

Reflection of the Belief in the Best System in Promoting the Spiritual Health and Epistemic Excellence

Habibollah Yusufi*

Marziyeh Abd al-Karimi Natnazi**

(Received on: 2018-12-22; Accepted on: 2019-09-08)

Abstract

Spiritual health is a complex issue in terms of differences in the concept of spirituality, worldview and value systems, which is defined according to the specific insights of each group. On the other hand, belief in the best system implies theology, cosmology, anthropology and resurrection. Owing to this account, believing in the best system as a rational doctrine in the heavenly religions can provide successful strategies for promoting spiritual health. This article has been written with the aim of assessing the reflection of the belief in the best system in promoting spiritual health and epistemic excellence. Understanding the order of the world, comprehending the privileged position of man over other beings, and believing in the originality and eternity of the soul, will help us to understand the essential purpose of creation, that is, the perfection of the human spirit. By relying on the rational and innate arguments, man has realized that he cannot achieve the ultimate goal of creation by merely relying rationally on his understanding. Rather, achieving the ultimate perfection necessitates the attainment of spiritual health through the use of revelatory doctrines, epitomizing the divine prophets and the intellect as the ultimate devices for the legal and anatomical perfection of the human being. Therefore, it is pretty clear that a serious belief in the best system promotes spiritual well-being. Spiritual health also leads to epistemic excellence, that is, the meaning of life, spiritual vitality, the satisfaction of divine ordinances, the repulsion of the anxiety of death, the proper interaction with the society, nature, and ultimately, becomes the eternal happiness.

Keywords: Human, Soul, Spiritual Health, Excellence, Best System.

* Assistant Professor, Department of Islamic Sciences, Kashan University of Medical Sciences, Kashan, Iran (Corresponding Author), Usofi-h@kaums.ac.ir.

** Seminary Student at the Kowsar Institute of Higher Education in Kashan and a Masters Student of Positive Psychology in Payame Noor University, Kashan, Iran, abdolkarimi213@gmail.com.

بازتاب اعتقاد به نظام احسن در ارتقای سلامت معنوی و تعالی معرفتی

حبيب الله يوسفی *

مرضيه عبدالکريمى نظزى **

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۶/۱۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۰/۲۵]

چکیده

سلامت معنوی از لحاظ اختلاف در مفهوم معنویت، جهان بینی و نظام های ارزشی، مقوله پیچیده ای است که با توجه به بینش خاص هر گروه، تعریفی خاص می یابد. از طرفی اعتقاد به نظام احسن متضمن خداشناسی، جهان شناسی، انسان شناسی و معادشناسی است. پس اعتقاد به نظام احسن به عنوان آموزه ای عقلانی در ادیان آسمانی می تواند راهبردهای موفقیتی در ارتقای سلامت معنوی پیش کشد. مقاله حاضر با هدف بررسی بازتاب اعتقاد به نظام احسن در ارتقای سلامت معنوی و تعالی معرفتی نگاشته شد. شناخت نظم حاکم بر جهان، درک موقعیت ممتاز انسان نسبت به سایر موجودات و باور به اصالت و بقای روح سبب فهم هدف اصلی خلقت، یعنی کمال روح انسان می شود. انسان با تکیه بر براهین عقلی و فطری دریافت که با اتکای عقلانی صرف بر فهم خویش نمی تواند به هدف نهایی خلقت دست یابد. بلکه لازمه تحصیل کمال عالی، کسب سلامت معنوی از طریق بهره مندی از آموزه های وحیانی، الگوبرداری از انبیاى الهی و عقل به عنوان لوازم تشریحی و تکوینی کمال نهایی انسان است. بنابراین، محرز است که اعتقاد جدی به نظام احسن موجب ارتقای سلامت معنوی است. سلامت معنوی نیز موجب تعالی معرفتی یعنی معنایابی زندگی، نشاط معنوی، رضایت مندی از مقدرات الهی، دفع اضطراب مرگ، تعامل صحیح با جامعه، طبیعت و نهایتاً سعادت ابدی می شود.

کلیدواژه ها: انسان، روح، سلامت معنوی، کمال، نظام احسن.

* استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه علوم پزشکی، کاشان، ایران (نویسنده مسئول) Usofi-h@kaums.ac.ir
** طلبة مؤسسه آموزش عالی کوثر کاشان و دانشجوی کارشناسی ارشد روان شناسی مثبت گرا، دانشگاه پیام نور، کاشان.

ایران abdolkarimi213@gmail.com

مقدمه

نظام احسن برترین نظام موجود آفرینش است که تصور نظامی برتر از آن عقلاً محال است. این نظام با پشتوانه عقلی و صبغه دینی اش ضمن ترسیم چشم‌اندازی دقیق و صریح از فلسفه حیات، با طرح جهان‌بینی الاهی، پاسخ‌گوی بسیاری از چراهای بشر است. لذا می‌تواند خلاً معنوی موجود و نابسامانی‌های وابسته به آن را، که از مشکلات اساسی بشر عصر حاضر است، جبران کند. در واقع، نظام احسن مکتبی انسان‌ساز است که با استفاده صحیح از عقل و وحی، مشترکات مبانی معنویت در ادیان آسمانی^۱ را تبیین می‌کند. بنابراین، پرداختن به مسئله نظام احسن در جهت ارتقای معنویت، کاهش آسیب‌های روحی و تدبیر حل معضلات اجتماعی و بروز رفتارهای ارزشی بسیار مهم و ضروری است.

این مقاله بدون آنکه در مقام تعریف و تبیین هر یک از مبانی، مؤلفه‌ها و شاخص‌های سلامت معنوی باشد، با استفاده از براهین عقلی و فطری و مؤیدات قرآنی، در صدد بررسی «بازتاب اعتقاد به نظام احسن بر ارتقای سلامت معنوی و تعالی معرفتی» است.

تحقیق حاضر به روش کتاب‌خانه‌ای و شیوه توصیفی تحلیلی با استفاده از نرم‌افزارهای جامع التفاسیر، جامع الاحادیث، مجموعه آثار شهید مطهری و نیز کتاب‌خانه‌های دیجیتالی و با هدف بررسی بازتاب اعتقاد به نظام احسن در ارتقای سلامت معنوی و تعالی معرفتی صورت گرفته و عهده‌دار پاسخ به پرسش‌های ذیل است: جایگاه انسان در نظام احسن کجا است؟ هدف از خلقت انسان در نظام احسن چیست؟ بازتاب اعتقاد به نظام احسن در ارتقای سلامت معنوی چیست؟

بررسی‌های صورت گرفته نشان می‌دهد کتب و مقالات چاپ‌شده در زمینه سلامت معنوی عمدتاً به توضیح مفهوم، رهیافت‌ها و شاخص‌های سلامت معنوی پرداخته‌اند، یا تأثیر سلامت معنوی را بر گروه‌های مختلف سنی و صنفی بررسی کرده‌اند. همچنین، کتب و مقالاتی که درباره «نظام احسن» وجود دارد این مسئله را با رویکردهای کلامی و فلسفی و از دیدگاه صاحب‌نظران مختلف، به‌ویژه ملاصدرا و ابن‌سینا، بارها بررسی کرده‌اند. درباره کارکردهای «باور به نظام احسن» در مسائل تربیتی و اخلاقی فقط دو مقاله یافت شد.

مقاله «پیامدهای تربیتی آموزش نظام احسن از دیدگاه اسلام» پیامدهای این باور را صرفاً با مستندات قرآنی در عرصه آموزشی متشکل از سه عنصر مربی، متربی و محیط و بدون تخصیص بُعد مشخصی از تربیت بررسی کرده و رویکردی آموزشی تربیتی برای مسلمانان دارد. اما مقاله حاضر با رویکردی عقلی و بر اساس مشترکات ادیان آسمانی پیامدهای توجه به نظام احسن را در حوزه معنویت، معرفت و اخلاق بررسی کرده است. ناگفته نماند هر دو مقاله گرچه به نتایج مشابهی دست یافته‌اند اما رویکردهای مختلفی دارند که حاکی از صحت و اتقان یافته‌ها است.

مقاله دوم نیز با عنوان «قرآن، نظام احسن و سبک زندگی در عصر تکنولوژی» به چپستی و ضرورت نظام احسن پرداخته و تأثیر تکنولوژی بر اختلال در نظام احسن را بررسی کرده است. نهایتاً بازتاب اعتقاد به نظام احسن در ارتقای سلامت معنوی و تعالی معرفتی، موضوعی جدید، با نگرشی خلاق، و از هر نوع موازی‌کاری به‌دور است. در ساختار این مقاله ابتدا جایگاه انسان در آفرینش نظام احسن بررسی شده تا هدف از خلقت هستی، به‌ویژه انسان، تبیین شود. در پی تشریح ساحت‌های وجودی انسان و هدف از خلقت او، به اهمیت سلامت معنوی تصریح شده است. سپس ارتباط نظام احسن با سلامت معنوی توجیه، و بازتاب اعتقاد به نظام احسن در ارتقای سلامت معنوی بیان شده است. مباحث مذکور ابتدا با ادله عقلی اثبات شده و در ادامه هر بحث از آیات قرآن به عنوان مؤید کلام استفاده شده است.

تبیین نظام احسن

معناشناسی نظام احسن

نظم: در لغت به معنای تألیف و انضمام یک شیء با شیء دیگر است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۵۷۸/۱۲) و نظام بسان رشته‌ای است که مروارید و امثال آن را در کنار هم پیوسته و جمع کند (معلوف، ۱۹۵۶: ۸۱۸/۱).

حُسن: به معنای هر چیز سُور آور و خوشایند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۳۵) و مقابل زشت و بدی است. این معنا در موضوعات مادی یا معنوی، در قول یا در عمل یا در صفات قلبی است (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۲۲۲/۲). «احسن» اسم تفضیل از ماده «حُسن» و به معنای برتری است.

تعریف «نظام احسن»

تعریف دقیق «نظام احسن» به صورت حد تام و بیان جنس و فصل و ذاتیات آن ممکن نیست؛ زیرا اطلاعات انسان از تمام ذاتیات و مقومات نظام احسن، ناقص است. اما استناد به صفات الاهی و نظم و تعادل موجود در عالم می‌تواند مبنای تعریف نظام احسن باشد. در این تعاریف از محورهای مختلفی چون حکمت الاهی، عدالت، قدرت، اتقان صنع، نظم، کمال ذاتی، کمال فعلی، حسن و قبح، مصالح و مفاسد، مسئله شرور، عنایت ازلی و ... استفاده می‌شود (مقدم، ۱۳۹۷: ۸۶).

با این توضیحات در تعریف «نظام احسن» می‌توان گفت «نظام احسن» برترین سازمان موجود آفرینش از لحاظ استقرار، استمرار و تعادل بی‌نظیر امور هستی است که با وجود میلیون‌ها سال تغییرات محیطی، همچنان پویا و هدفمند است. یعنی نظام این عالم بهترین و زیباترین نظام است و هیچ‌گونه نظامی مافوق آن متصور نیست (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰: ۴۰۲/۱).

به عبارت دیگر، نظامی است که موجب تحقق کمالات وجودی بیشتر و بالاتری باشد؛ یعنی سلسله‌های علل و معلولات مادی به گونه‌ای آفریده شوند که در حد ممکن، مخلوقات بیشتری از کمالات بهتری بهره‌مند شوند، و این همان است که در لسان فلاسفه «نظام احسن» نامیده می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۴: ۱/۴۸۵-۴۸۶). در این نظام، سلسله‌های علل و معلولات مادی به گونه‌ای تحقق می‌یابند که مجموعاً دارای کمالات وجودی بیشتری باشند، یعنی جهان دارای نظام احسن باشد (همان: ۲/۴۸۸). قرآن کریم در وصف عدل و اتقان صنع و درستی تقدیر و تدبیر عالم می‌فرماید: «خَلَقَ السَّمَاوَاتِ

نظام احسن، هم با دلیل لمّی و هم دلیل انّی (مطهری، ۱۳۹۶: ۲۳/۲۱۰؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۴: ۲/۴۸۶) اثبات‌پذیر است. در برهان لمّی با عنایت به شماری از صفات الاهی همچون علم، حکمت، عنایت، قدرت و فیاضیت، احسن‌بودن نظام آفرینش را درمی‌یابند. اما در استدلال انّی از طریق معلول به علت می‌رسند؛ یعنی از طریق مشاهده و بررسی نظم و اتقان صنع موجودات عالم به بی‌همتایی حسن نظام خلقت، یعنی همان نظام احسن، پی می‌برند.

نظر سایر اندیشمندان درباره نظام احسن

نظام احسن به عنوان مسئله‌ای عقلی در میان برخی اندیشمندان و نیز عموم ادیان آسمانی مطرح و مقبول بوده است. افرادی چون سقراط (قائمی‌نیا، ۱۳۷۵: ۷)، افلاطون (برنجکار، بی‌تا: ۱۰۳، به نقل از: نجفی و متقی، ۱۳۸۹: ۱۱۴)، افلوپین (نجفی و متقی، ۱۳۸۹: ۲۰۱)، لایب‌نیتس (قائمی‌نیا، ۱۳۷۵: ۷)، یهودیانی چون ابن‌میمون (صالح، ۱۳۹۶: ۱۰۹) و مسیحیانی چون آگوستین قدیس (نجفی و متقی، ۱۳۸۹: ۲۰۱) نظام آفرینش را به عنوان سوق‌دهنده به نیکی‌ها، بهترین جهان و کامل‌ترین عالم قبول داشتند.

همچنین، متکلمان اسلامی (مطهری، ۱۳۹۶: ۱/۴۲) و فلاسفه نیز به نظام احسن معتقدند، گرچه در مبنا و منشأ این نظام اختلاف دارند. از جمله ایشان ابن‌سینا (قائمی‌نیا، ۱۳۷۵: ۷)، سهروردی (مصباح یزدی، ۱۳۹۴: ۲/۴۸۵) و ملاصدرا (قائمی‌نیا، ۱۳۷۵: ۷) است. تعبیر قرآن از نظام آفرینش «أَحْسَنَ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقَهُ» (سجده: ۴) است. بنابراین، آنچه از جوهر و عرض وجود دارد مخلوق خدا است که اگر دقت شود قدرت، حکمت و عظمت خدا در آن دیده می‌شود و شمارش همه آنها ممکن نیست (ورام، ۱۴۱۰: ۱/۲۵۷).

از آنجا که پیش‌فرض این تحقیق، اعتقاد به نظام احسن در ادیان آسمانی است، لذا از نظریه‌پردازی راجع به نظام احسن صرف نظر می‌کنیم و جایگاه انسان در این نظام را بررسی خواهیم کرد.

جایگاه انسان در نظام احسن

در نظام احسن ساختار جسم انسان نسبت به بعضی موجودات اسفل و نسبت به برخی دیگر اعلی است. نکته مهم، جایگاه حقیقت انسان نسبت به سایر موجودات و پدیده‌های هستی است. با نگاهی ژرف‌نگر در نظام آفرینش معلوم می‌شود با حذف اشیا و پدیده‌های عالم یا اختلال در فعالیت آنها انسان نابود می‌شود. پس «اشیا و پدیده‌های عالم در حیات انسان مؤثرند». اما با حذف انسان، اشیا و پدیده‌های عالم نه تنها نابود نمی‌شوند، بلکه حتی فعالیتشان مختل هم نمی‌شود. پس «انسان باعث حیات اشیا و پدیده‌های عالم نیست». از مقایسه این دو عبارت می‌توان نتیجه گرفت که همه عالم در خدمت انسان و برای ادامه حیات او خلق شده و بقیه کائنات تحت الشعاع خلقت انسان قرار دارد. قرآن کریم با بیان عباراتی چون «خَلَقَ لَكُمْ...» (بقره: ۲۹)، «سَخَّرَ لَكُمْ...» (رعد: ۲ و ۱۵ آیه دیگر)، «جَعَلَ لَكُمْ...» (بقره: ۲۲ و ۲۱ آیه دیگر)، «يُزَجِّجِ لَكُمْ...» (اسراء: ۶۶)، «أَنْشَأَ لَكُمْ...» (مؤمنون: ۷۸) خدمت‌گزاری سایر موجودات برای انسان را تأیید می‌کند.

همچنین، تأمل در رفتارهای انسان حاکی از اراده، اختیار و قدرت وی بر انجام دادن یا ترک فعل است. اینکه شخصی میل به ارتکاب ناهنجاری داشته باشد و داوطلب جرم (مقدم، ۱۳۹۷: ۹۸) محسوب شود یا مایل به نیکوکاری باشد انتخاب خود او است؛ «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» (انسان: ۳). پس سرنوشت آدمی در اثر رفتارهای مختارانه و امتحاناتی که به آن مبتلا می‌شود تعیین می‌گردد. با امتحان الهی اهل سعادت به سعادت و اهل شقاوت به شقاوت می‌رسند و از همدیگر متمایز می‌گردند (قرشی، ۱۴۱۲: ۱۵۰/۵) در صورتی که سایر جانداران در انجام دادن وظایف خویش مجبورند و در نظام احسن جبراً سرنوشتی محتوم و تخلف‌ناپذیر دارند.

البته گرچه غرض اصلی پروردگار از آفرینش پدیده‌ها انسان است، اما این موضوع به معنای بیهودگی آفرینش سایر مخلوقات نیست؛ بلکه سایرین نیز، از آنجا که زمینه‌ساز حیات انسان هستند، خلقتی حکیمانه دارند و در مجموعه نظام هستی، خلقتشان هدفمند است. اما هدف از خلقت انسان چیست؟

هدف از خلقت انسان در نظام احسن

تاریخ حیات بشر نشان می‌دهد هر انسانی پس از گذران زمانی مشخص، می‌میرد و جسمش پوسیده و فانی می‌شود. آیا خلق شبکه معظم جهانی آفرینش و تکرار میلیونی این عظمت، صرفاً برای گذران چند دهه حیات مادی و رشد جسمی انسان است؟ چنین دورنمایی برای نظامی احسن، عاقلانه نیست و تصور این برنامه‌ریزی، ناقص علم و حکمت الاهی است. به‌ویژه آنکه انسان‌ها در طول حیاتشان گاه به یکدیگر ظلم کرده‌اند و گاه خدمت. ظلم و خدمتشان، نه به‌جبر، بلکه به‌اختیار بوده است.

به‌علاوه، با فنای جسم انسان‌ها آثار جور و لطفشان هم فانی خواهد شد و چه‌بسا آیندگان تعریفی متفاوت از ارزش‌ها و ضدارزش‌های نسل‌های قبل مطرح، و پیشینیان را تقدیر یا تقبیح کنند. پس محال است نظام احسن با این عظمت و سابقه تاریخی صرفاً برای رشد جسم انسان خلق شده باشد.

در مکاتب غیرالاهی، انسان موجودی مادی با هویت زیستی، روان‌شناختی اجتماعی (Bio-psycho-social) است که لزوماً اعتقاد به خدا، ماوراءالطبیعه و حیات پس از مرگ ندارد و همه چیز حتی معنویت را فقط برای زندگی در این دنیای مادی می‌خواهد (فروتن، ۱۳۹۶: ۲۴).

اما از نظر ادیان آسمانی، انسان تک‌ساحتی نیست و مرکب از جسم و روح است (برنجکار و خدایاری، ۱۳۹۰: ۴۹). روح، حقیقتی ماوراءالطبیعی است که ساختمان و فعالیتش غیر از ساختمان و فعالیت جهان ماده است و با اینکه دائماً با جهان ماده ارتباط دارد، ولی ماده یا خاصیت ماده نیست (زمردیان، ۱۳۷۳: ۳۸). یکی از روان‌پژوهان می‌گوید روح مخلوقی است که اعضا و جوارح آدمی را در خدمت خود می‌گیرد. آن وجود متفکری که در اعماق مغز در فعالیت است و مغز را آلت خود قرار می‌دهد، همان روح است. چشم، گوش و حواس دیگر که همگی عهده‌دار ادراک‌اند آلاتی هستند که روح از آنها استفاده می‌کند (همان: ۳۹). به جز ادیان الاهی که وجود روح را تأیید می‌کنند برخی صاحب‌نظران ادیان غیرالاهی، نظیر سیمپاس، کبس، سقراط و افلاطون، نیز قائل به وجود روح‌اند (مطهری، ۱۳۹۶: ۴۷۶/۳ و ۶۱۵/۴).

برخلاف جسم فانی، روح باقی است (برنجکار و خدایاری، ۱۳۹۰: ۴۹) و بر تمام عضلات و اعصاب حکم فرما است (زمردیان، ۱۳۷۳: ۳۹). این روح انسان است که اندیشه می‌کند، تصمیم می‌گیرد و جسم را به رفتار وامی‌دارد. پس پرورش روح مهم است. البته این سخن هرگز به معنای اهمیت ندادن به پرورش جسم نیست، چراکه مشهور است عقل سالم در بدن سالم است. از طرفی جسم و روح با یکدیگر تعامل دارند (یوسفی و نسائی، ۱۳۹۶: ۷۰) و جسم مرکب روح است. بنابراین، صحت جسم در جای خود مهم است، اما چون معنا و حقیقت انسان و مایه بقای وی روح او است (زمردیان، ۱۳۷۳: ۳۹)، پس می‌توان گفت هدف اصلی خداوند از آفرینش عالم، تعالی و تکامل روح انسان است، نه جسم وی.

تکامل روح انسان گاه در مراتب بالای سلامت و رشدیافتگی، هماهنگ، موزون و بدون نقص حاصل می‌شود و گاه به عنوان مفهومی نسبی مراتب مختلفی دارد که نسبت به فراتر از خود، ناقص و نسبت به فروتر از خود، کامل است (مصباح یزدی، ۱۳۹۲: ۶۰). در هر صورت چون کمال به معنای نبود نقصان است، پس تزکیه روح و باطن، مقدمه کمال است. در قرآن سه مرتبه، تزکیه مقدم بر علم شده (بقره: ۱۵۱؛ آل عمران: ۱۶۴؛ جمعه: ۲) و این ترتیب، خود گواه اهمیت تزکیه است. در اثر تزکیه، خبث و بیماری‌های معنوی، از نفس فاصله می‌گیرد و سلامت معنوی ارتقا می‌یابد. بنابراین، کمال روح متوقف بر سلامت آن است. لذا سلامت روح مهم است. سلامت روح علی‌الظاهر غایت اصلی خلقت نیست، اما چون تنها شرط تحقق کمال است («قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى» (اعلی: ۱۴) و «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَاها» (شمس: ۹)) پس اولین گام در جهت تحقق هدف خلقت است.

بنابراین، اعتقاد به نظام احسن پس از اولویت بخشی به بُعد غیرمادی انسان، مبین اهمیت سلامت روح است. از آنجا که معنویات برخاسته از بُعد معنوی و باطن و نفس انسانی است، از سلامت روح با عنوان «سلامت معنوی» تعبیر شده است.

تبیین سلامت معنوی

معناشناسی سلامت معنوی

سلامت: در لغت به معنای کناربودن از آفات ظاهری و باطنی (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۲۱) است و در اصطلاح عبارت است از آمادگی و رفاه جسمی، روانی، اجتماعی و معنوی که افراد از آن لذت ببرند (شمس و کریمی، ۱۳۸۶: ۷۴).

سازمان بهداشت جهانی مفهوم «سلامت» را این‌طور تعریف کرده است: «سلامت، نوعی حالت دینامیک از تأمین رفاه کامل جسمی، روانی، اجتماعی و معنوی است و نه فقط نبودن بیماری و نقص عضو» (W.H.O, 1997: 2).

معنویت: در لغت به معنای معنوی‌بودن، منسوب به معنا، مقابل «لفظی» (دهخدا، ۱۳۸۵: ۲/۲۷۶۳) و حالتی از نفس و باطن انسان است (بستانی، ۱۳۷۵: ۸۴۲).

برای «معنویت» تعاریف مختلفی وجود دارد؛ از عالی‌ترین رابطه انسانی تا جست‌وجوی معنایی وجودی، تا بُعد متعالی انسان، تا نظرها و رفتارهای شخصی که حس تعلق به بُعدی متعالی یا چیزی فراتر از خود را بیان می‌کند (دماری، ۱۳۸۸: ۱۶)، به طوری که «معنویت» را گاه متباین با دین و عقل و گاه منحصر به معنویت دینی می‌دانند (محمدی، ۱۳۹۰: ۱۱۸-۱۲۰) و گاه بر اساس مبانی سکولاریستی و اومانستی آن را تعریف می‌کنند. اما تعریف دانشمندان مسلمان از «معنویت» چنین است:

۱. محمدحسین طباطبایی می‌گوید: «بندگی خدای سبحان و خضوع در برابر مقتضیات ربوبیت و معامله بر اساس عدالت اجتماعی» معنویت توحیدی است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۰۹/۴). از نگاه وی، «معنویت» فرآیندی توحیدمدار بر مبنای اجرای دستورهای وحدت‌بخشی است که از مقام ربوبیت صادر می‌شود.

۲. مطهری «معنویت» را امری درون نفس خود انسان معرفی می‌کند (مطهری، ۱۳۹۶: ۱۴۶ و ۱۶۷/۲۳). وی معتقد است «معنویت در رسیدن به مقام قرب الاهی حاصل می‌شود و همه انسان‌ها استعداد حیات معنوی را دارند و رشد و کمال آنان منشأگرفته از اعمال و اهداف آنان است. لذا طی طریق عبودیت و انجام دستورات

دین از مراحل سیر معنوی و راه رسیدن به مقام قرب است» (همان: ۲۸۵/۳-۲۹۴ و ۲۷۷/۱۳).

۳. موسوی خمینی معتقد است «معنویت مجموعه صفات و اعمالی است که شور و جاذبه قوی و شدید و در عین حال منطقی و صحیح را در انسان به وجود می‌آورد تا او را در سیر به سوی خدای یگانه و محبوب عالم به طور اعجاب‌آوری ببرد» (خمینی، ۱۳۷۸: ۱۶۷).

تعریف سلامت معنوی

با ظهور ناتوانی مدرنیته در حل تمام مسائل روانی و معضلات اجتماعی و اعتراف به نیاز مبرم به اعتلای معنویت انسان‌ها، سازمان بهداشت جهانی (W.H.O) در مصوبه‌ای اعلام کرد: «بعد معنوی، بخش جدانشدنی در راهبردهای سلامت در کشورهای عضو سازمان جهانی بهداشت است» (W.H.O, 1997: 5-6). به دنبال این مصوبه، مفهوم «سلامت معنوی» از نیم قرن پیش در کنار سه بُعد جسمی، روانی و اجتماعی، به عنوان بُعد چهارم سلامت، محل توجه و عنایت پزشکان، اندیشمندان و روان‌شناسان قرار گرفت (معارف و اسدی، ۱۳۹۶: ۱۰). در این زمینه عده‌ای معتقدند معنویت فراتر از مذهب است (عزیزی و دیگران، ۱۳۹۳: ۲۱). به همین دلیل از اصطلاح «سلامت معنوی» استفاده کردند، نه «سلامت مذهبی» (religies health). اما علی‌رغم کثرت پژوهش‌های انجام‌شده در این زمینه، هنوز در تعریف «سلامت معنوی» ابهام‌هایی هست (همان: ۱۷) و تعریف واحدی وجود ندارد (همان: ۲۰). یکی از علل این مسئله، اختلاف در مبانی و ارکان معنویت است؛ زیرا «سلامت معنوی» در هر فرهنگ، مطابق موازین شناخته‌شده آن فرهنگ تعریف می‌شود (همان: ۱۷). برخی صاحب‌نظران «سلامت معنوی» را این‌طور تعریف کرده‌اند:

۱. گومز و فیشر سلامت معنوی را به حالتی از بودن، احساس‌های مثبت، شناخت ارتباط فرد با خود، دیگران و نوعی نیروی ماورایی و نیز فطرت تعریف کرده‌اند که در صورت «دارا بودن آن (سلامت معنوی) فرد احساس هویت، کمال، رضایت‌مندی، عشق،

احترام، نگرش مثبت، آرامش، و توازن درونی می‌کند و زندگی‌اش هدفمند می‌شود (Gomez & Fisher, 2003: 3).

۲. طبق نظر موبرگ و بروسک، سلامت معنوی، متشکل از سازه‌ای چندبُعدی است و یک بُعد عمودی و یک بُعد افقی را شامل می‌شود. بُعد عمودی آن به ارتباط با خدا و بُعد افقی‌اش به احساس هدفمندی و رضایت‌مندی در زندگی بدون در نظر گرفتن مذهب خاص اشاره دارد (دهشیری و دیگران، ۱۳۸۷: ۱۲۹-۱۴۵).

۳. از نظر هانگلمان و همکاران، سلامت معنوی، حسی از متصل‌بودن بین خود، دیگران، طبیعت و بودن متعالی از طریق دست‌یافتن به نوعی فرآیند رشد پویا و منسجم است که به شناخت هدف نهایی و معنای زندگی منجر می‌شود (Hungelmann & etc, 1985: 147-157).

۴. مجتبی مصباح می‌گوید: «سلامت معنوی وضعیتی است دارای مراتب گوناگون، که در آن متناسب با ظرفیت‌ها و قابلیت‌های فرد، بینش، گرایش و توانایی لازم برای تعالی روح که همان تقرب به خدای متعال است فراهم می‌باشد. به گونه‌ای که همه امکانات درونی به طور هماهنگ و متعادل می‌توانند در جهت هدف کلی مزبور به کار گرفته شوند و همراه با امکان انتخاب رفتارهای اختیاری درونی و بیرونی متناسب با آنها نسبت به خدا، فرد، جامعه و طبیعت ظهور یابند» (عزیزی، ۱۳۹۷: ۶۰).

۵. عباسی و همکاران معتقدند «سلامت معنوی وضعیتی است هدفمند و معنادار از حیات انسانی که حاصل ایمان و اعتقاد و ارتباط فرد با قدرت و کمال‌لایتناهی الاهی و زندگی ابدی پس از مرگ است. سلامت معنوی به نشاط، امید، رضایت‌مندی، اطمینان قلبی، آرامش و داشتن قلب سلیم در فرد و رستگاری در دنیا و آخرت منجر می‌شود و ارتباط پویای مبتنی بر مکارم اخلاق، عشق و محبت با خود، دیگران و جهان پیرامون ایجاد می‌کند» (همان).

بر این مبنا، از نظر نگارندگان، «سلامت معنوی» حالتی از نفس است که قرآن کریم از آن به «قلب سلیم» و «نفس مطمئنه» تعبیر کرده و مهم‌ترین مبانی آن شامل

انسان‌شناسی، خداشناسی و معادشناسی است. شناخت صحیح این مبانی و توجه به آنها موجب رفتار ارزشی و هدفمند در زندگی و سلامت ابدی در بهشت است. به عبارت دیگر، «سلامت معنوی» مجموعه‌ای از باورهای صحیح به مبدأ و معاد است که رفتار انسان را برای رسیدن به سلامت ابدی تنظیم می‌کند.

ارتقای سلامت معنوی و تعالی معرفتی در بستر نظام احسن

انسان فطرتاً موجودی سودجو، رفاه‌طلب و ابدیت‌گرا است و برای رسیدن به منفعت مداوم خویش، از هیچ تلاشی فروگذار نمی‌کند. وی گرچه موجودی اجتماعی است، اما مرز خیر و شر را بر مبنای منافع خویش تعریف می‌کند و هنجار و ناهنجار را بر اساس خوشایند خود رقم می‌زند؛ «إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا» (معارج: ۱۹). همچنین، آدمی گرچه صاحب عقل و فطرت است، اما ادراکات عقل، محدود و خطاپذیر است و تحت تأثیر شهوت و اختیار ممکن است به بیراهه برود. فطرت نیز محتمل است مغفول و محجوب مسائل مادی واقع شود. لذا انسان با صرف اتکا به عقل و فطرت، از تبیین مبانی معنویت به منظور ارتقای سلامت معنوی و رسیدن به سعادت ابدی عاجز است. بنابراین، نیاز به وجود انبیا برای رساندن بشر به کمالات معنوی، عقلانی و ضروری است.

همچنین، مسائل معنوی، مربوط به باطن و روح است. روح، علوم و کمالات را دریافت می‌کند و تدبیر بدن با او است (هاشمی خویی، ۱۴۰۰: ۴۷/۲). جمهور علما، گرچه بر اصالت و بقای روح متفق‌اند، اما شناخت‌شان از حقیقت روح همچنان مجهول است و نظام معرفتی یقین‌آوری از روح ندارند. قرآن کریم نیز حقیقت روح را از جانب پروردگار می‌داند؛ «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (إسراء: ۸۵).

از طرفی اقتضای نظام احسن آن است که هر موجودی رو به کمال برود. اگر این انسان عاجز که تنها موجود مکرم خلقت است، «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (إسراء: ۷۰)، در این نظام، بدون برنامه و دستورالعمل رها شود، هم ناقض حکمت الاهی و هم ناقض اصالت نظام است. چون نظام احسن به هدف تکامل مخلوقات، به‌ویژه انسان آفریده

شده و تمام موجودات نظام احسن باید از همه امکانات لازم برای تأمین نیازهایشان بهره‌مند باشند. خداوند هر آنچه را که هر موجودی برای تکامل نیاز داشته به وی بخشیده است؛ «قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» (طه: ۵۰). پس، از همان آغاز، انجام جهان را در طرح کلی نظام احسن دیده (دین‌پرور، ۱۳۹۲: ۵۴) و میان این آغاز و انجام، انسان را نه عنصری مستقل، بلکه با احتساب عضوی از مجموعه نظام احسن، امیال و غرائز جسمی و نیازهای روحی او را در نظر گرفته و در راستای هدف غایی خلقت، که همان کمال روح است، برنامه‌ای تنظیم کرده که همسو با هدف خلقت، شئون انسانی و منطبق با عقلانیت است. پس نظام احسن منحصر در عالم تکوین نیست و نظام تشریح را نیز شامل می‌شود (مقدم، ۱۳۹۷: ۸۷).

طبیعتاً چون امکان تعلیم و تعلم مستقیم بین خداوند و بنده وجود ندارد^۲ لذا خداوند هادیانی از جنس بشر، مجهز به ابزار معجزه، کتاب، وسیله سنجش حق از باطل و قوانین عادلانه برای انسان فرستاد؛ «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید: ۲۵) تا آنان را در برابر گناه، عصمت یا مصونیت ببخشد. پس ایشان نه در مقام اثبات خدایی ناشناخته، بلکه در جایگاه تذکر و تجدید شناخت خدایی هستند که انسان فطرتاً معترف و مایل به او است. همچنین، انبیا نه تنها در مقام ارشاد، بلکه در مقام ابلاغ و ایصال با تعیین مبانی معنویت، احیاء یاد خدا و جایگاه انسان در نظام احسن هستی، مبدأ و مقصد آدمی را به وی متذکر می‌شوند و با ایجاد و تقویت معادباوری در افکار و رفتار انسان، شرح و وظایفش را برای داشتن سرانجامی نیکو همراه با سلامت معنوی، تعالی رفتاری و رفاه ابدی تبیین می‌کنند و عاقبت نافرمانی‌اش را به وی انذار می‌دهند.

قرآن کریم ضمن تأکید فراوان بر تزکیه، یادآور می‌شود که تزکیه و تهذیب نفس، باید طبق فرمان الهی صورت گیرد تا اتکای صرف به عقلانیت، منجر به انحراف و تشکیل نحله‌های خرافی نشود. به تعبیر حضرت علی (ع) هدف از بعثت انبیا استکشاف دینه‌های عقول است (نهج‌البلاغه، خطبه ۱).

یکی دیگر از کارکردهای انبیای الهی به عنوان محرک سلامت معنوی و تعالی معرفتی، وجود خود انبیا در نظام احسن به عنوان الگویی عینی، عملی و معنوی است؛ زیرا یکی از راه‌های معرفی هر موضوع، معرفی مصادیق عینی آن موضوع است. پس انبیا با کارکردی دوجانبه، محرک سلامت معنوی و تعالی معرفتی بشوند.

بنابراین، انبیای الهی و عقل، هر دو با هم مبین مبانی معنویت و معرفت شاخص‌های سلامت معنوی و تعالی بخش نظام معرفتی انسان هستند و رابطه تلازمی با سلامت معنوی دارند. مؤید این ادعا حدیث نفس جهنمیان است که روز قیامت می‌گویند: «وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ» و می‌گویند: اگر ما گوش شنوا داشتیم یا تعقل می‌کردیم در میان دوزخیان نبودیم» (ملک: ۱۰). جمع میان سمع و عقل در این آیه مبین آن است که به کمک عقل و وحی می‌توان راه صحیح پرورش روح را شناخت و از عذاب جهنم رهایی یافت.

بنابراین، ارتقای سلامت معنوی و تعالی معرفتی که هدایتگر انسان به سوی بروز رفتارهای ارزشی و سعادت و سلامت ابدی باشد، فرآیندی پیچیده و چندعاملی است که خداوند ابزار آن را به انسان عنایت فرموده، چنان‌که حضرت علی (ع) فرمودند معرفت از صنع خدا است که در قلب ایجاد می‌شود، نه بندگان (ابن‌حیون، ۱۳۸۵: ۱۳/۱). در نتیجه خداوند کمال بندگان را به تکمیل عقل قرار داده است (دیلمی، ۱۳۷۷: ۱/۶۶۰). هر چه خردورزی عقل و شکوفایی فطرت بیشتر و تحریف تعالیم انبیا کمتر باشد، درجات بالاتری از سلامت معنوی و بالتبع نظام معرفتی حاصل می‌شود.

بر این اساس می‌توان گفت تحصیل سلامت معنوی برای همگان مقدور است: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (مائده: ۶۹) و خداوند همه را به بهشت خویش دعوت می‌فرماید: «وَاللَّهُ يَدْعُوا إِلَى دَارِ السَّلَامِ» (یونس: ۲۵).

بازتاب اعتقاد به نظام احسن در ارتقای سلامت معنوی و تعالی معرفتی

در نگاه معتقدان به نظام احسن، تمام اجزای عالم، متصف به احسن است. هر چیزی به اندازه و درست آفریده شده و از هر نوع کژی، اختلال، شر و تفاوت مبرا است: «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ؛ او همان کسی است که هر چه را آفرید نیکو آفرید» (سجده: ۷). محمدحسین طباطبایی در تفسیر آیه ۳ سوره ملک می‌گوید:

منظور از نبودن تفاوت در خلق این است که تدبیر الاهی در سراسر جهان زنجیروار متصل به هم است و موجودات بعضی به بعض دیگر مرتبط‌اند. خدای عزوجل اجزای عالم خلقت را طوری آفریده که هر موجودی بتواند به آن هدف و غرضی که برای آن خلق شده برسد، و این از به مقصد رسیدن آن دیگری مانع نشود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۵۸۷/۱۹).

بنابراین، تفاوت‌های ظاهری اشیا نشانه تضاد و دوگانگی هدف نیست. لذا طبق فرمایش امام صادق (ع) باور جدی مؤمن به نظام احسن، رضایت به مقدرات الاهی را در پی دارد (کلینی، ۱۴۰۷: ۸/۸) و موجب شکایت‌نکردن انسان از تفاوت‌های خلقت می‌شود و تفاوت‌ها را لازمه آفرینش نظام احسن می‌داند، تا هر موجودی با توجه به تفاوت‌ها و امتیازاتش، کارایی ویژه‌ای داشته باشد و عنصر مؤثر نظام احسن به شمار رود. پس وجوه تمایز سبب شناخت افراد، رفع نیازهای متقابل و امکان زیست جمعی می‌شود. همچنین، موجب حاکمیت نظم بر جامعه، شکوفایی خرد انسان و سایر توانمندی‌های بالقوه بشر است.

انسان معتقد به نظام احسن با خود می‌اندیشد که خداوندی که به احسن وجه ممکن، هدایتگر نظام هستی است، هرگز از تربیت روح انسان غافل نخواهد شد. پس اعتقاد به ربوبیت پروردگار باعث می‌شود انسان، ابتلائات و مصائب را عامل تربیت و کمال خود بداند، به جای اظهار نارضایتی، حکمتی الاهی در پس مشکلات ببیند و ابتلائات الاهی را در هر امری مد نظر قرار دهد (مائده: ۴۸؛ انعام: ۱۶۵؛ هود: ۷؛ ملک: ۲)؛ در نتیجه با حفظ آرامش و بازنگری اعمال خویش به راهکاری صحیح دست یابد. چنین

فردی توبه را پایه‌گذار سعادت خویش می‌داند (طبرسی، ۱۳۷۰: ۲۶۰). شکرگزار نعمات الهی است و می‌پذیرد که کاستی‌ها و مشکلات راهی برای ظهور قابلیت‌ها و ظرفیت‌های انسانی و ارتقای کمالات نفسانی است. در این نگاه، با توکل به خدا و اعتقاد راسخ به علم، قدرت، حکمت، خیرخواهی و محبت او، در مواجهه با مشکلات آرامش خود را حفظ می‌کند و دچار افسردگی و اضطراب نمی‌شود. با امید به رحمت الهی از دوران بیماری استفاده معنوی می‌برد و به کارکردهای انسان‌سازانه بیماری توجه می‌کند (همدانی، ۱۳۹۷: ۶۹). مرگ را نه پایان زندگی، بلکه نزدیک‌ترین امر غائب (ابن‌بابویه، بی‌تا: ۱۰۲) برای حیاتی تازه و مقصدی ارزشمند می‌بیند و اضطراب مرگ برایش بی‌معنا است. دفع اضطراب مرگ یکی از شاخص‌های مهم سلامت معنوی است. در پی ارتقای سلامت معنوی، معرفتی یقینی به این مطلب حاصل می‌شود که برنامه و لوازم تکامل انسان در ساختار نظام احسن طراحی شده و باید آن را یافت، نه آنکه ابداع کرد؛ برخلاف نظریه اگزستانسیالیسم که معتقد است هیچ راه و مقصدی وجود ندارد، بلکه انسان برای خود ارزش، راه و مقصد می‌آفریند (شریعتی و انصافی، ۱۳۹۳: ۱۰).

اعتقاد به راه و مقصدی الهی، انسان را به سمت «سُبُلَ السَّلَام» (مائده: ۱۶) سوق می‌دهد و چون برای هر سبیلی هدایتی است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۵/۱) در پس پیمودن سبُل سلامت و دوری از مکاتب منحط و منحرف، سرانجام به «الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيم» (فاتحه: ۷) هدایت می‌شود. در این حال از بی‌هدفی و افکار پوچ‌گرایانه و نیهیلیستی رها می‌شود و زندگی‌اش معنا می‌یابد. معناداری زندگی از مؤلفه‌های سلامت معنوی است.

نهایتاً در پس این اعتقادات، نوعی نشاط و رضایت‌مندی درونی برای انسان حاصل می‌شود و قلبش سلیم می‌گردد: «إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ» (شعراء: ۸۸-۸۹). ضمیرش آرام، نفسش مطمئن و آماده ورود به جنت الهی می‌شود: «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَةً * فَأَدْخِلِي فِي عِبَادِي * وَأَدْخِلِي جَنَّتِي» (فجر: ۲۷-۳۰)، و در عالی‌ترین مرتبه سلامت معنوی به یقین می‌رسد. یقین اشرف و اهم فضایل خلقی و افضل و اعظم کمالات نفسانی است (نراقی، ۱۳۹۱: ۱۰۱). این حالات، بازتاب توجه به

نظام احسن در ارتقای سلامت معنوی است که در این دنیا برایش محقق شده است. زیرا سلامت معنوی از دیدگاه مکاتب الاهی یعنی خداشناسی، خداجویی، خدامحوری، شناخت هدف زندگی، تلاش در جهت تکامل معنوی و خودسازی و توکل (فروتن، ۱۳۹۶: ۲۶).

در این حال، فرد معتقد به نظام احسن که سلامت معنوی‌اش ارتقا یافته و نظام معرفتی‌اش رشد کرده، رفتارهای ارزشی از خودش بروز می‌دهد. بنابراین، علاوه بر تنظیم رفتارش با خود و خدا، رفتارش با اجتماع و طبیعت را به سبب تعاملی که با آنها دارد، بر اساس مکارم اخلاقی تنظیم می‌کند.

نتیجه

مقایسه انسان با سایر موجودات نشان از امتیاز او نسبت به سایرین است، به گونه‌ای که بر بسیاری از مخلوقات اشراف دارد و جایگاهی مکرّم در نظام خلقت یافته است. هدف خداوند از اعطای چنین جایگاهی تعالی و کمال روح انسان است، نه فقط تندرستی او. در بطن اعتقاد به نظام احسن، خداشناسی، جهان‌شناسی، انسان‌شناسی و معادشناسی نهفته است و هر یک از این باورها مبنایی برای ارتقای سلامت معنوی است. ادله عقلی، فطری و قرآنی مثبت نظام احسن، از مبانی و مقومات سلامت معنوی است. سلامت معنوی نیز متفرع بر کمال انسانی، یعنی همان هدف خلقت، است. در نتیجه اعتقاد جدی به نظام احسن در ارتقای سلامت معنوی و تعالی معرفتی تأثیر بسزایی دارد. در اثر ارتقای سلامت معنوی، نشاط و رضایت‌مندی درونی حاصل می‌شود که منجر به تعالی معرفتی می‌گردد و امکان رفتار و تعامل صحیح با جامعه و طبیعت و نیز زندگی معنادار و هدفمند در دنیا و رفاہ همه‌جانبه و ابدی در آخرت را ممکن می‌کند. از آنجا که مستندات و حیانی این مقاله از قرآن است، اگر مستندات نظام احسن در مسیحیت و یهودیت بررسی، و سپس با مقومات سلامت معنوی تطبیق شود تکمله‌ای بر این مقاله خواهد بود.

پی‌نوشت‌ها

۱. در این مقاله منظور از «ادیان آسمانی»، یهودیت، مسیحیت و اسلام است.
۲. البته مشکل از فاعلیت فاعل نیست، بلکه قابلیت قابل مشکل دارد.

منابع

- قرآن کریم (۱۳۷۳). ترجمه: ناصر مکارم شیرازی، قم: دار القرآن الکریم، چاپ دوم.
- شریف الرضی، محمدحسین (۱۴۱۴). *نهج البلاغه*، تحقیق: صبحی صالح، قم: نشر هجرت، چاپ اول.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۰). *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم.
- ابن بابویه، محمد بن علی (بی‌تا). *المواعظ*، ترجمه: عزیزالله عطاردی، تهران: مرتضوی، چاپ اول.
- ابن حیون، نعمان بن محمد (۱۳۸۵). *دعائم الإسلام و ذکر الحلال والحرام والقضایا والأحكام*، قم: مؤسسه آل‌ال‌بیت (ع)، الطبعة الثانية.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴). *لسان العرب*، بیروت: دار الفکر، الطبعة الثالثة.
- برنجکار، رضا؛ خدایاری، علی‌نقی (۱۳۹۰). *انسان‌شناسی اسلامی*، قم: دفتر نشر معارف، چاپ اول.
- بستانی، فؤاد افرام (۱۳۷۵). *فرهنگ ابجدی*، ترجمه: رضا مهیار، تهران: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم.
- خمینی، روح‌الله (۱۳۷۸). *صحیفه امام*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- دماری، بهزاد (۱۳۸۸). *سلامت معنوی*، تهران: طب و جامعه، چاپ اول.
- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۸۵). *لغت‌نامه دهخدا*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- دهشیری، غلامرضا؛ سهرابی، فرامرزی؛ جعفری، عیسی؛ نجفی، محمود (۱۳۸۷). «بررسی خصوصیات روان‌سنجی مقیاس بهزیستی معنوی در میان دانشجویان»، در: *مطالعات روان‌شناختی*، س ۴، ش ۱۶، ص ۱۲۹-۱۴۵.
- دیلمی، حسن بن محمد (۱۳۷۷). *ارشاد القلوب*، ترجمه: عبدالحسین رضایی، تهران: الاسلامیه، چاپ سوم.

دین‌پرور، جمال‌الدین (۱۳۹۲). *جلوه‌های خداشناسی به روایت نهج‌البلاغه*، تهران: بنیاد نهج‌البلاغه،

چاپ اول

راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲). *مفردات الفاظ القرآن*، مصحح: صفوان عدنان داوودی،

بیروت: دار القلم - دار الشامیه، الطبعة الاولى.

زمردیان، احمد (۱۳۷۳). *حقیقت روح*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ چهارم.

شریعتی، صدرالدین؛ انصافی مهربانی، سپیده (۱۳۹۳). «نگاهی به جبر و اختیار در مکتب اسلام و

دلالت‌های تربیتی آن»، در: *پژوهش‌نامه معارف قرآنی*، س ۵، ش ۱۷، ص ۷-۲۹.

شمس، محسن؛ کریمی شاهنجرینی، اکرم (۱۳۸۶). *فرهنگ اصطلاحات و مفاهیم آموزش و ارتقای*

سلامت، تهران: تندیس، چاپ اول

صالح، سید محمدحسن (۱۳۹۶). «بررسی تطبیقی هستی‌شناسی و توجیه شرور در الاهیات فلسفی یهود

و اسلام با تکیه بر آرای ابن‌میمون و نظرات انتقادی شهید مطهری»، در: *اندیشه نوین دینی*، س ۱۳،

ش ۵۰، ص ۹۷-۱۱۴.

طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷). *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه

علمیه قم، چاپ پنجم.

طبرسی، حسن بن فضل (۱۳۷۰). *مکارم الاخلاق*، قم: شریف الرضی، چاپ چهارم.

عزیزی، فریدون (۱۳۹۷). *دانش‌نامه سلامت معنوی*، تهران: انتشارات دانشگاه علوم پزشکی و خدمات

بهداشتی درمانی شهید بهشتی، چاپ اول.

عزیزی، فریدون؛ و دیگران (۱۳۹۳). *سلامت معنوی: چیستی، چرایی و چگونگی*، تهران: انتشارات

حقوقی، چاپ اول.

فروتن، سید محسن (۱۳۹۶). «سلامت معنوی اسلامی از دیدگاه مرحوم استاد دکتر محمد مهدی

اصفهانی»، در: *فرهنگ و ارتقای سلامت*، س ۱، پیش‌شماره ۱، ص ۲۲-۳۰.

قائمی‌نیا، علی‌رضا (۱۳۷۵). «نظام احسن در اندیشه حکمای اسلام و لایب نیتنس»، در: *معرفت*، س ۴،

ش ۱۶، ص ۱۸-۲۲.

قرشی بنایی، علی‌اکبر (۱۴۱۲). *قاموس قرآن*، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ ششم.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷). *الکافی*، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ چهارم.

محمدی، عبدالله (۱۳۹۰). «نقد نظریه تباین دین و معنویت»، در: معرفت کلامی، س ۲، ش ۳، ص ۱۱۵-۱۳۶.

مصباح یزدی، مجتبی (۱۳۹۲). سلامت معنوی از دیدگاه اسلام، تهران: انتشارات حقوقی، چاپ دوم.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴). آموزش فلسفه، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ چهارم.

مصطفوی، حسن (۱۳۶۸). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول.

مطهری، مرتضی (۱۳۹۶). مجموعه آثار، قم: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور)، نسخه دوم.
معارف، مجید؛ اسدی، فرزانه (۱۳۹۶). «عوامل دست‌یابی به سلامت معنوی از منظر قرآن و حدیث»، در: بصیرت و تربیت اسلامی، س ۱۴، ش ۴۱، ص ۹-۴۰.

معلوف، لویس (۱۹۵۶). المنجد فی اللغة والادب والعلوم، بیروت: الکاٹولیکیه، الطبعة السابع عشر.
مقدم، غلام‌علی (۱۳۹۷). «قرآن، نظام احسن و سبک زندگی در عصر تکنولوژی»، در: پژوهش‌های اجتماعی اسلامی، س ۲۴، ش ۳، ص ۸۳-۱۱۰.

نجفی، محمد؛ متقی، زهره (۱۳۸۹). «پیام‌های تربیتی آموزش نظام احسن از دیدگاه اسلام»، در: تربیت اسلامی، س ۵، ش ۱۱، ص ۱۱۱-۱۳۴.

نراقی، احمد بن مهدی (۱۳۹۱). معراج السعادة، قم: انتشارات تا ظهور، چاپ ششم.
ورام بن ابی فراس، مسعود بن عیسی (۱۴۱۰). مجموعه ورام، قم: مکتبه فقیه، چاپ اول.
هاشمی خویی، میرزا حبیب‌الله (۱۴۰۰). منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه، ترجمه: حسن حسن‌زاده آملی و محمدباقر کمره‌ای، تهران: مکتبه الإسلامیه، چاپ چهارم.

همدانی، مصطفی (۱۳۹۷). «رویکرد توحیدی پیامبر اسلام (ص) به بیماری»، در: دین و سلامت، س ۶، ش ۲، ص ۶۲-۷۲.

یوسفی، حبیب‌الله؛ نسائی برزکی، حسین (۱۳۹۶). «تعامل روح و جسم و تأثیرات روح بر سلامت جسم»، در: مجموعه سخنرانی‌های سومین همایش بین‌المللی سیره نبوی در طب، دانشگاه علوم پزشکی شیراز.

- Gomez, R.; Fisher, J. W. (2003). "Domains of Spiritual Well-being and Development Andvalidation of the Spiritual Well-Being Questionnaire" in: *Personality and Individual Differences*, 35(8) 1991-1995.
- Hungelmann, J.; Kenkel-Rossi, E.; Klassen, L.; Stollenwerk, R. M. (1985). "Spiritual Well-being in Older Adults: Harmonious Interconnectedness", in: *Journal of Religion Health*, 24: 147-53.
- World Health Organization (1985). *Handbook of Resolutions and Decisions*, Vol. 1. II.
- World Health Organization (1997). *Review of the Constitution*, EB 10 1/7.

References

- Azizi, Fereidun (2018). *Daneshnameh-ye Salamat Ma'navi, Tehran: Entesharat-e Daneshgah-e Ulum-e Pezeshki va Khedmat-e Behdashti Darmani Shahid Beheshti*, First Edition. [In Persian]
- Azizi, Fereidun; and others (2014). *Salamat Ma'navi: Chisti-ye, Cherai va Chegunesi-ye*, Tehran: Entesharat Huquqi, First Edition. [In Persian]
- Berenjkar, Reza; Khodayari, Ali, Naqi (2011). *Ensan Shenasi*, Qom: Daftar-e Nashr-e Ma'ref, Second Edition. [In Persian]
- Boustany, Fouad Ephrem (1996). *Farhang-e Abjadi*, Translated by: Reza Mehyar, Tehran: Daftar-e Entesharat-e Islami, Second Edition. [In Persian]
- Damari, Behzad (2009). *Salamat Ma'navi*, Tehran: *Teb va Jame'h*, First Edition. [In Persian]
- Dehkhodaa, Ali Akbar (2006). *Lughatnameh Dehkhodaa*, Tehran: Entesharat Daneshgah Tehran. [In Persian]
- Dehshiri, Gholam Reza, Sahrabi, Faramarz, Ja'fari, Islamism, Najafi, Mahmud (2008). "Barresi-ye Khosusiyat-e Ravan Sanji Meqyas-e Behzisti-ye Ma'anavi dar Miyan-e Daneshjuyan", In: *Motaleat-e Ravan Shenakhti*, vol. 4, no. 16, pp. 129 – 145). [In Persian]
- Delimi, Hassan ibn Muhammad (1998). *Irshad al-Qulub*, Translated by: Abd al-Husayn Rezai, Tehran: al-Islamiyah, Third Edition. [In Arabic]
- Din Parvar, Jamal al-Din (2013). *Jelveh-hae Khoda Shenasi be Revayat-e Nahj al-Balaghah*, Tehran: Bonyad-e Nahj al-Balaghah, First Edition. [In Persian]
- Ebrahim Dinani, Gholam Husayn (2001). *Qawaid-e Kull-e Falsafi dar Falsafe-ye Islami*, Tehran: Pajuheshgah-e Ulum-e Ensani va Motaleat-e Farhangi, Third Edition. [In Persian]
- Furutan, Sayyid Mohsen (2017). "Salamat-e Ma'navi-ye Islami as Didgah-e Marhum Ustad Doktor Muhammad Mahdi Esfahani", In: *Farhang va Ertefae Salamat*, vol. 1, no. 1, pp. 22 – 30. [In Persian]

- Gomez, R.; Fisher, J. W. (2003). “*Domains of Spiritual Well-being and Development Andvalidation of the Spiritual Well-Being Questionnaire Personality and Individual Differences*”, pp. 1991-1995.
- Hamedani, Mostafa (2018). “*Ruekard-e Tauhidi-ye Peyambar-e Islam (s) beh Bimari*”, In: *Din va Salamat*, vol. 6, no. 2, pp. 62 – 72. [In Persian]
- Hashemi Khoei, Mirza Habibollah (1979). *Minhaj al-Bara’at fi Sharh Nahj al-Balaghah*, Translated by: Hassan Hassanzadeh Amuli va Muhammad Baqer Kamrei, Tehran: Maktabat al-Islamiyah, Fourth Edition. [In Arabic]
- Hungelmann, J.; Kenkel-Rossi, E.; Klassen, L.; Stollenwerk, R. M. (1985). “*Spiritual Well-being in Older Adults: Harmonious Interconnectedness*”, in: *Journal of Religion Health*, 24: 147-53.
- Ibn Babawayh, Muhammad ibn Ali (N.P). *Al-Mawaidh*, Translated by: Azizollah Atardi, Tehran: Mortezaavi, First Edition. [In Arabic]
- Ibn Hayun, Nu’man ibn Muhammad (2006). *Da’im al-Islam wa Dhikr al-Halal wa al-Haram wa al-Qadhwaya wa al-Ahkam*, Qom: Mua’sasat al-Albayt, Second Edition. [In Arabic]
- Ibn Manzur, Muhammad ibn Makarem (1993). *Lisan al-Arab*, Beirut: Dar al-Fikr, Third Edition. [In Arabic]
- Khomeini, Ruhollah (r.a) (1999). *Sahifeh-ye Emam*, Tehran: Mu’asaseh-ye Tanzim va Nashr-e Asar-e Imam Khomeini. [In Persian]
- Kuleini, Muhammad ibn Ya’qub (1986). *Al-Kafi*, Tehran: Dar al-Kitab al-Islamiyah, Fourth Edition. [In Arabic]
- Ma’aref, Majid; Asadi, Farzaneh (2017). “*Avamil-e Dastyabi beh Salamat-e Ma’navi az Manzur-e Qur’an va Hadis*”, In: *Basirat va Tarbiyat-e Islami*, vol. 14, no. 41, pp. 9 – 40. [In Persian]
- Ma’luf, Louis (1956). *Al-Munjid fi al-Lughat wa al-Adab wa al-Ulum*, Beirut: Al-Katholikiyah, Seventeenth Edition. [In Arabic]

- Misbah Yazdi, Mojtaba (2013). *Salamat-e Ma'navi az Didgah-e Islam*, Tehran: Entesharat-e Haghughhi, Second Edition. [In Persian]
- Misbah Yazdi, Muhammad Taqi (2015). *Amozesh-e Falsafeh*, Qom: Amozeshi va Pajuheshi-ye Imam Khomeini, Fourth Edition. [In Persian]
- Moghadam, Gholam Ali (2018). "Qur'an, Nezam-e Ehsan va Sabk-e Zindegi dar Asr-e Teknoloji", In: *Pajuhesh-hae Ejtemai-ye Islami*, vol. 24, no. 3, pp. 83 – 110. [In Persian]
- Mostafavi, Hassan (1989). *Al-Tahqiq fi Kalamat al-Qur'an al-Karim*, Tehran: Entesharat-e Vizarat-e Farhang va Irshad-e Islami, First Edition. [In Persian]
- Motahari, Morteza (2017). *Majmoe'h Asar*, Qom: Markaz-e Tahqiqat Kompyutarie Islami (Noor), Second Edition. [In Persian]
- Muhammadi, Abdullah (2011). "Naghd Nazari-ye Tabayun-e Din va Ma'naviyat", In: *Ma'refat Kalami*, vol. 2, no. 3, pp. 115 – 136. [In Persian]
- Najfi, Muhammad: Motaghi, Zuhreh (2010). "Payom-hae Tarbiyati Amozesh-e Nezam-e Ehsan az Didgah-e Islam", In: *Tarbiyat-e Islami*, vol. 5, no. 11, pp. 111 – 134. [In Persian]
- Naraqi, Ahmad ibn Mahdi (2012). *Me'raj al-Sa'dah*, Qom: Entesharat ta Zohur, Sixth Edition. [In Persian]
- Qaiminiya, Ali Reza (1996). "Nezam-e Ehsan dar Andishe-ye Hukamae Islam va Leibniz", In: *Ma'refat*, vol. 4, no. 16, pp. 18 – 22. [In Persian]
- Qoroshi Banai, Ali Akbar (1991). *Qamus-e Qur'an*, Tehran: Dar al-Kitab al-Islamiyah, Sixth Edition. [In Persian]
- Ragheb Esfahani, Husayn ibn Muhammad (1991). *Mufradat Alfadh al-Qur'an*, Assessment by: Safwan Daqudi, Beirut, Dar al-Qalam – dar al-Shamiyah, First Edition. [In Arabic]
- Saleh, Sayyid Muhammad Hassan (2017). "Barresi-ye Tatbiqi-ye Hasti Shenasi va Taujih-e Shorur dar Ilahiyat-e Falsafi-ye Yahud va Islam ba Tekiyeh bar Arae

- ibn Maimun va Nazarat-e Enteghadi-ye Shahid Motahhari*”, In: *Andisheh-ye Navin-e Dini*, vol. 13, no. 50, pp. 97 – 114. [In Persian]
- Shams, Mohsen; Karimi Shahanjirini, Akram (2007). *Farhang-e Estalahat va Mafahim-e Amozesh va Erteqae Salamat*, Tehran: Tandis, First Edition. [In Persian]
- Shari’ati, Sadr al-Din; Ensafi Mehrabani, Sepideh (2014). “*Negahi be Jabr va Ekhteyat dar Maktab-e Islam va Delalat-hae Tarbiyati-ye an*”. In: *Pajuheshnameh-ye Ma’ref-e Qur’ani*, vol. 5, no. pp. 7 – 29. [In Persian]
- Sharif al-Reza, Muhammad Husayn (1993). *Nahj al-Balaghah*, Research by: Sabahi Saleh, Qom: Nashr-e Hejrat, First Edition. [In Persian]
- Tabarsi, Husayn ibn Fadhl (1991). *Makarem al-Akhlaq*, Qom: Al-Razi, Fourth Edition. [In Arabic]
- Tabataba’i, Sayyid Muhammad Husayn (1996). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur’an*, Qom: Entesharat-e Jame’h Modarisin Hauzeh-ye Ilmi-ye Qom, Fifth Edition. [In Arabic]
- The Holy Qur’an* (1994). Translated by: Naser Makarem Shirazi, Qom: Dar al-Qur’an al-Karim, Second Edition. [In Persian]
- Varam ibn Abi Faras, Masoud ibn Islamism (1989). *Majmu’eh Varam*, Qom: Maktabatu Faqih, First Edition. [In Persian]
- World Health Organization (1985). *Handbook of Resolutions and Decisions*, Vol. I. II.
- World Health Organization (1997). *Review of the Constitution*, EB 10 1/7.
- Yusufi, Habibollah; Nisai Barzaki, Husayn (2017). “*Ta’mol-e Ruh va Jism va Ta’sirat-e Ruh bar Salamat-e Jism*”, In: *Majmu’eh-ye Sokhanrani-hae Sevumin Hamayesh-e Bain al-Milali-ye Sire-ye Nabavi-ye dar Teb*, Shiraz University of Medical Sciences (SUMS). [In Persian]
- Zomordian, Ahmad (1994). *Haqiqat-e Ruh*, Tehran: Daftar-e Nashr-e Farhang-e Islami, Fourth Edition. [In Persian]