلفه مهارگری را از سازه عقل جدا نموده، و نهایتاً باید آن را متفرد بر مؤلفه شناختی دانست. بنابراین، اولاً عقل از جنس فهم و شناخت بوده و ثانیاً نیرویی مهارکننده و بازدارنده است. پس عقل را باید یک «نیروی شناختی - مهارکننده» دانست. در منطق اسلامی این عقل است که عملاً در حیطه‌های مختلف خودنظم‌جویی همچون هدف‌گذاری، نظارت‌گری، و مهار ارادی ایفای نقش می‌کند. از این رو می‌توان عقل را نیرویی درون‌روانی تلقی کرد که فرد را با مجهز کردن به شناخت‌های مطابق با واقع، در مقام نفس او را از انحراف از معیارهای مطابق با اهداف سالم و متعالی باز داشته، در مقام عمل به مهار و نظم‌دهی متناسب با اهداف سوق می‌دهد.

از سوی دیگر، بر اساس تبیین آیات قرآن، روایات، و تحلیل نظر محققان اسلامی تقوا به عنوان یک نیروی بازدارنده، مهارکننده، و قوام‌بخش روانی است که با ایجاد یک نظام مشخص روانی، فرد را در برابر هر چیزی که با کمال نفس و اهداف متعالی منافات داشته باشد، مصون می‌دارد. محققان مسلمان نیز بعد از بررسی منابع اسلامی عموماً با تعابیر مختلف بر مفهوم هسته‌ای «مهارگری» تقوا تأکید کرده‌اند. توان «خودنگهداری» یا «تسلط بر نفس»،^{۱۸۰} «توان بازداري»،^{۱۸۱} و «خويشتن‌باني»^{۱۸۲} از جمله تبیین‌های مذکور از تقوا است.

حال که عقل یک نیروی شناختی - مهارکننده بوده و تقوا نیز یک نیروی مهارگری متعالی است. پس این دو باید با هم رابطه داشته باشند. یافته‌های پژوهش حاضر نشان داد که در واقع، عقل از مقومات تقوا است. به عبارت دیگر، تقوا به کارگیری عقل در مسیر الله جلّ جلاله است. برخی از اندیشمندان همچون علامه طباطبایی و شهید مطهری نیز با اشاره به تقسیم‌بندی فلسفی عقل، عقل عملی را همان تقوا^{۱۸۳} یا از نتایج تقوا^{۱۸۴} تلقی کرده، با ایجاد

۱۸۰. آشنایی با قرآن (۶)، ص ۱۷۰.

۱۸۱. اخلاق پژوهی حدیثی، ص ۸۹.

۱۸۲. «مفهوم تقوا و کاربرد آن در قرآن کریم»، ص ۲۶۸-۲۵۱.

۱۸۳. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲۰، ص ۵۰۰.

۱۸۴. ده گفتار، ص ۴۹.

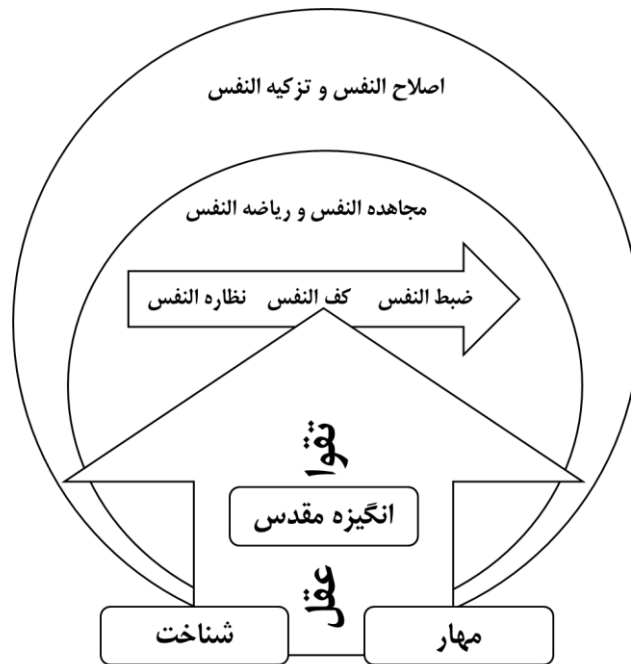
ملازمه بین عقل نظری و تقوا، شناخت‌های عقلانی در زمینه تشخیص درست مسیر حق و باطل را مقدمه شکل‌گیری تقوا دانسته و آسیب‌های شناختی در این زمینه را مختل‌کننده تحقق تقوا تلقی کرده^{۱۸۵} و تصریح کرده‌اند که انسان تا وقتی در راه تقوا می‌تواند باشد که طریق تعقل و تذکر را از دست ندهد.^{۱۸۶} بنابراین رابطه عقل و تقوا از لحاظ منطقی، رابطه عموم و خصوص مطلق بوده و حوزه عقل عام تر خواهد بود. در واقع، راهبرد رسیدن به مرحله تقوا، استفاده از نیروی عقل است؛ همان‌گونه که در کلام حضرت علی علیه السلام نیز اشاره شده است که شخص هنگام رعایت تقوای الهی در حال استفاده از نیروی عقل است.^{۱۸۷} پس می‌توان گفت تقوا نیروی مهارگری است که با استفاده از توانمندی‌های عقلانی با هدف مقدّسی شکل می‌گیرد. با این تبیین، می‌توان بین «مهار» به طور مطلق و «مهار» با انگیزه مقدّس و الهی تمایز قایل شد.

حال می‌توان همان‌طور که در شکل ۱ نمایش داده شده، سازه خودنظم‌جویی اسلامی را بر اساس مفاهیم تحلیل شده ترسیم نمود.

۱۸۵. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۵، ص ۵۰۹.

۱۸۶. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۷، ص ۵۲۳.

۱۸۷. قَالَ عَلِيٌّ علیه السلام: «فَمَنْ اتَّقَى اللَّهَ عَقَلَ» (الكافی، ج ۱، ص ۲۴۱).



شکل ۱: مفاهیم تشکیل دهنده سازه خودنظم جویی اسلامی و مکانیزم تحقق آن

طبق شکل مذکور دو مفهوم اصلاح و تزکیه نفس مفاهیم عامی هستند که مجاهده و ریاضت نفس برنامه‌های فرایندی و اجرایی آن‌ها بوده و کف، ضبط، و نظارت نفس از ابزار و یا مراحل آن‌ها به شمار می‌آیند. این مراحل نظم جویی نفس توسط دو مفهوم عقل و تقوا تحقق خواهند یافت و این دو متشکل از سه مفهوم هسته‌ای به نام «شناخت»، «مهار»، و «انگیزه الهی» هستند. به عبارت دیگر، باید گفت خودنظم جویی از دو مؤلفه هسته‌ای «شناخت» و «مهار» شکل یافته است؛ در صورتی که دو مفهوم مذکور با نگاه توحیدی در جهت اهداف الهی قرار گیرند و مؤلفه سوم به نام «انگیزه الهی» بدان افزود شود؛ پایه‌های سازه «خودنظم جویی اسلامی» را شکل خواهند داد که می‌توان آن را «خودنظم جویی مقدس» نامید. در واقع، توان تغییردهی خود و عاملیت در تغییرات هدف‌مند به عنوان پایه‌های نظری خودنظم جویی اسلامی عملاً از طریق مکانیزم‌های شناخت، مهار و انگیزه‌های نفس محقق خواهد شد.

لازم به ذکر است که مهار مورد مشاهده در دو مقام نفس و عمل خواهد بود؛ بدین معنا که تجلی مهار در مقام نفس، به صورت مهار در مقام عمل است و تعیین موضوع مهار به عهده

شناخت خواهد بود. با تبیین مصادیق و حوزه‌های شناخت و مهار و تبیین مصادیق عملیاتی انگیزه‌های مقدس می‌توان به مؤلفه‌های مدل مفهومی خودنظم‌جویی اسلامی دست یافت؛ موضوعی که پیشنهاد می‌شود پژوهش‌گران اسلامی آن را مورد بررسی قرار دهند. بدیهی است با ترسیم مدل مفهومی خودنظم‌جویی و تبیین تمام حیطه‌های شناخت، مهار و انگیزش می‌توان به طراحی خرده نظریه‌هایی در زمینه روان‌شناسی اسلامی اقدام نمود و از قبل آن به طراحی مدل‌های ارتقادهنده سلامت روان، و مدل‌های درمانی اختلالات روانی اقدام کرد.

کتابنامه

قرآن کریم

- آشنایی با قرآن (۶)، مرتضی مطهری، تهران: صدرا، ۱۳۸۹ ش.
- اخلاق پژوهی حدیثی، عباس پسندیده، تهران: سمت، ۱۳۸۸ ش.
- أساس البلاغه، محمود بن عمر زمخشری، بیروت: دار صادر، بی تا.
- الأصول الستة عشر، عدة من العلماء، تحقیق و تصحیح: ضیاء الدین محمودی، نعمت الله جلیلی، مهدی غلامعلی، قم: مؤسسه دارالحديث الثقافیه، ۱۴۲۳ ق.
- اقرب الموارد فی فصیح العربیه و الشوارد، سعید الخوری الشرتونی اللبنانی، طهران: دارالاسوه للطباعة و النشر، ۱۴۱۶ ق.
- الألفین، حسن بن یوسف حلّی، قم: هجرت، چاپ دوم، ۱۴۰۹ ق.
- الأمالی (للصدوق)، محمد بن علی ابن بابویه قمی صدوق، تهران: کتابچی، الطبع السادس، ۱۳۷۶ ش / ۱۴۱۸ ق.
- بحار الانوار، محمد باقر مجلسی، بیروت: موسسه الوفاء، ۱۴۰۴ ق.
- پارادایم اجتهادی دانش دینی (پاد)، مهدی علی پور، سید حمیدرضا حسنی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۴ ش.
- التبیان فی تفسیر القرآن، محمد بن حسن طوسی، تحقیق احمد قصیرعاملی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- تحف العقول عن آل الرسول ﷺ، حسن بن علی ابن شعبه حرّانی، قم: الجامعه المدرسین، الطبع الثانی، ۱۴۰۴ ق.
- التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، حسن مصطفوی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب،

۱۳۶۰ش/۱۴۰۲ق.

- تسنیم: تفسیر قرآن کریم، عبدالله جوادی آملی، تحقیق و تنظیم: احمد قدسی، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ سوم، ۱۳۸۳ش.
- تصنیف غرر الحکم و درر الکلم، عبدالواحد بن محمد تمیمی آمدی، تصحیح: مصطفی درایتی، قم: دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۳۶۶ش/۱۴۰۸ق.
- تفسیر القمی، علی بن ابراهیم قمی، قم: دارالکتاب، الطبع الثالث، ۱۴۰۴ق.
- تفسیر المراغی، احمد بن مصطفی المراغی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- التفسیر المنسوب إلى الإمام الحسن العسکری علیه السلام، امام حسن بن علی عسکری علیه السلام، قم: مدرسه الإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف، ۱۴۰۹ق.
- تفسیر روح البیان، اسماعیل حقی بروسوی، بیروت: دارالفکر، بی تا.
- تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، محمد بن محمد رضا قمی مشهدی، تحقیق: حسین درگاهی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸ش/۱۴۱۱ق.
- تفسیر موضوعی قرآن کریم: مراحل اخلاق در قرآن، عبدالله جوادی آملی، تنظیم و ویرایش: علی اسلامی، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ اول، ۱۳۷۷ش.
- التفصیل وسائل الشیعه إلى تحصیل مسائل الشریعه، محمد بن حسن حر عاملی، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۹ق.
- توحید المفضل، مفصل بن عمر، تحقیق: کاظم مظفر، قم: داوری، چاپ دوم، بی تا.
- تهذیب الأحکام، محمد بن حسن طوسی، تحقیق: حسن خراسان موسوی، تهران: دار الکتب الإسلامیه، الطبع الرابع، ۱۴۰۷ق.
- الخصال، محمد بن علی ابن بابویه القمی الصدوق، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۶۲ش/۱۴۰۴ق.
- درآمدی بر روان شناسی تنظیم رفتار با رویکرد اسلامی، محمد صادق شجاعی، قم: دارالحديث، ۱۳۸۸ش.
- درسنامه فقه الحديث، عبدالهادی مسعودی، قم: مؤسسه علمی فرهنگی دارالحديث، ۱۳۹۵ش.
- دعائم الإسلام و ذکر الحلال و الحرام و القضايا و الأحکام، نعمان بن محمد ابن حیون، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، الطبع الثاني، ۱۳۸۵ق.
- ده گفتار، مرتضی مطهری، تهران: انتشارات صدرا، چاپ پنجم، بهار ۱۳۶۸ش.

- روان شناسی از دیدگاه غزالی و دانشمندان اسلامی، عبدالکریم عثمان، ترجمه: محمدباقر حجتی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۷ ش.
- روان شناسی مهار خویشتن با نگرش اسلامی، حمید رفیعی هنر، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۵ ش.
- روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، سید محمود آلوسی، تحقیق: علی عبدالباری عطیة، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
- الزهد، حسین بن سعید کوفی اهوازی، قم: المطبعة العلمية، الطبع الثاني، ۱۴۰۲ ق.
- الصحاح (تاج اللغة و صحاح العربية)، جوهری، بیروت: دارالملايين، ۱۳۷۶ ق.
- صحیفة الإمام الرضا، امام علی بن موسی علیه السلام، تحقیق و تصحیح: محمد مهدی نجف، مشهد: کنگره جهانی امام رضا علیه السلام، ۱۴۰۶ ق.
- صحیفة السجادیة، امام علی بن حسین علیه السلام، قم: نشر الهادی، ۱۳۷۶ ش / ۱۴۱۸ ق.
- الطراز الاول والکناز لما علیه من لغة العرب المعقول، سید علی خان ابن معصوم مدنی، مشهد: مؤسسة آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، ۱۳۸۴ ش / ۱۴۲۶ ق.
- العین، خلیل ابن احمد فراهیدی، تهران: اسوه، ۱۳۸۴ ش / ۱۴۲۶ ق.
- الفروق فی اللغة حسن بن عبدالله العسکری، بیروت: دار الافاق الجدیده، بی تا.
- قرب الإسناد، عبدالله بن جعفر حمیری، قم: مؤسسة آل البيت علیهم السلام، ۱۴۱۳ ق.
- الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، تصحیح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دارالکتب الاسلامیة، الطبع الثالث، ۱۴۰۷ ق.
- الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، محمود بن عمر زمخشری، بیروت: دارالکتب العربی، الطبع الثالث، ۱۴۰۷ ق.
- کمال الدین و تمام النعمه، محمد بن علی ابن بابویه قمی صدوق، تهران: اسلامیة، الطبع الثاني، ۱۳۹۵ ق.
- لسان العرب، محمد بن مکرم ابن منظور، بیروت: دار صادر، الطبع الثالث، ۱۴۱۴ ق.
- مجمع البحرین، فخرالدین الطریحی، تحقیق سید احمد حسین، تهران: کتابفروشی مرتضوی، الطبع الثالث، ۱۳۷۵ ش / ۱۴۱۷ ق.
- مجمع البیان فی تفسیر القرآن، فضل بن حسن طبرسی، تحقیق: با مقدمه محمد جواد بلاغی، تهران: انتشارات ناصر خسرو، الطبع الثالث، ۱۳۷۲ ش / ۱۴۱۴ ق.
- مشکاة الأنوار فی غرر الأخبار، علی بن حسن طبرسی، نجف: المكتبة الحیدریة، الطبع

- الثاني، ۱۳۸۵ق.
- مصباح المتهجد و سلاح المتعبّد، محمد بن حسن طوسی، بیروت: مؤسسة فقه الشيعه، ۱۴۱۱ق.
- مصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، احمد بن محمد فيومي، قم: موسسه دارالهجره، ۱۴۱۴ق.
- معالم التنزيل في تفسير القرآن، حسين بن مسعود بغوي، تحقيق: عبدالرزاق المهدي، بيروت: دارالاحياء التراث العربي، ۱۴۲۰ق.
- معاني الأخبار، محمد بن علي ابن بابويه قمي صدوق، قم: جامعه مدرسين حوزه علميه قم، ۱۴۰۳ق.
- معجم المقاييس في اللغة، احمد ابن فارس، قم: مكتب الاعلام الاسلامي، ۱۴۰۴ق.
- معجم تهذيب اللغة، محمد بن احمد الازهرى، قم: مكتب الاعلام الاسلامي، بي تا.
- المفردات في غريب القرآن، حسين بن محمد راغب اصفهاني، تحقيق: صفوان عدنان داودي، دمشق: دارالعلم الدار الشاميه، ۱۴۱۲ق.
- من لا يحضره الفقيه، محمد بن علي ابن بابويه قمي صدوق، قم: جامعه مدرسين حوزه علميه قم، الطبع الثاني، ۱۴۱۳ق.
- منطق فهم حديث، سيد محمد كاظم طباطبائي، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خميني (ره)، ۱۳۹۰ش.
- الميزان في تفسير القرآن، سيد محمد حسين طباطبائي، ترجمه: سيد محمد باقر موسوي همداني، قم: دفتر انتشارات اسلامي جامعه ي مدرسين حوزه علميه، چاپ پنجم، ۱۳۷۴ش.
- نرم افزار «جامع الاحاديث نسخه ۳»، قم: مركز تحقيقات كامپيوتري علوم اسلامي.
- نرم افزار «قاموس اللغة ۲»، قم: مركز تحقيقات كامپيوتري علوم اسلامي.
- نهج البلاغه (للصبحي صالح)، محمد بن حسين الشريف الرضي، قم: هجرت، ۱۴۱۴ق.
- نهج البيان عن كشف معاني القرآن، محمد بن حسن شيباني، تحقيق: حسين درگاهي، تهران: بنياد دايرة المعارف اسلامي، ۱۴۱۳ق.
- الوجيز في تفسير القرآن العزيز، علي بن حسين عاملي، تحقيق، شيخ مالك محمودي، قم: دارالقرآن الكريم، ۱۴۱۳ق.
- «انسان شناسی شناخت عقل در پرتو عقل و نقل»، علي الله بداشتي، پژوهش های فلسفی -

- کلامی، بهار ۱۳۸۳ش، شماره ۱، ص ۱۷-۴۲.
- «جایگاه عقل در فلسفه سیاسی و نقش آن در نظام سیاسی»، مهدی ابوطالبی، معرفت سیاسی، پاییز و زمستان ۱۳۸۹ش، شماره ۴، ص ۱۴۰-۱۲۱.
- «درآمدی بر معناشناسی عقل در تعبیر دینی»، حسین مهدی زاده، معرفت، زمستان ۱۳۸۲ش، شماره ۷۴، ص ۲۸-۳۸.
- «ماهیت عقل و تعارض عقل و وحی»، رضا برنجکار، نقد و نظر، تابستان و پاییز ۱۳۷۴ش، شماره ۳ و ۴، ص ۲۰۴-۱۸۴.
- «مفهوم تقوا و کاربرد آن در قرآن کریم»، سید ناصر صفری، پژوهش‌های قرآنی، شماره ۴، زمستان ۱۳۷۴ش، ص ۲۶۸-۲۵۱.
- «مقیاس مقدماتی سنجش عقل»، رحیم میردردیکوندی، روان‌شناسی و دین، بهار ۱۳۸۸ش، شماره ۵، ص ۱۴۴-۱۲۳.
- *A meta-analysis of the convergent validity of self-control measures*, A. L. Duckworth, & M. L. Kern, "Journal of Research in Personality, 2011, v.45, n.3, pp. 259-268.
- *Contemporary Constructions & Contexts*, J. C. Muran, In: John Christopher Muran (Ed.), *Self-Relations in the Psychotherapy Process* (pp3-44), Hardcover Publisher: American Psychological Association Publication, 2001.
- *Health and illness from an Islamic perspective*, M. A. Ashy, Journal of Religion and Health, 1999, v.38, n.3, pp.241-258.
- *Islamic counselling: an introduction to theory and practice*, G. Hussein Rassool, Routledge, 2016.
- *Religion and Mental Health: The Case of American Muslims*, Amber Haque, Journal of Religion and Health, 2004, v.43, n.1, , pp.45-58.
- *Religion, Morality, and Self-Control: Values, Virtues, and Vices*, A. L. Geyer, & R. F. Baumeister, In: R.F. Paloutzian, & C. Park (Eds.), *Handbook of the psychology of religion and spirituality* (pp412-434), New York: Guilford Press, 2005.
- *The Self as an Organizing Construct in the Behavioral and Social Sciences*, Leary, Mark, R., & Tangney, June, P. In: Mark R. Leary & June Price Tangney (Eds.), *Handbook of self and identity*, 2nd ed. (pp1-18), The Guilford Press, 2012.