

مفاهیم بنیادین نظام جامع سلامت روحی و روانی در قرآن*

محمد مهدی اصفهانی** و عباس علی واشیان***

چکیده

بهداشت روح و روان و پیشگیری از اختلالات و گسترش آن در جامعه از جمله مباحثی است که بسیاری از متخصصان حوزه سلامت را بر آن داشته است تا در این خصوص کاوش و بررسی انجام دهند. علت این امر، لزوم سلامت همه جانبه و تأثیر آن بر کارکردهای مختلف انسان است. این تحقیق که به مفاهیم بنیادین در نظام سلامت روح و روان از جمله سلامت، روح، نفس، روان، فؤاد، قلب، سلامت روانی و نظام جامع پرداخته، مقدمه‌ای را فراهم می‌نماید تا ارکان اساسی این نظام در حوزه اهداف، مبانی، اصول، قواعد، قلمروها و ویژگی‌ها و نیز نظام سلامت روح و روان موجود تبیین شود و تصویر روشنی از نظام جامع سلامت روح و روان مطلوب تسهیل گردد.

واژگان کلیدی: قرآن، حدیث، نظام جامع، سلامت روحی، سلامت روانی.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۰/۱۰ و تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۳/۱۵.

** استاد دانشگاه علوم پزشکی تهران: www.markazqt@yahoo.com

*** دکترای تخصصی قرآن و علوم (بهداشت و سلامت)، جامعه‌المصطفی‌العالمیه و دانشگاه علوم پزشکی قم (نویسنده مسئول):
www.sadra251@gmail.com

مقدمه

بهداشت روحی و روانی و پیشگیری از اختلالات مربوط به این دو و شیوع و گسترش آنها در جامعه از مقولاتی است که ذهن بسیاری از متخصصان حوزه سلامت را به خود مشغول نموده است. امروزه جوامع مختلف بسیج شده‌اند تا سیاست‌های مربوط به این موضوع را سامان دهند. علت این امر، اهمیت این موضوع و تأثیر سلامت همه جانبه بر روی کارکردهای مختلف انسان است. در نگاه دینی خاصه دین مبین اسلام که مشروب از زلال وحی از طریق پیامبران الهی و حضرات معصومین (علیهم‌السلام) است، به این نیاز انسان و جامعه بشری توجه شده و در بیان آیات و روایات به آن پرداخته شده است. در تصویر روشنی از نظام جامع سلامت و از جمله نظام جامع سلامت روحی و روانی، با استفاده از قرآن کریم و بیان معصومان (علیهم‌السلام) می‌توان چنین تصویر روشنی را استخراج نمود. در این نظام جامع توجه به مؤلفه‌ها و عناصر و ارکان تشکیل‌دهنده نظام جامع سلامت روحی و روانی منظور نظر است. حصول اطمینان از اینکه هر آنچه از سرچشمه وحی خداوندی به دست انسان رسیده است، جامع‌ترین، کامل‌ترین و علمی‌ترین منبع مورد نیاز بشر است، اعتقادی مبنی‌گرا و مبتنی بر مبانی اصیلی است که قرآن کریم را خدشه‌ناپذیر، جاودانی و کافی و وافی برای تمامی عصرها، مکان‌ها و انسان‌های هر نسل معرفی می‌نماید. این نوشتار، ضمن پرداختن به مفاهیم بنیادین نظام جامع سلامت روح و روان، مقدمه‌ای را فراهم می‌نماید تا ارکان و مؤلفه‌های نظام جامع سلامت روح و روان از منظر قرآن و عترت قابل تبیین باشد.

۱. مفهوم سلامت

سلامت از حیث لغوی، به معنای آمن، سکون، سلامت و صحت (مصطفوی، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ۵/ ۱۹۶)؛ سالم ماندن از آفات ظاهری و باطنی (راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، ۱/ ۴۲۱)؛ سالم بودن از هر عیب و نقص (طریحی، مجمع‌البحرین، ۶/ ۸۴) و تندرستی (فراهیدی، العین، ۱۹۸۲: ۷/ ۲۶۵ و ۲۶۶) آمده است. هر یک از معانی لغوی به بخشی از ابعاد سلامت توجه دارد، اما آنچه معنای جامع سلامت می‌تواند باشد، برگرفته از اصل «سلم» است که جامع سلامت می‌تواند باشد و به بر کنار بودن از هرگونه عیب، بیماری و اختلال یا راه‌هایی برای رسیدن به تکامل معنا شود. در تکمیل تعریف راغب اصفهانی ذیل «سلم» و «سلامت» و «سلام»، با بر کنار بودن از آفات

ظاهری و باطنی، معنا می‌تواند این جامعیت را پوشش دهد (واشیان، نظام جامع سلامت روح و روان از منظر قرآن و احادیث، ۱۸). سلامت از منظر قرآن کریم نیز می‌تواند شامل سلامت لفظی نظیر ﴿وَ إِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا فَقُلْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ...﴾ (انعام / ۵۴)؛ سلامت فعلی نظیر: ﴿لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَ لَا تَأْتِيماً. إِلَّا قِيلاً سَلَاماً سَلَاماً﴾ (واقعه / ۲۶ و ۲۵)؛ سلامت زمانی نظیر: ﴿سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ﴾ (قدر / ۵) و ... باشد. در مفاهیم بلندی که از واژه سلام و سلامتی به دست می‌آید، می‌توان پی‌برد که محفوظ داشتن خود و دیگران یا به عبارتی، ایمنی از خطرهای، بیماری‌ها یا آسیب‌ها از فرامین الهی در واژه سلام نهفته است. سلامت از حیث اصطلاحی نیز به معنای رفاه کامل همان تعریف سازمان جهانی بهداشت (اصفهانی، آیین تندرستی، ۱۳۸۸: ۱۲)؛ کفایت کارکردها (همتی‌مقدم، هستی‌شناسی سلامت، ۱۳۹۱: ۱۳)؛ تعادل بین اخلاط چهارگانه و تعادل کار اعضا و اندام‌های مختلف بدن (اصفهانی، آیین تندرستی، ۱۳۸۳: ۱۲) و تأمین تمامی نیازهای انسان در دنیا و آخرت (نهج البلاغه، حکمت ۳۸۸) آمده است. خلاصه می‌توان تعریفی جامع از سلامت تبیین نمود که در برگرفته تمامی ابعاد انسان باشد؛ یعنی سلامت می‌تواند به معنای رفاه کامل تمامی ابعاد وجودی انسان و از جمله روحی، روانی، جسمی، اجتماعی و معنوی باشد.

۲. مفهوم روح

از حیث لغوی، اصل واژه «روح» مشتق از «ریح» و «ریح» در اصل «روح» بوده و کلماتی که سه حرف اصلی آن «ر، و، ح» است، یک معنای اصلی دارند که بر استنباط و گستردگی دلالت می‌کند (ابن فارس، احمد، معجم مقاییس‌اللغه، ۱۴۲۲: ذیل روح). از امام صادق (علیه السلام) روایت شده است که فرمودند: «إِنَّمَا سَمِيَ رُوحاً لِأَنَّهُ اشْتَقَّ مِنَ الرِّيحِ» (کلینی، الکافی، ۱۳۶۵: باب الروح، ۱ / ۱۳۴).

۱۱ راغب اصفهانی نیز می‌نویسد: «الرُّوحُ وَ الرُّوحُ - در اصل یکی است، ولی رُوح اسمی برای دم و نفس است...؛ زیرا دمیدن و نفس هم قسمتی از روح است مانند نامیدن نوع به اسم جنس - مثل نامیدن انسان به حیوان. لذا روح اسمی است برای نفس یا جزئی که به وسیله آن حیات و جنبش و تحرک حاصل می‌شود و نیز همان چیزی است که سودها و منفعت‌ها را جلب و زیان‌ها و ضررها را دفع می‌کند. در قرآن کریم می‌خوانیم: ﴿وَ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَ مَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلاً﴾ (اسراء / ۸۵). همچنین در آیه شریفه

﴿فَنَحَّطُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ (حجر / ۲۹) اضافه شدن روح به خداوند متعال، اضافه ملکی است و تخصیصی است که باعث شکوهمندی و شرافت روح شده است (راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ۱۳۸۵: ذیل واژه). روح به مفهوم جان یا عامل حیات نفس نیز آمده است (ابن منظور، لسان العرب، ۱۴۱۶: ذیل واژه). صاحب کتاب العین، روح را به مفهوم نفس - به سکون فاء - آورده است (فراهیدی، العین، ۱۹۸۲: ذیل واژه)؛ در نتیجه، می‌توان دریافت که در بسیاری از موارد، برای تعریف هر یک از واژگان روح یا نفس از دیگری استفاده شده است که جای تأمل دارد.

روح با مفاهیم بلندی که در آیات شریفه قرآن کریم و روایات نورانی حضرات معصومین علیهم‌السلام به آن اشاره شده است، بسیار متعالی و دارای درجات و مراتب مختلف و مافوق تصور عادی است. واژه «روح» در قرآن کریم به معانی مختلف به کار رفته است که از جمله آنها به معنای حضرت جبرائیل علیه‌السلام با تعبیری همچون روح القدس و روح الامین است: ﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُبَيِّنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾ (نحل / ۱۰۲)؛ «بگو: آن را روح القدس از جانب پروردگارت به حق نازل کرده است تا افراد با ایمان را ثابت قدم گرداند و هدایت و بشارتی است برای عموم مسلمانان».

در جای دیگری، روح مخلوقی از مخلوقات خداوند متعال نامیده شده است: ﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَقَالَ صَوَابًا﴾ (نبأ / ۳۸)؛ «اینها همه در روزی واقع می‌شود که روح و تمام ملائکه در یک صف بپا می‌خیزند و هیچ یک جز به اذن خداوند رحمان سخن نمی‌گویند، و آن کس که سخن می‌گوید جز صواب و حق نمی‌گوید». بدون تردید، قیام روح و فرشتگان در آن روز در یک صف و سخن نگفتن جز به اذن خداوند رحمان، فقط برای اجرای فرمان اوست، آنها در این جهان نیز مدبّرات امر و مجری فرمان‌های او هستند و در عالم آخرت این امر آشکارتر و واضح‌تر و گسترده‌تر خواهد بود. در چپستی مراد از روح در این آیه در بعضی از تفاسیر به هشت احتمال اشاره شده که مهم‌تر از همه تفسیر به مخلوقی است غیر از فرشتگان و برتر از همه آنها؛ حضرت جبرئیل علیه‌السلام، امین پیک وحی خدا و واسطه میان او و پیامبران است که بزرگ‌ترین فرشتگان می‌باشد؛ ارواح انسان‌هاست که همراه فرشتگان بپا می‌خیزند و فرشته‌ای است بالاتر از همه فرشتگان و برتر از حضرت جبرئیل علیه‌السلام و هم اوست که با انبیا و امامان معصوم علیهم‌السلام همراه

بوده و هست (قرطبی، الجامع الاحکام القرآن «تفسیر قرطبی»، ۱۴۲۹: ۱۰/۶۹۷۷). از سوی دیگر، روح به معنای موجودی قدسی و ملکوتی که عامل تأیید اولیای الهی است، معرفی شده است: ﴿... إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَ كَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَ رُوحٌ مِنْهُ فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَ رُسُلِهِ وَ لَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ انْتَهُوا خَيْرًا لَكُمْ...﴾ (نساء/ ۱۷۱)؛ «ای اهل کتاب در دین خود غلو (و زیاده‌روی) نکنید و در باره خدا غیر از حق نگویید. مسیح عیسی بن مریم فقط فرستاده خدا و کلمه (و مخلوق) او است که او را به مریم القا نمود و روحی (شایسته) از طرف او بود. پس ایمان به خدا و پیامبران او بیاورید و نگویید (خداوند) سه‌گانه است (از این سخن) خودداری کنید که به سود شما نیست، ... (مکارم‌شیرازی و دیگران، تفسیر نمونه، ۱۳۷۳: ۴/۲۲۰).

روح به معنای منشأ و اصل نفخه الهی در خلقت برخی پیامبران علیهم‌السلام آمده است؛ در نحوه خلقت حضرت آدم علیه‌السلام: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ (ص/ ۷۲) و در نحوه خلقت حضرت عیسی علیه‌السلام: ﴿وَ أَلَيَّ أَحْصَيْتَ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا وَ جَعَلْنَاهَا وَ ابْنَاهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ (انبیاء/ ۹۱).

روح مخلوقی از مخلوقات خداوند متعال دانسته شده است که علاوه بر اینکه حقیقت واحدی است، دارای درجات و مراتب مختلفی می‌باشد. برای مثال، روح در حیوانات، روح در غیر مؤمنان، روح در افراد مؤمن، روح در انبیاء و «روح من امرنا» که مختص وجود پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و اهل بیت طاهرینش علیهم‌السلام می‌باشد (طباطبایی، میزان، ۱۳۷۲: ۱۲/۳۰۵).

در برخی آیات قرآن کریم اضافه‌شدن تشریفی روح به حق تعالی با عنایت به عظمت روح و شرافت بخشیدن به آن است و در مقام تکریم و تعظیم انسان با تعبیری همچون «روحه، روحی، روحنا» آمده است. اینکه روح با نفس انسان چه نسبتی دارد و اینکه روح جزئی از هر انسان (نفس) و از جنس همان روح مطلق و از سنخ امر می‌باشد که با جسم خاکی تفاوت جوهری دارد و مایه کرامت و شرافت انسان است و بعد از نفخ روح، آدم مسجود فرشتگان می‌گردد، مباحثی است که تفصیل آن را می‌توان در کتبی همچون کتاب التوحید دنبال نمود (ابن بابویه القمی، التوحید، ۱۳۸۹: ۱/۱۷۰). نتیجه اینکه روح می‌تواند ودیعه‌ای الهی از طرف خداوند متعال در انسان باشد که به امانت گذاشته شده باشد و دارای درجات و مراتبی است که هر کس بنا بر ظرفیت خود از آن بهره می‌برد. در خصوص معانی اصطلاحی

روح، معانی متفاوتی همچون روح به معنای روح نفسانی (غفاری، فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق شهاب‌الدین یحیی سهروردی، ۱۳۸۰: ۳۴۸)؛ روح حیوانی و نفس ناطقه (سهروردی، هیاکل النور، ۱۳۸۹: ۱۲۸ و ۱۳۳)؛ حقیقت جامع غیر مادی (نراقی، معراج‌السعاده، بی‌تا: باب اول در بیان حالات نفس، فصل دوم در ترکیب انسان از جسم و نفس، بند دوم)؛ توصیف روح به امین و قدس (مطهری، مجموعه آثار، ۱۳۸۷: ۴ / ۷۳۰) آمده است. نتیجه اینکه پرداختن به واژه روح از ابعاد مختلف است، نقطه اشتراک تمامی تعاریف در غیر مادی - بودن روح و تأثیرگذاری آن بر سایر ابعاد انسان است. به نظر می‌رسد روح به عنوان حقیقتی خدادادی فراتر از عناصر مادی با مراتب و درجاتی که دارد، می‌تواند منشأ تعالی و تکامل انسان گردد و با حفظ و صیانت از آن، این رشد و ارتقا تأمین گردد.

۳. مفهوم نفس

واژه نفس از واژه‌های کلیدی در حوزه انسان‌شناسی است و در متون دینی و نیز فلسفه، عرفان و اخلاق کاربردی نسبتاً وسیع دارد. در اصطلاح حکما جوهری است که بذاته مستقل است و در فعل نیاز به ماده دارد و متعلق به اجساد و اجسام است و به بدن تعلق تدبیری دارد. اصطلاحاتی همچون نفس عاقله، ناطقه، کلی، قدسی، فاکره، منطبعه، نباتی، حیوانی و حسی از اصطلاحات رایج در این حوزه است. علمای اخلاق نیز انسان را دارای نفوس مختلفی چون نفس اماره، بهیمی، شهوانی، لوامه، مطمئنه و ملهمه دانسته‌اند (سجادی، فرهنگ معارف اسلامی، ۱۳۶۲: ۴ / ۴۶۷). همچنین در برخی از متون دینی و اخلاقی نوعی تقابل بین عقل و نفس دیده می‌شود. بی‌گمان، حکما، عرفای مسلمان و علمای اخلاق در کاربرد و بسط این اصطلاحات، متأثر از قرآن کریم و روایات بوده‌اند. با این حال نمی‌توان گفت که این اصطلاحات بر موارد کاربرد نفس در قرآن مطابقت کامل دارد.

نفس از حیث لغوی به معنای ذات و حقیقت شیء و همچنین خارج شدن هوا (ابن فارس، معجم مقاییس‌اللغه، ۱۴۲۲: ذیل نفس)؛ ذات (طباطبایی، المیزان، ۱۳۷۲: ۶ / ۱۹۱) و روح (ابن منظور، لسان‌العرب، ۱۴۱۶: ۶ / ۲۳۳) است. در جای دیگری، ذیل آیه شریفه ﴿وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ﴾ (بقره/ ۹) برای نفس سه معنی منظور شده است که یکی از آن معانی روح است (طبرسی، جوامع - الجامع، ۱۴۱۲: ۱ / ۱۹). همچنین نفس به معنای روح آمده است (قرشی‌بنایی، قاموس قرآن، ۱۳۸۷: ۷ / ۹۴). از معانی دیگر نفس، وسعت و گسترش (همان)؛ خون، قوه تمییز، غیب و امرکننده به چیزی و نهی کننده از چیزی آمده است (ابن منظور، لسان‌العرب، ۱۴۱۶: ۶ / ۲۳۴).

با تأمل در موارد کاربرد نفس در قرآن کریم در می‌یابیم که «نفس» دارای یک معنای اصلی است، اما در وجوه مختلفی به کار رفته است. این وجوه در قرآن به هفت وجه می‌رسد که عبارت است از: «ذات حق تعالی»، «انسان با تشخص فردی»، «انسان با تشخص جمعی»، «طبیعت اولیه انسان»، «عقل»، «قلب» و «وجود برزخی انسان». در قرآن کریم، واژه «نفس» و مشتقات آن با معانی مختلف با بسامد تکرار فراوان آمده است که در همه آنها به معنای ذات و حقیقت شیء است (شاکر، وجوه معانی نفس در قرآن، مجله پژوهش‌های فلسفی کلامی، ۱۳۷۹ش: ۴/ ۱۹-۶).

از سوی دیگر، با تأمل در موارد استعمال لفظ «نفس» به دست می‌آید که این کلمه معنایی جز معنای کلمه‌ای که بدان اضافه می‌شود، ندارد بنابراین «نفس‌الشیء» همان «شیء» و «نفس‌الانسان» همان «انسان» و «نفس‌الحجر» همان «حجر» است. اگر این لفظ را جدای از مضاف‌الیه به کار برند، معنای محصلی ندارد؛ لذا برای تأکید به کار می‌رود؛ مانند: جاتی زید نفسه؛ یعنی زید خودش نزد من آمد. به همین معناست که بر هر چیزی حتی بر خداوند متعال اطلاق می‌شود؛ مانند ﴿كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾ (انعام/ ۱۲). سپس استعمال این لفظ در مورد انسان شیوع یافته و حتی بدون اضافه بر شخص انسان که مرکب از بدن و روح است، اطلاق شده است؛ مانند: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ (اعراف/ ۱۸۹). گاهی هر دو معنا در یک آیه به کار رفته است؛ مانند: ﴿يَوْمَ قَاتِي كُلُّ نَفْسٍ تُجَادِلُ عَنْ نَفْسِهَا﴾ (نحل/ ۱۱۱)؛ یعنی هر انسانی از خودش دفاع می‌کند.

بعدها این کلمه معادل روح به کار رفته است؛ چون آنچه مایه قوام شخصیت انسان است مانند: «حیات»، «علم» و «قدرت»، از روح است؛ نظیر: ﴿أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ (انعام/ ۹۳) (طباطبایی، میزان، ۱۳۷۲: ۱۴/ ۳۱۲)؛ از این رو، در آیاتی همچون: ﴿كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾ (انعام/ ۱۲)؛ ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾ (انعام/ ۵۴)؛ ﴿يُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾ (آل عمران/ ۲۸)، نفس خداوند متعال به معنای ذات اوست. از سوی دیگر، نفس می‌تواند فردی از افراد انسان باشد. در برخی آیات، مراد از نفس، صرف‌نظر از توجه به روح یا جسم و محتویات درونی انسان، فردی از افراد انسان است؛ نظیر: ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ (مائده/ ۳۲)؛ (مکارم‌شیرازی و دیگران، تفسیر نمونه، ۱۳۷۳: ۴/ ۳۵۵).

گاهی مراد از نفس، خود جمعی است. خود جمعی به اوصافی اطلاق می‌شود که مشترک بین افراد یک گروه، قوم یا نوع باشد؛ (همان، ۸ / ۲۰۵) نظیر: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ﴾ (توبه / ۱۲۸). در مقابل، نفس به معنای شخص هم آمده است (همان، ۲۶ / ۱۷۵)؛ نظیر: ﴿وَ إِذَا النُّفُوسُ زُوِّجَتْ﴾ (تکویر / ۷). از سوی دیگر، نفس به معنای یکی از طبیعت‌های انسان مطرح است (همان، ۲۲ / ۵۱۶)؛ نظیر: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ مَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ﴾ (نجم / ۲۳).

نفس ممکن است به معنای عقل و مظهر خودیت مطلوب در انسان باشد (همان، ۱۲۲ / ۴۶۰)؛ نظیر: ﴿وَ مَنْ يَرْعُبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ﴾ (بقره / ۱۳۰). در این آیه، روشن است که سفاقت و حماقت به معنای کم‌خردی است. همچنین گاهی مراد از نفس، قلب و درون انسان است (همان ۲ / ۳۹۵)؛ نظیر: ﴿وَ إِنْ تُبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخَفُّوهُ يُحَاسِبِكُمْ بِهِ اللَّهُ﴾ (بقره / ۲۸۴). در برخی از آیات، مراد از نفس، حقیقت انسان است که در دنیا، بدن مادی به عنوان ابزار فعل آن است و در هنگام مرگ تعلقش را از آن قطع نموده و به عالم دیگر سفر می‌کند؛ نظیر: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾ (زمر / ۴۲). در این آیه «توفی» به معنای قبض و دریافت کامل است و «انفس» در اینجا به قرینه «یتوفی» به معنای «ارواح» می‌باشد (همان، ۵ / ۱۳).

از حیث اشتراک روح و نفس در قرآن، واژه «نفس» از دیرباز در لغت عربی وجود داشته است و به احتمال قوی، پس از ورود فلسفه به بلاد اسلامی، استعمال آن در بین مردم شیوع بیشتری یافته است. از آن به بعد در کتب لغت نیز راه یافته (از قرن دوم هجری) است. برخی از این لغات ممکن است، چنان که برخی از لغت‌شناسان قائل‌اند، حادث بوده و بعد از نزول قرآن، به لغت عرب وارد و مطرح شده باشد. بر همین مبنا برخی از محققان استعمال «نفس» در معنای «روح» را حادث و جدید می‌دانند (مصطفوی، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ۱۳۶۵: ج ۱۲، ذیل نفس). اینکه کدام واژه در زمان نزول مطرح و معمول بوده، با مراجعه به روایات معصومان (علیهم‌السلام) که مفسران واقعی قرآن کریم هستند، قابل استفاده و فهم است؛ چراکه آنها به زمان نزول قرآن از حیث تاریخی نزدیک‌تر و به مفاهیم بلند آیات الهی آگاه‌تر بوده‌اند. در کلام معصومان (علیهم‌السلام)، کاربرد تعبیر «نفس» برای «روح» به عنوان عامل حیات، این فرضیه را مخدوش می‌نماید که استعمال «نفس» در معنای «روح» حادث است. شاهد بر این

ادعا روایات فراوانی است که در این خصوص وارد شده است. نمونه آن این کلام امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) است: «الغَمَّ مرض النَّفْس؛ حزن و اندوه، بیماری نفس (روح) است». همچنین فرمود: «الشَّرِيعَةُ رِيَاضَةُ النَّفْس؛ شریعت، ریاضت نفس (روح) است». ایشان در مقام توصیه پرداختن به پاکیزگی نفس، این کار را اصلح دانسته است: «الاشْتِغَالُ بِتَهْذِيبِ النَّفْسِ أَصْلَحُ؛ مشغول شدن به پاکیزه کردن روح، اصلح است» (آمدی، غرر الحکم و درر الکلم، ۱۳۶۶: ۹۲ / ۱). از سوی دیگر، برای شناخت «نفس» از دیدگاه قرآن و روایات، ابتدا باید نسبت مفهوم نفس با وجود و عدم را روشن کرد و در مرحله بعد به ماهیت (چیستی یا تعریف) آن پرداخت، بدین معنا که ابتدا هویت یا موجود بودن اثبات شود و سپس ماهیت یا چیستی آن موجود بررسی گردد (طباطبایی، نه‌ایة‌الحکمه، ۱۳۷۲: ۴۸).

برای بیان ارتباط روح و نفس در قرآن به این ویژگی‌ها می‌توان اشاره نمود: واژه «روح» به طور مستقیم بر «نفس» اطلاق نگردیده است؛ روح دارای مراتب گوناگون و برتر از ملائکه معرفی گردیده است و روایات بسیاری مؤید است؛ روح منشأ خلقت نفس انسان است؛ نفس انسانی نشأت گرفته از روحی غیر از جسم است و عامل برتری بالقوه انسان و منشأ شرافت او بر سایر مخلوقات است. در برخی از روایات ذیل آیات روح به صراحت روح به نفس انسانی اطلاق شده است؛ نفس و روح، هر دو متمایز از جسم و ملکوتی هستند؛ نفس و روح، هر دو دارای مراتب گوناگونی هستند؛ مثلاً در مراتب نفس به نفس‌های «ناطقه»، «اماره»، «لوامه» و «مطمئنه» اشاره شده است و در مراتب روح به «روح‌القدس»، «روح‌الامین»، «الروح» و «من روحی» اشاره شده است؛ هر دو واژه نفس و روح در روایات معصومان (علیهم السلام) بر نفس ناطقه اطلاق گردیده است. در عرف دینی نیز کاربرد اطلاق روح و نفس بر نفس ناطقه شیوع دارد و روح یا نفس ناطقه که از عالم امر و ملکوت برای آدمی خلق گردیده است، به حسب شدت و ضعفی که دارد، دارای مراتبی است و متمایز از بدن مادی و جسم می‌باشد.

با وجود کاربرد نفس و روح در قرآن، در کاربرد این دو در قرآن اختلافاتی وجود دارد به اینکه روح بر خلاف نفس به غیر خداوند متعال نسبت داده نشده است؛ مصداق نفس اعم از نفس و نفس ناطقه است، ولی روح غیر از ملائکه و برتر از آنان و اصل و در برابر نفس مصطلح معرفی شده است؛ اگرچه در قرآن کریم بر نفس انسان، روح اطلاق نشده ولی در معنای اصطلاحی خود یعنی روح به کار رفته است. روح در قرآن همیشه به صورت مفرد به

کار رفته است، اما نفس به هر دو صورت مفرد و جمع به کار رفته است. نتیجه اینکه در اصطلاح قرآن، بین روح و نفس تفاوت وجود دارد. روح موجودی مجرد و آسمانی است که خداوند به سبب آن، حیاتی دیگر در انسان پدید می‌آورد. نفس در اصطلاح قرآن کریم به وجود تشخص یافته هر انسانی پس از تعلق روح به بدن اطلاق شده است که هنگام مرگ از بدن مادی مفارقت می‌کند.

معنای اصطلاحی «نفس» چیزی غیر از جسم است. در معرفت نفس، چند امر از اصول و امهات است؛ اینکه: نفس با مزاج مغایر است. نفس، مزاج نیست تا به فساد مزاج فوت گردد و تباه شود، بلکه حافظ مزاج است؛ نفس با بدن مغایر است. علاوه بر اینکه نفس مزاج نیست، گوهری قائم به خود و مغایر با بدن محسوس است؛ نفس ناطقه تجرد دارد (در مقام تجرد برزخی) در مقام خیال با مثال متصل است؛ چون نفس عاری از ماده و احکام ماده است، گوهری بسیط و غیر محسوس از عالم و رای طبیعت است و از فساد و اضمحلال که لازمه مرکبات طبیعی است، مبرا است...؛ نفس از حیث جسمانی حادث و از حیث روحانیت باقی است که با کسب کردن معارف و حقایق و تحصیل ملکات أعمال فاضله انسانی، اشتداد وجودی و سعه مظهیری پیدا می‌کند و به اتحاد علم و عالم، و عمل و عامل به سوی کمال مطلق ارتقا می‌یابد (صدرالدین شیرازی، الحکمه المتعالیه، ۱۴۲۵: ۴/۱۵۵). توضیح اینکه برخی از این امور، قابل ادغام در دیگر موارد است (طوسی، آغاز و انجام، ۱۳۸۹: ۸۲). از سوی دیگر، معنای اصلی نفس هر چیز، ذات آن چیز فرض شده است. طبرسی با تصریح به وجود سه وجه معنای برای نفس می‌گوید روح به معنای تأکید و به معنا ذات که وجه اخیر، معنای اصلی نفس است» (ر.ک: طبرسی، مجمع‌البیان، ۱۳۸۰: ۱/۱۳۳). نفس جوهری روحانی است که به ذات خود زنده است و چون قرین و همنشین جسمی از اجسام گشت، آن را مانند خود می‌نماید؛ مانند صورت آتش که جوهری سوزان است که اگر آن را در کنار جسمی از اجسام قرار دهی، آن جسم را هم مانند خود داغ می‌نماید. از سوی دیگر، نفس در واقع، نوری از انوار معنوی الهی است که مشرق و تابشگاه آن، خداوند و مغرب و فردگاه آن، این کالبد تاریک است (صدرالدین شیرازی، مفاتیح‌الغیب، ۱۳۸۸: ۸۵۲ و ۸۵۳). نتیجه اینکه وجه اشتراک اغلب تعاریف و معانی نفس، غیر جسمی و غیر مادی بودن است که فراتر از دنیای مادی می‌تواند منشأ تغییر در انسان گردد و در واقع، حقیقتی انکارناپذیر است که در ماورای جسم، تأثیرگذار در سلامت اوست.

۴. مفهوم روان

روان به روح (برنو، فرهنگ توصیف اصطلاحات روان‌شناسی، ۱۳۷۳: ۱۸؛ عمید، فرهنگ عمید، ۱۳۵۹: ذیل واژه «روان»؛ دهخدا، فرهنگ دهخدا، ۱۳۴۱: ذیل واژه «روان»؛ نفس ناطقه و روح (حسن‌زاده آملی، دروس معرفت نفس، ۱۳۹۲: ۸۸) و در انگلیسی به صورت Heart, Psyche, Spirit, Soul و Mind آمده است (حییم، فرهنگ فارسی به انگلیسی، ۱۳۸۷). با بررسی آیات قرآن کریم به واژه‌های اختصاصی با عنوان روان یا مشتقات آن بر نمی‌خوریم، اما به نظر می‌رسد که برخی از واژه‌های مشابه نظیر «نفس»، «فؤاد»، «قلب» و «روح» مطرح است که کارکردهای آنها با روان مشابه است. قرآن و عترت، راه‌کارهای بسیاری را از حوزه شناختی و رفتاری برای تأمین، حفظ و ارتقای سلامت روانی انسان ارائه نموده است که خود شاهدی بر اصالت و حقیقت این آموزه‌ها دارد.

روان در معنای اصطلاحی، حالات هوشیاری با خودآگاهی (شریعت‌مداری، مقدمه روان‌شناسی، ۱۳۶۹: ۲ و ۳)؛ رفتار (همان / ۶۶ و ۱۰۵)، فرایندهای ذهنی و ساخت‌های حافظه انسان (استوتزل، روان‌شناسی اجتماعی، ۱۳۸۵: ۶)؛ عینیت رفتار قابل مشاهده و فهم و درک فرایندهای ذهنی ... با منشأ فرایندهای روانی (اتکینسون هلیگارد، زمینه روان‌شناسی، ۱۳۸۴: ۱/۳۵)؛ رفتار موجودات زنده (برنو، فرهنگ توصیف اصطلاحات روان‌شناسی، ۱۳۷۳: ۲۰)؛ کیفیات و حالات ماوراء طبیعت (نوری، روان‌شناسی عمومی، ۱۳۸۷: ۱۰)؛ کیفیات و حالات روح و ارتباط آنها با اعضاء بدن (ضیائی‌بیگدلی، روان‌شناسی تحلیلی، ۱۳۸۳: ۱۲ و ۱۱) و معنویت و ذهنیات انسان (عبدالسلام زهران، علم النفس الاجتماعي، ۱۹۸۴: ۱۹۷) را شامل می‌شود.

از دیدگاه اسلام، از آنجا که روان یکی از آثار و نشانه‌های خداوند متعال است، می‌تواند شامل حیات و آثار حیاتی (طبق آموزه‌های الهی و پیشوایان اسلام) باشد. در حقیقت علم شناخت روان از منظر اسلام می‌تواند عهده‌دار بیان و تفسیر یکی از نشانه‌های الهی باشد و تحقیقات علمی مربوط به روان نیز می‌تواند به عنوان یک برداشت اسلامی و الهی مورد استفاده قرار گیرد. چنان که پیامبر اسلام ﷺ می‌فرماید: «اللَّهُمَّ أَرِنِي الْأَشْيَاءَ كَمَا هِيَ؛ پروردگارا اشیاء را آنچنان که هستند، به من بنمایان» (مجلسی، بحارالأنوار، ۱۴۰۳: ۱۴ / ۱۰ و ۱۱). نتیجه اینکه روان به عنوان یکی از امانات الهی، یکی از ابعاد وجودی انسان است که پیوستگی با سایر ابعاد انسانی دارد و همانگونه که از سایر ابعاد انسان تأثیر می‌پذیرد، بر روی

ابعاد دیگر هم تأثیرگذار است. دارای کیفیات و حالات و خصوصیات است که می‌تواند انسان را به سوی سلامت رهنمون باشد و در صورت اختلال در آن، فرد دستخوش بیماری و حالاتی غیر طبیعی می‌گردد.

(۵) مفهوم فؤاد

فؤاد در لغت به معنای دل و خرد (البستانی، المنجد الأجدی، ۱۳۷۵: ۶۵۳)؛ قلب (ابن‌منظور، لسان العرب، ۱۴۱۶: ۳/۳۲۸)؛ نفس انسانی (طباطبایی، المیزان، ۱۳۷۲: ۸/۳۰۸ و ۱۵/۲۹۰)؛ بر افروختگی (راغب‌اصفهانی، المفردات، ۱۳۸۵: ۳۸۳)؛ هسته مرکزی دل (بلاغی، حجة‌التفاسیر و بلاغ‌الاکسیر، ۱۳۸۶: ۶/۲۴۶)؛ دل سوزان (رضایی‌اصفهانی و همکاران، ترجمه قرآن، ۱۳۷۸: ۱/۵۲۶)؛ جرح و تأثیر (قیصری، شرح فصوص الحکم، ۱۳۷۵: ۱۳۷) آمده است. اغلب لغت‌شناسان، فؤاد را در حکم قلب نیز گرفته‌اند.

در قرآن کریم واژه «فؤاد» به صورت مفرد و جمع آن «افتده» در مجموع شانزده مرتبه و در پانزده آیه با معانی مختلف آمده است؛ آیه «وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَىٰ فَارِغًا إِنْ كَادَتْ لَتُبْدِي بِهِ لَوْلَا أَنْ رَبَّنَا عَلَىٰ قَلْبِهَا لِتَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴿۱۰﴾ (قصص / ۱۰) به معنای دل (مکارم شیرازی و دیگران، تفسیر نمونه، ۱۶/۳۲)؛ «وَكُلًّا نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نَقَّبْتُ بِهِ فُؤَادَكَ وَ جَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ وَ مَوْعِظَةٌ وَ ذِكْرٌ لِلْمُؤْمِنِينَ ﴿۱۲۰﴾ (هود / ۱۲۰) به معنای آرام‌بخش دل‌ها و تقویت روحیه (همان، ۹/۲۸۳) و در آیه «مَا كَذَّبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ ﴿۱۱﴾ (نجم / ۱۱) به معنای شهود قلبی و نزدیکی خاص معنوی است. به صورت جمع نیز در آیه «وَلِتَصْغِي إِلَيْهِ أَفِيدَةُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَ لِيَرْضَوْهُ وَ لِيَشْتَرِفُوا مَا هُمْ مُقْتَرِفُونَ ﴿۱۱۳﴾ (أنعام / ۱۱۳) و «رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بُوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ فَاجْعَلْ أَفِيدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ وَ ارْزُقْهُمْ مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ ﴿۳۷﴾ (ابراهیم / ۳۷) به ترتیب به معنای دل‌ها و قلب‌ها (همان، ۱۰/۳۶۲) و در آیه «وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الْأَبْصَارَ وَ الْأَفِيدَةَ ﴿۷۸﴾ (نحل / ۷۸) به معنای ابزار شناخت انسان و عقل است (همان، ۱۱/۳۳۴). نتیجه اینکه فؤاد به مثابه جایگاهی است که محل قرار گرفتن یا جای گرفتن چیزی است که به عنوان یکی از نعمت‌های الهی می‌تواند منشأ شناخت گردد.

در معنای اصطلاحی فؤاد، معانی‌ای همچون مرتبه‌ای بالاتر از قلب (مکی، قوت‌القلوب، ۱۴۱۷)؛ قلبی در شهود به مقام وحی (ابن‌عربی، تفسیر ابن‌عربی، ۱۴۲۲: ۲/۲۹۳)؛ قلبی

ارتقاء یافته به مقام روح (قیصری، شرح فصوص الحکم، ۱۳۷۵: ۱۴۰) و پرده سوم دل (سجادی، فرهنگ معارف اسلامی، ۱۳۶۲: ۲ / ۸۵۴) آمده است. نتیجه اینکه با بیان این معانی می توان چنین استنباط نمود که فؤاد جایگاهی است که محل قرار گرفتن یا جای گرفتن چیزی می تواند باشد.

۶) مفهوم قلب

قلب در لغت، به معنای گرداندن از وجهی به وجهی دیگر (راغب اصفهانی، المفردات، ۱۳۸۵) و موضعی پاک و شریف (ابن فارس، معجم مقاییس اللغة) آمده است. در قرآن کریم قریب ۱۲۲ بار از قلب و مشتقات آن یاد شده است. بیشترین تعداد از حیث تکرار، واژه «قلوب» است. در برخی از آیات، قلب به همراه کلمات دیگری آمده است که دارای مفاهیمی از جمله نفی غلظت قلب در آیه ﴿وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظًا لَفَقَضْنَا الْقَلْبَ لَئِنْ قَضَيْنَا مِنْ حَوْلِكَ﴾ (أنعام / ۱۵۹) (همان، ۴۸ / ۶): قلب سلیم در آیه ﴿يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ. إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾ (شعراء / ۸۸) است. منظور از قلب سلیم قلبی است که از شرک و هوای نفس خالی باشد. این قلب در قرآن بهترین سرمایه قیامت معرفی شده است (عروسی حویزی، تفسیر نورالثقلین، ۱۳۹۲: ۴ / ۴۰۵). در برخی از آیات نظیر آیه ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَ تَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ﴾ (رعد / ۲۸) قلب به عنوان کانون آرامش (همان، ۲۰۹ / ۱۰): ﴿أَلَا يَذْكُرُ اللَّهُ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ (رعد / ۲۸) به عنوان یک قاعده کلی و اصل جاویدان و فراگیر (همان، ۲۰۹ / ۱۰) معرفی شده است. دگرگونی و بازگرداندن معنای دیگر قلب در آیه ﴿يُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَيَرْحَمُ مَنْ يَشَاءُ وَإِلَيْهِ تُقَلَّبُونَ﴾ (عنکبوت / ۲۱) است (طباطبایی، ۱۱۷ / ۱۶). در آیه ﴿يَقْلَبُ اللَّهُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لَأُولِي الْأَبْصَارِ﴾ (نور / ۴۴) قلب به معنای تغییر (همان، ۵۰۶ / ۱۴) و در آیه ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ﴾ (آل عمران / ۱۴۴) به معنای برگشت به گذشته و در آیه ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ مُتَقَلَّبَكُمْ وَمَنْوَاكُمْ﴾ (محمد / ۱۹) به معنای محل حرکت و قرارگاه انسان آمده است. در آیه ﴿إِذْ جَاءَكُمْ مِنْ فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنْكُمْ وَإِذْ زَاغَتِ الْأَبْصَارُ وَ بَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ وَ تَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونَا﴾ (الأحزاب / ۱۰) (همان، ۲۸۵ / ۱۶) و در آیه ﴿وَ قَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ﴾ (حشر / ۲) کانون احساس ترس (همان، ۲۰۱ / ۱۹). در کلام امام صادق علیه السلام از قلب به حرم خدا یاد شده است: «الْقَلْبُ حَرَمُ اللَّهِ فَلَا تَسْكُنُ حَرَمَ اللَّهِ غَيْرَ اللَّهِ» (مجلسی، بحار الأنوار، ۱۴۰۳: ۷۰ / ۲۵، ج ۲۷).

در معنای اصطلاحی قلب، به صدر و محل شهود و صورت‌های علوم (آملی، سیدحیدر، جامع‌الأسرار و منبع‌الأنوار، ۱۳۶۸: ۱۷۹) و محل نور ایمان اطلاق شده است (سجادی، فرهنگ معارف اسلامی، ۱۳۶۲: ۲/ ۸۵۴).

۷) مفهوم نظام

نظام در لغت به معنای منشأ نظم، به نظم درآوردن دانه‌های مروارید، عقدی از گوهر و دانه‌های تسیب و راه و روش و جانب کار (ابن‌منظور، لسان‌العرب، ۱۴۱۶: ۱۲/ ۵۷۸) نیز به معنای؛ فرمان، امر و حکم، مشیت، تقدیر، آیین، پیوندنامه، مقوله‌نامه، موافقت‌مقدماتی، پیش‌نویس‌سند، آداب و رسوم، تشریفات، مقوله‌نامه‌نوشتن، سیستم، دستگاه، منظومه، رژیم، حکومت، سازمان، نظم، ترتیب، روش، سبک، انضباط، مقررات، اساسنامه، دستورالعمل، ضابطه و قانون است (دهخدا، ذیل ماده نظام). در قرآن کریم از نظام‌های مختلفی بحث شده است که به نوعی در خدمت انسان و برای ارائه تسهیل در زندگی دنیا و آخرت انسان وضع شده است که در نهایت، تمامی این نظام‌ها می‌تواند در جهت زندگی سالم انسان وضع شده باشد تا منشأ خیر دنیا و آخرت برای او گردد.

در معنای اصطلاحی، در علم مدیریت و اصول و مبانی آن، واژه «System» به معنای «نظام» به مجموعه‌ای از واحدها یا عناصر مرتبط به هم اشاره دارد که به منظور تأمین اهداف از پیش تعیین شده در ارتباط و تعامل با یکدیگر فعالیت می‌کنند (توکلی، اصول و مبانی مدیریت، ۱۳۸۳: ۴۸). نظام منطقی و محوریتی است که می‌تواند پدیده‌های مختلف را در حول خود انتظام بخشد. در علوم اجتماعی نظام برگرفته از ریشه نظم است. نظم نیز نتیجه‌نهایی انتظام و در نتیجه ذات زندگی است؛ از این‌رو، از دیرباز مفهوم جامعه را با کلمه نظم اجتماعی به کار می‌برند. به همین دلیل، پارتو و پارسونز کلمه نظام را که به معنای مجموعه‌ای یگانه از حوزه علوم فیزیکی و زیستی اتخاذ و نظام اجتماعی را جایگزین نظم اجتماعی نموده‌اند. جامعه به دلیل مناسبات یا بستگی‌ها و روابط متقابل اجتماعی بین سازمان‌ها و نهادهای اجتماعی است که نظام نام گرفته است (آگبرن، و نیم‌کوف، زمینه جامعه‌شناسی، ۱۳۵۷: ۲۶۳). نظام در تئوری عمومی نظام‌ها، به مجموعه‌ای از اجزای به هم وابسته گفته می‌شود که در راه نیل به هدف‌های معینی، هماهنگ هستند (وست چرچمن، تئوری سیستم‌ها، بی تا: ۲۶). در نتیجه، به اختلاف اهداف، اجزاء و روابط بین آنها، نظام‌ها متفاوت شده و نظام‌های تکوینی مانند نظام آفرینش، نظام‌های ساخته دست بشر همچون نظام حاکم بر یک اتومبیل یا هواپیما و نظام‌های اجتماعی به وجود می‌آیند.

در نگاه اعتقادی و ارزشی، از آنجا که اجزاء نظام را انسان‌ها و رفتارها و روابط بین آنها را تشکیل می‌دهد و از سویی، رفتارها و روابط در انسان براساس بینش‌ها و ارزش‌ها شکل می‌گیرد، مقوله دیگری با عنوان «مبانی اعتقادی و ارزشی» در تعریف نظام وارد می‌شود. در نظام با دیدی کلان، رفتارها و روابط فردی و گروه‌های مردم براساس مبانی اعتقادی و ارزشی خاصی به سمت اهداف معینی نهادینه می‌شوند. بر این اساس، از اهداف این نظام می‌تواند اموری همچون عدالت، استقلال، رفاه عمومی، رشد و توسعه باشد. البته تفسیر و رتبه‌بندی این اهداف در نظام‌های مختلف به اختلاف مبانی اعتقادی و ارزشی آن متفاوت است.

نظام سلامت در اسلام، جامعه‌ای است که همان «دانه‌های مرواریدند» که حول یک منطق قوی سیر می‌کند که از حالتی به حالت کمال رهنمون شویم تا از خطرها و رذائل و بیماری‌ها، سالم، بی‌عیب و بی‌آفت باقی بمانیم. نظام سلامت از منظر قرآن و احادیث، توحید را به عنوان فلسفه جهان‌بینی و معاد را به عنوان فلسفه زندگی مطرح می‌سازد و عقل و علم را ملاک یافتن حقیقت و ضابطه رستگاری تلقی می‌نماید. این نظام دارای جنبه‌های الهی - هدایتی، پویایی، عقلانی و همگانی است.

از حیث تربیت و آموزش، نظام سلامت در اسلام به تربیت و فطرت نوع بشر توجه همه جانبه دارد و در این راه از هیچ چیزی غفلت ننموده، جسم و عقل و روان انسان را تربیت می‌کند و همه فعالیت‌های او را در زندگی معنوی و حیات مادی وی شامل می‌شود و اصالت را به تربیت و آموزش می‌دهد و تعلیم و آموزش را وسیله و مقدمه آن می‌داند. این نظام دارای مؤلفه‌هایی همچون اصول عبودیت، جامعیت، هماهنگی با فطرت انسان، متکی بر علم و یقین و مبتنی بر تزکیه و تعلیم است. این نظام دارای خصوصیاتى همچون برخورداری از کمال مطلق، در حرکت بودن و جاودانگی و سوق به سعادت ابدی است؛ در نتیجه، اسلام دینی است که برای اداره جامعه آمده است و برای آن برنامه دارد که در یک «نظام» و با روش‌هایی متعالی آن را قابل تبیین می‌نماید. این مهم به آن اندازه اهمیت دارد که رهبر معظم نظام جمهوری اسلامی ایران، حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای (حفظه الله) در سیاست‌های کلی سلامت مورخ ۱۳۹۳/۰۱/۱۸ به آنها تصریح نموده‌اند (بند ۳).

نتیجه

مفهوم سلامت در عرف لغت به معنای عاری بودن از هرگونه آفت است و آفت هر چیزی متناسب با همان چیز است. آفت جسم، متناسب با جسم و آفت روح، متناسب با آن است. شناخت آفات جسم و روح، فرع بر شناخت خود جسم و روح است. کسی که روح را شناخت، می‌تواند آفات آن را بشناسد و راه علاج و درمان آن را نیز شناسایی نماید. اسلام برای معرفت نفس آن همه ارزش قائل شده و آن را نافع‌ترین علم معرفی نموده و حتی شناخت خدا را به شناخت نفس مرتبط دانسته است؛ لذا برای رسیدن به سلامت جامع و مطلوب روح و روان با استمداد از زلال وحی، طراحی نظام جامع سلامت روح و روان با مفاهیم بنیادین آن، مبنایی برای شناخت مبانی، اصول و قواعد، قلمروها، فواید و آثار و شناخت چالش‌های موجود سلامت روح و روان و ارائه راه‌کارهایی برای رسیدن به وضعیت مطلوب است.

منابع

۱. نهج البلاغه، تهران: کار آفرینان فرهنگ و هنر، ۱۳۸۶ش.
۲. ابن بابویه قمی، محمد بن علی بن حسین، التوحید، قم: اکرام، ۱۳۸۹ش.
۳. ابن عربی، محیی‌الدین، تفسیر ابن عربی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
۴. ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغه، بیروت: دار الإحياء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۶ق.
۶. اتکینسون هلیگارد، ریتا ال، زمینه روان‌شناسی، تهران: کتاب صنوبر، ۱۳۸۴ش.
۷. استوتزل، ژان، روان‌شناسی اجتماعی، ترجمه علی‌محمد کاردان، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت) - مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی، ۱۳۸۵ش.
۸. اصفهانی، محمد مهدی، آیین تندرستی، تهران: تندیس، ۱۳۸۳ش.
۹. آگبرن، ویلیام و نیم‌کوف، مایر، زمینه جامعه‌شناسی، ترجمه امیرحسین آریان-پور، تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۷ش.
۱۰. آمدی، عبدالواحد، غرر الحکم و درر الکلم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶ق.
۱۱. آملی، سید حیدر، جامع الأسرار و منبع الأنوار، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸ش.

۱۲. برنو، فرانکو، فرهنگ توصیف اصطلاحات روان‌شناسی، ترجمه مهشید پارسائی و فرزانه طاهری، تهران: طرح نو، ۱۳۷۳ ش.
۱۳. بستانی، فؤاد، المنجد الأبجدی، ترجمه رضا مهیار، تهران: اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۷۵ ش.
۱۴. بلاغی، سید عبد الحجة، حجة التفاسیر و بلاغ الاکسیر، تهران: حکمت، ۱۳۸۶ ش.
۱۵. پرسمن، لیونز، لارسون، استرین، فصل‌نامه اندیشه و رفتار (مجله روان‌پزشکی و روانشناسی بالینی)، ضمیمه شماره ۹ و ۱۰، تابستان و پاییز ۱۳۷۶ ش، ۴۱.
۱۶. توکلی، عبدالله، اصول و مبانی مدیریت، قم: زمزم هدایت، ۱۳۸۳ ش.
۱۷. جلیوند، محمدمین، خلاصه مقالات همایش نقش دین در بهداشت روان.
۱۸. حجت‌الاسلام، سیدحسین، نظام اقتصادی اسلام، قم: کانون اندیشه جوان، ۱۳۹۰ ش.
۱۹. حسن‌زاده آملی، حسن، دروس معرفت نفس، قم: نشر الف، لام، میم، ۱۳۹۲ ش.
۲۰. حسینی، ابوالقاسم، بررسی مقدماتی اصول روان‌شناسی اسلامی، مشهد: به‌نشر، چاپ ششم، ۱۳۸۷ ش.
۲۱. حمیم، سلیمان، فرهنگ فارسی به انگلیسی، تهران: گلبانگ، ۱۳۸۷ ش.
۲۲. دهخدا، علی‌اکبر، فرهنگ دهخدا، تهران: اداره کل نگارش و وزارت فرهنگ، چاپ دوم، ۱۳۴۱ ش.
۲۳. راغب‌اصفهانی، ابوالقاسم، المفردات فی غریب‌القرآن، ارومیه: ظرافت، ۱۳۸۵ ش.

۲۴. رضایی اصفهانی، محمدعلی و همکاران، ترجمه قرآن مهر، قم: پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن، ۱۳۷۸ ش.
۲۵. زاهدی، شمس‌السادات، تجزیه و طراحی سیستم‌ها، تهران: دانشگاه علامه طباطبایی، ۱۳۹۱ ش.
۲۶. سجادی، سیدجعفر، فرهنگ معارف اسلامی، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۲ ش.
۲۷. سهروردی، یحیی‌بن‌حبش، هیاکل‌النور، تهران: اساطیر، ۱۳۸۲ ش.
۲۸. شاکر، محمدکاظم، وجوه معانی نفس در قرآن، مجله پژوهش‌های فلسفی کلامی، ۴، ۱۳۷۹ ش، ۱۹-۶.
۲۹. شاه‌محمدی، داود، مجموعه سخنرانی همایش نقش دین در بهداشت روان، شماره ۳۱
۳۰. شریعتمداری، علی، مقدمه روان‌شناسی، اصفهان: جنگل، ۱۳۶۹ ش.
۳۱. صدرالدین شیرازی، محمدبن‌ابراهیم، مفاتیح‌الغیب، ترجمه محمد خواجه‌جوی، تهران: مولی، چاپ پنجم، ۱۳۸۸ ش.
۳۲. صدرالدین شیرازی، محمدبن‌ابراهیم، الحکمه‌المتعالیه فی الاسفار الاربعه، قم: طلیعه‌النور، ۱۴۲۵ ق.
۳۳. ضیائی‌بیگدلی، محمدحسین، روان‌شناسی تحلیلی، تهران: دارالعلم، ۱۳۸۳ ش.
۳۴. طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیرالقرآن، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ دوم، ۱۳۷۲ ش.
۳۵. طباطبایی، محمدحسین، نه‌ایه‌الحکمه، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام، چاپ پنجم، ۱۳۸۸ ش.
۳۶. طبرسی، فضل‌بن‌حسن، تفسیر جوامع الجامع، بیروت: دارالاضواء، چاپ دوم، ۱۴۱۲ ق.

۳۷. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۸۰ ش.
۳۸. طریحی، فخرالدین بن محمد، مجمع البحرین، تهران: بنیاد بعثت، مرکز چاپ و نشر، ۱۳۹۰ ش.
۳۹. طوسی، نصیرالدین، آغاز و انجام، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۸۹ ش.
۴۰. عبدالسلام زهران، حامد، علم النفس الاجتماعی، بیروت: قاهره، چاپ پنجم، ۱۹۸۴ م.
۴۱. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، تفسیر نورالتقلین، قم: چاپ و نشر نوید اسلام، ۱۳۹۲ ش.
۴۲. عمید، حسن، فرهنگ عمید، تهران: امیر کبیر، چاپ چهاردهم، ۱۳۵۹ ش.
۴۳. غباری بناب، باقر، باورهای مذهبی و اثرات آنها در بهداشت روان، فصلنامه اندیشه و رفتار، سال اول، شماره ۴.
۴۴. غفاری، محمدخالد، فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق شهاب الدین یحیی سهروردی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۰ ش.
۴۵. فراهیدی، خلیل بن احد، العین، عراق: وزاره الثقافه و الاعلام - دار الرشید للنشر، ۱۹۸۲ م.
۴۶. قرشی بنابی، علی اکبر، قاموس قرآن، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ دوازدهم، ۱۳۸۷ ش.
۴۷. قرطبی، محمد بن احمد، الجامع الاحکام القرآن «تفسیر قرطبی»، بیروت: دار الکتب العربی، ۱۴۲۹ ق.
۴۸. قمی، عباس، سفینه البحار، قم: انتشارات بنی الزهراء، چاپ دوم، ۱۳۹۲ ش.

۴۹. قیصری، محمدداود، شرح فصوص الحکم، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ش.
۵۰. کلینی، محمدبن یعقوب، الکافی، تحقیق غفاری، علی اکبر، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ چهارم، ۱۳۶۵ش.
۵۱. مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار، بیروت: مؤسسه الوفاء، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق.
۵۲. مصطفوی، حسن، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۵ش.
۵۳. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار شهید مطهری، تهران: صدرا، چاپ سوم، ۱۳۸۷ش.
۵۴. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ بیست و شش، ۱۳۷۳ش.
۵۵. مکی، ابوطالب، قوت القلوب، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۷ق.
۵۶. میرزمانی، سید محمود، مجموعه مقالات همایش نقش دین در بهداشت روان، تهران: دانشگاه علوم پزشکی و خدمات بهداشتی درمانی ایران، آذر ۱۳۷۶ش.
۵۷. نراقی، ملا احمد، معراج السعاده، تهران: هجرت و جاویدان، بی تا.
۵۸. نوری، محمد، روانشناسی عمومی، تهران: پیام نو، ۱۳۸۷ش.
۵۹. همتی مقدم، احمد رضا، هستی شناسی سلامت، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۱ش.