

## مبانی عرفانی سلامت معنوی

علی اصغر یزدانی<sup>۱</sup>

محمود عباسی<sup>۲</sup>

محمد نبی ابراهیمی<sup>۳</sup>

### چکیده

ارتباط بین سلامت معنوی و عرفان یکی از ساحت‌های مهمی است که در سال‌های اخیر، تحقیق و پژوهش درباره آن در حال گسترش است و با توجه به میراث غنی مسلمانان در این عرصه مطالعه و تحقیق در این عرصه بیش از پیش مهم می‌نماید و ما را در رسیدن به یک زندگی معنوی و سالم بیش از پیش کمک می‌کند. در این تحقیق ما در پی تبیین و ارائه مبانی آموزه‌های عرفان اسلامی در عرصه سلامت معنوی هستیم. این تحقیق بر مبنای روش توصیفی - تحلیلی و مقایسه‌ای است و با روش کتابخانه‌ای به جمع‌آوری داده‌ها پرداخته است. یافته‌ها نشان می‌دهد با توجه به این که بحث انسان کامل دال محوری مباحث عرفان اسلامی است و عرفا با پرورش روحی و جسمی، در پی رسیدن به مقام انسان کامل هستند، می‌توان با ارائه این مبانی در کنار بحث‌های جدید سلامت معنوی به همراه پرورش روحی انسان به کمک مذاهب ما را در بازسازی مبانی عرفانی سلامت معنوی کمک شایانی نماید.

### واژگان کلیدی

آموزه‌های دینی و عرفانی، انسان کامل، سلامت معنوی، عرفان اسلامی

---

۱- دانش آموخته دکترای تخصصی، رشته عرفان اسلامی، دانشکده الهیات و فلسفه، دانشگاه آزاد

اسلامی واحد علوم تحقیقات، تهران، ایران

۲- دکترای حقوق پزشکی، گروه حقوق پزشکی، مرکز تحقیقات اخلاق و حقوق پزشکی، دانشگاه

شهید بهشتی، تهران، ایران. (نویسنده‌ی مسؤول)

Email: dr.Abbasi@sbmu.ac.ir

۳- کارشناس ارشد عرفان اسلامی

### مبانی عرفانی سلامت معنوی

یکی از ساحاتی که به طور جدی در عرصه اندیشه بشری نسبت تام و تمامی با سلامت معنوی دارد عرفان است. عرفان شناختی و معرفت حق تعالی. نام علمی است از علوم الهی که موضوع آن شناخت حق و اسماء از علوم الهی که موضوع آن شناخت حق و اسماء و صفات اوست و بالجمله راه و روشی که اهل الله برای شناسایی حق انتخاب کرده‌اند عرفان می‌نامند. عرفان و شناسایی حق به دو طریق میسر است یکی به طریق استدلال از اثر به مؤثر و از فعل به صفت و از صفات به ذات، و این مخصوص علماء است. دوم طریق تصفیه باطن و تخلیه سر از غیر و تخلیه روح، و آن طریق معرفت خاصه انبیاء و اولیا و عرفا است. و این معرفت کشفی و شهودی را غیر از مجذوب مطلق هیچ کس را میسر نیست مگر به سبب طاعت و عبادت قالبی و نفسی و قلبی و روحی و سری و خفی، و غرض از ایجاد عالم معرفت شهودی است. عرفا عقیده دارند برای رسیدن به حق و حقیقت بایستی مراحل را طی کرد تا نفس بتواند از حق و حقیقت برطبق استعداد خود آگاهی حاصل کند. و تفاوت آنها با حکما این است که تنها گرد استدلال عقلی نمی‌گردند بلکه مبنای کار آنها بر شهود و کشف است (دهخدا، ۱۳۷۷ش، ذیل لغت).

قیصری در تعریف عرفان می‌گوید: فحده هو العلم بالله سبحانه من حیث اسمائه و صفاته و مظاهره و احوال المبدأ و المعاد و بحقائق العالم و بکیفیه رجوعها إلى حقيقة واحدة هی الذات الأحدیة (۱۳۵۷ش، ص ۷).

با این همه بحث درباره عرفان و تقسیمات آن سهل و ممتنع می‌نماید. قیصری می‌گوید مسائل عرفان عبارتند از چگونگی صدور کثرت از حضرت حق و چگونگی بازگشت این کثرت‌ها به او و بیان مظاهر اسماء الهی و نعوت ربانی و کیفیت بازگشت اهل الله به سوی او و نحوه سلوک و مجاهدات و ریاضات اهل الله

و بیان نتایج دنیوی و اخروی یکایک اعمال و افعال و اذکار به گونه‌ای که در عالم حقیقت و واقع، ثابت است (یثربی، ۱۳۷۷ش، ص ۲۱۸).

ابن سینا به عنوان یک فیلسوف مشایی، در نمط نهم اثر معروفش «الاشارات والتنبیها» در مورد عرفان چنین می‌گوید: «العرفان مبتدی من تفریق، و ترک، و رفض معین فی جمع، هو جمع صفات الحق للذات المریده بالصدق، منته الی الواحد، ثم وقوف». به این معنی که عرفان با جدا سازی ذات از شواغل آغاز شده و با دست افشاندن به ماسوی، ادامه یافته با دست شستن از خویش و سرانجام با فدا و فنا کردن خویش و رسیدن به مقام جمع که جمع صفات حق است برای ذاتی که با صدق ارادت همراه پیش رفته آنگاه با تخلّق به اخلاق ربوبی، رسیدن به حقیقت واحد و سپس با «وقوف» به کمال می‌رسد (ابن سینا، ۱۳۷۵ش، صص ۳۵۳-۴۵۳). او در نمط هشتم می‌گوید: وقتی که آلودگی بدنی از عارفان متنزه زدوده شود و از شواغل و بازدارندگان جدا گردند به عالم قدس و سعادت رها می‌شوند و با کمال اعلی شادمان می‌گردند و از لذتی برتر برخوردار می‌شوند. او توجه می‌دهد که این لذت و التذاذ در حالت بودن نفس در بدن هم امکان دارد. کسانی که در تأمل جبروت فرو رفته‌اند و از شواغل و بازدارندگان مادی روی برتافته‌اند، در همان حال که در بدن هستند از این لذت، بهره‌ای وافر دارند و این نوع لذت در آنها متمکن شده و آنها را از هر چیزی باز می‌دارد (همان، صص ۳۵۳-۴۵۳).

باید دانست که در عرفان علم تنها کافی نیست. و عمل اساس کار است و علم محصول عمل محسوب می‌شود و لذا عرفان به عملی و نظری تقسیم می‌شود. عرفان جهان خارج را واقعی دانسته و برای آن وحدتی حقیقی قائل است که هم دارای ظاهر است و هم باطن و باطن آن حقیقت محض است. عرفا در عین پذیرش

استدلال و علم حصولی، اصالت را به ارتباط حضوری و شهودی بین انسان و حقیقت می‌دهند. هدف عارف رسیدن به حقیقت واحد عینی و اتحاد با آن و فناء در آن است. و بقای انسان را در همین وصول و اتحاد می‌بیند. و البته در این راه ریاضت و مجاهده است که انسان را به هدف می‌رساند. (یثربی، ۱۳۷۷ش، صص ۳۳-۶۲).

آن گونه که دیدیم یگانه راه رسیدن به مقامات معنوی از دیدگاه عرفا پرورش روح است و با توجه به این مقدمات می‌توان گفت اصل و اساس مباحث عرفانی برای «پرورش انسان کامل» است و عرفا برای رسیدن به این مقام با طی مراحل که آن را مراحل سلوک نام می‌نهند و بسیاری کتب و شروح را در این زمینه نگاشته‌اند تمامی هم و غم خویش را به کار گرفته‌اند.

### مفهوم انسان کامل

پیدایش مفهوم انسان کامل با پیدایش حکمت و عرفان اسلامی همگام است. پیش از وضع اصطلاح انسان کامل توسط ابن عربی اصطلاحات الانسان العقلي، الانسان الاعلی، الانسان الحق، الانسان الاول، الانسان الاول الحق، و عبارت الانسان فی العالم الاعلی تام و کامل، در فرهنگ اسلامی به کار رفته‌اند. بایزید بسطامی هم پیش از ابن عربی اصطلاح الکامل التام را در مورد انسانی به کار برد که به مقام والای معنوی رسیده است. پس از بایزید، حلاج از انسانی سخن گفت که جمیع مراتب کمال را پیموده، مظهر کمال صفات الهی شده و به مقام و مرتبه انا الحق نایل شده است و چنان که مشهور و معروف است او خود را چنین انسانی شناساند و در این راه مردانه جان داد. پس از حلاج، ناصر خسرو قبادیانی از آدم معنی و حوای معنی سخن راند. اما چنان که اشاره شد و تا آنجا که اطلاع حاصل است

واضع اصطلاح الانسان الكامل ابن عربی است و او نخستین کسی است که در عرفان اسلامی این اصطلاح را وضع کرده و در کتب خود، از جمله در اولین فصل کتاب نفیسه فصوص الحکم به کار گرفته است. پس از وی، ظاهراً عزیزالدین نسفی، اولین نویسنده‌ای است در جهان اسلام که نام الانسان الكامل را بر مجموعه رسالات بیست و دو گانه‌اش که به زبان فارسی در عرفان اسلامی نوشته، نهاده است. بعد از نسفی، عبدالکریم جیلی عنوان الانسان الكامل را برای کتاب ارزنده‌اش که به زبان عربی در عرفان اسلامی نگاشته است برگزیده است.

ابن عربی که از الانسان الكامل گاهی هم با عناوین الانسان الحقیقی، الانسان الارفع، الانسان الاول، اسم می‌برد آن را نائب حق در زمین و معلم الملک در آسمان می‌خواند و کامل‌ترین صورتی می‌داند که آفریده شده است و موجودی اکمل از آن به وجود نیامده است و یگانه مخلوقی است که با مشاهده به عبادت حق می‌پردازد، که او صورت کامل حضرت حق و آئینه جامع صفات الهی است (جهانگیری، ۱۳۷۵ش، صص ۴۴۴-۴۴۱).

می‌توان گفت انسان کامل، انسانی است دارای این ویژگی‌ها است:

۱. علت غایی خلقت است؛ ۲. سبب ایجاد و بقای عالم است؛ ۳. متخلق به اخلاق الهی است؛ ۴. اسم جامع الهی (الله) در او تحقق یافته است؛ ۵. واسطه میان حق و خلق است؛ ۶. خلیفه بلامنازع حق است؛ ۷. راهنمای خلائق است هم از حیث ظاهر (شریعت) و هم از نظر باطن (طریقت)؛ ۸. هر چند مخلوق خداست اما نظر به آنکه واجد صفات و اخلاق الهی است و دوگانگی (اثنیتیّت) از او برخاسته است با هویت متعالی الهی وحدت ذاتی پیدا کرده است. می‌توان این صفات را به‌عنوان اهمّ ویژگی‌های انسان کامل که بیشترین اتفاق نظر در مورد آنها وجود دارد برشمرد (دشتی، ۱۳۸۴ش، ص ۶۲).

از سوی دیگر اندیشه انسان کامل که در اندیشه اسلامی دارای سابقه دیرینه‌ایست پیوند وثیقی با مفهوم سلامت دارد. یکی از کسانی که به‌صورت مبسوط به این مسأله پرداخته است شهید مطهری است. وی می‌گوید: یکی از برنامه‌های قرآن، ساختن انسان سالم است و ماقبل از آنکه بخواهیم توقع این را داشته باشیم که انسان کامل باشیم یا به انسان کامل نزدیک باشیم، باید خود را از این نظر که اساساً انسان سالم یا انسان معیوب هستیم، به خوبی بشناسیم ... تزکیه نفس به معنی تطهیر و تصفیه نفس، مربوط است به انسان سالم. اینجاست که مسئله مهمی پیش می‌آید و آن اینکه آیا اولاً انسان علاوه بر سلامت بدن که شامل سلامت سلسله اعصاب هم هست، نوعی دیگر سلامت و بیماری واقعی دارد؟ علیهذا ممکن است انسانی از نظر بدن و ساختمان مغز و اعصاب و قلب و کبد و غیره کاملاً سالم باشد ولی از نظر دیگر که مربوط به روح و روان است ناسالم و معیوب و آفت‌خورده باشد و یا بالعکس از لحاظ تن بیمار و از لحاظ روح کاملاً سالم باشد. می‌دانیم که دعوی علمای اخلاق همین است، لهذا طب را تقسیم به طب الجسم و طب الروح می‌کنند و صحت و مرض را همین‌طور به این دو دسته تقسیم می‌کنند... حتی گاهی بیماری جسمی از راه روانی معالجه می‌شود، همچنان‌که گاهی بیماری روانی از راه جسم معالجه می‌شود. مثلاً یک بیماری، واقعاً جسمی است ولی با یک سلسله تلقین‌ها و تقویت‌های روحی که این هم خودش داستانی دارد و یک مسئله عجیبی است معالجه می‌شود. این مطلب جزء دلایل قاطع بر این است که واقعاً انسان، موجودی است مرکب از تن و روان، و روان انسان از تن استقلال دارد و یک تابع مطلق از تن نیست، همچنان‌که تن، تابع مطلق از روان نیست، این دو در یکدیگر اثر دارند. به قول حکما، بدن در روان اثر می‌گذارد و روان در بدن، قرآن این اصل را پذیرفته است، می‌فرماید: «فی قلوبهم مرض فرادهم

اللّه مرضاً» در دل و روحشان بیماری است، "قلب" در قرآن یعنی همان روح و روان انسان. درباره قرآن می‌فرماید: «و نزل من القرآن ما هو شفاء و رحمة للمؤمنین»، ما قرآن را برای شفا و رحمت، برای مؤمنین فرستادیم. قرآن، شفای مؤمنین است. چرا در روایات ما آمده است که بسیاری از روزه‌داران هستند که حظ و بهره آنها از روزه، جز گرسنگی چیزی نیست؟ بستن دهان از غذای حلال برای این است که انسان همراه آن سی روز تمرین کند که زبان خود را از گفتار حرام ببندد، غیبت نکند، دروغ نگوید، فحش ندهد (مطهری، ۱۳۷۷ش، صص ۵۹-۵۲).

غزالی می‌گوید: هر عضوی از بدن برای انجام کاری که فقط همان عضو می‌تواند انجام دهد آفریده شده است و زمانی آن عضو مریض خواهد بود که نتواند آن کار را انجام دهد. حال یا اینکه اصلاً نمی‌تواند انجام دهد و عضو از کار می‌افتد و یا اینکه خوب انجام نمی‌دهد. مثلاً چشم وقتی مریض می‌شود که دیگر قادر نیست خوب ببیند و دست زمانی مریض است که قادر نیست تحرک لازم و مناسب را برای انجام کار داشته باشد و قلب هم زمانی مریض است که نتواند رسالت و مأموریت خود را که برای او خلق شده است به انجام رساند. آن مأموریت که قلب برای آن آفریده شده است اموری است مانند، علم، حکمت، معرفت، دوستی خداوند، بندگی خداوند، لذت بردن از مناجات و گفتگو با او، گذشت از شهوات به خاطر او و... لذا هرگاه قلب و دل آدمی نتواند امور پیش گفته را به خوبی انجام دهد این قلب مریض است. وی مهمترین تفاوت بین انسان و سایر حیوانات را حکمت و معرفت می‌داند و بر این عقیده است که قلب انسان جایگاه و خاستگاه اصلی حکمت و معرفت است و با همین ویژگی از سایر حیوانات ممتاز می‌گردد (غزالی، ۱۳۵۱ش، ص ۱۱۴). ابن عربی می‌گوید: خداوند صحت و تندرستی را در متعادل بودن طبایع قرار داده به گونه‌ای که هر طبیعتی در

درون انسان در جایگاه خود عمل کند و یکی از طبایع بر طبیعت دیگر فزونی و یا کاستی نداشته باشد و مرض زمانی اتفاق می‌افتد که تعادل در طبایع انسانی دستخوش دگرگونی گردد. بنابراین عامل بقا و صحت تعادل در طبایع می‌باشد (ابن عربی، ۱۳۸۸ش، ص ۳).

دو روایت بالا تأثیر مستقیم سلامتی را حتی در راه سیر و سلوک به ما نشان می‌دهد حال باید توجه کنیم که انسان کامل در لحظه شداید و بیماری‌ها نسبتش با معبودش چگونه است.

در این جا که از بیانات آیت‌الله جوادی آملی گرفته شده به بررسی این مسأله خواهیم پرداخت. «رُبَّمَا كَانَ الدَّوَاءُ دَاءً وَ الدَّاءُ دَوَاءً» این چنین نیست که همیشه طبیب بتواند تشخیص بدهد؛ گاهی دارویی که طبیب می‌دهد در اثر تشخیص بد او، درد را اضافه می‌کند؛ گاهی همان درد باعث می‌شود که بسیاری از مشکلات دیگر برطرف شود. بعضی از بزرگان فقهی ما نظیر مهذب الباری، در کتاب‌های فقهی خود رساله‌هایی می‌نوشتند که تلفیقی بود از دارو و درمان. این رساله‌ها آن خطوط کلی داروهای گیاهی را ذکر می‌کردند اما دعا را هم در کنار دارو ذکر می‌کردند. این طور نیست که بگوییم فقط طبیب اثر دارد؛ بلکه طبیب یقیناً جزو علل و عوامل این نظام است. باید به طبیب مراجعه کرد، اما چه چیزی جلوی اشتباه او را می‌گیرد؟ چه چیزی جلوی اشتباه آن داروفروش را می‌گیرد؟ دعا در همه این مراحل اثر خاص خود را دارد (جوادی آملی، ۱۳۹۰ش).

با این مقدمات درمی‌یابیم که اصولاً سلامت جسمی و روحی از مقدمات رسیدن به مقام انسان کامل است و مقصد نهایی رسالت انبیاء و اولیای الهی رسیدن به سعادت در دنیا و آخرت است. لازمه این سعادت از دیدگاه عرفانی اسلامی، در درجه اول، ایمان است. کسانی که به خدا و پیامبران الهی ایمان ندارند، از این



سعادت بی‌بهره‌اند. ایمان کلید سعادت و رمز حیات و نور هدایت الهی و مفتاح سعادت معنوی است. دیگر لازمه‌ی آن تزکیه و تطهیر نفس است که پیروی از تعالیم پیامبران و اولیای الهی امکان‌پذیر است.

نکته دیگر این که ایمان مراتبی دارد، نازل‌ترین درجات آن {به نظر عرفا} اسلام است که محل آن صدر است، پس از آن ایمان است که محل آن قلب است، پس از آن احسان است که محل آن سر است و مرتبه برتر آن ولایت است که مطلع آن روح است و هر یک از این مراتب دارای درجاتی است. نهایت اسلام، بدایت ایمان و نهایت ایمان، بدایت احسان و کمال مرتبه احسان، آغاز راه ولایت است. مقام ولایت مقام قرب و شهود است. عرفا گفته‌اند مقام حادثه مقام احسان است، یعنی مرتبه اعلای ایمان، در تعریف احسان از حضرت رسول روایت شده است که الاحسان ان تعبد الله کانک تراه فان لم تکن تراه فانه یراک، یعنی احسان عبارت از این است که خدا را چنان عبادت کنی که گویی او را می‌بینی زیرا اگر تو او را نبینی او ترا می‌بیند پس مقام احسان مقام کأنک تراه (یعنی گویی او را می‌بینی) در حدیث احسان و کأنی انظر (گویی می‌بینم).

یکی دیگر از شرایط رسیدن به سعادت، معرفت نفس یا خودشناسی است و در جهان بینی عرفانی خودشناسی کلید و رمز خداشناسی و جهان‌شناسی است. کسی که خودشناس شد، خداشناس هم شده است و حقیقت عالم و وجود را شناخته است و در نتیجه به سعادت حقیقی دست یافته است. این سه مرتبه شناخت، یعنی شناخت خود و خدا و جهان، پیوند بسیار نزدیکی با یکدیگر دارد و شناخت یکی بدون دیگری ممکن نیست. این است که در لسان حدیث، معرفت خداوند، متوقف بر معرفت نفس قلمداد شده است و در قرآن کریم هم آیات آفاقی و آیات انفسی

هر دو مظهر ربوبیت حق است. پس عالم آفاق با عالم انفس پیوستگی و تطابق دارد، کسی که به یکی از آن دو رسید، به دیگری هم رسیده است.

به تعبیر دیگر انسان هم آینه‌ی تمام‌نمای اسماء و صفات الهی است و آنچه در همه مراتب عالم هست، در انسان به تنهایی هست و چون فقط انسان است که حامل امانت اسماء است و این امانت به آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها عرضه شده است و همه از قبول آن سر باز زده‌اند و از همه موجودات عالم، فقط انسان این بار سنگین امانت الهی را به دوش کشیده است و به همین جهت شایستگی خلافت الهی را یافته است، حتی فرشتگان از آن بی نصیب مانده‌اند. معنی تعلیم همه اسماء الهی به آدم، از دیدگاه عرفا همین است.

وقتی که نفس انسان بر اثر پیروی از شریعت، صیقلی یافت و تربیت او به کمال رسید، و در مرتبه عبودیت تام و تمام شد، صفات حق در آینه وجود او ظاهر شود و در آینه وجود خود، حق را بشناسد و ببیند و صفات او را مشاهده کند و با شناختن خود، عارف حق شود و بداند که کیست و چیست و از کجا این فضیلت و کرامت را یافته است.

پس سعادت حقیقی انسان، از دیدگاه عرفا - در عبودیت اوست و عبد کامل کسی است که مراتب و منازل را یکی پس از دیگری پیموده، به مرتبه فنا و بقا رسیده باشد. از صفات بشری فانی به صفات حقانی آراسته شده باشد. نهایت این راه محبت حق، معرفت حق و عبادت حق است. نهایت آن گذشتن از مرتبه تعلق به مرتبه تخلق و رسیدن به مقام تحقق است. عبور از مقام علم الیقین به عین الیقین و وصول به حق الیقین است (اعوانی، ۱۳۶۴ش، ص ۱۸).

## نسبت عرفان و سلامت معنوی

در نسبت عرفان و معنویت می‌توان گفت که «عرفان» در کاربرد زبانی متعارف، دست کم دو معنای مختلف دارد: الف) تجربه بی‌واسطه تماس و ارتباط مستقیم انسان با خدا؛ ب) آموزه الاهیاتی - مابعدالطبیعی در باب اتحاد یا وحدت ممکن نفس با واقعیت مطلق، یعنی خدا. البته معنای اول به «تجربه عرفانی» تعبیر می‌شود (ملکیان، ۱۳۸۱ش، مقدمه). اما «معنویت» بنابر تعریف پذیرفته شده این پژوهش، «تلاش برای جستجوی جهت و معنا، تحول و تکامل درونی، برقراری ارتباط با دیگران، با طبیعت و با وجودی متعالی برای رسیدن به انسانیت کامل می‌باشد» (هینل، ۱۹۹۵م.) که منجر به کاهش درد و رنج، آرامش، شادی و امید در انسان می‌شود (ملکیان، ۱۳۸۳ش. به نقل از رستگار، ۱۳۸۹ش، ص ۸۸). اگرچه معنویت و عرفان، هر دو جست‌وجو و تکاپوی انسانی به سوی یک واقعیت متعالی است، اما در عرفان، این تکاپو در خویشتن و وجود متعالی جلوه‌گر می‌شود؛ در صورتی که معنویت، جست‌وجو و تکاپوی چهارگانه انسانی برای خویشتن، دیگران، طبیعت و وجود متعالی است. اگر معنویت را پرورش حساسیت نسبت به چهارگونه ارتباطی انسان با خویشتن و نیروی برتر (ابعاد روانی و معنوی انسان) و با انسان‌های دیگر و طبیعت (ابعاد زیستی و اجتماعی انسان) بدانیم، به نظر می‌رسد که عرفان، بیشتر حساسیت و پرورش ابعاد درونی انسان، یعنی ارتباط انسان با خویشتن و یک واقعیت مطلق یعنی خداست (رستگار، ۱۳۸۹ش، ص ۸۹).

درباره نسبت و رابطه معنویت و عرفان، باید رابطه معنویت با عرفان نظری و عرفان عملی را تفکیک کرد؛ چرا که معنویت با هر کدام از آنها رابطه خاصی دارد. رابطه عرفان نظری و معنویت، رابطه عموم و خصوص من وجه است؛ بدین معنا که در حالت اول، یک شخص می‌تواند معنوی باشد و به آنچه عارفان در

عرفان نظری گفته‌اند، معتقد باشد؛ در حالت دوم، یک شخص می‌تواند معنوی باشد، ولی به آنچه که عارفان در عرفان نظری گفته‌اند، معتقد نباشد؛ در حالت سوم، یک شخص می‌تواند به آنچه عارفان در عرفان نظری گفته‌اند، معتقد باشد و معنوی هم باشد؛ و در حالت چهارم، یک شخص می‌تواند به آنچه که عارفان در عرفان نظری گفته‌اند، معتقد باشد، ولی معنوی نباشد. عرفان نظری مجموعه دیدگاه‌هایی است که عارفان درباره جهان هستی ارائه می‌دهند که ممکن است یک فرد معنوی به آنها دست نیابد. عرفان عملی، با هست و نیست سروکار ندارد؛ بلکه به باید و نباید می‌پردازد. عرفان عملی، نوعی اخلاق با گرایش عرفان است. عرفان عملی یا اخلاق عرفانی با وجود شباهت بسیاری که با معنویت دارد، اما کاملاً یکی نیستند. در معنویت، علاوه بر بایدها و نبایدها، به هست و نیست‌ها نیز پرداخته می‌شود (ملکیان، ۱۳۸۴ش، ص ۹۷). انسان معنوی علاوه بر اینکه همواره برای کاهش رنج و درد تلاش می‌کند، به دنبال چیز دیگری نیز هست که ناچار در حوزه روان‌شناختی قرار می‌گیرد. انسان معنوی همواره به دنبال رضایت باطن است. اگر انسان موفق به خودکاوی شود، یا به مطالعات و تحقیقات روان‌شناسان اعتماد ورزد، به این نتیجه خواهد رسید که در زندگی، در تمامی فراز و نشیب‌ها و در همه حرکات و سکنات و سکوت و سخن گفتن خود و در همه آنچه می‌پذیرد یا نمی‌پذیرد، در پی به‌دست آوردن رضایت باطنی است. بزرگ‌ترین هدف همه انسان‌ها در زندگی این است که به رضایت باطن برسند. این رضایت باطن، سه مؤلفه اصلی دارد: آرامش، شادی و امید. این سه مؤلفه، در مجموع سازنده چیزی است که در روان‌شناسی تجربی و روان‌شناسی عرفانی، آن را رضایت باطن می‌نامند (ملکیان، ۱۳۸۱ش، ص ۳۰۷).

در اینجا سه نظریه هست یا می‌تواند وجود داشته باشد:

الف) اساساً صحت و بیماری جز در ناحیه جسم وجود ندارد. این چیزهایی که بشر نام آنها را صحت یا بیماری روحی گذاشته است قراردادهای اجتماعی است که مصالح اجتماعی ایجاد کرده است چنین باشد. بعد بشر برای اینکه افراد بیشتر به این امور پایبند باشند نام آنچه از نظر اجتماعی مصلحت است مثل راستی، سلامت گذاشته و نام نقطه مخالفش یعنی دروغ را بیماری، و حال آنکه هیچ فرقی میان راستی و دروغ نیست جز اینکه یکی موافق مصلحت اجتماعی است و دیگری مخالف. همچنین است قنوع و حرص، عفاف و شره، حلم و غضب، عفو و انتقام و کینه‌جویی، والا هیچ فرقی از نظر سلامت و بیماری جسم یا روح میان راستی و دروغ و یا حلم و غضب نیست. و احياناً در میان این امور بعضی‌ها بیماری و یا سلامت است که به جسم و سلسله اعصاب برمی‌گردد از قبیل جبن و ترس که ممکن است ریشه‌ای در ضعف سلسله اعصاب داشته باشد و با قرص و آمپول چه [بسا] ممکن است معالجه شود. بسیاری از بیماری‌های مربوط به ادراکات یعنی توهمات و تجسمات و بعضی بیماری‌های مربوط به خواسته‌ها از این قبیل است.

ب) نظر دوم این است که خیر، روان آدمی خود مستقلاً مکانیسم و جریان منظم و مستقلاً از جسم دارد که اگر به‌طور طبیعی طی شود روح سالم است و اگر به‌طور غیرطبیعی طی شود از قبیل اینکه سرخوردگی پیدا کند، یک مسیر انحرافی پیدا می‌کند و تعادل روانی را بهم می‌زند. به هر حال مسائل روانی نیز مانند مسائل جسمی یک فرمول و حالت تعادل مستقل از بدن و سلسله اعصاب دارد که اگر به‌واسطه عوامل روحی به هم بخورد سلامت و منظم کار کردن روح و روان از بین می‌رود، جهان روان دچار بی‌نظمی و اختلال می‌شود. پاره‌ای از مسائل که بشر به عنوان یک وظیفه اخلاقی و عقلی آنها را واجب و یا ناشایست می‌دانست مربوط

است به سلامت روان و یا اختلال نظم روانی، مثلاً محبت به دیگران لازمه سلامت روان است و حسد و کینه و امثال اینها همه از نوعی اختلال در روان پیدا می‌شود و از طریق روانی هم باید معالجه شود و توصیه اخلاقی مفید نیست، یعنی امر و نهی که چنین باش و چنین نباش، در اینجا درست مانند امر و نهی درباره مسائل جسمی است که بی‌اثر است. به یک نفر تب‌دار گفتن تب نداشته باش بی‌معنی است، همچنین به آدم حسود گفتن اینکه حسود نباش بی‌معنی است.

ج) نظر سوم این است که انسان نوعی بیماری دارد غیر از ناحیه‌ای که روان‌شناسی می‌شناسد. آنچه روان‌شناسی می‌شناسد مربوط است به غرایز ساده انسان، خصوصاً غریزه جنسی و غریزه احترام ذات و مکانیسم آنها. ولی نوعی بیماری در انسان وجود دارد که آنها را بیماری انسانی باید نامید و مربوط است به انسان‌شناسی و مذهب و به حس پرستندگی که در انسان برخلاف حیوان هست.

همان‌گونه که ملاحظه گردید، واژه سلامت شامل ابعاد مختلف جسمی، روحی، روانی در فرد و اجتماع می‌شود و گوهر معنی سلامت عبارت می‌باشد از حالت و وضعیت طبیعی و فطری به گونه‌ای که فرد، اجتماع، حیوان، انسان و هر موجود دیگری که متصف به سلامت شود و به تعبیر دیگر تعلق به آن پیدا کند در مسیر و راه اصلی قرار می‌گیرد و کارهای که باید انجام دهد به خوبی انجام می‌دهد. به تعبیر ملاصالح مازندرانی؛ حالت یا ملکه‌ای است که کارها به واسطه آن حالت و یا ملکه به خوبی انجام می‌شود و در مسیر کمال قرار می‌گیرد و به تعبیر ابن سینا؛ صحت و سلامتی ملکه یا حالتی است که هر یک از جوارح و اعضای انسانی کار مربوط به خود را درست انجام دهد. مثلاً مزاج انسانی امر جذب و دفع را خوب انجام دهد.

این حالت و ملکه همان‌گونه که بیان شد شامل حداقل چهار بُعدی که سازمان جهانی بهداشت نیز مطرح کرده است می‌شود. بنابراین صحت به شرایط و چگونگی اطلاق می‌شود که بر اثر آن کارهایی که باید انجام شود به خوبی انجام می‌گردد. لذا در گیاهان وقتی گردش جذب آب و هوا و سایر مواد مورد نیاز به خوبی انجام می‌گردد و در مقابل آفات نیز مقابله می‌کند این گیاه را گیاه سالم می‌نامند. این حالت و چگونگی درباره حیوان همچنین است؛ لذا اگر حیوانی بتواند از مواهب طبیعی و مورد نیاز به خوبی استفاده کند گوارش و اعضای داخلی نسبت به جذب و دفع آنها به خوبی عمل کرد و جوارح آن کارهای خود را به خوبی انجام دهد و در نهایت قادر باشد منافع مورد انتظار را تأمین کند به این حیوان حیوان سالم می‌گویند. همین حالت، شرایط و چگونگی اگر برای انسان هم حاصل شود به این صورت که انسان بتواند از مواهب طبیعی به خوبی بهره‌مند شود و گوارش و اعضای داخلی آن عملیات جذب و دفع را به خوبی انجام دهند و اعضا و جوارح آن به خوبی کار کنند به این انسان از نظر جسمی می‌توان انسان سالم گفت. تنها نقطه‌ای که باقی می‌ماند این است که انسان علاوه بر آنچه گیاهان و سایر حیوانات دارا می‌باشند از روح و قلبی هشیار و مسؤولیت‌پذیر برخوردار است و واجد احساسات و عواطفی همراه با معرفت و شناخت است. به تعبیر دیگر علاوه بر غرایز و احساسات و شعور عادی که در همه گیاهان و حیوانات وجود دارد برخوردار از هوش، ذهن، روح و قلبی مسؤولیت‌پذیر و همراه با حکمت، علم و اراده می‌باشد. لذا زمانی می‌توان سلامت را بر انسان اطلاق کرد و به او انسان سالم گفت که علاوه بر سلامتی مطرح شده درباره گیاهان و سایر حیوانات، روح، قلب و ذهن او نیز اولاً؛ از موهبت‌ها و منابع سالم بهره‌مند باشد و بتواند از سرچشمه‌های زلال وحی و فطرت بهره‌مند گردد، ثانیاً؛ قدرت تحلیل و تجزیه

یافته‌ها را به خوبی داشته باشد، ثالثاً: بتواند آن یافته‌ها را در برخوردهای فردی و اجتماعی به خوبی به کار بندد، رابعاً: آثار اجتماعی و فردی آن در رفتار و کردار او ظاهر گردد، و خامساً: دیگران هم از آثار و برکات آن بهره‌مند گردند. شهید مطهری می‌گوید: یکی از رساترین تشبیهات، تشبیه حالات روحی به حالات بدنی است. همان‌طور که بدن زندگی دارد و مردن، سلامت دارد و بیماری، روح بشر نیز چنین است. به عبارت دیگر همچنان که بدن آسیب‌پذیر است، نقص عضوی یا فلج عضوی پیدا می‌کند، روح چه در قسمت تمایلات و غرایز و چه در قسمت افکار و اندیشه‌ها چنین است (مطهری، ۱۳۷۱ ش.).



## نتیجه

مواردی که از سنت و میراث عرفانی در در این مقاله ذکر گردید می‌تواند به عنوان تلاشی برای تأسیس بنیاد نهادن آموزه‌های عرفانی برای سلامت معنوی باشد. این نکته را از یاد نبریم که مفهوم سلامت معنوی در اواخر قرن بیستم به صورت جدی مطرح گردیده است و اصول و مبانی مطروحه آن براساس نظرگاه‌های سکولاریستی تدوین شده است. اما با شرحی که در فوق ارائه گردید می‌توان از آموزه‌های عرفانی چون انسان کامل که در سنت اسلامی نیز متون فربهی در این باب داریم، استفاده کرد.

## فهرست منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۵). الاشارات و التنبیها با شرح خواجه، قم. اعوانی، غلامرضا. (۱۳۶۴). کیهان فرهنگی، شماره ۱۴.
- دشتی، سید محمد. (۱۳۸۴). هفت آسمان، مجله فلسفه، کلام و عرفان، شماره ۲۸، صص ۶۱ تا ۸۶ دهخدا، علی اکبر خان. (۱۳۷۷). لغت نامه دهخدا، چاپ سوم، انتشارات دانشگاه تهران.
- جهانگیری، محسن. (۱۳۷۵). محیی‌الدین ابن عربی: چهره برجسته عرفان اسلامی، تهران: دانشگاه تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ.
- غزالی، محمد بن محمد. (۱۳۵۱). احیاء علوم‌الدین، ترجمه مؤید‌الدین محمد خوارزمی، (به کوشش حسین خدیوچم)، تهران: علمی فرهنگی.
- قیصری، م. (۱۳۵۷). رساله التوحید و النبوة و الولاية، در رسائل قیصری، با تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۱). سیری در سپهر جان، تهران: نگاه نو.
- ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۳). دین و بهداشت روانی، میزگرد علمی، مجله نقد و نظر، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۴). مباحثی درباره نسبت و رابطه انسان با خدا و طبیعت، جزوه منتشر نشده، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب قم.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۱). انسان کامل، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۲). مقدمه ای بر جهان بینی توحیدی، تهران: صدرا.
- یثربی، سید یحیی. (۱۳۷۷). فلسفه عرفان، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی قم، چاپ چهارم.

## یادداشت شناسه مؤلفان

- علی اصغر یزدانی: دانش آموخته دکترای تخصصی، رشته عرفان اسلامی، دانشکده الهیات و فلسفه، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم تحقیقات، تهران، ایران
- محمود عباسی: دکترای حقوق پزشکی، گروه حقوق پزشکی، مرکز تحقیقات اخلاق و حقوق پزشکی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. (نویسنده‌ی مسؤول)

نشانی الکترونیک: [dr.Abbasi@sbmu.ac.ir](mailto:dr.Abbasi@sbmu.ac.ir)

محمدنبی ابراهیمی: کارشناس ارشد عرفان اسلامی

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۸۹/۶/۳۰

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۸۹/۸/۱