

مبانی و تعریف سلامت معنوی

از دیدگاه اسلام

فهرست مطالب

درآمد	۵
تعریف سلامت	۵
ابعاد سلامت	۵
اهمیت و ضرورت بحث از مبانی سلامت معنوی	۷
تعریف مبانی	۸
روش تحقیق در مبانی	۸
مبانی سلامت معنوی از دیدگاه اسلام	۹
الف. مبانی معرفت‌شناختی	۹
۱. امکان شناخت امور نامحسوس	۹
۲. تقسیم علم به حضوری و حصولی	۱۰
۳. خطاناپذیری علم حضوری	۱۱
۴. مراتب علم حضوری	۱۲
۵. ابزارهای علم حصولی	۱۳
۶. مراتب علوم حصولی (حس، خیال و عقل)	۱۵
۷. وابستگی معرفت‌های عملی به معرفت‌های نظری	۱۷
۸. ابزارهای معرفت دینی	۱۸
۹. اعتبار انواع معرفت‌های دینی	۱۹
ب. مبانی هستی‌شناختی	۲۱
۱. مراتب داشتن موجودات	۲۱
۲. تقسیم موجودات به مادی و فرامادی	۲۲
۳. تدریجی بودن عالم ماده و موجودات متعلق به ماده	۲۳
۴. وجود تزاخم در عالم ماده	۲۴
ج. مبانی الهیاتی	۲۵
۱. وجود خداوند کامل مطلق	۲۵
۲. توحید	۲۶
۳. قضا و قدر الهی	۳۳
۴. وحدت نظام هستی	۳۴
۵. وحدت غایت و هدف هستی	۳۵
۶. حکمت الهی	۳۶
۷. نظام احسن	۳۸
۸. عدل الهی	۳۹
۹. هدف از آفرینش جهان	۴۰
۱۰. هدایت تکوینی	۴۱
۱۱. هدایت تشریحی	۴۲
۱۲. خاتمیت، جامعیت و جهانی بودن اسلام	۴۳
۱۳. قرآن، کتاب تحریف‌ناپذیر آسمانی	۴۵
۱۴. ولایت و امامت پیامبر اسلام ﷺ	۴۶

۱۵. ولایت و امامت امامان معصوم علیهم السلام ۴۷
۱۶. غیبت امام دوازدهم علیه السلام ۴۸
۱۷. ولایت فقیه در زمان غیبت امام دوازدهم علیه السلام ۴۸
- د. مبانی انسان‌شناختی ۴۹
۱. ترکیب انسان از روح و بدن ۴۹
۲. غیر مادی بودن روح ۵۰
۳. اصالت روح ۵۱
۴. جاودانگی روح ۵۲
۵. مراتب طولی و شئون عرضی روح و وجود تزامم در آنها ۵۳
۶. تغییرپذیری تدریجی روح و بدن ۵۴
۷. تأثیرگذاری روح و بدن بر یکدیگر ۵۵
۸. وجود سرشتی مشترک و فطرتی الهی در همه انسان‌ها ۵۶
۹. مختار بودن انسان ۵۷
۱۰. هدفمندی انسان ۵۹
۱۱. خوددوستی انسان ۵۹
۱۲. کمال‌جویی انسان ۵۹
۱۳. نامتناهی بودن کمال‌جویی انسان ۶۰
۱۴. کمال‌نهایی انسان: قرب به خداوند متعال ۶۰
۱۵. مقدمه بودن زندگی دنیوی انسان برای زندگی اخروی ۶۲
۱۶. وابستگی کمال حقیقی انسان به افعال اختیاری او ۶۳
۱۷. وابستگی فعل اختیاری به توانایی، بینش، و گرایش ۶۴
۱۸. کاستی‌های انسان در توانایی، بینش و گرایش ۶۵
۱۹. تأثیرگذاری انسان بر موجودات دیگر و تأثیرپذیری از آنها ۶۶
۲۰. اجتماعی بودن انسان ۶۶
۲۱. نیازمندی انسان به وحی برای دستیابی به کمال حقیقی ۶۷
۲۲. وابستگی کمال حقیقی انسان به استفاده از همه قابلیت‌های او ۶۸
۲۳. تأثیر رشد متناسب قابلیت‌های انسان در کمال حقیقی او ۶۸
۲۴. وجود موانع در راه رسیدن به کمال ۶۹
۲۵. تفاوت انسان‌ها در ظرفیت‌ها و قابلیت‌ها ۶۹
۲۶. بندگی انسان در برابر خدا ۷۰
۲۷. مسئولیت انسان در برابر خدا درباره خود و همه موجودات دیگر ۷۱
۲۸. کرامت تکوینی و اکتسابی انسان ۷۲
- ه. مبانی ارزش‌شناختی ۷۳
۱. واقعی و اثبات‌پذیر بودن ارزش در دانش‌های عملی ۷۳
۲. وابستگی همه ارزش‌های واقعی به ارزش هدف‌نهایی ۷۳
۳. هدف‌نهایی؛ قرب به خداوند ۷۴
۴. ثابت و مطلق بودن اصول ارزشی و متغیر بودن ارزش امور دیگر ۷۴
۵. مراتب داشتن ارزش‌های دیگر ۷۵
۶. تأثیر نیت و نوع کار اختیاری در ارزش آن ۷۶

۷۶.....انتخاب معقول در تزامن ارزش‌ها

۷۷.....حد نصاب ارزش

۷۸.....راه تشخیص ارزش

۷۸.....مبانی سلامت معنوی در یک نگاه

۸۳.....تعریف سلامت معنوی

۸۴.....ویژگی‌های سلامت معنوی

درآمد

معمولاً سلامت انسان را بر حسب زمینه‌ای که برای آن در نظر گرفته می‌شود به چهار بعد - سلامت جسمانی، سلامت روانی، سلامت معنوی و سلامت اجتماعی - تقسیم می‌کنند. بدین ترتیب، سلامت معنوی یکی از ابعاد سلامت انسان است. تلقی‌های بسیار متفاوت از سلامت معنوی ناشی از ابهام مفهومی آن، دست‌یابی به شاخص‌های معین برای اندازه‌گیری آن و به تبع، پیشنهاد راه‌های ارتقای سلامت معنوی را با دشواری روبرو ساخته است. از آنجا که این اختلاف نظرها عمدتاً ناشی از اختلاف در مبانی سلامت معنوی است، در این نوشتار تلاش شده است که با برجسته‌سازی مبانی اسلامی، تعریفی مشخص از سلامت معنوی ارائه شود، تا بتوان از آن برای تعیین شاخص‌های مناسب استفاده کرد. برای این کار، پس از تعریف اجمالی سلامت و بیان ابعاد آن، ضرورت تحقیق درباره مبانی سلامت معنوی توضیح داده شده است، آنگاه مبانی مزبور به تفصیل ذکر گردیده و در پایان، تعریف پیشنهادی برای سلامت معنوی بر اساس مبانی مزبور بیان شده است.

تعریف سلامت

سلامت در یک مجموعه نظام‌مند به وضعیتی اطلاق می‌شود که در آن، ویژگی‌های لازم به گونه‌ای فراهم باشند که همه اجزا کار خود را بخوبی انجام داده، با هماهنگی یکدیگر هدف آن مجموعه را تأمین نمایند. برای مثال، سلامت جسمانی، به وضعیتی اطلاق می‌شود که در آن، همه اجزای بدن به عنوان یک مجموعه نظام‌مند زنده، ویژگی‌های لازم را برای ادامه حیات جسم انسان به صورت مطلوب دارا بوده، در این جهت با یکدیگر هماهنگ باشند.

ابعاد سلامت

معمولاً سلامت را بر حسب زمینه‌ها و ابعادی که برای آن در نظر گرفته می‌شود به اقسامی تقسیم می‌کنند. سلامت معنوی به عنوان بعدی دیگر از سلامت در کنار ابعاد سلامت جسمانی، روانی و اجتماعی، اخیراً مورد توجه و پذیرش نسبی قرار گرفته است. گرچه شاید نتوان تقسیم ابعاد سلامت به ابعاد چهارگانه مزبور را حصری عقلی دانست، و با کاوش‌های بیشتر و بررسی انواع نیازمندی‌های انسان بتوان ابعاد دیگر اصلی یا فرعی نیز برای سلامت در نظر گرفت، در توجیه این تقسیم‌بندی می‌توان گفت: سلامت را گاه نسبت به امور فردی انسان در نظر می‌گیریم، و گاه آن را به امور اجتماعی انسان نسبت می‌دهیم. سلامت اجتماعی ناظر به سلامت انسان در امور

اجتماعی است و سه قسم دیگر، ناظر به سلامت فردی انسان هستند. اما امور فردی یا مربوط به بدن و قوای طبیعی انسان است، یا مربوط به روح و روان او. سلامت جسمانی ناظر به سلامت بدن و ارگان‌های موجود در آن است. بدین ترتیب، هر دو بعد سلامت روانی و سلامت معنوی به روح و روان انسان مربوط می‌شوند و تفکیک آنها از یکدیگر ابهام‌آمیز و نیازمند توضیح است.

بهترین توجیه برای تفکیک دو بعد سلامت روانی و معنوی این است که روح و روان و امور مربوط به آن را با مبنایی معقول به دو بعد تقسیم کنیم، به گونه‌ای که سلامت روانی ناظر به یک بعد و سلامت معنوی ناظر به بعد دیگر آن باشد.

در واقع، بخش مهمی از فعالیت‌ها و انفعالات، مانند ادراک، اراده، لذت، رنج، محبت، نفرت، خشم، هیجان، امید و ترس، در درون انسان اتفاق می‌افتند، و گرچه بدن در پدید آمدن آنها تأثیراتی دارد یا از آنها اثر می‌پذیرد، نمی‌توان آنها را کنش یا واکنش مستقیم هیچیک از اجزای بدن دانست و از این رو، بحث درباره آنها به دانش‌هایی دیگر مانند روان‌شناسی واگذار می‌شود. از سوی دیگر، امور روانی دارای سطوح و طبقات مختلفی است، چنانکه بعضی از روان‌شناسان، مانند مزلو، به دسته‌بندی آنها پرداخته‌اند. اما می‌توان همه سطوح امور روانی انسان را به دو بخش عمده تقسیم کرد: بخش اول، که آن را می‌توان بخش نازل و مربوط به سطح پایین روح انسان دانست، در سال‌های اولیه زندگی مشاهده شده، کمابیش در سایر حیوانات نیز یافت می‌شود، گرچه ممکن است کیفیت یا دامنه آنها در انسان‌ها متفاوت باشد. برای مثال، انسان علاوه بر ادراک حسی، توانایی درک عقلی نیز دارد، و به همین ترتیب، علاوه بر لذت و رنج حسی، از لذت‌ها و رنج‌های عقلانی نیز برخوردار است، دامنه محبت، نفرت، خشم، هیجان، امید و ترس انسان نیز با سایر حیوانات تفاوت‌هایی دارد، چنانکه حیوانات گوناگون نیز در این ویژگی‌ها با یکدیگر متفاوت هستند. این ویژگی‌ها را عموماً به روان نسبت می‌دهند. بدین ترتیب، ویژگی‌هایی همچون احساس آرامشی که فرد پس از رفع گرسنگی یا ترس به دست می‌آورد یا حتی استعدادهای زیبایی‌شناختی و هنری و ریاضی را نیز می‌توان مربوط به روان انسان دانست، و سلامت انسان از جهت ویژگی‌های مزبور در مبحث سلامت روانی بررسی می‌شود.

اما بخش دوم، بخش متعالی روح و مربوط به سطح عالی آن است که گرچه از بدو تولد زمینه آن وجود دارد، عموماً از دوران بلوغ و با رشد عقلانی تدریجاً به فعلیت می‌رسد و نیازهای خاصی را در انسان به وجود می‌آورد، به طوری که صرفاً با برآورده شدن نیازهای جسمانی و روانی، این نیازها پاسخ مناسب دریافت نمی‌کنند، و در صورتی که به گونه‌ای مناسب برآورده نشوند موجب ناهنجاری‌هایی می‌شوند. از جمله این ویژگی‌ها می‌توان به حس پرستش و بندگی در برابر موجودی متعالی، عشق به معبود، و خضوع و تسلیم در برابر او اشاره کرد.

عموماً از بعد روان انسان، همان بخش اول را مراد می‌کنند و آن بعد از سلامت را که مربوط به این بخش است، سلامت روانی می‌نامند. اما برای بعد دوم روح و روان انسان، می‌توان نام‌های گوناگون انتخاب کرد، و مثلاً آن را از

آن جهت که مربوط به انسانیت انسان است، بعد انسانی، و از آن جهت که برتر از ابعاد دیگر است، بعد متعالی، و از آن جهت که با این بعد، انسان ارتباطی آگاهانه با خداوند پیدا می‌کند، بعد الهی نامید، چنانکه می‌توان آن را بعد معنوی انسان نیز نام‌گذاری کرد. معنویت از سویی، اشاره به این دارد که این بعد ارتباط مستقیم و روشنی با اندام‌های بدن ندارد، گرچه به جهت ارتباط روح و بدن، همه ابعاد وجودی انسان به‌نحوی در یکدیگر تأثیر می‌گذارند و از یکدیگر اثر می‌پذیرند. از سوی دیگر، معنوی نامیدن این بعد نشان دهنده آن است که معنابخشی به زندگی انسان و جهت‌دهی به همه ابعاد دیگر به سمت هدفی واحد، وابسته به این بعد از وجود انسان است. به هر حال، سلامت معنوی به سلامت همین بعد انسان می‌پردازد.

اهمیت و ضرورت بحث از مبانی سلامت معنوی

با نگاهی به پیشینه بحث از سلامت معنوی، می‌توان دریافت که تلقی‌های متنوعی از آن وجود دارد. این تنوع و تفاوت که در تعریف سلامت معنوی انعکاس یافته است، منجر به تفاوت دیدگاه‌ها در تعیین مؤلفه‌ها و شاخص‌های سلامت معنوی شده و کار انتخاب معیار برای تهیه پرسش‌نامه و ارزیابی سلامت معنوی در افراد و گروه‌های مختلف و نهایتاً برنامه‌ریزی برای ارتقای این بعد از سلامت را با دشواری‌هایی مواجه ساخته است.

در واقع، اختلاف نظرهایی که میان روان‌شناسان و سایر صاحب‌نظران درباره ویژگی‌های متعالی روح و روان انسان وجود دارد و در مکاتب مختلف متبلور شده است، موجب گردیده که ارائه تعریفی روشن، جامع و مانع از سلامت معنوی که بیان‌گر حقیقت آن بوده، در عین حال، مورد قبول همگان واقع شود، دشوار شود. در نتیجه، بدون اتخاذ دیدگاهی دقیق درباره بعد متعالی روح و ویژگی‌های آن و نیز کمال حقیقی انسان، نمی‌توان شاخص‌های لازم برای سنجش سلامت معنوی را به درستی تعیین کرد. برای مثال، چنانچه تعالی روح را دارای معیاری عینی ندانیم و آن را تابع نظر خود شخص تلقی کنیم، و بینش‌ها، گرایش‌ها و رفتارهایی را که صرفاً از دیدگاه خود فرد ناظر به امری متعالی است، معیار تعالی قرار دهیم، بدین نتیجه می‌رسیم که هندو، مسیحی، یهودی و مسلمان، و حتی شیطان‌پرست، همگی می‌توانند به طور یکسان و در یک سطح از سلامت معنوی برخوردار باشند. بدین ترتیب، ارائه تعریفی دقیق و قابل دفاع از سلامت معنوی، مبتنی بر برخی مبانی انسان‌شناختی است. اما تعیین کمال انسان و جهت متعالی روح، با برخی مبانی ارزش‌شناختی نیز مربوط است، مانند واقعی بودن ارزش و مراتب داشتن آن. از سوی دیگر، مجموع این مبانی متوقف بر مبانی فلسفی یا هستی‌شناختی خاصی است، مانند مراتب داشتن موجودات و تقسیم موجودات به مادی و مجرد. نیز تفاوت دیدگاه‌های مکاتب مختلف دینی و الحادی نسبت به آفرینش و جایگاه انسان در جهان، موجب تفاوت دیدگاه‌های انسان‌شناختی و ارزش‌شناختی آنها شده، نهایتاً در تلقی آنها از سلامت معنوی مؤثر بوده است. بدین ترتیب، تلقی‌های گوناگون از سلامت معنوی، همچنین به مبانی الهیاتی مربوط است، و در نهایت، برخی مبانی معرفت‌شناختی، در مبحث سلامت معنوی مؤثرند،

مانند ابزارهای معرفت و اعتبار انواع معرفت‌های حاصل از آنها که نقش مهمی در روش تعیین شاخص‌های سلامت معنوی دارد.

با توجه به آنچه گفته شد، می‌توان دریافت که تفاوت دیدگاه‌ها درباره سلامت معنوی ناشی از اختلاف نظر در مبانی سلامت معنوی است و با توجه به ابتدای تعریف سلامت معنوی بر مبانی مزبور، انتخاب یا پیشنهاد یک تعریف، بدون تعیین مبانی آن موجه نیست. با توجه به اینکه دیدگاه اسلام در باره مبانی پنج‌گانه مزبور، به ارائه تعریفی خاص برای سلامت معنوی می‌انجامد و تبیین عقلانی این دیدگاه نیازمند توجه به اصول موضوعه نظریه اسلام و به تعبیر دیگر، مبانی این نظریه است، برای ارائه تعریفی جامع از سلامت معنوی، چاره‌ای جز بازخوانی مبانی پنج‌گانه مزبور از دیدگاه اسلام نیست. بدین جهت، در ادامه، و پس از تعریف مبانی و توضیح روش تحقیق در آنها، مبانی مزبور را مرور می‌کنیم و پس از ذکر تفصیلی مبانی در پنج دسته جداگانه، نگاهی اجمالی به مجموع این مبانی خواهیم داشت. این نگاه اجمالی ضمن آنکه ارتباط این مبانی را با یکدیگر و با مبحث سلامت معنوی روشن می‌کند، برای مرور اجمالی آنها نیز مناسب است و کسانی که کمابیش با این مبانی آشنا هستند، می‌توانند مستقیماً به این قسمت رجوع کرده، در صورت لزوم و برای توضیح بیشتر، با استفاده از آدرس ارجاعات که در متن آمده، به فهرست تفصیلی مبانی مراجعه کنند.

تعریف مبانی

مقصود از مبانی گزاره‌های خبری (توصیفی) زیربنایی است که در علوم دیگر اثبات می‌شوند و در بررسی و اثبات مسائل یک علم یا شاخه‌ای از علم مورد استفاده قرار می‌گیرند. بنابراین، مقصود ما از مبانی سلامت معنوی گزاره‌های خبری زیربنایی است که در علوم دیگر اثبات می‌شوند و از آنها در تعریف و تعیین شاخص‌های سلامت معنوی استفاده می‌کنیم.

نکته قابل ذکر آنکه مقصود از مبانی اسلامی آن دسته از گزاره‌های مبنایی است که مورد قبول اسلام می‌باشد و منظور از دین اسلام مجموعه آموزه‌هایی است که در سعادت حقیقی انسان تأثیر دارند و با وحی الهی (قرآن کریم)، سنت معصومین - علیهم السلام - یا با عقل قطعی قابل کشف است.

روش تحقیق در مبانی

چنانکه گفتیم مبانی در علوم دیگر اثبات می‌شوند و بنابراین، روش تحقیق در آنها وابسته است به روش تحقیق همان علوم. از آنجا که مبانی مزبور، معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی، الهیاتی، انسان‌شناختی یا ارزش‌شناختی هستند، با روش عقلی، نقلی و احیاناً تجربی مورد تحقیق قرار می‌گیرند. با توجه به اینکه این مبانی در جای خود مورد

تحقیق قرار گرفته‌اند، در اینجا به دلایل اثبات این گزاره‌ها نمی‌پردازیم و تنها همراه با توضیحی درباره آنها به برخی آیات و روایات از متون معتبر اسلامی به عنوان مؤید اشاره می‌کنیم.^۱

مبانی سلامت معنوی از دیدگاه اسلام

مبانی سلامت معنوی را چنانکه اشاره کردیم در پنج بخش مبانی معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی، الهیاتی، انسان‌شناختی و ارزش‌شناختی می‌آوریم.

الف. مبانی معرفت‌شناختی

۱. امکان شناخت امور نامحسوس

شناخت امور نامحسوس امکان‌پذیر است.

حس‌گرایان^۲ و تجربه‌گرایان^۳ تنها راه معتبر برای فهم واقعیت‌ها را راه حس و تجربه می‌دانند و بدین ترتیب، چنانچه از راهی دیگر، مانند عقل یا وحی، درباره موجودی نامحسوس، معرفتی به دست آید، آن را نامعتبر می‌دانند. از نظر ایشان، هرگونه معرفتی درباره وجود امور نامحسوس یا کیفیت وجودشان غیر قابل قبول است.

اما حس‌گرایان و تجربه‌گرایان اساساً نمی‌توانند بر نفی اعتبار راه‌های دیگر معرفت، دلیلی اقامه کنند؛ زیرا چنین دلیلی طبعاً حسی یا تجربی نخواهد بود و از دیدگاه ایشان معتبر نیست. از سوی دیگر، فیلسوفان و منطق‌دانان مسلمان، علاوه بر آنکه غیر قابل قبول بودن نتیجه این سخن را که انحصار موجودات در امور محسوس است، اثبات می‌کنند،^۴ نشان می‌دهند که هم روش تجربی وابسته به عقل است^۵ و هم تصدیق به وجود محسوسات، به عقل و استدلال عقلی نیازمند است^۶ و با انکار اعتبار عقل، در واقع، اعتبار معرفت‌های حسی و تجربی نیز قابل تبیین نخواهد بود، و با پذیرش اعتبار عقل، هم می‌توان وجود موجودات نامحسوس را اثبات کرد، و هم اعتبار وحی را برای کشف حقایق نامحسوس پذیرفت.

۱ در اینجا به مبانی بعید، مانند اصل علیت و وجود عالم خارج از ذهن، که بدیهی یا نزدیک به بدیهی هستند نمی‌پردازیم.

۲ empiricists

۳ experimentalists

۴ ر.ک. ابن‌سینا، *الإشارات والتنبیها*، ج ۳، ص ۲ - ۹.

۵ ر.ک. ابن‌سینا، *الإشارات والتنبیها*، ج ۱، ص ۲۱۶ - ۲۱۷؛ بهمنیار، *التحصیل*، ص ۹۶؛ محمدتقی مصباح یزدی، *آموزش فلسفه*، ج ۱، ص ۱۱۰ - ۱۱۱، ۱۲۰ - ۱۲۱، و ۲۳۹ - ۲۴۰.

۶ ر.ک. ابن‌سینا، *التعلیقات*، ص ۶۸، ۸۸ و ۱۴۸؛ صدرالدین شیرازی، *الأسفار*، ج ۳، ص ۴۹۸؛ سید محمدحسین طباطبائی، *نهایة الحکمه*، مرحله ۱۱، فصل ۳؛ محمدتقی مصباح یزدی، *آموزش فلسفه*، ج ۱، ص ۲۳۹.

همچنین فیلسوفان مسلمان، با اعتقاد به وجود موجوداتی نامحسوس، همچون خداوند و روح انسان، و نیز اثبات وجود آنها، در مباحث هستی‌شناسی و انسان‌شناسی فلسفی، نه تنها امکان، بلکه وقوع شناخت نسبت به امور نامحسوس را نشان می‌دهند.

بدون پذیرفتن این مبنا، وجود خدا، وحی و معاد که از اصول اولیه معتقدات دین اسلام است، و نیز وجود روح، و کمال و سعادت آن، قابل قبول نبوده و در نتیجه، نمی‌توان تلقی درستی از سلامت معنوی انسان از دیدگاه اسلام داشت.

۲. تقسیم علم به حضوری و حصولی

برخی معرفت‌ها حضوری و برخی حصولی‌اند.

علم، یا بدون واسطه به خود معلوم تعلق می‌گیرد و وجود آن مستقیماً برای عالم منکشف می‌شود، یا آنکه عالم با واسطه چیزی که نمایان‌گر معلوم است و اصطلاحاً صورت یا مفهوم ذهنی نامیده می‌شود از معلوم آگاه می‌گردد. قسم اول را «علم حضوری» و قسم دوم را «علم حصولی» می‌گویند. بدین ترتیب، در علم حضوری، علم ما به معلوم، همان خود معلوم است، اما در علم حصولی، علم ما به معلوم، صورتی ذهنی از معلوم است، نه خود آن. علم ما به خود و حالات درونی مان از قسم اول است؛ یعنی برای آنکه از وجود خود یا مثلاً از حالت شادی و امید خود آگاه شویم نیازی به تصور آنها نداریم؛ بلکه خود و حالات خود را مستقیماً می‌یابیم و به اصطلاح، آنها را «شهود» می‌کنیم. البته باید توجه داشت که مقصود از «خود»، در علم حضوری به خود، همان وجود درک‌کننده است، وگرنه علم ما به رنگ و شکل و سایر ویژگی‌های بدن خود و اجزای آن، که مانند علم به سایر موجودات بیرونی، با ابزارهای ادراکی و با واسطه مفاهیم ذهنی شکل می‌گیرد، حضوری نیست.

در مقابل، علم ما به هر آنچه که با چشم و گوش و سایر ابزارها و حواس ظاهری درک می‌کنیم نمونه‌هایی از علوم حصولی هستند، و مثلاً چنان نیست که با دیدن درخت، خود درخت در ذهن ما تحقق بیابد و آن را بی‌واسطه درک کنیم؛ بلکه صورتی از آن در ذهن ما نقش می‌بندد و با واسطه آن صورت، از وجود درختی بیرون خود، آگاه می‌شویم.

با توجه به اینکه علم حصولی همواره از راه بکارگیری ابزارها و قوای خاصی حاصل می‌شود، گاه علم حضوری را با علم حصولی مقایسه کرده، می‌گویند علم حضوری از راه شهود حاصل می‌شود. اما باید دانست که مقصود از شهود، مشاهده حسی نیست؛ بلکه همان یافت درونی است که بدون واسطه و ابزار انجام می‌شود.

وجود هر دو قسم علم - حضوری و حصولی - روشن است و نیازی به استدلال بر وجود آنها نیست. اما باید توجه داشت که علم ما به خود صورت‌ها و مفاهیم ذهنی نیز از نوع علم حضوری است؛ یعنی گرچه علم ما به بسیاری از امور، از طریق وساطت مفاهیم است، اما خود مفاهیم را نزد خود حاضر می‌یابیم و برای آگاهی از خود

این مفاهیم، نیاز به مفهوم دیگری نیست، و اگر چنین بود، تسلسل پیش می‌آمد و هیچ‌گاه از هیچ چیز آگاه نمی‌شدیم.

در دانش معرفت‌شناسی، علاوه بر علم به خود، علم به حالات خود، و علم به مفاهیم ذهنی، مصادیق دیگری را نیز برای علم حضوری برشمرده‌اند که عبارتند از: علم به قوای نفسانی، مانند قوای حسی، فکری و حرکتی، علم به افعال بی‌واسطه خود، مانند اراده و تفکر، علم علت هستی‌بخش به معلول و مخلوق خود، و علم معلول به علت هستی‌بخش خود. توضیح آنکه ما همچنان که از حالات درونی خود، مانند شادی و امید، بی‌واسطه آگاه می‌شویم، نیز بدون واسطه می‌یابیم که قوه بینایی و شنوایی و مانند آن را داریم و به همین جهت، بدون نیاز به آموزش نسبت به وجود این قوا، از ابتدا از آنها استفاده می‌کنیم. همچنین هنگامی که اراده می‌کنیم و بر انجام کاری تصمیم می‌گیریم، از خود اراده و تصمیم خود، بدون واسطه مطلع می‌شویم. نیز، مخلوق با تمام وجودش در حضور خالق خود است و بنابراین، خداوند بدون هیچ واسطه‌ای از مخلوقات خود آگاه است و به آنها، علم حضوری دارد. و از آنجا که معلول در حضور علت هستی‌بخش خود است، و حضور، امری دو سویه است، می‌توان گفت اگر معلول نیز موجودی همچون انسان بوده، بتواند به چیزی علم داشته باشد، وجود علت هستی‌بخش خود را به اندازه ظرفیت وجودی خود، بدون واسطه می‌یابد.^۷

از سوی دیگر، همه علوم عقلی، نقلی و تجربی از نوع علوم حصولی‌اند؛ زیرا در آنها از مفاهیم ذهنی استفاده می‌شود. نیز مفاهیمی که ذهن از یافته‌های حضوری می‌سازد و بدین وسیله درباره آن علوم حضوری می‌اندیشد یا در این باره با دیگران به گفتگو می‌پردازد، از نوع علم حصولی هستند. بدین ترتیب، خود علوم حضوری قابل انتقال نیستند و تنها راه برای انتقال آنها، ساختن مفاهیم ذهنی حاکی از آنها و وارد ساختنشان به حوزه علوم حصولی است تا به وسیله ابزاری مانند زبان، که بر مفاهیم دلالت دارند، آن مفاهیم به دیگران منتقل شوند.

از این مبنا، برای «خطاناپذیری علم حضوری» و «مراتب علم حضوری» که پس از این مورد بحث واقع می‌شوند، استفاده می‌شود. همچنین توضیح اعتبار وحی به عنوان یکی از مهم‌ترین ابزارهای معرفت دینی به این مبنا وابسته است، و با توجه به وحدت علم و معلوم در علم حضوری، می‌توان از این مبنا برای تبیین کمال حقیقی انسان در مبانی انسان‌شناختی استفاده کرد.

۳. خطاناپذیری علم حضوری

علم حضوری خطاناپذیر است.

۷ برای توضیح بیشتر درباره علم حضوری و حصولی، ر.ک. صدرالدین الشیرازی، الأسفار، ج ۳، ص ۴۱۱ و ج ۶، ص ۱۶۱؛ سید محمدحسین طباطبائی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱، پاورقی ص ۸۳ و ۸۴، ج ۲، پاورقی ص ۳۵ - ۴۶ از مرتضی مطهری؛ همو، نه‌ایة الحکمة، ج ۲، ص ۱۹۵ - ۱۹۶، و ص ۲۵۶ - ۲۵۷ و تعلیقه ۳۵۱ و ۳۹۵ از محمدتقی مصباح یزدی؛ محمدتقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۱۷۱ - ۱۷۸.

چنانکه گفتیم علم حضوری، علمی بدون واسطه است که در آن، عالم خود معلوم را می‌یابد، نه آنکه از طریق مفهوم معلوم از آن آگاهی یابد، و از آنجا که در علم حضوری، علم و معلوم یک چیز هستند، اساساً در چنین علمی خطا معنا ندارد؛ زیرا خطا در مقابل حقیقت، به معنای عدم مطابقت علم با واقع معلوم است و در جایی قابل فرض است که علم و معلوم دو چیز باشند؛ اما در صورتی که علم و معلوم یکی باشند، فرض عدم مطابقت علم با معلوم، فرض عدم مطابقت چیزی با خودش است که معنا ندارد. بنابراین، یکی از ویژگی‌های مهم علم حضوری که در دانش معرفت‌شناسی مورد استفاده قرار می‌گیرد، خطاناپذیر بودن این گونه علوم است.^۸

۴. مراتب علم حضوری

علم حضوری دارای مراتبی است.

علم‌های حضوری از نظر شدت و ضعف، یکسان نیستند؛ بلکه گاهی علم حضوری، از قوت و شدت کافی برخوردار است و به صورت آگاهانه تحقق می‌یابد، ولی گاهی هم ضعیف و کم‌رنگ است و به صورت نیمه آگاهانه و حتی ناآگاهانه در می‌آید.

اختلاف مراتب علم حضوری، گاه معلول اختلاف مراتب وجود شخص درک کننده است؛ یعنی هر قدر روح انسان از نظر مرتبه وجودی، ضعیف‌تر باشد علوم حضوری‌اش ضعیف‌تر و کم‌رنگ‌تر است و هر قدر مرتبه وجودی‌اش کامل‌تر شود علوم حضوری آن کامل‌تر و آگاهانه‌تر می‌گردد. تبیین این مطلب، مبتنی است بر دو مبنای «مراتب داشتن موجودات» (مبنای ۱ هستی‌شناختی) و همچنین «مراتب طولی روح انسان» (در مبنای ۵ انسان‌شناختی).

علاوه بر این، مراتب توجه شخص درک کننده نیز می‌تواند در شدت و ضعف علم حضوری مؤثر باشد. مثلاً بیماری که از درد، رنج می‌برد و درد خود را با علم حضوری می‌یابد، هنگامی که دوست عزیز را می‌بیند و توجه‌اش به سوی او معطوف می‌شود دیگر شدت درد را درک نمی‌کند؛ و بر عکس، موقع تنهایی و به خصوص در شب تاریک که توجهی به سایر امور ندارد، درد خود را با شدت بیشتر درک می‌کند که علت آن، شدت توجه است.

اختلاف مراتب علم حضوری می‌تواند در تفسیرهای ذهنی آنها مؤثر باشد، مثلاً انسان در مراحل اولیه با اینکه علم حضوری به خویشتن دارد ممکن است در اثر ضعف این علم، ارتباط خود را با بدن به صورت «رابطه عینیت» تصور کند و در نتیجه، بپندارد که حقیقت وجود او همین بدن مادی یا پدیده‌های مربوط به آن است، ولی هنگامی

۸. ر.ک. سید محمدحسین طباطبائی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، پاورقی ص ۳۸ از مرتضی مطهری، و محمدتقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۱۷۵. البته درباره خطاناپذیری علم حضوری، شبهه‌هایی مطرح شده که همگی ناشی از اشتباه گرفتن علم حضوری با علمی حصولی است و در جای خود به آنها پاسخ داده شده است. (ر.ک. آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۱۷۶ - ۱۷۸)

که مراتب کامل تری از علم حضوری برای او حاصل شد و به عبارت دیگر، هنگامی که روح او تکامل یافت دیگر چنین اشتباهی رخ نمی‌دهد. نیز ضعف علم حضوری انسان به خودش، موجب می‌شود که عموماً افراد، بسیاری از توانمندی‌ها و قابلیت‌های خود را به روشنی درک نکنند و ناگزیر برای کشف آنها از تجربه کمک بگیرند.

همچنین با اینکه می‌توان گفت انسان، نسبت به آفریدگار خویش، به نوعی علم حضوری دارد، ولی در اثر ضعف مرتبه وجودی و نیز در اثر توجه به بدن و امور مادی، این علم به صورت ناآگاهانه در می‌آید، و به همین جهت، با اینکه عموم انسان‌ها اجمالاً نوعی احساس وابستگی به چیزی دارند، ویژگی‌های موجودی را که حقیقتاً بدان وابسته‌اند به روشنی نمی‌یابند و او را با موجودات دیگر اشتباه می‌گیرند، و در نتیجه، بدان‌ها دست نیاز دراز می‌کنند و به آنها دل می‌سپارند و آنها را خدای خود می‌پندارند، و برای تصحیح این خطا، به استدلال و علوم حصولی نیاز دارند. اما با تکامل روح و کاهش توجه به بدن و امور مادی و تقویت توجهات قلبی نسبت به خداوند متعال، همان علم حضوری به مراتبی از وضوح و آگاهی می‌رسد تا آنجا که می‌گوید: «أ یكون لغيرک من الظهور ما لیس لک؟»^۹

با توجه به این مبنا، گرچه سلامت معنوی دارای درجاتی است، بالاترین درجه آن در علم حضوری کامل به فقر وجودی و عین ربط بودن همه چیز نسبت به خداوند متعال حاصل می‌شود.

۵. ابزارهای علم حصولی

حس، خیال و عقل، ابزارهای اصلی علم حصولی‌اند، و انواع استدلال، تجربه، مرجعیت و تواتر از جمله راه‌های فرعی.

عموماً پدید آمدن مفهوم در ذهن، از طریق ابزارها و قوای خاصی صورت می‌گیرد. برای مثال، مفهوم خاصی که از احساس دیدن شیء زرد رنگ پیدا می‌کنیم، هنگامی در ما پدید می‌آید که قوه بینایی، ابزار آن را که چشم است به کار بگیرد. در این صورت، چنانچه سایر شرایط لازم برای دیدن آن شیء، از قبیل نور کافی و فاصله مناسب، فراهم باشد، آن شیء دیده می‌شود و در ذهن، تصور خاصی که «تصور حسی» نامیده می‌شود پدید می‌آید. سایر حواس پنج‌گانه نیز با ابزارهای مناسب خود، انواعی از تصورات حسی را پدید می‌آورند.

قوه خیال، به اصطلاح فیلسوفان، قوه دیگری است که شبیه تصورات حسی را می‌یابد، به گونه‌ای که پس از قطع ارتباط ابزارهای حسی با محسوسات بیرونی، قابل یادآوری هستند. همچنین ذهن با قوه تخیل خود می‌تواند با ترکیب صورت‌های جزئی خیالی، صور جدیدی را خلق کند، مانند آنکه از ترکیب صورت اسب و پرنده‌ای خاص،

۹. فرازی از دعای عرفه منقول از امام حسین علیه السلام.

۱۰. ر.ک. آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۱۷۷ - ۱۷۸.

صورت اسبی بال‌دار ایجاد می‌کند. این قابلیت ذهنی، می‌تواند منشأ آفرینش‌های هنری، همچون شعر و نقاشی، و نیز طراحی باشد.

عقل از دیگر ابزارهای علم حصولی در انسان است که بنا بر اصطلاح علوم فلسفی، کار ویژه آن درک مفاهیم کلی، مانند مفهوم انسان، تجزیه و ترکیب مفاهیم کلی، و تحلیل و ترکیب گزاره‌ها است. بدین ترتیب، عقل، علاوه بر انتزاع مفاهیم کلی از موارد خاص و جزئی، می‌تواند مفاهیم کلی‌ای را که در اختیار دارد به اجزای مفهومی، تحلیل کند، یا با ترکیب آنها، زمینه تعریف (معرفی مفهومی جدید) را فراهم نماید، چنانکه می‌تواند با ترکیب انواع گزاره‌ها، استدلال کند و به قضیه‌ای جدید معرفت یابد، و نیز بدین وسیله، دیگران را در تحصیل معرفت به گزاره‌ای جدید یاری نماید.

بدین ترتیب، ابزارهای اصلی علم حصولی را می‌توان حس، خیال و عقل دانست.^{۱۱} البته برای کسب علم حصولی، ممکن است از ترکیبی از ابزارهای مزبور استفاده کنیم یا یکی از این ابزارها را به شکلی خاص به کار بگیریم که در این صورت، می‌توان راه‌های مزبور را راه‌های فرعی علم حصولی محسوب کرد. برای مثال، قیاس، استقرا و تمثیل، خود، سه نوع کلی از استدلال عقلی هستند. نیز «تجربه» استدلالی عقلی از نوع قیاس است که در آن از مقدمات حسی نیز استفاده می‌شود.

«مرجعیت» (اثوریته)^{۱۲} نیز از دیگر راه‌های علم حصولی است که در آن برای تحصیل علم و پذیرفتن یک نظر، به رأی صاحب نظری استناد می‌شود، بدون آنکه برای کسب علم به موضوع، از همان راهی که آن صاحب نظر استفاده کرده است، مستقیماً استفاده کنیم، مانند آنکه برای دانستن راه درمان بیماری‌ها به نظر پزشکان استناد و به آن اعتماد کنیم. این راه نیز، در واقع، استفاده از نوعی استدلال عقلی است، که در آن، رأی شخص صاحب نظر و مرجع مورد اعتماد، درست و مطابق با واقع تلقی می‌شود. علم به وقایع تاریخی، که از طریق اعتماد به قول تاریخ‌نگاران حاصل می‌شود، علم از طریق اعتماد به شهادت شاهدان، و علم به خبری که کسی برای ما نقل می‌کند از طریق اعتماد به ناقل خبر از این نوع است. نیز علم به بسیاری از آموزه‌های دینی را که از طریق اعتماد به قول معصومین علیهم‌السلام حاصل می‌شود، می‌توان از این نوع و معتبرترین اقسام آن دانست.

۱۱ البته فیلسوفان مشائی، وهم را نیز قوه‌ای مستقل برای ادراک معانی جزئی دانسته‌اند. (ر.ک. بهمنیار، *التحصیل*، ص ۷۸۶؛ ابن‌سینا، *الشفاء: الطبيعيات*، الفصل الثالث من المقالة الرابعة من الفن السادس؛ همو، *الإشارات و التنبیحات*، ج ۲، ص ۳۴۱)؛ اما ملاصدرا آن را قوه‌ای مستقل نمی‌داند (ر.ک. صدرالدین شیرازی، *الأسفار*، ج ۳، ص ۳۶۱ - ۳۶۲ و ۵۱۷، ج ۸، ص ۲۱۵ - ۲۲۱). نیز ر.ک. همان، ج ۳، ص ۳۶۲. تعلیقه علامه طباطبائی؛ و ملا هادی السبزواری، *شرح المنظومه*، ج ۵، تعلیقه استاد حسن‌زاده در ص ۶۵ - ۶۸؛ و محمدحسین طباطبائی، *نهایة الحکمه*، تعلیقه شماره ۳۶۰ از محمدتقی مصباح یزدی. نیز برخی از اندیشمندان مسلمان، میان حس و خیال نیز تفاوت اساسی نمی‌گذارند و آنها را از یک سنخ می‌شمارند. (ر.ک. صدرالدین شیرازی، *الأسفار*، ج ۳، ص ۳۶۲، حاشیه شماره ۲ از علامه طباطبائی).

«تواتر» را نیز می‌توان از راه‌های فرعی علم حصولی دانست. در این راه که نوعی استدلال عقلی است، بدان دلیل علم به واقعه‌ای پیدا می‌کنیم که افراد زیادی آن را نقل کرده‌اند، به طوری که باور نمی‌کنیم که همگی آنها توافق کرده باشند که امری خلاف واقع را نقل کنند. البته ممکن است این راه را نیز نوعی مرجعیت به حساب آوریم که در آن به نقل قول افراد زیاد با شرایطی که گفتیم اعتماد می‌کنیم.

روشن است که اعتبار راه‌های فرعی علم حصولی، وابسته به اعتبار اموری است که در این راه‌ها از آنها استفاده می‌شود. برای مثال، تجربه نوعی استدلال عقلی است که نتیجه آن، کشف قانونی کلی درباره ارتباط یک پدیده قابل تجربه با عوامل دخیل در پدید آمدن آن است، و در آن، علاوه بر مشاهده حسی موارد جزئی، یافتن علل و عوامل پدیده مورد مشاهده دخالت دارد. بنابراین، اعتبار تجربه وابسته است به اعتبار هر دو مقدمه استدلال، یعنی وابسته است به اعتبار مشاهدات حسی و اینکه تا چه اندازه درباره اینکه همه عوامل مؤثر در آن پدیده را به درستی شناسایی کرده‌ایم اطمینان داشته باشیم. نیز اعتبار مرجعیت، وابسته است به اعتبار دلیلی که درستی آرا و دیدگاه‌های صاحب نظری را که به آرای او اعتماد می‌کنیم اثبات می‌کند. برای مثال، دلایل عصمت معصومین علیهم‌السلام از خطا، پشتوانه اعتبار استناد به اقوال ایشان است. نیز اعتبار تواتر در نقل یک خبر، وابسته است به اینکه تا چه اندازه موجه است احتمال توافق ناقلین خبر را بر اینکه خلاف واقع سخن بگویند، غیر قابل قبول یا ناممکن بدانیم.

توجه به این مبنا همراه با مراحل رشد، ما را به این مهم رهنمون می‌شود که در هر مرحله، تربیت معنوی باید با تأکید بر ابزار متناسب با آن مرحله صورت گیرد؛ برای مثال، برای تعمیق باور کودکان به خداوند باید بیشتر بر مثال‌های محسوس تکیه نمود و در سنین بالاتر که ذهن آماده دریافت مفاهیم و استدلال‌های عقلی است باید از ابزار عقل بیشتر استفاده کرد.

۶. مراتب علوم حصولی (حس، خیال و عقل)

علم حصولی دارای مراتبی است.

فیلسوفان، به خصوص پیروان حکمت متعالیه، با دقت در نحوه وجود علوم حصولی، نشان داده‌اند که هیچیک از انواع علوم حصولی، ویژگی‌های اجسام و مادیات را ندارند، و حتی مفاهیمی که از طریق احساس مستقیم حاصل می‌شوند، گرچه از امور مادی و محسوس حکایت دارند و برای آنکه ذهن بتواند آنها را درک کند به یک سلسله عملیات مادی و نیز به شرایط مادی خاص، همچون اعصاب، مغز و مانند آن نیازمند است، اما خود مفاهیم حاصل، بخش‌پذیر نیستند، امتداد ندارند، جایی را اشغال نمی‌کنند و سایر ویژگی‌های اجسام را ندارند.

با این حال، در میان انواع مفاهیم حصولی که ذهن آنها را درک و انتزاع می‌کند، از جهت دوری و نزدیکی به ویژگی‌های اجسام و مادیات، تفاوت وجود دارد و این امر، موجب می‌شود که علم حصولی دارای مراتبی باشد. مثلاً ادراک حسی، مانند موجودات جسمانی، جزئی و مشخص است و برای درک آن، ارتباط مستقیم با موجود

جسمانی لازم است. اما ادراک عقلی، نه مانند اجسام، جزئی است، نه هنگام درک آن، لازم است با مصداقی محسوس از آن، ارتباط داشته باشیم. مفاهیم خیالی، حالت واسطه دارند، و با اینکه درکی جزئی و مشخص در اختیار ما قرار می‌دهند، نیازی نیست هنگام درک آنها، با آنچه از آن حکایت می‌کنند ارتباط حسی داشته باشیم. بدین ترتیب، چنانچه مراتب درک و انتزاع علوم حصولی را از جهت نزدیکی و دوری به ماده و مادیات در نظر بگیریم، ابتدا مرتبه حس قرار خواهد داشت، سپس مرتبه خیال و در انتها، مرتبه عقل.^{۱۳}

در واقع، مفاهیم حسی به طور مستقیم از محسوسات دریافت می‌شوند و برای ادراک آنها کافی است شرایط احساس آنها فراهم باشد. مفاهیم خیالی برگرفته از محسوسات نیز پس از ادراک حسی ساخته می‌شوند و احياناً با کمک تخیل با یکدیگر ترکیب می‌شوند. اما تعمیم مفاهیم جزئی حسی و خیالی برگرفته از محسوسات و دستیابی به مفاهیم عقلی آنها، مانند مفاهیم رنگ‌ها، و نیز درک مفاهیم عقلی برگرفته از اموری که مستقیماً با علم حضوری درک می‌شوند، مانند مفاهیم کلی شادی و غم، وابسته به این است که پیش از آن چنین ادراکاتی صورت گرفته باشد. به جهت وجود مراتب مزبور در درک و انتزاع علوم حصولی، درک امور حسی آسان‌تر از درک امور خیالی، و درک امور خیالی ساده‌تر از درک مفاهیم عقلی است. درک مفاهیم عقلی مرکب نیز در مرتبه بعد قرار می‌گیرد؛ زیرا نیازمند ترکیب مفاهیمی است که از قبل، ادراک شده‌اند.

همچنین در میان مفاهیم عقلی، درک مفاهیم منطقی و فلسفی، نیازمند تأمل و مقایسه‌های خاصی نیز هست و ذهن مخاطب باید آمادگی برای چنین انتزاع‌هایی داشته باشد تا بتواند آنها را درک کند. در این میان، مفاهیمی که به مقایسه کمتری احتیاج دارند و به محسوسات نزدیک‌ترند، مانند برخی مفاهیم ریاضی، راحت‌تر قابل انتزاع هستند تا مفاهیمی که به مقایسه‌های بیشتر نیاز دارند و از محسوسات دورترند، مانند مفاهیم «بهره‌وری»، «علیت»، «عدالت» و «موجود بی‌زمان».

به همین جهت، درک استدلال‌های ریاضی و فلسفی، برای ذهن‌هایی که ورزیدگی کامل در انتزاع مفاهیم را نداشته باشند دشوارتر از درک علوم تجربی و نقلی است. نیز درک مفاهیم ریاضی، از آن جهت که به محسوسات مربوط می‌شوند، آسان‌تر از درک مفاهیم ماوراء طبیعی است.

بر اساس مبنای مزبور، در سلامت معنوی و رشد معنویت، باید در کنار توجه به مراحل رشد و ظرفیت و استعداد افراد در تجرید و انتزاع مفاهیم، به مراتب علم حصولی توجه داشت. برای مثال، تخیل امور عقلی و ماوراء طبیعی از راه تشبیه معقول به محسوس، می‌تواند درک آنها را تا حدی آسان‌تر کند.

۱۳ ر.ک. ابن سینا، الإشارات و التنبيهات، ج ۲، ص ۳۲۴؛ و صدرالدین شیرازی، الأسفار، ج ۶، ص ۴۱۶.

۷. وابستگی معرفت‌های عملی به معرفت‌های نظری

معرفت‌های عملی به معرفت‌های نظری وابسته‌اند.

می‌دانیم که بسیاری از معرفت‌های ما دربارهٔ عمل نیستند؛ مانند اینکه «آب در صد درجه سانتی‌گراد می‌جوشد» یا «نیرو و شتاب رابطه مستقیم دارند». از سوی دیگر، شکی نیست که برخی معرفت‌ها مستقیماً به عمل مربوط می‌شوند. برای مثال، دانستن اینکه چه کاری خوب است یا چه باید کرد از معرفت‌های عملی محسوب می‌شوند. به اصطلاح، معرفت‌های نظری از هست و نیست‌ها سخن می‌گویند و معرفت‌های عملی از ارزش‌ها، بایدها و نبایدها. اما چنان نیست که میان این دو دسته از معرفت، مرز غیر قابل نفوذی وجود داشته باشد و معرفت‌های نظری و عملی کاملاً با یکدیگر بی‌ارتباط و بیگانه باشند.^{۱۴} برای مثال، دانستن اینکه چه کاری برای ما مفید و سودمند است یا موجب سعادت و کمال ما است، از جمله معرفت‌های نظری است که با واسطه به عمل نیز مربوط می‌شود. زیرا، بنابر مبانی ارزش‌شناختی، ارزش‌ها پشتوانه واقعی دارند. بدین ترتیب، قطعاً توجه به کمال حقیقی انسان و راه دستیابی به آن، راهنمای خوبی برای آن است که بدانیم در چه مسیری باید گام برداریم.^{۱۵}

بر اساس این مبنا، دستورالعمل‌های مربوط به حفظ و ارتقای سلامت معنوی تبیین‌پذیر و قابل استدلال هستند. به عبارت دیگر، با توجه به این مبنا در مبحث سلامت معنوی، می‌توان از معرفت به خدا و اوصاف او، رابطه خداوند با مخلوقات، راه ارتباط با او، و هدف زندگی، و سایر بینش‌های مربوط، برای معرفت به رفتارهای لازم جهت حفظ و ارتقای سلامت معنوی استفاده کرد.

۱۴ قابل ذکر است که غالب اندیشمندان اسلامی احکام و گزاره‌هایی از نوع «عدالت خوب است» را از مشهورات دانسته و آنها را در قبال ضروریات قرار داده‌اند و در نتیجه، تصریح کرده‌اند که چنین گزاره‌هایی نمی‌توانند در مقدمات برهان مورد استفاده قرار گیرند. اما برخی از ایشان تصریح کرده‌اند که این گزاره‌ها از آن جهت از مشهورات محسوب می‌شوند که اعتقاد به آنها به جهت شهرت آنها است و در این صورت است که نمی‌توان آنها را مقدمه برهان قرار داد، اما برخی از همین گزاره‌ها را عقل با برهان و به طور یقینی نیز اثبات می‌کند؛ به علاوه، همه اولیات نیز به یک اعتبار از مشهورات هستند. (ر.ک. ابن‌سینا، *الشفاء المنطقی*، ج ۳، کتاب البرهان، ص ۶۶؛ همو، *منطق دانش‌نامه علائی*، ص ۱۲۱ - ۱۲۲؛ نصیر الدین طوسی، *اساس الاقتباس*، ص ۳۴۶ - ۳۴۷) و لازمه این سخن این است که از معرفت‌هایی عملی که با برهان عقلی اثبات شوند می‌توان در مقدمات برهان استفاده کرد. نیز بزرگانی همچون علامه طباطبائی، این گونه ادراکات را از سنخ ادراکات اعتباری، و اقامه برهان بر آنها را ناممکن دانسته‌اند. اما دقت در سخنان ایشان نیز روشن می‌کند که ایشان تنها رابطه مستقیم منطقی میان این دو دسته معرفت را منکر شده‌اند، و با این حال، تصریح کرده‌اند که این اعتبار بر حقیقت استوار و دارای آثار واقعی است (ر.ک. سید محمدحسین طباطبائی، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۲، ص ۱۵۹، ۱۶۱، ۲۱۸ - ۲۱۹، ۲۳۴؛ همو، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۳، ص ۲۹۹، تشریح و قانون‌گذاری باید از بذر تکوین و وجود رشد یابد (ر.ک. همان، ج ۱، ص ۶۳) و همین قوانین و تکالیف هستند که ارتباط حقیقی با کمال انسان داشته موجب تحصیل عقائد، اخلاق و ملکاتی در انسان می‌گردند که ملاک سعادت در دنیا و آخرت هستند. (ر.ک. همان، ج ۸، ص ۴۸ - ۴۹) البته، به نظر می‌رسد با تحلیل دقیق مفاهیم ارزشی و الزامی همچون خوب و بد و باید و نباید، حتی می‌توان معرفت‌های عملی را به معرفت‌های نظری تحویل برد (ر.ک. محمدتقی مصباح یزدی، *فلسفه اخلاق*، ص ۵۳ - ۱۰۴).

۱۵ رابطه جهان‌بینی و ایدئولوژی از جمله مصادیق رابطه معرفت‌های نظری و عملی است. در این باره ر.ک. مرتضی مطهری، *مقالات فلسفی*، ج ۳، ص ۱۰۸ - ۱۰۹؛ همو، *مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی*، ج ۳، ص ۹۷ - ۱۰۰؛ همو، *تعلیمی بر مارکسیسم*، ص ۵۱ - ۵۲؛ همو، *مسئله شناخت*، ص ۱۳ - ۱۵؛ محمدتقی مصباح یزدی، *مشکات*، ۱/۱، ص ۴۲۵ - ۴۳۲؛ همو، *ایدئولوژی تطبیقی*، ص ۵ و ۶. نیز درباره رابطه ارزش و واقع و تاریخچه آن، ر.ک. محسن جوادی، *مسئله باید و هست: بحثی در رابطه ارزش و واقع*.

۸. ابزارهای معرفت دینی

ابزارهای معرفت دینی، عبارتند از: وحی، الهام، تحدیث، شهود، تجربه دینی، عقل، حس و مرجعیت.

با توجه به تعریف مورد نظر از دین، که «مجموعه معارف لازم برای وصول انسان به سعادت و کمال او است»، می‌توان گفت اولاً زبان دین، زبانی معرفت‌بخش است، نه صرفاً زبان بیان احساس یا تمثیل و اسطوره، و ثانیاً معرفت‌های دینی دارای انواعی هستند و از راه‌های مختلف به دست می‌آیند.

معرفت دینی را نیز همچون معرفت‌های دیگر بشری، می‌توان به دو نوع حضوری و حصولی تقسیم کرد. در بخش معرفت حضوری، چنانکه پیش از این گفتیم، می‌توان با اندکی مسامحه، راه یا ابزار کلی معرفت را «شهود» نامید. در حوزه معرفت دینی، یافتن بی‌واسطه رابطه وجودی خود با خدای متعال، و تجربه حالات مختلف درونی‌ای که در اثر توجه به این رابطه حاصل می‌شوند، همچون خوف و خشیت، رضا و تسلیم، توکل، صبر، محبت، اخبات، ذلت و عبودیت، که گاه «تجربه دینی» نامیده می‌شود، با معرفت حضوری و شهودی اتفاق می‌افتد.

نیز وحی (القای پیام ویژه رسالت به پیامبران)^{۱۶} الهام (القای پیام مخفی به کسی)، تحدیث (سخن گفتن فرشتگان با معصومان علیهم‌السلام) یا برخی اولیای خدا، می‌توانند از راه‌های القای برخی معارف و علوم دینی، به افرادی

۱۶ وحی بنابر معنای لغوی، به هر نوع اعلام سریع، پنهانی و اشاره‌وار اطلاق می‌شود (ر.ک. ابن منظور، *لسان العرب*، و الراغب الاصفهانی، *مفردات ألفاظ القرآن*). در قرآن کریم نیز این واژه به همین معنای عام در موارد متعدد، از جمله در تدبیر عمومی عالم هستی (ر.ک. فصلت، ۱۲)، هدایت غریزی و فطری حیوانات، مانند وحی به زینور عسل (ر.ک. نحل، ۶۸)، القای مطلب با اشاره، مانند اشاره حضرت زکریا علیه‌السلام به مردم بدون تکلم (ر.ک. مریم، ۱۰ - ۱۱) و القای به قلب یا الهام، مانند وحی به مادر حضرت موسی علیه‌السلام (ر.ک. قصص، ۷) یا وحی به حواریین حضرت عیسی علیه‌السلام (ر.ک. مائده، ۱۱۱) یا خطورات شیطانی (ر.ک. انعام، ۱۲۱) به کار رفته است. اما این واژه در اصطلاح خاص، تنها به نوعی الهام که القای پیام رسالت به پیامبران الهی است اطلاق می‌شود. وحی بدین معنای خاص ممکن است بدون واسطه از جانب خداوند باشد - همان گونه که در یک مورد، قرآن کریم، تنها وحی را به این معنای اخص اطلاق کرده است (ر.ک. شوری، ۵۱) - یا با واسطه‌ای باشد که آن واسطه القاکننده پیام نیست، مانند وحی به حضرت موسی علیه‌السلام با واسطه درخت در کوه طور، و وحی به حضرت ابراهیم علیه‌السلام در خواب، یا با واسطه‌ای باشد که خود واسطه، القاکننده پیام و فرشته وحی است، که در این صورت نیز ممکن است فرشته وحی دیده شود یا صرفاً صدای او شنیده شود.

اما صرف نظر از انواع وحی رسالت، آنچه مقتضای براهین عقلی اثبات نبوت عامه است، لزوم انتقال پیام هدایت الهی به بشر است به گونه‌ای که از هرگونه تغییر، استنباط شخصی، نسیان، خطا و تحریف، از مرحله صدور از جانب خدای متعال تا مرحله ابلاغ به مردم، مصون و محفوظ باشد؛ مطلبی که مورد تأکید و تأیید دلیل نقلی نیز هست (عَالَمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهَرُ عَلَيْهِ أَحَدًا إِلَّا مِنْ رِضْوَانِي مَنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْئَلُكَ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا لِيَعْلَمَ أَنْ قَدْ أبلغُوا رِسَالَاتِ رَبِّهِمْ وَأَخَاطَبَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَخْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا؛ جن، ۲۶ - ۲۸). در واقع، سایر ویژگی‌های وحی رسالت تنها با اخبار کسی که به او وحی شده قابل تبیین است و صحت مدعای چنین افرادی پس از اثبات نبوتشان با دلایلی همچون معجزه، به مقتضای دلایل عصمت پیامبران تضمین می‌شود. بنابراین گرچه ممکن است وحی را نیز نوعی الهام بدانیم، اما باید توجه داشت که در وحی، محتوای پیام و مفاهیمی که باید به مردم منتقل شود، بدون هیچ کم و کاست و تغییر، دریافت، حفظ و ابلاغ می‌شود و بنابراین با الهام‌هایی که برای افراد عادی حاصل می‌شود یا مکاشفاتی که به جهت کسب وارستگی‌های روحی یا از راه ریاضت‌های خاص برای همه قابل حصول است و تفسیرهای ذهنی آنها خطاپذیر است و حتی ممکن است از نوع القائنات شیطانی باشد کاملاً متفاوت است؛ چنانکه وحی با تجربه‌ای دینی که به اختیار تجربه‌گر وابسته است و راه تحصیل آن آموختنی است و از سوی دیگر، صرف یافتن حالتی درونی است و تجربه‌گر با مفاهیمی که از پیش دارد حالت خود را تفسیر می‌کند، و در نتیجه، استنباط شخصی و امکان اشتباه وی در تفسیر یافته‌های خودش راه دارد، نیز کاملاً متفاوت است.

بدین ترتیب، وحی رسالت را چنانچه بتوان به یک معنا نوعی الهام یا تجربه دینی پیامبر دانست، ویژگی‌هایی منحصر به خود دارد که آن را از هر نوع ادراک دیگر به کلی متمایز می‌کند: از جمله ویژگی‌های وحی این است که دریافت‌کننده وحی به سبب نبوغ خاص یا صرفاً به جهت کسب وارستگی‌هایی به دریافت آن نائل نمی‌آید، (... وَلَكِنَّ اللَّهَ يَخْتِبِي مِنْ رَسُولِهِ مَنْ يَشَاءُ ... ؛ آل عمران، ۱۷۹)، چه آنکه امامان معصوم از جهت وارستگی‌ها و فضایل باطنی از همه پیامبران بجز پیامبر خاتم برتر بودند و با این حال، به آنها وحی رسالت نمی‌شده است. بنابراین، چنان نیست که با اختیار و کسب برخی ویژگی‌ها یا انجام ریاضت‌های ویژه، بتوان به دریافت وحی نائل آمد. دیگر آنکه وحی در اختیار شخصی که به پیامبری رسیده نیز نیست و چنان نیست که پیامبر هر وقت بخواهد یا هرگاه عملی خاص انجام دهد به دریافت وحی نائل شود؛ بلکه ممکن است پیامبر مدتی منتظر وحی باشد و به او وحی نشود (ر.ک. تفسیر قرآن، ذیل سوره ضحی)؛ و در حالی که انتظار

خاص باشند. معارفی که از این راه‌ها در درون دریافت کنندگان پیام ایجاد می‌شود از نوع علم حضوری و شهودی است؛ یعنی شخصی که چنین پیام‌هایی را دریافت می‌کند، بدون واسطه از وجودشان در درون خود آگاه می‌شود و آنها را می‌یابد. البته معرفتی که از این راه به امور دیگر پدید می‌آید، نسبت به آن امور، از نوع علوم حصولی است. مثلاً چنانکه پیامی درباره حکمی شرعی به کسی القا شود، معرفت نسبت به آن حکم شرعی از نوع علوم حصولی خواهد بود. بدین ترتیب، می‌توان این راه‌ها را که دارای دو حیثیت هستند از جهتی از راه‌های معرفت حضوری و از جهتی از راه‌های معرفت حصولی در دین به حساب آورد.

همچنین ابزارهای حس و عقل نیز برای کسب بسیاری از معرفت‌های دینی به کار می‌روند. برای مثال، دیدن معجزه انبیا که یکی از راه‌های اثبات نبوت آنها است، دیدن یا شنیدن آیات قرآن کریم و روایات منقول از معصومان علیهم‌السلام یا دیدگاه فقها و اسلام‌شناسان، که از راه‌های معمول ما برای کسب بسیاری از معرفت‌های دینی است با ابزارهای حسی صورت می‌پذیرد. چنانکه پیش از این خاطر نشان کردیم، اتکا به کلام خداوند و سخنان منقول از معصومان برای معرفت به محتوای آنها، از نوع مرجعیت است که از ابزارهای فرعی معرفت دینی در بخش معرفت‌های حصولی محسوب می‌شود. به علاوه، عقل - که در برخی تعبیر دینی به عنوان حجت باطنی معرفی شده است ^{۱۷} - بنیادی‌ترین معارف دینی، از قبیل اثبات وجود خداوند و اوصاف او، لزوم اطاعت از خداوند متعال، و نیز لزوم نبوت و اثبات معاد را در اختیار ما قرار می‌دهد.

از این مبنا، در توضیح اعتبار برخی از انواع معرفت‌های دینی در مبنای بعد استفاده خواهیم کرد.

۹. اعتبار انواع معرفت‌های دینی

معرفت‌های یقینی دین معتبرند و نیز معرفت‌های ظنی که دلیل معتبری برای عمل به آنها وجود دارد، در عمل، معتبرند.

گفتیم که معرفت‌های دینی به دو دسته - معرفت‌های حضوری و حصولی - قابل تقسیم هستند. معرفت‌های حضوری دینی مانند سایر معرفت‌های حضوری، خطاناپذیر و معتبرند. اما همان‌گونه که گفتیم ممکن است این

وحی را ندارد آن را دریافت کند (وَمَا كُنْتَ تَرْجُو أَنْ يُلْقَىٰ إِلَيْكَ الْكِتَابُ إِلَّا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ...؛ قصص، ۸۶). بدین ترتیب، شخص پیامبر نیز در دریافت وحی هیچ اختیاری ندارد و منفعل محض است، و نه نوع وحی، و نه زمان یا مکان دریافت آن را انتخاب نمی‌کند. ویژگی دیگر وحی که آن را به لحاظ اعتبار معرفتی از مکاشفات، الهامات و تجارب دینی عادی ممتاز می‌کند آن است که پیامبر با وحی، پیام رسالت را از جانب خداوند دریافت می‌کند، نه آنکه صرفاً به حالی دست می‌یابد و با مفاهیم ذهنی و قوه خیال خود آن را به صورت رسالتی از جانب خداوند تفسیر می‌کند.

با توجه به آنچه در قرآن کریم درباره وحی به انبیا آمده است می‌توان گفت: پیامبر ممکن است علاوه بر دریافت مفاهیمی که باید به مردم ابلاغ شود، پیام وحی را نیز بشنود، مانند ندایی که به حضرت موسی علیه‌السلام وحی شد و به شنیدن آن دعوت گردید (ر.ک. طه، ۱۱ - ۱۳) یا آن را به صورت نوشته نیز ببیند، چنانکه برای حضرت موسی علیه‌السلام الواح نازل شد (ر.ک. اعراف، ۱۴۵، ۱۵۰ و ۱۵۴)، و حتی ممکن است از طریق وحی، الفاظی معین به قلب پیامبر القا شود. در این صورت، ابزارهای ادراکی شخص پیامبر در تعیین الفاظ خاص برای انتقال مفاهیم نیز هیچ نقشی ندارند، چنانکه به تصریح قرآن کریم، خود قرآن از همین نوع وحی بر پیامبر گرامی اسلام علیه‌السلام بوده و عین الفاظ قرآن به زبان عربی بر ایشان نازل شده است (ر.ک. یوسف، ۲؛ رعد، ۳۷؛ نحل، ۱۰۳؛ طه، ۱۱۳؛ شعرا، ۱۹۵؛ زمر، ۲۸؛ فصلت، ۳ و ۴؛ شوری، ۷؛ زخرف، ۳؛ احقاف، ۱۲).

۱۷ ر.ک. الکلبینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۶؛ البحر العمالی، وسائل الشیعه، ج ۱۵، ص ۲۰۷.

معرفت‌ها خود حاوی پیام و معرفت به اموری دیگر باشند، مانند معرفت از راه وحی و الهام. در این صورت، تضمین واقع‌نمایی محتوای این معارف، وابسته به استدلالی است که اعتبار آنها را اثبات می‌کند. بنابراین، چنانچه استدلال معتبری واقع‌نمایی برخی از این راه‌ها را اثبات کند، معرفت‌های دینی حاصل از آنها معتبر خواهند بود، همان‌گونه که درباره طریق وحی به پیامبران، یا الهام به معصومان علیهم‌السلام و سخن گفتن فرشتگان با آنها، چنین ضمانت صحت و اعتباری اثبات می‌شود. برای مثال، دلیل حکمت و قدرت الهی که مقتضای ارسال پیامبران و نشان دادن راه سعادت و کمال حقیقی به انسان‌ها است، مقتضی آن است که وحی - یعنی همان پیامی که پیامبران مأمور رساندن آن به انسان‌های دیگر هستند - کاملاً مصون از تغییر و خطا، دریافت، حفظ و برای مردم بیان شود. همچنین عصمت معصومان علیهم‌السلام ضامن خطاناپذیری محتوای الهاماتی است که به آن بزرگواران می‌شود. اما معرفتی که فردی عادی از طریق خواب یا نوعی الهام، مثلاً درباره حکمی شرعی پیدا می‌کند، چنین ضمانت صحتی را ندارد، بلکه ممکن است برخی از آنها از القانات شیطانی باشد.

همچنین معرفت‌های عقلی در حوزه دین همچون دیگر معرفت‌های عقلی، چنانچه بر مبنای یقینی معرفت مبتنی باشند، کاملاً معتبرند. بدین ترتیب، اساسی‌ترین معتقدات دین اسلام، همچون وجود خدای متعال و توحید، و نیز نبوت عامه و معاد با استفاده از راه عقل اثبات می‌شوند. دلایل عقلی، همچنین پشتوانه اعتبار سایر راه‌ها و ابزارهای معرفت حصولی معتبر هستند. برای مثال، چنانکه اشاره شد، عصمت پیامبر و امام، که پشتوانه اعتبار مرجعیت قول آنها است با دلیل عقلی اثبات می‌شود. نیز اعتبار معرفت‌های حسی در حوزه دین، مانند دیدن معجزه پیامبر یا دیدن و شنیدن قرآن کریم، روایات پیشوایان دین و دیدگاه‌های اسلام‌شناسان، همچون دیگر معرفت‌های حسی، نزدیک به بدیهی تلقی می‌شود، هرچند با دلایل عقلی می‌توان اعتبار آنها را نیز اثبات نمود. قرآن کریم نیز به مهم‌ترین ابزارهای کسب معرفت اشاره کرده است: **وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ^{۱۸}؛ أَفَلَا تَعْقِلُونَ^{۱۹}.**

مرجعیت گفته معصومان علیهم‌السلام نیز با پشتوانه دلیل عصمت آن بزرگواران، به محتوای کلام ایشان اعتبار کامل می‌بخشد. اما اخبار و روایاتی که دیگران از قول پیشوایان دین نقل کرده‌اند، در صورتی اعتبار معرفتی دارند که از راه تواتر یا قرائن قطعی دیگر، گفته معصوم را اثبات کنند، مانند حدیث متواتر غدیر خم، که صدور و نیز دلالت آن قابل تردید نیست. اما در صورتی که دلیل قطعی برای صدور آنها از معصومان وجود نداشته باشد یا دلالت روشن و غیر قابل تردیدی نداشته باشند، به مفاد آنها نمی‌توان یقین کرد.

البته در صورتی که دلیلی قطعی بر اعتبار برخی اخبار از جهت عمل، وجود داشته باشد، باید آنها را مبنای عمل قرار داد، هرچند به لحاظ معرفتی یقینی نباشند. بدین ترتیب، دلایل قطعی عقلی یا نقلی که پیروی عملی از برخی

۱۸ نحل، ۷۸؛ سجده، ۹ و ملک، ۲۳.

۱۹ بقره، ۴۴ و ۷۶؛ آل عمران، ۶۵؛ انعام، ۳۲؛ اعراف، ۱۶۹؛ یونس، ۱۶؛ هود، ۵۱؛ یوسف، ۱۰۹؛ انبیاء، ۱۰ و ۶۷؛ مؤمنون، ۸۰؛ قصص، ۶۰؛ صافات، ۱۳۸.

اخبار و روایات ظنی را لازم می‌دانند، پشتوانه اعتبار عملی آنها هستند، مانند اعتبار عملی اخباری که راویان آن شناخته شده و کاملاً مورد وثوق باشند.^{۲۰}

از آنجا که فهم معارف دینی از راه نقل، متوقف بر تشخیص روایات معتبر و فهم مفاد و مراد آنها است، کسانی که با متدولوژی صحیح فهم دین (روش فقهت)، معارف دینی را استنباط می‌کنند، مرجع نهایی قابل اعتماد برای ارائه این گونه معارف به دیگران هستند.

البته بسیاری از معرفت‌هایی که با روش فقهت استنباط می‌شوند یقینی نیستند، مانند معرفت‌های مربوط به اعتقادات فرعی و بسیاری از فروعات عملی دین. طبعاً معرفت‌های ظنی مزبور درجه اعتبار معرفت‌های یقینی را نخواهند داشت و بنابراین، نمی‌توان آنها را به طور قاطع به دین نسبت داد. به علاوه، ممکن است میان دین‌شناسانی که با روش درست به استنباط می‌پردازند، در برخی موارد اختلاف نظرهایی در فهم معارف دینی وجود داشته باشد. در این صورت، چنانچه معرفت‌های مزبور به عمل مربوط باشند، تنها آن دسته از آنها برای عمل معتبرند که با بهره‌گیری از بالاترین توان علمی و به دور از تمایلات نفسانی، بر اساس روش فقهت، از منابع دین استنباط شده باشند و از این جهت است که بر دیگر مسلمانان لازم است در حد توان بکوشند داناترین فقیه باتقوا را شناسایی کرده و دیدگاه او را مبنای عمل به وظایف دینی خود قرار دهند. به عبارت دیگر، این معرفت‌ها گرچه یقینی نیستند، اما برای عمل، حجت و معتبرند.

بدین ترتیب، هر دیدگاهی درباره معارف دینی از جانب هر کس معتبر نیست و در فهم معارف دین، بجز معارف قطعی عقلی که برای همه مسقیماً قابل شناخت است، تنها می‌توان به اسلام‌شناسان واقعی که به طور روش‌مند از منابع دین استنباط می‌کنند، اعتماد کرد و در مواردی که معرفت باید مبنای عمل قرار گیرد، اما معرفت یقینی قابل حصول نیست و میان فقها نیز اختلاف نظر وجود دارد، باید نظر اعلم را مبنای عمل قرار داد. با توجه به این مبنا، برای استناد مبنای سلامت معنوی، و نیز شاخص‌ها و گویه‌های آن به اسلام، عقل قطعی و فهم برجسته‌ترین کارشناسان اسلام از قرآن و روایات معصومین علیهم السلام منابع معتبر خواهند بود.

ب. مبانی هستی‌شناختی

۱. مراتب داشتن موجودات

موجودات دارای مراتب وجودی مختلف‌اند.

موجودات مختلف در برخورداری‌ها و دارایی‌هایشان با یکدیگر متفاوت هستند. برای مثال، جسم دارای امتداد است و وجودش در جهات مختلف و نیز در زمان پخش است، جرم دارد و به نسبت جرمش، قوه جذب اجسام

^{۲۰} شرایط اعتبار و حجیت اخبار و روایات، هم از جهت صدور و هم از جهت دلالت در علم «اصول فقه»، به دقت مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد.

دیگر را دارد و مانند آن؛ گیاه، علاوه بر اینها، رشد و نمو، تولید مثل و تغذیه دارد؛ حیوان، افزون بر موارد یاد شده، دارای احساس و حرکت ارادی است؛ و انسان، علاوه بر همه اینها، دارای عقل و فکر است. همچنین موجودات فرامادی، دارای وجود جمعی هستند، و از علم، اراده و سایر ویژگی‌هایی برخوردارند که موجودات مادی آنها را ندارند.

اگرچه تفاوت موجودات بر اساس برخورداری‌ها و دارایی‌هایشان توجه کنیم درمی‌یابیم که می‌توان آنها را بر حسب این برخورداری‌ها و دارایی‌ها مرتب کرد، به گونه‌ای که هر مرتبه بالاتر، از مرتبه پایین‌تر برخوردارتر و دارا تر باشد. پس می‌توان گفت: موجودات دارای مراتب مختلفی از برخورداری و دارایی وجودی هستند. این برخورداری و دارایی را «کمال» می‌نامند. پس می‌توان گفت: موجودات دارای مراتب مختلفی از کمال وجود هستند.

با توجه به آنچه صدر المتألهین در حکمت متعالیه تحت عنوان «تشکیک وجود» بیان کرده و آن را بر «اصالت وجود» مبتنی نموده است، مراتب داشتن موجودات، به نحوی روشن‌تر قابل تبیین است. در این تبیین، اساساً کل عالم هستی از سنخی واحد و دارای حقیقتی یگانه و در عین حال، شامل مراتب مختلف است و از این جهت، همه هستی شبیه نور است و تفاوت موجودات به تفاوت نورها، و اختلاف مراتب طولی وجود، به شدت و ضعف کمال آنها است.

با ضمیمه کردن این که انسان دارای مراتب طولی است و به تدریج تغییر می‌پذیرد - چنانکه در مبانی پنجم و ششم انسان‌شناختی مورد بحث قرار خواهد گرفت - می‌توان نتیجه گرفت که: سلامت معنوی ذو مراتب و دارای مراحل طولی مختلف می‌باشد.

۲. تقسیم موجودات به مادی و فرامادی

موجودات به مادی و فرامادی تقسیم می‌شوند.

گرچه درباره اشیا پیرامون خود می‌توانیم به کمک ابزارهای حسی اطلاعاتی دریابیم، اما ابعاد جهان پهناور به اندازه‌ای وسیع است که شاید تا پایان عمر نیز نتوانیم اطلاعی از بسیاری از موجودات محسوس آن به دست آوریم؛ زیرا چه بسا صدها سال دیگر یا بیشتر برای آنکه حتی نوری از آنها به چشم یا دستگاه‌های دریافت امواج برسند زمان نیاز باشد. با این حال، همه این موجودات را محسوس به حساب می‌آوریم، چه آنها را که تا کنون با ابزارهای حسی ادراک شده‌اند و چه موجوداتی را که در صورت فراهم بودن شرایط، قابل ادراک حسی هستند.

اما همه موجودات هستی، مادی و محسوس نیستند؛ بلکه در جهان هستی، موجوداتی فرامادی نیز وجود دارند که اساساً قابل درک حسی نمی‌باشند. بر این اساس، عالم هستی به عالم «شهادت»، که با حس قابل درک است، و عالم «غیب»، که قابل درک حسی نیست، تقسیم می‌شود.^{۲۱}

موجودات فرامادی، بر خلاف مادیات، قابل ادراک حسی نیستند، و امتدادهای زمانی یا مکانی ندارند، یعنی چنان نیست که وجودشان در جهات مختلف مکانی، مانند بالا و پایین و چپ و راست، پخش و بخش پذیر باشد و در طول زمان به تدریج بخش‌هایی از وجودشان تحقق یابد؛ بلکه دارای وجودی جمعی هستند. بنابراین، موجودات فرامادی، قابل رؤیت نیستند، و نمی‌توان با اشاره، بخش‌های مختلف وجود آنها را نشان داد یا از یکدیگر متمایز کرد.

چنانکه در مبنای نخست از مبانی الهیاتی خواهیم گفت، خداوند متعال، که دارای بالاترین درجات کمال وجود است، موجودی غیر مادی و مجرد است. همچنین در مبانی انسان‌شناختی توضیح خواهیم داد که روح انسان دارای ویژگی‌هایی است که قابل تفسیر مادی نیستند. به همین جهت، هویت حقیقی انسان که مربوط به روح او است، دیدنی نیست و با واحدهای طول، سطح یا حجم قابل اندازه‌گیری نمی‌باشد، و همین‌طور است حالات روحی، مانند شادی، لذت و امید که نه دیدنی هستند، و نه طول و عرض و ارتفاع دارند.

اینک در صدد تعیین موجودات فرامادی نیستیم و تنها به این بسنده می‌کنیم که بنا بر هستی‌شناسی اسلامی، موجودات هستی، به مادیات منحصر نیستند، و موجودات فرامادی نیز وجود دارند.

بدون این مبنا، وجود خداوند متعال به عنوان مهم‌ترین مبنای الهیاتی در سلامت معنوی از دیدگاه اسلام، قابل تبیین نیست. همچنین با پذیرفتن این مبنا، امکان پذیرش روح، به عنوان بُعدی از ابعاد انسان که وجودی نامحسوس، فرامادی و جاودانه داشته، حقیقت وجودی انسان را تشکیل می‌دهد، فراهم می‌شود. این مبانی و نتایج آن به تفصیل در انسان‌شناسی مورد بحث قرار می‌گیرند.

۳. تدریجی بودن عالم ماده و موجودات متعلق به ماده

همه موجودات مادی (جسمانی) و نیز موجوداتی که در فعل خود به مادیات و اجسام نیاز دارند، وجودشان تدریجی و دارای امتداد زمانی است.

هر موجود مادی، دارای زمان است و بخش‌های فرضی وجودش به تدریج موجود و معدوم می‌شوند. همچنین برخی از موجوداتی که ویژگی‌هایی فرامادی دارند، در انجام دادن کارهای خود به موجودی مادی نیازمند هستند و از طریق ارتباط با آن موجود مادی افعال خود را انجام می‌دهند. برای مثال، گرچه روح انسان فرامادی است، اما

۲۱ ر.ک. بقره، ۳؛ حشر، ۲۲؛ انعام، ۷۳؛ توبه، ۹۴ و ۱۰۵؛ رعد، ۹؛ مؤنون، ۹۲؛ سجده، ۶؛ زمر، ۴۶؛ جمعه، ۸ و تغابن، ۱۸. البته غیب و شهادت نسبی هستند و ممکن است چیزی نسبت به کسی غیب و نسبت به کسی دیگر شهادت باشد، و غیب مطلق، ذات خداوند متعال است که برای هیچکس قابل ادراک نیست. (ر.ک. سید محمدحسین طباطبائی، *المیزان*، ج ۱۱، ص ۳۳۷، ذیل آیه ۹ از سوره رعد)

برای دیدن، شنیدن، فکر کردن، تصمیم گرفتن، حرکت دادن اجسام و دیگر افعال خود، به بدن نیاز دارد و همه این کارها را با واسطه‌گری ابزارهای مادی در بدن خود انجام می‌دهد. این گونه موجودات که در فعل خود نیازمند جسم و متعلق به ماده هستند، به تبع آن جسم، به تدریج تغییر می‌کنند.

برای مثال، ما به تدریج با اشیای مختلف آشنا می‌شویم، به دانسته‌هایمان، اعم از دیدنی‌ها، شنیدنی‌ها و اطلاعات دیگرمان به تدریج افزوده می‌شود؛ به تدریج بر اشیا و اشخاص پیرامون خود تأثیر می‌گذاریم: می‌سازیم، آموزش می‌دهیم، راهنمایی می‌کنیم؛ و نیز از اشیا و اشخاص پیرامون خود، به تدریج تأثیر می‌پذیریم: رشد می‌کنیم، می‌آموزیم و استعدادهایمان به تدریج شکوفا می‌شوند. پس موجودات مادی و نیز دیگر موجوداتی که متعلق به ماده هستند، دارای وجودی تدریجی هستند.

تدریجی بودن عالم ماده و موجودات متعلق به ماده، با اثبات «حرکت جوهری» در حکمت متعالیه صدرایی، به صورتی روشن‌تر قابل تبیین است. بنا بر حرکت جوهری، همه موجودات مادی، دارای حقیقتی سیال و پویا هستند که وجودشان با همه آثار و ویژگی‌هایشان پیوسته در حال نوشدن است و هیچ بخشی از وجود سیالشان، ثابت و ساکن نیست. موجودات متعلق به ماده نیز گرچه در اصل وجودشان به ماده نیاز ندارند و لذا می‌توانند با قطع تعلق از ماده، باقی بمانند؛ اما هنگامی که برای افعال خود به موجودی مادی تعلق دارند، این تغییر جوهری، پیوسته در وجود آنها نیز راه می‌یابد و آنها را دائماً متحول می‌کند.

از مبنای مذکور می‌توان به کمک مبنای اول انسان‌شناختی که انسان را مرکب از روح و بدن می‌داند، در تبیین این موارد استفاده کرد: روح و بدن انسان دارای وجودی تدریجی‌اند، و به تبع آن، رشد معنوی در مراتب گوناگون به تدریج و در مراحل متعدد تحقق می‌یابد. این مراحل با این حال، باید به صورت یک کل به هم پیوسته و بدون مرزهای کاملاً دقیق و مشخص مورد توجه قرار گیرند؛ و آزمون‌های سنجش سلامت معنوی نیز باید به تناسب تدریجی بودن فرایند رشد معنوی تعیین شوند.

۴. وجود تراحم در عالم ماده

در عالم ماده تراحم‌هایی وجود دارد.

هر موجود مادی، فضایی مختص به خود اشغال می‌کند، موجودات زنده برای تغذیه و رشد و نمو خود، از موجودات دیگر استفاده می‌کنند، و بر اثر عوامل طبیعی به تدریج رو به افول می‌گذارند و از بین می‌روند. این ویژگی‌ها در بسیاری از موارد با اصل وجود، تداوم وجود یا برخی برخوردهای موجودات مادی دیگر، ناسازگار است. برای مثال، وقتی می‌گوییم هر موجود مادی (جسم) فضایی مختص به خود را اشغال می‌کند، بدین معناست که موجود مادی (جسم) دیگر نمی‌تواند همان فضا را اشغال کند؛ هنگامی که گوسفند برای ادامه حیات خود از گیاه تغذیه می‌کند، وجود آن گیاه نمی‌تواند ادامه یابد؛ وقتی عوامل طبیعی موجب پژمرده شدن گل‌ها و

گیاهان و پیر شدن حیوانات و انسان‌ها می‌شوند، در واقع، مانع برخی بر خورداری‌های آنها از مواهب حیات می‌شوند و ...

از آنجا که فعالیت‌های درونی انسان، از قبیل تفکر، ادراک، تصمیم، و نیز رفتارهای بیرونی، مانند حرکت‌های بدنی و فعالیت‌های اجتماعی، با کمک ابزارهای مادی و با اثر گذاری بر موجودات مادی دیگر صورت می‌گیرند، این تزاخم در دامنهٔ افعال انسان نیز وجود دارد. برای مثال، در یک زمان مشخص نمی‌توانیم همه اشیای پیرامون خود را ببینیم، هم در تهران باشیم و هم در شهری دیگر، هم به کسب مهارت شنا پردازیم و هم به رانندگی. بر اساس این مبنا انسان برخوردار از سلامت معنوی باید بتواند با شناسایی هدف اصلی و اهداف، انگیزه‌ها و رفتارهای مزاحم با آن، به هدف اصلی گرایش بیشتری نشان داده، رفتارهای متناسب با آن را بر رفتارهای مزاحم ترجیح دهد.

ج. مبانی الهیاتی

۱. وجود خداوند کامل مطلق

در میان موجودات، موجودی با کمال بی‌نهایت وجود دارد و او خداوند متعال است. اعتقاد به وجود خداوند، در دین اسلام، همچون سایر ادیان آسمانی، محوری‌ترین عقیده است. دست‌یابی به کنه ذات خداوند برای کسی جز خود خداوند ممکن نیست، (لا يُدْرِكُهُ بَعْدُ الْهَمَمِ وَ لَا يَنَالُهُ غَوْصُ الْفِطْنِ؛^{۲۲} افکار ژرف اندیش ذات او را درک نمی‌کنند و دست غواصان دریای علوم به او نخواهد رسید) بدین جهت، خداوند را به اوصاف او می‌شناسیم و معرفی می‌کنیم. شاید از میان اوصاف الهی، خالقیت از برجسته‌ترین اوصاف او به شمار رود، یعنی عموماً خداوند را به عنوان کسی که سایر موجودات را خلق کرده و به وجود آورده است می‌شناسیم. اما خداوند دارای مجموعه‌ای از صفات ذاتی و فعلی، ایجابی و سلبی است، که خود این صفات حد و حصر معینی ندارند. اگر بخواهیم خداوند را به صفات ذاتی و ایجابی او معرفی کنیم، یعنی بگوییم ذات پاک الهی چگونه است، مجموعه‌ای از اوصاف را می‌توان به خداوند نسبت داد که هریک بر جنبه‌ای از کمالات وجود دلالت دارند. از دیدگاه اسلام، وجود خداوند متعال، نه تنها نسبت به سایر موجودات از کمالات بیشتری برخوردار است، بلکه این کمالات به هیچ حدی محدود و به هیچ قیدی مقید نیست. بنابراین، وجود خداوند به گونه‌ای است که از همه کمالات موجودات دیگر برخوردار است بدون آنکه در او نقص و ضعفی راه داشته باشد و صفات کمال او به حدی محدود باشد (لَيْسَ لِصِفَتِهِ حَدٌّ مَّحْدُودٌ؛^{۲۳} برای صفات او حد و مرزی وجود ندارد)، و به طور خلاصه، می‌توان گفت: از دیدگاه اسلام، خداوند کامل مطلق است.

۲۲: نهج البلاغه، خطبه ۱.

۲۳: همان.

از سوی دیگر، می‌دانیم همه موجودات مادی، دارای امتداد و جرم هستند. همان‌گونه که در مبنای ۴ از مبانی هستی‌شناختی در توضیح ویژگی‌های مادی گفتیم، این بدان معناست که موجودات مادی، وجود جمعی ندارند و در جهات مختلف مکانی و نیز در زمان، پخش و بخش پذیرند و به عبارت دیگر، در همه جا و در همه زمان‌ها حضور کامل ندارند. پس خداوند که کامل مطلق و از همه نقایص مبرا است، موجودی مادی نیست و از زمان و مکان و دیگر محدودیت‌های اجسام منزّه است. به همین دلیل، رشد و نمو و حرکت نیز که مستلزم نداشتن برخی کمالات در برخی مقاطع زمانی است از ساحت خداوند به دور است، و خداوند از آنها نیز منزّه است.

اما خداوند دارای اوصاف و ویژگی‌هایی مانند علم، قدرت و حیات است که مستلزم هیچ ضعف و نقصی نیستند. می‌توان گفت: کمال مطلق خداوند که به معنای بی‌حد و بی‌نهایت بودن وجود او است، به گونه‌ای است که در مراتب وجود، هیچ مرتبه‌ای نمی‌توان فرض کرد که هم‌تراز یا بالاتر از مرتبه وجود خداوند باشد؛ بلکه - چنانکه در مبنای ۲.۲ خواهد آمد - هر موجود دیگری فرض شود به تمام معنی، نیازمند اوست و به اصطلاح «عین فقر و ربط» به او است.

از این مبنا می‌توان برای اثبات مصداق کمال انسان به عنوان هدف نهایی و معیار اصلی سلامت معنوی از دیدگاه اسلام - قرب به خدا - استفاده کرد. همچنین بسیاری از مبانی الهیاتی دیگر مبتنی بر این مبنا است که در ذیل به آنها می‌پردازیم.

۲. توحید

خداوند یگانه است.

گرچه توحید اساساً به معنای یگانه دانستن خداوند است، در مباحث الهیاتی، از جنبه معرفتی و اعتقادی آن صرف نظر می‌کنیم و آن را به معنای یگانگی خداوند به کار می‌بریم.

یگانگی خداوند به عنوان موجود کامل مطلق، شامل توحید در همه صفات کمالی خداوند می‌شود که دارای فروع مختلفی است. گرچه همه این مبانی به عنوان اصل موضوع پذیرفته می‌شوند و در اینجا نیازی به اثبات آنها نیست، ولی با توجه به اهمیت این مبنا در مبحث سلامت معنوی، تنها ارتباط منطقی فروع توحید با یکدیگر را تبیین می‌کنیم.

۲.۱. توحید ذاتی^{۲۴}

ذات خداوند متعال یگانه و بسیط است.

در بسیاری از مراتب هستی، می‌توان موجودات متعددی را فرض کرد. برای مثال، ممکن است دو جسم، دو گیاه، دو حیوان یا دو انسان از نظر کمال وجود، هم رتبه باشند. اما موجودی که در بالاترین درجه کمال وجود قرار دارد (خداوند) واحد است. پس هیچ موجودی هم رتبه خدای یکتا نیست (... لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ...؛^{۲۵} هیچ چیز مانند او نیست) و همه موجودات دیگر از نظر رتبه وجود در مراتب پایین‌تر قرار می‌گیرند. از این حقیقت، با عنوان «توحید در وجوب وجود» نیز یاد می‌شود.

برای اثبات بساطت و عدم ترکیب در خداوند، می‌توان گفت موجودات مرکب، نیازمند و قابل معدوم شدن هستند و از آنجا که خداوند کامل مطلق است و به چیزی نیاز ندارد (... وَاللَّهُ الْغَنِيُّ...؛^{۲۶} و خداوند بی‌نیاز است) و همچنین وجودش ضروری است و قابل معدوم شدن نیست (تَمَّ يَبْقَى وَيَفْنَى كُلُّ شَيْءٍ؛^{۲۷} آنگاه او باقی می‌ماند و همه چیز فانی می‌شوند)، نتیجه می‌شود که خداوند مرکب از اجزا نیست^{۲۸} (يُوحَدُّ وَلَا يُبْعَضُّ؛^{۲۹} یکتا و بدون جزء است).

اما می‌دانیم که همه اجسام به نوعی مرکب هستند و به همین دلیل، خداوند از قبیل اجسام و موجودات مادی نیز نیست؛ بلکه فرازمان و فرامکان است.

قابل ذکر است که از نتایج بسیط بودن ذات خداوند، «توحید صفاتی» نیز هست. توضیح آنکه گرچه خداوند به اوصاف متعدد کمال، مانند علم، قدرت و حیات، متصف می‌شود، اما در واقع، مفاهیم متعدد این صفات یک مصداق بیشتر ندارند و آن همان ذات خداوند است، نه آنکه علم خدا بخشی از وجود خدا را تشکیل دهد، قدرت او بخشی دیگر، حیات او بخش سوم، و همین‌طور؛ زیرا چنانکه گفتیم، خداوند بسیط است و دارای اجزا و بخش‌های مختلف نیست. به عبارت دیگر، صفات ذات الهی، در واقع، عین یکدیگر و عین ذات او هستند. عینیت ذات خداوند با صفات ذات او را «توحید صفاتی» می‌نامند.

از آنچه درباه نفی شریک و نفی ترکیب از خدا گفتیم، نتیجه می‌گیریم که یکی از مراتب توحید، توحید ذاتی است، بدین معنا که خداوند هم یگانه است و هم بسیط، یعنی نه تعدد بیرونی دارد و نه ترکیب درونی.

^{۲۴} باید توجه داشته که اصطلاح فیلسوفان و متکلمان درباره توحید ذاتی، با اصطلاح عرفا متفاوت است و آنچه در اینجا تحت عنوان توحید ذاتی بیان شده است مطابق مصطلح فیلسوفان و متکلمان است. برای توضیح بیشتر، ر.ک. محمدتقی مصباح یزدی، مشکات، ۱/۱، ص ۸۷ - ۹۷.

^{۲۵} شوری، ۱۱.

^{۲۶} محمد، ۳۸.

^{۲۷} از دعای امام جواد علیه السلام (ر.ک. الصدوق، توحید، ص ۴۸).

^{۲۸} فیلسوفان نشان می‌دهند که خداوند نه تنها به لحاظ خارج، بلکه به لحاظ ذهنی نیز بسیط است، یعنی اجزای ذهنی و مفهومی، مانند ترکیب از ماهیت و وجود، نیز ندارد. برای تفصیل بیشتر در این باره، ر.ک. ملاصدرا، اسفار، ج ۶، ص ۱۰۰ - ۱۰۵؛ محمدتقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۳۷۹ - ۳۸۲.

^{۲۹} در ضمن توصیف امام رضا علیه السلام از خداوند (ر.ک. الصدوق، توحید، ص ۴۷، ح ۹).

با توجه به این مبنا می‌توان نتیجه گرفت که هدف حرکت استکمالی انسان هدفی یگانه است و ترسیم اهداف نهایی هم عرض برای انسان و نیز تعیین معیاری هم‌عرض قرب به خدا برای سنجش سلامت معنوی، نادرست است.

۲.۲. توحید در خالقیت

تنها خداوند متعال، آفریننده سایر موجودات است.^{۳۰}

آفریننده یعنی وجودبخش. بر اساس این مبنا، همه موجودات دیگر در وجود خود نیازمند خداوند هستند و هیچ موجودی در هیچ حال، در وجود خود از خداوند بی‌نیاز نیست. مفهوم نیازمندی در وجود، خود‌گویای این حقیقت است که این نیازمندی به زمان یا جهتی خاص محدود نیست. یعنی چنین نیست که مخلوقی مانند انسان، تنها برای لحظه پیدایش خود به خداوند نیازمند بوده، پس از آن از خدا بی‌نیاز شود. زیرا، این به معنای بی‌نیازی انسان در وجود خود پس از لحظه پیدایش است. همچنین نیازمندی انسان به خدا تنها برای تأمین خوراک، پوشاک و دیگر مایحتاج زندگی‌اش نیست؛ بلکه برای آنچه دارد نیز به خدا نیازمند است. زیرا، همه دارایی‌ها و امکانات مادی و معنوی، از قبیل سلامت، امنیت، دانایی و توانایی که در اختیار او است، نیز پیوسته از سوی خداوند و به اراده او در اختیار انسان قرار داده می‌شود و بنابراین، انسان در همه شئون هستی خود نیازمند خدای متعال است (یا **أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ**)^{۳۱} ای مردم! شما به خداوند نیازمندید و این خداوند است که بی‌نیاز و شایسته ستایش است؛ چنانکه سایر مخلوقات نیز در همه شئون وجودشان به خداوند نیاز دارند.

بدین ترتیب، نیازمندی همه مخلوقات به خداوند، همیشگی و در همه شئون وجود است. در فلسفه اسلامی، نیازمندی مخلوقات را به خداوند، «امکان فقری» می‌نامند و در فلسفه صدرائی، درباره مخلوقات چنین تعبیر می‌شود که آنها عین فقر و ربط به خداوند هستند.

توحید در خالقیت، مبنای توحید در مالکیت و ربوبیت، و وحدت نظام هستی است که پس از این مورد بحث

قرار می‌گیرند.

^{۳۰} قرآن کریم خداوند را خالق همه چیز معرفی کرده (ر.ک. زمر، ۶۲؛ انعام، ۱۰۲؛ رعد، ۱۶ و مؤمن (غافر)، ۶۲)، بلکه با استفهام انکاری خالقیت را در خداوند منحصر دانسته است (ر.ک. فاطر، ۳). اما لازم به ذکر است خالقیتی که فقط درباره خداوند اطلاق می‌شود، خالقیت استقلالی است؛ وگرنه خالقیت به معنای عرفی که شامل خالقیت واسطه‌ای می‌شود درباره غیر خدا هم به کار می‌رود. برای مثال، خداوند در قرآن کریم خالقیت واسطه‌ای را که در طول خالقیت خداوند و به اذن اوست، به حضرت مسیح - علی نبینا و آله و علیه السلام - نسبت می‌دهد: **إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَالِدَتِكَ ... وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِأُذُنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي ...** (مانده، ۱۱۰) هنگامی که خداوند گفت: ای عیسی بن مریم! به یاد آور نعمتم را بر تو و بر مادرت ... و هنگامی که به اذن من از خاک به شکل پرنده خلق می‌کنی، پس در آن می‌دمی تا به اذن من پرنده شود.

^{۳۱} فاطر، ۱۵. همچنین در دعای عرفه منقول از امام حسین علیه السلام آمده است: **إِلَهِي أَنَا الْفَقِيرُ فِي غِنَايَ فَكَيْفَ لَا أَكُونُ فَقِيرًا فِي فَقْرِي**؛ معبود! من در بی‌نیازی خود نیز نیازمندم؛ پس چگونه در نیازمندی خود نیازمند نباشم.

۲.۳. توحید در مالکیت

تنها خداوند، مالک حقیقی همه چیز است.

توحید در خالقیت نوعی رابطه وجودی میان خداوند با سایر موجودات را ترسیم می‌کند که بر اساس آن، همه مخلوقات تکویناً در اختیار خداوند هستند؛ بدین معنا که هر چیز همان‌گونه موجود می‌شود که خداوند می‌خواهد. بنابراین، می‌توانیم چنین تعبیر کنیم که همه چیز در اصل وجود و همه شئون وجودش کاملاً در اختیار خداوند و تحت تسلط او است و به تعبیر دیگر، می‌توان گفت خداوند مالک همه چیز است (لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ الثَّرَى؛^{۳۲} آنچه در آسمان و زمین و میان آنها و در دل خاک است از آن اوست).

البته مالکیت در معنای عرفی خود، مفهومی است که برای کسی نسبت به چیزی اعتبار می‌شود تا بدین وسیله تصرفات او را در آن چیز معتبر و مجاز بدانند. برای مثال، وقتی کسی مالک کتابی می‌شود، گرچه با مالک شدن آن، رابطه حقیقی و تکوینی او با آن کتاب تغییری نمی‌کند، اما بر اساس همین اعتبار مالکیت، تصرفات او را در آن کتاب مجاز و برای نمونه، مطالعه آن کتاب را بدون نیاز به اذن شخص دیگر، و خرید و فروش آن را حق وی می‌دانیم. اما مالکیت حقیقی، که همان سلطه تکوینی است، نیازی به اعتبار ندارد و در نتیجه، جواز و حق تصرف مالک حقیقی در ملک خود، یعنی در آن چیزی که حقیقتاً در اختیار و تحت سلطه او است، ذاتی است و جواز و حق تصرف دیگران نیازمند رضایت و اذن مالک حقیقی، از جمله از راه جعل مالکیت اعتباری برای آنها است. بدین ترتیب، مالکیت حقیقی و مطلق الهی مستلزم حق انحصاری خداوند برای تصرف در همه چیز است؛ به این معنا که کسی جز خداوند متعال مجاز به تصرف در موجودات نیست مگر به رضایت و اذن او.^{۳۳}

با توجه به این مبنا، برای سنجش بینش، گرایش و رفتار توحیدی، از جمله باید به این مهم توجه کرد که فرد تا چه اندازه برای خود یا دیگران مالکیتی در عرض مالکیت خداوند قائل است.

۲.۴. توحید در ربوبیت تکوینی

همه چیز در عالم هستی به طور تکوینی تحت ربوبیت الهی است.

پس از آنکه دانستیم تنها خداوند آفریننده سایر موجودات و نیز مالک حقیقی آنها است، باید توجه کنیم که علاوه بر این، تنها او است که ربّ العالمین است و عملاً در عالم خلقت تصرف و آن را اداره می‌کند. در واقع، ربوبیت به معنای تدبیر و اداره کردن است و مقصود از عمومیت ربوبیت تکوینی الهی نسبت به موجودات این است که همه چیز تحت اداره و تدبیر الهی است و هیچ موجود دیگری بدون اذن و مشیت او در اداره جهان

۳۲ طه، ۶.

۳۳ برای توضیح بیشتر، ر.ک. محمدتقی مصباح یزدی، نظریه حقوقی اسلام، ص ۱۱۴ - ۱۱۵؛ نیز همو، حقوق و سیاست در قرآن، ص ۹۷ - ۹۸.

دخالت ندارد. تدبیر و اداره موجودات، دارای مصادیق فراوانی، مانند حفظ و نگهداری کردن، حیات بخشیدن و میراندن، روزی دادن، به رشد و کمال رساندن، راهنمایی کردن و مورد امر و نهی قرار دادن است.

البته این بدان معنا نیست که در اداره جهان هیچ موجود دیگری به هیچ وجه تأثیر ندارد و خداوند مستقیماً و بی‌واسطه همه امور عالم را اداره می‌کند - حتی از تعبیر قرآن کریم (فَالْمُدَبِّرَاتِ أُمْرًا؛^{۳۴} پس قسم به آنان (فرشتگانی) که کار را تدبیر می‌کنند)، می‌توان وجود چنین وسایطی در تدبیر جهان را برداشت کرد - بلکه مقصود این است که اولاً؛ خداوند کار اداره جهان را نیز خود انجام می‌دهد و چنین نیست که او تنها آفریننده باشد و موجوداتی دیگر تدبیرگر جهان باشند و ثانیاً؛ چنانچه موجوداتی دیگر نیز در اداره جهان خلقت نقشی داشته باشند، آنها هم نهایتاً تحت تدبیر خداوند کار می‌کنند؛ پس آن کسی که مستقلاً و بدون نیاز به تدبیر موجودی دیگر، کار اداره جهان را انجام می‌دهد خداوند متعال است و خداوند در کار اداره جهان شریکی ندارد و به اصطلاح، تدبیر استقلالی عالم تنها از آن خداوند است.

از این مبنا می‌توان برای توضیح ربوبیت تشریحی خداوند استفاده کرد. همچنین می‌توان چنین نتیجه گرفت که معنویت حقیقی، در سایه پرورش روحیه توحید در استعانت و توحید در توکل حاصل می‌شود. به عبارت دیگر، کسی که از سلامت معنوی برخوردار است باید در اداره و تدبیر زندگی خود تنها از خدا کمک استقلالی بخواهد و تنها به او اتکا و بر او توکل کند، و از خود محوری و نیز از اتکا و اعتماد استقلالی به دیگران پرهیز کند.

۲.۵. توحید در ربوبیت تشریحی

تنها خدای متعال است که دارای ربوبیت تشریحی نسبت به موجودات مختار است.

گفتیم که ربوبیت تکوینی تمام جهان خلقت از آن خداوند متعال است، بدین معنا که اداره و تدبیر کل جهان عملاً در دست او است. از سوی دیگر، در میان موجودات جهان، برخی، مانند انسان، بر اساس تدبیر الهی، دارای اراده و اختیار آفریده شده‌اند. اما یکی از پیامدهای اختیار و اراده داشتن موجوداتی همچون انسان این است که عملاً بتوانند راه و روش‌های مختلفی را در زندگی برای خود و دیگران برگزینند یا دیگران را به آن وادار کنند، هرچند آن راه و روش با آنچه مورد رضایت الهی است متفاوت باشد.

از آنجا که ربوبیت تکوینی الهی عام است و شامل موجودات مختار نیز می‌شود، یعنی آنها را نیز نهایتاً خداوند اداره و تدبیر می‌کند، خداوند متعال تنها کسی است که سزاوار است برای موجودات مختاری همچون انسان، راه و روشی که مورد رضایت خودش است تعیین کند و بر اساس تدبیر عام خود، از آنها بخواهد از اختیار و اراده‌ای که به آنها عطا کرده است تنها در آن راهی که او راضی است استفاده کنند. به عبارت دیگر، تنها خداوند است که مستقلاً و بدون نیاز به اذن دیگری، می‌تواند برای رفتار دیگران حد و مرز تعیین کرده، به آنها امر و نهی کند، و این

دقیقاً به معنای انحصار حق قانون‌گذاری و تشریح استقلالی در خداوند است (...إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ...؛^{۳۵} حکم تنها از آن خداوند است)، به طوری که اگر دیگران بخواهند قانونی وضع کرده، برای دیگران تکلیفی تعیین کنند، تنها باید با اذن و رضایت الهی باشد.

پس مقصود از توحید در ربوبیت تشریحی، که از توحید در ربوبیت تکوینی (مبنای ۲.۴) نتیجه می‌شود، آن است که هیچ کس بدون اذن الهی حق ندارد قانون وضع کند، به دیگران امر و نهی کند یا دیگران را به انجام دادن کار یا ترک کاری وادار کند و در مقابل، همه موظفند به همه اوامر و نواهی الهی گردن نهند و بی‌چون و چرا آنها را درباره خود و دیگران اجرا کنند.

التزام به احکام شرع، به عنوان یکی از مؤلفه‌های عام رفتاری در مبحث سلامت معنوی، بر اساس این مبنا قابل استنتاج است.

۲.۶. توحید در الوهیت

هیچ کس جز خداوند متعال سزاوار پرستش نیست.

از نتایج توحید در ربوبیت تکوینی و تشریحی، توحید در الوهیت است. زیرا، وقتی پذیرفتیم که تنها خداوند است که عملاً اداره و تدبیر کل جهان را در دست دارد و تنها اوست که مستقلاً حق قانون‌گذاری و صدور امر و نهی را دارد، و دیگران چنانکه تکویناً تحت تدبیر او هستند باید تشریحاً نیز فرمان‌های او را بپذیرا باشند، باید بپذیریم که تنها او این شایستگی را دارد که انسان خود را بی‌چون و چرا در اختیار او قرار داده، کاملاً مطیع و فرمان‌بردارش باشد.

در واقع، پرستیدن، چیزی نیست جز اظهار بندگی کردن و بی‌چون و چرا خود را در اختیار کسی قرار دادن. بنابراین، از توحید در ربوبیت تکوینی و تشریحی نتیجه می‌گیریم که تنها خداوند سزاوار پرستش است (لا إله الا الله) و این همان توحید در الوهیت است.

بر اساس این مبنا، توحید در عبودیت، از مهم‌ترین شاخص‌های سلامت معنوی است. به عبارت دیگر، کسی که در برابر موجودی غیر از خدا بندگی می‌کند، از حد نصاب سلامت معنوی برخوردار نیست.

۲.۷. توحید افعالی

هر کاری در جهان در نهایت با اراده الهی انجام می‌شود.

از جمله صفات کمال الهی این است که دارای اختیار مطلق است. اختیار مطلق الهی بدین معناست که همه چیز به خواست خداوند وابسته است؛ آنچه هست چون او خواسته هست و آنچه نیست چون او خواسته نیست. به عبارت دیگر، هیچ چیز در جهان از دایره خواست و اراده الهی بیرون نیست و چنین نیست که برخی امور بدون آنکه خداوند بخواهد یا علی‌رغم اینکه خداوند خواسته که نباشند، تحقق یابند.

بدین ترتیب، افعال اختیاری دیگران نیز از دایره اختیار الهی بیرون نیستند و آنها نیز از آن رو تحقق می‌یابند که خداوند خواسته است به اختیار موجودات دیگر تحقق یابند. بنابراین، هر کسی هر کاری را انجام می‌دهد، نهایتاً با اراده الهی انجام می‌دهد (وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ^{۳۶}؛ و نمی‌خواهید جز اینکه خدا بخواهد).

در نتیجه، «تفویض»، یعنی واگذار شدن افعال اختیاری سایر موجودات به خود آنها و خارج شدن این افعال از دایره اراده و اختیار الهی، سخنی درست و قابل قبول نیست. البته این به معنای نفی تأثیر اراده‌های دیگران در کارهای خودشان نیز نیست؛ زیرا اراده‌های دیگر در طول اراده الهی مؤثرند و در نتیجه، دیدگاه جبرگرایانه نیز قابل قبول نمی‌باشد. از امام صادق علیه السلام نقل شده است که فرمودند: لَا جَبْرَ وَلَا تَفْوِيضَ؛ وَلَكِنْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ^{۳۷}؛ نه (قول به) جبر درست است و نه تفویض؛ بلکه چیزی بین این دو است.

این امر مانند آن است که یک فعل خاص، مانند باز کردن قفل در، فاعل‌های متعددی در طول یکدیگر دارد؛ هم گردش کلید در قفل و هم کسی که کلید را می‌گرداند، هر دو در را باز می‌کنند، و این فعل به هر دوی آنها قابل استناد است. اما این فاعل‌ها فعل مزبور را با مشارکت یکدیگر انجام نمی‌دهند، به طور که نیمی از قفل را کلید، و نیمی دیگر را گرداننده کلید باز کند، بلکه این دو در طول یکدیگر عمل می‌کنند. به همین ترتیب، یک فعل اختیاری نیز می‌تواند فاعل‌های متعدد طولی داشته باشد و فاعل همه افعال، نهایتاً خداوند و خواست و اراده اوست (اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ...^{۳۸}؛ خداوند آفریننده همه چیز است)، (وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ^{۳۹}؛ و خداوند شما و آنچه انجام می‌دهید آفرید).

بر اساس آنچه گفتیم، هیچ موجودی بجز خدا، از هیچ جهت استقلالی ندارد و سایر موجودات همه هستی و کمال وجود خود را همواره از خداوند دریافت می‌کنند. در نتیجه، همه مخلوقات نه تنها در آغاز خلقت خود، بلکه همواره محتاج خدایند و نه تنها در اصل وجود خود، که در دست‌یابی به هر مرتبه دیگری از وجود نیز به خداوند و خواست و اراده او وابسته‌اند. همچنین با توجه به این مبنا، مؤثر نهایی در عالم هستی تنها خداوند است و

^{۳۶} و هیچ چیز را نمی‌خواهید جز آنکه خداوند بخواهد (انسان، ۳۰).

^{۳۷} الکلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۶۰، ح ۱۳.

^{۳۸} زمر، ۶۲. نیز رک. انعام، ۱۰۲؛ رعد، ۱۶؛ مؤمن (غافر)، ۶۲.

^{۳۹} صافات، ۹۶.

دیگران تنها به واسطه آنکه قدرت، علم، اراده و سایر کمالات خود را از خداوند دریافت می‌کنند منشأ تأثیراتی هستند.

با توجه به همین نکته باید گفت، از نشانه‌های سلامت معنوی، اعتقاد به توحید افعالی است؛ به این معنا که فرد ورای نقش عوامل مستقیم و نزدیک، تأثیر خداوند را به عنوان مؤثر نهایی نیز درک کند. از این رو، انسان سالم باید تنها از خدا بترسد و تنها به او امید ببندد، و در نتیجه، ذکر، دعا و توسل در او وجود داشته باشد، نسبت به خداوند محبت داشته باشد، و دلبستگی وی به خدا او را از همه دلبستگی‌هایی که با آن منافات دارند، بازدارد. وجود روحیه تواضع و پرهیز از تکبر و غرور و نیز روحیه استکبار ستیزی از دیگر نشانه‌های برخورداری از سلامت معنوی در دیدگاه اسلام است که بر اساس توحید افعالی و اینکه علم، قدرت و سایر کمالات همه موجودات حقیقتاً از آن خداوند است، قابل تبیین می‌باشد.

۳. قضا و قدر الهی

خداوند همه امور عالم هستی را مقدر کرده است.

واژه «قدر» به معنای اندازه، و «تقدیر» به معنای سنجش و اندازه‌گیری و ساختن چیزی با اندازه‌ای معین است، و واژه «قضا» به معنای یکسره کردن و به انجام رساندن و داوری کردن (که آن هم نوعی به انجام رساندن است) استعمال می‌شود.

منظور از تقدیر الهی که در آیات قرآن کریم نیز به آن تصریح شده (إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ؛^{۴۰} ما هر چیز را به اندازه‌ای معین آفریدیم) این است که خدای متعال برای هر پدیده‌ای اندازه و حدود کمی و کیفی و زمانی و مکانی خاصی قرار داده است که تحت تأثیر علل و عوامل تدریجی تحقق می‌یابد، و منظور از قضای الهی در معنای مورد بحث، که در قرآن کریم نیز بکار رفته (...إِذَا قُضِيَ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ؛^{۴۱} هنگامی که قضای الهی به امری تعلق گیرد، به آن می‌گوید باش، پس تحقق می‌یابد)، این است که پس از فراهم شدن مقدمات و اسباب و شرایط یک پدیده، آن را به مرحله نهایی و حتمی می‌رساند. طبق این تفسیر، مرحله تقدیر قبل از مرحله قضا و دارای مراتب تدریجی، و نیز مشروط به فراهم شدن اسباب و شرایط است و در نتیجه، با تغییر بعضی از اسباب و شرایط تغییر می‌یابد؛ ولی مرحله قضا، دفعی و نیز حتمی و غیر قابل تغییر است.

اما گاهی دو واژه قضا و قدر به صورت مترادف و به معنای «سرنوشت» به کار می‌رود و از این روی، تقسیم به حتمی و غیر حتمی می‌گردد و بدین لحاظ است که در روایات و ادعیه، از تغییر قضا یاد شده، و صدقه و دعا، از عوامل تغییر قضا معرفی گردیده است.^{۴۲}

۴۰ قمر، ۴۹.

۴۱ آل عمران، ۴۷.

۴۲ ر.ک. الکلبینی، الکافی، ج ۲، ص ۴۶۹ - ۴۷۰ و الصدوق، من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص ۳۶۸.

بنابراین، مقصود از قضا و قدر عام الهی نسبت به همه موجودات این است که سرنوشت مشروط و حتمی هر موجود، یعنی همه مراحل وجود او با علم و اراده الهی تحقق می‌یابد. به عبارت دیگر، خداوند هم از پیش می‌داند که هر موجودی چه سرنوشتی خواهد داشت (قضا و قدر علمی) و هم با اراده و خواست او است که سرنوشت هر کسی تحقق می‌یابد (قضا و قدر عینی). این مبنا از ربوبیت تکوینی الهی (مبنای ۲.۴) و توحید افعالی (مبنای ۲.۷) استنتاج می‌شود. زیرا، هنگامی که دانستیم خداوند کار اداره کل عالم هستی و تدبیر آن را بر عهده داشته، همه چیز نهایتاً با خواست و اراده او تحقق می‌یابد، پی می‌بریم که خداوند همه مراحل وجود موجودات را تدبیر و ایجاد می‌کند، یعنی تحقق همه مراحل وجود موجودات بر اساس تدبیر و با علم و اراده الهی است.

البته همان‌گونه که در جای خود توضیح داده شده است، اعتقاد به قضا و قدر الهی و سرنوشت حتمی، مستلزم جبرانگاری نیست و نباید با آن اشتباه شود. انسان، همچون برخی موجودات دیگر، دارای اختیار است و به اندازه اختیار خود در سرنوشت خود مؤثر، و نسبت به افعال اختیاری خود مسؤول است. اما از آنجا که اراده الهی در طول اختیار و اراده انسان قرار دارد، علاوه بر آنکه انسان در حیطه اختیار خود در سرنوشت خود دخیل است، سرنوشت انسان نهایتاً با اراده و خواست الهی تحقق می‌یابد و نیز خداوند از پیش به سرنوشت هر کسی، و از جمله به آنچه انسان با اراده خود انتخاب می‌کند و انجام می‌دهد آگاه است.^{۴۳}

از این مبنا می‌توان نتیجه گرفت که کسی که از سلامت معنوی برخوردار است باید در عین باور داشتن به اختیار، به قضا و قدر معتقد بوده، و این اعتقاد موجب جبرانگاری و احساس بی‌مسئولیتی در وی نشود. نیز از نشانه‌های برخورداری از سلامت معنوی وجود روحیه زهد در فرد است، به گونه‌ای که با ایمان به اینکه سرنوشت او با تدبیر نیکوی الهی تعیین می‌شود، نه بر گذشته و نعمت‌های از دست رفته اندوهگین شود، و نه نسبت به آینده و نعمت‌های در اختیار، سرمست و مغرور شود.^{۴۴}

۴. وحدت نظام هستی

مجموعه اجزای عالم هستی نظامی واحد را تشکیل می‌دهند.

۴۳ برای بحث تفصیلی درباره قضا و قدر و سرنوشت، ر.ک. مرتضی مطهری، *انسان و سرنوشت*؛ محمدتقی مصباح یزدی، *آموزش عقائد*، درس نوزدهم؛ نیز ر.ک. همو، *مشکات*، ۱/۱، ص ۲۰۷ - ۲۱۷.

۴۴ عن أمير المؤمنين عليه السلام: «الزهد كله بين كلمتين من القرآن؛ قال الله سبحانه: «لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ...» (حدید، ۲۳) «وَمَنْ لَمْ يَأْسَ عَلَىٰ الْمَاضِي وَ لَمْ يَفْرَحْ بِالْآتِي فَقَدْ أَخَذَ الزُّهْدَ بِطَرَفَيْهِ؛ تمام زهد میان دو عبارت قرآن است که خداوند سبحان فرمود: «تا بر آنچه از دست شما رفته اندوهگین نشده و به آنچه خداوند به شما داده است مسرور نشوید» و هرکس بر گذشته اندوهگین نشود و به آینده مسرور نگردد، دو طرف زهد را به دست آورده است (نهج البلاغه، حکمت ۴۳۹). در واقع، ایمان به قضا و قدر الهی، ایمان به این حقیقت است که بود و نبود هر نعمتی وابسته به تدبیر و اراده الهی است و از آثار چنین اعتقادی، زهد، یعنی دل نبستن و بی‌رغبتی به دنیا است. در این صورت است که انسان نعمت‌های دنیا را امانتی الهی برای امتحان می‌بیند و نه از داشتن آنها مسرور و مغرور می‌شود و نه در از دست دادنشان اندوهگین می‌گردد.

بنا بر توحید در خالقیت (مبنای ۲.۲) خالق و علت هستی بخش همه چیز، نهایتاً خداوند متعال است. بنابراین، اگر همه موجودات عالم را در یک مجموعه در نظر بگیریم، باید بگوییم مجموعه مزبور، با تأثیر و تأثراتی که اجزای آن در یکدیگر دارند، مجموعه‌ای منسجم و یک پارچه است. به عبارت دیگر، کل عالم هستی یک نظام به هم پیوسته است، و همه شاخه‌های هستی با ارتباط وجودی با خدای متعال، به یک ریشه متصل‌اند، نه آنکه عالم هستی مجموعه‌ای پراکنده از موجوداتی باشد که صرفاً میان برخی از آنها رابطه علیت وجود داشته باشد.

از این مبنا برای استنتاج وحدت غایت و هدف هستی استفاده می‌کنیم. همچنین می‌توان از این مبنا چنین برداشت کرد که نگرش درست توحیدی مقتضی آن است که فرد برخوردار از سلامت معنوی، نگاهی کل‌نگر و تعاملی به همه اجزای هستی داشته باشد.

۵. وحدت غایت و هدف هستی

کل هستی نهایتاً دارای غایت و هدفی واحد است.

چنانکه در مبنای ۴ گفتیم، مجموعه عالم هستی نظامی واحد است و این نظام‌مندی عالم هستی بر اساس توحید تبیین می‌شود. به عبارت دیگر، خداوند یکتا همه عالم را می‌آفریند. همچنین بنابر مبنای ۲.۷ (توحید افعالی)، هر آنچه در عالم هستی تحقق می‌یابد فعل اختیاری خداوند است. از سوی دیگر، چنانکه در مبنای ۴ از مبانی هستی‌شناختی گفتیم، افعال اختیاری، همچون سایر امور ممکن، معلول علتی هستند که به وسیله آن تحقق می‌یابند. این گونه افعال، در واقع، به خواست و اراده فاعل وابسته‌اند و در صورتی تحقق می‌یابند که فاعل بخواهد آنها را انجام دهد.

آنچه موجب می‌شود فاعل بخواهد کاری را انجام دهد، هدف و غایتی است که برای فاعل مطلوب است و از این جهت، «علت غائی» آن فعل نامیده می‌شود. همه خواست‌های فاعل نیز منشأی واحد دارند که عبارت است از حب ذات. به عبارت دیگر، هر کسی ذاتاً خود را دوست دارد و با اختیار خود کاری را انجام می‌دهد که تناسبی با وجود و کمال خودش داشته باشد. بنابراین، می‌توان گفت علت غائی همه افعال اختیاری یک فاعل، خواستن و دوست داشتن خودش است. البته این دوست داشتن و خواستن خود، که از آن به حب ذات تعبیر می‌شود، خود علت خواستن اموری دیگر می‌شود تا سرانجام به انجام دادن فعل منتهی گردد.

پس می‌توان گفت: افعال اختیاری خداوند نیز مانند افعال هر فاعل مختار دیگر، دارای علت غائی است و علت غائی آنها در نهایت، چیزی نیست جز حب ذات، یعنی خواستن و دوست داشتن خدا خودش را؛ و البته حب ذات، مانند علم، قدرت، حیات و دیگر صفات ذات خداوند، عین ذات او است.

بدین ترتیب، کل هستی دارای غایت واحدی است که آن نیز بر محور توحید شکل می‌گیرد. به عبارت دیگر، چنان نیست که موجودات مختلف با انگیزه‌های مختلف، تکویناً هستی را به سمت غایت‌های متفاوت سوق دهند؛

بلکه کل نظام هستی که فعل الهی است، دارای غایتی واحد است (... وَ إِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ...؛^{۴۵} و همه چیز به سوی او باز می‌گردد) و (... أَلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ تَصِيرُ الْأُمُورُ؛^{۴۶} همانا همه امور به سوی خداوند باز می‌گردند) و (إِنَّ إِلَهَ رَبِّكَ الرَّجُوعِي؛^{۴۷} به درستی که بازگشت به سوی پروردگار تو است).

البته چنانکه اشاره کردیم، عموماً حب ذات، خود منشأ خواست‌های دیگری است تا به خواستن و انجام دادن فعلی خاص منتهی شود. برای مثال، حب ذات در ما انسان‌ها عموماً منشأ خواستن رفع نیازها و نقایص مان است؛ یعنی کارهایی که ما انجام می‌دهیم معمولاً برای این است که نیازی از نیازهای ما برطرف شود. به عبارت دیگر، انسان چون خود را دوست دارد، می‌خواهد سودی ببرد و کامل‌تر شود و برای این منظور، کاری را انجام می‌دهد که به نظرش برای خود او سودمند و موجب تحصیل کمالی است، و به همین جهت، به کسب درآمد یا تحصیل علم و مانند آن می‌پردازد. اما درباره خداوند، این پندار که او برای به دست آوردن سود و تحصیل کمال کار می‌کند پندار نادرستی است؛ زیرا چنانکه در مبنای ۱ گفتیم خداوند کامل مطلق است و نقص و نیازی ندارد تا برای برطرف کردن آن کاری انجام دهد.

درباره اینکه پس از حب ذات، علت غائی افعال الهی چیست، در مبنای ۶ (حکمت الهی) سخن خواهیم گفت. اما آنچه در اینجا بر آن تأکید داریم تنها این است که علت غائی افعال الهی در نهایت، امری واحد است و این وحدت علت غائی در افعال الهی، موجب نظام‌مندی غائی هستی بر محور توحید است. از این مبنا برای تبیین حکمت الهی استفاده می‌شود. همچنین با استفاده از این مبنا می‌توان نشان داد که هدف نهایی انسان و معیار اصلی سلامت معنوی، امری یگانه است.

۶. حکمت الهی

همه افعال خداوند حکیمانه و دارای هدفی معقول است.

حکمت ویژگی‌ای است که به موجب آن، فاعل مختاری که واجد این ویژگی است کارهایی را آگاهانه انتخاب می‌کند که با کمالات حقیقی او سازگار بوده، و در نتیجه، با بیشترین خیر و کمال توأم باشد.^{۴۸} از آنجا که عقل، انتخاب چنین کاری را ترجیح می‌دهد، کار حکیمانه را کار معقول نیز می‌نامند. بدین ترتیب، حکیمانه نبودن کار، یا به دلیل ناآگاهی انجام دهنده آن کار از کمال حقیقی خود است یا به دلیل آنکه وی مراتب پست‌تر وجود خود را بر کمال حقیقی خود ترجیح می‌دهد. برای مثال، انسانی که تمام عمر خود را صرف خوردن، خوابیدن و سایر لذات

۴۵ هود، ۱۲۳.

۴۶ شوری، ۵۳.

۴۷ علق، ۸.

۴۸ ر.ک. العلامة الحلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۱۵ - ۱۶؛ همو، الألفین فی إمامة أمير المؤمنين علی بن ابی طالب علیه السلام، ص ۲۷؛ مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۱ (عدل الهی)، ص ۶؛ محمدتقی مصباح یزدی، آموزش عقائد، ص ۹۱.

حیوانی می‌کند، و از کمک به دیگران دریغ کرده، در کسب فضایل اخلاقی کوتاهی و کاهلی می‌ورزد، یا بدان جهت است که کمال انسانی را با کمالات حیوانات برابر می‌داند یا با اینکه می‌داند کمال انسانی برتر از کمالات حیوانی است، به همان لذت‌های حیوانی بسنده و دل خوش می‌کند، و در هر صورت کارهای وی حکیمانه نیست و عمر خود را بیهوده تلف می‌کند. همچنین است اگر کسی در انجام دادن کاری خاص، هدفی معقول و متناسب با کمال حقیقی خود را در نظر نگیرد و مثلاً بدون محاسبه سود و زیان دراز مدت، در مصرف دارایی‌های خود زیاده‌روی و ول‌خرجی کند و آنها را بیهوده هدر دهد، که در این صورت کار وی حکیمانه نیست.

البته همان‌طور که در مبنای قبل توضیح دادیم، عموماً هدف انسان‌ها از کارهایی که انجام می‌دهند، پس از حب ذات، کمال‌طلبی است و بنابراین، در صورتی کار انسان حکیمانه نامیده می‌شود که آن کار، او را به کمال حقیقی‌اش نزدیک کند.

اما چنانکه گفتیم حب ذات در خداوند، که کامل مطلق است، نمی‌تواند منشأ کمال‌طلبی باشد؛ یعنی چنان نیست که خداوند برای به دست آوردن سود و کمال، کاری را انجام دهد. در عوض، حب ذات درباره خداوند موجب دوست داشتن کمالات موجود خود و نیز آثار این کمالات است، و در واقع، آنچه منشأ افعال خداوند می‌باشد، حب به آثار کمالات خود اوست. توضیح آنکه، هنگامی که خداوند موجودی مانند انسان را می‌آفریند و مثلاً به او روزی می‌دهد، برای آن نیست که از این طریق سودی ببرد، بلکه برای آن است که لازمه برخورداری از کمال مطلق، آفریدن او و روزی دادن به اوست؛ چنانکه منبع نور، برای کسب نور، نورافشانی نمی‌کند؛ بلکه لازمه اینکه چیزی منبع نور باشد، نورافشانی است.

پس هدف غائی از افعال الهی، حب ذات و در درجه بعد، حصول کمال در هستی است. اما ممکن نیست هیچیک از کارهای خداوند غیر حکیمانه و بیهوده باشد. زیرا، چنانکه گفتیم، غیر حکیمانه بودن کار یا ناشی از جهل فاعل به کمال حقیقی خود اوست یا ناشی از گرایش به مراتب پست‌تر و ناقص‌تر وجود خود. اما از آنجا که خداوند کامل مطلق است (مبنای ۱)، هم از جهل، مبراً و منزّه است و هم از مراتب پست و جهات نقص، و بنابراین همه افعال او حکیمانه است و هیچ کار او عبث و بیهوده نیست (وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ...^{۴۹} و ما آسمان و زمین و آنچه میان آنهاست را بازیچه نیافریدیم؛ ما آنها را تنها به حق آفریدیم). بدین ترتیب، حکمت یکی از اوصاف کمال خداوند است که در همه افعال الهی بروز و ظهور می‌یابد.

به طور خلاصه، همه کارهای خداوند حکیمانه است، و با کمال مطلق او تناسب دارد، بدین معنا که این کارها با کمالاتی که در ذات خداوند وجود دارند متناسب هستند، نه اینکه خداوند با انجام دادن این کارها به سود و کمالی دست می‌یابد. بنابراین نتیجه ویژگی حکمت خداوند و اینکه او در افعال خود دارای هدفی معقول است و

۴۹ دخان، ۳۸ - ۳۹. نیز رک. آل عمران، ۱۷۱؛ انعام، ۷۳؛ مؤمنون، ۱۱۵ و انبیاء، ۱۶ و ۱۷.

کارهایش حکیمانه است، این است که از خداوند کامل مطلق، همواره بهترین کارهای ممکن صادر می‌شود و هر کاری را نیز به نحو اکمل انجام می‌دهد، به طوری که از این کارها در مجموع، بیشترین خیر و کمال حاصل می‌شود، و حتی قابلیت‌ها و ظرفیت‌هایی را که به موجوداتی مانند انسان عطا می‌کند، مقدمه و وسیله‌ای برای حصول و بروز برخی کمالات در آنها است.^{۵۰}

از این مبنا می‌توان احسن بودن نظام هستی را به عنوان مبنایی دیگر استنتاج کرد. نیز از این مبنا می‌توان در مبنای انسان‌شناختی نتیجه گرفت که ظرفیت‌ها و قابلیت‌های وجودی مختلف انسان، لغو و بیهوده نیستند و برای وصول انسان به هدفی حکیمانه در او به ودیعت نهاده شده‌اند.

۷. نظام احسن

نظام هستی برترین نظام ممکن است که با حکمت الهی ایجاد شده است.

چنانکه در مبنای ۵ گفتیم، عالم هستی دارای غایتی واحد است. علت غائی افعال خداوند نهایتاً - مانند علت غائی فعل هر فاعل مختار دیگر - حب ذات است که عین ذات کامل مطلق الهی است؛ همان ذاتی که خیر محض نیز هست. چنانکه در مبنای ۶ گفتیم، در درجه بعد، هدف خداوند از افعال خود، ایجاد کمال در هستی است و بنا بر وصف حکمت الهی، این کارها به صورتی انجام می‌گیرند که در مجموع، کمال و خیر بیشتری حاصل شود. از سوی دیگر، موجودات مادی همه کمالاتی را که می‌توانند داشته باشند بالفعل ندارند و برای دستیابی به آنها گاه مانع و مزاحم موجودات دیگر هستند. مثلاً حیوان برای زنده ماندن، از گیاه تغذیه می‌کند، و انسان، از گیاه و حیوان؛ و به عبارت دیگر، با توجه به مبنای ۴ هستی‌شناختی، عالم ماده، عالم تزاحم است، و کامل شدن یک موجود، مستلزم ایراد نقص و بروز کاستی در برخی موجودات دیگر است.

بنا بر وصف حکمت الهی، عالم ماده نیز به گونه‌ای آفریده می‌شود که در مجموع، بیشترین و برترین کمال از آن قابل حصول باشد و نظامی که بدین ترتیب حاصل می‌شود، دارای اهدافی متناسب با کمال الهی است و حکیمانه نامیده می‌شود، و از آنجا که خداوند کامل مطلق است، تحقق نظامی از موجودات، کامل‌تر از آنچه او ایجاد می‌کند ممکن نیست.

بدین ترتیب، نقص‌ها و کمبودهایی را که در مخلوقات خداوند دیده می‌شود می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: دسته اول، نقایص ذاتی است که مربوط به ضعف مرتبه وجود مخلوقات نسبت به خداوند است و اجتناب‌ناپذیر است؛ یعنی اگر بخواهد مخلوقی تحقق یابد طبعاً مانند خداوند کامل مطلق نخواهد بود و همچنین اگر قرار باشد مراتبی طولی از موجودات تحقق یابد، باید برخی ناقص‌تر از برخی دیگر باشند. دسته دوم از نقایص و کمبودها

۵۰ ر.ک. محمدتقی مصباح یزدی، مشکات، ۱/۱، ص ۱۶۱ - ۱۷۳؛ نیز ر.ک. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۴ (معاد)، ص ۶۷۷ - ۶۸۰.

مربوط است به نقص عرضی، که در تزامم موجودات مادی با یکدیگر پدید می‌آید. مثلاً برای آنکه انسان وجود داشته باشد و بتواند به زندگی خود ادامه دهد لازم است که از برخی گیاهان و حیوانات تغذیه کند و طبعاً به آنها نقصی وارد کند؛ همچنین اگر به طور طبیعی برخی انسان‌ها فقیر و برخی غنی باشند، امکان کسب کمالاتی همچون انفاق و صبر در انسان‌ها پدید می‌آید، و عمر محدود انسان، امکان انتقال به عالم آخرت و بهره‌مندی او از نعمت‌های ابدی را فراهم می‌کند، و بنابراین، برای وجود جهانی که در آن، کسب این کمالات اخلاقی ممکن باشد، وجود نقایصی از قبیل فقر و مرگ گریزناپذیر است. اما این گونه نقایص و کمبودها، به مقتضای حکمت الهی به گونه‌ای ترتیب می‌یابند که از مجموع آنها بیشترین کمال و خیر ممکن قابل حصول باشد، و تا جایی که ممکن است مخلوقات بیشتر به کمالات بیشتری دست یابند و نظامی که بدین صورت به وجود می‌آید نظام احسن نامیده می‌شود (الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ؛^{۵۱} آن کس که هر چیزی را به نیکوترین وجه خلق کرده است).

البته مقصود از نظام احسن این نیست که وضعیت هر موجود در هر زمان، بهترین وضعیت ممکن برای آن است؛ بلکه مقصود آن است که مجموع این نظام در کل وجودش، کامل‌ترین نظامی است که امکان تحقق دارد. بنابراین، احسن بودن نظام هستی منافاتی با لزوم تلاش برای تکامل بیشتر و رفع کاستی‌ها و نقایص، و وصول خود و دیگران به اهداف متعالی - که خود بخشی از همین نظام است - ندارد.

از این مبنا می‌توان هدف حکیمانه از آفرینش انسان را در راستای هدف حکیمانه کلی از آفرینش جهان نتیجه گرفت و از آن در تعیین معیار کلی سلامت معنوی از دیدگاه اسلام استفاده کرد.

۸. عدل الهی

خداوند عادل است.

عدالت در لغت به معنای برابری و برابر قرار دادن، و در عرف، به معنای «دادن حق هر کسی به گونه‌ای که استحقاق دارد» است و گویا نکته انتقال از معنای لغوی به عرفی، برابری و هم‌سنگی رفتار شخص عادل با حق طرف مقابل است. این واژه با توسعه در مفهوم آن، به معنای «قرار دادن هر چیز در جای شایسته خود» نیز به کار می‌رود که در واقع، عام‌تر از معنای عرفی و تقریباً هم‌معنای حکمت است. از آنچه درباره اوصاف خداوند گفتیم، می‌توان نتیجه گرفت که خداوند، هم در خلقت و آفرینش موجودات، آنها را به شایسته‌ترین وجه - که مطابق الگوی نظام احسن است - می‌آفریند، و بدین ترتیب، هر چیز را در جای خودش قرار می‌دهد (الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ؛^{۵۲} آن کس که هر چیزی را به نیکوترین وجه خلق کرده است)، هم به موجودات مختاری همچون

۵۱ سجده، ۷.

۵۲ سجده، ۷.

انسان، مطابق استعداد و طاقت آنها تکلیف می‌کند تا بتوانند به کمال خود راه یابند (لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا...^{۵۳} خداوند به کسی جز به اندازه توانایی‌اش تکلیف نمی‌کند)، هم در مقام قضاوت و داوری، متناسب با عمل آنها قضاوت می‌کند تا استحقاق پاداش و کیفری که برای وصول به آن آفریده شده‌اند مشخص شود (... قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ^{۵۴}؛ میان آنها به قسط داوری می‌شود و به ایشان ستم نمی‌شود)، و هم در مقام پاداش و کیفر، آنها را به نتیجه‌ای که متناسب با عمل اختیاری خودشان است می‌رساند تا هدف از آفرینش آنها تأمین شود (فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ^{۵۵} وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ^{۵۶}؛ پس هر کس ذره‌ای کار خیر انجام دهد آن را می‌بیند و هر کس ذره‌ای کار بد انجام دهد آن را می‌بیند). بنابراین، ویژگی عدالت در خداوند متعال، با عقل قابل اثبات است و البته مقتضای آن، برابر قرار دادن همه موجودات یا همه انسان‌ها نیست.^{۵۶}

با توجه به این مبنای الهیاتی، باید در میزان انتظارات و نحوه ارزیابی افراد از جهت سلامت معنوی، هماهنگ با عدالت حاکم بر نظام خلقت، اصل تناسب و اعتدال را رعایت کرد.

۹. هدف از آفرینش جهان

هدف اصلی از آفرینش جهان هستی، انسان کامل است.

بر اساس نظام‌مندی غائی هستی (مبنای ۵)، آفرینش غایت‌مند است. همچنین بر اساس حکمت الهی (مبنای ۶)، آفرینش جهان حکیمانه و دارای هدفی معقول و متناسب با کمالات بی‌نهایت الهی است، که در درجه اول، حب خداوند به ذات مقدس ربوبی است و در درجه بعد، حصول و بروز کمال به نحو اکمل، و بنا بر نظام احسن (مبنای ۷)، نظام هستی به گونه‌ای آفریده می‌شود که در مجموع، بیشترین خیر و کمال از آن حاصل شود.

آنچه گفتیم هدف کلی از آفرینش مجموع عالم خلقت بود. اما با توجه به اینکه برخی مخلوقات زمینه را برای وجود یا تغییر برخی مخلوقات دیگر فراهم می‌کنند، می‌توان پرسش از هدف آفرینش جهان را به معنایی دیگر مطرح کرد و آن پرسش از آن موجودی است که دیگر موجودات برای تحقق آن آفریده شده‌اند. به عبارت دیگر، در این مرحله، سؤال درباره هدف آفرینش جهان، این است که مقصود اصلی از آفرینش مخلوقات، کدامیک از آنها بوده است.

پاسخ این سؤال، بر اساس ملاک حکمت، این است که از میان مخلوقات، کامل‌ترین آنها مطلوب و مقصود اصلی است و اگر حصول چنین مرتبه‌ای از کمال، نیازمند شکوفایی اختیاری ظرفیت‌ها و قابلیت‌هایی در آن موجود

^{۵۳} بقره، ۲۸۶.

^{۵۴} یونس، ۴۷ و ۵۴؛ نیز ر.ک. زمر، ۶۹ و ۷۵ و مؤمن (غافر)، ۲۰ و ۷۸.

^{۵۵} زلزله، ۷ و ۸.

^{۵۶} ر.ک. محمدتقی مصباح یزدی، آموزش عقائد، درس بیستم.

و نیز به وجود آمدن موجوداتی باشد که زمینه‌ساز پیدایش آن و نیز زمینه‌ساز شکوفایی کمال اختیاری او باشند، همه آنها به تبع پیدایش و تکامل چنین موجودی، مطلوب و مقصود از آفرینش الهی واقع می‌شوند.

بنا بر مبانی انسان‌شناختی، در میان موجوداتی که می‌شناسیم، انسان موجودی است که با برخورداری از قدرت تعقل و انتخاب آگاهانه، امکان وصول به بالاترین درجات کمال ممکن برای یک مخلوق را دارد و بنابراین، می‌توان گفت هدف از آفرینش جهان، پیدایش انسان و فراهم شدن زمینه برای رشد و تعالی و تکامل او بوده است.

قرآن کریم با اشاره به این هدف، خلقت آنچه در زمین است را برای انسان می‌داند (هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا...^{۵۷} او همان کسی است که همه آنچه در زمین است برای شما آفرید) و در روایاتی که از ائمه معصومین علیهم‌السلام وارد شده، وجود گرامی رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و امیرمؤمنان، بلکه همه ائمه اطهار علیهم‌السلام به عنوان هدف آفرینش سایر مخلوقات ذکر شده است.^{۵۸}

بدین ترتیب، می‌توان گفت هدف از آفرینش همه مخلوقات، به وجود آمدن نوع انسان بوده است که قابلیت وصول به بالاترین درجات کمال را داشته باشد، هدفی که در وجود انوار پاک معصومان علیهم‌السلام به فعلیت کامل رسیده است.

بر این اساس، هدف نهایی انسان که همان هدف از آفرینش جهان هستی است، دستیابی انسان به بیشترین کمالات اختیاری ممکن است. نیز با توجه به مبانی ۱ و ۲ از مبانی الهیاتی، بالاترین درجه کمال هستی، مخصوص ذات یگانه خداوند متعال است و بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که هدف نهایی انسان، وصول انسان به عالی‌ترین کمالات وجود است که از آن به «قرب الهی» تعبیر می‌شود و امری ذو مراتب است و طبعاً هدف نهایی، رسیدن به بالاترین درجه ممکن قرب به خداوند است.

۱۰. هدایت تکوینی

خداوند همه موجودات را به طور تکوینی، به بهترین مسیر هدایت می‌کند.

بر اساس حکمت الهی (مبنای ۶)، آفرینش همه موجودات دارای هدفی معقول است. از آنجا که بسیاری از موجودات دارای وجودی تدریجی هستند، و در طول زمان با تغییراتی مواجه می‌شوند، حکمت خداوند مقتضی آن است که آنها را به گونه‌ای بیافریند که با این تغییرات، نهایتاً به مقصدی معقول برسند. از سوی دیگر، بنا بر توحید

۵۷ بقره، ۲۹.

۵۸ در حدیث قدسی که از امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام درباره پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم روایت شده آمده است که «لولا ما خَلَقْتُ الْأَفْلَاقَ» (بهار الأنوار، ج ۵۴، ص ۱۹۹)؛ اگر وجود تو (مقصود) نبود، افلاک را نمی‌آفریدم. نیز در حدیثی قدسی به روایت امام صادق علیه‌السلام بعد از بیان نبوت پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و امامت علی علیه‌السلام آمده است که «لولا هُما ما خَلَقْتُ خَلْقِي» (الحرر العاملي، الجواهر السنية، ص ۲۳۹)؛ اگر آن دو نبودند، چیزی را نمی‌آفریدم. همچنین در حدیث قدسی معراج، بعد از تصریح به نبوت پیامبر و امامت ائمه معصومین علیهم‌السلام خداوند می‌فرماید: «فَلَوْلَاكُمْ ما خَلَقْتُ الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةَ وَ لا الْجَنَّةَ وَ النَّارَ» (همان، ص ۲۷۹)؛ اگر شما (پیامبر و ائمه اطهار) نبودید، نه دنیا و آخرت، و نه بهشت و دوزخ را نمی‌آفریدم.

در ربوبیت تکوینی (مبنای ۲.۴)، کار اداره این موجودات با خداوند متعال است و اوست که با تدبیر حکیمانه خود در تمام مدت وجودشان، زمینه‌ها و شرایط را برای آنها به گونه‌ای فراهم می‌کند که بتوانند به سمت مقصد مزبور حرکت کنند و بر اساس مبنای نظام احسن (مبنای ۷)، آنها را چنان اداره می‌کند که در مجموع بیشترین خیر و کمال از آنها حاصل شود. فراهم کردن زمینه‌های عملی حرکت موجودات به سمت مقصد مطلوب از آفرینش آنها، هدایت تکوینی نامیده می‌شود (وَ الَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ؛^۹ و آن کس که (هر موجودی) را به اندازه خویش مقدر کرد آنگاه او را هدایت نمود).

پس مقصود از هدایت تکوینی الهی این است که خداوند به مقتضای حکمت و بنا بر ربوبیت تکوینی خود و مطابق الگوی نظام احسن، شرایط تحقق و تغییر هر موجودی را به گونه‌ای تنظیم می‌کند که برای حصول بیشترین خیر و کمال از هستی، لازم است. در نتیجه، جهت حرکت عمومی پدیده‌های جهان، در مجموع، رو به رشد، کمال و تعالی است.

از این مبنا می‌توان وجود حس امید و خوش بینی و نشاط نسبت به آینده را به عنوان نشانه‌هایی از وجود سلامت معنوی نتیجه گرفت. همچنین از این مبنا، هدایت تشریحی الهی نسبت به انسان نیز نتیجه می‌شود که خود در استتاج برخی شاخص‌های سلامت معنوی مؤثر است.

۱۱. هدایت تشریحی

خداوند موجودات مختار، مانند انسان را علاوه بر هدایت تکوینی عمومی، به صورت تشریحی نیز هدایت می‌کند. مقصود از هدایت تشریحی الهی - که ناشی از هدایت تکوینی و حکمت آفرینش موجودات مختاری چون انسان است - این است که خداوند موجودات مختار و از جمله انسان را، علاوه بر هدایت عام تکوینی خود که به موجب آن حتی موجودات فاقد شعور و اراده را نیز تدبیر و به سمت هدف مقصود از آفرینش آنها عملاً هدایت می‌کند، با وسایل درونی (مانند عقل و سایر قوای ادراکی) و وسایل بیرونی (مانند ارسال پیامبران و فرستادن کتب آسمانی، و وضع قانون و شریعت) به راهی که تنها با انتخاب و پیمودن اختیاری آن می‌توانند به کمال خود نایل آیند، راهنمایی می‌کند.

توضیح آنکه با توجه به مبانی انسان‌شناختی، انسان موجودی مختار است و با توجه به موانع تعلیم و تربیت، در تشخیص راه کمال، پیوسته با محدودیت‌ها و موانعی روبرو است و بدین دلیل، همواره برای تعیین راه دست‌یابی به کمال حقیقی خود، نیازمند راهنمایی است.

برای راهنمایی بشر به کمال حقیقی ممکن است راه‌های مختلفی ارائه شوند که به دلیل وجود محدودیت‌ها و موانع تعلیم و تربیت، تشخیص درستی یا نادرستی مستقیم آنها به طور کامل برای ما امکان‌پذیر نیست. بدین ترتیب، تنها راه ممکن برای شناخت راه درست کمال، مراجعه به کسی است که آن راه را به طور کامل و بدون اشتباه بشناسد و مطمئن باشیم که به درستی آن را برای ما گزارش می‌کند.

بر اساس وجود خداوند کامل مطلق (مبنای ۱)، خداوند دارای علم مطلق است و نیز خیرخواه انسان و در گفتار خود صادق است. بنابراین، تنها خداوند است که می‌تواند ما را به سوی کمال حقیقی مان هدایت کند و راه درست وصول به آن را از طریق ابلاغ دین الهی، به ما بشناساند (هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ^{۶۰} اوست آنکه پیامبر خود را با هدایت و دین حق فرستاد).

بدین ترتیب، ادیان و مکاتب زمینی و ساخته دست بشر، از جمله عرفان‌های بدلی و مکاتب مختلف اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، حقوقی و تربیتی، که بر اساس اندیشه ناقص و محدود بشر، یا بر اساس توافق و قرارداد تعدادی از افراد، یا با نظر اکثریت مردم، و بدون اتکا به دین آسمانی حق و در قبال روش‌های مورد قبول دین، ترویج می‌شوند، از اعتبار کافی برخوردار نیستند.

البته کسانی که در تشخیص دین حق یا جزئیات آن قصور داشته باشند و دستشان از دین حق کوتاه باشد، یعنی یا از پی‌جویی و تحقیق درباره آن به کلی غافل باشند - مانند دیوانگان و خردسالان - یا علی‌رغم پی‌جویی و تحقیق، عملاً نتوانند حقیقت را بیابند، معذورند و بلکه به اندازه تلاش خود مأجور نیز می‌باشند. اما کسانی که امکان جستجو و تحقیق درباره دین حق و جزئیات آن و مراجعه به دین‌شناسان مورد اعتماد را دارند و با این حال، در این راه کوتاهی و تقصیر می‌کند، معذور نخواهد بود.

از این مبنا می‌توان نتیجه گرفت که برای سنجش سلامت معنوی، توجه به میزان پیروی از تعالیم و راهنمایی‌های دین الهی حق لازم است.

۱۲. خاتمیت، جامعیت و جهانی بودن اسلام

رسول گرامی اسلام، حضرت محمد ﷺ آخرین پیامبر الهی است و دین او - اسلام - تا ابد تنها دین معتبر برای همگان و پاسخ‌گوی همه نیازهای اساسی انسان برای سعادت است.

مقصود از خاتمیت این است که خداوند در راستای هدایت تشریحی، پس از ارسال پیامبران متعدد، مانند ابراهیم، موسی و عیسی - علی نبینا و آله و علیهم السلام - آخرین دین آسمانی، یعنی دین اسلام را با بعثت آخرین

۶۰ توبه، ۳۳؛ فتح، ۲۸ و صف، ۹.

پیامبر، حضرت محمد ﷺ^{۶۱} به بشر ارزانی داشته است. بنابراین، پس از این، نه پیامبری از جانب خداوند به رسالت مبعوث خواهد شد، و نه هیچ دین دیگری برای راهنمایی بشر به سعادت و کمال نازل می‌گردد.

همچنین چنانکه در مبحث اسلام و قلمرو آن گذشت، دین اسلام از جامعیت برخوردار بوده، همه ساحات‌های حیات انسانی را در بر می‌گیرد و پاسخ‌گوی همه نیازهای اساسی برای تأمین سعادت بشر است.

از سوی دیگر، رسالت پیامبر اسلام نیز جهانی است و به قوم و قبیله‌ای اختصاص ندارد (وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ)^{۶۲} و تو را جز بشارت دهنده و بیم‌دهنده‌ای برای همه مردم نفرستادیم ولی بیشتر مردم نمی‌دانند). به همین دلیل، پیامبر اسلام با نوشتن نامه‌های متعدد، سران کشورهای مختلف، مانند قیصر روم، پادشاه ایران، فرمانروایان مصر، حبشه و شامات، و نیز رؤسای قبایل مختلف عرب را به اسلام دعوت کردند. قرآن کریم، نیز در آیات زیادی، همه مردم^{۶۳} را مورد خطاب قرار داده، هدایت خود را شامل همه انسان‌ها دانسته،^{۶۴} رسالت پیامبر را برای همه مردم ثابت می‌داند^{۶۵} و دعوت او را شامل همه کسانی می‌داند که از آن اطلاع یابند،^{۶۶} و از سوی دیگر، پیروان سایر ادیان را به عنوان «اهل کتاب» مورد خطاب و عتاب قرار داده^{۶۷} و رسالت پیامبر را برای آنها تثبیت کرده است و اساساً هدف از نزول قرآن بر پیامبر اکرم ﷺ را پیروزی اسلام بر سایر ادیان دانسته است.^{۶۸} پس تنها دین معتبر برای راهنمایی همه انسان‌ها به سعادت و کمال تا ابد، دین اسلام، به پیامبری خاتم پیامبران است (إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ...؛^{۶۹} تنها دین نزد خدا اسلام است)، (وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ

۶۱ قرآن کریم صریحاً پیامبر اسلام را خاتم همه پیامبران معرفی می‌کند: مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ ... (احزاب، ۴۰)؛ محمد ﷺ پدر هیچیک از مردان شما نیست، بلکه فرستاده خداوند و آخرین پیامبر است. همچنین خاتمیت پیامبر اکرم ﷺ در صدها روایت مورد تصریح و تأکید قرار گرفته است که از جمله آنها حدیث منزلت است که در آن پیامبر اسلام، امیر المؤمنین علی ﷺ را همچون هارون که جانشین موسی - علی نبینا و آله و علیه السلام - بود جانشین خود معرفی کرده و بلافاصله اضافه می‌کنند که با این تفاوت که پس از من پیامبری نخواهد بود. این حدیث را شیعه و سنی به تواتر از پیامبر اکرم ﷺ نقل کرده‌اند (از جمله رک. بحار الأنوار، ج ۳۷، ص ۲۵۴ - ۲۸۹؛ محمد بن اسماعیل البخاری، صحیح بخاری، ج ۴، ص ۲۰۸ و ج ۵، ص ۱۲۹؛ مسلم بن الحجاج النیسابوری، صحیح مسلم، ج ۷، ص ۱۲۰ و ۱۲۱؛ محمد بن یزید القزوینی، سنن ابن ماجه، ج ۱، ص ۴۳ و ۴۵؛ محمد بن عیسی الترمذی، سنن ترمذی، ج ۵، ص ۳۰۲ و ۳۰۴؛ الحاکم النیسابوری، المستدرک علی الصحیحین، ج ۲، ص ۳۳۷ و ج ۳، ص ۱۰۹ و ۱۳۳؛ احمد بن حنبل، مسند احمد، ج ۱، ص ۱۷۰، ۱۷۳، ۱۷۵، ۱۷۷، ۱۷۹، ۱۸۲، ۱۸۴، ۱۸۵ و ۳۳۱، ج ۳، ص ۳۲، و ج ۶، ص ۳۶۹ و ۴۳۸؛ نیز برای فهرست تفصیلی مصادر این حدیث، رک. حسین راضی، سبیل النجاة فی تتمه المراجعات، ص ۱۱۷ - ۱۲۳). همچنین از آن حضرت نقل شده است که فرمودند: «أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي وَلَا أُمَّةَ بَعْدَكُم» (بحار الأنوار، ج ۲۱، ص ۳۸۱) و در حدیث دیگر از آن حضرت نقل شده که فرمودند: «أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي وَلَا سُنَّةَ بَعْدَ سُنَّتِي» (بحار الأنوار، ج ۲۲، ص ۵۳۱). موضوع ختم نبوت همچنین از بیان علی ﷺ در خطبه‌های ۱، ۶۹، ۸۳، ۸۷، ۱۲۹، ۱۶۸، ۱۹۳ و ۲۳۰ از نهج البلاغه نیز نقل شده و در روایات و ادعیه و زیارات از ائمه طاهرين ﷺ بر آن تأکید شده است.

۶۲ سبأ، ۲۸.

۶۳ رک. بقره، ۲۱؛ نساء، ۱؛ فاطر، ۱۵؛ اعراف، ۲۶، ۲۷، ۳۱ و ۳۵ و یس، ۶۰.

۶۴ رک. بقره، ۱۸۵ و ۱۸۷؛ آل عمران، ۱۳۸؛ ابراهیم، ۱ و ۵۲؛ جاثیه، ۲۰؛ زمر، ۴۱؛ نحل، ۴۴؛ کهف، ۵۴؛ حشر، ۲۱؛ انعام، ۹۰؛ یوسف، ۱۰۴؛ ص، ۸۷؛ تکویر، ۲۷؛ قلم، ۵۲.

۶۵ رک. نساء، ۷۹؛ حج، ۴۹؛ سبأ، ۲۸؛ انبیاء، ۱۰۷؛ فرقان، ۱.

۶۶ رک. انعام، ۱۹.

۶۷ رک. آل عمران، ۶۵، ۷۰، ۷۱، ۹۸، ۹۹، ۱۱۰؛ مائده، ۱۵ و ۱۹.

۶۸ رک. توبه، ۳۳؛ فتح، ۳۸؛ صف، ۹.

۶۹ آل عمران، ۱۹.

دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ^{۷۰} و هر کس دینی بجز اسلام را برگزیند از او پذیرفته نمی‌شود و در آخرت از زیان‌کاران خواهد بود).

از این مبنا می‌توان نتیجه گرفت که تنها شاخص‌های مبتنی بر اسلام است که می‌تواند نشان‌دهنده سلامت معنوی حقیقی برای انسان باشد. نیز با توجه به وجود کاستی‌هایی در انسان که از مبانی انسان‌شناختی است، پیروی از تعالیم اسلام برای وصول به سعادت، امری ضروری است. این امر خود مستلزم ضرورت تلاش برای استنباط این تعالیم از منابع اصیل اسلامی است که در مبانی بعد مورد اشاره قرار می‌گیرند.

۱۳. قرآن، کتاب تحریف‌ناپذیر آسمانی

قرآن، کتاب آسمانی پیامبر اسلام برای هدایت بشر، بدون تحریف باقی خواهد ماند.

قرآن، معجزه جاوید پیامبر اکرم ﷺ و متن اصلی دین اسلام است که الفاظ آن عیناً بر پیامبر اسلام وحی شده و بر خلاف سایر کتب آسمانی، بدون هیچ تحریف و تغییری باقی مانده است، یعنی نه بر آن چیزی افزوده شده و نه از آن چیزی کاسته شده است (إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ^{۷۱}؛ ما قرآن را نازل کرده و ما خود آن را حفظ می‌کنیم). این کتاب که در بر دارنده همه پیام‌های اصلی لازم برای سعادت انسان تا قیامت است، شامل اعتقادات، نکات اخلاقی و احکام عملی است، چنانکه همراه با نقل برخی وقایع تاریخی و مانند آنها، حاوی نکات تربیتی مورد نیاز نیز هست.

خداوند متعال در قرآن کریم، مردم را به تدبّر و تفکر در آیات قرآن دعوت کرده^{۷۲}، ولی مسئولیت تبیین محتوای وحی و تفصیل احکام و قوانین را بر عهده پیامبر اکرم ﷺ گذاشته است.^{۷۳}

هرچند در زمان نزول قرآن، برخی احکام دین به تناسب شرایط، تغییراتی داشته، مانند آنکه قبله مسلمانان تغییر کرده است، اما پس از اكمال دین در زمان پیامبر اکرم ﷺ^{۷۴} و پایان یافتن وحی الهی، تا ابد هیچ حکمی حقیقتاً تغییر نخواهد کرد (فَحَلَالُهُ حَلَالٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَ حَرَامُهُ حَرَامٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ^{۷۵}؛ پس آنچه پیامبر حلال شمرده تا روز قیامت حلال است و آنچه او حرمتش را اعلام کرده تا روز قیامت حرام است).

اما تغییرات ظاهری در برخی احکام اسلام، در واقع از نوع تغییر موضوع احکام و شبیه حلال شدن شراب با تبدیل شدن آن به سرکه است، چنانکه تغییر حکم غضب و برداشته شدن حرمت آن، در تزامن با حکمی مهم‌تر

۷۰ آل عمران، ۸۵

۷۱ حجر، ۹

۷۲ ر.ک. نساء، ۸۲؛ نحل، ۴۴؛ ص، ۲۹؛ و محمد، ۲۴.

۷۳ ر.ک. نحل، ۴۴ و ۶۴.

۷۴ ر.ک. مائده، ۳.

۷۵ این سخن از امام صادق علیه السلام در ضمن دو روایت مختلف نقل شده است (ر.ک. بحار الأنوار، ج ۱۶، ص ۳۵۴، ح ۳۸ و همان، ج ۴۷، ص ۳۵، ح ۳۳).

همچون لزوم نجات جان انسان بی‌گناه، آنگاه که نجات جان او مستلزم تصرف در زمین یا مال غصبی باشد، از قبیل وارد شدن عنوان «تصرف غاصبانه» در موضوع مهم‌تر (نجات جان بی‌گناه و مقدمات آن) است که نتیجه آن، لزوم رعایت حکم مهم‌تر است، و احکام حکومتی نیز از قبیل داخل شدن برخی مصادیق (مانند پرداخت انواع مالیات) در موضوع کلی «مصلح جامعه اسلامی» هستند که رعایت آنها از همه چیز مهم‌تر است. در واقع، در این گونه موارد، اسلام با مرتبط ساختن احتیاجات متغیر انسان با اصولی ثابت، برای برآوردن این گونه احتیاجات نیز راه‌کار کلی دائمی ارائه داده است.^{۷۶}

۱۴. ولایت و امامت پیامبر اسلام ﷺ

پیامبر اسلام، علاوه بر تلقی، ابلاغ و تبیین وحی و الگو بودن برای جامعه بشری، ترویج دین و رهبری عام جامعه را نیز بر عهده دارند.

پیامبر اکرم ﷺ علاوه بر منصب نبوت و رسالت، که مستلزم تلقی و وحی و ابلاغ آن به مردم و تعلیم و تبیین همه اجزای دین اسلام نیز هست، با مهاجرت به مدینه و تشکیل حکومت اسلامی، منصب دیگری به عنوان فرمانروای جامعه اسلامی یافتند که منصب‌های فرعی دیگر مانند قضاوت و فرماندهی نظامی نیز از آن اشتقاق می‌یافت، و بدین ترتیب، پیامبر عهده‌دار امامت و اجرای همه احکام اقتصادی، حقوقی و سیاسی اسلام در عرصه جامعه نیز بودند.

پیامبر به عنوان امام، ولی امر و رهبر جامعه، علاوه بر اجرای احکام اسلام، مصالح جامعه اسلامی را تشخیص داده، متناسب با آن حکم صادر می‌کردند. خداوند اطاعت از پیامبر اسلام و اجرای احکام و فرمان‌های صادر از جانب ایشان را در کنار اطاعت از خود، بر همه مؤمنان لازم شمرده (قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ...؛^{۷۷} بگو از خدا و رسول اطاعت کنید)، پیامبر را بر مؤمنان صاحب ولایت دانسته (إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ...؛^{۷۸} همانا خدا بر شما ولایت دارد و رسول او) و (النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ...؛^{۷۹} پیامبر بر مؤمنان از خودشان سزاوارتر است) و او را الگوی نیکو معرفی کرده است (لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا؛^{۸۰} همانا در رسول خدا برای شما الگویی نیکو است برای کسانی که به خداوند و روز بازپسین امید داشته، یاد خدا زیاد کنند).

۷۶ ر.ک. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۳، (ختم نبوت)، ص ۱۹۱ - ۱۹۲؛ محمد حسین زاده، درآمدی بر معرفت‌شناسی و مبانی معرفت دینی، ص ۱۶۸ - ۱۷۳.

۷۷ آل عمران، ۳۲. نیز ر.ک. آل عمران، ۱۳۲؛ نساء، ۱۳، ۱۴، ۵۹، ۶۹ و ۸۰ مائده، ۹۲؛ انفال، ۱، ۲۰ و ۴۶؛ توبه، ۷۱؛ نور، ۵۱، ۵۲، ۵۴ و ۵۶؛ احزاب، ۶۶ و ۷۱؛ حجرات، ۱۴؛ فتح، ۱۷؛ محمد، ۳۳؛ مجادله، ۱۳، ممتحنه، ۱۲؛ تغابن ۱۲ و جن، ۲۳.

۷۸ مائده، ۵۵.

۷۹ احزاب، ۶.

۸۰ احزاب، ۲۱.

۱۰. ولایت و امامت امامان معصوم علیهم السلام

به عقیده شیعیان، امامان معصوم علیهم السلام جانشینان بر حق پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در تبلیغ دین و رهبری عام جامعه اسلامی و الگوی بشریت هستند.

همان‌گونه که شیعیان اثنی عشری معتقدند، پس از رحلت رسول گرامی اسلام، برای رهبری جامعه اسلامی از طرف خداوند افرادی معین شده‌اند تا ریاست همه امور دین و دنیای جامعه، و به اصطلاح، امامت مسلمین را بر عهده گیرند. ایشان که تعدادشان دوازده نفر است و رسول خدا آنها را با نام تعیین کرده،^{۸۱} در واقع تمام مناصب پیامبر اسلام، اعم از تبیین و تبلیغ معارف دین، و زعامت جامعه اسلامی، بجز منصب نبوت و رسالت را بر عهده دارند، و همچون پیامبر اسلام، از طرف خدای متعال منصوب شده، دارای علم خدادادی،^{۸۲} و معصوم از گناه و خطا هستند،^{۸۳} و به موجب ولایت الهی که بر همه مسلمانان دارند، اطاعت آنها همچون اطاعت خدا و رسول او بر همگان واجب است و برترین الگوی قابل پیروی برای انسان‌ها می‌باشند.

البته زعامت جامعه اسلامی تا کنون، جز در دورانی کوتاه در زمان امام علی و امام حسن مجتبی علیهم السلام، عملاً در دست ائمه اطهار علیهم السلام قرار نگرفته و ایشان تحت فشار حاکمان ستمگر، در حد ممکن عموماً به تبیین و ترویج دین اسلام پرداختند. اما ثبوت مقام ولایت و امامت برای ایشان، حجت را بر مردم تمام کرده است، به گونه‌ای که وظیفه مردم، تلاش برای برقراری جامعه اسلامی به امامت و زعامت ائمه اطهار بوده و کسانی که از روی آگاهی و عمد، مانع تحقق عملی آن شدند نزد خداوند مسؤول و معاقب هستند.

بر همین اساس، در این زمان نیز همه مسلمانان موظف هستند در راه فراهم کردن زمینه‌های فردی و اجتماعی برپایی حکومت اسلامی با رهبری امام معصوم علیهم السلام، تمام توان خود را به کار گیرند.

۸۱ هنگامی که آیه یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ... (نساء، ۵۹) نازل شد، و اطاعت اولی الامر را همسنگ اطاعت خدا و رسول به طور مطلق واجب دانست، جابر بن عبدالله انصاری از پیامبر پرسید: این اولی الامر که اطاعتشان مقرون به اطاعت شما شده چه کسانی هستند؟ حضرت در پاسخ وی فرمودند: «هُم خُلَفَائِي يَا جَابِرُ وَأَيْمَةُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ بَعْدِي. أَوْلَاهُمْ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ، ثُمَّ الْحَسَنُ وَالْحُسَيْنُ، ثُمَّ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ، ثُمَّ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ الْمَعْرُوفُ فِي التَّوْرَةِ بِالْبَابِرِ - وَ سُنْدُرُكُهُ يَا جَابِرُ، فَإِذَا لَقِيْتَهُ فَأَقْرَأْهُ مِثِّي السَّلَامَ - ثُمَّ الصَّادِقُ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ، ثُمَّ مُوسَى بْنُ جَعْفَرٍ، ثُمَّ عَلِيُّ بْنُ مُوسَى، ثُمَّ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ، ثُمَّ عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ، ثُمَّ الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ، ثُمَّ سَمِيُّ وَ كَيْبِيُّ حُجَّةُ اللَّهِ فِي أَرْضِهِ وَ بَقِيَّتُهُ فِي عِبَادَةِ ابْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ» (الصدوق، کمال الدین و تمام النعمه، ج ۱، ص ۲۵۳، نیز ر.ک. القندوزی، ينابيع المودة لدنوی القریبی، ج ۳، ص ۳۹۹). همچنین روایات فراوانی نقل شده است که پیامبر در موارد متعدد، جانشین خود را علی بن ابی طالب معرفی کرده و ولایت خود را برای ایشان نیز ثابت دانستند، از جمله در حدیث متواتر غدیر، آن حضرت، به فرمان الهی، علی علیه السلام را رسماً به مردم معرفی کردند و فرمودند: «مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَهَذَا عَلِيُّ مَوْلَاهُ»، و سایر ائمه نیز امام پس از خود را به طور مشخص معرفی کردند. (ر.ک. الکافی، ج ۱، ص ۲۸۶ - ۳۲۹)

۸۲ ائمه اطهار بجز علمی که از طریق رسول خدا دارند، از الهام و تحدیث برخوردارند (ر.ک. الکافی، ج ۱، ص ۲۶۴، ۲۷۰ و ۲۷۱) و با داشتن تمام علم کتاب، (ر.ک. همان، ص ۲۵۷) از هر آنچه بخواهند نیز آگاه می‌شوند (ر.ک. همان، ص ۲۵۸).

۸۳ از آنجا که عهد امامت به ائمه اطهار سپرده شده، عصمت ایشان را از آیه ۱۲۴ سوره بقره که خداوند در آن، رسیدن عهد امامت را به ستمکاران نفی می‌کند، می‌توان استفاده کرد؛ زیرا هر نوع نافرمانی خداوند، ظلم و ستم است. همچنین از آیه ۵۹ سوره نساء که اطاعت اولی الامر را قرین اطاعت خدا و رسول قرار داده و به طور مطلق واجب دانسته می‌توان عصمت ایشان را نتیجه گرفت. نیز آیه تطهیر (احزاب، ۳۳) دلالتی روشن بر عصمت کامل اهل بیت پیامبر دارد؛ زیرا این آیه، به شهادت روایات متواتر (بیش از هفتاد روایت) که غالب آنها از اهل سنت روایت شده، در شأن خمسه طیبه نازل شده است.

با توجه به قطعی و یقینی بودن انتساب قرآن کریم به خداوند متعال و صحت سنت قطعی که از طریق پیامبر اکرم و ائمه معصومین علیهم السلام در اختیار ما قرار گرفته است، می‌توان از سه مبنای اخیر، لزوم ابتدا و هم‌سویی شاخص‌ها و گویه‌های سنجش سلامت معنوی را با آموزه‌های قرآن و سنت نتیجه گرفت.

۱۶. غیبت امام دوازدهم علیه السلام

امام دوازدهم زنده و از نظر غایب هستند.

دوازدهمین امام زنده‌اند، و اینک در دوره غیبت کبری به سر می‌برند؛ یعنی کسی از جایگاه ایشان آگاه نیست و با ایشان ارتباط ندارد. اما ایشان با اطلاع کامل از وضع انسان‌ها و بلکه با آگاهی کامل از تمام هستی، به عنوان خلیفه الهی در روی زمین، جهان را اداره می‌کنند و همه از وجود ایشان، همچون آفتاب پشت ابر، نور و گرمی می‌گیرند (إِنَّهُمْ لَيَنْتَفِعُونَ بِهِ وَ يَسْتَضِيئونَ بِنُورِ وَايَتِهِ فِي غَيْبَتِهِ كَانْتِفَاعِ النَّاسِ بِالشَّمْسِ وَ إِنُّ جَلَّهَا السَّحَابُ؛^{۸۴} ایشان از او سود می‌برند و در غیبت او از نور ولایتش نور می‌گیرند، چنانکه مردم از خورشید پشت ابر سود می‌برند) و روزی که جهان آمادگی پذیرش حکومت سراسری عدل الهی را داشته باشد، به امر خداوند متعال از پس پرده غیبت ظهور کرده، با تشکیل حکومت واحد جهانی، اداره ظاهری جهان را نیز بر عهده می‌گیرند و جهان را از عدل و داد پر می‌کنند.

باور به مهدویت و توجه عمیق به آن، موجب تقویت روحیه نشاط و امید به آینده و تلاش برای تحقق جامعه آرمانی مهدوی است و از پوچ انگاری و سستی جلوگیری می‌کند.

بر این اساس، می‌توان نتیجه گرفت که باور به مسأله مهدویت، انتظار ظهور و تلاش برای زمینه‌سازی ظهور امام عصر علیه السلام از نشانه‌های برخورداری از سلامت معنوی هستند.

۱۷. ولایت فقیه در زمان غیبت امام دوازدهم علیه السلام

اداره جامعه اسلامی در زمان غیبت امام دوازدهم بر عهده ولی فقیه است.

در زمان فعلی که زمان غیبت آخرین امام معصوم - عجل الله فرجه الشریف - است و دسترسی به ایشان برای تعلیم و تبیین مستقیم دین و اداره جامعه اسلامی ممکن نیست، فقهای جامع شرایط فتوا، بر اساس قرآن و سنت رسول خدا و رهنمودهای ائمه معصوم - علیهم صلوات الله - احکام اسلام را با روش اجتهاد، استنباط و برای مردم بیان می‌کنند و در صورت امکان تشکیل حکومت اسلامی، از میان این فقها، ولی فقیه، یعنی برترین اسلام‌شناسی که

۸۴ ر.ک. بحار الأنوار، ج ۵۲، ص ۹۲ و ۹۳.

جامع شرایط اداره جامعه اسلامی است و با معرفی فقهای عادل تعیین می‌شود، از جانب خداوند^{۸۵} دارای منصب ولایت و اداره جامعه است و حکم او برای همه مسلمانان لازم الاجرا می‌باشد.^{۸۶}

از این مبنا، می‌توان باور نظری و التزام عملی به لزوم متابعت از ولی فقیه را از نشانه‌های برخوردارگی از سلامت معنوی دانست. همچنین می‌توان بر اساس مبانی شش‌گانه اخیر، کمک به تحقق و گسترش آموزه‌های اسلام ناب را نشانه‌ای دیگر برای سلامت معنوی قرار داد، چنانکه از این مبانی می‌توان نتیجه گرفت که همه مبانی، شاخص‌ها و گویه‌های سلامت معنوی باید مطابق و هم‌سو با آموزه‌های دین مبین اسلام باشند.

د. مبانی انسان‌شناختی

۱. ترکیب انسان از روح و بدن

انسان موجودی مرکب از روح^{۸۷} و بدن است.

پرسش از ابعاد وجودی انسان پیشینه‌ای دیرینه دارد. از هزاران سال پیش، اندیشمندان بسیاری به «دو بُعدی» بودن انسان و ترکب وجود او از روح و بدن اشاره کرده‌اند.^{۸۸} هرچند کسانی را نیز می‌توان یافت که انسان را چیزی جز همین مجموعه مشاهده‌پذیر نمی‌دانند.

۸۵ ر.ک. امام خمینی، صحیفه امام، ج ۱۰، ص ۳۲۳ و ج ۱۱، ص ۴۶۴.

۸۶ مسأله ولایت فقیه در زمان غیبت کبری، از دیرباز در فقه شیعه مطرح بوده، بلکه صاحب جواهر نیابت فقیه را از معصومین، ضرورت مذهب شیعه دانسته است (ر.ک. محمدحسن النجفی، جواهر الکلام، ج ۲۱، ص ۳۹۹). علی‌رغم فراهم نبودن شرایط برای حکومت فقیه در اعصار گذشته، در برخی کتب فقهی پیشینیان، به منصب زعامت و اداره جامعه اسلامی و تصدی حکومت در زمان غیبت برای فقیه جامع شرایط تصریح شده است (از جمله ر.ک. المفید، المقننه، ص ۶۷۵؛ محقق اردبیلی، مجمع الفائده و البرهان، ج ۸، ص ۲۶۱؛ احمد الزرقانی، عوائد الأیام، ص ۱۸۸ - ۱۹۰؛ عبدالحسین لاری، التعلیقہ علی المکاسب، ج ۴، ص ۱۱۳، ۱۴۹ و ۱۵۹). اما با فراهم شدن شرایط اجتماعی برای برقراری حکومت اسلامی در عصر حاضر، امام خمینی^{۸۵} این مسأله را به طور مبسوط در درس خارج فقه خود در کتاب البیع مورد بحث قرار دادند و در این خصوص، کتابی مستقل با نام ولایت فقیه: حکومت اسلامی نیز به نگارش درآوردند. از آن پس و با پیروزی انقلاب اسلامی در ایران، در خصوص ولایت فقیه در امر اداره حکومت، مباحث فقهی و استدلالی فراوانی طرح، و آثار بسیاری نگارش یافت. برای آگاهی از فهرست کتب مربوط به ولایت فقیه، ر.ک. اسماعیل محمدی کرمانشاهی، «کتاب‌شناسی ولایت فقیه»، حضور، شماره ۲۴، ۱۳۷۷، ص ۱۷۹ - ۱۹۴ و شماره ۲۶، ۱۳۷۷، ص ۱۹۵ - ۲۰۲، که در آنها ۲۰۵ کتاب فهرست شده است. همچنین برای فهرست مقالات مربوط به این موضوع، ر.ک. شهرام اصغرنیابند، «فهرست مقالات ولایت فقیه»، همان، شماره ۲۸، ۱۳۷۸، ص ۴۳۰ - ۴۴۱ و شماره ۲۹، ۱۳۷۸، ص ۴۲۷ - ۴۴۱ و شماره ۳۱، ۱۳۷۹، ص ۳۲۷ - ۳۶۱ که در آنها ۸۶۸ مقاله در این خصوص معرفی گردیده است. نیز برای بحث استدلالی مختصر در این خصوص، ر.ک. محمدتقی مصباح یزدی، نگاهی گذرا به نظریه ولایت فقیه.

۸۷ برای اشاره به این بُعد از وجود انسان، تعبیر «نفس» هم به کار می‌رود؛ هرچند گاه میان «نفس» و «روح» تفاوت‌هایی نیز نهاده می‌شود (ر.ک. رسائل اخوان الصفا، ج ۱، ص ۲۹۰ - ۲۹۱؛ ابوحیان التوحیدی، الامتاع و المؤمنه، ج ۲، ص ۱۱۳؛ همان، ج ۳، ص ۱۱۱؛ محمد بن الحسن الطوسی، التبیان، ج ۹، ص ۳۱، ۳۹؛ نصیرالدین الطوسی، تلخیص المحصل، ص ۳۸۷). در متون ادبی فارسی واژه‌هایی چون «جان» و «روان» نیز فراوان به همین معنا به کار رفته‌اند. در زبان انگلیسی (و زبان‌های مشابه اروپایی) دست‌کم چهار واژه را در این باره می‌توان یافت: soul, syche, mind, spirit. در بسیاری از لغت‌نامه‌های عمومی، این چهار واژه مترادف یکدیگر به شمار آمده‌اند؛ هرچند در متون تخصصی گاه تفاوت‌هایی میان آنها نهاده شده است.

۸۸ در تاریخ اندیشه مکتوب بشری، سقراط (متوفای ۳۹۹ ق م) را می‌توان از اولین کسانی به شمار آورد که بر تمایز میان جسم و روح تأکید ورزیده‌اند. وی پاسخ این پرسش را که «چرا فیلسوفان آرزویی جز مرگ ندارند؟» با جملات زیر آغاز می‌کند: «مگر مرگ جز جدایی روح از تن است؟ و آیا مردن به حالتی نمی‌گوییم که تن و روح از یکدیگر جدا می‌گردند و هر کدام تنها و جدا از دیگری می‌مانند؟» (دوره آثار افلاطون، ج ۱، ص ۴۹۱).

به هر حال، وجود جسم امری بدیهی به شمار می‌آید؛ بنابراین، مهم آن است که وجود روح به اثبات رسد. برای اثبات وجود روح دلایل عقلی گوناگونی به کار می‌آیند که یکی از آنها چنین است:^{۸۹} همه انسان‌ها از هنگام تولد تا مرگ «من» خود را یگانه می‌یابند و با وجود دگرگونی در سلول‌های بدن، تغییر در برخی از ویژگی‌های جسمی و روانی و گاه از دست دادن برخی از اندام‌ها و جایگزینی آنها با اعضای دیگر، تفاوتی در آنچه «من» نامیده می‌شود، احساس نمی‌کنند. این حقیقت که با علم حضوری دریافت می‌شود، نشان‌دهنده آن است که واقعیتی یگانه، به همه مراحل زندگی انسان وحدت می‌بخشد و با وجود تغییرات گسترده در جسم آدمی، همواره ثابت می‌ماند.^{۹۰}

حالت فرضی زیر نیز بیان لطیفی است که اگر به درستی تصور شود، چاره‌ای جز تصدیق آن باقی نمی‌ماند: فرض کنید که در یک لحظه با اعضا و جوارحی کامل و عقل و هوشی طبیعی قدم به دنیا نهاده‌ایم و به دلایلی از حواس ظاهری خود نیز بهره نمی‌بریم. برای این منظور می‌توان تصور کرد که در فضایی کاملاً تاریک معلق هستیم، هوا چنان معتدل است که گرمی یا سردی آن بدن ما را نمی‌آزارد، صدایی به گوش نمی‌رسد و اعضای بدن نیز تماسی با یکدیگر ندارند. بی‌تردید در این حالت، با اینکه از «وجود بدن» آگاهی نداریم، از اصل هستی خود غافل نیستیم. بنابراین، آنچه در اینجا به عنوان «من» درک می‌شود، چیزی غیر از بدن است؛ زیرا فرض بر این است که هنوز درکی از بدن خود به وسیله ابزارهای حسی نداریم. پس روح - که از آن به «من» تعبیر می‌کنیم - متمایز از بدن است.^{۹۱}

وجود روح از منظر آیات و روایات نیز امری مسلم و تردیدناپذیر است؛ چنان‌که در قرآن کریم چنین می‌خوانیم: «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ»^{۹۲} پس چون او را استوار برداختم و در آن از روح خود دمیدم، برای او به سجده درافتید».

با توجه به این مبناست که سلامت انسان در سلامت جسم او خلاصه نمی‌شود، و بدین ترتیب، لزوم لحاظ سلامت معنوی قابل تبیین خواهد بود.

۲. غیر مادی بودن روح

روح انسان - بر خلاف بدن - امری غیر مادی (مجرد) است.

۸۹ بر اساس آنچه در فصل نخست درباره دو اصطلاح «مبانی» و «اصول موضوعه» گذشت، اثبات مدعیات مطرح‌شده در مبانی بر عهده علوم دیگر است. با این همه، بیان برخی از ادله‌ای که به سادگی برای همگان قابل فهم‌اند، خالی از فایده نخواهد بود.

۹۰ ر.ک. ابن‌الدین الرازی، *لباب الإشارات والتنبیها*، ص ۱۱۶؛ همو، *شرح عیون الحکمه*، ج ۱، ص ۷۱؛ همو، *النفس والروح و شرح قواهم*، ص ۳۷ - ۳۸.

۹۱ ر.ک. ابن‌سینا، *النفس من کتاب الشفاء*، ص ۲۶ (المقالة الأولى، الفصل الأول) و ص ۳۴۷ (المقالة الخامسة، الفصل السابع)؛ همو، *الإشارات والتنبیها*، ج ۲، ص ۲۹۲ - ۲۹۳ (النمط الثالث، الفصل الأول).

۹۲ حجر، ۲۹؛ ص، ۷۲.

چنان‌که در مبنای دوم از مبانی هستی‌شناختی گذشت، برخی از موجودات عالم فرامادی‌اند. روح نیز چنین است؛ بسیاری از ادله‌ای که وجود روح را ثابت می‌کنند، غیر مادی بودن آن را نیز آشکار می‌سازند. با این حال، اندیشمندان شرقی و غربی دلایلی مستقل برای غیر مادی بودن روح اقامه نموده‌اند^{۹۳} که در این جا به بیان یکی از آنها بسنده می‌کنیم: موجودات جسمانی مستقیماً یا با واسطه تقسیم‌پذیرند؛ برای مثال، قطعه چوبی یک‌متری را می‌توان به دو قطعه نیم‌متری تقسیم کرد. رنگ چوب نیز در پی این تقسیم دو پاره می‌شود. اما هنگامی که درباره روح خود می‌اندیشیم، آن را امری بسیط و تقسیم‌ناپذیر می‌یابیم؛ هیچ‌گاه نمی‌توان «من» را تجزیه کرد و دو «نیمه من» پدید آورد.^{۹۴} نه تنها روح، که فعالیت‌های روحی همچون ادراک نیز تقسیم‌ناپذیرند.^{۹۵} برای مثال، هنگامی که تلاش می‌کنیم سببی را در ذهن خود به دو نیم تقسیم کنیم، در واقع، در کنار تصویر سبب کامل، تصویرهایی از دو نیمه سبب پدید آورده‌ایم؛ زیرا اگر سبب کامل دو پاره شده و هیچ صورت ذهنی از آن به جا نمانده باشد، واژه «همان» در جمله «هر کدام از این دو نیمه، پاره‌ای از همان سبب نخست‌اند» به چه چیزی اشاره دارد؟

در قرآن کریم نیز شواهدی در تأیید غیر مادی بودن روح می‌توان یافت؛^{۹۶} چنان‌که در یکی از آیات، مراحل آفرینش بدن انسان این‌گونه بیان شده است: «ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا»^{۹۷} آن‌گاه نطفه را به صورت خون بسته و سپس خون بسته را به صورت گوشت پاره درآوردیم، و سپس گوشت پاره را استخوان‌دار کردیم و آن‌گاه بر استخوان‌ها پرده‌ای گوشت پوشانیدیم». در ادامه آیه، واژه‌های به‌کار رفته درباره مرحله دیگر آفرینش (دمیدن روح) نشان‌دهنده آنند که این مرحله تفاوتی اساسی با مراحل پیشین دارد و از سنخی دیگر است:^{۹۸} «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ؛ آن‌گاه انسان را آفرینشی دیگر بخشیدیم». این تفاوت تعبیر را می‌توان گویای آن دانست که روح - برخلاف نطفه، علقه و مضغه - امری مجرد است.^{۹۹}

از این مبنا برای اثبات برخی از مبانی بعدی استفاده می‌شود.

۳. اصالت روح

بخش اصیل وجود انسان، روح او است.

۹۳ برخی، شمار این دلایل را به هفتاد رسانده‌اند. ر.ک. حسن حسن‌زاده آملی، معرفت نفس، دفتر سوم، ص ۴۳۸.

۹۴ ر.ک. رنه دکارت، تأملات در فلسفه اولی، ص ۱۳۲ - ۱۳۳.

۹۵ از این رو، بسیاری از فیلسوفان مسلمان ابتدا غیر مادی بودن فعالیت‌های روحی را اثبات می‌کنند و سپس با بهره‌گیری از آن به غیر مادی بودن روح می‌پردازند. برای مطالعه بیشتر، ر.ک. سید محمدحسین طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱، ص ۵۴ - ۹۲.

۹۶ گفتنی است که در میان مسلمانان کسانی را می‌توان یافت که روح را نیز همچون بدن موجودی جسمانی می‌دانند، هرچند آن را «جسم لطیف» می‌خوانند و به آبی که در همه اجزای گل سریان دارد، همانند می‌کنند. ر.ک. محمد بن عبدالکریم الشهرستانی، الملل والنحل، ج ۱، ص ۵۵.

۹۷ مؤمنون، ۱۴.

۹۸ چنان‌که شیخ صدوق (متوفای ۳۸۱ ق) می‌گوید: «الاعتقاد فی الروح أنه ليس من جنس البدن، و أنه خلق آخر؛ لقوله تعالی: ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ». (الصدوق، الاعتقادات فی دین الامامیه، ص ۲۸).

۹۹ ر.ک. سید محمدحسین طباطبایی، المیزان، ج ۱۵، ص ۲۰ - ۲۱؛ محمدتقی مصباح یزدی، مشکات، ۱/۱، ص ۴۴۶.

بسیاری از ادله‌ای که وجود روح و غیر مادی بودن آن را اثبات می‌کند، این حقیقت را نیز می‌نمایاند که آنچه به نام فعالیت‌های ذهنی خوانده می‌شود، از روح آدمی سرچشمه می‌گیرد و بدن مادی در این عرصه، ابزاری بیش نیست. اگر احساس و اراده و تفکر و تعقل - که از مقومات وجود انسان‌اند - خاستگاهی جز روح ندارند، پس بخش اصیل وجود انسان روح او است و انسانیت او در گرو همان است. بر این اساس، از نظر قرآن کریم، حضرت آدم ﷺ هنگامی سزاوار سجده فرشتگان می‌گردد که روح الهی در او دمیده شود: «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ»^{۱۰۰} پس چون او را استوار برداشتم و در آن از روح خود دمیدم، برای او به سجده درافتید». همچنین زمانی که مأموران الهی جان کسی را می‌گیرند، او را نابود نساخته‌اند، بلکه تمام حقیقت او را از عرصه‌ای به عرصه دیگر انتقال داده‌اند:^{۱۰۱} «وَهُوَ الظَّاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمْ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا»^{۱۰۲} و او بر بندگان خود چیره است و بر شما نگهبانانی می‌فرستد، و چون مرگ یکی از شما فرا رسد، فرشتگان ما او را می‌گیرند».

بر اساس این مبنا، هدف اصلی انسان استكمال روح است؛ و بدن وسیله‌ای برای تکامل روح به شمار رود. بدین ترتیب، می‌توان گفت سلامت معنوی نه هم‌تراز سلامت جسمی است، و نه صرفاً مقدمه‌ای برای دستیابی به سلامت جسمی، بلکه سلامت جسمی مقدمه‌ای برای سلامت معنوی است.

۴. جاودانگی روح

روح انسان فناپذیر و جاویدان است.

تاکنون به این نتیجه دست یافتیم که روح - که بخش اصیل وجود انسان است - امری غیر مادی است. برخی از اندیشمندان مسلمان یکی از نتایج غیر مادی بودن روح را فناپذیری آن دانسته‌اند.^{۱۰۳} دلایل عقلی دیگر بیانگر آنند که انسان پس از مرگ (در عالمی دیگر) پاداش و عقاب اعمال این جهانی را دریافت می‌کند و به بیان دقیق‌تر، با صورت باطنی کردارهای خود روبه‌رو می‌شود. در این براهین، با بهره‌گیری از دست‌کم دو صفت «حکمت» و «عدالت» خداوند به این نتیجه دست می‌یابیم که خدای حکیم و عادل را نشاید که جهان را به فرجامی شایسته، و نیز درست‌کرداران و بدکاران را به ثواب و عقابی درخور نرساند. قرآن کریم نیز بارها آدمیان را به زندگی پس از مرگ توجه داده و حتی در یک‌جا با به کارگیری چند واژه از واژگانی که کلام را مؤکد می‌سازند،^{۱۰۴} تنها حیات

۱۰۰ حجر، ۲۹؛ ص، ۷۲.

۱۰۱ قرآن کریم در این باره واژه توفی را به کار می‌برد که به معنای «دریافت کامل» است. در همین باره، رک. نساء، ۹۷؛ نحل، ۲۸، ۳۲، ۷۰؛ سجده، ۱۱؛ زمر، ۴۲؛ محمد، ۲۷.

۱۰۲ انعام، ۶۱.

۱۰۳ رک. عبدالله جوادی آملی، ده مقاله پیرامون مبدأ و معاد، ص ۳۰۶.

۱۰۴ مقصود کلمه «إن»، «هی» (ضمیر فصل) و «لام» تأکیدی است که بر سر آن در آمده است.

اخروی را سزاوار نام «زندگی» دانسته است: «وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ»^{۱۰۵} و اگر می‌دانستند، زندگانی این جهان جز سرگرمی و بازیچه‌ای نیست؛ و بی‌گمان زندگی سرای واپسین است که زندگی (راستین) است». در سخنان پیشوایان معصوم نیز دنیا گذرگاهی موقت به شمار آمده که طلیعه‌ی یک زندگی جاوید است؛ چنان‌که رسول گرامی اسلام ﷺ می‌فرماید: «نه برای از میان رفتن، بلکه برای باقی ماندن آفریده شده‌اید؛ [آنچه هنگام مرگ روی می‌دهد] چیزی جز انتقال شما از سرایی به سرای دیگر نیست».^{۱۰۶}

بر اساس این مبنا، باید هدف انسان را به گونه‌ای لحاظ کنیم که نتیجه‌ی آن، افزون بر سامان یافتن زندگی گذرای این جهان، فراهم شدن زمینه‌ی دستیابی به سعادت جاودانه‌ی اخروی نیز باشد.

۵. مراتب طولی و شئون عرضی روح و وجود تراجم در آنها

روح انسان دارای مراتبی طولی و شئونی عرضی است^{۱۰۷} که در هر کدام از آنها تراجم‌هایی وجود دارد. بسیاری از فیلسوفان، انسان را دارای سه نفس دانسته‌اند: نباتی، حیوانی، و انسانی (ناطقه). در یکی از روایات منسوب به امام علیؑ قسم چهارمی به نام نفس الهی نیز افزوده شده است.^{۱۰۸} در روایاتی دیگر، از ارواحی پنج‌گانه سخن به میان آمده که برخی از آنها مختص مؤمنان یا پیشوایان معصوم است.^{۱۰۹}

واقعیت آن است که هر انسانی بیش از یک روح (نفس) ندارد؛ و اقسام یادشده در حقیقت مراتب طولی آن به شمار می‌روند، که گاه از آنها با عناوینی چون «قوای نفس» نیز یاد می‌شود. نفس انسان با وجود آنکه امری واحد و یگانه است، به امور مختلفی می‌پردازد که برخی از آنها (همچون تغذیه) به مرتبه‌ی نباتی انسان مربوط‌اند و برخی دیگر (مانند دیدن و شنیدن، و خشم و خشنودی) به بُعد حیوانی او تعلق دارند. بسیاری از آدمیان از این مراحل فراتر نمی‌روند و قدم در مرتبه‌ی انسانی نمی‌نهند. مرتبه‌ی انسانی خود درجاتی گوناگونی دارد که بالاترین آنها مختص اولیای الهی و پیشوایان معصوم است.^{۱۱۰}

۱۰۵ عنکبوت، ۶۴.

۱۰۶ مَا خَلَقْتُمْ لِلْفَنَاءِ بَلْ خَلَقْتُمْ لِلْبَقَاءِ وَإِنَّمَا تُنْقَلُونَ مِنْ دَارٍ إِلَى دَارٍ (بحار الأنوار، ج ۵۸، ص ۷۸). در همین باره، روایت زیر نیز درخور توجه است: عن امیر المؤمنینؑ: الدُّنْيَا دَارٌ مَمَرٌ إِلَى دَارٍ مَقَرٍّ... (همان، ج ۷۰، ص ۱۳۰)؛ دنیا سرای گذری است به سوی سرایی پایدار.

۱۰۷ برای بدن نیز می‌توان چنین مراتب و شئونی تصور کرد؛ برای مثال، چشم و گوش از شئون عرضی بدن به شمار می‌روند و هر کدام از آنها در مراحل رشد انسان، از نظر قوت و ضعف، دارای مراتبی گوناگون‌اند.

۱۰۸ ر.ک. بحار الأنوار، ج ۵۸، ص ۸۴ - ۸۵.

۱۰۹ بر اساس این روایات، همه انسان‌ها در برخوردارگی از سه روح با یکدیگر مشترک‌اند: روح البدن (روح المدرج / روح الحیات)، روح القوه، و روح الشهوه. مؤمنان از روح چهارمی به نام «روح الایمان» نیز بهره می‌برند، و انبیاء و اوصیاء از روحی پنجم به نام «روح القدس» هم برخوردارند. شاید بتوان این ارواح پنج‌گانه را بر همان مراتب چند گانه نفس (نباتی، حیوانی و انسانی) تطبیق کرد؛ چنان‌که علامه مجلسی با اشاره به یکی از تفاسیر احتمالی این روایات می‌گوید: «و یحتمل أن تكون روح القوه و الشهوة و المدرج كلها الروح الحيوانية؛ و روح الایمان و روح القدس النفس الناطقة بكمالاتها» (بحار الأنوار، ج ۲۵، ص ۵۳).

۱۱۰ ر.ک. محمدتقی مصباح یزدی، دروس فلسفه اخلاق، ص ۱۳۹ - ۱۴۲. به تعبیر یکی از اندیشمندان معاصر: «خدای سبحان بیش از روح واحد در انسان نیافریده، تا هويت روحی او مرکب از ارواح متعدد باشد؛ نفس آدمی مرکب از روح نباتی، روح حیوانی، روح انسانی و مانند آن نیست؛ بلکه انسان دارای روح واحد است و هر چه در او است به منزله قوا و درجات گونه‌گون یک حقیقت است. گاهی نفس انسان در درجه‌ای از ضعف قرار دارد که تنها به پرورش بدن

افزون بر این، نفس در هر مرتبه از مراتب طولی خود، دارای شئونی عرضی است. برای مثال بر اساس یک تقسیم، نفس در مرتبه حیوانی دارای دو بخش ادراکی و تحریکی است. بخش ادراکی خود شامل است بر قوایی ظاهری (حواس پنج‌گانه) و باطنی.^{۱۱۱} روشن است که برای نمونه، حواس پنج‌گانه ظاهری (بینایی، شنوایی، بویایی، چشایی و بساوایی) ترتیبی بر یکدیگر ندارند و از شئون عرضی نفس به شمار می‌روند.

نکته درخور توجه آن است که هر یک از این مراتب و شئون نیازهایی دارند که به طور معمول، نمی‌توان هم‌زمان به همه آنها توجه کرد و همه را برآورده ساخت. از همین رو است که انسان گاه چنان غرق مطالعه می‌شود که گرسنگی خود را فراموش می‌کند؛ چنان‌که زیاده‌روی در پرداختن به کمالات مربوط به مرتبه نباتی و حیوانی، آدمیان را از اندیشیدن درباره کمالات بالاتر باز می‌دارد.^{۱۱۲}

بر اساس این مبنا، می‌توان مشخصه اصلی معنویت را در تعالی یافتن انسان از مرتبه حیوانی دانست و هدف انسان باید بر اساس شکوفایی مرتبه انسانی انسان تعیین شود. نیز با توجه به مراتب طولی روح، باید گفت سلامت معنوی بر سایر ابعاد سلامت برتری داشته بر آنها سایه می‌افکند و نیز می‌بایست برای سلامت معنوی مراحل را در نظر گرفت. همچنین، با توجه به تزامم میان مراتب و شئون یاد شده، باید توجه داشت که برای برخورداری از سلامت معنوی، تشخیص ویژگی‌های انسانی انسان که به موجب آن بر سایر حیوانات برتری می‌یابد و ترجیح دادن آنها بر ویژگی‌های مزاحم لازم است.

۶. تغییر پذیری تدریجی روح و بدن

ویژگی‌های روحی و بدنی انسان به صورتی تدریجی قابل تغییرند.

انسان در دو بعد جسم و روح تغییرپذیر است. این تغییر می‌تواند در جهت مثبت یا منفی باشد. تأثیر نوع تغذیه و مقدار تحرک اندام‌های بدن و حتی برخی از حالت‌های روانی بر سلامت یا بیماری جسم، دارای پشتوانه‌ای علمی و برخوردار از شواهدی تجربی است. تغییر در ویژگی‌های روحی نیز می‌تواند جایگاه انسان را، در سیری صعودی یا نزولی، فراتر از فرشتگان یا فروتر از حیوانات قرار دهد.

می‌اندیشد و جز خور و خواب، دغدغه دیگری ندارد؛ یعنی ظهور آن در حد نفس نباتی است. چنین انسانی، نامی بالفعل و حیوان بالقوه است. ... گاهی از این مرحله می‌گذرد؛ به گونه‌ای که تنها به فکر تغذیه و تمیّه و آرایش نیست؛ بلکه مسائل عاطفی و نیز برخی امور اجتماعی مانند خدمت به دیگران نیز برای او مطرح است. در این صورت حیوان بالفعل و انسان بالقوه است؛ هر چند ممکن است برخی آثار ضعیف حیات انسانی در او ظهور ضمنی پیدا کند. سپس با گذر از این مرحله و آشنایی با مسائل عقلانی، معارف الهی، عدل و احسان، وحی و رسالت، عصمت و ولایت و امامت و خلافت به منطبقه انسانیت قدم می‌گذارد و دیگر برای او مرزی وجود ندارد؛ چون مرز بین انسان و لقای الهی نامحدود است. ... این درجات در روایات ارواح خمسّه، ارواح نام گرفته و آخرین درجه به روح القدس موسوم شده است» (عبدالله جوادی آملی، تسنیم، ج ۵، ص ۴۷۵ - ۴۷۷).

۱۱۱ برخی از فیلسوفان، از پنج قوه زیر به عنوان قوای باطنی یاد کرده‌اند: حس مشترک، خیال، وهم، حافظه (ذاکره)، و متخیله (متصرفه). ر.ک. ابن سینا، *النجاء*، ص ۱۶۳؛ همو، *الاشارات و التنبيهات*، ص ۲۴۰.

۱۱۲ محمدتقی مصباح یزدی، *دروس فلسفه اخلاق*، ص ۱۴۱ - ۱۴۲.

گفتنی است که از یک سو روح - چنان که گذشت - امری غیر مادی (مجرد) است؛ و از سوی دیگر، بنا بر مبانی هستی‌شناختی، امور غیر مادی تغییر نمی‌پذیرند. با این همه، نکته درخور توجه آن است که این تغییرناپذیری مخصوص مجرداتی است که هیچ وابستگی و تعلق به ماده ندارند، نه موجودی چون انسان که برای انجام افعال خود نیازمند بدن است.

از سوی دیگر، بر اساس آنچه در مبنای سوم از مبانی هستی‌شناختی گذشت، موجودات مادی (مانند بدن) و وابسته به ماده (مانند روح) وجودی تدریجی دارند. این سخن بدین معنا است که کمالات جسمی و روحی انسان به تدریج و با گذشت زمان به دست می‌آیند. انسان در هر مقطع از حیات خود، دارای استعداد و قابلیت‌های خاصی است؛ چنان که کمالات طبیعی و اکتسابی به دست آمده در هر مقطع، آدمی را برای پذیرش کمالات بعدی آماده می‌سازند. از سوی دیگر، در فرایند رشد تدریجی انسان، مشابهت‌هایی میان مقاطع نزدیک به یکدیگر می‌توان یافت که بر اساس آنها مراحلی چون نوزادی، کودکی، نوجوانی، جوانی، میان‌سالی و کهنسالی را از یکدیگر تفکیک می‌کنیم.^{۱۱۳} همین نکته گروهی از روان‌شناسان را بر آن داشته است که دربارهٔ مراحل رشد انسان نظریه‌پردازی کنند و گاه برای این مرحله‌ها زمان‌هایی تقریبی نیز در نظر گیرند.^{۱۱۴} در روایات اسلامی نیز نکاتی درخور توجه در این باره می‌توان یافت.^{۱۱۵}

از این مبنا می‌توان نتیجه گرفت که دست‌یابی به درجات معنویت امری تدریجی و زمان‌بر است و باید متناسب با آن مراحل برای سلامت معنوی در نظر گرفت. البته مرزبندی میان این مراحل امری تقریبی است؛ زیرا گذر از یک مرحله به مرحله‌ای دیگر نیز نه به صورت دفعی و آنی، بلکه به تدریج روی می‌دهد.

۷. تأثیرگذاری روح و بدن بر یکدیگر

روح و بدن بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند.

بی‌تردید روح و بدن بر یکدیگر تأثیر متقابل دارند؛ چنان که بیماری‌های جسمانی روان انسان را نیز آزرده می‌سازند؛ و فشارهای روانی در بدن انسان نیز بازتاب می‌یابند. این ارتباط به گونه‌ای است که امروزه بخش زیادی از تحقیقات پزشکی و روان‌پزشکی به بیماری‌های موسوم به «روان‌تنی» اختصاص یافته است.^{۱۱۶}

^{۱۱۳} آنچه در اینجا آمده، مراحل رشد انسان در نگاه متداول و عمومی است. در فصل مربوط به مراحل تعلیم و تربیت اسلامی، با بهره‌گیری از روایات، دسته‌بندی دیگری ارائه می‌دهیم.

^{۱۱۴} برخی از این نظریه‌پردازان مانند ژان پیاژه (۱۸۹۶ - ۱۹۸۰م) به بررسی مراحل رشد انسان تا سنینی خاص (مثلاً دوران نوجوانی) پرداخته‌اند؛ و گروهی دیگر از آنان مانند اریک اریکسون (۱۹۰۲ - ۱۹۹۴م) تا دوران کهنسالی نیز پیش رفته‌اند. برای مطالعه بیشتر، ر.ک. حسن احدی و شکوه السادات بنی‌جمالی، *روان‌شناسی رشد*، ص ۱۱۳ - ۱۳۸.

^{۱۱۵} برای نمونه، ر.ک. *بحار الأنوار*، ج ۱۰۱، ص ۹۴ - ۹۶.

^{۱۱۶} برای نمونه، ر.ک. بنجامین ولمن، *اختلالات روان‌تنی*. گفتنی است که در گذشته‌های دور نیز این اختلالات مورد توجه بوده است؛ چنان که افلاطون در رساله *خارمیدس* از زبان سقراط می‌گوید: «پزشک هم‌چنان که نباید پیش از معالجه سر، چشم را مداوا کند، و پیش از مداوای تمام تن به معالجه سر پردازد؛ مداوای تن

بر اساس این مبنا، گرچه برای سنجش کامل سلامت و تعیین نقاط ضعف و قوت و برنامه‌ریزی جهت ارتقای سلامت فرد و جامعه، می‌بایست ابعاد سلامت را از یکدیگر تفکیک کنیم، اما باید توجه داشته باشیم که این ابعاد در یکدیگر تأثیر دارند و سلامت یا بیماری در یک بعد در ابعاد دیگر نیز نمود خواهد داشت. بدین ترتیب، انسان سالم انسانی است که در ابعاد مختلف از سلامت برخوردار باشد.

۸. وجود سرشتی مشترک و فطرتی الهی در همه انسان‌ها

همه انسان‌ها سرشتی مشترک و فطرتی الهی دارند.

آدمیان با وجود تفاوت‌هایی که با یکدیگر دارند، از سرشتی مشترک برخوردارند. از شواهد وجود چنین سرشتی آن است که همه انسان‌ها - از نژادها و فرهنگ‌های مختلف - در احکام اولیه عقل نظری (مانند اجتماع دو نقیض محال است) و عملی (مانند باید عدالت ورزید) با یکدیگر اتفاق نظر دارند، و از تمایلاتی فراحوانی (مانند حقیقت‌جویی، فضیلت‌خواهی و کمال‌طلبی) بهره می‌برند.^{۱۱۷}

همچنین با مراجعه به آیات و روایات این نکته به دست می‌آید که درجاتی از شناخت شهودی خداوند و گرایش به او، از آغاز آفرینش در وجود همه انسان‌ها نهاده شده‌اند؛ چنان‌که قرآن کریم می‌فرماید: **فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ**؛^{۱۱۸} پس روی خود را با گرایش تمام به حق، به سوی این دین کن؛ با همان سرشتی که خدا مردم را بر آن سرشته است. آفرینش خدا تغییرپذیر نیست. این است همان دین پایدار، ولی بیشتر مردم نمی‌دانند.

برخی از روایات، این آیه را بیانگر فطری بودن توحید دانسته‌اند.^{۱۱۹} از روایتی دیگر که در تفسیر آیه معروف به میثاق (ذر) آمده،^{۱۲۰} چنین برداشت می‌شود که شناخت فطری خدا، نه شناختی حصولی و با واسطه مفاهیم، بلکه

را نیز نباید آغاز کند، پیش از آنکه روح را علاج کند. و علت آنکه پزشکان یونانی از مداوای بسی از بیماری‌ها ناتوانند، این است که از کل غافلند و نمی‌دانند که اگر کل بیمار باشد، هیچ‌یک از اجزاء آن تندرستی نمی‌پذیرد» (دوره آثار افلاطون، ج ۱، ص ۲۰۵).

۱۱۷ ر.ک. محمود رجبی، انسان‌شناسی، ص ۱۲۴ - ۱۲۶.

۱۱۸ روم، ۳۰.

۱۱۹ عن الصادق علیه السلام لَمَّا سُئِلَ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ «... فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا...» (روم، ۳۰): فَطَرَهُمْ جَمِيعًا عَلَى التَّوْحِيدِ (الکافی، ج ۲، ص ۱۲)؛ حضرت درباره این آیه که خداوند می‌فرماید: «فطرت الهی که مردم را بر آن فطرت آفرید»، فرمود: همه را بر فطرت توحید آفرید.

۱۲۰ عن الصادق علیه السلام لَمَّا سُئِلَ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى...» (اعراف، ۱۷۲): تَبَيَّنَتِ الْمَعْرِفَةُ فِي قُلُوبِهِمْ وَ نَسُوا الْمَوْقِفَ وَ سَيِّدُكَرُونَهُ يَوْمًا وَ لَوْ لَا ذَلِكَ لَمْ يَذَرِ آخِلًا مِنْ خَلْقِهِ وَ لَا مَنْ رَازِقُهُ؛ (الکافی، ج ۳، ص ۲۸۰)؛ از حضرت درباره این آیه سؤال شد که خداوند می‌فرماید: «و آنگاه که پروردگارت از پشت فرزندان آدم ذریه آنان را برگرفت و آنها را بر خود گواه گرفت که آیا پروردگار شما نیستیم؟ گفتند: چرا.» فرمود: این معرفت در دل‌های آنها قرار گرفت و آن جایگاه را فراموش کردند و روزی آن را به یاد می‌آورند و اگر این نبود، کسی نمی‌دانست خالق و رازق او کیست.

علمی حضوری و بی واسطه است.^{۱۲۱} همچنین فطرت توحید که راهنمای اولیه انسان به سوی قله کمال است، در بدو تولد در همه انسان‌ها مشترک است، اما در اثر عوامل گوناگون ممکن است به انحراف کشیده شود.^{۱۲۲} بر اساس این مبنا، می‌توان شاخص‌ها و گویه‌های مشترکی برای سنجش سلامت معنوی به کار برد که ریشه همه آنها فطرت الهی مشترک انسان‌ها است. نیز با توجه به این مبنا، همه انسان‌ها با فطرتی الهی و برخوردار از سطح پایه سلامت معنوی پا به عرصه زندگی دنیا می‌گذارند، گرچه با توجه به تأثیرات عوامل گوناگون پیش از تولد، مانند ویژگی‌های جسمی، روحی و تغذیه پدر و مادر، این سطح نیز می‌تواند متفاوت باشد. اما از آن هنگام که انسان تحت تأثیر تعلیم و تربیت معنوی قرار می‌گیرد و بخصوص از آن هنگام که با اختیار خود جهت حرکت خود را به سوی تعالی یا انحطاط تعیین می‌کند، مراقبت از سلامت معنوی او ضرورت بیشتری می‌یابد و باید سلامت مبادی افعال اختیاری او نیز مورد ارزیابی قرار گیرد.

۹. مختار بودن انسان

انسان موجودی دارای اختیار است.

همه آدمیان به صورتی روشن میان دو دسته از افعال خود تمایز می‌نهند: الف) اعمالی چون ضربان قلب و رعشه دست که ما انجام آنها را برنگزیده‌ایم و به صورت معمول، توان متوقف ساختن آنها را نیز نداریم؛^{۱۲۳} ب) اعمالی چون سخن گفتن و عبادت کردن که با اراده ما انجام می‌گیرند و از میان راه‌های گوناگون پیش رو گزینش می‌شوند. در این دسته اخیر، همه انسان‌ها در مقام عمل خود را دارای اختیار می‌بینند و از هم‌نوعان خود نیز ادعای جبر را نمی‌پذیرند.

چنان‌که اشاره شد، مقصود از اختیار انسان، توانایی انتخاب یک گزینه از میان گزینه‌های پیش رو، پس از سنجش میان آنها است؛^{۱۲۴} هر چند انتخاب یکی از گزینه‌ها بسی دشوارتر از گزینه‌های دیگر باشد. بنابراین، حتی اشخاص مضطر (مانند کسی که تشنگی او را در شرف مرگ قرار داده، و جز آبی ناپاک چیزی برای نوشیدن ندارد) و مکره (مانند کسی که در اثر تهدید دزد، اموال خود را به او می‌سپارد) هم از نظر فلسفی مختار به شمار می‌روند؛ زیرا مضطر و مکره نیز بر انتخاب هر دو گزینه پیش رو (هر چند یکی از آنها به مرگ منتهی شود) توانایی دارند.^{۱۲۵}

۱۲۱ ر.ک. محمدتقی مصباح یزدی، مشکات، ۱/۱، ص ۴۷ - ۵۶.

۱۲۲ عن النبي ﷺ: كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ حَتَّى يَكُونَ أَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ وَ يُنَصِّرَانِهِ وَ يُمَجِّسَانِهِ (عوالی اللآلی، ج ۱، ص ۳۵، ح ۱۸)؛ هر نوزادی بر اساس فطرت [توحیدی اسلام] زاده می‌شود تا اینکه [احیاناً] پدر و مادرش او را یهودی، نصرانی و مجوسی کنند.

۱۲۳ البته ممکن است کسانی با انجام برخی از اعمال و ریاضت‌ها، بر اموری چون ضربان قلب نیز به گونه‌ای تسلط یابند.

۱۲۴ اختیار در معنای عام به معنای آن است که عاملی بیرونی، فاعل را به انجام فعل وادار نسازد؛ هر چند گزینه‌های متعدد و سنجش و انتخاب نیز در کار نباشد. خدا و فرشتگان را بر اساس این معنا است که می‌توان مختار دانست.

۱۲۵ ر.ک. محمدتقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۹۶ (درس سی‌هشتم). در اینجا دو نکته درخور توجه است: الف) از نظر فقهی، اضطرار یا اکراه، حکم بسیاری از افعال را تغییر می‌دهد. ب) اگر به زور اموال کسی را از دستش برابند - به گونه‌ای که توان مقاومت نداشته باشد - نمی‌توان حتی با نگاهی

با این همه، برخی از شبهات، زمینه مجبورانگاری انسان را پدید آورده‌اند. برای مثال، پاره‌ای از آموزه‌های دینی، همچون قضا و قدر و علم پیشین الهی، با اختیار انسان ناسازگار پنداشته شده و گروهی را به جبرگرایی کشانده‌اند. همچنین برخی جامعه را دارای هویتی مستقل دانسته و فرد را چون خاشاکی به شمار آورده‌اند که به هیچ‌وجه نمی‌تواند در برابر سیلاب اجتماع مقاومت کند. گروهی دیگر برای تاریخ مراحل برشمرده‌اند که هر کدام به صورتی جبری تحقق می‌یابد و مردم را به هر آنچه مقتضای آن مرحله است، می‌کشاند. دسته‌ای دیگر بر نقش عوامل زیستی و طبیعی تأکید ورزیده و تأثیر این امور را چنان برجسته ساخته‌اند که براساس آن، به جای تبیین غایی رفتار انسان باید به این نکته پرداخت که کدام عامل وراثتی به پیدایش حادثه‌ای خاص انجامیده، یا کدام فرایند الکتروشیمیایی در مغز، عضلات بدن را به حرکت واداشته است.^{۱۲۶}

شرح پیش‌تر هر یک از این دیدگاه‌ها و بررسی تفصیلی کاستی‌های آنها نیازمند بحثی گسترده‌تر است؛ در این جا تنها به بیان این نکته بسنده می‌کنیم که تأثیر عواملی چون جامعه، محیط و وراثت بر اعمال اختیاری انسان انکارناشدنی است؛ اما هیچ‌کدام از این عوامل، اختیار و آزادی انتخاب را به کلی از انسان نمی‌ستانند و او را به دستگاهی خودکار تبدیل نمی‌سازد. به بیان دیگر، عوامل یادشده هرچند انتخاب برخی از راه‌ها را برای انسان دشوار می‌سازند؛ اما در نهایت، اراده و اختیار انسان است که سبب گزینش یک راه از میان راه‌های گوناگون می‌گردد و حتی می‌تواند او را به مقابله با عوامل مذکور وا دارد. در منابع دینی و تاریخی حکایت‌های عبرت‌آمیز فراوانی در این باره می‌توان یافت که داستان حضرت یوسف علیه السلام و آسیه همسر فرعون دو نمونه از آنها است. یوسف علیه السلام در آغاز جوانی با آنکه همه اسباب طبیعی را برای انجام گناه فراهم می‌دید، با استعانت از خداوند دامن به گناه نیالود و سرمشقی مثال‌زدنی برای همگان گردید. همسر فرعون نیز در محیطی شرک‌آلود شعار توحید سر داد و در این راه، تهدید و شکنجه و محرومیت از جایگاه والای اجتماعی را به جان خرید.

تنها با پذیرش این مبنا است که می‌توان از ارتقای اختیاری سلامت معنوی سخن گفت. اگر فرد به اختیار خود باور نداشته باشد و خود را مقهور عوامل بیرونی بداند، کوششی از درون برای ارتقای وضعیت سلامت خویش نخواهد داشت. بدین ترتیب، برای ارتقای سلامت معنوی باید با شناسایی عواملی که در تقویت یا تضعیف اراده انسان نقش دارند،^{۱۲۷} زمینه را برای استفاده درست از این نیرو فراهم ساخت. همچنین قوت و ضعف اراده به عنوان

فلسفی، از عملی اختیاری با عنوان «سپردن مال به سارق» سخن گفت. همچنین خوردن آب ناپاک می‌تواند به صورتی کاملاً جبری تحقق یابد؛ مثلاً به این صورت که دست‌وپای کسی را ببندند و آب را به زور در حلقش بریزند.

۱۲۶ ر.ک. محمدتقی مصباح یزدی، مشکات، ۱/۱، ص ۳۷۳ - ۳۸۶؛ محمود رجبی، انسان‌شناسی، ص ۱۵۷ - ۱۷۶؛ احمد واعظی، انسان از دیدگاه اسلام، ص ۱۱۵ - ۱۳۵.

۱۲۷ مداومت بر انجام کار نیک به ویژه در قالب عباداتی مانند روزه، در تقویت اراده انسان مؤثر است. از سوی دیگر، مهم‌ترین عاملی که اراده انسان را ضعیف می‌سازد، عادت به انجام گناه (و به طور کلی، کارهای ناشایست) است. در این میان، برخی از عادت‌ها مانند اعتیاد به مواد مخدر - به دلیل آثار زیان‌باری که هم‌زمان بر جسم و روح انسان به‌جا می‌گذارند - اهمیت بیشتری دارند. برخی از عارفان مسلمان، گوش سپردن به موسیقی حرام را نیز دارای نقشی برجسته در

فعل اختیاری مستقیم (جوانحی) انسان که مبدأ افعال اختیاری بیرونی (جوارحی) است شاخص مهمی برای ارزیابی سلامت معنوی از جهت توانایی‌های درونی است. از این مبنا همچنین در بسیاری از مبانی بعدی استفاده می‌شود.

۱۰. هدفمندی انسان

انسان موجودی هدفمند است.

انسان در همهٔ افعال اختیاری خود هدفی را دنبال می‌کند؛ اعمال به ظاهر «بی‌هدف» نیز خالی از اهدافی چون «سرگرمی» نیستند. تفاوت انسان‌های مختلف با یکدیگر، نه در اصل هدفداری، بلکه در نوع اهدافی است که برای خود برگزیده‌اند.

بر اساس این مبنا و با استفاده از برخی دیگر از انواع مبانی (مانند مبانی الهیاتی و ارزش‌شناختی) به تعیین هدف انسان و معیار اصلی سلامت معنوی می‌پردازیم.

۱۱. خوددوستی^{۱۲۸} انسان

انسان دارای حب ذات است.

هر انسانی به صورت فطری «خود» را دوست دارد، و همهٔ اعمال او بر اساس «حب ذات» است. حتی کسانی که دست به خودکشی می‌زنند نیز از این گرایش فطری بی‌بهره نیستند؛ زیرا اینان از روی محبتی که به ذات خود دارند، ادامهٔ بقا را به دلایلی برای آن نمی‌پسندند و برای مثال، مرگ را عاملی برای رهایی از رنج‌های خود می‌پندارند. همچنین، اگر ناراحتی فرزند دل‌مادر را به درد نمی‌آورد، فضیلتی چون ایثار و از خودگذشتی نیز تحقق نمی‌یافت. تفاوت کسانی که حاضرند جان خود را فدای انسان‌های دیگر کنند، با دیگران در این نیست که از بند حب ذات - به معنای فلسفی و روان‌شناختی - رهیده‌اند؛ بلکه در این است که خوشبختی خود را نه در آسایش شخصی در این دنیا، که در خوشی و آسایش دیگران دیده‌اند.

از این مبنا در مبنای بعدی استفاده می‌شود.

۱۲. کمال‌جویی انسان

انسان همواره در پی دستیابی به کمال است.

تضعیف اراده دانسته‌اند؛ چنان‌که امام خمینی علیه السلام می‌فرماید: «استاد معظم ما - دام ظلّه - می‌فرمودند: بیشتر از هرچه، گوش دادن به تغنیات، سلب اراده و عزم از انسان می‌کند» (شرح چهل حدیث، ص ۸).

۱۲۸ مقصود از خوددوستی در اینجا چیزی است که برخی از اندیشمندان غربی آن را خودگرایی روان‌شناختی (Psychological Egoism) نامیده و در برابر خودگرایی اخلاقی (Ethical Egoism) قرار داده‌اند. قسم دوم همان چیزی است که در زبان فارسی اغلب با تعبیری چون «خودخواهی» از آن یاد می‌کنیم و از صفات ناپسند به شمار می‌رود.

از آنجا که انسان دارای حب ذات است و خود را دوست دارد، کمالات خود را نیز دوست می‌دارد؛^{۱۲۹} و به دلیل آنکه معمولاً این کمالات در او بالفعل نیستند، خواهان دستیابی به آنها است. از این مبنا در مبنای بعدی استفاده می‌شود.

۱۳. نامتناهی بودن کمال جویی انسان

انسان بی‌نهایت کمال طلب است.

هیچ انسانی (اعم از آنکه در پی دستیابی به قدرت، یا دانش‌اندوزی، و یا غیر آن باشد) به آن مرتبه از کمال که تاکنون بدان دست یافته است، خرسند نمی‌گردد و همواره کمالی بالاتر از آن را می‌جوید.^{۱۳۰} امام خمینی - رضوان الله علیه - در پیام تاریخی خود به رهبر اتحاد جماهیر شوروی با اشاره به این حقیقت می‌نویسد:

انسان در فطرت خود هر کمالی را به طور مطلق می‌خواهد؛ و شما خوب می‌دانید که انسان می‌خواهد قدرت مطلق جهان باشد و به هیچ قدرتی که ناقص است، دل نبسته است. اگر عالم را در اختیار داشته باشد و گفته شود جهان دیگری هم هست، فطرتاً مایل است آن جهان را هم در اختیار داشته باشد. انسان هر اندازه دانشمند باشد و گفته شود علوم دیگری هم هست، فطرتاً مایل است آن علوم را هم بیاموزد.^{۱۳۱}

از این مبنا برای تعیین هدف نهایی انسان و معیار اصلی سلامت معنوی استفاده می‌شود. همچنین، با استناد به این مبنا می‌توان نیاز به سلامت معنوی را امری دائمی دانست که تا پایان حیات انسان استمرار دارد. از این مبنا همچنین در مبنای بعدی استفاده می‌شود.

۱۴. کمال نهایی انسان: قرب به خداوند متعال

کمال نهایی انسان قرب به خداوند متعال است.

در تعیین کمال نهایی انسان دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد. گروهی کمال انسان را در برخورداری هر چه بیشتر از لذت‌های مادی پنداشته‌اند؛ برخی بر رشد عقلانی و اخلاقی تأکید ورزیده‌اند؛ و دسته‌ای دیگر کمال آدمی را در پیشرفت‌های معنوی دانسته‌اند. ما در اینجا قصد بررسی تفصیلی این دیدگاه‌ها را نداریم؛ اما توجه به نکته‌ای که در مبنای پیشین گذشت - یعنی اینکه انسان به صورت فطری هر کمالی را به صورت نامحدود می‌خواهد - ما را به

۱۲۹ هر چند - چنان‌که خواهد آمد - انسان‌ها در تشخیص مصادیق کمال با یکدیگر اختلاف دارند؛ و حتی ممکن است ضدکمال را کمال بپندارند.

۱۳۰ ر.ک. محمدعلی شاه‌آبادی، رشحات البحار، الانسان و الفطره، ص ۳۵ - ۳۷ و ۴۸ - ۵۵؛ محمدتقی مصباح یزدی، دروس فلسفه اخلاق، ص ۱۶۴.

۱۳۱ امام خمینی، صحیفه امام، ج ۲۱، ص ۲۲۳؛ همچنین، ر.ک. همو، شرح چهل حدیث، ص ۱۲۷ و ۱۸۱ - ۱۸۴؛ همو، آداب الصلاة، ص ۱۱۷ و ۲۸۸؛ همو، صحیفه امام، ج ۱۴، ص ۲۰۵ - ۲۱۰.

این حقیقت رهنمون می‌سازد که کمال نهایی انسان، تقرب جستن به خداوندی است که سرچشمهٔ پایان‌ناپذیر همهٔ کمالات است و در اثر قرب به او چنان بهجت و سعادت برای آدمی فراهم می‌شود که با هیچ لذت و موقعیت دیگری قابل قیاس نیست.^{۱۳۲}

در آیات و روایات با تعبیری گوناگون به این حقیقت اشاره شده است؛ چنان‌که قرآن کریم، کسانی را که پیشگام در انجام کارهای نیک‌اند، مقربان درگاه الهی می‌خواند: «وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ»^{۱۳۳} و سبقت‌گیرندگان [به اعمال خیر] سبقت‌گیرندگان [به مغفرت و رحمت الهی] هستند و ایشان همان مقربان‌اند. همچنین از دیدگاه قرآن کریم، پیامبر گرامی اسلام ﷺ - که اسوه‌ای نیکو برای همگان است^{۱۳۴} - به بالاترین درجهٔ قرب دست یافته است: «ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى»^{۱۳۵} سپس نزدیک و نزدیک‌تر شد؛ پس [فاصله] به اندازهٔ دو کمان یا نزدیک‌تر بود. از روایات نیز چنین به دست می‌آید که اولیای الهی همواره در طلب قرب بیشترند و وصول به خداوند را بالاترین مطلوب خود می‌دانند؛ چنان‌که امام علیؑ در فرازی از دعای کمیل از خداوند چنین می‌خواهد: «وَاجْعَلْنِي مِنْ أَحْسَنِ عِبِيدِكَ نَصِيْبًا عِنْدَكَ وَأَقْرَبِهِمْ مَنْزِلَةً مِنْكَ وَأَخْصِيهِمْ زُلْفَةً لَدَيْكَ؛ و از میان بندگانت مرا از کسانی قرار ده که بهره‌شان نزد تو افزون‌تر و جایگاه‌شان به تو نزدیک‌تر و تقرب‌شان به تو بیشتر است». وی همچنین از خداوند می‌خواهد که پیوند او را از همه چیز بگسلد و دیدگان قلبش را به نور وجود خود روشن سازد: «إِلَهِي هَبْ لِي كَمَالَ الْإِنْقِطَاعِ إِلَيْكَ؛ وَ أَنْرْ أَبْصَارَ قُلُوبِنَا بِضِيَاءِ نَظَرِهَا إِلَيْكَ؛ حَتَّى تَخْرِقَ أَبْصَارَ الْقُلُوبِ حُجُبَ النُّورِ، فَتَصِلَ إِلَيَّ مَعْدِنِ الْعِظَمَةِ وَ تَصِيرَ أَرْوَاحَنَا مُعَلِّقَةً بِعِزِّ قُدْسِكَ. ... إِلَهِي وَ الْحَقْنِي بِنُورِ عِزِّكَ الْأَبْهَجِ، فَأَكُونَ لَكَ عَارِفًا وَ عَنِ سِوَاكَ مُنْحَرِفًا»^{۱۳۶} معبودا، به من بریدن از همه و پیوستن به خود را عطا کن؛ و چشمان دل‌مان را به روشنائی نظاره به خودت منور ساز؛ تا چشمان دل پرده‌های نورانی را در نوردند، و به سرچشمهٔ عظمت برسند و روح‌مان به مقام عزت قدسیات راه یابد ... خدایا، و مرا به نور عزت خود که بهجت و نشاطش از هر لذت بالاتر است در پیوند، تا به تو معرفت یابم و از غیر تو کناره گیرم.

امام زین‌العابدینؑ نیز بالاترین خواستهٔ خود را دستیابی به قرب خداوند می‌داند (... و قُرْبُكَ غَايَةُ سُؤْلِي ...؛^{۱۳۷} و قرب تو نهایت درخواست من است) و آن را یگانه راه از میان رفتن غم و اندوه خود توصیف می‌کند: ... وَ غُلَّتِي لَا يُبْرِدُهَا إِلَّا وَصْلُكَ، وَ لَوْعَتِي لَا يُطْفِئُهَا إِلَّا لِقَاؤُكَ، وَ شَوْقِي إِلَيْكَ لَا يَبُلِّغُنِي إِلَّا النَّظْرُ إِلَيَّ وَ جَهْكَ، وَ قَرَارِي لَا يَقْرُدُونِ

۱۳۲ ر.ک. محمدتقی مصباح یزدی، مشکات، ۵/۲-۰۱، ص ۴۱ - ۴۴.

۱۳۳ واقعه، ۱۰ - ۱۱.

۱۳۴ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ (احزاب، ۲۱).

۱۳۵ نجم، ۸ - ۹.

۱۳۶ قمی، عباس، کلیات مفاتیح الجنان، مناجات شعبانیه.

۱۳۷ الصحیفه السجادیه، مناجاة المریدین.

دُنُوِي مِنِكَ، ... وَ غَمِي لَا يُزِيلُهُ إِلَّا قُرْبُكَ ...^{۱۳۸} و جز وصال تو سوز دلم را خنک نمی‌کند، و جز دیدار تو آتش دلم را فرو نمی‌نشانند، و جز دیدارت اشتیاقم را به تو سیراب نمی‌سازد، و جز به نزدیک تو قرار نمی‌گیرم ... و چیزی جز قرب تو اندوه مرا از میان نمی‌برد.

گفتنی است که منظور از این قرب، نه قرب زمانی و مکانی و نه حتی شبیه‌شدن به خداوند است؛ زیرا خداوند موجودی مادی نیست که در چارچوب زمان و مکان قرار گیرد؛ و نیز مرتبه وجودی خالق و مخلوق چنان با یکدیگر متفاوت است که نمی‌توان از مشابهت آنها با یکدیگر سخن گفت. با این همه، رابطه وجودی انسان و خدا دارای مراتبی از شدت و ضعف است که برای اشاره به آنها می‌توان از اوصافی چون قرب و بُعد بهره گرفت و با تأمل در آثار وجودی‌شان به شناختی از آنها دست یافت. از آثار قرب به خداوند، بر طرف‌شدن پرده‌ها و حجاب‌ها میان انسان و خدای متعال و در نتیجه، علم حضوری آگاهانه انسان به نیازمندی و وابستگی وجودی خویش به خداوند است.^{۱۳۹}

نکته درخور توجه دیگر آن است که انسان می‌تواند در پرتو قصد و نیت، همه افعال اختیاری خود (حتی خوردن و آشامیدن) را به صورت عبادت در آورد و از آنها برای افزایش قرب خود نزد خداوند بهره‌برد؛ بدین ترتیب، هیچ‌یک از سرمایه‌های زندگی انسان به هدر نمی‌رود و همه آنها در مسیر تکامل قرار می‌گیرد.^{۱۴۰}

بر اساس این مبنا، معیار اصلی سلامت معنوی «قرب الهی» است و همه بینش‌ها، گرایش‌ها و رفتارهای انسان هنگامی که جهت‌ی الهی بیابند می‌توانند به تعالی حقیقی انسان کمک کنند؛ چنان‌که به فرموده پیشوایان معصوم، اگر کسی علم و دانش را نیز با انگیزه‌های پست و شیطانی بجوید، به سعادت جاودانی نخواهد رسید: «عَنْ الْبَاقِرِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: مَنْ طَلَبَ الْعِلْمَ لِيُبَاهِيَ بِهِ الْعُلَمَاءَ، أَوْ يُمَارِيَ بِهِ السُّفَهَاءَ، أَوْ يَصْرِفَ بِهِ وَجْهَ النَّاسِ إِلَيْهِ، فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ؛^{۱۴۱} کسی که علم را با این انگیزه طلب کند که به وسیله آن بر عالمان فخر بفروشد، یا با کم‌خردان به مجادله پردازد، و یا مردم را متوجه خود سازد، جایگاهش در آتش خواهد بود».

۱۵. مقدمه بودن زندگی دنیوی انسان برای زندگی اخروی

زندگی دنیوی انسان مقدمه‌ای برای زندگی اخروی است.

^{۱۳۸} /الصَّحِيْفَةُ السَّجَّادِيَّةُ، مناجاة المفتقرين.

^{۱۳۹} همچنین با توجه به مبناي شانزدهم از مبناي انسان‌شناختي (وابستگی کمال حقیقی انسان به افعال اختیاری او) مقصود از قرب به خدا در اینجا قربی اکتسابی است که با سیر اختیاری به دست می‌آید؛ و گر نه به لحاظ تکوینی، خداوند به همه موجودات احاطه دارد و به تعبیر قرآن کریم، از رگ گردن نیز به انسان نزدیک‌تر است: «نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ (ق، ۱۶)؛ ما از رگ گردن به او نزدیک‌تریم».

^{۱۴۰} ر.ک. محمدتقی مصباح یزدی، مشکات، ۵/۲-۰۱، ص ۸۲-۸۳.

^{۱۴۱} /الکافی، ج ۱، ص ۴۷.

چنان‌که گذشت، انسان دارای حیاتی جاودانه است و زندگی او با مرگ پایان نمی‌یابد. از سوی دیگر، در جای خود به اثبات رسیده است که همه اعمال انسان تأثیری پایدار بر روح و روان او به جا می‌گذارند. بر این اساس، دو مرحله یادشده برای زندگی انسان (پیش و پس از مرگ) بی‌ارتباط با یکدیگر نیستند؛ بلکه یکی از آنها مقدمه دیگری است. در واقع، کیفیت حیات اخروی انسان در گرو چگونه زیستن در این جهان است؛ و رابطه میان افعال اختیاری این جهانی و نتایج اخروی آنها نه امری اعتباری و قراردادی، بلکه رابطه‌ای تکوینی و حقیقی است.^{۱۴۲} بر همین اساس است که در برخی از آیات قرآن کریم بر این نکته تأکید شده است که انسان در روز قیامت «خود» اعمال خیر و شر خویش را می‌یابد: «يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ...»^{۱۴۳} روزی که هر کس اعمال نیک و بد خود را در برابر خویش حاضر بیند». بنابراین، آنچه پاداش نیکوکاران یا جزای بدکرداران دانسته شده، در واقع چهره باطنی اعمال نیک و بد آنان است؛ چنان‌که به فرموده قرآن کریم، کسانی که از اموال حرام پرهیز نمی‌کنند، هم‌اکنون نیز آتش فرو می‌بلعند: «إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَ سَيَصْلُونَ سَعِيرًا»^{۱۴۴} در حقیقت، کسانی که اموال یتیمان را به ستم می‌خورند، جز این نیست که آتشی در شکم خود فرو می‌برند، و به زودی در آتشی فروزان درآیند».

بر اساس این مبنا، برای ارزیابی سلامت معنوی، نباید هیچ‌یک از نگرش‌ها، گرایش‌ها و اعمال او را - هرچند خرد و بی‌اهمیت به نظر آیند - استثناء نمود؛ زیرا همه اعمال اختیاری انسان و مبادی آن، در شکل دهی به زندگی جاویدان او مؤثرند.

۱۶. وابستگی کمال حقیقی انسان به افعال اختیاری او

کمال حقیقی انسان جز با انجام افعال اختیاری به دست نمی‌آید.

چنان‌که اشاره شد، انسان همواره در پی دستیابی به کمال است. از سوی دیگر، چه بسا انسان در تشخیص کمال خود به خطا رود و چیزی را کمال بپندارد که مایه نقصان و فرومایگی است. برای مثال، از آنجا که زندگی دنیوی انسان مقدمه زندگی اخروی است (مبنای پانزدهم) اگر کسی تمام همت خود را متوجه بهره‌مندی هرچه بیشتر از تمتعات دنیوی سازد، هیچ‌گاه به کمال حقیقی دست نمی‌یابد. چنین انسانی - چنان‌که اشاره شد - گاه چنان در شهوات غرق می‌گردد که در اثر آن حتی فرصت اندیشیدن درباره زندگی جاوید را ندارد. بر همین اساس است که

۱۴۲ ر.ک. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۴ (معاد)، ص ۶۲۴ - ۶۲۸؛ محمدتقی مصباح یزدی، مشکات، ۱/۱، ص ۴۹۲ - ۴۹۶.

۱۴۳ آل عمران، ۳۰. در همین باره، آیات زیر نیز درخور توجه‌اند: لَا تَعْتَدُوا الْيَوْمَ إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ (تحریم، ۷)؛ عذری میاورید، جزای شما همان اعمالی است که مرتکب می‌شدید؛ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَ هُمْ لَا يُظْلَمُونَ (بقره، ۲۸۱ و آل عمران، ۱۶۱)؛ سپس هر کسی تمام آنچه را که به دست آورده است، دریافت می‌کند و به آنان ستم نمی‌شود. همچنین، ر.ک. نحل، ۱۱۱.

۱۴۴ نساء، ۱۰. در آیه‌ای دیگر چنین آمده است: إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتُرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ (بقره، ۱۷۴)؛ کسانی که آنچه را خداوند از کتاب نازل کرده، پنهان می‌دارند و بدان بهای ناچیزی به دست می‌آورند، آنان جز آتش در شکم‌های خویش فرو نبرند.

انسان مسلمان به تبعیت از پیامبر گرامی اسلام ﷺ همواره در مقام دعا از خداوند چنین درخواست می‌کند: «اللَّهُمَّ ... لَا تَجْعَلِ الدُّنْيَا أَكْبَرَ هَمِّنا وَلَا مَبْلَغَ عِلْمِنَا»^{۱۴۵} خدایا ... دنیا را بزرگ‌ترین همت ما و منتهای دانش ما قرار مده.

نکته درخور توجه آن است که بسیاری از انواع موجودات با پشت سر نهادن مراحل زندگی خود، به صورتی طبیعی به کمالی که برای آنان متصور است دست می‌یابند؛ اما از آن‌جا که آدمی موجودی مختار است، کمال حقیقی خود را جز با عمل اختیاری به چنگ نمی‌آورد. البته ممکن است وجود برخی از امکانات و فراهم‌شدن پاره‌ای از شرایط به عواملی خارج از قدرت و اختیار انسان وابسته باشد؛ ولی به هر حال، تأثیر نهایی آنها در سعادت یا شقاوت انسان بستگی به اراده و اختیار خود او دارد.

از این مبنا در مبانی بعدی استفاده می‌شود.

۱۷. وابستگی فعل اختیاری به توانایی، بینش، و گرایش

تحقق اعمال اختیاری در گرو برخورداری از توانایی و بینش‌ها و گرایش‌ها است.

یک عمل اختیاری هنگامی تحقق می‌یابد که بر انجام آن توانا باشیم،^{۱۴۶} چگونگی و چرایی آن را - به اندازه‌ای که میل و کششی در ما بر انگیزد - بدانیم، و آن را در شرایطی خاص، مطلوب‌تر از خواستنی‌های دیگری که با آن در تزاخم‌اند، بشماریم. برای مثال، وقوع سفر به مکه معظمه برای زیارت خانه خدا در گرو آن است که از انجام چنین کاری - به دلایلی چون بیماری - ناتوان نباشیم، چگونگی فراهم کردن مقدمات سفر و فایده یا لزوم^{۱۴۷} انجام این کار را بدانیم، و امیال دیگری چون میل به تفریح و خوشگذرانی در مناطق خوش‌آب‌وهوا را بر آن ترجیح ندهیم.

نکته درخور توجه آن است که پیدایش و افزایش بینش نسبت به سود یا زیان یک کار، رابطه‌ای مستقیم با پیدایش و افزایش گرایش نسبت به انجام یا ترک آن دارد. برای مثال، گرایش به خوردن دارویی تلخ، تنها در صورتی پدید می‌آید که از فواید آن باخبر شویم؛ و هرچه این آگاهی بیشتر شود، گرایش به استفاده از آن نیز افزایش خواهد یافت. از سوی دیگر، هر اندازه شناخت ما از مضرات ماده‌ای لذیذ فزونی یابد، انتظار آن است که به همان نسبت، گرایش به آن نیز کاستی پذیرد. با این همه، ممکن است کسانی چنان با تمایلات منفی خو بگیرند، که با وجود آگاهی از عواقب کارهای ناپسند، همچنان بر انجام آنها اصرار ورزند.

۱۴۵ سنن الترمذی، ج ۵، ص ۱۹۰؛ عوالی اللئالی، ج ۱، ص ۱۶۰.

۱۴۶ گفتمنی است که اراده، خود عملی اختیاری و اصطلاحاً از قبیل «فعل بالتَّجَلُّی» است که مقدمه همه اعمال اختیاری دیگر است. بدین ترتیب، هنگامی که اراده برخاستن می‌کنیم و برمی‌خیزیم، دو عمل اختیاری رخ می‌دهند که نخستین آنها خود اراده است. تحقق عمل اختیاری نخست (اراده) افزون بر بینش‌ها و گرایش‌های لازم، نیازمند وجود قدرت بر تصمیم‌گیری است؛ اما تحقق عمل اختیاری دوم (برخاستن) - از آنجا که عملی جوارحی به شمار می‌رود - به قدرت و قوت بدنی نیز نیاز دارد. بنابراین، تحقق اراده برخاستن از سوی کسی که از فلج شدن ناگهانی خود بی‌خبر است، به معنای آن نیست که عملی اختیاری (اراده) بدون وجود قدرت بر انجام آن، تحقق یافته است. همچنین تحقق نیافتن عمل برخاستن از سوی چنین کسی به دلیل آن است که بخشی از قدرت‌های لازم برای انجام چنین کاری را در اختیار نداشته است.

۱۴۷ مقصود در اینجا فایده یا ضرورتی است که شخص فاعل در نظر می‌گیرد، نه لزوماً فایده و ضرورت واقعی. بر این اساس، حتی کسانی که با اغراضی غیر الهی به زیارت خانه خدا می‌روند، نیز فایده‌ای برای آن تصور کرده‌اند.

بر اساس این مبنا، در تعیین شاخص‌های سلامت معنوی، باید سه بُعد بینشی، گرایشی و توانشی انسان را از یکدیگر تفکیک کرد.^{۱۴۸}

۱۸. کاستی‌های انسان در توانایی، بینش و گرایش

انسان در توانایی، بینش و گرایش کاستی‌هایی دارد.

چنان‌که اشاره شد، کمال حقیقی انسان جز با عمل اختیاری به دست نمی‌آید و تحقق عمل اختیاری نیز در گرو برخوردار بودن از توانایی، بینش و گرایش است. اکنون خواننده را به این نکته توجه می‌دهیم که انسان در این سه بُعد کاستی‌هایی دارد؛ بدین معنا که از برخی از دانش‌ها، توان‌مندی‌ها، و عواطف، احساسات و انگیزه‌ها به کلی محروم است؛ یا برخوردار بودن وی از آنها به اندازه کافی و یا در جهت مطلوب نیست. در کنار واقعیت مذکور، دو نکته زیر نیز درخور توجه‌اند:

الف) بسیاری از کاستی‌های یادشده را می‌توان به تدریج بر طرف ساخت. برای مثال، با شناسایی عواملی که در تقویت اراده مؤثرند و بهره‌گیری درست از آنها، می‌توان قدرت تصمیم‌گیری را افزایش داد؛ چنان‌که پرورش و تربیت بدن، توان انسان را برای انجام آن دسته از افعال اختیاری که به فعالیت بدنی نیازمندند، بالا می‌برد. افزایش تدریجی بینش‌های انسان نیز بی‌نیاز از اثبات است. همه ما زمانی را به یاد داریم که از بسیاری از آنچه امروزه می‌دانیم، آگاه نبودیم؛ چنان‌که هنگام تولد هیچ چیز نمی‌دانستیم: «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا»^{۱۴۹} و خدا شما را از شکم مادران‌تان بیرون آورد، در حالی که چیزی نمی‌دانستید». گرایش‌های انسان نیز به جهت‌دهی یا تقویت نیاز دارند. برای مثال، اگر گرایش جنسی انسان در مسیر صحیح قرار نگیرد، می‌تواند پیامدهای زیانباری را در این جهان و جهانی دیگر به همراه آورد. همچنین توجه بیش از اندازه به گرایش‌های پست - چنان‌که در مبنای پنجم گذشت - گرایش‌های والا را از شکوفایی باز می‌دارد.

ب) تک‌تک انسان‌ها نمی‌توانند به‌تنهایی کاستی‌های یادشده را از میان ببرند؛ بلکه در این امر نیازمند یاری دیگران‌اند.

از این مبنا نتیجه می‌شود که برنامه‌ریزی و تربیت بعد معنوی انسان امری ضروری است و از باب مقدمه، سنجش و شناسایی نقاط ضعف این بعد باید صورت گیرد.

^{۱۴۸} برای اشاره به بُعد سوم، از تعبیری چون بُعد «رفتاری» و «کنشی» نیز استفاده می‌شود؛ زیرا مقصود اصلی در اینجا آن است که رفتارهای مورد انتظار را برای مخاطب روشن سازیم تا قدرت خود را برای تحقق آنها به کار گیرد.

^{۱۴۹} نحل، ۷۸.

۱۹. تأثیرگذاری انسان بر موجودات دیگر و تأثیرپذیری از آنها

انسان بر موجودات عالم طبیعت تأثیرگذار^{۱۵۰} و از دیگر موجودات (اعم از مادی و غیر مادی) تأثیرپذیر است. نگاهی هرچند گذرا به زندگی اجتماعی آدمیان و روابط آنان با یکدیگر گویای آن است که انسان بر هم‌نوعان خود تأثیر می‌گذارد و از آنان تأثیر می‌پذیرد. این رابطه دوسویه، میان انسان و موجودات دیگر عالم طبیعت نیز به چشم می‌خورد. برای مثال، انسان می‌تواند به تخریب جنگل‌ها پردازد؛ و در مقابل، از میان رفتن جنگل‌ها نیز می‌تواند پیامدهایی زیان‌بار برای زندگی انسان داشته باشد. همچنین از دسته‌ای از آیات قرآن کریم چنین به دست می‌آید که دست‌کم برخی از بلاهای (به ظاهر) طبیعی، ریشه در اعمال انسان دارند: «ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ»^{۱۵۱} تباهی در خشکی و دریا به سبب کرده‌های مردمان پدیدار شد؛ چنان‌که ایمان و عمل صالح نیز می‌توانند باب رحمت و برکت الهی را به روی آدمی بکشایند: «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ»^{۱۵۲} و اگر مردم آبادی‌ها ایمان آورده و پرهیزگاری کرده بودند، هر آینه برکت‌ها از آسمان و زمین بر آنان می‌گشادیم». در روایات نیز بر نقش گناهان در پیدایش برخی از حوادث ناگوار (مانند زلزله، خشکسالی، بیماری، و فراموش کردن معلومات پیشین) تأکید شده است؛ چنان‌که در حدیثی از پیامبر اکرم ﷺ چنین می‌خوانیم: «إِنَّ الْعَبْدَ لَيُذْنِبُ الذَّنْبَ فَيَنْسِيَ بِهِ الْعِلْمَ الَّذِي كَانَ قَدْ عَلِمَهُ»^{۱۵۳} بنده [ای از بندگان خدا] گناهی مرتکب می‌شود و در اثر آن، دانشی را که پیشتر فراگرفته بود، از یاد می‌برد». با توجه به آنچه گذشت می‌توان گفت که آدمی افزون بر «خود» و «خدا»یی که آفریننده او است، با «طبیعت» و «انسان‌های دیگر» نیز رابطه‌ای ناگسستنی دارد. بر اساس این مبنا، شاخص‌های سلامت معنوی به چهار دسته الهی، شخصی، جمعی و طبیعی تقسیم می‌شوند.

۲۰. اجتماعی بودن انسان

انسان موجودی اجتماعی است.

انسان موجودی اجتماعی و به اصطلاح «مدنی بالطبع» است. آدمیان به صورت طبیعی دریافته‌اند که در سایه زندگی اجتماعی، بهتر و سریعتر می‌توانند نیازهای مادی و معنوی خویش را بر آورند. برخی از ادیان و مکاتب با این گرایش به مبارزه برخاسته و دستیابی به برخی از کمالات معنوی را در گرو عزلت‌گزینی از جامعه دانسته‌اند؛ اما

۱۵۰ بررسی امکان تأثیرگذاری انسان بر موجودات فراطبیعی و چگونگی آن فراتر از مقصود این نوشتار است.

۱۵۱ روم، ۴۱. مرحوم علامه طباطبایی مقصود از این تباهی را حوادثی چون زلزله، نیامدن باران، قحطی، بیماری‌های مسری و جنگ و خونریزی می‌داند. (ر.ک.

سید محمدحسین طباطبایی، المیزان، ج ۱۶، ص ۱۹۵ - ۱۹۶).

۱۵۲ اعراف، ۹۶.

۱۵۳ بحار الأنوار، ج ۷۰، ص ۳۷۷.

پیشوایان دین مبین اسلام پیروان خود را از انزوا و گوشه‌گیری نهی کرده و تجلی رهبانیت امت مسلمان را در «جهاد در راه خدا» دیده‌اند.^{۱۵۴}

بر اساس این مبنا، یکی از ابعاد سلامت، که باید در کنار سایر ابعاد به آن توجه داشت، بعد سلامت اجتماعی است. همچنین یک نوع از روابط فرد، روابط با انسان‌های دیگر است که باید در کنار رابطه با خود، خدا و طبیعت در نظر گرفته شده، شاخص‌های سلامت معنوی در این نوع رابطه نیز لحاظ شود.

۲۱. نیازمندی انسان به وحی برای دستیابی به کمال حقیقی

انسان برای دستیابی به کمال حقیقی نیازمند وحی است.

چنان‌که گذشت، کمال نهایی انسان قرب اختیاری به خداوند متعال است و نیز زندگی دنیوی مقدمه زندگی اخروی است. اکنون این نکته را می‌افزاییم که انسان با عقل و دانش اندک خود نمی‌تواند به همه آنچه در قرب به خداوند و سعادت اخروی مؤثر است، دست یابد. از سوی دیگر، بر اساس مبانی الهیاتی، خداوند متعال دارای حکمت است و از آفرینش انسان هدفی را در نظر داشته و او را به خود وا نگذاشته است. از این رو، انسان برای دستیابی به کمال به معرفت‌هایی ویژه نیازمند است که بندگان برگزیده خداوند از طریق وحی دریافت می‌کنند و به دیگران می‌رسانند. از برخی آیات قرآن کریم نیز چنین به دست می‌آید که اگر پیامبران الهی نبودند، مردم می‌توانستند نارسایی ابزارهای عمومی معرفت را سبب گمراهی خود بخوانند و برای بی‌ایمانی خویش دلیلی فراهم سازند: «رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ لِيَلْمَا يُكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةً بَعْدَ الرُّسُلِ وَ كَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا»^{۱۵۵} پیامبرانی که بشارتگر و هشداردهنده بودند؛ تا برای مردم، پس از [فرستادن] پیامبران، در مقابل خدا [بهبانه و] حجّتی نباشد؛ و خدا شکست‌ناپذیر و حکیم است». امام رضا^ع نیز در این باره می‌فرماید: لَمَّا لَمْ يَكُنْ فِي خَلْقِهِمْ وَقُوَاهُمْ مَا يُكْمِلُونَ [يُكْمِلُونَ] لِمَصَالِحِهِمْ وَ كَانَ الصَّانِعُ مُتَعَالِيًا عَنْ أَنْ يُرَى ... لَمْ يَكُنْ بُدٌّ مِنْ رَسُولٍ يَبْنِيهِ وَ بَيْنَهُمْ مَعْصُومٌ يُؤَدِّي إِلَيْهِمْ أَمْرَهُ وَ نَهْيَهُ؛^{۱۵۶} از آنجا که در آفرینش مردمان و نیروها [و استعدادها]ی آنان، آنچه که به طور کامل به مصالح‌شان رساند، وجود نداشت، و آفریدگار برتر از آن بود که [به چشم ظاهر] دیده شود [و ارتباط مستقیم با وی برقرار گردد] چاره‌ای جز این نبود که فرستاده‌ای معصوم میان او و انسان‌ها میانجی شود و امر و نهی الهی را به ایشان برساند.^{۱۵۷}

از این مبنا برای اثبات ضرورت التزام به دستورات وحی در سلامت معنوی استفاده می‌شود. توضیح آنکه نیازمندی انسان به وحی، به اموری چون شناخت احوال قیامت و جزئیات عباداتی خاص مانند نماز و روزه منحصر

۱۵۴ عن رسول الله ﷺ: ... إِنَّمَا رَهْبَانِيَّةُ أُمَّتِي الْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ... (بحار الأنوار، ج ۸، ص ۱۷۰، ح ۱۱۲).

۱۵۵ نساء، ۱۶۵.

۱۵۶ بحار الأنوار، ج ۱۱، ص ۴۰.

۱۵۷ در منابع زیر، دو بیان گویای دیگر از امام صادق و امام مهدی^ع آمده است: الصدوق، التوحيد، ص ۲۴۹ - ۲۵۰؛ بحار الأنوار، ج ۴۴، ص ۲۷۳ - ۲۷۴.

نمی‌شود؛ بلکه مؤمنان باید همه اعمال فردی و اجتماعی خود را با میزان وحی بسنجند و چگونگی رابطه این اعمال با کمال نهایی را از آورنده شریعت بجویند. بر این اساس، انسان مسلمان برای تأمین سلامت معنوی، خود را بی‌نیاز از تعالیم و حیانی نمی‌داند.

۲۲. وابستگی کمال حقیقی انسان به استفاده از همه قابلیت‌های او

کمال حقیقی انسان در گرو استفاده از همه قابلیت‌های او است.

بر اساس آنچه در مبانی الهیاتی گذشت، خداوند حکیم است و کار بیهوده نمی‌کند. بنابراین، هیچ‌یک از استعدادها و قابلیت‌هایی که در وجود انسان نهاده شده‌اند، لغو و گزاف نیست و اگر به درستی به کار گرفته شود، در دست‌یابی به کمال حقیقی او مؤثر خواهد بود. از این رو، کسانی که دست‌یابی به کمال حقیقی را برای مثال، در گرو سرکوبی گرایز جنسی پنداشته‌اند، از حکمت نهفته در آفرینش غفلت ورزیده‌اند. بر این اساس، هنگامی که گروهی از اصحاب پیامبر گرامی اسلام ﷺ با خود عهد کردند که روزها روزه بدارند و شب‌ها را به عبادت بپردازند، از به کارگیری بوی خوش بپرهیزند، پشمینه بپوشند، و از خوردن گوشت خودداری ورزند،^{۱۵۸} با این نهیب رسول خدا ﷺ روبه‌رو شدند که «[هر که چنین کند، از سنت من روی گردانده؛ و] هر که از سنت من روی گرداند، از من نیست».^{۱۵۹}

با توجه به این مبنا، سلامت معنوی در گرو فراهم بودن شرایط تعالی در روابط چهارگانه انسان با خداوند، خود، انسان‌های دیگر و طبیعت پیرامون اوست.

۲۳. تأثیر رشد متناسب قابلیت‌های انسان در کمال حقیقی او

کمال حقیقی انسان وابسته به رشد هماهنگ و متناسب قابلیت‌های او است.

با توجه به مبنای پیشین، کمال حقیقی انسان در گرو استفاده از همه قابلیت‌های مختلف انسان است و برای کمال حقیقی باید به همه آنها توجه داشت. اما نکته درخور توجه، لزوم «رشد هماهنگ و متناسب» همه این استعدادها و قابلیت‌ها است؛ در غیر این صورت، انسانی ناموزون پدید خواهد آمد که می‌توان چهره باطنی او را به گونه طنزآمیزی تصویر کرد که برای مثال، اندازه سرش دو برابر مجموع اندام‌های دیگر باشد!

۱۵۸ بر اساس پاره‌ای از روایات، برخی از اصحاب حتی در پی آن بودند که خود را از مردی بیاندازند. «هَمْ بَعْضُهُمْ أَنْ يَجِبَ مَذَاكِرَهُ». (ر.ک. بحار الأنوار، ج ۴۰، ص ۳۲۸).

۱۵۹ إِنَّ لَأَنْفُسِكُمْ عَلَيْكُمْ حَقًّا. فَصُومُوا وَ أَطْرُوا؛ وَ قُومُوا وَ نَامُوا؛ فَإِنِّي أَقُومُ وَ أَنَامُ وَ أَصُومُ وَ أَطْرُ وَ أَكُلُ اللَّحْمَ وَ اللَّسَمَ. فَمَنْ رَغِبَ عَنِ سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي (بحار الأنوار، ج ۶۲، ص ۱۱۲)؛ جان‌تان حقی بر شما دارد. پس [گاه] روزه بگیرید و [گاه] افطار کنید؛ [گاه] بخوابید و [گاه] به نماز قیام کنید؛ چرا که من [نیز] به نماز بر می‌خیزم و می‌خوابم، و روزه می‌گیرم و افطار می‌کنم، و گوشت و روغن می‌خورم. پس هر کس از سنت من روی گرداند، از من نیست. همچنین، ر.ک. بحار الأنوار، ج ۸، ص ۱۷۰؛ ج ۲۲، ص ۲۶۳؛ ج ۳۶، ص ۱۱۸؛ ج ۶۷، ص ۱۱۴؛ ج ۷۹، ص ۱۱۴؛ ج ۹۰، ص ۷۳.

بر اساس این مبنا، سلامت معنوی نه تنها در گرو فراهم بودن شرایط تعالی در روابط چهارگانه، بلکه در تعادل و تناسب آنها با یکدیگر است، به گونه‌ای که امکان رشد هماهنگ انسان را به دور از افراط و تفریط فراهم کند.

۲۴. وجود موانع در راه رسیدن به کمال

انسان در راه رسیدن به کمال با موانعی روبه‌رو است.

انسان برای رسیدن به اموری که آنها را کمالی برای خویش می‌داند، موانعی گوناگون پیش روی خود دارد. برای مثال، کسی که کمال خود را در ثروت‌اندوزی می‌شمارد، همواره با رقیبانی روبه‌رو است که آنان نیز همین خواسته را در سر می‌پروراند و - به دلیل محدود بودن منابع ثروت و تزامم این خواسته‌ها با یکدیگر - او را از رسیدن به برخی از اهدافش باز می‌دارند. همچنین برای دستیابی به علم و دانش (با هر انگیزه‌ای که باشد) باید بر موانعی درونی چون سستی و تنبلی، و نیز موانعی بیرونی مانند مشکلات اقتصادی غلبه کرد. به همین گونه، کسانی که کمال خود را در اموری چون بندگی خداوند می‌دانند، از درون و برون با وسوسه‌هایی روبه‌رو می‌شوند که دل سپردن به آنها، آنان را از پی‌گیری اهدافشان باز می‌دارد.

بر اساس این مبنا، باید به شناسایی موانع ارتقای معنویت و دسته‌بندی آنها پرداخت، تا بتوان برای رفع آنها اقدام کرد.

۲۵. تفاوت انسان‌ها در ظرفیت‌ها و قابلیت‌ها

انسان‌ها در ظرفیت‌ها و قابلیت‌ها با یکدیگر تفاوت دارند.

انسان‌ها با وجود برخورداری از سرشتی مشترک (مبنای هشتم)، استعدادها و قابلیت‌های متفاوتی دارند. این تفاوت‌ها را می‌توان در عواملی گوناگون چون محیط، وراثت، جنسیت و مراحل رشد ریشه‌یابی کرد. همچنین، چگونگی شکوفایی قابلیت‌های انسان در هر مرحله از مراحل رشد، نقشی تعیین‌کننده در مقدار ظرفیت او در مراحل بعدی دارد. در امور دینی و معنوی نیز تفاوت قابلیت و ظرفیت میان افراد وجود دارد. برای مثال، عموماً کودکان همچون جوانان و بزرگسالان قابلیت شناخت عقلانی نسبت به خداوند و انجام عبادات خالصانه ندارند. نیز یکی از عواملی که در شدت و ضعف معرفت و ایمان مؤمنان مؤثر است، همین تفاوت استعدادها و ظرفیت‌ها است. بر این اساس، هنگامی که یکی از اصحاب امام صادق علیه السلام از گروهی از شیعیان به دلیل آنکه معرفت و ایمان آنان را فروتر از معرفت و ایمان خود می‌دید، بیزار می‌جست،^{۱۶۰} با این واکنش امام روبه‌رو شد که اگر چنین باشد ما

۱۶۰ إِنْ تَبَرَّأ مِنْهُمْ إِنَّهُمْ لَا يُقُولُونَ مَا نَقُولُ. علامه مجلسی * در توضیح این قسمت می‌نویسد: «أَيُّ مِنْ مَرَاتِبِ فَضَائِلِ الْأُمَّةِ» و کمالیاتهم و مراتب معرفه الله تعالی و دقائق مسائل القضاء و القدر و أمثال ذلك مما يختلف تكاليف العباد فيها بحسب أفهامهم و استعداداتهم» (بحار الأنوار، ج ۶۶، ص ۱۶۳).

نیز باید از شما بیزاری بجوئیم؛ زیرا «... عِنْدَنَا مَا لَيْسَ عِنْدَكُمْ...»^{۱۶۱} ما مزایایی داریم که شما ندارید». در روایتی دیگر، امام علیه السلام ایمان را به نردبانی ده پله‌ای همانند کردند و سپس افزودند: «إِذَا رَأَيْتَ مَنْ هُوَ أَسْفَلُ مِنْكَ بِدَرَجَةِ فَرْقَعَهُ إِلَيْكَ بِرِفْقٍ وَلَا تَحْمِلَنَّ عَلَيْهِ مَا لَا يُطِيقُ فَتَكْسِرَهُ...»^{۱۶۲} هنگامی که کسی را در پله‌ای پایین‌تر یافتی، با نرمی و ملاحظت او را به سوی خود بالا آور؛ نه آنکه با نهادن باری که توان تحمل آن را ندارد، او را بشکنی [و از پا اندازی].»

بر اساس این مبنا، در سنجش سلامت معنوی و برنامه‌ریزی برای ارتقای معنویت، باید به تفاوت‌های موجود میان افراد مختلف توجه نمود.

۲۶. بندگی انسان در برابر خدا

انسان بنده خداوند است.

بر اساس مبانی ۲.۲ و ۲.۳ از مبانی الهیاتی، تنها خداوند است که آفریننده موجودات دیگر و مالک حقیقی آنها است. بر این اساس، انسان نیز با همه دارایی‌های مادی و معنوی‌اش مملوک خداوند است و به معنای واقعی کلمه، بنده او است.^{۱۶۳} این بندگی نه مایه خجالت و شرمساری، بلکه - برای کسانی که حقیقت آن را دریافته‌اند - بزرگ‌ترین نشان افتخار و بالاترین ابزار آبرومندی است. امام علی علیه السلام همین واقعیت را چنین با خدا نجوا می‌کند: «كَفَى بِي عِزًّا أَنْ أَكُونَ لَكَ عَبْدًا وَ كَفَى بِي فَخْرًا أَنْ تَكُونَ لِي رَبًّا أَنْتَ كَمَا أُحِبُّ فَأَجْعَلْنِي كَمَا تُحِبُّ»^{۱۶۴} خدایا، این عزت مرا کافی است که بنده تو هستم؛ و این افتخار مرا بس است که پروردگار من هستی. تو چنانی که دوست می‌دارم؛ پس مرا چنان قرار ده که دوست می‌داری». با این همه، برخی از به اصطلاح انسان‌مداران حقیقت این عبودیت را در نیافته و در پی آن بر آمده‌اند که آدمی را - به گمان خود - از یوغ بندگی خداوند برهانند و او را به پرستش مقام انسانیت بکشانند!^{۱۶۵} به گمان اینان، تنها با چنین نگرشی است که آدمی حقیقت انسانیت را درمی‌یابد و بیماری «از خودبیگانگی» خویش را درمان می‌کند؛^{۱۶۶} غافل از اینکه آن کس که آفریننده و مالک حقیقی خود را نادیده بگیرد، در واقع خود را نادیده گرفته است: «تَسُوا اللَّهَ فَاُنْسَاهُمْ اَنْفُسَهُمْ»^{۱۶۷} خدا را فراموش کردند؛ پس خدا خودشان را فراموش‌شان ساخت.»

^{۱۶۱} الکافی، ج ۲، ص ۴۳، ح ۲.

^{۱۶۲} الکافی، ج ۲، ص ۴۵.

^{۱۶۳} چنان‌که پیدا است، مقصود در اینجا بندگی تکوینی است؛ نه اینکه همگان به وظیفه بندگی عمل می‌کنند و حق عبودیت را به جا می‌آورند.

^{۱۶۴} بحار الأنوار، ج ۷۴، ص ۴۰۲.

^{۱۶۵} See: Auguste Comte, *Auguste Comte and Positivism: The Essential Writings*, p. 381 - 389; 448 - 465; 484 - 485; 488 - 491.

^{۱۶۶} ر.ک. لودویگ فویرباخ، «خداوند به مثابه القاء (فراکنی) ذهن بشری» در جان هیک (ویراستار)، اثبات وجود خداوند، ص ۲۳۳ - ۲۴۸.

^{۱۶۷} حشر، ۱۹.

بر اساس این مبنا، سلامت معنوی در بعد رفتار باید در عنوان کلی بندگی خداوند نمود یابد. از این مبنا همچنین در مبنای بعدی استفاده می‌شود.

۲۷. مسئولیت انسان در برابر خدا درباره خود و همه موجودات دیگر

انسان در برابر خدا، درباره خود و همه موجودات دیگر مسئول است.

از آنجا که انسان بنده خداوند است، مکلف به همه دستوراتی است که پیشوایان دین از مصدر وحی دریافت کرده و در کتاب و سنت به ودیعت نهاده‌اند. بر اساس آموزه‌های اسلامی و بر خلاف دیدگاه مکاتبی که فرهنگ «لابالی‌گری» و «بی‌تفاوتی» را در قالب اصولی چون «فردگرایی» و «نسبیت‌گرایی» تبلیغ می‌کنند، انسان مسلمان از کنار رفتارهایی که از افراد دیگر جامعه صادر می‌شود، بی‌تفاوت نمی‌گذرد و در حد توان خود به «امر به معروف» و «نهی از منکر» می‌پردازد. این مسئولیت در ارتباط با کسانی که پیوند نزدیک‌تری با فرد دارند، شدیدتر است؛ چنان‌که در قرآن کریم آمده است: «قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ»^{۱۶۸} خود و خانواده خود را از آتشی که هیمة آن مردم و سنگ [کافران و بت‌ها] باشند، نگاه دارید». هر یک از ما حتی درباره خود نیز وظایفی دارد که اگر آنها را نادیده بگیرد، باید در برابر خداوند پاسخگو باشد. موجودات دیگر عالم طبیعت (اعم از جاندار و بی‌جان) نیز از قلمرو مسئولیت انسان بیرون نیستند و او نمی‌تواند جز از طریقی که در شریعت مقرر شده است، از این مواهب الهی بهره ببرد. قرآن کریم بر مسئولیت انسان در برابر همه نعمت‌های الهی - که به شماره آدمی در نمی‌آیند^{۱۶۹} و برخی از آنها آشکار و برخی دیگر نهان‌اند^{۱۷۰} - چنین تأکید می‌ورزد: «ثُمَّ لَتُسْئَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ»^{۱۷۱} سپس به یقین در آن روز (قیامت) درباره نعمت‌ها بازخواست می‌شوید».

ناگفته پیداست که مسئولیت انسان صرفاً در حوزه افعال اختیاری است؛ و تحقق افعال اختیاری - چنان‌که گذشت - وابسته به وجود توانایی، بینش و گرایش است. با این همه، فراهم ساختن مقدمات انجام کار نیز گاه بر عهده افراد مسئول است. برای نمونه، اگر پدر و مادر را مسئول تأمین سلامت فرزندان دانستیم، بر آنها لازم است مقدمات انجام چنین مسئولیتی را - در حد توان - فراهم آورند؛ برای مثال، بیش خود را در این باره افزایش دهند و موانع موجود را بر طرف سازند.

۱۶۸. تحریم، ۶. از پیامبر اسلام نیز روایت شده است که فرمود: كَلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ (بحار الأنوار، ج ۷۲، ص ۳۸ و الاحسان، عوالمی اللثالی، ج ۱، ص ۳۶۴، ح ۵۱)؛ همه شما نگاهبان و همه شما درباره آنچه زیر نظر شما است، مسئول هستید.

۱۶۹. وَإِنْ تَعَلُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا (ابراهیم، ۳۴)؛ و اگر [بخواهید] نعمت خداوند را برشمارید، نمی‌توانید شمار کرد.
۱۷۰. أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَةً ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً (لقمان، ۲۰)؛ آیا ندیده‌اید که خدا آنچه را که در آسمان‌ها و آنچه را که در زمین است، مسخر شما ساخته و نعمت‌های ظاهر و باطن خود را بر شما تمام کرده است؟ همچنین، رک. ابراهیم، ۳۲ و ۳۳؛ نحل، ۱۲ و ۱۴؛ حج، ۶۵؛ زخرف، ۱۳؛ و جائیه، ۱۲ و ۱۳.

۱۷۱. تکوین، ۸.

از مبنای یادشده این نتیجه به دست می‌آید که تلاش برای تأمین و بهبود سلامت، وظیفه‌ای همگانی است؛ به گونه‌ای که حتی اگر حکومتی اسلامی یا نهاد صالح دیگری (هنگام برقرار نبودن چنین حکومتی) بار اصلی این مسئولیت را بر دوش بگیرد، هیچ‌کس را نشاید که در این باره بی‌تفاوت باشد و مسئولیت خود را در برابر خداوند درباره سلامت خود و انسان‌های دیگر فراموش کند. همچنین با استفاده از این مبنا می‌توان در بحث عوامل و موانع سلامت، مقدار مسئولیت افراد و نهادهای مختلف را تعیین کرد. همچنین بر اساس همین مبنا، انسان برای تعالی خود می‌بایست انواع مسئولیت‌هایی را که در روابط چهارگانه با خود، خداوند، انسان‌های دیگر و طبیعت پیرامون خود دارد به انجام رساند.

۲۸. کرامت تکوینی و اکتسابی انسان

انسان دارای کرامت تکوینی و اکتسابی است.

در میان موجودات جهان، انسان جایگاهی ویژه دارد. بشر در تجربه‌های ظاهری خود، تاکنون نشانه‌ای از موجوداتی هوشمندتر و خلاق‌تر از خود نیافته است. به نظر می‌رسد در میان موجوداتی محسوس که در این کره خاکی زندگی می‌کنند، تنها انسان است که دارای قدرت تعقل و انتخاب آگاهانه و بی‌نهایت کمال‌پذیر است. قرآن کریم نیز انسان را دارای روحی الهی می‌داند (وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي؛^{۱۷۲} و در او از روح خود دمیدم) و بر کرامت فرزندان آدم و برتری آنان از بسیاری از موجودات جهان تأکید می‌ورزد: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ ... وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا؛^{۱۷۳} و به راستی فرزندان آدم را گرامی داشتیم، ... و آنان را بر بسیاری از آفریدگان خویش برتری کامل بخشیدیم». این جایگاه ویژه در نظام آفرینش که می‌توان آن را «کرامت تکوینی» نامید، به خودی خود، مایه فخر و مباهات نتواند بود؛ بلکه بهره‌گیری نادرست از این مواهب الهی حتی می‌تواند انسان را فروتر از چارپایان قرار دهد: «وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ؛^{۱۷۴} و در حقیقت، بسیاری از جنیان و آدمیان را برای دوزخ آفریده‌ایم. [چرا که] دل‌هایی دارند که با آن [حقایق را] دریافت نمی‌کنند، و چشمانی دارند که با آنها نمی‌بینند، و گوش‌هایی دارند که با آنها نمی‌شنوند. آنان همانند چهارپایان بلکه گمراه‌ترند. [آری] آنان همان غافلانند». تنها ایمان و عمل صالح - و به تعبیر دیگر، تقوا - است که سبب پیدایش «کرامت اکتسابی» است و هر که بهره بیشتری از آن داشته باشد، نزد خداوند گرامی‌تر است: «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ؛^{۱۷۵} همانا گرامی‌ترین شما

۱۷۲ حجر، ۲۹؛ ص، ۷۲.

۱۷۳ اسراء، ۷۰.

۱۷۴ اعراف، ۱۷۹.

۱۷۵ حجرات، ۱۸.

نزد خداوند پرهیزگارترین شما است». چنین کرامتی انسان را در مسیر قرب الهی به آنجا می‌رساند که فرشتگان مقرب نیز راه بدان ندارند: «ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى؛^{۱۷۶} سپس نزدیک آمد و نزدیکتر شد؛ تا [فاصله‌اش] به قدر [طول] دو [انتهای] کمان یا نزدیکتر شد».

بر اساس این مبنا، در مبحث سلامت معنوی باید با شناسایی ویژگی‌هایی که مربوط به کرامت تکوینی انسان‌اند، زمینه‌دستیابی به کرامت اکتسابی را فراهم ساخت.

۵. مبانی ارزش‌شناختی

۱. واقعی و اثبات‌پذیر بودن ارزش در دانش‌های عملی

ارزش در دانش‌های عملی، واقعیت عینی دارد.

ارزش به اموری اطلاق می‌شود که به نحوی برای ما مطلوب باشند. اما مطلوبیت اهدافی که حقیقتاً شایستگی آن را دارند که به دنبال آن باشیم، و نیز راه‌های وصول به این اهداف، تابع دستور، سلیقه یا قرارداد نیست، و در نتیجه، نمی‌توان آنها را اموری ذهنی و وابسته به طرز تلقی خاص فرد یا افراد دانست.

در دانش‌هایی همچون پزشکی، روان‌شناسی، اقتصاد، حقوق، مدیریت، اخلاق و تعلیم و تربیت، اموری به عنوان اهداف واقعی تعیین می‌شوند که صرف نظر از سلیقه و علایق ما، شایستگی آن را دارند که به دنبال آن باشیم، و در آن علوم، درباره‌ی راه‌های واقعی تحقق آن اهداف و ابزارهای لازم و متناسب با آنها، تحقیق می‌شود. بنابراین، در این دانش‌ها می‌توان با بررسی رابطه‌ی برخی امور، از جمله کارهای اختیاری ما، با اهداف مطلوب، ارزش‌های واقعی را تعیین کرد.

از این مبنا، می‌توان واقعی بودن ارزش سلامت و ارزش هدف متعالی انسانی را نتیجه گرفت و بر اساس مبانی اسلامی، آن را با روش عقلی تبیین کرد.

۲. وابستگی همه ارزش‌های واقعی به ارزش هدف نهایی

ارزش واقعی همه امور به ارزش هدف نهایی وابسته است.

با توجه به اینکه عموماً اهداف مطلوب، سلسله‌ای را در طول یکدیگر تشکیل می‌دهند، و اهداف میانی، واسطه‌ای برای رسیدن به اهداف بالاتر هستند، ارزش همه اهداف میانی و نیز همه کارهایی که مقدمه رسیدن به این اهداف هستند، بر حسب تأثیری که در هدف مطلوب نهایی دارند تعیین می‌شوند. در واقع، اهداف میانی، به

۱۷۶ نجم، ۸ - ۹. این آیات به جریان معراج رسول خدا ﷺ اشاره دارند. در یکی از روایاتی که به تفسیر این آیات پرداخته‌اند، از زبان جبرئیل ﷺ چنین می‌خوانیم: لو دنوت أنملة لأحترقت؛ (ر.ک. بحار الأنوار، ج ۱۸، ص ۳۸۲) اگر به اندازه سر انگشتی نزدیک شوم، می‌سوزم.

شهرهای بین راه در حرکت به سوی مقصدی نهایی شبیه هستند، که راه ما به سوی اهداف دیگر از آنها عبور می‌کند و دستیابی به اهداف دیگر، جز با حرکت به سمت آنها و رسیدن به آنها میسر نیست. پس مطلوبیت و ارزشمندی این اهداف به جهت اهدافی دیگر است، و به خودی خود مطلوب نیستند.

در اینجا باید به این نکته توجه داشت که مقصود از هدف در اینجا، چیزی است که شایسته است اشخاص آن را مطلوب خود قرار دهند و برای به دست آوردن آن تلاش کنند، نه آنچه بالفعل برای افراد مطلوب است، و در عمل، برای به دست آوردنش تلاش می‌کنند؛ زیرا ممکن است برخی اشخاص در تشخیص مطلوب شایسته یا راه به دست آوردن آن اشتباه کنند یا به جهت غلبه انگیزه‌های مزاحم، در عمل، به دنبال اهدافی باشند که خود نیز آن را ناشایست می‌دانند.

از این مبنا، می‌توان نتیجه گرفت که سلامت سایر ابعاد، هدف نهایی نیست و ارزش آنها به جهت تأثیر در ارتقای معنوی انسان است. همچنین با توجه به این مبنا، برای سنجش سلامت معنوی و ارتقای معنویت، باید ابتدا آنچه شایسته است هدف نهایی قرار گیرد تعیین شود و همه شاخص‌های سنجش سلامت معنوی بر اساس آن تعیین گردد. همچنین، ارزیابی عوامل و موانع سلامت معنوی باید بر اساس هدف نهایی صورت گیرد.

۳. هدف نهایی؛ قرب به خداوند

هدف نهایی، کمال انسان (قرب به خداوند) است.

بر اساس مبانی انسان‌شناختی، انسان ذاتاً به دنبال کمال و کمال‌طلب است. نیز بر اساس مبانی هستی‌شناختی اسلام، برترین مرتبه کمال هستی، خداوند متعال است. بدین ترتیب، بر اساس دیدگاه اسلام، کمال حقیقی انسان در نزدیک شدن هر چه بیشتر به خداوند می‌باشد. به عبارت دیگر، هدف مطلوب نهایی که شایسته است همه اهداف دیگر در راستای آن قرار گیرند و همه کارهای اختیاری انسان برای رسیدن به آن سامان یابند، قرب به خداوند است. با توجه به این مبنا، معیار اصلی سلامت معنوی، قرب به خداوند است و همه شاخص‌ها و گویه‌ها باید بر اساس این معیار اصلی تعیین شوند.

۴. ثابت و مطلق بودن اصول ارزشی و متغیر بودن ارزش امور دیگر

اصول ارزشی ثابت و مطلق هستند و ارزش سایر امور، متغیر و وابسته به تأثیرشان در هدف نهایی است. با توجه به مطلوبیت اصیل هدف نهایی (قرب به خدا)، همه اموری که حقیقتاً موجب تقرب به خداوند می‌شوند بدون استثنا ارزشمند خواهند بود. زیرا، بنابر آنچه گفته شد، اساساً ارزش همه امور دیگر وابسته به ارزش قرب به خدا است.

اگر ویژگی مرتبه قرب به خدا را در نظر بگیریم، می‌توانیم به اصولی ثابت و مطلق در ارزش‌ها دست یابیم. انسان با تکامل حقیقی و وصول به مقام قرب الهی، حقیقت وجود خود و نیز همه مخلوقات خدا را که عین فقر و نیازمندی به خداوند هستند، و در هیچ جهتی از او مستقل نیستند، به روشنی و با علم حضوری و شهودی می‌یابد. از این امر، نتیجه می‌شود که هر چیزی که بتواند انسان را به چنین شهود و علم حضوری آگاهانه‌ای برساند، همواره و برای همه انسان‌ها ارزش‌مند است. پس توحید (اعتقاد به یگانگی خداوند و تنها مستقل دیدن او در همه امور)، در همه مراتب آن، از جمله توحید در عبودیت، رضا، توکل، محبت، خوف و رجا، که در واقع، مستلزم دست‌یابی به همه فضایل حقیقی انسانی است، دارای ارزش ثابت و مطلق است.

اما بسیاری از اهداف میانی، تنها در شرایطی خاص می‌توانند در دست‌یابی به هدف نهایی و قرب به خداوند تأثیری مثبت داشته باشند و طبعاً ارزش این امور، ثابت و مطلق نیست، بلکه محدود به همان شرایط است. برای مثال، کسب درآمد در صورتی که برای امرار معاش، کمک به نیازمندان و نهایتاً جلب رضایت خداوند و طبعاً با روش‌های مشروع و مورد رضایت او صورت گیرد، امری مطلوب و ارزش‌مند است؛ اما چنانچه با هدف رفاه مادی صرف، فخر فروشی و تکبر، یا با روش‌های نامشروع صورت گیرد، نه تنها ارزش‌مند نیست که امری ضد ارزش به شمار می‌رود.

همچنین استفاده از ابزارها و روش‌هایی که آثار تخریب‌گر آنها برای فرد یا جامعه بیش از آثار مثبت آنها است، ارزش‌مند نیست و نمی‌توان با استناد به برخی آثار مثبت، استفاده از آنها را تجویز کرد. برای مثال، خودارضائی، دارای چنان آثار تخریبی بر جسم و روان فرد است که به هیچ وجه نمی‌توان آن را به عنوان روشی برای اصلاح و درمان برخی بیماری‌های روانی تجویز کرد.^{۱۷۷}

با توجه به این مبنا، اموری مانند آرامش، امید، شادی و رضایت که گاه به عنوان مؤلفه‌های اصلی سلامت معنوی برشمرده می‌شوند، به معنای رایج و به طور مطلق ارزش‌مند نیستند و نمی‌توانند مؤلفه‌های حقیقی سلامت معنوی باشند. همچنین روش‌هایی که با شریعت اسلام ناسازگارند نمی‌توانند تأمین‌کننده سلامت معنوی باشند.

۵. مراتب داشتن ارزش‌های دیگر

بجز هدف نهایی، ارزش امور دیگر دارای مراتب است.

چنانکه گفته شد، ارزش هر چیز بجز هدف نهایی، به ارزش هدف نهایی وابسته است و به همین جهت، ارزش آن وابسته به میزان تأثیری است که در وصول به هدف نهایی دارد. بنابراین، بجز هدف نهایی (قرب به خدا)، هر

^{۱۷۷} با توجه به اینکه ممکن است آثار یک عامل، روش و مانند آن، تا پایان زندگی و مهم‌تر از آن، پس از مرگ نیز ادامه داشته باشد، تشخیص همه آثار مثبت یا منفی امور مزبور، عموماً از طریق عقل یا تجربه میسر نیست، و احکام شریعت که بر مصالح و مفاسد واقعی استوار است، نشان دهنده برآیند این آثار است. برای توضیح بیشتر، به مبنای نهم از مبانی ارزش‌شناختی مراجعه کنید.

چیزی که تأثیری فزون‌تر در نیل به این هدف داشته باشد، ارزش‌مندتر خواهد بود و به هر میزان که از تأثیر در این هدف کاسته شود، ارزش آن نیز کاستی می‌گیرد. بدین ترتیب، ارزش امور دیگر بجز هدف نهایی، دارای شدت و ضعف و مراتب مختلف است.

با توجه به این مبنا، بجز بالاترین مرتبه معنویت که در بالاترین درجه قرب به خدا تأمین می‌شود، می‌توان مراتبی دیگر نیز برای معنویت در نظر گرفت، و متناسب با هر مرتبه از معنویت درجه‌ای از سلامت معنوی را پذیرفت و برای سنجش سلامت معنوی، شاخص‌هایی تعیین کرد که دارای مراتب مختلف باشند. بدین ترتیب، با طراحی گویه‌هایی می‌توان میزان برخورداری فرد از شاخص‌های سلامت معنوی را اندازه‌گیری کرد.

۶. تأثیر نیت و نوع کار اختیاری در ارزش آن

ارزش کار اختیاری وابسته به نوع کار و نیت فاعل است.

با توجه به مبانی گذشته، ارزش کار اختیاری، بر حسب تأثیر آن در وصول به هدف نهایی تعیین می‌شود. این تأثیر هم وابسته است به نوع کاری که انتخاب می‌کنیم و هم به نیت ما از انجام دادن آن کار بستگی دارد. زیرا، از یک سو، برای رسیدن به نتیجه‌ای مشخص، نمی‌توان از هر نوع کار بهره گرفت و بنابراین، نوع کار یکی از عوامل تعیین‌کننده ارزش کارهای ما است، و از سوی دیگر، کار اختیاری با خواست فاعل انجام می‌شود و تا جایی ادامه می‌یابد که فاعل، برای انجام دادن آن کار انگیزه داشته باشد. از این جهت، انگیزه‌های درونی همچون نیروی هستند که فاعل را به سمت هدفی خاص سوق می‌دهند. البته انگیزه فاعل، خود تحت تأثیر بینش و گرایش اوست و بدین ترتیب، بینش و گرایش فرد، در تعیین هدف مورد نظر او دخالت دارند. بنابراین، اینکه فرد با انجام دادن کاری از نوع معین به چه نتیجه‌ای دست می‌یابد، علاوه بر نوع کار، بستگی به آن دارد که او نهایتاً وصول به چه نتیجه‌ای را قصد کرده است و برای چه هدفی آن کار را انجام می‌دهد. پس ارزش کار اختیاری وابسته به نوع کار و نیت فاعل آن است.

بر اساس این مبنا، در سنجش سلامت معنوی، هم باید نوع رفتارها مورد ارزیابی قرار گیرند و هم انگیزه فرد از انجام کارها باید سنجش شود. البته به نظر می‌رسد سنجش انگیزه‌ها دشوارتر از سنجش خود رفتارها است.

۷. انتخاب معقول در تراحم ارزش‌ها

در امور متزاحم، ارزش برتر، ملاک انتخاب معقول است.

با توجه به مبانی پیشین، ارزش کارهای اختیاری وابسته است به تأثیرشان در قرب به خداوند. از سوی دیگر، با توجه به وجود تراحم در عالم ماده (مبنای چهارم هستی‌شناختی)، ممکن است میان کارهای اختیاری تراحم رخ دهد؛ یعنی چنین نیست که همه کارهای ارزش‌مند را بتوان با هم انجام داد. وجود تراحم میان کارهای اختیاری، ما را ناگزیر از آن می‌سازد که در این گونه موارد، دست به انتخاب بزنیم. با توجه به مراتب داشتن ارزش امور دیگر

بجز هدف نهایی، به مبنای دیگری در ارزش‌شناسی دست می‌یابیم که مربوط به امور متزاحم است و آن این است که در موارد تزاحم امور ارزش‌مند، آنچه ملاک انتخاب معقول است، در نظر گرفتن ارزش برتر است. به عبارت دیگر، در تزاحم ارزش‌ها، باید همواره آن چیزی را ترجیح دهیم که ارزش بیشتری دارد و این یعنی گزینش خوب‌تر، از میان خوب و خوب‌تر، یا مقدم داشتن اهم بر مهم. این نکته همچنین متضمن آن است که چنانچه ناگزیر از انتخاب میان بد و بدتر بودیم، ترجیح دادن بد، معقول است، و این یعنی دفع افسد به فاسد. روشن است که با این ملاک، در صورت تساوی دو کار متزاحم از جهت ارزش، انتخاب هر یک از آنها معقول است. با توجه به این مبنا، از شاخص‌های مهم سلامت معنوی، تشخیص امور مزاحم با کمال و تعالی حقیقی انسان، گرایش بیشتر به تعالی در موارد تزاحم، و انتخاب رفتارهایی متناسب با این گرایش است.

۸. حد نصاب ارزش

حد نصاب ارزش، ایمان به اصول دین است.

با استفاده از برخی مبانی ارزش‌شناختی، انسان‌شناختی و الهیاتی، می‌توان نشان داد که اساساً رسیدن به هدف نهایی تنها با ایمان به پروردگار، و باور قلبی به اینکه با بازگشت به سوی او، به پاداش و کیفر رفتارهای خود دست می‌یابیم، و نیز ایمان به کسانی که راه صحیح زندگی و رسیدن به هدف مطلوب را از طرف خدای متعال نشان می‌دهند، امکان‌پذیر است.

مبانی ارزش‌شناختی مورد استفاده از این قرار هستند: همه ارزش‌ها به ارزش هدف نهایی وابسته‌اند (مبنای دوم)؛ هدف نهایی قرب به خداست (مبنای سوم)؛ و نیت در ارزش کار اختیاری تأثیر دارد (مبنای ششم). از این سه مبنا نتیجه می‌شود که در دیدگاه اسلام، کار اختیاری تنها در صورتی ارزش‌مند تلقی می‌شود که به نیت قرب به خداوند انجام شود. اما روشن است که چنین نیتی تنها در صورتی امکان‌پذیر است که فرد به وجود خداوند اعتقاد قلبی (ایمان) داشته باشد.

همچنین، بر اساس مبانی انسان‌شناختی، کمال حقیقی انسان، مربوط به روح جاویدان اوست که پس از مرگ باقی می‌ماند (مبنای سوم و چهارم). بر اساس تأثیر نیت در ارزش کار اختیاری، دستیابی به این کمال، بدون ایمان به بقای زندگی پس از مرگ و جاودانگی آن، ممکن نخواهد بود.

نیز بر اساس مبانی الهیاتی، انسان برای یافتن راه کمال خود، نیازمند هدایت تشریحی خداوند با واسطه انبیا است (مبنای یازدهم). بنابراین، کسی که به این راه هدایت ایمان ندارد، نمی‌تواند در اکثر موارد، راه کمال را تشخیص دهد تا آن را بپیماید.

بدین ترتیب، حد نصاب ارزش از دیدگاه اسلام، ایمان به همان اموری است که اصول دین نامیده می‌شوند، و کارهایی که بدون ایمان صورت می‌گیرند، تنها می‌توانند زمینه‌ساز نزدیک شدن به حد نصاب ارزش باشند، وگرنه به خودی خود، از ارزش حقیقی و ذاتی برخوردار نیستند.

بر اساس این مبنا، بدون تشخیص دین حق و اعتقاد به آن، فرد از حد نصاب سلامت معنوی برخوردار نیست، هرچند در ویژگی‌های جسمی، روانی و اجتماعی به طور نسبی از سلامت برخوردار باشد.

۹. راه تشخیص ارزش

راه تشخیص ارزش، عقل، تجربه و وحی است.

تشخیص امور ارزش‌مند و نیز تشخیص ارزش برتر، تنها در مواردی کلی از راه عقل میسر است؛ یعنی در مواردی که موضوع ارزش، نشان‌دهنده تأثیر مثبت در نیل به کمال حقیقی است؛ مانند ارزش عبادت خداوند، اخلاص در کارها برای او، عدالت، و تربیت دیگران در مسیر کمال. اما در برخی از عناوین، تشخیص تأثیر در کمال، وابسته به تجربیات عملی است. برای مثال، علوم تجربی می‌توانند روش‌های مؤثر در سلامت جسمی را تا حدودی معین کنند. البته تشخیص ارزش‌مندی این روش‌ها منوط به آن است که بدانیم در مجموع، تأثیری منفی در کمال حقیقی انسان ندارند.

اما آنچه باید بر آن تأکید کنیم این است که در اکثر عناوینی که بر افعال خاص دلالت دارند و خود عنوان‌گویای رابطه مستقیم با کمال انسانی نیست، و تجربه نیز مصداقی از آن را ثابت نمی‌کند، تنها راه تشخیص ارزش‌مندی کارها رجوع به وحی الهی و متون دینی است. در این موارد، همان‌گونه که در مبانی الهیاتی گذشت، هدایت تشریحی خداوند، راه‌های حقیقی به سوی کمال را به انسان نشان می‌دهند (مبنای یازدهم). همچنین تشخیص ارزش برتر در تزامن این کارها نیز بر اساس مضامین وحی امکان‌پذیر خواهد بود. بدین ترتیب، یکی از شاخص‌های عمومی سلامت معنوی، التزام عملی به پیروی از دستورات اسلام است.

مبانی سلامت معنوی در یک نگاه

پس از بیان تفصیلی مبانی سلامت معنوی از دیدگاه اسلام، اینک مبانی مذکور را به اختصار و بدون توضیح اضافی به صورت ترکیبی می‌آوریم تا تأثیر آنها را در تعریف سلامت معنوی نشان دهیم. برای آنکه ارجاع به مبانی مزبور و یافتن توضیح بیشتر درباره آنها آسان باشد، در هر مورد، نوع مبنا و شماره آن در فهرست مبانی را ذکر کرده‌ایم. از دیدگاه اسلام، موجودات به امور مادی و محسوس منحصر نیستند (هستی‌شناختی ۲) و می‌توان موجودات نامحسوس را نیز شناخت (معرفت‌شناختی ۱)؛ زیرا راه‌های شناخت به حس و تجربه محدود نمی‌شود (معرفت‌شناختی ۵) و علاوه بر آن، شهود باطنی و علم حضوری، و نیز شناخت عقلانی نیز معتبر است، چنانکه راه وحی کاملاً مصون از خطا است و معارف بسیاری از این راه مستقیماً در اختیار پیامبر و به واسطه او در اختیار دیگران قرار می‌گیرد. (معرفت‌شناختی ۲، ۳ و ۹). بدون پذیرش این مبانی، نه وجود خدای متعال، نه وجود روح،

نه کمال انسان، و نه راه دستیابی به سعادت، قابل تبیین و شناخت دقیق نیست، و به تبع، نمی‌توان تلقی درستی از سلامت معنوی انسان از دیدگاه اسلام داشت.

از سوی دیگر، معرفت‌های دینی نیز از راه‌های مختلف به دست می‌آیند (معرفت‌شناختی ۸) و برخی از آنها یقینی و برخی غیر یقینی هستند. گرچه معرفت‌های غیر یقینی را نمی‌توان به طور قطع به دین نسبت داد، اما معرفت‌های ظنی که دلیل معتبری برای عمل به آنها وجود دارد، در عمل، معتبرند (معرفت‌شناختی ۹). همچنین معرفت‌های عملی به معرفت‌های نظری وابسته‌اند (معرفت‌شناختی ۷) و بدین جهت، ارزش‌های اخلاقی، واقعی و اثبات‌پذیرند (ارزش‌شناختی ۱).

از دیدگاه اسلام، خالق و وجودبخش همه موجودات (الهیاتی ۲.۲) نهایتاً خداوند یگانه‌ای است (الهیاتی ۲) که در عین وحدت و بساطت (الهیاتی ۲.۱)، واجد همه کمالات (الهیاتی ۱)، مالک (الهیاتی ۲.۳)، تدبیر کننده و اداره کننده همه عالم است (الهیاتی ۲.۴). توجه به این امر که همه آنچه در عالم هستی اتفاق می‌افتد وابسته به اراده خداوند است (الهیاتی ۲.۷) و سرنوشت همه موجودات به دست اوست (الهیاتی ۳) و نظام آفرینش به بهترین صورت ممکن آفریده شده (الهیاتی ۷) و هر چیز در جای خویش قرار داده می‌شود (الهیاتی ۸)، و هدف آفرینش جهان، دستیابی انسان به بیشترین کمال است (الهیاتی ۹)، امید به آینده‌ای روشن و درخشان را پیش روی انسان می‌نهد تا با توجه به هدف‌مندی خود (انسان‌شناختی ۱۰)، با انگیزه‌ای فزون‌تر در راستای غایت و هدفی یگانه (الهیاتی ۵) که بر نظام واحد هستی (الهیاتی ۴) حکم‌فرما است حرکت کند.

همچنین انسان‌ها سرشتی مشترک و فطرتی الهی دارند (انسان‌شناختی ۸)، و با برخورداری از کرامت تکوینی که مخصوص آنها است، قابلیت آن را دارند که تمامی کمالات قابل حصول برای یک مخلوق را به دست آورده، به کرامت اکتسابی دست یابند (انسان‌شناختی ۲۸). وجود ویژگی‌های مشترک فطری، امکان دستیابی به تعریف واحد، تعیین شاخص‌های عمومی و قواعدی کلی درباره سلامت انسان را امکان‌پذیر می‌سازد.

از سوی دیگر، انسان علاوه بر بدن مادی، از روحی غیر مادی برخوردار است (انسان‌شناختی ۱ و ۲) که به جهت تعلق به بدن، همچون خود بدن به تدریج تغییر می‌کند (انسان‌شناختی ۶)، و با بدن در تعامل و تأثیر متقابل می‌باشد (انسان‌شناختی ۷). بدین جهت، در مبحث سلامت انسان، باید به سلامت هر دو بُعد بدن و روح توجه داشت؛ اما با در نظر گرفتن اینکه حقیقت وجود انسان را روح جاودانه او تشکیل می‌دهد (انسان‌شناختی ۳ و ۴)، و زندگی دنیای انسان نیز به مثابه موجودی هدفمند (انسان‌شناختی ۱۰) تنها مقدمه‌ای برای زندگی جاودانه اخروی اوست (انسان‌شناختی ۱۵)، باید هدف نهایی انسان نیز متناسب با کمال حقیقی روح در حیات جاودانه‌اش تعیین شود و همه اهداف دیگر در راستای آن قرار گیرند (ارزش‌شناختی ۲) و بدین ترتیب، گرچه سلامت روح و جسم انسان در یکدیگر تأثیر متقابل دارند، و هیچیک بدون دیگری بطور کامل تأمین نمی‌شود، سلامت روح نسبت به سلامت جسم از اصالت برخوردار است.

همچنین انسان که دارای حب ذات است (انسان‌شناختی ۱۱)، گرایش سیری‌ناپذیر به کمال دارد (انسان‌شناختی ۱۲ و ۱۳) و نیز به جهت برخورداری از اختیار (انسان‌شناختی ۹)، کمال وی در گرو افعال اختیاری خود اوست (انسان‌شناختی ۱۶) و با توجه به اینکه روح او دارای مراتب طولی است (انسان‌شناختی ۵)، می‌تواند در مراتب وجود (هستی‌شناختی ۱) پیش رفته، به کمال شایسته خود برسد. مراتب طولی روح، شامل مرتبه گیاهی، حیوانی و انسانی است، و در هر مرتبه شئون گوناگونی دارد، به طوری که در مرتبه گیاهی، مانند گیاهان دارای رشد و نمو، تغذیه و تولید مثل است و در مرتبه حیوانی، کمابیش مشابه با حیوانات است، توانایی ادراک و حرکت ارادی دارد، و می‌تواند حب و بغض، شادی و لذت، درد و رنج، خشنودی و ناخشنودی، امید و ترس، هیجان، اضطراب و آرامش را تجربه کند. اما علاوه بر اینها، روح انسان دارای مرتبه‌ای است که در آن، از قوه تعقل، و نیز گرایش‌ها و توانایی‌هایی برخوردار است که به واسطه آنها می‌تواند شناخت آگاهانه‌ای از مبدأ هستی داشته، محبت به خدا و حس خداجویی و خدایپرستی و نیز عشق، خضوع، تسلیم، رضا، توکل و لذت مناجات با او را تجربه کند و آن را در همه اعمال و رفتار خود، با اختیار و آگاهی نمایان سازد (انسان‌شناختی ۵). در واقع، بینش و گرایش انسان به کمال بی‌نهایت همراه با توانمندی‌های جسم و روح او، گام نهادن در مسیر کمال و نزدیک شدن هرچه بیشتر به مبدأ کمالات وجود - خدای متعال - را برای انسان امکان‌پذیر ساخته است و بر همین اساس، از دیدگاه اسلام، هدف نهایی (ارزش‌شناختی ۳) و کمال و تعالی حقیقی انسان نیز نزدیک شدن هرچه بیشتر به خدای متعال است (انسان‌شناختی ۱۴) و انسان سالم باید همه شرایط درونی لازم برای حرکت به سوی این غایت والا را داشته باشد. دستیابی به مقام قرب الهی، نشانه‌هایی دارد که باید با توجه به دلایل عقلی و نقلی، آنها را شناسایی کرده، از آنها به عنوان شاخص برای درجه عالی سلامت معنوی استفاده کرد. همچنین با توجه به اینکه ارزش‌های ثابت بر اساس هدف نهایی تعیین می‌شوند و ارزش سایر اهداف متغیر است و وابسته به اینکه در راستای هدف نهایی باشند یا نه (ارزش‌شناختی ۴)، مؤلفه‌هایی همچون آرامش، امید، شادی و رضایت که کمابیش در حیوانات نیز وجود دارد و ممکن است در کوتاه مدت و به طور ناقص، به شیوه‌هایی حاصل شوند که در نهایت، با کمال حقیقی انسان تضاد داشته باشند، نمی‌توانند به طور مطلق، به مثابه شاخص‌های اصلی سلامت معنوی قرار گیرند.

اما چنانکه گفتیم، کمال انسان در گرو افعال اختیاری خود اوست (انسان‌شناختی ۱۶) و از آنجا که انسان بر اساس بینش‌ها، گرایش‌ها و توانایی‌های خود عمل می‌کند و در واقع، سه مبدأ بینش، گرایش و توانایی، مبادی رفتار اختیاری او را تشکیل می‌دهند (انسان‌شناختی ۱۷)، سلامت معنوی انسان، تنها در سایه سلامت از هر سه جهت بینش، گرایش و توانایی تأمین می‌شود و شاخص‌های سلامت باید برای هر سه جهت تعیین شوند.

تشکیل انسان از دو بعد روح و بدن (انسان‌شناختی ۱) و مراتب و شئون گوناگون انسان (انسان‌شناختی ۵)، وی را از قابلیت‌ها و استعدادهای متنوعی برخوردار ساخته است که هیچیک از آنها لغو و بیهوده نیست، بلکه همه آنها به مقتضای حکمت الهی (الهیاتی ۶) در وی نهاده شده و همگی در وصول او به کمال حقیقی انسان تأثیر دارند

(انسان‌شناختی ۲۲) و چنانچه به طور متناسب و متعادل رشد یابند، می‌توانند انسان را به سعادت و کمال حقیقی رهنمون شوند (انسان‌شناختی ۲۳). بدین ترتیب، برای سلامت انسان، باید همه ابعاد سلامت به طور هماهنگ در نظر گرفته شود. از سوی دیگر، برای تأمین سلامت معنوی نیز باید همه مؤلفه‌های مؤثر در سلامت معنوی به صورت متعادل و هماهنگ رشد یابند.

گرچه هر انسان به خودی خود، فردی بیش نیست، و می‌تواند با خودسازی، تقویت فضایل اخلاقی و رفتار مثبت درباره خود، خود را تعالی بخشد یا در عوض، با دنباله‌روی و تثبیت رذایل اخلاقی، خود را به انحطاط بکشاند، اما او همچنین با همه انواع موجودات در ارتباط است (انسان‌شناختی ۱۹) و رفتارهایی که در ارتباط با آنها انجام می‌دهد نیز در تعالی یا انحطاط او تأثیر دارند. به عبارت دیگر، انسان علاوه بر ساحت فردی، ارتباط وجودی دائمی با مبدأ هستی خویش، یعنی خداوند متعال دارد، به طوری که تمام هستی خود و نیز سایر نعمت‌ها را از او دریافت می‌کند و اطاعت و معصیت او در تعالی یا سقوط او تأثیر مستقیم دارد. همچنین انسان زندگی اجتماعی دارد (انسان‌شناختی ۲۰) و از این طریق، با سایر انسانها در جامعه روابطی برقرار می‌کند و با تعامل با آنها، کاستی‌های خود (انسان‌شناختی ۱۸) را برطرف کرده، نیازمندی‌های مادی و معنوی خود را تأمین می‌کند و بدین وسیله، زمینه شکوفایی بسیاری از استعدادهای خود را فراهم می‌سازد، چنانکه برای دیگران نیز می‌تواند همین نقش را ایفا کند. همچنین انسان با طبیعت پیرامون خود، اعم از طبیعت بی‌جان، گیاهان و حیوانات در تعامل است و بر آنها تأثیر گذارده از آنها تأثیر می‌پذیرد. نوع تعامل و رفتار انسان با خود، خدا، طبیعت و سایر انسان‌ها می‌تواند بر سلامت او تأثیر مثبت یا منفی بگذارد و بدین ترتیب، در همه ابعاد سلامت، از جمله در سلامت معنوی، باید به عوامل و شرایط مؤثر در سلامت در هر یک از ساحت‌های چهارگانه الهی، فردی، اجتماعی و طبیعی توجه کرد و نیز باید در همه این ساحت‌ها شاخص‌های سلامت معنوی را شناسایی کرد. همچنین با توجه به تزاخم مراتب و شئون مختلف انسان در بسیاری از موارد (انسان‌شناختی ۵) که برخاسته از تزاخم‌های عالم ماده است (هستی‌شناختی ۴) و موانع گوناگون درونی و بیرونی که بر سر راه تکامل انسان وجود دارد (انسان‌شناختی ۲۴)، انسان سالم باید بتواند با شناخت درست هدف نهایی، موانع وصول به این هدف و امور مزاحم با آن را شناسایی کرده و با وجود گرایش قوی‌تر به هدف نهایی، در مقام عمل، به رفع موانع اقدام کند و گزینه برتر را ترجیح دهد (ارزش‌شناختی ۷).

همچنین از دیدگاه اسلام، به مقتضای توحید در ربوبیت تشریحی (الهیاتی ۲۰۵)، باید تنها فرمانبردار خداوند بود (الهیاتی ۲۰۶) و راه تقرب به خداوند متعال، اطاعت و بندگی اوست (انسان‌شناختی ۲۶). بنده بودن انسان در برابر خداوند، مسئولیت انسان را در برابر او در پی دارد، مسئولیتی که شامل وظایفی درباره خود، افراد دیگر و طبیعت نیز می‌شود (انسان‌شناختی ۲۷). همچنین باتوجه به اینکه ارزش کار، علاوه بر نوع کار، به نیت فرد از انجام دادن آن نیز بستگی دارد (ارزش‌شناختی ۶)، انسان علاوه بر آنکه باید نسبت به خداوند، وظیفه بندگی را انجام دهد،

می‌بایست رفتارهایش را با خود، با دیگران، و با طبیعت، نیز با انگیزه و نیت الهی و به عنوان مسئولیتی که از جانب خداوند بر عهده اوست به انجام رساند. بدین ترتیب، برای ارزیابی سلامت معنوی، می‌بایست رفتارهای انسان در ساحت‌های الهی، فردی، اجتماعی و طبیعی از جهت نوع رفتارها و از جهت انگیزه الهی از انجام دادن آنها و نیز مبادی بینشی، گرایشی و توانشی آنها مورد ارزیابی قرار گیرد. به عبارت دیگر، سلامت معنوی به همه رفتارهای اختیاری و مبادی آنها از جهت وجود رویکردی متعالی در آنها مربوط است.

از سوی دیگر، خداوند همان‌گونه که به مقتضای حکمت بالغه خود (الهیاتی ۶)، همه موجودات را به سوی کمال شایسته خودشان هدایت می‌کند (الهیاتی ۱۰)، این هدایت را درباره انسان‌ها که برای نیل به سعادت و کمال خود، علاوه بر عقل و تجارب محدود خود، نیازمند راهنمایی الهی هستند (ارزش‌شناختی ۹ و انسان‌شناختی ۲۱)، با فرستادن پیامبران و نشان دادن راه سعادت بشر (دین آسمانی) که در آن وظایف گوناگون انسان‌ها را بیان کرده، و نیز با قرار دادن ولایت برای پیامبران تکمیل فرموده است (الهیاتی ۱۱). با بعثت حضرت محمد ﷺ و نزول کتاب تحریف‌ناپذیر قرآن کریم (الهیاتی ۱۳)، راه سعادت همه جانبه برای همه انسان‌ها تا پایان زندگی انسان در این جهان، تعیین شده و دین الهی با پیامبر خاتم در اسلام به کمال رسیده است (الهیاتی ۱۲) و پس از پیامبر اسلام، تبیین دین و ولایت بر مردم و الگو بودن برای بشریت که پیش از این از شئون پیامبر اسلام بود (الهیاتی ۱۴)، بر عهده جانشینان وی (امامان معصوم) قرار گرفته (الهیاتی ۱۵)، در زمان غیبت امام دوازدهم (عج) (الهیاتی ۱۶)، وظیفه تبیین دین به فقها و دانشمندان دین، و منصب ولایت بر مردم به ولی فقیه سپرده شده است (الهیاتی ۱۷). بدین ترتیب، بر اساس لزوم اطاعت خداوند، مردم باید راه سعادت را از پیامبر اسلام و ائمه اطهار، و در زمان غیبت امام، با استفاده از اجتهاد فقهای واجد شرایط، از تعالیم آن بزرگواران بجویند؛ چنانکه اطاعت پیامبر اسلام، و ائمه اطهار، و در زمان غیبت امام، اطاعت ولی فقیه نیز بر همه مردم لازم است. بدین ترتیب، شناخت راه صحیح سعادت و کمال، گرایش به آن و ایمان و عمل مطابق با آن، از شرایط حصول کمال و دستیابی به حد نصاب ارزش (ارزش‌شناختی ۸) است و از آنجا که انسان سالم باید همه شرایط لازم برای نیل به سعادت و کمال را داشته باشد، باید نسبت به دین اسلام و راه فهم احکام فرعی آن، شناخت و گرایش لازم را داشته، عملاً نیز به متابعت از آن التزام داشته باشد. بدین ترتیب، در تعیین شاخص‌های سلامت معنوی می‌بایست شناخت دین حق، گرایش به آن و التزام عملی به احکام دین و تبعیت از ولایت لحاظ گردد.

البته با توجه به اینکه مبادی فعل اختیاری، اعم از بینش و علم حضوری و حصولی (معرفت‌شناختی ۴ و ۶)، گرایش و توانایی و نیز برخورداری از امکانات و شرایط بیرونی، دارای مراتب مختلف است، و به تبع، ارزش نیز مراتبی دارد (ارزش‌شناختی ۵)، سلامت معنوی نیز دارای مراتب گوناگون است و بدین جهت، پس از تعیین شاخص‌ها می‌بایست میزان برخورداری از سلامت معنوی را اندازه‌گیری کرد. نیز از آنجا که هرکس تنها به اندازه شناخت، گرایش و نیز توانایی و امکانات خود می‌تواند عمل کند، دامنه تکلیف و مسئولیت او (انسان‌شناختی ۲۷)

نیز به محدوده وسع او محدود است و بنابراین، کسانی که در شناخت اصل دین حق یا جزئیات آن یا عمل مطابق آن، قصور داشته باشند، چنانچه در حد شناخت و توان خود عمل کنند، به درجاتی از کمال دست می‌یابند و بدین ترتیب، سلامت معنوی انسان از جهت شناخت، گرایش و توانایی، بسته به وسع افراد نیز متفاوت است. برای مثال، کسی که در شناخت دین حق تلاش کرده و بدان موفق نشده است، اما مطابق عقل و درک خود از آنچه درست یافته متابعت کرده است، به لحاظ گرایش و متابعت حق، از درجه‌ای از سلامت معنوی برخوردار است، گرچه قطعاً از جهت بینش درست، ضعفی اساسی دارد، ولی کسی که علی‌رغم شناخت دین حق، انگیزه کافی برای متابعت از آن نداشته، بدان عمل نکرده است، طبعاً از هیچیک از جهات مزبور، حد نصاب لازم برای سلامت معنوی را ندارد.

نکته دیگر اینکه انسان به مقتضای تدریجی بودن عالم ماده (هستی‌شناختی ۳) به طور طبیعی به تدریج رشد می‌کند (انسان‌شناختی ۶) و می‌توان برای رشد او مراحل را هرچند تقریبی در نظر گرفت. بر این اساس، امکانات و شرایط انسان‌ها در مراحل گوناگون رشد یکسان نیست و شاخص‌های سلامت یا حد نصاب آنها برای مراحل گوناگون رشد متفاوت خواهد بود. البته خود این مراحل نیز بسته به آنکه کدام بعد یا جزء سلامت را ارزیابی می‌کنیم، متفاوت هستند. برای مثال، تعداد و طول مراحل رشد جسمانی و معنوی لزوماً یکسان نیستند. با توجه به اینکه همه انسان‌ها با فطرتی الهی پا به عرصه زندگی در این دنیا می‌گذارند (انسان‌شناختی ۸)، ابتدائاً همه از سطحی از سلامت معنوی برخوردارند و به دیگر سخن، استعداد رسیدن به کمالات معنوی را دارند، گرچه می‌توان میزان آن را بر اساس برخورداری از شرایطی که پیش از تولد و بخصوص از طریق پدر و مادر برای آنها فراهم شده تعیین کرد. اما به تدریج انسان تحت تأثیر عوامل گوناگون قرار می‌گیرد و نیز می‌تواند با اختیار خود، وجود خود را تعالی بخشیده یا آن را به انحطاط بکشانند و از این مرحله است که ارزیابی مبادی اختیاری سلامت معنوی نیز اهمیت ویژه می‌یابد. همچنین باید توجه داشت که انسان‌ها علی‌رغم ویژگی‌های مشترک و قابلیت‌های متفاوتی که به مقتضای مراحل رشد دارند، تفاوت‌هایی در ظرفیت‌ها دارند که ناشی از محیط، وراثت و مانند اینهاست (انسان‌شناختی ۲۵)، و بنابراین، در ارزیابی سلامت معنوی، باید به این تفاوت‌ها نیز توجه داشت.

تعریف سلامت معنوی

اکنون بر اساس مبانی مذکور، می‌توان تعریف زیر را برای سلامت معنوی در نظر گرفت:

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 بکار گرفته شوند و همراه با امکان انتخاب، رفتارهای اختیاری درونی و بیرونی متناسب با آنها نسبت به خدا، فرد، جامعه و طبیعت ظهور می‌یابند.

ویژگی‌های سلامت معنوی

با توجه به تعریف فوق، می‌توان ویژگی‌های زیر را برای سلامت معنوی در نظر گرفت:

۱. وضعیت بودن سلامت معنوی: سلامت معنوی وضعیت خاصی در فرد و حاصل فراهم بودن شرایط گوناگون است. تعیین شاخص‌های سلامت معنوی برای سنجش و ارزیابی میزان حصول این وضعیت و شناسایی نقاط قوت و ضعف آن لازم است.
۲. مراتب داشتن سلامت معنوی: سلامت معنوی امری ذومراتب و دارای درجات گوناگون است. این مراتب وابسته است به قابلیت‌های عمومی فرد مربوط به مراحل رشد، و ظرفیت‌های خاص وی مربوط به ویژگی‌های فردی.
۳. رو به تعالی بودن سلامت معنوی: سلامت معنوی شرایط لازم را برای هدف والای زندگی و تعالی حقیقی انسان که تقرب به خدای متعال است فراهم می‌کند.
۴. وجود ساحت‌های بینش، گرایش و توانایی در سلامت معنوی: سه عنصر مزبور که از مبادی فعل اختیاری هستند، همراه با فراهم شدن امکان انتخاب در مراحل رشد، از بدو تولد و توسعه آن در مراحل بعد، می‌توانند در رویکرد متعالی انسان تأثیر مثبت یا منفی داشته باشند. البته خداوند متعال از بدو تولد، بینش و گرایش غیر اکتسابی و فطری نسبت به توحید را در انسان قرار داده، توانایی اولیه برای حرکت به سمت تعالی را فراهم کرده است، گرچه زمینه‌هایی که پیش از تولد در انسان فراهم آمده می‌توانند در قوت و ضعف این مبادی تأثیر داشته و سپس، به حرکت در مسیر فطرت یا انحراف از آن کمک کنند.
۵. حصول سلامت معنوی در سایه هماهنگی همه امکانات درونی: سلامت معنوی با امکان بکارگیری همه امکانات درونی در جهت هدف یاد شده، و هماهنگ بودن آنها در جهت هدف مزبور حاصل می‌شود. مقصود از امکانات درونی در اینجا، همه قوا و استعدادهایی است که مستقیماً به سلامت معنوی مربوط می‌شوند. این قوا و استعدادها شامل قوای ذهنی مربوط به شناخت هدف و راه تعالی انسان، قوای عاطفی مربوط به گرایش به این امور و دوری از آنچه با آن منافات دارد، و نیز قوه تصمیم‌گیری و انتخاب کارهایی که موجب تعالی انسان است و پرهیز از کارهایی که با آن منافات دارد، می‌شود. هماهنگی این قوا بدین معناست که بینش‌ها، گرایش‌ها و توانایی‌ها به گونه‌ای متعادل باشند که براینشان حرکت به سمت کمال حقیقی انسان باشد، نه آنکه بکارگیری ناموزون آنها نهایتاً انسان را نامتعادل کرده، از تعالی حقیقی بازدارد، چنانکه تمرکز بر شناخت صفت رحمت یا غضب خدا یا غلبه ترس از خدا بر امید به او یا برعکس، می‌تواند موجب بازدارندگی انسان از حرکت در مسیر صحیح تعالی باشد، یا بکارگیری نامتناسب و نامتعادل محبت و نفرت، یا خودگرایی و دیگرگرایی می‌تواند پیامدهای نامطلوبی داشته باشد.

۶. تجلی سلامت معنوی با فراهم شدن امکان انتخاب، در رفتارهای اختیاری درونی و بیرونی: مقصود از رفتارهای اختیاری، رفتارهایی است که نتیجه مبادی سه‌گانه بینش، گرایش و توانایی است و با ارزیابی آنها، می‌توان مبادی مزبور را نیز ارزیابی کرد. رفتارهای مزبور به دو دسته رفتارهای درونی یا جوانحی، مانند فکر کردن، تصمیم گرفتن، پشیمان شدن، ترجیح دادن و ایمان آوردن، و رفتارهای بیرونی یا جوارحی، مانند نماز خواندن، انفاق کردن، ابراز محبت یا هم‌دردی کردن و رعایت حقوق دیگران، قابل تقسیم است.

۷. ارتباط سلامت معنوی با ساحت‌های چهارگانه الهی، فردی، اجتماعی و طبیعی: رفتارهای انسان را می‌توان با تقسیمی منطقی به رفتارهایی نسبت به خود و بیرون خود تقسیم کرد. دسته دوم، به رفتارهایی نسبت به انسان‌های دیگر، سایر موجودات عالم طبیعت و فراطبیعت قابل تقسیم است. مبادی این رفتارها چنانکه گفتیم، بینش، گرایش و توانایی است. بر این اساس، سلامت معنوی، در ساحت‌های چهارگانه الهی، فردی، اجتماعی و طبیعی و از سه منظر بینش، گرایش و توانایی، از جهت رویکرد متعالی در آنها قابل بررسی و ارزیابی است و البته ظهور همه آنها در رفتارهایی است که در ساحت‌های چهارگانه تجلی می‌کنند.

تذکر: برای تعیین شاخص‌های سلامت معنوی، باید مؤلفه‌هایی را شناسایی کرد که در چارچوب تعریف فوق، قابل اندازه‌گیری باشند. این کار در مرحله بعد صورت می‌گیرد.