نشریه فرهنگ و ارتقای سلامت فرهنگستان علوم پزشکی
سال چهارم، شماره سوم، پاییز ۹۹، صفحات ۲۵۲ تا ۲۶۳

پژوهشی

پایه انسان‌شناختی سلامت معنوی با رویکرد عرفان اسلامی

علی فضلی[1*]

چکیده

زمینه و هدف: با توجه به اینکه که امروزه جهان و جهانیان پراضطراب‌ترین زمان و زمانه را تجربه می‌کنند، نیاز مبرم به سلامت معنوی دارند. سلامت معنوی در فرهنگ اسلامی همان گونه که تعریف خاص دارد، دارای مبانی ویژه است. یکی از مهم‌ترین مبانی، مبنای انسان شناختی است که از چند جهت تحلیل بردار و تفسیرپذیر است. در این مطالعه، پایه انسان شناختی سلامت معنوی با رویکرد عرفان اسلامی مورد بحث قرار می‌گیرد.

روش: این نوشتار، با مروری بر قرآن کریم و متون مذهبی اسلامی تدوین شده است.

یافته‌ها: یکی از تحلیل‌ها در بستر سلامت معنوی، انسان‌شناسی دینی – عرفانی است که به دو ساحت توجه می‌کند: یکی ساحت لایه‌ها و قوه‌های انسان و دیگری ساحت تعامل، باورها و کردارها که اولی نیروهای سلامت‌زا و بیماری‌زای انسان را که در برابر محرک‌ها و رویدادها فعال می‌شوند، به تصویر می‌کشند و دومی سرچشمه احوال مثبت و اختلالات منفی انسان در هنگام رویارویی با مشکلات و پایه هماهنگ‌کننده قوای انسانی را تبیین می‌کند. این تحقیق به هر دو ساحت می‌پردازد که تبیین سازمند هر دو ساحت اولین بار در این نوشته صورت می‌گیرد تا زمینه تحقیق برای محققان این عرصه فراهم آید. از نگاه ساحت اول هویت انسان قلب اوست که همه اطوار وجودی و قوای ادراکی و سلوکی و اخلاقی او را دربرمی‌گیرد و دارای دو وادی نفسانی و روحانی است. از نگاه ساحت دوم نیز باورها و کردارها در چهار جهت تأثیر متقابل دارند: تأثیر باورها بر کردارهای ظاهری و بدنی؛ تأثیر کردارهای قلبی و درونی بر کردارهای بدنی، تأثیر کردارهای بدنی بر کردارهای قلبی و تأثیر کردارهای ظاهری و باطنی بر باورها. روش این تحقیق نقلی – عرفانی است.

نتیجه‌گیری: موقعی انسان می‌تواند به سلامت معنوی دست یابد که پس از شناخت وادی‌های نفسانی و روحانی و لایه‌های شش‌گانه طبع، نفس، عقل، قلب، روح و سرّ و قوای دوگانه عقل و جهل، بتواند مطالبات هر یک را در جهت الهی سامان دهد و هماهنگ سازد و براساس آن به زندگی معنا و هدف بخشد. همچنین، باورها و رفتارهای خویش را برپایه عقل و دین اصلاح کند و بتواند شیوه مواجهه با مشکلات را بر اساس آن باورها و رفتارها تنظیم کند تا سلامت معنوی خویش را تأمین کند.

کلید واژه‌ها: انسان‌شناسی، اسلام، سلامت معنوی، فرهنگ

مقدمه

به گزارش مؤسسه گالوپ: «جهانِ امروز پراسترس‌تر، غم‌انگیزتر و دردآورتر از همه زمان‌های است که گذشت» این خبر، خود را در پرده رو به گسترش اضطراب‌ها و افسردگی‌ها نشان می‌دهد و از نیاز بیش از پیش بشر امروز به آرامش و حس رضایت‌مندی پرده برمی‌دارد؛ یعنی نشانه نیاز مبرم جهانیان به سلامت روحی و روانی است. این نیاز آنگاه جهت خاصی پیدا می‌کند که برخی از اندیشمندان و روان‌شناسان و روان درمانگران یکی از عناصر مؤثر در تأمین سلامت روانی و روحی را معنویت و دیانت برشمردند و نام آن را سلامت معنوی گذاردند. از این رو اگر کسی بخواهد سلامت معنوی را تعریف کند، باید سلامت روانی و روحی را از حیث سلامت معنوی در نظر گیرد. البته روی سخن این نوشته ورود در این تعریف با همه گستردگی و تضارب آرا نیست. لیک برای روشن ساختن بستر بحث یک تعریف اجمالی برپایه فرهنگ اسلامی و عرفانی ارائه می‌دهیم و آن این که هماهنگی و یکپارچگی اعتقادی و اخلاقی و رفتاری با سویه الهی و توحیدی در نظام سازوار زندگی و شخصیت سامان گرفته آدمی است. به دیگر بیان، توانایی قلبی در هماهنگ‌سازی قوای شناختاری و کرداری انسان با سویه توحیدی در نظام معنادار زندگی غایت‌مند توأم با حس رضایت و آرامش و ارتقاست که در پرتو معنویت و دیانت تأمین، حفظ و ارتقا می‌یابد و در صورت ابتلا به اختلالات، پس از روان درمانی معنوی به دست می‌آید.

۱. * نویسنده مسئول: استادیار گروه عرفان پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

[Downloaded from ijhp.ir on 2026-09-05]

سلامت معنوی با این تعریف، مبانی چندگانه دارد که هر یک سهمی به‌سزا در ساختارمندی و شاکله‌مندی سلامت معنوی و جهت‌دهی هر یک از مسایل آن به سوی غایتی خاص دارند؛ مبانی توحیدشناختی، هستی‌شناختی، ارزش‌شناختی، دین‌شناختی، معادشناختی، نبوت و امامت‌شناختی و انسان‌شناختی. به نظر می‌رسد بررسی تک تک این مبانی با کلامی، فلسفی و عرفانی با رویکرد سلامت معنوی کاری دشوار لیک پرفایده و کارآمد است که همتی ویژه می‌طلبد و به نظریه بلکه نظریات متعددی در عرصه سلامت معنوی می‌انجامد. امید است که روزی چنین اتفاقی سترگ رخ دهد. آنچه که در این نوشته در پی آنیم، بررسی مبنای انسان‌شناختی سلامت معنوی با رویکرد عرفان اسلامی است.

البته پیش از ورود به بحث باید به این پرسش توجه کنیم که چرا بحث انسان‌شناسی در سلامت معنوی حائز اهمیت صد چندان است. اگر از دریچه انسان‌شناختی علوم و مقولاتی مانند روان‌شناسی، روان‌درمانی، بهداشت معنوی و سلامت معنوی را در بستر مکاتب مختلف نگاه کنیم، درمی‌یابیم هر یک از آن مکتب‌ها با تفسیر خاصی که از انسان دارند، شکل و سامان گرفتند و نظریه‌ای ارائه دادند. برای نمونه از دیدگاه فروید انسان به صورت ناخوادآگاه تحت تأثیر نیروهای غریزی است، که از راه تجربه کودکی و ارث خانوادگی به وجود آمده‌اند، و به گونه جبری - و نه اراده آزاد - تابع آن نیروهاست و رفتارهایش بر پایه آن نیروها انجام می‌گیرد، مگر آن که آن نیروها را به سطح آگاهی بکشاند و با تلاش زیاد آن نیروها را کنترل کند. به دیده برخی مانند مازلو و راجرز ماهیت انسان خوب و ارزشمند آن است که دارای اراده آزاد است و توانمندی‌های بالقوه و بالفعل خود را تحت تربیت قرار می‌دهد و می‌تواند تمام آن ظرفیت‌ها را آشکار کند و خود را به نظم و تعادل برساند. از نگاه برخی چون واتسون و پاولف انسان ذاتاً نه خوب است و نه بد، بلکه یک موجود واکنش‌گر است که براساس استعدادهای بالقوه‌ای که برای همه نوع رفتار دارد در قبال محرک‌های محیطی پاسخ می‌دهد. از این رو با مهندسی شرایط محیطی به شیوه تنبیه و تشویق و شرطی‌سازی رفتارش را تغییر و تعالی می‌دهد. انسان تحت تأثیر شرطی شدنش زندگی می‌کند و نه براساس عقایدش. در هر حال انسان خوب یا بدش حاصل محیط است. به دیده برخی مانند آدلر انسان موجودی خودآگاه و اجتماعی است که معمولاً از علل رفتار و هویت خویش آگاهی دارد و زندگی خود را با کشش اجتماعی شکل می‌دهد؛ در حقیقت انسان نه خوب است و نه بد و جامعه ماهیتش را شکل می‌دهد. انسان دارای آزادی، انتخاب و مسئولیت است بر خلاف جبرگرایان. اوست که سبک زندگی خود را برمی‌گزیند و خوب و بد را انتخاب می‌کند و محیط درونی و بیرونی خود را شکل می‌دهد و تا حدود زیادی سرنوشت خود را تعیین و آن را کنترل می‌کند و نه امری فراسوی وی. از نگاه برخی چون ماکس وِرتهایمِر انسان از نظر عملی ماهیت تعاملی و از نظر اخلاقی خنثی است آنان نه با دید جزءگرایانه بلکه به دید کل‌گرایانه به ساختار سیستمی و مجموعی انسان نگاه می‌کنند و تعاملش با محیط را تحلیل می‌کنند. به ادراک‌ها، احساس‌ها، رفتارها و رابطه هر یک از آن‌ها به یکدیگر می‌نگرند. به دیده برخی چون رابرت آلیس انسان ذاتاً تمایلات بیولوژیکی نیرومندی برای تفکر عقلانی و غیر عقلانی و عمل خوب و بد دارد و در هنگام رویارویی با حادثه بر اساس تمایلات ذاتیش دو برداشت متضاد دارد؛ یکی برداشت‌های منطقی و عقلانی و دیگری برداشت‌های غیرمنطقی و غیرعقلانی که اگر براساس برداشت اول باشد، شخصیت سالمی دارد و اگر براساس برداشت دوم باشد، مضطرب است و شخصیت ناسالمی دارد. به تعبیری انسان ترکیبی از دو نیروی عقلانی و غیرعقلانی است که به عنوان موجود انسان آزاد و انتخاب‌گر است، می‌تواند باورها و برداشت‌های خود را با یکی از این دو نیرو تنظیم کند و احساسات و اعمال خود را نشان دهد؛ بنابراین به دیده وی رفتارهای فرد از عقایدش سرچشمه می‌گیرد و او با تفسیری که از خود و موقعیتش دارد با جهان اطراف ارتباط برقرار می‌کند و بیماری ها و اضطراب‌های هر فرد نیز زاییده افکار غیرعقلانی اوست که باید با آموزش، استدلال و منطق افکار عقلانی و منطقی را جایگزین آن افکار غیر عقلانی کرد (۱).

به‌روشنی می‌بینید که هر یک از این دانشمندان که از نظریه‌پردازان حوزه روان‌شناسی و روان درمانی، سلامت روانی و معنوی هستند، نخست تعریفی از انسان ارائه دادند؛ آنگاه به پی‌ریزی مکتب خویش پرداختند. اکنون سؤال این است: سلامت معنوی اسلامی چه تعریفی از انسان و چه نوع انسان‌شناسی دارد؟

پیش از ورود به بحث لازم می‌دانم بیان کنم که این تحقیق بیش از همه به دو حدیث، یکی حدیث «نفس» حضرت امیر علیه‌السلام و دیگری حدیث «جنود عقل و جهل» امام صادق علیه‌السلام توجه ویژه دارد و به تحلیل ساختارمند عرفانی آن می‌پردازد که پیشینه ندارد و این گامی نخستین در این راه است تا بستری برای محقق این عرصه فراهم شود.

ما در این نوشته انسان‌شناسی دینی – سلوکی را پایه سلامت معنوی قرار می‌دهیم و انسان را از حیث سلامت معنوی در دو ساحت مورد تحلیل و بررسی قرار می‌دهیم: یکی ساحت لایه‌ها و قوه‌ها وظرفیت‌های انسان و دیگری ساحت تعامل باورها و کردارها که اولی نیروهای سلامت‌زا و بیماری‌زای انسان را که در برابر محرک‌ها و رویدادها فعال می‌شوند و کنش و واکنش پیدا می‌کنند، به تصویر می‌کشند و دومی سرچشمه احوال مثبت و اختلالات منفی انسان در هنگام رویارویی با مشکلات و پایه هماهنگ‌کننده قوای انسانی را تبیین می‌کند.

ساحت اول: ساختار انسانی‌شناسی سلوکی برپایه قوه‌ها و ظرفیت‌ها

در این ساحت قصد داریم با بیانی مختصر ساختاری منتظم از یک انسان‌شناسی سلوکی برپایه کتاب و سنت ارائه دهیم؛ ساختاری با موضوع حقیقت قلبی و مسائلش عبارت‌اند از: منطقه نفسانی و منطقه روحانی،

[Downloaded from ijhp.ir on 2026-09-05]

ماهیت جنود قلبی و تقسیم آن جنود به جنود عقل و جهل.

حقیقت قلبی در فرهنگ دینی، هویت ملکوتی است که در وجود انسان از وجه الهی تا وجه جسمانی امتداد یافته و دارای دو وادی و منطقه نفسانی و روحانی است و همه خصایص اخلاقی و مراتب ادراکی و قوای باطنی را داراست؛ در واقع حقیقت قلبی در مملکت انسانی همچون مَلک و سلطان است که هویت ملکوتی- تجردی دارد؛ زیرا به فرموده حضرت ختمی: «القلب ملک و له جنود» (۲).

این هویت ملکوتی ازآن‌روست که جنود فرامادی هستند. شاید در آغاز به‌نظر برسد قلب در قلب صنوبری ظهور دارد و درپی آن جنود به اعضا، جوارح، عروق و سلطنت قلب نیز به مرکزیت قلب در حیات کالبد آدمی تفسیر شود (۳)؛ اما چنین نیست؛ زیرا در فرهنگ دینی، جنود در این صنف از احادیث دو تفسیر همگن دارد: یکی، تفسیر به خصال اخلاقی؛ مانند حدیث جنود عقل و جهل که در آن جنودی مانند توکل و حرص به خصال تفسیر شده است که به قلب پیغمبران، جانشینان و مؤمنان ارزانی می‌شوند.(۴) و دیگری، تفسیر به مواد حکمت و ضدحکمت. مانند حدیث علوی که به این مواد تذکر می‌دهد، (۵)؛ پس باید قلبی را که به جنود فرامادی، یعنی به خصال عقلی، جهلی و به مواد حکمت و ضدحکمت متصف می شود، قلب فرامادی و فراعنصری دانست، نه قلب صنوبری عنصری.

بنابراین حقیقت قلب در روایت «القلب ملک و له جنود» قلب ملکوتی است و در کتاب خدا نیز با اوصاف فراحسی و فرامادی آمده است؛ اوصافی که سه صنف‌اند: معرفت‌شناختی؛ روان‌شناختی؛ اخلاقی و سلوکی.

۱. اوصاف معرفت‌شناختی گواه برآن‌اند که قلب مرکز فهم است. وقتی ازحیث معرفت‌شناسی متونی را بررسی می‌کنیم، درمی‌یابیم آیات و روایات به دو جهت‌شناختی قلب اشاره می‌کنند: ۱) شناخت شهودی به‌معنای ادراک و مشاهده حضوری که با قوه بصیرت قدسی به‌دست می‌آید؛ ۲) شناخت فهمی و فقهی که به‌معنای آگاهی دقیق، عمیق و نافذ است و با پذیرش آن همراه است.

۲. اوصاف روان‌شناختی گواه بر آن‌اند که قلب مرکز احساس و عاطفه است؛ قلبی که تقلب و تبدل و دگرگونی انفعالی می‌پذیرد؛ یعنی به‌دلیل این خصیصه تحت‌تأثیر واردات خوب یا بد قرار می‌گیرد و واکنش نشان می‌دهد و متناسبِ آن واکنش متصف می‌شود؛ برای نمونه، قساوت و سختی، نرمی، اضطراب، آرامش و حسرت.

۳. اوصاف اخلاقی و سلوکی گواه بر آن هستند که قلب متن اکتسابات اخلاقی و استکمالات روحی است. اوست که براساس بود و نبود ایمان در قلب، به رذیلت‌ها و فضیلت‌ها متصف می‌شود و در راه استکمال از منازل سلوکی می‌گذرد؛ درواقع همه اوصاف اخلاقی و سلوکی حاصل تطور و حرکت استکمالی قلب است.

اکنون باید پرسید: هویت وجودی این قلب چیست؟ آیا قلب قوه‌ای از قوای انسان است که مرکز ادراک، احساس و اخلاق و سلوک است یا قلب همان انسان است که محل پذیرش این اوصاف معرفتی، اخلاقی و احساسی است؟

علامه‌طباطبایی معتقد است قلب نه قوه‌ای از قوای انسان بلکه خود انسان است؛ یعنی روح و نفس ناطق اوست. چون همه اوصاف‌شناختی مانند تعقل و تفکر و اوصاف احساسی مانند حب و بغض، به قلب نسبت داده می‌شوند و قلب صنوبری نیز نمی‌تواند این اوصاف را بپذیرد، باید قلب فراعنصری باشد. چون همه این اوصاف درپی کسب و اکتساب ظهور پیدا می‌کنند و البته چون کسب و اکتساب جز از انسان ساخته نیست، همه این اوصاف به انسان نسبت داده می‌شوند. چون این اوصاف متعدد و متنوع‌اند و از یک صنف نیستند، نمی‌توانند به قوه‌ای از قوای انسان نسبت داشته باشند، بلکه با قوای متعدد روح آدمی نسبت دارند؛ پس قلب باید جامع آن قوا باشد که همان انسان به‌معنای روح و نفس است (۶)؛ ازاین‌رو در قرآن، قلب بر جان آدمی اطلاق شده است: «إِذْ زاغَتِ الْأَبْصارُ وَ بَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَناجِرِ» (احزاب/ ۱۰)

اینجاست که معنای مَلک در روایت «القلب ملک و له جنود» به‌دست می‌آید. قلبی که سلطان مملکت انسانی است، روح حاکم بر انسان و جامع قوای اوست که دامنه وجودی‌اش به کل انسان می‌رسد. چون روح انسانی یکی بیش نیست، قلب نیز یکی بیش نیست: «مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ» (احزاب/ ۴)

با تشریح ماهیت و هویت قلب باید به دو خصیصه آن پرداخت: ۱) وجود دو وادی و منطقه نفسانی و روحانی در دامنه وجودی حقیقت قلبی؛ ۲) وجود مواد، خصال و جنود اخلاقی و سلوکی در قلب.

وادی نفسانی و وادی روحانی

حقیقت قلبی به‌دلیل مواجهه با دو مرتبه هستی، یکی ملک مادی و دیگری ملکوت فرامادی، دو وادی و منطقه وجودی دارد: یکی نفسانی و دیگری روحانی. این حقیقت ازحیث تجرد، روح، و ازحیث وابستگی به بدن نفس نام دارد. اولی از محدوده منطقه روحانی خبر می‌دهد و جامع لایه‌ها و لطایفی مانند عقل و سرّ است. دومی منطقه نفسانی را نشان می‌دهد و جامع دو لایه طبع و نفس است؛ بنابراین بحث را به سوی تبیین این وادی سوق می‌دهیم.

ماهیت وادی نفسانی

گفته شد حقیقت قلبی مساوق حقیقت انسانی است. حقیقت انسانی مراتب ملکی و ملکوتی دارد. مرتبه ملکوتی به مرتبه ملکی تعلق و وابستگی اتصالی یا اتحادی دارد. این وابستگی برای حقیقت قلبی منطقه خاصی را پدید می‌آورد که وادی امیال یعنی منطقه گرایش و خواهش قوای حسی و نفسی و به‌تعبیری قوای نباتی و حیوانی است که به آن وادی و منطقه نفسانی گوییم.

[Downloaded from ijhp.ir on 2026-09-05]

این منطقه، منطقه نفسانی حاصل ارتباط وثیق دو مرتبه ملکی و ملکوتی است، نه فقط مرتبه ملکی؛ زیرا مرتبه ملکی ازآن‌حیث‌که مرتبه ملکی است، میل ندارد. میل نتیجه تعلق و وابستگی است و نه صرف مرتبه ملکوتی؛ زیرا مرتبه ملکوتی ازحیث ذات، مرتبه روحانی است و چنین مرتبه‌ای، مرتبه امیال قوای نباتی و حیوانی نیست؛ بنابراین منطقه نفسانی، منطقه سفلای حقیقت قلبی است که امیال قوای حسی و نفسی در آن حاکم‌اند.

میل چیست؟ میل به‌معنای تمایل و کشش قوای نفسانی برای ارتباط با اشیای مطلوب خارجی است که در نهاد بشر قرار داده شده و اکتسابی نیست. امیال مقابل اشواق است؛ زیرا امیال در منطقه نفسانی و از قوای نفسانی برمی‌خیزند، به نیازهای دنیوی و استکمالات مادی و طبیعی توجه می‌کنند و ارتباط با اشیای خارجی عنصری هدف آنان است؛ مانند میل قوه تغذیه به غذا هنگام گرسنگی؛ ولی شوق در منطقه روحانی و از قوای روحانی و فطری برمی‌خیزند، به نیازهای معنوی و استکمالات فراطبیعی توجه می‌کنند و ارتباط با اشیای خارجی معنوی هدف آنان است؛ مانند شوق قوه سکینه به آرامش هنگام ناملایمات.

امیال قوای نفسانی، امیال طبیعی هستند، نه اشواق روحانی. این امیال نه غرایز هستند و نه اراده‌ها. غرایز پیش از امیال‌اند؛ زیرا غرایز ملکاتی در نهاد بشرند که در منطقه نفسانی سرشته شده‌اند، به‌درستی و در فرایند مشخصی به عمل درمی‌آیند بدونِ‌آنکه انسان یاد گرفته و آن را کسب کرده باشد؛ به‌تعبیری غرایز یک گام پیش از امیال قرار دارند؛ اما امیال اراده نیستند؛ زیرا اراده به‌معنای تصمیم بر انجام دادن کار است. ریشه این تصمیم می‌تواند میل، شوق یا عقل محض باشد. هرچند باید توجه کرد که اراده در حیطه اختیارات آدمی است و می‌تواند خواسته آن میل یا شوق یا عقل را عملی کند یا نه؛ ولی امیال وجودشان به‌اقتضای ذاتی هریک از قوای نفسانی برمی‌شود؛ درواقع میل کشش و کوشش هریک از این قوای نفسانی برای تحصیل مطالباتشان است. امیال انسان را وامی‌دارند با اشیاء خارجی مربوط به هریک از قوا ارتباط برقرار کنند تا آن مطالبات به‌دست آیند و انسان آرام شود.

البته اگر هریک از امیال قوای نفسانی به پستی گرایند، از جهل نشأت گیرند، از کنترل عقل خارج شوند و به زشتی و بطلان، چه در حوزه‌شناختی و چه در حوزه کرداری گرایش پیدا کنند، آن میل در فرهنگ قرآنی «هوی» نام دارد که به‌شدت نهی شده است (صالح عظیمه، ۱۳۸۰: ۶۲۰): «نهی النفس عن الهوی» (نازعات/ ۴۰) و «افرایت من اتخذ الهه هواه» (جاثیه/ ۲۳) اگر انسان در فرهنگ قرآنی مخاطب ملامت و مذمت است، منطقه نفسانی اوست که به هوا مبتلاست، نه صرف منطقه نفسانی که منطقه امیال است. از این حیث است که انسان به اوصافی مانند حریص، بخیل، طغیانگر، مأیوس، جهول، عجول، فخور، کفور و سرکش توصیف می‌شود.

بنابراین این نکته انسان‌شناختی خود را نشان می‌دهد که حقیقت قلبی، منطقه نفسانی دارد؛ اما پرسش اینجاست که ازحیث وجودی، چرا انسان چنین منطقه‌ای دارد. چرا این منطقه خاستگاه امیال است؟ سبب وجود این امیال چیست؟

گفتیم امیال نفسانی مطالبه‌گری قوای نفسانی هستند؛ زیرا انسان برای زندگی دنیوی و استکمال نوعی، وجودی، روحی و معنوی، نیازهای ضروری و حیاتی دارد که باید آن‌ها را برآورد. این نیازها نیز به‌تفکیک صنفی به قوای نفسانی برمی‌گردند. قوای نفسانی نیز درپی تعلق وجودی و تدبیری مرتبه ملکوتی به مرتبه ملکی برای انسان قرار داده شده‌اند تا برآوردن آن نیازها را با امیال از انسان مطالبه کنند و انسان نیز با انجام دادن افعال نفسانی به این مطالبه‌ها پاسخ دهد؛ پس منشأ قوای نفسانی، وابستگی و تعلق وجودی و تدبیری و منشأ امیال قوای نفسانی و منشأ افعال نفسانی امیال هستند.

برای شناخت امیال باید قوای نفسانی را شناخت که در منطقه نفسانی قرار دارند. در این منطقه، دو صنف قوا وجود دارد که به دو مرتبه و لایه این منطقه برمی‌گردند: ۱) مرتبه نفس نامی نباتی است که دو خاصیت دارد: یکی زیادت و افزایش اجزا و عناصر بدن و دیگری نقصان، تحلیل و کاهش اجزا و عناصر بدن. از این مرتبه سه کار برمی‌آید: تغذیه، تولید و رشد. به قوای آن قوای نباتی می‌گویند. ۲) نفس حسی حیوانی که دو خاصیت شهوت و غضب دارد و از آن دو کار برمی‌آید: تحریک و ادراک. به قوای آن قوای حیوانی می‌گویند. (۷).

قوای نباتی و قوای حیوانی در صدور افعال و اعمال مختلف مشترک‌اند؛ اما در دامنه این افعال و آگاهی از آن‌ها مختلف‌اند؛ زیرا قوای نباتی مانند دو قوه تغذیه و رشد از افعالشان آگاه نیستند؛ ولی قوه حیوانی مانند دو قوه شنیدن و دیدن از افعالشان آگاهی دارند (۸) در هر صورت هر دو گونه قوا در دو لایه فعلیت پیدا می‌کنند: لایه طبع و لایه نفس. طبع آن لایه رشد جسم و بدن است که از نگاه عرفا پایه نخستین سلامت معنوی است. دیدن‌ها و شنیدن‌ها و گفتن‌ها و خوردن‌هاست که می‌توانند موجب پریشانی‌ها و اضطراب‌ها و ناراحتی‌ها شوند. این رفتارها اگر با موازین عقلی و عرفانی و معنوی سامان گیرند و با مراقبت‌های شرعی همراه شوند، برخی از آفات‌ها و آسیب‌های روانی و روحی از بین می‌روند. نفس آن لایه شهوت و غضب است؛ این دو لایه عامل جذب سودها و لذت‌ها و دفع زیان‌ها و تلخی‌ها هستند. بسیاری از اختلالات متافیزیولوژی از آن برمی‌خیزند؛ پرخاشگری، قانون‌گریزی، تحقیر دیگری، وسواس، بدگمانی، خود شیفتگی، خودکم بینی، ناامیدی، تعارض خودآرمانی (آرزوهای بلند) با خود واقعی.وجود انسان به نحوی است که در مقابل این ظرفیت‌های جاهلانه و لایه‌های بیماری‌زا، ظرفیت‌های عاقلانه و لایه‌های سلامت‌ساز تعبیه و نهادینه شده که این دو در وادی روحانی هستند؛ به تعبیری تأمین کننده سلامت روحی و روانی و سلامت معنوی، وادی و منطقه روحانی و قوای عقل موجود در آن منطقه است.

[Downloaded from ijhp.ir on 2026-09-05]

ماهیت وادی روحانی

گفته شد که حقیقت قلبی مساوق حقیقت انسانی است کـه دارای دو مرتبه ملکی و ملکوتی است. این مرتبه ملکوتی ازیک‌سو بـا مرتبـه ملکـی ارتباط دارد که موجـب تحقـق وادی نفسـانی شـده اسـت؛ ازدیگرسـو از وابستگی و تعلق به بدن آزاد و رهاست و مجـرد اسـت و از سـنخ ملکـوت است و به گونه مستقیم با خدای سبحان ارتباط دارد. در این وادی احکام فراطبیعت مانند تمرکز و آرامش جاریست و منشأ بسیاری از سلامت‌هـای روانی و معنوی و داروی درمان بسیاری از اختلالات متافیزولوژیک است.

نکته‌ای که باید توجه کرد، این است که چنانچه در وادی نفسانی امیـال قوای نفسانی نقش آفرین و تأثیر گذار بودند، در وادی روحانی اشـواق قـوای روحانی مؤثرند و به نیازهای معنوی و استکمالات فراطبیعی توجـه دارنـد و ارتباط با مطلوبات معنوی هدف آنان است. مانند شوق قوه سکینه به آرامش در هنگام ناملایمات. در واقع قوای روحانی به دنبال جمعیت هستند؛ یعنـی توحد و توجه و از تشویش و پراکندگی و تفرقه خاطر دوری می‌کنند.

وادی روحانی خاستگاه خصایص عقل است و این خصایص قـوه‌هـای نهفته در قلب هستند که بر اثر فعالیـت شـوق در دو لایـه روح و سـرّ بـه فعلیت می‌رسند ؛ یعنی در صورت اتصاف قلب به توجه و تمرکز و جمعیت که گرایش قلب به برآوردن مطالبات قوای قدسی و الهی است، اندک اندک پرورش می‌یابند و سلامت معنوی را تأمین می‌کنند. از ایـن رو خصـایص عقل، اساس درمان بیماری‌ها و اختلال‌ها هستند و بـرای تـأمین سـلامت معنوی باید پرورش داده شوند تا دل احساسات خوشایند و مطبوع ماننـد آرامش را تجربه کند.

مقصود از دو لایه روح و لایه سرّ چیست؟ لایه روح که نفس قدسی نـام دارد، فعلیت آن به فضایل اخلاقی مانند حکمت می‌انجامد و موجب تناسـب انسان با ملکوتیان و فرشـتگان و خـدای سـبحان از حیـث اسـمای الهـی و کمالات ربوبی می‌شود. هم چنان که خدا حلیم و بردبـار اسـت، انسـان نیـز حلیم و بردبار شود. قوای موجود در این لایه عبارتند از: قوای فکر، ذکر، علم، حلم و تنبه، اما لایه سرّ که نفس الهی است، فعلیـت آن بـه منـازل سـلوکی مانند رضا و تسلیم می‌انجامد و موجب استکمال روحی و اتصـال بـه حـریم قدس ربوبی می‌شود. قوای موجود در این قوا عبارتند از: قوه بقا در فنا، نعمت در شقا، عزت در ذلت، فقر در غنا و صبر در بلاست. (۹) ادر میان این قوا قوه صبر در بلا فوق‌العاده در سـلامت معنـوی اهمیـت دارد. در تحقیقـی کـه از متون دینی انجام گرفته و در جای خود باید پی گرفته شود، صبر اصلی‌ترین، کلیدترین و محوری‌ترین داروی معنوی در درمان اختلالات و پایـه سـلامت معنوی است.

در هر صورت به مرتبه ملکوتی حقیقت قلبی از حیث داشتن خصایص عقل منطقه روحانی می‌گوییم؛ درواقـع منطقـه روحـانی، منطقـه علیـای حقیقت قلبی است که اشواق قوای نفس نطقی قدسی و قوای روحی کلی الهی را دارد.

چنان که از حدیث نفس حضرت امیر علیه‌السلام به دست می‌آید، مرز دو وادی نفسانی و روحانی عقل و قلب است.عقل که مدبر است میل قوای طبع و نفس را برپایه اصول عقلی و تعالیم دینی تـدبیر مـی‌کنـد و شـوق قوای روح و سر را در ساحت شناختاری و رفتاری در پرتو تعالیم دینـی و اصول عقلی تأمین می‌کند. سلامت و بیمـاری معنـوی جـان و دل آدمـی منوط به درستی یا نادرستی عملکرد عقل است. قلب که منفعل است، آثار رفتارهای طبع و نفس را می‌پذیرد و به شادی و غم متصف می‌شود و آثار روح و سرّ را می‌پـذیرد و بـه آرامـش و سـرور متصـف مـی‌شـود. وجـود احساسـات خوشـایند و مطلـوب ماننـد آرامـش و سـبکی و احساسـات ناخوشایند و نامطلوب مانند اضطراب و نا آرامی و دل آشوبی از احوال قلبی است که در اثر تأثر از رفتارها، باورهای طبعی، نفسی، روحی و سرّی است. البته این قلب قوه و لطیفه‌ای از لطائف هفتگانه یا هشتگانه حقیقت قلبـی است که همه آن لطائف را دربرمی‌گیرد. یعنی در اصطلاح عرفـانی لطیفـه قلبی از قوای حقیقت قلب است.

شایان توجه این‌که که حقیقت قلبی در احـوال مختلـف بـین دو منطقـه نفسانی و روحانی و بین دو تعلق مـادی و الهـی و بـین امیـال و اشـواق دچـار تقلب و تبدل و دگرگونی می‌شود. ایـن دگرگـونی ازآن‌روسـت کـه قـوای هـر منطقه برای برآوردن مطالباتشان به آن‌ها دست می‌یابند و تعلق وجـودی پیـدا می‌کنند. چه‌بسا این تعلـق وجـودی درپـی شـناخت، رنـگ تعلـق حبـی نیـز می‌گیرد؛ تعلقی که از محبت حقیقت قلبی به‌طـرف تعلـق حکایـت مـی‌کنـد. بایستهٔ هر تعلق حبی، التفات قلبی به آن طرف است؛ زیرا التفات از دل‌بسـتگی برمی‌خیزد؛ ازاین‌رو محبت به هرچه تعلق گیرد، التفات به آن نیز خواهد آمد.

این قاعده اینجا نیز جاری است. اگر تعلق مادی، رنگ تعلق حبی نیـز بگیرد و امیال و هواهای نفس بر قوای نفسانی غلبه کند، قلـب بیشـتر بـه مطالبات آن قوا التفات می‌کند. این التفات موجب تفرقه و تشویش حقیقت قلبی می‌شود که منشأ فعلیت همه رذایل است. اگر تعلق الهی، رنگ حبی نیز بگیرد، نه‌تنها اشواق روحانی بر قوای انسانی غلبه می‌کند، بلکـه قـوای نفسانی را تعدیل می‌کند و از هوی‌وهوس می‌رهانـد. در ایـن مقـام، همـه قوای قلبی در دو منطقه نفسانی و روحانی به مقدار محبـت و معرفـت بـه وجود صمدی و کمالات ربوبی حق سبحانه التفـات دارنـد کـه منجـر بـه جمعیت قوای قلبی می‌شود. به این التفات در فرهنگ عرفانی، توجه قلبی می‌گویند که منشأ همه فضایل است.

بنابراین در حقیقت قلبی دو نـوع التفـات نفسـانی و روحـانی بـه‌وجـود می‌آید. التفات نفسانی عامل تفرقه و غفلت و التفات روحانی عامـل جمعیـت و توجه است؛ درواقع تفرقه نوعی پراکندگی و چندسونگری دل و صـدپارگی قلب است که از هوای قوای نفسانی برمـی‌خیـزد. جمعیـتْ نـوعی تمرکـز و یک‌سونگری دل است که ازسَر بینـش عارفانـه، گـرایش عاشـقانه و بنـدگی خاضعانه دل به خـدای سـبحان برمـی‌خیـزد و موجـب توجـه تـام قلـب و روی‌آوردن تمام قوا به خدای سبحان می‌شود. به این قلب در فرهنگ دینی،

[Downloaded from ijhp.ir on 2026-09-05]

شهر محکم و قلب مجتمع گویند؛ قلبی که به‌گفتهٔ مجلسی از هواهای نفسانی و شبهات گمراه‌کننده دچار تفرقه و پراکندگی نشده است (۱۰) امام‌صادق علیه السلام می‌فرماید: « ان حدیثنا صعب مستصعب لا تحمله الا ملک مقرب او نبی مرسل او عبد امتحن الله قلبه للایمان او مدینه حصینه و سئل ای شیء المدینه؟ قال: القلب المجتمع» (۱۱) این قلب است که سلیم است و به سلامت کامل معنوی دست یافته است و از گزند آفات معنوی دور است.

جنود حقیقت قلبی

در هریک از دو منطقه نفسانی و روحانی موادی به‌نحو قوه سرشته شده‌اند که آن مواد در منطقه نفسانی مواد و جنود جهلی و در منطقه روحانی مواد و جنود عقلی‌اند. چنین نیست که یک سنخ مواد در نهاد حقیقت قلبی گنجانده شده باشند که اگر به افراط و تفریط دچار شوند، جنود جهلی باشند و اگر در مسیر اعتدال قرار گیرند، جنود عقلی؛ زیرا در احادیث، مانند حدیث معروف جنود عقل و جهل، عقل و جهل دو قوه جداگانه در انسان‌اند و برای هریک جنودی برای توزان قدرت قرار داده شده است؛ ازاین‌رو وقتی خدا برای عقل جنودی جعل کرده است، جهل از خدا خواست که به وی نیز جنودی بدهد تا دربرابر عقل، قدرت و قوت پیدا کند. (۱۲).

براین‌اساس نخست باید ماهیت این جنود را بررسی، آن‌گاه اقسام کلی و جزئی آن را تعریف و تشریح، سپس منطقه هریک از این اقسام را روشن و پس‌ازآن جایگاه آن اقسام را در صراط سلوک مشخص کنیم.

ماهیت جنود حقیقت قلبی

جنود در فرهنگ واژگان به‌معنای کمک‌کاران و یاری‌رسانان است (ابن‌منظور، ۱۴۰۸: ۳/ ۱۳۲) و در فرهنگ دینی، فلسفی و عرفانی به‌معنای آلات، خوادم، اعوان، قوا، اخلاق، ملکات، مواد و خصال است. (۱۳-۱۶).

وجود این جنود به‌معنای خاص، یعنی مواد و خصال، ازباب دلیل عام که شامل همه قوای حقیقت قلبی است، برای آن است که مملکت انسانی را از آفات مادی و معنوی حفظ کند، برای استکمال وجودی و معنوی و در ساحت هدف معنوی آن را در تهیه زاد و توشه سفر الهی و قطع منازل لقای الهی یاری رساند (۱۷) و ازباب دلیل خاص آن که اگر آدمی از آن بهره‌مند و حامل ماده آن نمی‌بود، قابلیت استکمال معنوی و اخلاقی و سلوکی را پیدا نمی‌کرد، استعداد اکتساب صورت کمالی را نمی‌یافت و توان حرکت به‌سوی غایت الهی و لقای الهی نمی‌داشت. وقتی قابلیت و استعداد این استکمال در آدمی نباشد، تحصیل آن مواد و خصال نیز نه از وی انتظار می‌رود و نه ممکن است؛ زیرا فعلیت خصال در انسان فرع بر قابلیت آن در انسان است (۱۸)؛ چنان‌که شارع مقدس نیز به تحصیل آن امر نمی‌کرد؛ زیرا امر به کاری که در توان انسان نیست، خارج از حکمت است و امر حکیم به مالایطاق قبیح است. در هر صورت رمز سلامت جسمانی و روحی و معنوی انسان به وجود این جنود و کارکرد درست آن بستگی دارد.

اقسام جنود حقیقت قلبی

غزالی در احیاءالعلوم (۱۹) و صدرالمتألهین در اسفار (۲۰) درباره اقسام جنود قلبی صحبت کرده‌اند. آنان معتقدند جنود دو قسم دارد: جنود ظاهری، مانند اعضا و جوارح؛ جنود باطنی، مانند قوا و حواس. جنود باطنی سه صنف‌اند: ارادی، تحریکی و ادراکی. جنود ارادی و شوقی آدمی را به جلب چیزی تشویق می‌کند که برایش سودمند است؛ مانند شهوت و به دفع چیزی ترغیب می‌کند که برایش ضرر دارد. جنود ارادی قوای انگیزشی‌اند. جنود تحریکی آدمی را به تحصیل اهدافی تحریک می‌کند که جنود ارادی به آن ترغیب کرده‌اند. جنود تحریکی برای مثال در عضله‌ها پخش شده‌اند. جنود تحریکی قوای قدرتی‌اند. جنود ادراکی که ادراک و تصرف یعنی تدبیر و اداره اشیا را در دست دارند، دو قسم‌اند: ۱) جنودی که هریک با عضوی از بدن عنصری تناسب دارند و آن عضو منزلشان است. به این جنود حواس پنج‌گانه می‌گویند؛ مانند قوه بینایی و چشایی؛ ۲) جنودی که هریک در منفذهای مغز جای دارند که همان قوای باطنی‌اند؛ مانند قوه خیال و عقل (۲۱).

به‌نظر می‌رسد می‌توان صنف دیگری به جنود باطنی افزود؛ یعنی جنود خصالی. غزالی می‌گوید: «للقلب جند آخر و هو العلم و الحکمه و التفکر» (۲۲)؛ زیرا گفتیم ممکنات کلمات الهی‌اند. هر کلمه حاصل اجتماع و آمیزش اسمای الهی است؛ پس هر کلمه مملو از کمالات الهی است که دلیل بر وجود مواد حکمت و فضیلت در حقیقت قلبی است؛ چون هریک از اسما به‌مثابه کمال در حقیقت قلبی نهاده شده است.

جنود خصالی صفات و موادی‌اند که در دو صنف خیر و شر در نهاد حقیقت قلبی سرشته شده‌اند. فعلیت هریک از آنان اشتداد وجودی آن حقیقت را درپی دارد و به سعادت و شقاوت اخلاقی و قرب و بعد الهی منجر می‌شود؛ مانند حرص، حسد، مدارا و توکل. به‌دلیل وجود این‌دو صنف، جنود خصالی را به جنود جهل و جنود عقل تقسیم می‌کند. در حقیقت عقل ازآن‌رو به جنود آراسته شده است که عقل وارد دنیای طبیعت و موطن تزاحم می‌شود و باید قوای نفس و طبیعت را تدبیر کند؛ وگرنه ازسوی این قوا فرومی‌ماند و توان استخدام آن قوا را نمی‌داشت. جهل نیز ازآن‌رو در انسان خلق شده و به جنودی آراسته شده که کارکرد عقل جز با معارض با جهل شکفته نمی‌شود و عقل درپی این تعارض به‌تدریج رشد می‌کند؛ وگرنه عقل به‌مرور خاموش و تعطیل می‌شد؛ پس جهل به این جنود تجهیز نشده است تا بر عقل پیروز شود، بلکه فقط برای تعطیل نشدن عقل خلق شده است و این تبعیض بین عقل و جهل نیست؛ چراکه در نظام احسن، ترجیح بر خیر و کمال است و عقل خیر است و جهل شر است.

[Downloaded from ijhp.ir on 2026-09-05]

بنابراین جنود خصالی دو قسم‌اند: جنود جهل و جنود عقل.

جنود جهل از دامنه نقص در انسانیت خبر می‌دهند، جهت نفسانی و قبح ذاتی و عقلی دارند، براثر پیروی از هوای نفس و روی‌گردانی و ادبار از حضرت حق سبحانه ظهور پیدا می‌کنند؛ پس در صراط سلوک باید از آن‌ها گذر کرد؛ زیرا موجب دوری از خدا و گام در ضلالت می‌شوند. به جنود جهل در فرهنگ دینی، مواد ضد حکمت گویند.

جنود عقل از دامنه کمال در انسانیت خبر می‌دهند، جهت روحانی و حُسن ذاتی و عقلی دارند، براثر پیروی از فرمان الهی و روی‌آوری و اقبال به حضرت حق سبحانه ظهور پیدا می‌کنند؛ پس باید در صراط سلوک درصدد فعلیت آن‌ها برآمد تا باواسطه یا بی‌واسطه موجب تقرب الهی و گام در صراط هدایت شوند. به جنود عقل در فرهنگ دینی، مواد حکمت می‌گویند.

جنود عقل بر دو قسم‌اند: جنود اخلاقی به نام فضایل و جنود سلوکی به نام منازل.

جنود اخلاقی فضایل و کمالات انسانی و روحانی‌اند که حسن ذاتی و عقلی دارند و در روابط انسان با خود و دیگران نقش‌آفرین‌اند؛ مانند مدارا با خود و دیگران. البته جنود اخلاقی را به فضایل سلبی و ایجابی و فضایل ایجابی به فضایل نفسی و تعاملی و فضایل تعاملی به فضایل وصفی و عملی تقسیم می‌کنند. درباره این اقسام در کتاب «علم سلوک» توضیح دادم.

جنود اخلاقی اگرچه منازل سلوکی نیستند، در نظام سلوکی و صراط سلوک نقش بسزایی دارند. ارباب اخلاق نیز به این نقش توجه و عده‌ای از آنان اخلاق را با گرایش عرفانی تحلیل می‌کنند؛ براین‌اساس، در علم اخلاق دو گرایش وجود دارد: ۱) گرایش فلسفی که اخلاق را ازحیث کمال انسانی بررسی می‌کند؛ مانند ابن‌مسکویه در تهذیب‌الاخلاق و تطهیرالاعراق و محمدمهدی نراقی در جامع‌السعادات؛ ۲) گرایش عرفانی که اخلاق را ازحیث قرب الهی بررسی می‌کند؛ مانند غزالی در احیاء علوم‌الدین و فیض کاشانی در محجه‌البیضاء فی احیاءالاحیاء و الحقائق فی محاسن‌الاخلاق. خواجه‌نصیرالدین طوسی، چنان‌که در مقدمهٔ اوصاف‌الاشراف می‌گوید، با آگاهی از این دو گرایش، دو اثر اخلاقی آفرید: یکی اوصاف‌الاشراف با گرایش عرفانی و دیگری اخلاق ناصری با گرایش اخلاق فلسفی.

اما پرسش اینجاست که جنود اخلاقی چگونه در نظام سلوکی نقش‌آفرینی می‌کنند. اقبال عقلی و توجه قلبی به حق سبحانه در وجه خاص آن‌گاه برای ارباب سلوک و معرفت حاصل می‌شود که محبت در دل آنان نقش ببندد؛ پس قوت اقبال به شدت محبت بستگی دارد. راز اشتداد محبت نیز ازدیاد تناسب است (۲۳). سعیدالدین فرغانی می‌گوید: «محبت حکم مناسبت است.» (۲۴) این تناسب از تشابه وصفی محب و محبوب برمی‌خیزد. این تشابه باوجود اوصاف مشترک پدید می‌آید؛ پس هرچه اوصاف اشتراکی در محب بر اوصاف امتیازی غلبه کند و بیشتر شود، تشابه و تناسب و درنتیجه، محبت بیشتر می‌شود. (۲۵ و ۲۶).

جنود سلوکی منازل و کمالاتی هستند که حسن ذاتی و عقلی دارند و در روابط انسان با خدا نقش می‌آفرینند؛ مانند شکر و توکل. جنود سلوکی در صراط سلوک درپی توجه قلبی به حق سبحانه در سرّ و تجلی اسمای الهی بر حقیقت قلبی ازطریق وجه خاص به فعلیت می‌رسند. جنود سلوکی آثار تجلی اسمای الهی در توجه قلبی‌اند؛ مانند توکل که اثر اسم وکیل، صبر که اثر اسم حاکم و رضا که اثر اسم حکیم است. منطقه روحانی حقیقت قلبی، مرتبه و موطنی دارد به نام سرّ وجودی و وجه خاصی که محل رویارویی مستقیم دل با خداست؛ آن وجود صمدی احاطی مالکی که با تمام ممکنات ارتباط مستقیم دارد. به این نقطهٔ ارتباطی وجه‌الله می‌گویند. در این نقطهٔ ارتباطی که نقطه تلاقی وجه خاص و وجه‌الله است، ازسویی در مقرّ وجه خاص منطقه روحانی با همه جنود عقلی و ازسوی‌دیگر، در مقر وجه الهی حق سبحانه با همه اسمای حسنی قرار دارند.

ارباب سلوک و معرفت با پشتوانهٔ این اندیشه هستی‌شناختی-انسان‌شناختی می‌کوشند جنود عقلی را که بالقوه در حقیقت قلبی وجود دارند، به فعلیت برسانند. برای تحقق این هدف باید پس از ترقیق موانع، توجه هریک از آن جنود را با اسمی‌از اسمای حسنای خداوند همسو و بر آن اسم تمرکز کنند. سالکان همواره در موقعیت‌های سلوکی قرار می‌گیرند؛ مانند سپاسگزاری از نعمتی و آمرزش‌خواهی از گناهی؛ پس باید نخست منزل مناسب آن موقعیت را بشناسند؛ مانند شکر و توبه و اسم مناسب آن فضیلت را نیز بشناسند که تأمین‌کننده یکی از ارکان اصلی ظهور و بروز آن موقعیت است؛ مانند اسم نعیم که برآورندهٔ نعمت است و اسم غفور که آمرزش و مغفرت به آن بسته است. سپس در فراخنای دل در موطن وجه خاص قرار می‌گیرند و به آن اسم مناسب توجه می‌کنند که در منطقه روحانی و در لایه سرّ حضور دارد. این توجه را مکررانجام می‌دهند تا اندک‌اندک آن اسم بر دل حاکم شود، دل تحت‌تأثیر حکم و اثر آن قرار گیرد، حظی از آن ببرد و رکن رکین آن منزل به بار بنشیند؛ درنتیجه آن فضیلت رشد کند و ملکه و مقام شود. اگرچه این توجه مکرّر در گام نخست با تصور علمی‌آن اسم، سپس با احساس واقعی از تأثیر قلبی آن اسم و درنهایت به شهود حقیقی آن اسم منجر می‌شود؛ برای مثال، هنگامی‌که سالک در موقعیت توکل قرار گرفت، یعنی هنگامی‌که باید در کاری به خدا اعتماد کند و آن را به او سپارد، باید جند توکل را در موطن وجه‌الخاصی با اسم وکیل خدای سبحان همسو کند که در وادی روحانی حضور دارد، در فراخنای جان روی دل را به نقطهٔ وجه‌اللهی متمرکز کند، همواره خدای سبحان را با اسم وکیل بخواند، در آن موقعیت بارها به خدای وکیل توجه کند تا وکالت الهی بر دل حاکم شود و اثر بسیار بزرگی، یعنی اعتماد الهی را دل بر جای گذارد تا توان توکل را فعلیت بخشد و مقام و ملکه خود سازد؛ به‌گونه‌ای‌که در موقعیت‌های مشابه خودبه‌خود توجه کند: «فاعرض عنهم و توکل علی‌الله و کفی بالله وکیلا»(نساء/ ۸۱)

ساحت دوم: تأثیر متقابل باورها و کردارها

در روان‌شناسی و سلامت روانی و معنوی یک پرسش کلیدی مطرح شده که پاسخ به آن نوع رفتار پیشگیرانه و درمان‌گرانه را تشخص می‌دهد

[Downloaded from ijhp.ir on 2026-09-05]

و آن پرسش این است که در بین باورها و کردارهای نهاد در شخص کدام یک را باید اصل برگزید و دیگری را بازتاب آن دانست و اگر آن اصل سامان گیرد، آن دیگری نیز به تبع آن سامان گیرد؟ برخی باورها را اصل گرفتند و باورمندی را اساس مکتب روان‌شناختی خویش قرار دادند و آن را در سلامت روانی و سلامت معنوی جاری ساختند. در مقابل، برخی نیز رفتار را اصل قرار دادند و رفتارگرایی را پایه مکتب روان‌شناختی خویش قرار دادند. این ساحت در صدد پاسخ به این پرسش کلیدیست که در جای خود باید بحث مفصل ببینند.

از مباحث کلیدی در فلسفه و عرفان اسلامی چگونگی تعامل نفس و بدن در اصطلاح فلسفی و تعامل قلب و بدن در اصطلاح عرفانی است؛ یعنی تأثیر و تأثر آن دو بر یکدیگر. چه این که بدن لایه ظاهری حقیقت قلبی و نفس نطقی است و طبیعی است که مراتب یک حقیقت بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند. زیرا از نگاه اهل معرفت حقیقت انسانی، قلب اوست و قلب جامع خصایص و قوای مادی، نفسانی و روحانی است و به دلیل این جامعیت همه مراتب و قوای انسانی با یکدیگر مرتبط هستند. این ارتباط موجب تعامل وجه ظاهری و مادی با قلب و سرایت صفاتش به قلب می‌شود. مانند شرم قلبی، سرخی رخ و کردار نیک، صفای دل را در پی دارد؛ هم چنان که اوصاف قلب به بدن سرایت می‌کند. مانند شادی دل به قوای بدنی قوت می‌بخشد و غم دل موجب ضعف یا تباهی بدن می‌شود. (۲۷).

این تأثیر متقابل در چهار ضلع قابل بررسی است:

- تأثیر باور قلبی بر رفتار ظاهری و بدنی؛
- تأثیر رفتار باطنی و قلبی بر رفتار ظاهری و بدنی؛
- تأثیر رفتار ظاهری و بدنی بر رفتار باطنی و قلبی؛
- تأثیر رفتار بدنی و قلبی بر باور قلبی.

ضلع اول: تأثیر باور قلبی بر رفتار ظاهری و بدنی

پیش از بررسی باید مقصود از سه واژه باور قلبی، رفتار بدنی و تأثیر را مشخص کرد.

مقصود از تأثیر نه علیت تامه، بلکه اقتضاست و مؤثر به نوعی در برخی موارد علل ناقصه و در برخی موارد علل اعدادی به شمار می‌آید. از این رو وقتی از تأثیر سخن به میان می‌آید، به این معناست که هر یک از باورها و رفتارهای قلبی و رفتارهای ظاهری بر دیگری اثرگذارند، نه این که به نحو علت تامه آن را ایجاد کنند؛ وگرنه اشکالات عمیقی چون اجبار در رفتار لازم می‌آید و این با اختیار انسان در انجام افعال ارادی در تضاد است.

مقصود از رفتار بدنی هر کاری نیست که انسان انجام می‌دهد؛ یعنی مقصود هر کاری که انسان با مجموعه‌ای از حرکات و سکنات روی ماده انجام می‌دهد، نیست، بلکه مقصود مجموعه‌ای از حرکات و سکنات است که انسان از روی علم و اراده برای رسیدن به مقصد خاص روی ماده انجام می‌دهد (۲۸) و سعادت یا شقاوت اخروی را به دنبال دارد. در عرف عرفان به اعمال بدنی از آن روی که از اعضا و جوارح بر می‌خیزند، اعمال جوارحی گویند.

مقصود از باور قلبی تصدیقات و معارف عقلی و شهودی و دینی مربوط به جهان و جهانیان و جهان‌بان است که در قلب نفوذ می‌کنند و راسخ می‌شوند و به اعتقاد مبدل می‌شوند؛ به نوعی که نخست قلب را تحت تسخیر و تأثیر خود قرار می‌دهند و دوم آن که به حقیقت و به جد آن حقایق و معارف را تصدیق یا تکذیب می‌کنند.

پس از این مقدمه، به این ضلع می‌پردازیم:

اساس و پایه همه رفتارها، باورها و تصدیق‌ها هستند، چه تصدیق نظری و چه تصدیق عملی و آن رفتارها نیز چه ظاهری و چه قلبی.زیرا علم دستور عمل است و همه کردارها بازتاب باورها هستند. چراکه اولاً به فرموده پیغمبر ختمی درود خدا به ایشان باد: «العلم امام العمل و العمل تابعه» (۲۹) چه این که علم بر روح می‌نشیند و با آن متحد می‌شود و عمل از بدن برمی‌خیزد و روح امام و پیشوا و مدبّر بدن است. ثانیاً اعمال در پی اراده‌ها و اراده‌ها از باورها جهت می‌گیرند و برمی‌خیزند. طبیعی است که باورهای درست و صادق اعمال نیک و درست و باورهای نادرست و کاذب اعمال بد و نادرست را به بار می‌آورند. (ان الذین اوتوا العلم من قبله اذا یتلی علیهم یخرون للاذقان سجدا) (اسرا: ۱۰۷)؛ آنان که پیش از این، به مقام علم رسیدند، هرگاه این آیات بر ایشان تلاوت شود، همه با کمال خضوع و فروتنی به سجده می‌افتند و سر طاعت بر حکم آن فرود می‌آورند. همین ارتباط وثیق موجب وابستگی درجات عمل به درجات علم شده است. از این رو هرچه باور وتصدیق درست از سطح مفهومی و ذهنی بیشتر دور شود و در اعماق دل نفوذ و رسوخ بیشتری داشته باشد، کرداری که از آن بر می‌آید، تعالی بخش و معنویت‌زا و سلامت بخش است و هر چه باور و تصدیق نادرست در دل نفوذ بیشتری داشته باشد و بیشتر حاکم بر دل و ذهن شود، کرداری که از آن برمی‌آید، معنویت‌زدا و سلامت‌زدا است و زمینه فشارهای روحی و روانی بلکه عامل بروز افسردگی‌ها و اضطراب‌ها می‌شود.

ضلع دوم: تأثیر رفتارهای باطنی و قلبی بر رفتارهای ظاهری و بدنی

مقصود از رفتارهای قلبی، فعل و انفعالات روحی و روانی انسان است که به عنوان خلقیات و ملکات در درون آدمی استقرار یافته‌اند. در ادبیات عرفانی به این رفتارها، اعمال جوانحی گویند.

به دیده ارباب معرفت، چشمه و ریشه رفتارهای ظاهری و بدنی، رفتارهای قلبی است. در حقیقت، کردارهای ظاهری، آثار رفتارهای قلبی هستند. زیرا بر پایه آیه شریفه (قُلْ کُلٌّ یَعْمَلُ عَلی شاکِلَتِهِ) (اسراء: ۸۵) همه بر اساس شاکله و شخصیت خویش رفتار می‌کنند و شاکله هر فرد

[Downloaded from ijhp.ir on 2026-09-05]

نیز با خلیقات و ملکاتی که در قلبش مستقر ساخته، شکل می‌گیرد. پس رفتار و کردار هر فرد ریشه در خلقیات و ملکات دارند و از ملکات بر می‌خیزند. از کوزه آن طراود که در اوست. (و البلد الطیب یخرج نباته باذن ربه و الذی خبث لایخرج الا نکدا) (اعراف: ۵۸) افزون بر آن همه رفتارها برخواسته از اراده‌ها هستند و همه اراده‌ها برخواسته از شاکله‌ها و شخصیت‌ها هستند. زیرا فرد مکررا به آن دست از رفتارهایی رو می‌آورد و بر انجام آن اراده می‌کند که با شاکله و شخصیت وی تناسب داشته باشد و شاکله‌ها خود با ملکات و خلقیات قلبی شکل می‌گیرند. پس همه اعمال ظاهری از ملکات قلبی نشأت می‌گیرند. (۳۰).

افزون بر دو دلیل یاد شده، برهانی نیز علامه طباطبایی اقامه کرده‌اند و آن این که همه افعال معلول فاعلند و علت با معلول سنخیت وجودی و رابطه ذاتی دارد، به نحوی که بر پایه اصالت وجود و تشکیک در وجود، فعل مرتبه نازل وجود فاعل است و وجود فاعل مرتبه عالی وجود فعل است. این رابطه از آن روست که اگر فعل با فاعلش مناسبت ذاتی نداشته باشد و بینشان خصوصیتی که موجب استناد و انتساب فعل به فاعلش شده، وجود نداشته باشد، دیگر نسبت آن فاعل به این فعل و آن فعل یکسان خواهد بود؛ هم چنان که نسبت آن فعل به این فاعل و آن فاعل یکسان خواهد بود. در این صورت وجهی برای استناد صدور فعل به فاعلش باقی نمی‌ماند. پس عملی که از فاعلش برمی خیزد، با فاعلش مناسبت وجودی دارد. این نشان از این دارد که فاعل پیش از صدور عمل واجد قوه و منه عمل است. زیرا علت فاعلی مقتضی وجود معلول است و معطی شئی فاقد شئی که نمی‌باشد. (۳۱).

ضلع سوم: تأثیر رفتارهای بدنی بر رفتارهای قلبی

در عرف عرفان هدف از ریاضت‌ها و تمرین‌ها در سبک‌های زندگی آفرینش یا زدایش ملکه‌ها و عادت‌های نیک و زیبا در روان و جان است و این آفرینش‌ها یا زدایش‌ها نیز به تکرار پی‌درپی و مستمر رفتارها و اعمال ظاهری وابسته‌اند. بر این اساس این ضلع به چگونگی اثرگذاری اعمال ظاهری بر قلب تا مرز حصول ملکات توجه دارد.

دل و جان از آن رو که در تکوّن به ماده جسمانی و نفسانی تعلق می‌گیرد، جهت قابلی و پذیرا دارد و در خویش قوه همه رفتارها و کردارهای قلبی را داراست. از این رو در اول تکوّنش قابلی است که در پی حرکت جوهری صفات مختلفی را می‌پذیرد تا قوه‌های درونش آهسته آهسته به فعلیت برسند و به تبع خود نیز به فعلیت برسد؛ البته این صفات زمانی می‌توانند قلب را از قوه به فعلیت برساند که به صورت ملکه درآیند و مستقر شوند. این استقرار نیز آنگاه صورت می‌گیرد که قلب در پی قول و فعل ظاهری و جسمانی اثری در خود ببیند که آن اثر حالت قلبی یا کیفیت نفسانی نام دارد. این حالت اگرچه در آغاز یک حال گذراست که دمی می‌آید و می‌رود و فقط جزر و مدی در قلب پدید می‌آورد، ولی با تکرار و استمرار اقوال و افعال اثر به آثار تبدیل می‌شود و به استحکام آن آثار می‌انجامد و آن حالت و کیفیت اشتداد می‌یابد و در نتیجه حال به ملکه مبدل می‌شود و با حصول ملکه آن حالت قلبی به هیئت راسخ در روح و جان مبدل می‌شود و آن هیئت راسخ خود به صورت جوهری تبدیل می‌شود و با روح و قلب متحد می‌شود و موجب اشتداد وجودی قلب می‌شود. در نتیجه رفتارها و اعمال قلبی بر روح و روان حاکم می‌شوند و سبب صدور آسان رفتارهای ظاهری مناسب با آن اعمال قلبی می‌شود. (۳۲) بر این اساس ابوحامد غزالی بر این باور است که اعمال نیک اراده نیک می‌سازند: «غرضنا من الاعمال بالجوارح ان یعود القلب اراده الخیر» (۳۳).

ضلع چهارم: تأثیر رفتارهای بدنی و قلبی بر باورهای قلبی

هم‌چنان که رفتارها از باورها برمی‌خیزند، باورها نیز تحت تأثیر شدید رفتارها هستند و اینجاست که نشان می‌دهد که سلامت معنوی اسلامی بر هر دو عنصر رفتارها و باورها تأکید وافر دارد. همان گونه که رفتارها را بازتاب باورها می‌داند و باید به باورها توجه وافر داشت تا سامان گیرند و به راستی و درستی زندگی را به کردارهای پسندیده سوق دهند و از کردارهای ناپسند برهاند، هم چنین باورها تحت تأثیر شدید رفتارها هستند و به درستی و نادرستی سوق داده می‌شوند و زندگی معنوی سالم یا ناسالم را برای آدمی به ارمغان می‌آورند.(۳۴-۳۶).

به راستی رفتارهای بدنی و قلبی چه تأثیری بر قلب می‌نهند که نتیجه آن تصدیق یا تکذیب باورهای درست قلبی است و قلب به نحو ایجابی یا سلبی به آن باورها حکم دهد؟ برای مثال چرا در این دو آیه: (و اعبد ربک حتی یاتیک الیقین) (حجر: ۹۹) و (ثم کان عاقبه الذین اساوا السوآی ان کذبوا بایات اللّه و کانوا بها یستهزون) (روم: ۱۰)نتیجه پرستش خدا،معرفت یقینی و نتیجه رفتارهای بد، تکذیب آیات الهی معرفی شده‌اند؟

این بحث یک بار روی فرایند استقرار معرفت و باور در ذهن و قلب؛ و یک بار روی تأثیر بر حصول اصل باور در ذهن و قلب و یک بار نیز روی چگونگی تأثیر در تصدیق و تکذیب باورهای درست و صادق مانند معارف الهی در قلب می‌رود. به تعبیری این بحث چند جهت دارد: یکی در مقام تأثیر اعمال در مقام روی آوری به موضوع معرفت یا روی‌گردانی از آن موضوع است؛ دوم در مقام سبب تحصیل موضوع معرفت است و سوم در مقام تأثیر اعمال در تصدیق و تکذیب موضوع معرفت است.

در مقام اول از راز گرایش و عدم گرایش قلب به سوی کسب و تحصیل باورهای صادق مانند معارف توحیدی پرده می‌گشاید. برای مثال چرا بدکاران از شنیدن پند حکیمانه و یا آیات قرآن مشمئز می‌شوند و از پذیرش نصایح و حقایق پرهیز می‌کنند و چرا نیکوکاران با شنیدن نصایح و آیات به شعف می‌آیند و همواره در منطقه تحصیل حقایق و معارف در آمد و شد هستند و از آن لذات وافر می‌برند؟ (۴۰ و ۴۱).

مقام دوم که بسیار بحث مهم و دشواری است به بررسی اعمالی که موجب تصدیق یا تکذیب حقایق صادق و معارف توحیدی می‌شوند،

[Downloaded from ijhp.ir on 2026-09-05]

می‌پردازد؛ چرا حسن فعلی به حسن شناختاری و اعتقادی و قبح فعلی به قبح شناختاری و اعتقادی می‌انجامد؟ چرا کردار نیک در قلب عقاید کلی درست را و کردار بد در قلب عقاید کلی نادرست را در پی دارد؟

به نظر می‌رسد هر دو مقام اهمیت بسیار زیادی در عرصه زندگی معنوی و سلوکی دارد که باید در جای خود به تفصیل پی گرفته شوند. آنچه در این ضلع به آن توجه شده و با رویکرد انسان‌شناسی سلوکی به آن پرداخته می‌شود، مقام سوم است و آن این که در پی اعمال بدنی و قلبی چه قوه‌ای از قوای قلب را به فعلیت می‌رساند که تصدیق یا تکذیب باورهای صادق مانند معرفت‌های توحیدی را به همراه دارد. (۴۲-۴۵).

در فرهنگ دینی، فلسفی و عرفانی انسان دارای دو قطب متضاد به نام دو قوه عقل و جهل است. هر یک از این دو قوه خصایص و جنود بالقوه‌ای دارند که برخی از آنها در حوزه شناختاری و برخی نیز در حوزه کرداری جای دارند. در صورت فعلیت یافتن خصایص کرداری آن خصایص به صورت اعمال بدنی و قلبی ظهور پیدا خواهند کرد و با فعلیت یافتن هر یک از آن خصایص، قوه متناسب با آن خصیصه قوت می‌گیرد و ضد آن خصیصه به محاق می‌رود و قوه متناسب با آن رو به ضعف می‌نهد. در پی این قوت و ضعف آثار و عوارضی بر قلب که موطن ادراک باورهای صادق مانند معارف توحیدی است، مترتب می‌شود که از آن جمله عوارض شناختاری است. چه این که گاهی قوه جهل بر اثر کردار زشت در قلب حاکم گشته؛ قوه عقل به ضعف می‌گراید و قلب به غباوه که ضد فهم است، مبتلا می‌شود؛ در نتیجه از فهم باورهای صادق عاجز می‌شود. این عجز از دو خصیصه خبر می‌دهد؛ یکی آن که بین مدرِک (کسی که ادراک می‌کند) و مدرَک (چیزی که ادراک می‌شود) تناسب نیست تا آن باورها درک شوند. دیگر آن که قلب به حجاب و ظلمت مبتلاست که به عدم رؤیت آن حقایق رفیع در پهن دشت تاریک قلب می‌انجامد، مانند آن کس که شبانگاه از دامنه قله رفیع دماوند می‌گذرد، ولی آن را نمی‌بینند. قلب بر اثر این عجز از قبول آن باورها و حقایق برمی‌تابد و چه بسیار که آن حقایق را به دلیل آن که از واقعیت بی‌بهره می‌انگارد، کاذب بر می‌شمارد و در نتیجه انکار و تکذیب می‌کند. اینجاست که نتیجه بدکرداری تکذیب باورهای واقعا صادق مانند آیات الهی شمرده شده است.

در مقابل گاهی قوه عقل بر اثر کردار نیک در قلب غلبه یافته؛ قوه جهل قلب ضعیف گشته؛ توان فهم باورهای صادق را پیدا می‌کند و این توان از یک سو به تناسب مدرِک و مدرَک بر می‌شود و تناسب از شروط ادراک آن باورهاست و از سوی دیگر به نورانیت قلب بر می‌شود و به تعبیر حکما و عرفان با عقل منور به آن حقایق می‌نگرد. حاصل این توان، پذیرش قلبی آن باورها و در نتیجه تصدیق آن‌هاست.(۴۶-۴۸) البته در این موقعیت تنها برخی از قلب‌ها فراتر از تصدیق از نفوذ این تصدیق به اعماق قلب نیز بهره‌مند هستند و از تأثیر تام اعمال بر قلب متنعم می‌شوند(۴۹). اینجاست که نتیجه نیک کرداری چون پرستش، یقین دانسته شده است.

بنابراین هر یک از اعمال بدنی و قلبی آثار مثبت یا منفی بر قوای ادراکی قلب می‌گذارند و آن قوا را در ادراک یا عدم ادرک باورها و معرفت‌ها تحت تأثیر قرار می‌دهد. در میان آثار مثبت یا منفی می‌توان از توان و عدم توان فهم، تناسب و عدم تناسب مدرِک با مدرَک و ظلمت و نورانیت مدرِک نام برد که بر قلب عارض می‌شوند و این سه اثر مقتضی تحصیل یا عدم تحصیل این حقایق هستند. اگرچه عوامل پیدایش این سه اثر نیز جایگاهی اساسی در فرایند استقرار آن باورها در قلب دارند (۵۰).

نتیجه‌گیری

از ساحت اول چنین به دست می‌آید که حقیقت قلبی حقیقت انسانی است که تمام وجود انسان را دربر گرفته و دارای دو منطقه وجودی است: وادی و منطقه نفسانی و وادی و منطقه روحانی.

وادی نفسانی نام آن جهت و بعدی است که جان و دل به بدن اتصال دارد و سرای امیال و خواهش حس و نفس است. امیال به نیازهای دنیوی و استکمالات مادی و طبیعی توجه دارند و در صدد وصول به مطلوبات طبیعی و دنیوی است که اگر نرسد دچار فشارهای روحی و در صورت ادامه دچار اختلالات روحی روانی می‌شود و سلامت معنوی وی سخت به خطر می‌افتد. این وادی خاستگاه قوا و خصایص جهل است که در صورت ابتلای جان و دل انسان به «هوی» در دو لایه طبع و نفس به فعلیت می‌رسند.

وادی و منطقه روحانی نام آن جهت و بعدی است که از وابستگی به بدن رهاست و مجرد است و از سنخ ملکوت است و به گونه مستقیم با خدای سبحان ارتباط دارد. در این وادی احکام فراطبیعت مانند تمرکز و آرامش جاریست و منشأ بسیاری از سلامت‌های روانی و معنوی و داروی درمان بسیاری از اختلالات متافیزولوژیک است. در این وادی اشواق مؤثرند و به نیازهای معنوی و استکمالات فراطبیعی توجه دارند و ارتباط با مطلوبات معنوی هدف آنان است.

مرز دو وادی نفسانی و روحانی دو قوه و لایه عقل و قلب جای دارد که عقل مدبر است و در واقع سلامت و بیماری معنوی جان و دل آدمی منوط به درستی یا نادرستی عملکرد عقل است. قلب نیز منفعل است. در حقیقت وجود احساسات خوشایند و احساسات ناخوشایند از احوال قلبی است که در اثر تأثر از رفتارها و باورهای طبعی، نفسی، روحی و سرّی است.

این دو وادی خاستگاه دو گونه قوا و جنود است: یکی جنود جهل و دیگری جنود عقل، که اولی از نقص در انسانیت خبر می‌دهند و آدمی را به سوی گمراهی می‌کشانند و دومی از کمال در انسانیت خبر می‌دهند و انسان را به سوی رستگاری و در نهایت وصال الهی می‌کشانند.

البته جنود عقل خود بر دو قسم‌اند: جنود اخلاقی به نام فضایل و جنود سلوکی به نام منازل که اولی در روابط انسان با خود و دیگران و دومی در روابط انسان با خدا نقش می‌آفرینند.

[Downloaded from ijhp.ir on 2026-09-05]

از ساحت دوم چنین به دست می‌آید که تأثیر متقابل باورها و کردارها بر یکدیگر در چهار ضلع قابل بررسی است: تأثیر باورهای قلبی بر رفتارهای ظاهری؛ تأثیر رفتارهای قلبی بر رفتارهای بدنی؛ تأثیر رفتارهای بدنی بر رفتارهای قلبی و تأثیر رفتارهای بدنی و قلبی بر باورهای قلبی.

از آن رو که تصدیقات چه نظری و چه عملی پایه همه اعمال چه قلبی و چه بدنی هستند، لذا مؤثر بر اعمال و به تعبیری رفتارها برون داد تصدیق‌ها هستند. مانند توکل که نتیجه توحید افعالی است.

از آن رو که اعمال بدنی از اراده‌ها و اراده‌ها از شاکله‌ها برمی‌خیزند و شاکله‌ها از ملکات قلبی شکل می‌گیرند و اعمال قلبی از ملکات هستند، پس اعمال بدنی از اقتضائات اعمال قلبی هستند. مانند یتیم‌نوازی که نتیجه مهر قلبی است.

هر یک از اعمال بدنی چون حال گذرا اثری در قلب می‌گذارد که در پی تکرار و استمرار آن اعمال آن احوال و آثار به هیئت راسخ؛ و هیئت راسخ به صور جوهری تبدیل می‌شود و با قلب متحد می‌شوند. وقتی صور جوهری با قلب متحد شدند، سرمنشأ اعمال قلبی می شوند. پس اعمال بدنی زمینه ساز اعمال قلبی هستند. مانند رفتار بردبارانه در هنگام برخوردها موجب حصول ملکه حلم در قلب می‌شود.

درباره ضلع چهارم نیز باید توجه داشت که هرگاه خصایص کرداری هر یک از دو قوه عقل و جهل بالفعل شوند، به صورت اعمال بدنی و قلبی ظهور پیدا می‌کنند. با فعلیت یافتن هر یک از آن خصایص قوه متناسب با آن خصیصه مانند قوه عقل قوت پیدا می‌کنند و ضد آن خصیصه به محاق می‌رود و قوه متناسب با آن خصیصه مانند قوه جهل رو به ضعف می رود. در پی این قوت و ضعف آثار و عوارضی بر قلب که موطن ادراک معارف و حقایق است، مترتب می شود که از آن جمله عوارض شناختاری است. که اگر قدرت از آن قوه عقل بود، تصدیقات و معارف الهی تصدیق می‌شوند و اگر قدرت از آن قوه جهل بود، معارف الهی تکذیب می‌شوند.

با توجه به آنچه گذشت، سلامت معنوی اسلامی آنگاه رخ می‌دهد و به تعبیری موقعی انسان می‌تواند از بیماری معنوی بگریزد و به سلامت معنوی دست یابد که اولا پس از شناخت وادی‌ها نفسانی و روحانی و لایه‌های شش گانه طبع، نفس، عقل، قلب، روح و سرّ و قوای دوگانه عقل و جهل، بتواند مطالبات هر یک در جهت توحیدی و الهی سامان دهد و هماهنگ سازد و براساس آن به زندگی معنا و هدف بخشد. ثانیا باورها و رفتارهای خویش را توأمان بر پایه عقل و دین اصلاح کند و بتواند شیوه مواجهه با مشکلات را براساس آن باورها و رفتارها تنظیم و سلامت معنوی خویش را تأمین کند.

Original

The Anthropological Basis of Spiritual Health with the Approach of Islamic Mysticism

Ali Fazli[1*]

Abstract

Background: Today, the world is in dire need of spiritual health due to experiencing the most stressful period of times. Spiritual health in Islamic culture, has a special definition and special principles. One of the most important principles is the anthropological basis, which can be analyzed and interpreted in several ways. In this study, the basis of spiritual health with the approach of Islamic mysticism is discussed.

Methods: This article has been compiled by reviewing the Holy Quran and Islamic religious references.

Results: One of the analyzes in the context of spiritual health is religious-mystical anthropology, which pays attention to two areas: The first describes the human health and pathogenic forces that are activated against stimuli and events, and the second explains the source of positive human conditions and negative disorders when faced with problems and the coordinating base of human resources. This research deals with both areas, and a systematic explanation of both areas is done for the first time in this article in order to pave the way for researchers in this field. With regard to the first area, human's identity is his heart, which encompasses all aspects of his existence, perceptual, behavioral, and moral powers, and has two aspects, carnal and spiritual. As for the second area, beliefs and actions interact in four ways: the effect of beliefs on physical and external actions; The effect of heart and internal actions on physical actions, the effect of physical actions on mind actions and the effect of external and internal actions on beliefs. Of course, the method of this research is narrative-mystical.

Conclusion: Human can achieve spiritual health, after recognizing the carnal and spiritual aspects and the six layers of nature, soul, intellect, heart, soul, and powers of intellect and ignorance, to arrange the demands of each in the divine direction. Also, human corrects his beliefs and behaviors based on intellect and religion, and is able to adjust the way he deals with problems based on those beliefs and behaviors in order to ensure his spiritual health.

Keywords: Anthropology, Culture, Islam, Spiritual Health

1. * Corresponding Author: Assistant Professor of Islamic Research Institute for Culture and Thought: Qom, IRAN

[Downloaded from ijhp.ir on 2026-09-05]

منابع

1. Makarem Shirazi N. Translation of the Quran (Makarem). Qom: Office of History and Islamic Studies; 1994.
2. Ibne sina. Al-Shifa. Edited by Ebrahim Mdkoor. Tehran: Naser Khosro; 1984. [In Persian]
3. Muhammad al-Ansari A(Ibn al-Dabbagh). Mashariq, the lights of hearts, and the keys to the secrets of the unseen. Beirut; Dal Alsad.
4. Ibn Manzur. Lisan al-Arab. Beirut: Dar revival of Arab heritage; 1988.
5. Sheikh Al-Saduq A. Man La Yahduruhu al-Faqih. Translated by Ali Akbar and Ghaffari. Qom: Al Eslami. [In Persian]
6. 6 . Sheikh Al-Saduq A. Maani al akhbar. Translated by Ali Akbar and Ghaffari. Qom: Al Eslami; 1982. [In Persian]
7. Sheikh Al-Saduq A. Al-Khisal. Translated by Ali Akbar and Ghaffari. Qom: Al Eslami; 1362. [In Persian]
8. Atiyah al-Harithi M. The strength of hearts in the transaction of the beloved and the description of the path of the disciple to the position of monotheism. Beirut: Dar Al-Kotob Al-Elmie; 1997.
9. Khomeini R. Al-Fawaid Al-Razaviyah. Tehran: Institute for Organizing and Publishing the Works of Imam Khomeini; 1997.
10. Payandeh A. Nahj al-Fasaha. Tehran: Donyaye Danesh Publication; 2003. [In Persian]
11. Poursina Z. The effect of sin on knowledge in the confessions of St. Augustine. Tehran: Institute of Islamic Sciences and Culture; 2006. [In Persian]
12. Nur ad-Din 'Abd ar-Rahman Jami. Bills, corrections, introductions, and explanations by Richard Tehran: Asatir Publishing; 1994.
13. Explanation of philosophical terms. Mashhad: Astan Quds Razavi, Islamic Research Foundation; 1994.
14. Abdul Razzaq Kashi, Abdul Razzaq bin Jalal Al-Din. Sharh Fusus al-Hakam Ibn Arabi (Qasani). Qom: Hozeh Almieh Publisher; 2001.
15. Jondi Sufi Moayed al Din. Nafhatal Rooh va Tohfat al Fotooh. Tehran: Mola Publishing; 1983.
16. Divan of Hafez: According to the version of Allameh Mohammad Qazvini, Dr. Qasem Ghani. Tehran: Ketabsarayenik; 2004. [In Persian]
17. Hassanzadeh Amoli H. One Thousand and One Points. Qom: Raja Cultural Publishing Center; 1993. [In Persian]
18. Razi Fakhr al Din. Oriental issues in the science of theology and nature. Qom: Bidar publication; 1991.
19. Razi Najm al-Din. Mursad al-Abbad. Tehran; 1322.
20. Sabzevari M. Description of the morning prayer. Edited by Najafgholi Habibi. Tehran: Tehran University Publication; 1993.
21. Sulami Neyshabouri A. Interpretation facts. Beirut: Dar Al-Kotob Al-Elmie; 2000.
22. Sulami Neyshabouri A. Class of Sufism. Beirut: Dar Al-Kotob Al-Elmie; 1999.
23. Azimieh S. Semantics of Quranic words. Translated by Hossein Sidi. Mashhad: Astan Quds Razavi, publishing company; 2001.
24. Qawam Shirazi S. Mafatih al-Ghayb. Beirut: Arab History Foundation; 1999.
25. Qawam Shirazi S. Sharh al-Asool al-Kafi. Beirut: Institute for Humanities and Cultural Studies; 2004.
26. Shafi'abadi A, Naseri Gh. Theories of counseling and psychotherapy. Tehran: Tehran University Publication; 2019.
27. Qawam Shirazi S. Sadr al-Muta'allehin. Corrector Mohsen Moayedi. Tehran: Islamic Association of Iranian Wisdom and Philosophy.
28. Qawam Shirazi S. The transcendent wisdom in the four intellectual journeys. Beirut: Arab Heritage Revival House; 1981.
29. Qawam Shirazi S. The evidence of godliness in behavioral methods. Mashhad: Lelnashr Publication; 1981.
30. Qawam Shirazi S. Secrets of Verses (Khajavi Research). Introduction and Editor Mohammad Khajavi. Tehran: Islamic Association of Iranian Wisdom and Philosophy; 1981.
31. Babawiyyah Qomi.Alkhesal A. Researcher Ali Akbar Ghaffari. Qom: Teachers Association Publications; 1983.
32. Tabatabai MH. Tafsir al-Mizan. Beirut: Books of Al-Alame Foundation for Publications; 2014.
33. Tabatabai MH. The relationship between belief and ethics and practice. Maktabol Shi’e; 1921.
34. Baha'u'llah Ameli M. Kashkoul. Beirut: Alami; 1983.
35. Al-Ghazali M. Revival of the science of religion. Beirut: Al-Kotob Al-Elmie.
36. Al-Ghazali M. Collection of treatises of Imam Al-Ghazali. Beirut: Dar Al Fekr; 1374.
37. Fazli A. Science of conduct. Qom: Education Publishing; 2010. [In Persian]
38. Fazli A. Anthropological assumptions of conduct science. Tehran: Research Institute of Islamic Culture and Thought; 2018. [In Persian]
39. Ferghani S. The end of the evidence and the end of the whole lip of the perfect, the mystic and the seeker (Sharh Ta'iyeh Ibn Fariz). Qom: matbooatdini; 2007.
40. Ferghani S. Mashreq al-Darari's explanation of Ibn Fariz. Qom: Islamic Propagation Center of Howzah; 2000.
41. Faiz Kashani M. Facts in moral virtues. Qom: Dar al-Kitab al-Islami; 2002.
42. Mufid Qomi M. Arbaeenat. Beirut: Mirasmaktoob; 2002.
43. Qanooni S.Nafahat al-Elahieh. Introduction and translation: Mohammad Khajavi. Tehran: Molawi Publication: 1996. [In Persian]
44. Qanooni S. Sharh al Arbaeen Hadisa. Qom: Bidar Publication; 1993.
45. Qomi A. Mafatih al-Janan. Qom: Allameh Publication; 1998.
46. Kashani A. Interpretations of the Qur'an from the perspective of Abdul Razzaq Kashani. Beirut: Dar Al-Ahya Al-Tarath Al-Arabi; 2001.
47. Kulayni M. Usul al-Kafi. Tehran: Dar-al-Osve; 2004.
48. Kulayni M. al-Kafi. Researcher Ali Akbar Ghaffari. Taehran: Dar Al Ketab Eslamieh; 1959.
49. Sarvi Mazandarani M. Sharh al-Kafi al-Osul wa al-Rawdha. Tehran: Islamic Library for Publishing and Distribution; 2003.
50. 50. Majlesi M. Bihar al-Anwar. Beirut: Dar Al-Ahya Al-Tarath Al-Arabi Beirut; 1983.

[Downloaded from ijhp.ir on 2026-09-05]