

جهان بینی اجتماعی عرفان و تصوّف اسلامی

مبانی عرفانی روانشناسی در اسلام

روانشناسی عرفانی و کارکرد اجتماعی تصوّف از دیدگاه حکمت

(جلد ۸)

دکتر بیژن بیدآباد

فرانک بیدآباد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ

مترهی تو. ما را دانشی نیست جز آنچه تو به ما آموختی. همانا توئی دانشمند حکیم

قرآن کریم

آیه ۳۲ سوره بقره

طبع و تکثیر این کتاب به هر شیوه‌ای و ترجمه بخش یا تمامی
آن به هر زبانی به شرط رعایت امانت آزاد می‌باشد.

فهرست مطالب

پیشگفتار.....	ط
مقدمه.....	۱

فصل اول روانشناسی عرفانی

مقدمه.....	۹
روح و روان.....	۱۰
عوامل نامحسوس در انسان.....	۱۷
روان‌درمانی.....	۲۹
روانشناسی عرفانی.....	۳۲
معرفت و عقل.....	۴۰
کارکرد روانشناسی عرفانی.....	۴۸

فصل دوم شخصیت

مقدمه.....	۵۳
شکل‌گیری رفتار و شخصیت.....	۵۳
شاکله.....	۵۶
بنیان شخصیت.....	۶۳
طبقه‌بندی شخصیت.....	۷۳

فصل سوم

آسیب‌شناسی روانی

مقدمه	۸۷
مبانی آسیب‌شناسی	۸۹
راه راست	۹۳
بیان عدل	۹۹
علت‌شناسی آسیب‌های روانی	۱۰۳
آسیب‌شناسی	۱۰۹
آسیب‌های ظاهری	۱۱۰
آسیب‌های باطنی	۱۱۴

فصل چهارم

فرآیند درمان

مقدمه	۱۲۵
بهنگام شدن نظام ارزشی در فرد	۱۲۸
تغییر شاکله فرد	۱۲۹
فرآیندهای ارادی	۱۳۱
تلقین (تذکر و تفکر)	۱۳۱
کاوش درون (مراقبه و محاسبه)	۱۴۵
تصحیح خیال	۱۵۵
تمرکز حواس	۱۵۸
تمرین‌های رفتاری (اعمال شریعتی و طریقتی)	۱۶۳
مدیریت خود (تسلط بر نفس)	۱۶۶
کنترل وابستگی (خلع و لبس - هجرت)	۱۷۱
فرآیندهای غیرارادی	۱۷۶

خوف و رجاء.....	۱۷۷
برهان ربّ.....	۱۷۸
آگاهی بخشی.....	۱۹۴
مجالس ذکر و تذکّر.....	۱۹۹
الگوپردازی (حبّ و تربیت).....	۲۰۰
یادگیری میان‌فردی (معاشرت و مصاحبت).....	۲۰۴

فصل پنجم

محتوای درمان

مقدمه.....	۲۱۱
تغییر شاکله و دستورات تربیتی.....	۲۱۱
مرحله ذاتی.....	۲۱۲
مرحله طفولیت و محیط رشد و نمو کودک.....	۲۱۴
مرحله بلوغ جسمی.....	۲۱۵
مرحله ازدواج و تشکیل خانواده و توسعه روابط اجتماعی.....	۲۱۷
تهذیب اخلاق.....	۲۲۷

فصل ششم

درمانگر و درمان‌پذیر

مقدمه.....	۲۴۱
خصوصیات روان‌درمانگر.....	۲۴۲
رابطه فردی درمانگر و درمان‌پذیر.....	۲۴۷
روان‌درمانگر (مرّبّی الهی).....	۲۴۸
الگوپردازی (تقلید و تأسی).....	۲۵۸

فصل هفتم

مراتب کمال و تعالی

۲۶۳		مقدمه
۲۶۶		مراحل و مراتب کمال
۲۶۸		۱- هدايات
۲۷۳		۲- ابواب
۲۷۸		۳- معاملات
۲۸۲		۴- اخلاق
۲۸۸		۵- اصول
۲۹۴		۶- اوديه
۳۰۰		۷- احوال
۳۰۶		۸- ولايات
۳۱۲		۹- حقايق
۳۱۸		۱۰- نهايات

فصل هشتم

کارکرد اجتماعی تصوّف

۳۲۷		مقدمه
۳۲۸		تغییر شاکله جامعه
۳۳۰		تربیت جامعه
۳۳۸		نتیجه گیری

ضمیمه

منابع و مأخذ

۳۴۳		فارسی
۳۵۴		انگلیسی

جهان را به پستی بلندی توپی ندانم کماي هر چه هستی توپی

پیشگفتار

خداوند متعال پس از خلقت ما، ما را به حال خود رها نفرموده و با ارسال رسولان خود عليهم السلام هرآنچه مورد نیاز ابناء بشر است را تعلیم فرموده و روش بهزیستن را در حیات مادی و معنوی ما تعلیم فرموده است. و هر کس به قدر استعداد و فهم خود جرعه‌ای از دریای بیکران علم و رحمت او دریافت کرده و به همان میزان به رفاه مادی و معنوی دست یافته است.

با تعمق در دستورات انبیاء و اولیاء و اوصیای الهی درمی‌یابیم که آن بزرگواران در تشریع شرایع و تربیت خلق همواره حکمت‌هایی را در نظر داشته‌اند که عقل مادرزاد ما به آن پی نبرده و از میان راه‌های نامتناهی راه راستی را برای تعالی بشر به تصویر کشیده‌اند که در کلام عرفاء عظام «ولایت» نامیده می‌شود که باطن نبوت است. جمله دستورات شریعتی و طریقتی عرفان و تصوف اسلامی انسان را به اعتدال در مسیر تعالی رهنمون می‌سازد. در این مقال کاووشی در دستورات و ارشادات عرفان و تصوف اسلامی و شیوه تربیتی آن خواهیم داشت و با بررسی روانشناسی عرفانی در نهایت کارکرد اجتماعی تصوف را بررسی خواهیم نمود.

بررسی هر دانشی الزماً ادبیات اهل آن را لازم دارد، لذا در این کتاب به تفصیل متون عرفا و صوفیه را در بخش‌های مختلف کتاب مستند مباحث قرار می‌دهیم. این شیوه اگرچه باعث طولانی شدن متن می‌شود ولی چون آراء خاص ایشان مد نظر است ناگزیر از این اتخاذ رویه بودیم. از سوی دیگر عرفان و تصوف اسلامی یک جهان‌بینی با کلیه ظرافت‌های نظری و عملی از جمیع وجوه می‌باشد. بیان و شرح ویژگی‌های یک جهان‌بینی که درباره تمام موضوعات ریز و درشت هستی نظری و بیانی و تفسیری دارد کار ساده‌ای نیست. لذا ناگزیر از طول کلام هستیم.

نظرات خوانندگان چه از بعد انتقادی و چه از بعد تکمیلی برای نویسندگان بسیار سودمند است و دریافت نظرات افراد با نگرش‌های مختلف فکری مورد درخواست نگارندگان است و حتی در برنامه تنظیمی خود برای شرفیابی به مکه معظمه و انجام مناسک حج تمتع در نظر است در حاشیه

انجام این فریضه دینی مطالب این کتاب را با محققین آنجا نیز مطرح تا از نزدیک نظرات و انتقادات برادران اهل سنت نیز دریافت شود. لذا از خوانندگان درخواست دارد تا از تذکر نواقص و اشتباهات خودداری نفرمایند تا در ویرایش‌های بعدی اصلاح گردد.

بیژن بیدآباد^۱ فرانک بیدآباد^۲

^۱ Email: bijan@bidabad.ir bidabad@yahoo.com Web: <http://www.bidabad.ir>

^۲ Email: faranak_bidabad@yahoo.com

مقدمه

هر مکتب فکری متدولوژی خاصی برای انتقال باورهای خود به جامعه دارد و حبّ ذات و حبّ نوع که ذاتی بشر است حکم می‌کند تا هر فرد خواسته خود را به دیگران القاء و جامعه را آنطور بخواهد که خود مایل به آن است. مکاتب سیاسی نیز هر کدام به شیوه‌ای نظم جامعه را تعریف می‌کنند و لذا جامعه را به آن سوئی هدایت می‌کنند که درک آنان از منافع فردی و اجتماعی است. در بیان اساس جامعه و تقدّم اصلاح فرد بر جامعه می‌فرمایند: ^۳ «خانواده اساس تشکیل جامعه است و برای اصلاح جامعه باید از خانواده و فامیل خود شروع کرد. هر کدام وظایف خود را بدانند و با مهر و محبّت با یکدیگر رفتار کنند نهایتاً جامعه اصلاح می‌شود». این نگرش شیوه تربیت خُرد در جامعه است. یعنی اصلاح باید از کوچکترین جزء جامعه صورت گیرد. به عبارت دیگر اصلاح جامعه باید از اصلاح فرد در خانواده آغاز شود.

در همه ادیان الهی دو دسته عمومی روش‌های تربیتی وجود دارد که دسته اول آن به نام شریعت یا فروع دین مشتمل بر دستورات و قواعد عمومی درباره عبادات و اخلاق و معاملات است. دسته دوم مجموعه دستورات طریقتی برای تربیت معنوی افراد است که در زمره درک اصول دین یعنی توحید و نبوّت و معاد می‌باشد. ^۴ در دسته اول دستورات برای عموم افراد است و روش ادیان در حقیقت نظم بخشیدن و سلامت عمومی جامعه است. در دسته دوم تربیت فرد به فرد مورد نظر مربّی است و کسانی که توفیق انجام دستورات دسته اول را بیابند مستعد قبول دستورات دسته دوم شده و تحت تربیت خاصّ قرار می‌گیرند. بدین ترتیب همگامی اجرای دستورات شریعتی و طریقتی ادیان می‌تواند زمینه را برای اعتلای جامعه از منظر ادیان فراهم آورد.

مجموعه این دو دسته از دستورات به مثابه اصلاحات کلی در یک باغ است که در دسته اول اقدامات عمومی نظیر شخم و آبیاری و اصلاح خاک و بذر و سم‌پاشی و کودافشانی و غیره

^۳ سخنرانی حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه در تاریخ ۱۳۹۵/۷/۲۵، تقدّم اصلاح فرد بر اصلاح جامعه و آغاز آن از خانواده.

<http://mazaresoltani.net/download/mp3/95/1395-07-25-Sobhe-Yekshanbe-Taghadom-Eslahe-Fard-Bar-Jame-Va-Aghaze-An-Az-Khanevadeh-Dastourat-Jozee-128.mp3>

^۴ حضرت حاج سلطانحسین تابنده گنابادی، رضاعلیشاه ثانی، تجلّی حقیقت در اسرار فاجعه کربلا، انتشارات حقیقت، چاپ چهارم، ۱۳۷۲.

صورت می‌گیرد و در دسته دوم پیوند و هرس و مواظبت هر درخت به تنهایی انجام می‌شود تا باغ به محصول حقیقی و مطلوب آن که تولید میوه آدمی است برسد و انسان‌ها را از مرتبه انسانیت که مرتبه‌ای از حیوان است به سمت مراحل آدمیت سوق دهد. مسلّم است که اگر در هر کدام از دو دسته موارد مذکور اعمال نشوند نتیجه مطلوب حاصل نمی‌شود. همانطور که دیده شده کسانی که مراتب معنوی ادیان را کنار گذاشته و به قواعد شریعت صرف متکی شده‌اند جوامع را در طول تاریخ به صعوبت‌هایی کشانده‌اند و مخرب نام دین بوده‌اند. این موضوع در قرن اخیر بسیار واضح است و قرائت‌هایی که از دین شده عملاً به گونه‌ای افراط و تفریط در آن بوده که حتی حمل نام دین بر آنها دشوار است. همچنین است اگر امور ظاهری ادیان اغماض شود روابط افراد و بهداشت جامعه دچار اختلال شده که رشد معنویات در آن میسر نمی‌گردد.

متأسفانه گروهی تصوف را مترادف و متناظر با ادبیات منظوم می‌دانند که ناشی از سطحی بودن اطلاعات آنان نسبت به مفاهیم و حکم و فلسفه‌ای است که قدمت آن با عمر بشر برابر است؛ منتها چون دیده‌اند که برخی از عرفا و صوفیه بواسطه لطافت طبع بیانات خود را در قالب منظوم فرموده‌اند به این شبهه افتاده‌اند که عرفا شعرایند! لذا برداشت کرده‌اند که چون ادبیات شاخه‌ای از هنر است پس آثار عرفا فقط کارکرد تلطیف روح و آرامش ذهن دارد. و از این سبب تحقق آن را در زمره زهد قلمداد نموده‌اند که اشتباهی بارز است. نگاه این گروه به تصوف نگاه تاریخی است در صورتی که بالاتر یا حداقل معادل همان شخصیت‌هایی که در متون تاریخی ذکر آن را شنیده‌اند در هر زمانی حی هستند و اصولاً در تربیت دینی مربی حی (اعم از ولی و فقیه) مناط است و اگر برخی نتوانسته‌اند به ساحت مقدس این بزرگواران دسترسی یابند دلالت بر این ندارد که با خواندن کتب علماء یا عرفای سابقین می‌توان دیندار شد. بلکه باید گفت تصوف و عرفان قلب همه ادیان بوده و هست و بدون آن کارکرد شخصی و اجتماعی دین منحرف و معیوب است و هیچ دینی بدون طریقت و عرفان نبوده و نیست. عرفان و تصوف هم در همه زمینه‌ها بهترین راه ممکن و متعالی عقلی را پیشنهاد نموده و می‌نماید. برای مثال در این زمان فقط تعداد جلسات درس عرفانی که در اصول روش زندگانی مادی و معنوی فرد بطور انفرادی و در اجتماع را بیان نموده‌اند بیش از چندین هزار ساعت و ده‌ها هزار صفحه متن مکتوب می‌باشد که در هر برهه از زمان و مکان و با توجه به استعداد مخاطبین بهترین راه صلاح و فلاح را ذکر و تعلیم فرموده‌اند.^۵ برای بیان این

^۵ رجوع شود به سایت‌های زیر:

موضوع در این مقال سعی می‌کنیم تا شطری از مطالب بزرگان عرفا را برای استناد به روش‌های تربیتی مورد نظر ایشان درج نمائیم.

با ذکر موارد فوق کارکرد اجتماعی عرفان و تصوّف اسلامی به مفهوم اصلاح جامعه از طریق تربیت تک تک افراد است بارز می‌گردد. در این کتاب به کلیات این موضوع خواهیم پرداخت که چگونه و چرا تربیت عرفانی لازمه تعالی بشر و جامعه بشری است. و از لحاظ روانشناسی رفتاری عدم توجّه به آن موجب پوچ‌گرایی و نهیلیسم^۶ در جامعه و بروز رفتارهای افراطی یا تفریطی می‌شود همانطور که عدم توجّه به شرایع و قوانین موجب بی‌نظمی و آنارشیزم^۷ و بروز ظلم در اجتماع می‌گردد.

در شرح داستان خضر و موسی می‌فرمایند:^۸ «مراد به «رشد»، هدایت شدن به راه تنظیم معاش و زندگانی و حسن معاشرت با مردم است بطوریکه به حسن معاد و استحقاق اجر و ثواب از طرف خداوند هم بکشاند و انسان را به راهی که در زندگی صلاح باشد هدایت کند که از آن به سیاست المدن تعبیر می‌کنند و نیز در امور مربوط به افرادی که تحت رسیدگی او هستند از قبیل قوا و جوارح خودش و امور اهل و عیال و خانوادگی و وارد کردن آنها به احکام الهی که تدبیرالمنزل نامیده می‌شود راهنمایی کند و همچنین او را به اصلاح نفس خود که تزکیه و پاک کردن از رذائل و صفات ناپسند و زینت دادن به خصائل و صفات پسندیده باشد که آن را تهذیب‌الاخلاق نامند رهنمون شود. ولی عقائد حقّه که ثابت در قلب و جازم است هر چند اصل و حقیقت «رشد» می‌باشد و «رشد» حقیقی بدون آن حاصل نمی‌شود لیکن «رشد» غالباً در امور عملی اطلاق می‌شود و بر عقائد اطلاق نمی‌شود و «رشد» حقیقی که ارتباط قلبی با خداوند است برای موسی علیه السّلام حاصل بود و در حقیقت می‌خواست در آن مرتبه نیز کامل شده و ضمناً «رشد» اجتماعی هم حاصل کند و از دو تاي اول که سیاست المدن و تدبیرالمنزل باشد به سنت قائمه تعبیر می‌شود و از سوم که

←

<http://www.jozveh121.com/>

<http://www.mazaresoltani.com/>

<http://www.mazaresoltani.net/>

<http://www.sufi.ir/>

^۶ Nihilism

^۷ Anarchism

^۸ حضرت حاج سلطانحسین تابنده گنابادی، رضاعلیشاه ثانی، قرآن مجید و سه داستان اسرارآمیز عرفانی، انتشارات حقیقت، چاپ سوم، ۱۳۶۵، صفحات ۶۹-۶۷.

تهذیب الاخلاق باشد به فرضیه عادلّه و از چهارم که عقائد حقّه است به آیت محکمه نام برده می‌شود که حدیث نبوی (ص) بدانها اشاره دارد که فرمود: «إِنَّمَا الْعِلْمُ ثَلَاثَةٌ: آيَةُ مُحْكَمَةٍ أَوْ فَرِيضَةٍ عَادِلَةٍ أَوْ سُنَّةٍ قَائِمَةٍ».^۹ یعنی علم منحصر به سه چیز است، یا آیت محکمه یا فریضه عادلّه یا سنت قائمه. که آیه محکمه اعتقادات صحیحّه و فرضیه عادلّه، اخلاق فاضله و سنت قائمه احکام صحیحّه شرعیه است.

چقدر موسی علیه السلام در مقام طلب، طریق صحیح آن را گرفته که از مقام عالی خود و مرتبه نبوت تنزل کرده و خود را شخص فقیر محتاجی نشان داده و اظهار طلب به صورت سؤال نموده نه به صیغه امر که بگوید مرا بپذیر که پیروی تو کنم چون این عبارت هم معنی امر را دارد و هم معنی درخواست ازینرو به لفظ استفهام گفت و در عبارت درخواست او، دستور برای جویندگان راه حقّ است که هر که جویای علم باشد و در مقام ارادت قرار بگیرد، باید مانند موسی؛ نزد عالم و شیخ باشد و نیز اشاره است که شخص هر چند دارای فضیلت‌های بسیار و مراتب بلند باشد نباید از فرا گرفتن علم سرپیچی نماید و استکبار کند بلکه شایسته است که علمی را که دارا نیست از کسی که می‌داند و آن را دارا است فرا بگیرد و نزد او برود و فروتنی کند هرچند به ظاهر از او پست‌تر و پائین‌تر باشد و نظر به پست‌تری او نکند بلکه برعکس خود را که دارای آن علم نیست از او که آن را دارا می‌باشد پائین‌تر بداند و خود را بدو نیازمند ببیند و نزد او فروتنی کند و اگر او جواب رد هم

^۹ می‌نویسند روزی پیغمبر صلی‌الله علیه و آله در مسجد مشغول وعظ و فرمایش بود؛ درین بین جمعیت مسجد به تدریج حرکت به بیرون نمودند و در یکجا جمع شدند. حضرت سؤال کردند که چه شده است؟ عرض کردند علامه‌ای آمده، فرمودند کیست؟ عرض کردند نسابه است که عالم به انساب عرب می‌باشد. فرمودند: علم به انساب، علم نیست. إِنَّمَا الْعِلْمُ ثَلَاثَةٌ: آيَةُ مُحْكَمَةٍ أَوْ فَرِيضَةٍ عَادِلَةٍ أَوْ سُنَّةٍ قَائِمَةٍ. یعنی علم منحصر به سه چیز است و غیر از آن فضل و زیادتى است یعنی: علم حقیقی، آن سه چیز است؛ که یکی از عقائد عقلانی است که اگر انسان را رو به عالم علم بکشاند و به حقیقت سوق دهد نشانی علم است ازین رو آیه نامیده و چون ثابت و پایدارند مُحْكَمَه فرموده است و اخلاق نفسانی نیز اگر ارتباط با عالم علم حقیقی پیدا شود و حقیقت بدی صفات نکوهنده و خوبی صفات پسندیده را که باید از آنها دوری و به اینها متّصف شود درک کند و از افراط و تفریط برکنار و به اعتدال بگراید آن را فَرِيضَةٌ عادلّه فرموده و اعمال قالبی هم اگر از شخص راستگو و متّصف به آنها طبق دستور خدایی اخذ کند و بدانها عمل نماید آن را سُنَّةٍ قَائِمَةٍ فرموده که سنت عبارت از سیره و روشی است که عده‌ای بر آن اتفاق داشته باشند و قائمه، از نظر اینکه از اهلش فرا گرفته و با حالات درونی و اعمال قلبی و صاحب آنها ارتباط دارد ازینرو قائم و مستقیم است و انحراف و اعوجاجی در آن نیست.

داد باز تضرع و التماس کند.»

و می‌فرمایند:^{۱۰} «حکما و فلاسفۀ متقدّمین در تقسیم اولی حکمت را به دو قسم نموده‌اند حکمت نظری و حکمت عملی، حکمت نظری علمی است که موجب رشد قوۀ عاقله است که الهیات و طبیعیات و علم النفس (روانشناسی) باشد و روانشناسی در حکمت غیر از آن است که امروز مستعمل است چون علم النفس عبارت از تحقیق درباره خود نفس و قوای مجردۀ آن و آثار آن است ولی روانشناسی امروز در حقیقت در آثار آن گفتگو می‌کند. حکمت عملی آنست که وسیله علم و تنظیم امور زندگانی می‌باشد که سه قسم است:

۱- آنچه مربوط به تهذیب و تزکیۀ نفس و جلوگیری از آنچه بر خلاف کمال آن باشد، آن را علم اخلاق می‌گویند.

۲- چیزهای که مربوط به تنظیم عائله به وجه نیکو و حفظ آن باشد آن را تدبیرالمنزل می‌گویند.

۳- اداره اجتماع و روابطی که بین فرد و جامعه باشد آن را سیاست المدن و امروز دارای علوم مختلفۀ زیاد از قبیل علم الاجتماع و حقوق خاصه و عامه و بین‌الملل و علوم اقتصادی می‌باشد که شعب علوم حقوقی و بسیاری دیگر از علوم را شامل می‌شود».

^{۱۰} حضرت حاج سلطانحسین تابنده گنابادی، رضاعلیشاه ثانی، قرآن مجید و سه داستان اسرارآمیز عرفانی، انتشارات حقیقت، چاپ سوم، ۱۳۶۵، ص ۶۷.

فصل اول

روانشناسی عرفانی

مقدمه

در این فصل نگاهی خواهیم داشت به مفاهیم اصلی روانشناسی در کلام عرفا و با تطبیق آن با روانشناسی کلاسیک، نحوه نگرش و تفاوت‌های عمده فکری در این ارتباط را بطور خلاصه بیان می‌کنیم. هرچند ماهیت روانشناسی عرفانی با نگرش روان‌درمانی تفاوت‌های بنیانی دارد ولی با توجه به اشتراکات آنها می‌توان این دو مکتب فکری را به یکدیگر نزدیک نمود و آنها را تا حدودی مقایسه کرد. بطور کلی روانشناسی عرفانی در جهت بهزیستن افراد گام برمی‌دارد ولی روان‌درمانی و روانشناسی کلاسیک در جهت بهبود بیماری‌های روانی و شرایط خاص درمان‌پذیر تعریف می‌شود.

در تقسیم‌بندی پدیده‌ها می‌توان پدیده‌ها را به دو دسته پدیده‌های محسوس و نامحسوس طبقه‌بندی نمود. پدیده‌های محسوس مجموعه‌ای از چیزهاییست که از لحاظ فیزیکی و با حواس پنجگانه قابل درک می‌باشند ولی پدیده‌های نامحسوس آن دسته از پدیده‌هایی هستند که فقط با ادراک ذهن قابل درک هستند و نمی‌توان آنها را در قوالب مادی مورد مطالعه قرار داد. اگر بخواهیم نامگذاری کنیم دسته اول به عنوان مادیات و دسته دوم به عنوان معنویات نام می‌گیرند. طیف پدیده‌های مادی شامل کلیه مواردی می‌شود که حس‌های پنجگانه بشر می‌توانند از لحاظ فیزیکی آنها را اندازه‌گیری کنند ولی قلمرو معنویات شامل آن دسته پدیده‌هاست که حالت عارض بر آن توسط روان فرد قابل درک است و دارای کمیّت فیزیکی نیست. پس اگر بخواهیم قلمرو معنویات را بررسی کنیم بسیاری از وجوهی که انسان هر آن با آن سروکار دارد و در وجود او است ولی نمود ظاهری و بیرونی ندارد در زمره معنویات می‌گنجد. از کلیه حالات عارض بر ذهن و روان از قبیل صفات و حالات و خیالات و افکار و بطور کلی عکس‌العملهایی که از پدیده‌های محسوس و نامحسوس در ذهن ایجاد می‌شوند را شامل می‌شود. آنچه که روان‌درمانی متعارف بصورت واضح مورد بررسی قرار می‌دهد فقط مجموعه‌ای از صفات است که بصورت بارز در فرد تقویت شده که در حد معنی داری متفاوت از هنجار جامعه است. ولی در عرفان همه صفاتی که در بشر قابل بروز و ظهور است مدّ نظر قرار می‌گیرد. در روانشناسی کلاسیک صفات فرد به عنوان یک نشانه‌ای از نحوه عملکرد روان فرد مدّ نظر قرار دارد ولی در روانشناسی عرفانی کلیّت فرد و به عبارتی دیگر خودیت او یا انانیت او و صفات ناشی از این هستی یا انانیت مدّ نظر است. به عبارتی دیگر

روانشناسی کلاسیک زیرمجموعه‌ای از روانشناسی عرفانی است زیرا تمام متغیرهایی که در روانشناسی کلاسیک مدّ نظر روانشناس است بعلاوه سایر متغیرهای ممکن در وجود انسان در روانشناسی عرفانی مورد نظر می‌باشد.

روح و روان

در اصطلاحات دینی و کلام عرفا تأکید بسیاری بر واژه روح است که در ادبیات روانشناسان به ندرت استفاده می‌شود. روح واژه‌ای بسیار جامع است که نسبت به تمام موجودات اطلاق می‌شود ولی آنچه مدّ نظر ماست مراتب روح در انسان می‌باشد. در اصطلاحات روانشناسی واژه روح به روان تنزل یافته و به تعریف مختصری از آن اکتفا شده است. آنان روان را به منزله آنچه که در وجود انسان مادی نیست برگزیده‌اند. یعنی وجودی به عنوان روان را بدون تعریف نحوه ایجاد آن، به عنوان جعبه سیاهی در انسان در نظر گرفتند که نسبت به ورودی‌های مختلف، خروجی‌های رفتاری متفاوت دارد. از این سبب در روانشناسی تأکید بر مغز و چگونگی کارکردهای آن است. از لحاظ فلسفی این به معنی تحقیق در آثار است و نه تحقیق در مؤثر، چرا که علم روانشناسی امروزی چندان دسترسی به عامل مؤثر در افعال انسان که در روانشناسی همان روان تعریف می‌شود را ندارد. لذا فقط نسبت به آزمون تجربیات یعنی آثار مشاهده شده از مؤثر اکتفا می‌کند.

در مکتب عرفان روح به عنوان عامل اصلی تعریف شده و هدف از عرفان به مفهوم شناخت، شناخت مؤثر است و نه فقط آثار که مدّ نظر علم روانشناسی است. بدین معنی که عرفان به دنبال شناخت روان است و به دنبال این سؤال است که روان چیست و کیست؟ در اصطلاحات دینی، روح در انسان به مفهوم نفخه‌ایست که خداوند از روح خود در بشر دمیده است. این مفهوم به این معنی است که روح وجودی از وجود ناشناخته‌ایست که در تمام هستی قوام‌دهنده و تنظیم‌کننده تمام عالم در همه وجوه است و بلکه همان قوه پنهانی است که عالم را بدین شکل تبدیل کرده است. مسلماً تفاوت شناخت مؤثر و شناخت اثر که در دو مکتب فکری ذکر شده اشاره شد عمق تفاوت این دو مکتب را از وجه نگرش به پدیده‌ها و مسایل نشان می‌دهد. در رساله شریفه صالحیه می‌فرمایند: ^{۱۱} «فیلی را به شهر کوران آوردند و هرکس جایی را از او دست کشید و خبر از محلّ

^{۱۱} صالحیه، نگارش حضرت نورعلیشاه ثانی، حقیقت ۴۸۹.

خود داد که فیل گذاشت. بینا بر همه بخندد و گوید همه درست گفتید اما در خور فهم خود اما فیل را ندانستید. حقّ شناسی به آثار چنین است...». این تفاوت عمده در نگرش مکتب عرفان و مکاتب مختلف روانشناسی در بررسی روان یا روح بشر است.

در تفسیر بیان السعاده، در شرح این آیه که از پیامبر اکرم (ص) درباره روح سؤال می‌کنند اینطور شرح می‌فرمایند^{۱۲}: «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ»^{۱۳} از تو در باره روح می‌پرسند که حیات انسانی بسته آن است، چه روح بر بخار اطلاق می‌شود که در قلب تکوّن پیدا می‌کند و به واسطه شرایین در بدن انتشار پیدا می‌کند و آن روح حیوانی نامیده می‌شود، و هم‌چنین بر بخاری که از قلب به دماغ متصاعد می‌شود و دماغ به سبب پروت آن معتدل می‌شود روح اطلاق می‌شود و آن را روح نفسانی گویند. و بر چیزی که حیات حیوان بر آن بستگی دارد نیز روح اطلاق می‌شود که نفس حیوانی نام دارد و هم‌چنین بر چیزی که حیات انسانی منوط بر آن است روح گفته می‌شود که نفس ناطقه نام دارد، و مقصود سؤال‌کنندگان از روح همین است، زیرا روح انسانی و نفس ناطقه چیزی است که برای مردم به سبب آثار قابل درک است که آن تحت الشعاع نفس انسان مخفی و پنهان است. روح بر طبقه‌ای از ملائکه نیز اطلاق می‌شود که در لسان اشراق ارباب انواع و در لسان شرع «صافّات صفاً» (صف شدگان به صف) نامیده می‌شود، و بر فرشته‌ای که از سایر ملائکه بزرگتر است و به عدد هر انسان وجه و صورت دارد روح گفته می‌شود، و آن ربّ النّوع انسان بوده و ریاست و احاطه دارد بر ارباب انواع، و او با هر یک از افراد انسان است در حالی که هیچ یک از افراد انسان با او نیست. و آنچه که در اخبار وارد شده است او را فرشته‌ای معرفی می‌کند که از جبرئیل و میکائیل بزرگتر است و با محمّد (ص) و سپس با ائمّه علیهم السّلام بود، اشاره بر همین معنی دارد. و معنای این که ملائکه یاد شده با محمّد (ص) بوده نه با سایر انبیاء علیهم السّلام این است که همراهی ملائکه به آن حضرت مقرون بر همراهی با اوست، و گرنه آن ملائکه با همه ذرات عالم است، و «نفخت فيه من روحي» اشاره به همین معنی است، چه روحی که در آدم دمیده شده سایه همان روح است. چون روح مورد سؤال مردم یک امر مجرد معقول است که جز صاحبان عقول آن را درک نمی‌کنند و از سوی دیگر سؤال‌کنندگان اهل حس هستند و ادراکشان از محسوسات فراتر

^{۱۲} حضرت حاج ملا سلطان محمد گنابادی، سلطانعلیشاه. بیان السعاده فی مقامات العباد، ترجمه محمد آقا رضاخانی و

دکتر حشمت الله ریاضی، جلد هشتم، انتشارات حقیقت. <http://www.sufism.ir>

^{۱۳} سورة اسراء، آیه ۸۵.

نمی‌رود خدای تعالی به رسولش امر نمود که جواب آن‌ها را به اجمال بدهد. پس فرمود: «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» روح ناشی از امر من است بدون این که سابقه آمادگی ماده‌ای باشد تا محسوس باشد و شما بتوانید با حواس ظاهری یا باطنی آن را درک کنید، یا بگو که روح از عالم امر خدا است و ادراک شما به آن نمی‌رسد. و لذا فرمود: «وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا» و جز به اندکی از شما علم داده نشده، یا علم داده شده قلیل و اندک است، و آن علم محسوس از ناحیه آثار آن است، و شما نمی‌توانید به عالم امر علم پیدا کنید و لفظ «ما» نافیه یا استفهام انکاری است.^{۱۵}

همینطور در شرح آیه دیگری که اشاره به روح القدس است می‌فرمایند^{۱۴}: «وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ»^{۱۵} و به روح القدس مؤیدش کردیم، «روح»، بر روح حیوانی که از قلب منبعث می‌شود و بر روح نفسانی که از دماغ به اعصاب منبعث می‌شود، و بر قوه محرکه حیوانی، و بر قوه شهویه، و بر قوه غضبیه، و بر لطیفه ایمانی اطلاق می‌شود، و بر روح مجرد از ماده و از تعلّق به آن، و از تقدّر و همان که به «روح القدس» نامیده شود، و همان است که در اخبار ذکر شده که آن اعظم از جبرئیل و میکائیل است و با احدی از انبیاء نبوده و با محمد (ص) بود و با ائمه (ع) بود. و فلهویون (پیروان حکمت اشراق ایرانی) از اهل فارس، آن را «رب النوع» انسانی نامند و گویند: که او اعظم از جمیع ملائکه است و همه مُسَخَّر برای او هستند. و روح بر جمله مجردات اطلاق می‌شود و در خبر است: ^{۱۶} ای مفضل، همانا خدای تبارک و تعالی در نبی پنج روح قرار داده است: روح حیات در آن دبّ (جنبندگی) و درج است، و روح قوه در آن نهض (جنبش) و جاهد (کوشش) است. و روح شهوت در آن اکل و شرب و زن آوردن از حلال است؛ و روح ایمان در آن آمن و عدل است و روح القدس که نه می‌خوابد و نه غافل می‌شود و نه به لهُو می‌پردازد و نه بیهودگی می‌کند.

بر اساس نظرات حکما نفس نباتی دارای سه قوه غاذیه، نامیه و موکده است. قوه غاذیه به قوه‌ای نباتی گفته می‌شود که جسم (غذاء و خوراکی) را مشابه جسمی می‌کند که در آن قرار دارد و

^{۱۴} حضرت حاج ملا سلطان محمد گنابادی، سلطانعلیشاه. بیان السعاده فی مقامات العباد، ترجمه محمد آقا رضاخانی و

دکتر حشمت الله ریاضی، جلد دوم، انتشارات حقیقت. <http://www.sufism.ir>

^{۱۵} سورة بقره، آیه ۸۷.

^{۱۶} یا مفضل إنّ الله تبارک و تعالی جعل فی التّبی خمسة ارواح روح الحیوة؛ فیه دبّ و درج، و روح القوّة؛ فیه نهض و جاهد، و روح الشّهوة؛ فیه اکل و شرب و اتی النساء من الحلال، و روح الايمان فیه آمن و عدل، و روح القدس لا ینام و لا یغفل و لا یلهو و لا یزهو.

سپس بدان می‌چسباند تا بدل ما يتحلّل باشد لذا این قوّه، جسمی را احاله کرده تا مشاکل جسمی که در آن است گردد. چهار قوّه جاذبه (برای جذب غذا)، هاضمه (غذای نگهداری شده توسط ماسکه را هضم می‌کند)، ماسکه (غذای جذب شده را نگاه می‌دارد تا به مصرف رسانده شود) و دافعه (سموم بدن و جذب ناپذیرها را دفع می‌کند) دیگر در نبات وجود دارد که به قوّه غاذیه خدمت می‌کنند. قوّه نامیه به قوّه‌ای گفته می‌شود که جسم مشابه یعنی غذاء را به جسمی که در آن قرار دارد با رعایت تناسب در سه جهت طول و عرض و ارتفاع می‌افزاید تا آن عضو به کمال نشو و نمای خود برسد. قوّه مولده به قوّه‌ای گفته می‌شود که از جسمی که در آن است جزئی مشابه را برگرفته سپس به کمک اجسام دیگر تصرف نموده تا آن جزء را شبیه آن جسم کند. قوای نفس نباتی نیز به قوای اصلی یا مستخدمه و قوای خادمه تقسیم می‌شوند. قوای خادمه یا قوای طبعیه ناشی از نفس نباتی نیز در خدمت قوای مستخدمه یا قوای اصلی هستند. قوای مغذیه و جاذبه و ماسکه و هاضمه و دافعه از قوای خادمه هستند. قوای مستخدمه نباتی نیز شامل قوّه مغذیه و قوّه منمیه که کارشان خدمت به نفس نبات است، و قوّه مولده و قوّه مصوره که برای بقاء نوع در کار هستند تقسیم می‌شود.

به نفس حیوانی دو قوّه محرکه و مدرکه نیز اضافه می‌شود. قوّه محرکه در نفس حیوان شامل قوای باعث (محرک حیوان به انجام فعل) و عامله (عمل کننده فعل حیوان) است. قوّه محرکه عامله (یا فاعله) در عضلات و اعصاب منتشر و موجب پیدایش حرکت در جهات مختلف است. قوّه محرکه باعث بر دو قسم: شهویه و غضبیه است. قوّه شهویه عهده‌دار جلب ملایم (جاذب نفع) است و قوّه غضبیه عهده‌دار دفع ناملایم (دافع ضرر) است. در تعبیری دیگر قوّه بهیمیه سبب صدور افعال چهارپایان و بهائم می‌شود و قوّه سبعیه سبب صدور افعال درندگان و سباع می‌شود و قوّه شیطانیّه طالب حصول اهداف خود از طرق شیطانی است. قوّه مدرکه حیوانی دو دسته ظاهری و باطنی دارد، قوّه مدرکه ظاهری شامل قوای باصره، سامعه، شامه، ذائقه و لامسه است و قوّه مدرکه باطنی شامل قوای حس مشترک، خیال، مفکره، واهمه و حافظه می‌شود. قوّه حس مشترک ادراک صور اشیاء و عوارض عارض بر اشیاء را عهده‌دار است و بوسیله حواس خمسّه (قوّه باصره، قوّه سامعه، قوّه شامه، قوّه ذائقه، قوّه لامسه) عمل می‌کند. قوّه خیال حافظ ادراکات قوّه حس مشترک از صور اشیاء است. قوّه حافظه معانی جزئی را حفظ می‌کند. قوای نفس حیوانی شامل قوای مستخدمه و قوای خادمه می‌شود. قوای مستخدمه شامل قوّه علامه (که با آنها ادراک جزئیات می‌شود و شامل

دو دسته حواس ظاهری (بصره، سامعه، شامه، ذائقه و لامسه) و باطنی (حس مشترک، خیال، واهمه، حافظه و متخیله) است) و قوه عمّاله یا قوه محرّکه (که باعث حرکت می‌شود و به آن قوه شوقیه یا قوه باعثه گفته می‌شود خود شامل دو قوه شهویّه و قوه غضبیّه است و قوه عامله بعد از تحریک قوه شوقیه، فعل را انجام می‌دهد).

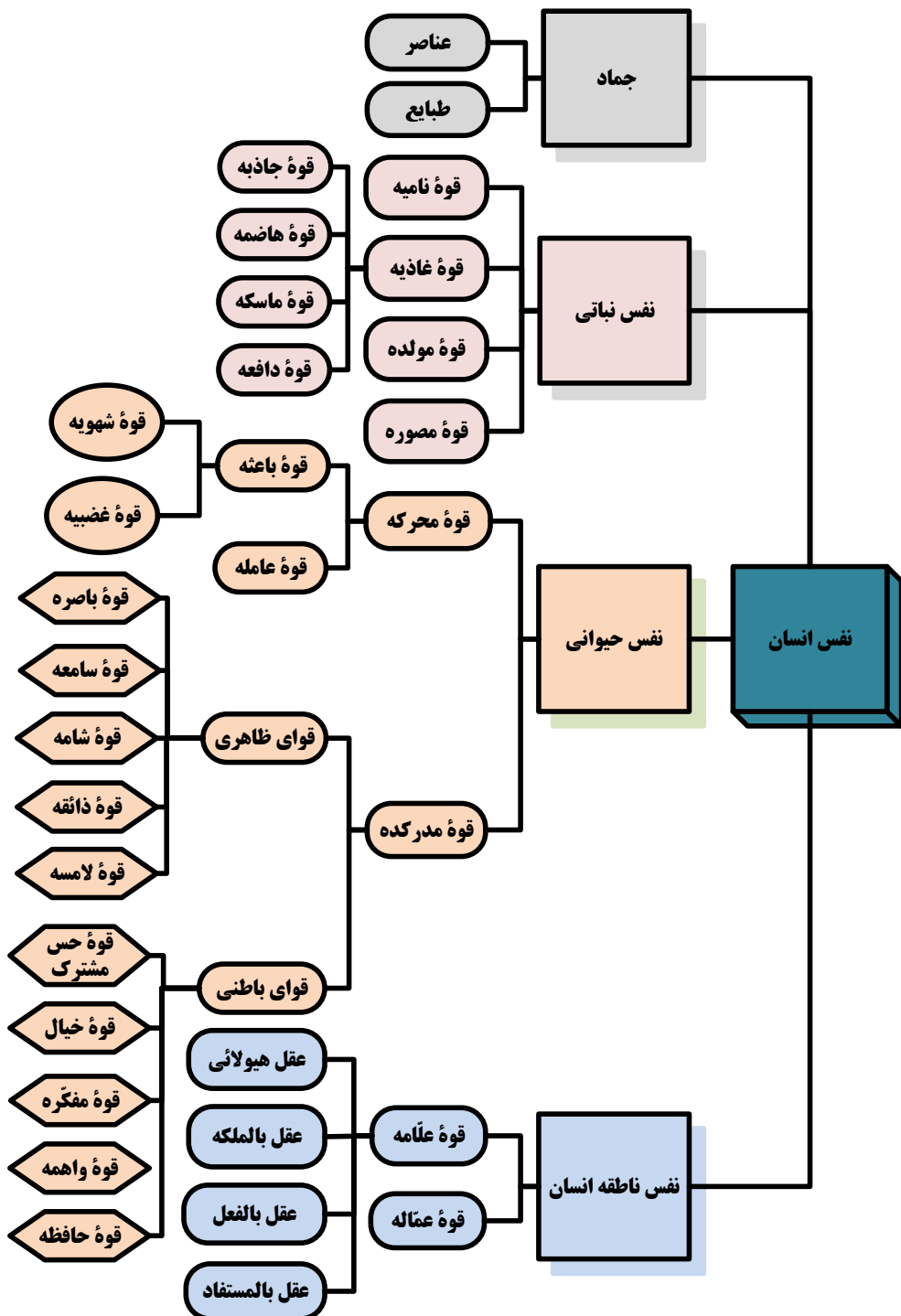
نفس انسانی واجد قوای نباتی (غذایه، نامیه و مولده) است و قوای حیوانی (محرّکه و مدرکه) و علاوه بر آن دارای قوه عاقله می‌باشد. لذا نفس انسانی واجد همه قوای غذایه، نامیه، مولده، محرّکه، مدرکه و عاقله است. قوای نفس ناطقه انسانی به عامله و عالمه تقسیم می‌شود و تعبیر «عقل» بر هر دو به نحو اشتراک لفظی اطلاق می‌گردد، به عبارت دیگر، انسان دارای دو عقل نظری و عملی است. قوه نظریّه تعبیر دیگری از قوه علامه یا قوه عالمه است که ادراکات خاصّ انسانی را بر عهده دارد و به آن عقل نظری گفته می‌شود که شامل مراتب: عقل هیولائی (که ناظر به بالقوه بودن تعقل در انسان است)، عقل بالملکه (برای درک بدیهیات)، عقل بالفعل (که از طریق تعقل در بدیهیات به نظریات می‌رسد)، عقل بالمستفاد (عقلی است که بدیهیات و نظریات را درک کرده و آنچه در خور فهم است را بالفعل فهمیده است) می‌شود. قوه عملیه تعبیر دیگری از قوه عمّاله یا قوه عامله است که کارهای ویژه انسان یعنی فراتر از حیوان را انجام می‌دهد و به آن عقل عملی نیز گفته می‌شود، که شامل مراتب تجلیه (تهذیب ظاهر به امثال اوامر و نواهی شرعی)، تخلیه (تهذیب باطن از اخلاق سوء)، تحلیه (تزیین باطن به فضائل اخلاقی) و مراتب متعالی تر محو (توحید افعالی)، طمس (توحید صفاتی)، محق (توحید ذاتی) است. قوه عاقله مسؤول ادراک معانی کلی است. لذا قوه عقلیه وظیفه ادراک حقایق امور و تمایز بین خوب و بد، و امر به فعل خوب و نهی از فعل بد می‌باشد.

قوه خادمه در نفس انسانی شامل همه قوای مستخدمه و خادمه حیوانی و نباتی می‌شود. و قوه مستخدمه در نفس انسانی شامل قوه علامه و عمّاله می‌شود. نفس افعال خود را توسط قوای نباتی و حیوانی و انسانی انجام می‌دهد. قوه متصرفه عمل تصرف در مدرکات را عهده‌دار است و بر خلاف قوای مدرکه که صرفاً دارای عمل ادراک هستند، در مدرکات تصرف می‌کند و از ترکیب آنها با هم صور جدیدی را پدید می‌آورد. افعال قوه متصرفه در شکل‌گیری این قوه بر اساس نوع نفسی که آن را به کار می‌گیرد به دو قوه متخیله و مفکره تقسیم می‌شود. اگر به کار گیرنده آن قوه واهمه

نفس حیوانی باشد تنها در صور و معانی جزئی تصرّف می کند و به آن متخیله گفته می شود. و اگر به کار گیرنده آن نفس ناطقه انسانی باشد در امور کلی نیز تصرّف می نماید و به آن قوّه مفکره گفته می شود. لذا قوّه مفکره به یکی از دو قسم قوّه متصرّفه گفته می شود که به کار گیرنده آن نفس ناطقه انسانی است به خلاف قسم دیگر یعنی قوّه متخیله که توسط قوّه واهمه نفس حیوانی به کار گرفته می شود. نقش اصلی قوّه مفکره در زمانی است که صورتی از خارج در حسّ مشترک نقش نبندد و صورتی بواسطه قوای ادراکی ظاهری درک نشود تا نفس به آن مشغول شود، مانند زمان خواب، لذا به عالم ملکوت و مبادی عالیّه متصل می شود. صورتی که مناسب حال نفس باشد در هر نفسی به نوع خاصی نقش می بندد و این نقوش لباسی هستند که متخیله بر آن حقایق پوشانده است فلذا محتاج تعبیر هستند یعنی برای حصول حقیقت آن که نفس از عالم بالا چه دریافت کرده است، باید از تلبیس متخیله تجرید شوند. زیرا متخیله نمونه جزئی از آن حقیقت کلی را ارائه کرده است. دامنه وسعت این قوّه از اضغاث و احلام تا وحی را شامل می شود. قوّه متخیله از اقسام قوّه متصرّفه است که توسط قوّه واهمه نفس حیوانی به کار گرفته می شود و صور جزئی را ادراک می کند و در آنها تصرّف می کند.

خلاصه مطالب فوق در نمودار زیر نمایش داده شده است.

قوای نفس در مراتب مختلف



عوامل نامحسوس در انسان

در کلام عرفا، واژه‌ها همگی دارای اشارات، معانی، لطایف و حقایق است که بدون تعمّق به این کلمات درک خواننده از آنها بسیار ناچیز خواهد بود. برای مثال در شرح روح و نحوه استقرار نطفه در رحم مادر از کلماتی نظیر نزول ملائکه صحبت می‌کنند که این کلمات در ذهن افراد ناآشنا بیش از آنکه مراتب مفهومی اصیل آنها را تداعی کند مفاهیم خرافی را به ذهن خواننده برمی‌گرداند که ناشی از عدم آشنایی به عمق کلام است. برای مثال می‌فرمایند: ^{۱۷} «بدان، که قصّه خلق آدم (ع) و حوّا (ع) از گل و از ضلع چپ او و از امر ملائکه به سجود آدم (ع) و اباء ابلیس از سجده و اسکان جنّت آدم (ع) و حوّا (ع) و نهی آن دو از خوردن درختی از درختان آن و وسوسه ابلیس بر آن دو و خوردن آن دو از شجره منهیه و هبوط آن دو از مرموزات مذکوره در کتب امم سلف و تواریخشان است چنانچه سابقاً ذکر کردیم، پس مراد به آدم در عالم صغیر لطیفه عاقله آدمی او است، بر ملائکه زمینها و بر جنّت و شیاطین مطرود از وجه زمین نفس و طبع خلیفه است، مسجود بر ملائکه مخلوق از گل ساکن در جنّت نفس انسانی است، و آن اعلی از مقام نفس حیوانی مخلوق از ضلع چپ جنب اوست که مجاور نفس حیوانی زوجه او مسمی به حوّا برای کدر بودن رنگ آن به قرب به نفس حیوانی است، و مراد به درخت منهیه مرتبه نفس انسانیت است که آن جامع است بر مقام حیوانیت و مرتبه آدمیت، و مراد به مار و اختفاء ابلیس بین پوست آن، قوه واهمه است زیرا آن برای مظهر ابلیس بودنش در عالم صغیر مسمی به ابلیس است، و وسوسه او ترزین اوست آنچه را حقیقت ندارد بر جنب چپ از آدم از آن به حوّا تعبیر شود، و هبوط آدم (ع) و حوّا (ع) عبارت از تنزّل آن دو به مقام حیوانیت است، و هبوط ابلیس و مار و ذریه آن دو عبارت از تنزّل آنها از مقام تبعیت بر آدم است، زیرا واهمه چون احد مظاهر ابلیس است رفعت آن رفعت او باشد، و شرافت آن به استخدام آدم شرافت برای اوست، و هبوط واهمه هبوط برای او باشد، و وقتی نفس انسانی را به شجره اراده کنیم، اختلاف از اخبار رفع می‌شود. زیرا نفس انسانی درختی دارای انواع میوه‌ها و حبوب و اصناف اوصاف و خصال است برای اینکه حبوب و میوه‌ها و اگر چه به وجود عینی دانی خود در آن موجود نباشد، لکن همه به حقایق آن در آن موجود است، پس تعیین این

^{۱۷} حضرت حاج ملا سلطانمحمد گنابادی، سلطانعلیشاه. بیان السعاده فی مقامات العباد، ترجمه محمدآقا رضاخانی و دکتر حشمت الله ریاضی، جلد دوم، انتشارات حقیقت. ذیل شرح آیه ۳۴، سوره بقره: «يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ»

درخت به چیزی از حبوب و میوه‌ها یا علوم و اوصاف، بیانی برای بعض شئون آن است.»

آنطور که از کلام ایشان برداشت می‌شود مفاهیمی نظیر ملائکه، جن و شیطان هر کدام در بدن ما، که در کلام عرفا به آن عالم صغیر گفته می‌شود، اشاره به قوایی دارند که این قوا وظیفه انجام مأموریت‌هایی را در بدن ما عهده‌دار هستند. برای مثال قوهٔ بینایی و شنوایی و امثال آنها تحت واژه ملک یا ملائکه می‌گنجند. همچنین از نیروهایی که در وجود ما قوای بدنی را بطور مرتب از قوه به فعل درمی‌آورند مانند قوای شهویه و غضبیه تحت عنوان جن مصداق می‌یابند. مثلاً با خوردن غذا قوایی در بدن تجهیز می‌شود که موجب ادراکات مختلفی در بدن می‌گردد. وقتی فرد برای مدتی غذا نخورد عملاً قوایی پنهان، که منطبق با همان مفهوم جن به معنی نهان است، در بدن او کاهش می‌یابد. لذا در این وضعیت ادراکات جنسی او ضعیف می‌شود و اگر مثلاً در معرض یک محرک جنسی مانند تصاویر پورنوگرافی قرار گیرد انگیزتگی جنسی شدیدی در او ایجاد نمی‌شود ولی همین فرد با خوردن غذاهای مناسب پس از چند ساعت در برابر همان تصاویر پیشین دچار انگیزتگی می‌گردد. یعنی قوایی که در اصطلاحات دینی به آن جن گفته می‌شود در وجود او به منصفه ظهور می‌رسد. به عبارت دیگر در عالم صغیر (بدن ما) جن به نیروهای نامحسوس باطنی گفته می‌شود که اشتیهای آنها یا نفرت آنها منطبق بر خصوصیات عالم طبع (طبیعت ما) است. در صورتیکه تداعی خواننده از واژه جن نه این است که گفته شد. یا تصور اغلب افراد از اصطلاح شیطان، موجودی خبیث است که همواره اهداف پست و پلیدی درباره آدمی در سر دارد و غالباً گمان می‌شود که شیطان تنها در خارج از وجود انسان اقدام به گمراه نمودن او می‌کند. اگرچه با تعبیری این موضوع در خارج از وجود انسان یا عالم کبیر نیز وجود دارد ولی واژه شیطان در روانشناسی عرفانی به آن چیزی اطلاق می‌شود که در وجود انسان است که او را به رفتارهای زشت وامی‌دارد. می‌فرماید:^{۱۸} «هرکدام از ما دربان خانهٔ خدا هستیم. اما آیا به این وظیفه درباری درست عمل می‌کنیم؟ شیطان را خدا راه نداد ولی او خیلی پررو است، مسلماً در نمی‌رود، می‌ایستد که به هر نحوی که شده در این خانه نفوذ کند. همیشه شیطان از یک طرف وسوسه می‌کند و می‌خواهد به درون خانه برود؛ دل را وسوسه می‌کند. در مقابل، خداوند ملک و فرشته‌ای را هم آفریده که همیشه انسان را به راه خیر می‌خواند، او هم از طرف دیگر، انسان را می‌خواند، دل بین این دو (یعنی

^{۱۸} بیانات حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوب‌علیشاه، جزوه ۱۲۴، ذکر و فکر، تلفیق شرح پندصالح در جلسات

وسواس شیطان و تلقین فرشته) است. ما به هر اندازه بکوشیم، ممکن است جنبه ملکى را قوی‌تر کنیم ولی هر چه وظایف قلبی خود را پشت سر بیندازیم جنبه شیطانی قوی‌تر می‌شود. باید توجه کرد که آن چه بر دل می‌گذرد بر تمام اعضاء جاری می‌شود. در اصطلاح روانشناسی و روانکاوی امروز می‌گویند این اثر ناخودآگاه است. آنچه ما در دل داریم و دلمان محتوی آن است بر همه اعضاء بدن حکومت می‌کند. اگر کسی فطرتاً خیرخواه باشد و بخواهد به مردم خدمت کند، تمام اعضایش این کار را می‌کنند یعنی اگر چشمش دید که کسی در خیابان زمین خورده فوری جلو می‌رود و به دستش دستور می‌دهد که او را کمک کند. اما اگر دلش در این حالت نباشد او را ترک می‌کند و می‌رود. پس دل، هر حالت و معنیتی که داشته باشد بر اعضاء بدن حکومت می‌کند.»

در تحقیق ماده لفظ ملک و اقسام ملائکه در شرح آیه ۳۰ سوره بقره می‌فرمایند:^{۱۹} «و یادآور «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ» هنگامی که پروردگارت گفت، تا بدانی که کلّ خلقت برای انسان است آنها را به آن یادآور تا بدانند که در قصه خلقت آدم و سجود ملائکه بر او دلیلی است بر اینکه خلقت همه به خاطر او است «لِلْمَلَائِكَةِ» به فرشتگان، ملک را به اعتبار اصل آن جمع کرد زیرا اصل آن «مَلَكٌ» از «أَلُوکة» است به معنی رسالت پس قلب شده پس معفل گردید به تقدیم عین سپس «همزه» حذف شده و فعل گشت، و گویند: اصل آن مفعول از «لَاک، یلوک» به معنی «ارسل» (فرستاد) است پس «واو» بعد نقل حرکت آن قلب «الف» شده و سپس حذف شده است. و گویند: اصل آن فعال از «مَلِک، یملِک» بوده پس «الف» حذف شده. و «ملک» بر انواع است، از آن، ملائکه زمینی متعلّق به مادیات است چه متعلّق به اجرام آسمانی یا به اجرام زمینی، و برای آنها ترقیات و تنزّلات است و ملائکه «سجّد» (سجده کننده) و «رکّع» (رکوع کننده) از آنان هستند. و آنچه وارد شده از سقوط ملک از مقامش و تنزّل آن از مرتبه‌اش و شفاعت شفيعی برای او، آن در همین نوع است نه سایر انواع. زیرا برای ملائکه غیر متعلّق به مادیات هر کدام از آنها را مقامی معلوم هست. و باید دانسته شود که عوالم به وجهی سه است: اوّل آن عالم جنّ و شیاطین است، و جحیم و نیران آن در آن است و آن محل اشقیاء و معذّبین از بنی آدم است و آن تحت عالم مادیات است و اگر چه آن عالم

^{۱۹} حضرت حاج ملا سلطان محمد گنابادی، سلطانعلیشاه. بیان السعاده فی مقامات العباد، ترجمه محمد آقا رضاخانی و

مجرد از ماده باشد. و دوم آن عالم مادیات است از آسمانها و آسمانیها و زمین و زمینیها و این عالم اضعف عوالم است. و سوم آن عالم مجردات علوی است و آن عالم ملائکه است به مراتب آن از «سجده» (سجده کننده) و «رکع» (رکوع کننده) و «ذوی الاجنحه» (بالدار) دوتایی و سه تایی و چهارتایی و «مدبرات امر» (تدبیرکنندگان امور)، و «صافات صفا» (صف کشندگان به صف) و «قیام المهیمین» (نگهبانان ایستاده) که نظر نمی کنند. و اهل عالم جنّ از انواع جنّ و شیاطین به قدرت خداوند بر انواع خوارق و تصرف در عالم مادیات قدرت دارند مثل اهل عالم ملائکه بدون فرق. و اجنه و شیاطین بر دو نوعند. نوعی از آنها در غایت بُعد و خبثت غیرقابل هدایتند. و نوعی از آنها، برایشان قرب به عالم مادیات است و به سبب این قرب مستعد بر هدایت و ایمان باشند و برای آنها ترقیّات و تنزّلات است. و همچنین ملائکه بر دو نوعند. نوعی از آنها در غایت بُعد از مادیات هستند و آنها مجرد از مادیات و از تعلق به آن و تدبیر بر آن هستند، و آنان عقول و ارواح می باشند. و نوعی از آنها برایشان تعلق و تدبیر بر مادیات است و اینها ملائکه موکل بر زمینیها از اجرام عالم علوی و سفلی و مأمور به سجده آدم از حیث فعلیّت آدمیت او همین نوع هستند، چنانچه در اخبار است که مأمورین به سجده آدم همان ملائکه زمین هستند و اعتراض ملائکه مستفاد از آیه و ایضاً اخبار، از این نوع است و برای مجانست این قسم بر جنّ، ابلیس مشابه به آنهاست و متشبه بر آنهاست و عابدی در آنهاست، بلکه نقل شده که او امامی و معلمی و حاکمی بر آنها و بر قوم خود باشد، و محاربین بر ابلیسها و جنّها طردکنندگان آنان از وجه زمین، سارقین بر شیطان بالابرنندگان او به آسمانشان هستند. و مأمور به سجده آدم از حیث مقام آدمیت است و اگر چه این نوع از ملائکه باشند لیکن از حیث سایر مقامات خود بلکه از حیث مقام علویّت مکمون خود جمیع انواع ملائکه، بلکه جمیع موجودات امکانی، مأمور به سجده اویند. زیرا جمیع موجودات تحت تصرف ارباب انواع آن واقع و مسخر برای اویند، و جمیع ارباب انواع تحت تصرف ربّ النوع انسانی واقع و مسخر برای اویند. و همانا در اخبار به آن اشاره شده، «وَأَنَّ آدَمَ صَارَ مَسْجُوداً لِّكُونِ عَلِيِّ وَالْأُئِمَّةِ فِي صَلْبِهِ» (و اینکه آدم برای بودن علی (ع) و ائمه در صلب او مسجود شد).

در اصطلاحات عرفا قوه واهمه به عنوان ابلیس یا شیطان بزرگ در درون ما نیز تعریف می شود که آن قوه ایست که در ذهن ما بطور مستمر فعال است و قضاوت های ما را به سمت طبیعت فاسد و پست و بدی می کشاند. همه ما در خلوت خود ملاحظه کرده ایم که در بسیاری از مواقع گوینده ای خارج از اراده ما در ذهنمان شروع به تحلیل و استدلال می کند و ما را امر به تصمیمات و اقداماتی

می‌کند که ماهیت خشم و غضب، بدرفتاری، بدبینی و سایر صفات مشابه دارند. مثلاً وقتی از فردی ناراحتیم همزمان با تجربه هیجانات منفی، گوینده‌ای در درون ما با شدّت و تسلسل شروع به سخن می‌کند و با استفاده از توجیهاتی ظاهراً منطقی و استدلالاتی مورد پسند امر به بدی می‌کند. این همان شیطان یا قوّه واهمه است که در وجود انسان به تسلیم قوّه عاقله در نیامده است. بدین ترتیب در توصیف این حالت در عبارات دینی اینگونه آمده است که شیطان یا ابلیس وجود ما مسلمان نشده است. واژه اسلام به معنای تسلیم است و بیان می‌کند که ابلیس در وجود ما تسلیم عقل نگردیده است.

همانطور که ذکر شد این قوای پنهان در وجود ما با خوراکی که ما می‌خوریم تقویت می‌شود. مثلاً ملک بینایی با خوردن خوراکی‌هایی که محتوی املاح و ویتامین‌ها و آنزیم‌های مناسب و غیره است تقویت می‌شود و همینطور ابلیس یا شیطان درون ما یا همان قوّه واهمه با خوردن خوراکی‌هایی که منجر به ایجاد حرارت در بدن می‌گردد تقویت می‌گردند. برای مثال مولوی در این ارتباط می‌گوید:

چند خوردی چرب و شیرین از طعام چند روزی امتحان کن در صیام
 طفل جان از شیر شیطان باز کن بعد از آتش با ملک انباز کن

در این اشعار مولوی اشاره می‌کند که آنچه که منجر به تقویت قوّه واهمه در وجود انسان می‌شود آن دسته از خوراکی‌های پرکالری است که موجب افزایش سوخت و ساز در سلولها و تولید حرارت می‌گردد. همین موضوع در آیات قرآن اشاره به این آیه دارد که ابلیس خدمت حضرت باری عرض می‌کند که مرا از آتش (که مظهر حرارت در بدن است) آفریدی ولی آدم (عقل) را از گل آفریدی پس منشا خلقت من لطیف‌تر است پس من از عقل بالاترم و او را تبعیت نمی‌کنم. همه ما همین موضوع را در وجود خود تجربه کرده‌ایم که قوّه‌ای که مصلحت اندیش وجود ما به نام عقل از اوامری که قوّه واهمه به بدی امر و القاء می‌کند ما را برحذر می‌دارد ولی قوّه واهمه بدون توجه به دستورات عقل همچنان در ذهن ما یگه‌تازی کرده و مستمراً امر به بدی می‌کند. همه این موارد در قرآن در آیات متعددی درباره استکبار ابلیس از سجده به آدم تصریح شده و اشاره سجده به معنی اطاعت است که قوّه واهمه از قوّه عاقله تبعیت و اطاعت نمی‌کند مگر وقتی که اسلام آورد یعنی تسلیم شود. و رسول اکرم (ص) فرمود «شیطانی أسلم بیدی» یعنی شیطان من به دست من

اسلام آورد. در اصطلاحات روانشناسی تفاوت لطافت وجودی منشا قوه واهمه و قوه عاقله یا به زبانی دیگر ابلیس و آدم در آتش و خاک می تواند به هیجان موجود در حرارت و آتش اشاره کرد. عقل به سلامت و ثبات وجود رهنمون می سازد ولی واهمه به هیجانات زودگذر ناشی از انتقام، تلافی، بروز خشم و نفرت و لذتجویی و سایر هیجانات تشویق می نماید که نماد آتش است و کل وجود انسان را به مخاطره می اندازد که برخلاف ثبات وجود وی است که نماد خاک است.

در مثال بالا درباره قرار گرفتن فرد در معرض محرک جنسی در بدن ما جن همان نیروی اشتهای دیدن تصویر است و عمل دیدن توسط ملک بینایی (که ملکی زمینی است) صورت می گیرد. فعل دیدن به خودی خود انگیزه و اشتهایی برای دیدن تصویر مذکور ندارد. یعنی برای ملک بینایی اشتها و نفرت (تمایل و انزجار) به دیدن نیست و فقط عمل دیدن را انجام می دهد ولی جن قوه ای است که تمایل به دیدن صحنه پورنوگرافی را ایجاد می کند لذا از جن به جنود (لشکریان) شیطان نام برده شده است. واهمه آن است که امر به دیدن تصویر مزبور می کند. و قوه عاقله یا عقل آن است که انسان را از دیدن آن تصویر منع می کند. قوای ملائکه زمینی و جن و شیطان (واهمه) از خوراکی که فرد تناول می کند تقویت می شوند برخلاف قوه بازدارنده عقل که آن را جبرئیل عقل نیز می نامند یا بصیرت که از ملائکه آسمانی است از خوراک مادی که ما می خوریم تغذیه نمی کنند. لذا مولوی می فرماید:

قدرت جبریل از مطبخ نبود بود از دیدار خلاق وجود

ملائکه هنگام خلقت ما با روحی که دمیده می شود و حیات ما را شکل می دهد بر وجود ما نازل می شود یعنی در بدن ما قرار و شکل می گیرند. خوراک عقل، ادراکاتی است که منجر به علم و معرفت می شود و با آنها تقویت می شود. یعنی جنس خوراک عقل و ملائکه آسمانی با جنس خوراک ملائکه زمینی و جن و شیطان (واهمه) که از خوراکیها و طعام متداول جسمانی است متفاوت است. ماهیت ملک و جن هر دو از نوع قوای ملکوت (باطنی) است که به اولی ملکوت علیا (بالا) و به دیگری ملکوت سفلی (پایین) می گویند.

مثال ساده دیگر در این موضوع خوردن گوشت و مواد پروتئینی است که موجب تشدید قوه غضبیه در فرد می گردد. وقتی مصرف این نوع خوراکیها بطور عام افزایش می یابد حالت برافروختگی،

واکنش سریع، تندخویی، پرخاشگری و غیره در رفتار انسان زیاد می‌شود. و برعکس مصرف بیشتر خوراکی‌های گیاهی و سبزیجات و کاهش مصرف گوشت برخلاف آن عمل می‌کند. این موضوع در بررسی افرادی که رژیم غذایی گیاه‌خواری^{۲۰} در وعده‌های غذایی آنها بیشتر است مشاهده و ارزیابی شده و آثار آن در خلق و رفتار این افراد تأیید شده است.^{۲۱}

اشارات این موضوع در کلام عرفا در شرح آیه ۲ از سورة نحل از تفسیر بیان السعاده قابل استنباط است:^{۲۲} «يُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ» ملائکه به روح از امر او بر کسی از بندگانش که بخواهد نازل می‌شود، بدانکه انسان از اوّل استقرار مادّه‌اش در رحم در تدبیر ملائکه واقع می‌شود، پس او را تربیت می‌کنند و آنچه به آن احتیاج دارد را جلب می‌نمایند و آنچه او را ضرر می‌زند را دفع می‌کنند. و همانا خدای تعالی به محض فضل خویش بر او ملائکه‌ای را بر او مبعوث می‌کند و عددشان روز در روز و آن در آن تا اوان بلوغ زیاد می‌شود پس اگر توفیق او را مساعدت کرد و اختیاراً به خدا استعانت جست همانطور که تکویناً قبل آن از مستعین به او بود امداد او بعد آن ایضاً قطع نمی‌شود، و ملائکه‌ای که موکل به او بودند ملائکه زمینی بودند و آنها ملائکه‌ای هستند که به سجده بر آدم (ع) امر شدند، و بعد آن امداد به ملائکه آسمانی می‌شود و هر روز عددشان زیادتر می‌شود تا به مقام عبودیت و اوّل ظهور ربوبیت برسد، و در این هنگام او به عظام از ملائکه مانند جبریل و میکائیل مدد می‌شود و او ایضاً به روح و آن اعظم از جبریل و میکائیل است مدد می‌شود چنانکه در اخبار وارد شده، و شاید روح در اینجا اشاره بر ملک معنی به تربیت نوع انسان دارد و اشراقیون او را ربّ النّوع می‌نامند. و او به عدد هر انسان صورتی دارد چنانکه در خبر است و او محیط به جمیع افراد انسان بلکه به جمیع موجودات عالم است، برای اینکه جمیع انواع تحت نوع انسان است و جمیع ارباب تحت ربّ النّوع انسانی است و جمیع موجودات تحت ارباب انواع خود هستند پس جمیع موجودات تحت ربّ النّوع انسانی است، و بنابر این پس معنی می‌دهد ملائکه با روح نازل می‌شوند، یا ملائکه به سبب روح و توسط او نازل می‌شوند، و بنابر

²⁰ Vegetarianism

^{۲۱} هدف از ارائه این مثال تایید یا ردّ گیاه‌خواری یا گوشت‌خواری نیست بلکه فقط برای توجه دادن به آثار خوراک در رفتار انسان است. در هر دو حالت غایی گیاه‌خواری صرف و گوشت‌خواری بیش از حدّ بیماری‌های مختلف جسمی و روانی هر دو ملاحظه شده‌اند.

^{۲۲} حضرت حاج ملا سلطان‌محمد گنابادی، سلطانعلیشاه. بیان السعاده فی مقامات العباده، ترجمه محمد آقا رضاخانی و

اوّل پس مُنَزَّل علیه خواص از انبیاء و بنابر دوّم جمله انبیاء هستند، یا مراد به روح آنچه قلوب به آن از جهل زنده می‌شوند به تشبیه به روحی که بدن‌ها به آن زنده می‌شوند است، یا مراد به روح نبوت است که حیات هر چیزی به آن است، و بنابر این پس معنی آیه این است که ملائکه روح از عالم امر و بر کسی از بندگانش که خدا بخواهد نازل می‌شود. و برای روح معانی دیگری مذکور در اخبار هست و بین ارباب صنایع مصطلح است و این روح که او اعظم از جبریل است با عظماء از انبیاء و اولیاء (ع) مانند خاتم النبیین (ص) و خلفای معصوم او می‌باشد و او «مِنْ أَمْرِهِ» یعنی از عالم امر او زیرا ملائکه‌ای نازل شده و روح از عالم امر است مقابل عالم خلق.»

همچنین شرح آیه ۲۱ سوره حجر در تفسیر بیان السعاده مشروح بر موضوع است: ^{۳۳} «وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ» بدان، که لفظ «شیئی» گاهی به صورت عموم اطلاق می‌شود و معنای آن مساوی موجود است که شامل حقّ اوّل تعالی نیز می‌شود، و گاهی لفظ شیئی بر وجود آن شیئی اطلاق می‌شود که در این صورت شامل حقّ اوّل نمی‌شود. چنانچه شامل حضرت اسما و حضرت فعل که مبدأ اضافات حقّ اوّل است نیز نمی‌شود، و شامل همه ممکنات می‌شود، مانند حضرت عقول که از آنها به اقلام عالی و ملائکه مقربین تعبیر می‌شود، و حضرت ارواح که از آنها به ارباب انواع و صف بستگان «الصّافّات صفاً» تعبیر می‌شود. و حضرت نفوس کلّی که از آنها به الواح کلّی محفوظ و تدبیرکنندگان امر تعبیر می‌شود، و حضرت نفوس جزئی که از آنها به دو اعتبار به الواح محو و اثبات و به عالم مثال تعبیر می‌شود، و تمام موجودات عالم طبع را شامل می‌گردد. و هر چیزی که در آن حضرات باشد دارای حقیقتی در حضرت اسما و حقیقتی در حضرت فعل و اضافه الهی اشراقی است، و هر چه که در حضرت فعل است دارای حقیقتی در حضرت اسماء نیز است. و هر آنچه که در حضرت ارواح است دارای حقیقتی در حضرت اقلام و حقیقتی در حضرت فعل و حقیقتی در حضرت اسماء است، و همچنین است حضرت نفوس کلّی و آنچه که در آنها است و حضرت نفوس جزئی و آنچه که در آنهاست و عالم طبع و آنچه که در آن است. به عبارت دیگر: هر دانی و مرتبه پایین مستقلاًّ صورتی در عالی، و صورتی نیز بالاستقلال در عالم عالی دارد، و صورتی به تبع عالی نه بالاستقلال در عالم عالی دارد. بنابر این برای هر یک از ممکنات حقیقت‌هایی است در حضرت اسما به طور مستقلّ یا تبعی، و همچنین در حضرت عقل، و همچنین

^{۳۳} حضرت حاج ملا سلطان محمد گنابادی، سلطانعلیشاه. بیان السعاده فی مقامات العباد، ترجمه محمد آقا رضاخانی و

در حضرت اقلام تا عالم مثال. و همه این حضورها از آن جهت که عوالمی مجرد از ماده و پرده‌های آن است «عندالله» و «لَدُنِ اللَّهِ» نامیده می‌شوند، چه همه اینها در محضر او حاضرند، و چون این حقایق از تغییر و تبدیل همانند اشای گرانبهای مخزون محفوظ است لذا خدای تعالی آن را «خزائن» نامید. پس هر آنچه که در عالم ملک است دارای حقیقتی در عالم مثال است، که خدای تعالی آن را از عالم مثال به عالم ملک پایین می‌آورد، و این پایین آوردن به همان مقدار است که ماده استعداد قبول آن را دارد که در حین استعداد ماده انجام می‌گیرد. و همچنین است از نفوس کلی تا عالم مثال، و مطلب از همین قرار است در عالی و اعلی تا حضرت اسماء چون موجودات عالم ملک متجدّد و متغیر به تجدّد ذاتی است. بر این معنا که هر آن و هر لحظه از خودش فانی و به وسیله پدید آورنده‌اش وجود پیدا می‌کند چنانچه در محلّ خود این مطلب محقّق گشته است. لذا چیزی در عالم ملک وجود ندارد مگر اینکه آن به آن فانی شود و از خود بیخود گردد و خدای تعالی آن را از خزائن خودش نازل می‌کند. بنابراین فرمود: «وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ» «نُنَزِّلُهُ» را با صیغه مضارع آورده که دلالت بر استمرار تجدّدی بکند، یعنی جز به اندازه استعداد و تقدیر معلوم نمی‌فرستیم. «وَأَرْسَلْنَا الرِّيحَ لَوَاقِحَ» و باد را برای تلقیح (گرده افشانی) فرستادیم، چه لاقح و تلقیح کننده حامل ماده بارداری است، چه تلقیح کننده آن است که چیزی را حامل و باردار قرار دهد. یعنی از چیزهایی که نازل می‌کنیم بادهای تلقیح کننده است که به اندازه نازل می‌کنیم و شما به آن توجه و اعتنایی ندارید، و در آن برای شما بهره‌ها و منافعی است که از جمله آن منافع سیر دادن ابر در آسمان جهت باراندن باران است، از این رو به بشارت و مژده‌ای که از رحمت خدا حاصل می‌شود، اشاره شده است. «فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَسْقَيْنَا كُومَهُ» لفظ «فَاء» آورده که دلالت بر تعقیب می‌کند یعنی: پس از آن که باد فرستادیم و ابرها را گرانبار کرد و هر سو فرستاد از آن باد آب (باران) فرو فرستادیم تا شما را سیراب کند. «وَمَا أَنْتُمْ لَهُ بِخَازِنِينَ» شما نمی‌توانید خازن و منبع آب باشید، تا بتوانید آن را به صورت باران از آسمان به زمین بفرستید یا از آمدن باران منع کنید، بلکه باران هم از چیزهایی است که ما آن را باندازه می‌فرستیم. پس مقصود اثبات خازن بودن آب نسبت به خودش است، تا استدلالی باشد بر آنچه که ادّعا شد که خزائن هر چیزی نزد خدا است. «وَإِنَّا لَنَحْنُ نُحْيِي وَنُمِيتُ وَنَحْنُ الْوَارِثُونَ» و البته این ماییم که زنده می‌کنیم و می‌میرانیم و جاودانیم، گویا که آیه قبلی برای اثبات مبدأ بودن و حصر آن در خدای تعالی است. این آیه جهت اثبات مالکیت، مرجعیت و حصر آن دو در خداوند می‌باشد. «وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِينَ

مِنْكُمْ وَ لَقَدْ عَلَّمْنَا الْمُسْتَخِرِينَ» و می‌دانیم چه کسانی از شماها جلوتر به دنیا آمده‌اند و چه کسانی بعداً بوجود آمده‌اند، و همه آنان در یک زمان موجود هستند. یا مقصود از مستقدمین کسانی هستند که زمان وجودشان گذشته است، و مستأخرین کسانی هستند که هنوز بدنیایا نیامده‌اند. یا مقصود مستقدمین در مراتب ایمان و اسلام است، و آیه برحسب تعمیم شامل همه این معانی است، و شاید هم مقصود همین تعمیم بوده است، چون مقصود بیان احاطه علم خدای تعالی بعد از بیان مبدأ و مرجع بودن او است، و تعمیم بیشتر بر این معنا دلالت می‌کند. «وَ إِنْ رِئَكَ هُوَ يُخْشِرُهُمْ إِنَّهُ حَكِيمٌ» و حکمت خدای تعالی مقتضای حشر و برانگیختن مردم و مجازات و رساندن هرکس به مقتضای عملش است. «عَلِيمٌ» و خدا اندازه هرکس و محشر و اقتضای او از حیث جزا و پاداش همه را میداند. سپس وقتی خداوند الهیت خود را در مبدأ و مرجع و مالک بودن ثابت کرد، و حکمت و علمش را نیز اثبات نمود، مبدأ بودن خود نسبت به خصوص انسان را نیز اثبات نمود، چه انسان اشرف موجودات است، و مبدأ بودن برای انسان بر حکمت و قدرت و علم بهتر دلالت می‌کند، و مبدأ بودنش نسبت به جن را نیز بالتبع ذکر کرد و لذا فرمود: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ» برای این عانی کلمات متعددی ذکر کرده‌اند که بهترین آن معانی این است که مقصود از «صَلْصَالٍ» چیز متعفن و گندیده باشد، و مقصود از «حَمَإٍ» گل سیاه است که طول مجاورت با آب آن را سیاه کرده است. نطفه را تشبیه به «حَمَإٍ» کرد چون در رگها و ظرف‌های منی مدت زیادی می‌ماند، مانند گل سیاه که در نهرها می‌ماند، و «مسنون» به معنای ریخته شده است از آن جهت که منی در رحم ریخته می‌شود. «وَ الْجَانُّ» بعضی گفته‌اند که مقصود از آن پدر جن است، و بعضی گفته‌اند: مقصود ابلیس است، و برخی مقصود از آن را جنس جن دانسته‌اند چنانچه از لفظ انسان ظاهر است که جنس آدمیان است. «خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ» قبل از آفریدن انسان، او را آفریدیم «مِنْ نَّارِ السَّمُومِ» سموم باد گرم شدید است که حرارت آن معروف است و بیشتر وقت‌ها در شهرهای گرمسیر این باد می‌وزد، و آن بادی است با گرمای شدید و بوی گندیده و از زمین‌های شوره زار گوگردی که آفتاب آن را گرم کرده باشد پدید می‌آید. و چون این باد دارای سم است آن را باد سموم می‌نامند کیفیتی که از اختلاط قوای طبیعی عنصری گرم با قوای روحانی و گرم شدن آن با حرارت خورشید حقیقی پدید می‌آید تشبیه به آتش شده که در هوا از اختلاط سطوح زمین‌های شوره زار با نور آفتاب ظاهر می‌شود، و تولّد جن از آن باد بسبب دود ناشی از آتش است. چه پس از انتهای وجود به عالم ملک از آن یک سایه تاریک ظلمانی و دود به وجود می‌آید که تا اسفل

السّافِلین می‌رود، که در این صورت ملکوت سفلی و دار جنّ و شیاطین حاصل می‌شود، و این قبل از خلقت موالید عالم طبع یا قبل از خلقت انسان است، و در اوّل سوره بقره در طی آیه «و اذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم» تحقیق کاملی از کیفیت خلق جنّ و شیاطین گذشت. این در عالم کبیر و اما در عالم صغیر پس جنّ و پدر جنّ همان قوّه واهمه است که از حرارت اخلاط متولّد می‌شود که آن نیز از گرم شدن بر اثر آفتاب روح پدید می‌آید، و خلقت آن قبل از خلقت انسان است، چنانچه مشهود و معلوم است. «وَ اذْ قَالَ رَبُّكَ» به یاد آور آن وقت را که پروردگارت گفت: «لِلْمَلَائِكَةِ اِنِّیْ خَالِقُ بَشَرٍ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ فَاِذَا سَوَّيْتَهُ وَ نَفَخْتُ فِيْهِ مِنْ رُّوحِیْ فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِیْنَ» به فرشتگان که من آفریننده انسانی از گل خشک باز مانده از لجنی بویناک هستم، و آن‌گاه که خلقت او را تمام کردم، و در آن از روح خود دمیدم، در برابر او به سجده در افتید. «فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ اِجْمَعُونَ اِلَّا اِبْلِیْسَ اَبٰی اَنْ یَّکُوْنَ مَعَ السَّاجِدِیْنَ قَالَ یَا اِبْلِیْسُ مَا لَکَ اَلَّا تَکُوْنَ مَعَ السَّاجِدِیْنَ قَالَ لَمْ اَکُنْ لِاسْجُدْ لِبَشَرٍ خَلَقْتَهُ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ» آن‌گاه فرشتگان همگی سجده بردند. مگر ابلیس که از سجده کردن سرباز زد و چون خدا فرمود: ای ابلیس تو را چه می‌شود که از سجده کنندگان نیستی؟ او گفت: من به بشری که آن را از گل گندیده آفریدی در حالی که مرا از آتش آفریدی که شریفترین عناصر است، سجده نمی‌کنم؛ و صلصال پست‌ترین موالید عناصر است. «قَالَ فَاهْرُجْ مِنْهَا» خداوند فرمود: از آن خارج شو، یعنی از آسمان یا از بهشت، یا از ملائکه، یا از مقام و ریاست. «فَاِنَّکَ رَجِیْمٌ وَ اِنَّ عَلَیْکَ اللَّعْنَةَ اِلٰی یَوْمِ الدِّیْنِ قَالَ رَبِّ فَاَنْظِرْنِیْ اِلٰی یَوْمِ یُعْثُوْنَ» که تو مطرودی و تا روز جزا بر تو لعنت باد. ابلیس چون خیلی حرص بر ماندن داشت و می‌خواست تا مجال و فرصت اغوا و فریب داشته باشد گفت: به من تا روز قیامت مهلت بده. «قَالَ فَاِنَّکَ مِنَ الْمُنْظَرِیْنَ اِلٰی یَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُوْمِ» چون شیطان خواست تا روز قیامت مهلت داشته باشد که آن روز زنده شدن با نفخه دوّم است. و وقت و مهلت ابلیس تا نفخه اوّل بود، لذا خدای تعالی در مقام اجابت درخواست او فرمود: به تو مهلت می‌دهم ولی نه تا وقتی که تو می‌خواهی بلکه تا وقت معلوم که آن وقت نفخه اوّل است. و در اخبار وقت معلوم به ظهور قائم (عجل الله فرجه) و ذبح شیطان به دست او یا به دست رسول خدا (ص) تفسیر شده و نیز به وقت نفخه اوّل تفسیر شده، و همه اینها به یک مطلب برمی‌گردد اگر چه در مقام ادا کردن مطلب به عبارتهای مختلف ادا شود. «قَالَ» شیطان خشمناک و غیظ آلود گفت: «رَبِّ بِمَا اَغْوَيْتَنِیْ» خدایا از آن جهت که مرا گمراه کردی من هم مردم را اغوا و گمراه خواهم کرد. و این عادت همه پیروان شیطان است که هرگاه آنچه را که طلب

می‌کنند به آن دست نمی‌یابند تقصیر را به غیر خودشان بلکه به بزرگ خودشان نسبت می‌دهند. لذا ابلیس گفت: اکنون که مرا فریفتی: «لَا زَيْنَ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَا غُورِيْنَهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ» پس من هم در روی زمین بدی رانیک جلوه خواهم داد و همگی را جز بندگان خلاصی یافته (از هوی و هوس) با اخلاص ورزنده را فریب خواهم داد. کلمه «مخلصین» با کسره و فتحه لام خوانده شده (با کسره اگر خوانده شود به معنی اخلاص ورزنده است و اگر با فتحه خوانده شود اخلاص یافته و خلاص شده معنی می‌دهد که دوّمی صحیح‌تر است، زیرا لطف از جانب اوست مانند مرضیه که فوق راضیه است در حالت دوّم اینست نفی شده است). «قَالَ هَذَا صِرَاطٌ» خدا گفت: این راه حقّ است «عَلَى مُسْتَقِيمٍ» که اعوجاج و کجی در آن نیست و آنچه که با لفظ «هذا» اشاره شده یا اخلاص است یا عدم تسلّط ابلیس بر مخلصین یا تزیین و فریب شیطان نسبت به بندگان غیر مخلص مقصود است. و سرّ اینکه این راه مستقیم و حقّ بر خدا است این است که انسان طوری آفریده شده که از هر چیزی در او قوه‌ای نهاده شده که نصّ صریح «عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ» بر آن دلالت دارد، و مقصود از خلقت انسان این است که همه این قوا بالفعل در او باشد، ولیکن چون در هر چیزی یک جهت تعین و بطلان است و یک جهت اطلاق و حقیقت، و مقصود از فعلیت آن قوا فعلیت جانب حقّ در انسان و خلاص شدن آن قوا از بطلان است، و فعلیت خالص از بطلان حاصل نمی‌شود مگر با وسوسه شیطان و اغوای او، چه وسوسه شیطان مانند آتش است نسبت به طلا، مولوی قدّس سرّه گفته:

دیو که بود کو ز آدم بگذرد	بر چنین نطعی از او بازی برد
در حقیقت نفع آدم شد همه	لعنت حاسد شده آن دمدمه
بازی دید و دوصد بازی ندید	پس ستون خانه خود را برید
خود زیان جان او شد ریو او	گویی آدم بود دیو و دیو او

بنابراین راه مستقیم همان نفس انسانی است که بین دو طرف وسوسه‌های شیطان و بازداشتن‌های ملائکه واقع شده است، و به سبب آن دو کمال انسان حاصل شده و سیر او بسوی مولایش تمام می‌شود.»

روان‌درمانی

تعریفی که نورکراس^{۲۴} از روان‌درمانی می‌کند عبارت است از: «کاربرد آگاهانه و عمدی روش‌های بالینی و مواضع میان‌فردی به دست آمده از اصول روان‌شناختی تثبیت شده به قصد کمک کردن به افراد تا رفتارها، شناخت‌ها و هیجانات، و یا ویژگی‌های شخصی دیگر خود را در مسیرهایی که شرکت‌کنندگان در درمان آن را مطلوب می‌دانند، تغییر دهند». هرچند این تعریف روش‌های مختلف روان‌درمانی را شامل می‌شود ولی در آن مسیر روان‌درمانی تنها محدود به مسیرهایی می‌شود که درمان‌پذیران آن را مطلوب می‌دانند. این نگاه از لحاظ کلی در این امر خلاصه می‌شود که تلاش روان‌درمانی بر این است که به فرد کمک کند تا رفتارها، شناخت‌ها و هیجانات، و یا ویژگی‌های دیگر خود را به سمت و سویی که خود درمان‌پذیر تمایل دارد سوق دهد و نه در مسیری که رشد و بالندگی فردی و اجتماعی وی در آن است. دیدگاه‌های دیگر روانشناسی نیز به منظور توصیف بیماری تعاریف متفاوتی از هنجار و نابهنجار ارایه کرده‌اند و به تناسب آن اهداف و روش‌های درمان را تعیین نموده‌اند. مثلاً دیدگاه آماری که رفتار اکثریت جامعه را هنجار میدانند هدف درمان را رساندن فرد به سطح نرمال جامعه می‌داند. یا رویکردی که وجود اختلال را منوط به وجود پریشانی در فرد و یا اختلال عملکرد در حیطه‌های مهم زندگی افراد می‌داند برای درمان به بکارگیری شیوه‌های درمانی برای رفع پریشانی یا اختلال عملکرد می‌پردازد.

اما هدف اصلی روانشناسی عرفانی نه رساندن افراد به نُرم جامعه است و نه ایجاد رضایت فردی و نه برطرف کردن رنج و پریشانی او (گرچه که همه این موارد در خلال درمان کم و بیش حاصل می‌گردد) بلکه هدف روانشناسی عرفانی کمک به تعالی معنوی فرد از مرحله حیوانیت به سمت مرحله الوهیت به میزان استعداد اوست. بدین صورت که کلیه وجوه مادی و معنوی زندگی درمان‌پذیر را در مسیری قرار دهد که اولاً دچار اختلالات و ناهنجاری‌های رفتاری نگردد و از سمتی دیگر به سوی تعالی حرکت کند. بدین ترتیب متفاوت با روانشناسی مرضی که به بررسی رفتار نابهنجار یا مرضی^{۲۵} می‌پردازد^{۲۶}، هدف روانشناسی عرفانی برقراری نوعی بهزیستی روانیست که

^{۲۴} پروچاسکا، جیمز، اُ جان سی نورکراس، نظریه‌های روان‌درمانی، نظام‌های روان‌درمانی، ترجمه یحیی سیدمحمدی، ویراست هشتم، نشر روان، ۱۳۹۵. ص ۵.

فرد نه تنها دچار اختلالات نگشته بلکه امکانات حیات خود را به گونه‌ای صرف کند که بهترین بازده از آن را بدست آورد. لازم به ذکر است که مراحل تعالی و رسیدن به سطح برتر کمال یک جایگاه مطلق نیست بلکه هر فرد در هر مرحله نسبت به مرحله قبلی خود کامل تر و نسبت به مرحله بعدی ناقص تر است.

پروچاسکا و نورکراس^{۲۷} اظهار می‌دارند که هر فعالیتی که به عنوان روان‌درمانی تعریف می‌شود باید فقط «به قصد کمک کردن به افراد» و در جهت اهدافی باشد که درباره آنها توافق شده است و گرنه شکل دیگری از اعمال زور یا تنبیه تلقی خواهد شد. هرچند این تعریف در نگاه اول متقن به نظر می‌آید ولی فریبنده است. زیرا بیماری که گرفتار تنش‌های روانی است چگونه می‌تواند هدف خود را تشخیص دهد و یا چگونه می‌تواند صحیح از سقیم یا سره از ناسره را بازشناسد که سپس بر اهداف درمان توافق داشته باشد. مضافاً فرد درمانگر خود با گذراندن علوم مختلف روانشناسی الزاماً به آرامش روان یا کمالات روحی نمی‌رسد و امیال و تمایلات دافعه و جاذبه وی که ذیل عناوین قوای شهویّه و غضبیّه وی قرار دارند تحت سیطره قوه عاقله وی در نمی‌آیند. اما از سویی دیگر می‌توان گفت که تأکید تعریف فوق در لزوم اختیار درمان‌پذیر در انتخاب و وجود تمایل وی به درمان بسیار بجاست و این امر در متون اسلامی و عرفانی و مشخصاً قرآن کریم به آن تصریح شده است. قرآن کریم می‌فرماید^{۲۸}: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَ يُؤْمِنَ بِاللَّهِ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَ اللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ» یعنی در دین [روش] اجباری وجود ندارد و رشد و کزروی بیان شده، پس کسی که به طغیانگری [خود] کفر ورزد [نفی کند] پس همانا متمسک به گره‌های ریسمان محکم [سلسله انبیاء و اولیاء الهی علیهم السّلام] که جدایی ندارند شود و خداوند بسیار شنوا و بسیار آگاه است.

بطور معمول برای بررسی و توصیف هر نظریه روان‌درمانی لازم است تعاریفی مانند نظریه

^{۲۶} پریخ دادستان، روانشناسی مرضی و تحولی از کودکی تا بزرگسالی، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی، ۱۳۸۷، تهران.

^{۲۷} پروچاسکا، جیمز، اُ جان سی نورکراس، نظریه‌های روان‌درمانی، نظام‌های روان‌درمانی، ترجمه یحیی سیدمحمدی، ویراست هشتم، نشر روان، ۱۳۹۵، ص ۶.

^{۲۸} سوره بقره، آیه ۲۵۶.

شخصیت، آسیب‌شناسی روانی، فرآیندها و محتوای درمان و رابطه از دیدگاه آن نظریه ارایه گردد و اغلب در آخر میزان اثربخشی درمان و انتقادهای وارد بر آن نظریه بیان شود. در تبیین نظریه روانشناسی عرفانی که در ادامه خواهد آمد می‌توان گفت که علیرغم اینکه کلیه مباحث نظری و عملی عرفان و تصوّف متفاوت از سایر مکاتب روان‌درمانی است ولی در عین حال اغلب مکاتب روان‌درمانی هر کدام گوشه‌ای از نظریه‌پردازی عرفانی و پراگماتیسم تصوّف را بیان نموده‌اند.

در مکتب روانکاوی فروید و همچنین روان‌پویشی^{۲۹} ادلر^{۳۰} و مکتب فردنگر^{۳۱} و روانشناسی خود^{۳۲} (متعاقب ادلر)، هشیار کردن ناهشیار و بطور کلی درمان‌های بینشی یا آگاهی بخش^{۳۳} برخی محدود از نگرش‌های روانشناسی عرفانی مثلاً مراقبه و محاسبه را ملحوظ می‌دارند. روانشناسی عرفانی در عوض تخلیه هیجانی^{۳۴}، مدیریت هیجان و قصاص به اندازه جریحه وارده و کظم غیظ و عفو و صفح را برای افرادی که توانایی آن را دارند مدّ نظر قرار می‌دهد. مفهوم انتخاب و قبول درمان توسط درمان‌پذیر و منع اجبار و اکراه نیز مورد قبول روانشناسی عرفانی است ولی آزادی عمل در چارچوب قواعد اجتماعی قرار دارد. لذا فرآیندهای آگاهی‌افزایی و تخلیه هیجانی و انتخاب که مبنای روان‌درمانی‌های بینشی در مکاتب روانکاوی^{۳۵} و وجودی^{۳۶} و انسان‌گرا^{۳۷} است در روانشناسی عرفانی با نگرش‌های جامع‌تری مدّ نظر قرار دارد.

²⁹ Summers, R. F., & Barber, J. P. (Eds.). (2009). *Psychodynamic therapy: A guide to evidencebased practice*. New York: Guilford.

³⁰ Carlson, J., Watts, R. E., & Maniacci, M. (2005). *Adlerian therapy: Theory and practice*. Washington, DC: American Psychological Association.

³¹ Adler, A. (1927). *The practice and theory of individual psychology*. New York: Harcourt, Brace.

³² *Ego Psychology*

Kohut, H. (1977). *The restoration of the self*. New York: International Universities Press.

³³ *Awareness or Insight Therapies*

³⁴ *Catharsis*.

واژه تخلیه هیجانی یا بیرون‌ریزی بسیار قدیمی می‌باشد. ارسطو بیان می‌داشت که دیدن تراژدی و کمدی موجب تصفیه و پالایش روح می‌گردد. این واژه بعدها مورد استفاده فروید و بروئر قرار گرفت که از آن استفاده نمودند که بیمار از طریق بیان تجربه‌های تلخ احساسی گذشته خود را بیرون بریزد.

³⁵ Gabbard, G. O., Litowitz, B. E., & Williams, P. (2012) *Textbook of psychoanalysis* (2nd ed.) Washington, DC: American Psychiatric Publishing.

³⁶ Yalom, I. D. (1980). *Existential psychotherapy*. New York: Basic.

³⁷ Rogers, C. R. (1951). *Client-centered therapy*. Boston: Houghton Mifflin.

Rogers, C. R. (1961). *On becoming a person*. Boston: Houghton Mifflin.

Rogers, C. R. (1980). *A way of being*. Boston: Houghton Mifflin.

کنترل محرک‌های شرطی^{۳۸} در روانشناسی عرفانی در خودداری از مجالس ناروا و پرهیز از مواضع تُهْم مطرح می‌شود که موجبات بروز رفتارهای مشکل‌آفرین را بوجود می‌آورند. انواع وابستگی‌ها و تعلقات فرد و تغییر آنها موجب شکل دادن و همچنین تغییر رفتار در فرد می‌شود. در روانشناسی عرفانی ذات تعلقات نسبت به فرد مورد توجه قرار می‌گیرد و اقدام به اصلاح نحوه وابستگی فرد می‌نماید. لذا فرآیندهایی نظیر کنترل وابستگی و محرک‌های شرطی که مبنای درمان‌گری‌های کنشی^{۳۹} است و مکاتب روان‌درمانی رفتاری^{۴۰} و سیستمی^{۴۱} و شناختی^{۴۲} بر آن پی‌ریزی شده‌اند به نحوی در روانشناسی عرفانی مطمح نظر هستند که بر پدیده‌های محیطی و کنترل درونی فرد تأکید می‌نمایند. همین‌طور در روان‌درمانی یکپارچه‌نگر که هر دو گروه درمان‌های بینشی و کنشی را ملحوظ می‌دارد.

درمان‌های معروف به موج سوم^{۴۳} ترکیبی از علم و فلسفه و عرفان است که پذیرش^{۴۴} و ارتقاء را مدّ نظر قرار می‌دهند^{۴۵} و از یکسو شباهت بارزتری به روانشناسی عرفانی دارند.

روانشناسی عرفانی

فلسفه وجودی روانشناسی عرفانی از آنجا آغاز می‌شود که آیا نظم این جهان ناظمی دارد یا خیر؟

³⁸ Stimulus Control

³⁹ Action Therapy

⁴⁰ Wolpe, J. (1990). The practice of behavior therapy (4th ed.). Elmsford, NY: Pergamon.

⁴¹ Henggler, S. W., Cunningham, P. B., Schoenwald, S. K., et al. (2009). Multisystemic therapy for antisocial behavior in children and adolescents (2nd ed.). New York: Guilford.

⁴² Ellis, A., & Dryden, W. (2007). The practice of rational-emotive behavior therapy (2nd ed). New York: Springer.

Ellis, A., & Grieger, R. (Eds.). (1986). Handbook of rational-emotive therapy (Vols. 1–2). New York: Springer.

Leahy, R. L. (2003). Cognitive therapy techniques: A practitioner's guide. New York: Guilford.

⁴³ Third-Wave Therapies

⁴⁴ Acceptance

⁴⁵ Hayes, S. C., & Smith, S. (2005). Get out of your mind and into your life: The new acceptance and commitment therapy. Oakland, CA: New Harbinger.

Hayes, S. C., Follette, V. M., & Linehan, M. M. (Eds.). (2004). Mindfulness and acceptance: Expanding the cognitive-behavioral tradition. New York: Guilford.

Hayes, S. C., Strosahl, K. D., & Wilson, K. G. (2011). Acceptance and commitment therapy: The process and practice of mindful change (2nd ed.). New York: Guilford.

Linehan, M. M. (1993). Cognitive-behavioral treatment of borderline personality disorder. New York: Guilford.

Linehan, M. M. (1993). Skills training manual for treating borderline personality disorder. New York: Guilford.

اگر بر اساس برهان نظم که فلاسفه در اثبات وجود خداوند مطرح می کنند قبول کنیم که نظم ایجاد شده در این عالم توسط فاعلی بسیار دانا صورت گرفته است سؤال ایجاد می شود که آیا آن کسی که نظم این عالم را تدوین نموده پس از تدوین این عالم آن را رها کرده یا همچنان بر نظم آن نظارت دارد یا مداخله می نماید؟ اگر با برهان خلف این موضوع را تقریر کنیم یعنی نظم دهنده این عالم پس از تدوین و تکوین این عالم آن را رها کرده به همین برهان صدر قضیه را نفی کرده ایم یعنی نفی نموده ایم که اصلاً ناظمی در این عالم بوده است. پس استدلال منطقی دلالت بر این می کند که نظم دهنده این عالم همانطور که این عالم را نظم داده همواره در حال تنظیم آن است. اگر این موضوع را به عنوان مبنای بحث بپذیریم به این نتیجه میرسیم که قوایی که این عالم را ایجاد کرده همواره در این عالم با هدف مشخصی ساری و جاریست و این قوا همچنان در راستای تنظیم این عالم با معیارهای خود در همه ابعاد هستی مداخله می کند.

برخی از عرفا نظیر محی الدین عربی همین بیان را در ارتباط با وحدت باطن جمیع اشیاء و بطور کلی وحدت باطن هستی تحت عنوان نظریه وحدت وجود مطرح می نماید. صحبت ما در اینجا بحث بر صحت و سقم این نظریه نیست ولی آنچه که مسلم است و می توان از آثار مشهود ملاحظه کرد این است که این قوانین ناشی از قواعد پنهانی در عالم طبیعت است که همانند قواعد فیزیک کاملاً منسجم و متقن هستند.

برداشتی از همین موضوع از نظریه سیستمها^{۴۶} قابل دریافت است. این نظریه بر این اصل استوار است که تمام اجزای یک سیستم باید با هدف کلی آن همخوان و همسو باشند و چنانچه یک عضو در یک سیستم بر خلاف هدف سیستم عمل کند سیستم مزبور آن عضو را استفراغ خواهد کرد. واژه استفراغ به این معنی است که خود سیستم در درون راه حلی می یابد که از وجود عنصر نامطلوب

^{۴۶} نظریه سیستمها در ۱۹۴۰ توسط Bertalanffy تحت عنوان نظریه عمومی سیستمها (General Systems Theory) مطرح شد. این نظریه بر این اصل استوار است که در عمق تمام مسائل، مجموعه ای اصل و ضابطه موجود است که بطور افقی تمام نظام های علمی را در بر می گیرد و رفتار عمومی سیستم را کنترل می نماید. یعنی اصول و ضوابطی وجود دارد که تعریف کننده رفتار عمومی سیستمها و صرفنظر از نوع آنهاست. کوشش برای ملاحظه کل، اصل ادعایی است که نظریه سیستمها در برخورد با مسائل برای خود قائل است. بر اساس این نظریه طبیعت، مسائل را بنحوی تقسیم کرده که هر مسئله دارای ابعاد و جنبه های مختلفی است که درک آن احتیاج به یک دید چند بعدی دارد.

فراغت حاصل نماید. بر این اساس پس عضوی از سیستم در نظام هستی می‌تواند حیات بی‌مخاطره‌ای داشته باشد اگر و فقط اگر همخوانی کامل با سایر اعضای سیستم و هدف آن داشته باشد. در غیر اینصورت به عنوان یک عنصر نامطلوب با اراده کلی سیستم یا نظام هستی درگیر خواهد بود. مثال ساده این موضوع حرکت قایق در جریان مسیر رودخانه است که اگر سعی کند مسیری بر خلاف جریان رودخانه طی کند عملاً نیروی زیادی را صرف کرده و باید خود را در معرض اصطکاک آب قرار دهد و زمانی که جریان آب شدید است جریان آب قایق را متلاشی می‌کند. ولی اگر قایق جهت خود را با جهت جریان آب همسو کند نه تنها برای حرکت احتیاج به نیروی مازادی ندارد بلکه مصادف با نیروی اصطکاک آب نیز نخواهد شد و مسیر رودخانه را به سمت مقصد رود طی خواهد کرد. این تمثیل مبین این امر است که اگر فرد به عنوان یک عضو نظام این هستی در جریان اراده این نظام هستی همسو با آن قرار گیرد بی‌زحمت دوران عمر را طی خواهد کرد ولی چنانچه با قواعد آن تخاصم ورزد مستوجب رنجوری‌های فراوانی خواهد شد. این موضوع در بیان عرفا به مفهوم برتر قرار دادن اراده خود نسبت به اراده خداوند است. و در مفاهیم دینی تحت عنوان شرک از آن یاد می‌شود. یعنی همانند قایقی که بر خلاف جریان آب حرکت می‌کند و اراده رودخانه را نپذیرفته، به سمت و سویی که میل خود است حرکت می‌کند. شرک در عبارات دینی به اقرار به وجود فاعلی غیر از فاعل هستی است. یعنی برای فاعل یا گرداننده این عالم شریکی قائل شده است. شراکت در یک فعل همواره بر دو وجه قابل بررسی است یا شریک دوم کاملاً همسو با شریک اول است و در وحدت هستند که این مفهوم در اصطلاحات عرفانی به معنای توحید و وحدت است و شرک نیست که این حالت همان مثال قایقی است که در جهت مسیر رودخانه حرکت می‌کند. در حالت دوم تضاد بین اراده رودخانه و اراده ناخدا است یعنی جریانات نیروی رودخانه مسیر و مقصد خاصی دارد ولی اراده ناخدا بر هدف دیگری قرار گرفته است.

بیان عبارت اخیر این ذهنیت را پیش می‌آورد که اگر انسان یا موجودات دیگر دارای اراده می‌باشند پس علی‌القاعده باید شرک یا شراکت در این عالم وجود داشته باشد که شریکی (ناخدا) بتواند بر خلاف شریک اول که خداوند متعال است اختیاری داشته باشد. این موضوع در وجود خود ما مشهود است که ما خود اراده‌ای داریم که متباین با جریان رودخانه زندگی است. در اصطلاحات روانشناسی این بینونت و دوگانگی منشاء بسیاری از روان‌رنجوریها نظیر اضطراب، پریشانی،

افسردگی، عدم رضایت، تحمّل ناپذیری، پرخاشگری و سایر بیماریها می‌باشد. برای مثال اضطراب از وقوع حادثه‌ای در آینده را اینگونه می‌توان توصیف نمود که فرد از اینکه جریان رودخانه او را به جایی برسد که منتج به مقصدی شود که مطلوب او نبوده نگران است یا افسردگی از آن ناشی گردد که فرد توسط جریان آب در گذشته به مقصدی رسیده بوده است که آن را مطلوب نمی‌داند.

از مباحث فوق به این نتیجه می‌رسیم که به منظور حرکت کردن در جهت رودخانه بایست فرد خود را با قوانین و نیروهای رودخانه یا به عبارت دیگر با گرداننده این عالم همسو نماید. سؤال در اینجا این خواهد بود که این قواعد چه هستند؟ و چگونه می‌توان به این قواعد دست یافت؟ پاسخ این سؤال از مباحث فوق قابل درک است که وقتی تنظیم‌کننده نظام این عالم همچنان بصورت بالفعل در مقام تنظیم‌کننده و ناظم آن قرار دارد پس باید به دستورالعمل‌ها و راهنمایی‌هایی که همان ناظم از طرق مختلف به ما رسانده است عمل نمود. برای مثال در راندن یک اتومبیل کارخانه سازنده با نصب عقربه نشاندهنده دور موتور و ارائه کتابچه راهنما به راننده متذکر می‌شود که به چه میزان می‌توان به این اتومبیل فشار آورد و اخطار می‌نماید که اگر دور موتور را در دنده‌های مختلف بیش از حد قابل قبول بالا ببرید اتومبیل آسیب خواهد دید. منظور از این مثال ساده این است که سازنده بیشتر از مصرف‌کننده به ویژگی‌های اتومبیل و راندن آن مسلط و آگاه است. همین مثال ساده در وجود ما مبین این است که چنانچه در استفاده از اراده و اختیار خود بیش از ظرفیتی که در ما طراحی و نهاده شده استفاده کنیم دچار آسیب می‌شویم که منطبق با مفهوم عدل (به معنی قرار دادن شیء در موضع خودش) است که به تفصیل راجب آن صحبت خواهیم نمود.

در این ارتباط سؤالی که پیدا می‌شود این است که میزان بکارگیری اراده خود در راستای قواعد گرداننده این عالم از چه حدّ و حدودی برخوردار است. قبل از پاسخ به این سؤال باید قواعد گرداننده و قواعد مستولی برگردش نظام هستی را بدانیم. در اصطلاحات عرفا دانستن این موضوع در عالم درون خود با معیار عقل و نفس سنجیده می‌شود ولی آنچه مورد تشکیک و ابهام است خود عقل است. عقل در انسانها در درجات متفاوت قرار دارد و در تعاریف عرفانی به آنچه که به آن بندگی رحمان می‌شود و به آنچه که توسط آن (جنان) پنهانی‌ها کسب می‌گردد عقل گفته

می‌شود. می‌فرماید^{۴۷}: **الْعَقْلُ قَالَ مَا عُبِدَ بِهِ الرَّحْمَنُ وَ اُكْتَسِبَ بِهِ الْجَنَانُ**. عقل دارای طبیعت جستجوگری و مدیریت بهینه خود در راستای ثبات و سلامت است حال آنکه نفس همواره در جستجوی ارضای هیجانی فرد می‌باشد. البته به موضوع عقل به تفصیل خواهیم پرداخت که کدام درجه از عقل است که آگاهی کامل نسبت به میزان بکارگیری اراده خود در مقابل اراده نظام هستی دارد. در عالم بیرون هر فرد که در اصطلاح عرفا عالم کبیر گفته می‌شود عقل عبارت از وجود انبیاء، اولیا و اوصیای الهی است و دستورات آنها به مثابه همان کتابچه راهنمای استفاده از اتومبیل در مثال اخیرالذکر است. لذا فرموده‌اند هر آنچه عقل به آن حکم می‌کند شرع نیز به همان حکم می‌کند و بالعکس. یعنی در تلازم عقل و شرع^{۴۸}، شرع همان دستورات کتابچه راهنما در مثال یاد شده است. یعنی باید به عقل درونی و عقل بیرونی متوسل شد تا راه را از چاه تشخیص داد. خداوند در فطرت همه ابناء بشر بصورت فطری عقل قرار داده پس باید با رشد عقل از طریق تفکر و تحقیق به منشاء عقل بیرونی رسید تا بتواند آنچه که در تکوین برای او سخت و نامحسوس است را در مقام تدوین از راهنما دریابد.

به اعتقاد پیروان دین اسلام و مبتنی بر آیات قرآن که می‌فرماید «وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ»^{۴۹} (برای هر امتی رسول هست) و **لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ**^{۵۰} (برای هر قومی راهنما هست) همواره راهنمای الهی در دسترس مردم

^{۴۷} حدیث امام جعفر صادق (ع) در کتاب الکافی جلد ۱ **کتابُ الْعَقْلِ وَالْجَهْلِ**، جلد ۱، کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق. «قُلْتُ لَهُ مَا الْعَقْلُ قَالَ مَا عُبِدَ بِهِ الرَّحْمَنُ وَ اُكْتَسِبَ بِهِ الْجَنَانُ قَالَ قُلْتُ فَأَلَدِي كَانَ فِي مُعَاوَةِ فَقَالَ تِلْكَ الْكَرَاءُ تِلْكَ الشَّيْطَانَةُ وَ هِيَ شَبِيهَةٌ بِالْعَقْلِ وَ لَيْسَتْ بِالْعَقْلِ». شخصی از امام ششم پرسید: عقل چیست؟ فرمود: چیزی است که به وسیله آن خدا بپرستند و بهشت بدست آرند. راوی گوید: گفتیم: آنچه معاویه داشت چه بود؟ فرمود: نیرنگ و شیطنت بود، آن مانند عقل است ولی عقل نیست.

^{۴۸} قاعده ملازمه: **كُلُّ مَا حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ، حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ**.

^{۴۹} سوره یونس، آیه ۴۷.

^{۵۰} سوره رعد، آیه ۷: **إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ وَ لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ**. جز این نیست که تو بیم‌دهنده‌ای هستی و هر قومی را هادی است. در تفسیر بیان السعاده فی مقامات العباد، جلد هفتم ترجمه، در شرح این آیه می‌فرمایند: «إِنَّمَا أَنْتَ» نیست جز اینکه تو به شأن رسالت نه به شأن ولایت «مُنْذِرٌ» اندازکننده هستی و باکی بر تو نیست ایمان بیاورند یا ایمان نیاورند، قبول کنند یا قبول نکنند، و آن تسلی برای او (ص) می‌باشد از عدم اجابت قومش. «وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ» و برای هر قومی هدایت‌کننده‌ای است در زمان تو، و بعد از تو، و معنای انداز گذشت و این که رسول مانند کسی است که از خواب بیدار می‌کند، و از مخاوف بیم می‌دهد کسی را که در صحرائی باشد که در آن راهی به آبادی ندارد و در آن سباع

هست یعنی اگر ما راهنما را نمی‌یابیم و رهنمودهای وی را استفاده نمی‌کنیم به دلیل بی‌توجهی ما است. همانطور که قرآن کریم می‌فرماید: ^{۵۱} «وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا

کثیر و مارهای مهلک و موزیات قوی وجود دارد، و به گمراهی خود و مهلکات این صحرا شعور ندارد. پس هنگام بیداری و انداز ناگزیر در طلب کسی برمی‌آید که بتواند او را به راه آبادی هدایت کند و از این صحرا خارج نماید، و آن دلالت کننده همان هادی است که او را به معمور می‌رساند.

^{۵۱} سوره اعراف، آیه ۱۷۹: و در حقیقت بسیاری از جنیان و آدمیان را برای دوزخ آفریده ایم [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 گمراه ترند [آری] آنها همان غافل ماندگانند.

در تفسیر بیان السعاده فی مقامات العباد، جلد پنجم ترجمه، در شرح این آیه می‌فرمایند: «هُم قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ هُما» دل‌هایی دارند که اندیشمند نیست لذا چون استعداد و استحقاق نداشتند ما آنها را داخل جهنم کردیم. و چون تفقه عبارت از علم دینی است که به سبب آن، به علم دیگر میتوان رسید چنانکه گذشت، و علوم آنان اگر چه زیاد است ولی دقیق که موجب ترقی آنها در طریق قلب و آخرت باشد نیست، و لذا فقه و فهم را از دل‌هایشان نفی نمود. «وَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ هُما» یعنی چشم آنها در عین تیزی چیزی را که دالّ بر مبدأ و معاد باشد، نمی‌بینند. «وَهُمْ أُذُنٌ لَا يَسْمَعُونَ هُما» یعنی در عین آنکه گوش آنها تیز است و اصوات را می‌شنوند، اما اصواتی را که نافع آخرت آنهاست نمی‌شنوند که هر شب و روز صدا می‌زند: در خانه طبعت مقیم نباش و در محلّ سبّیت و خشمّت نخواب، و از امروزت آماده فردایت باشد. «أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ» آنان در عدم فهم و ندیدن آنچه از دیدنها که باید بینند و نشنیدن چیزی که باید بشنوند مانند چهارپایان هستند. بلکه مدرکات آنان موقوف بر درک اسباب زندگی در کوتاه مدت و فوری می‌باشد اگر چه در بالاترین مرتبه درک باشند، مانند اکثر فلاسفه که منکر رسالت بوده معتقدند که رسول عبارت از عقل است، و احکام عقل همان شریعت است، چنانکه ادراکات چهارپایان بر درک سود و زیان آنی و فوری است. «بَلْ هُمْ أَضَلُّ» بلکه آنان گمراه‌تر از چهارپایان هستند، زیرا گمراهی چهارپایان نسبت به انسان گمراهی حساب می‌شود و گر نه نسبت به مقام خود حیوان هدایت است، پس آن حیوان بر هدایت تکوینی خود باقی است، و همچنین گمراهی او به نحوی نیست که در هنگام اذیت و آزار، او را از مقام خود (حدّ طبیعی و غریزی) خارج سازد. «أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ» تکرار اسم اشاره بعید برای تحقیر آنها و برای طولانی بودن تشدید و سخت‌گیری نسبت به آنان است چنانکه آن مناسب مقام ذمّ است، و این جمله به اعتبار لازم معنای آن تأکید جمله اول است، و لذا حرف عطف نیاورد، و جمله را تأکید و حصر ذکر کرد، و مقصود این است که غفلت منحصر است بر کسی که از دلالت اشیاء بر آنچه که با وضع الهی به آن وضع شده است غافل باشد، و مقصود این نیست که غافل از جهات دنیوی باشد، یا در وقتی که شخص را مشاهده می‌کند یا لفظی را می‌شنود غافل از شعور به آگاهی خود باشد در صورتی که ملتفت به رؤیت و به مدلول مسموع نباشد، که این غافل از غفلتش ضرر نمی‌برد، و اگر در جهت دنیوی متضرر شود آن ضرری نیست که مورد اعتنا باشد، به خلاف کسی که از جهت دلالت اشیاء و جذب آن به آخرت غافل باشد که او حتماً

يَفْقَهُونَ بِهَا وَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَهُمْ أَذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ» یعنی گوش دارند ولی به آن نمی‌شنوند و چشم دارند ولی به آن نمی‌بینند و قلب دارند و به آن درک نمی‌کنند آنها دام‌هایی هستند و بلکه پایتزر زیرا آنها البتّه غافلند. اینجا اشاره قرآن به این است که بر اثر غفلت دریچه‌های دریافت و ادراک انسانی فرد از مرتبه انسان به مراتب پایتتر یعنی حیوان یا گیاه یا جماد تنزل یافته است. لازم است ذکر شود که قرآن به صراحت می‌فرماید اگر پیروان ادیان حقّه به دستوراتی که پیامبر آنها به آنها تعلیم فرموده عمل نمایند رستگارند و حتّی در این ارتباط در این آیه می‌فرماید: ^{۵۲} «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ». در حقیقت کسانی که ایمان آورده و کسانی که یهودی شده‌اند و ترسایان و صابئان هر کس به خدا و روز بازپسین ایمان داشت و کار شایسته کرد پس اجرشان را پیش پروردگارشان خواهند داشت و نه بیمی بر آنان است و نه اندوهناک خواهند شد.

غفلتی که در بالا به آن اشاره شد به معنی این است که ما قواعد این عالم را فراموش کرده و به قوای طبیعی جریان حرکت آب در رودخانه توجه نمی‌کنیم. این عدم توجه در اصطلاحات عرفانی غفلت نامیده می‌شود. یعنی اگر ما به دستورات عقل درونی و راهنمای بیرونی بی‌توجه شویم به مثابه عدم استفاده از هشدارهای سازنده اتومبیل در مثال یاد شده می‌باشد.

در ارتباط با مسئله‌ای که ذکر شد در نظریات مختلف روانشناسی مستندات عینی برای آن ذکر می‌شود. برای مثال وقتی یونگ با بیمار خود مشغول گفتگو بود بیمارش نام سوسکی آفریقایی را برد که محل زندگی این سوسک در هزاران کیلومتر دورتر بود. پس از دقایقی یونگ مشاهده کرد که همان نوع سوسک آفریقایی از پنجره وارد می‌شود. این مشاهده یونگ سبب شد تا با تعمّق بیشتر در این موضوع به نظریه رویدادهای همزمان در روانشناسی بپردازد. حتّی برخی فلاسفه بر این باورند که هیچ واقعه تصادفی در این عالم نیست و اگر ما وقایع را بصورت تصادف برمی‌شمیریم بدلیل آن است که ربط پدیده‌ها را با یکدیگر نمی‌شناسیم. از منظر عرفان این عالم به عنوان تصویر (سایه/صورت) عالمی بالاتر تلقی می‌شود و در هر سطحی عوالمی بالاتر از آن وجود دارد. مسلّم

متضرّر می‌شود، ضرری که از حدّ تهدید خارج است.

^{۵۲} سوره بقره، آیه ۶۲.

است که با پنج حس خود نمی‌توانیم عوالم بالاتر از خود را دریابیم زیرا شرط دیدن مجردات، مجرد بودن است که مولوی می‌فرماید:

رو مجرد شو مجرد را ببین دیدن هر چیز را شرط است این

اگر به ارتباط رویدادها و پدیده‌ها واقف شویم متوجّه نوعی همسویی در رابطه بین پدیده‌ها خواهیم شد که همان جریان حرکت آب رودخانه در مثال ما است.

در شرح معنی غیب در تفسیر آیه «قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ» بگو (ای محمّد ص): هیچ کس در آسمان‌ها و زمین جز خدا غیب نمی‌داند. می‌فرمایند^{۵۳}: «بدان، که آسمان اطلاق می‌شود بر چیزی که دارای علوّ و ارتفاع بوده و در پایین‌تر از خودش تأثیر داشته باشد. و زمین اطلاق می‌شود بر چیزی که پایین و دارای انفعال است و این دو به معنای اختصاصی به آسمان و زمین طبیعی ندارند، بلکه همه عالم ارواح به این معنا آسمان است و همه عالم اجسام ملکی و ملکوتی علوی و سفلی زمین است. غیب عبارت از چیزی است که از نظر کسی که این غیب برای او غیب است غایب باشد اعمّ از آن که برای او مشهود و حاضر باشد یا نباشد. و مقصود از کسی که در آسمان‌ها و زمین است کسی است که محدود به حدود آسمان‌ها و زمین بوده و از حجاب‌های تعینات آسمان و زمین خارج نباشد. زیرا انسان ملکی کسی است که تحت حدود ملک محجوب باشد و ادراکاتش منحصر بر محسوسات باشد، زیرا مدرک در ادراک خودش باید هم سنخ و همجنس مدرک باشد، بلکه باید متحد با او باشد، پس مدرک وقتی ملکی باشد مدرک آن نیز ملکی می‌شود و در این صورت جمیع آنچه که در آسمان‌هاست اعمّ از آسمان‌های طبیعی و آسمان‌های ارواح نسبت به او غیب شمرده می‌شود. و ادراک انسان ملکوتی از ملکوت فراتر نیم رود و مدرک او مجرد صرف نمی‌تواند باشد و چیزهایی که مجرد از تقدّر و اندازه هستند نسبت به او غیب است، ادراک انسان جبروتی که محدود به حدود عقول است به عالم مشیت نمی‌رسد و عالم مشیت نسبت به او غیب است. پس صحیح است که گفته شود: همه محدودها به حدود آسمان‌های ارواح و زمین‌های اشباح غیب را نمی‌دانند که آن عالم اسماء و صفات است و جز خدا کسی آن را نمی‌داند و اگر لفظ «من» موصوله مخصوص به ممکنات باشد استثنای منقطع است و

^{۵۳} حضرت حاج ملا سلطانمحمد گنابادی، سلطانعلیشاه. بیان السعاده فی مقامات العباد. سورة نمل، جلد یازدهم

اگر مختصّ به ممکنات نباشد استثنای متّصل است.»

معرفت و عقل

مسیر تعالی انسان باید از تکمیل مراحل مادی و روانی وی آغاز شود ولی مراتب تقدّم و تأخّر اقتضائات انسانی اجبار می‌کند که قبل از پرداختن به لطایف روانی، نیازهای جسمانی وی تأمین شود. پس اقتضائات حیوانی فرد به ترتیب اهمیّت آنها برای بقای مادی او باید برآورده شود. همانطور که در پایه هرم نیازهای مازلو^{۵۴} بیان می‌شود اولین نیاز فرد برای بقا آب و غذا سایر مایحتاج است و پس از آن نیازهای جنسی از اقتضائات حیوانی وی است. وقتی این نیازها برطرف شد جایگاه اجتماعی برای فرد مفهوم می‌یابد و او تعالی خود را در یافتن شهرت و ترقی مادی، کسب دارایی، تحصیلات و موقعیت کنترل و اعمال قدرت بر دیگران می‌بیند. وقتی این مراتب را دریافت اغناناپذیری وی همچنان به او القا می‌کند که جدای از این حیات مادی، طبقه‌ای از نیازها برای او وجود دارد که نوع آن در گروه نیازهای معنوی می‌گنجد. مثلاً اخلاق، وجدان، معرفت، شهود و بطور کلی هستی‌شناسی برای وی اولویت خاصّ پیدا می‌کند. این سلسله مراتب الزاما در امتداد هم نیستند و می‌توانند همراه با یکدیگر نیز اتّفاق بیفتند. یعنی نیازهای معنوی فرد از همان اوان کودکی در وی ظاهر شود. وقتی نگاه فرد به معنویات یعنی به مواردی که خارج از حیطه یا قلمرو زندگانی مادی وی است معطوف شد، نوع ادراکات، برداشت‌ها و عکس‌العمل فرد به محیط و اطراف خود شروع به تغییر می‌کند. همه این مسیر مسیر تعالی است ولی هر فردی در هر زمان در مقطعی از این مسیر قرار دارد.

^{۵۴} هرم سلسله مراتب نیازهای مازلو در سال ۱۹۴۳ درباره‌ی نیازهای اساسی انسان مطرح شد. این نظریه از نظریه‌های محتوایی انگیزش بشمار می‌رود. نظریه‌های محتوایی چستی رفتارهای برانگیخته را توضیح می‌دهند و به آنچه در درون فرد یا محیط وی می‌گذرد و به رفتار فرد نیرو می‌بخشد می‌پردازد. براساس نظریه مازلو نیازهای انسان از یک سلسله مراتب برخوردار هستند که پس از ارضاء هر نیاز نوبت به نیاز دیگر می‌رسد. در هرم مازلو نیازهای انسان به ترتیب عبارتند از: نیازهای زیستی (Physiological needs)، نیازهای امنیتی (Safety needs)، نیازهای اجتماعی (Social belonging)، نیاز به احترام (Esteem) و نیاز به خودشکوفایی (Self-actualization)، و نیاز به تعالی خود (Self-transcendence).

معنویات مذکور از قبیل مواردیست که فقط ادراکات انسان استعداد هضم آنها را دارد و لذا باید با قدم‌های آگاهی، بینش، کشف، شهود، وجدان و ابزارهایی از این دست بدست آید. در این مرحله سؤال و پاسخ آن رهگشای فرد است. سوالی که از وجود خود وی طرح شده و جوابی که به نحوی می‌تواند دریابد. برای اینکه قدمی در معنویات بردارد باید آگاهی وی نسبت به کیستی و چیستی خود و عالم اطرافش افزایش یابد که آیا وقایع اتفاق افتاده یا قواعد و نظام هستی تصادفیست؟ یا از قبل به نحوی تدوین شده‌اند؟ وقتی این سؤال معضل فکری فرد شد برای کشف پاسخ آن بر تفکر و اندیشیدن خود می‌افزاید. تفکر ابزار افزایش قدرت معنوی و بهبود حیات روانی فرد و تقویت عقل است. یعنی مجموعه اینها در طبقه معرفت نوع حیات روانی فرد را مشخص می‌کند. پاسخ به این سوالات قاعدتاً از نوع سؤالاتی است که پاسخ آن به سهولت قابل دریافت نیست لذا افزایش تفکر و تعمق در آن فرد را به مرحله‌ای از اضطراب می‌کشاند. اضطراب به این معنی است که فرد هدفی را دنبال کرده ولی به آن نرسیده است. در مقوله ما بدین معنی است که فرد دنبال کیستی و چیستی خود و این عالم بوده ولی نتوانسته پاسخ سؤال خود را دریابد. اضطراب متفاوت از اضطراب و استرس است. آنچه که فرد در مرحله اضطراب نیاز دارد روان‌درمانگر متناسب با سؤالات ذهنی وی است. اینجاست که فرد به دنبال مربی و راهنما می‌گردد. وظیفه روان‌درمانگر یا مربی یا راهنما در این مقطع از مسیر تعالی باید متناسب با عمق و کیفیت سؤالات معرفت شناختی درمانپذیر است. مسلماً فردی که بطور نسبی در مسیر تعالی عقب‌تر از درمانپذیر مورد نظر ما است نمی‌تواند پاسخی قانع کننده به سؤالات او بدهد.

در تحقیق ابتلای ابراهیم به کلمات می‌فرمایند: ^{۵۵} «مراد به «کلمات» مراتب وجودات است که همان شئون انسانیت انسان مستلزم بر کمالات نفسیه و اضافیه از اخلاق و نبوّات و رسالات و امامات است، و مراد به «ابتلاء» به آنها عرضه داشتن آنها بر او است به ایداع (ودیعت نهادن و ودیعت پذیرفتن) انموذج (نمونه) از هر چیزی در وجود او به حیثی که مستشعر و ملتبّ به آن شود و به اصل خود مشتاق می‌شود پس به شوق آن جولان می‌کند تا به حقیقت او برسد و به آن تمکّن و تحقّق یابد. پس وقتی خداوند اراده نماید به بنده که خیر یا شرّی از او ظاهر شود او را به چیزی از غیب «ابتلاء» می‌کند به این معنی که او را آگاه می‌نماید بر اینکه ماورای شهود چیزی هست. پس اوّل به آن چیز

^{۵۵} حضرت حاج ملا سلطان محمد گنابادی، سلطانعلیشاه. بیان السعاده فی مقامات العباده، ترجمه محمد آقا رضاخانی و

ظن می‌برد و مشتاق آن می‌شود پس گاهی در حول ظنّش جولان می‌کند گاهی از حرکت به مآرب نفسش ساکن می‌شود تا ظنّ او علم گردد، پس شوق او شدّت می‌یابد پس گاه بیش از جولان حول ظنّش حول علمش جولان می‌کند و گاهی از حرکت به آنچه نفسش اقتضاء می‌کند ساکن می‌شود تا علم او وجدان می‌گردد به ابداع انموذج آن امر در نفس او، چه در این مراتب به ظنّ خود و علم خود و وجدان خود شاعر باشد یا غیر شاعر، پس بیش از جولان سابقش حول وجدانش جولان می‌دهد تا وجدان او به شهود می‌گردد، پس حول مشهودش جولان می‌کند بیش از سابق، تا اتصال می‌یابد، پس ملازم متصل به می‌شود تا متحد شود، پس ملازم است تا متحد به وحدتش باقی می‌ماند و هر کدام از این مراتب بحسب شدّت آن و ضعف آن درجاتی دارند و برای سالک در درجات بحسب تلوین او و تمکین او حالاتی هست، و اگر متنبّه ساکن شود و خواهان نفسش از مظنونش و معلومش شد مانند کسی باشد که خداوند آیاتش را به او داده، پس از آنها منسلخ و شرّش ظاهر شده است. و مراد به اتمام کلمات اتمام آنها از حیث اضافه به او علیه السّلام است نه از حیث آنفس خود چون که او از حیث انفس تامّات است بلکه فوق تمام است، و تمامیت او اضافه کردن آن به تمکّن در تحقّق به او است و آن آخر مراتب و درجات است، پس معنی می‌دهد و ذکر کن تا در امر خودت یا در امر کسی که او سلوک به آخرت را می‌آموزدت بر بصیرت باشی، یا یادآوری کن تا کسی که اراده سلوک به خدا می‌کند بداند هنگامی که ربّ او ابراهیم (ع) را ابتلاء نمود به اذاقه طعم از لطایف وجودی غیبی و اشمام رایحه‌ای از آن، پس یافت و لذّت برد و شوق پیدا کرد و به حرکت آمد و از میان رفت و پاک شد و رسید و اتصال یافت و متحد شد»

معرفت همانطور که ذکر شد شناخت یا عرفان فرد نسبت به کیستی و چیستی خود و محیط اطراف است. رویکرد وی در تقابل با خود و محیط اطراف خود با معیار خیر و شرّ و میزان عقل سنجیده می‌شود. عقل پدیده‌ای است که توانایی مقایسه خیر و شرّ را در بشر به نحو احسن بوجود آورد. با افزایش آگاهی و معرفت نظام ارزشگذاری فرد نسبت به همه موارد متحوّل می‌شود. وظیفه عقل در این مرحله مقایسه شر و خیر است و انتخاب بهینه هر پدیده یا رفتاریست که او را در مسیر تعالی به سوی هدف متعالی تر رهنمون سازد.

موضوع قلمرو عقل و فکر را به این شکل بیان فرموده‌اند^{۵۶}: «در کتاب شریف پند صالح می‌خوانیم که «امتیاز انسان بر سایر جانداران به عقل و فکر پایان‌بین است و کودک از اوّل توّلد مانند سایر حیوانات است ولی به نمو تن فکر او هم پیشی می‌گیرد و پایان‌سنجی او افزون می‌گردد.»^{۵۷} در اینجا چندین لغت و معنای مختلف بکار رفته است. یکی لغت «جانداران» است. دیگری، لغت عقل و فکر است و لغت دیگر پایان‌بینی و پایان‌سنجی. جاندار عبارت از موجوداتی است که روح دارند و روح برای آنها به منزله راکب است. همان‌طور که راننده اختیار ماشین را در دست دارد و روح هم بر بدن ما سوار است یا به اصطلاح، بدن اسیر روح یا روح اسیر بدن است. روح تمام قوای بدن اعمّ از دیدن، شنیدن و سایر ادراکات را در اختیار دارد. همه اینها در مرکبی به نام جان جمع می‌شوند. این ویژگی تنها مختص انسان نیست بلکه شامل جانداران دیگر هم می‌شود. پس ما یک وجه اشتراکی با حیوانات داریم که جان است. یک نوع عقل وجود دارد که میان همه جانداران مشترک است. ضمیمه این جان مشترک، عقلی است که در روان‌شناسی به آن «غریزه» می‌گویند. نقل است که حضرت جعفر صادق (ع) از ابوحنیفه پرسیدند که عاقل چه کسی است؟ گفت: آنکه خیر را از شر تشخیص می‌دهد. حضرت فرمودند: این‌طور نیست. حیوان هم خیر را از شر تشخیص می‌دهد. میان آنکه او را بزند یا به او علف دهد، فرق می‌گذارد. ابوحنیفه گفت: شما بفرمایید. امام جعفر صادق علیه‌السلام فرمودند: عاقل کسی است که اگر بر سر یک دوراهی قرار گیرد که هر دو خیر باشد، می‌تواند آن راهی را که خیرش بیشتر است انتخاب کند. یا اگر در دوراهی شر باشد، می‌تواند راهی را برگزیند که شرّش کمتر است.^{۵۸} فرق انسان و حیوان همین است که حیوان این توانایی را ندارد. عقل حیوان همان غریزه است اما در انسان عقل، قوه استدلال و تفکر است. بنابراین انسان و حیوان از نظر داشتن یک درجه و نوعی عقل مشترکند.^{۵۹} اما عقلی وجود دارد که مختص انسان است و همراه او متوّلد می‌شود ولی جلوه ندارد و در زیر حجابی پنهان است. هرچه بیشتر رشد کند و بزرگتر شود، عقل او نیز رشد کرده و آشکارتر می‌شود. رفتار و درک حیوانات در موقع توّلد به اندازه رفتار موجودات رشديافته از همان نوع، مثلاً مادر آنهاست. مثلاً مرغابی‌ها از همان ابتدای

^{۵۶} حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده، شریعت، طریقت و عقل، ماهیت و قلمرو عقل و تفکر، صفحات ۶۰-۴۹.

^{۵۷} تألیف حضرت آقای صالح‌علیشاه، چاپ ششم، تهران، ۱۳۷۱، ص ۱۶.

^{۵۸} تذکرة الاولیا، عطار، به تصحیح دکتر محمد استعلامی، چاپ هشتم، ۱۳۷۴، ص ۱۵.

^{۵۹} غیر فهم و جان که در گاو و خر است آدمی را عقل و جانی دیگر است.

مثنوی معنوی، تصحیح نیکلسون، دفتر چهارم، بیت ۴۰۹.

توگد، شناکردن را مانند مادر خود بلد هستند و گذشت زمان تأثیری بر میزان یادگیری یا بهبودی رفتار آنها ندارد. این قاعده در مورد تمام حیوانات صادق است. اما انسان ظرف چند میلیون سال، تفاوت‌های بسیاری کرده است. عقلی هم که در انسان وجود دارد باز به دو گونه است: یکی عقل پایان‌بین و دیگری عقل کوتاه‌بین است. در میان اعراب کسانی بودند که آنها را نمونه‌ای از عقلا می‌دانستند و عقلاء سبعة یا ثمانیه می‌گفتند. یعنی هشت نفر که خیلی زرنگ بودند. یکی از آنها عمرو عاص بود و دیگری معاویه. این یک نمونه از عقل بود ولی نمونه دیگر آن، عقلی بود که امام علی(ع) و امام حسین(ع) و سایر ائمه داشتند. تفاوت این دو عقل در پایان‌بینی است. یعنی عقلی بشری است که پایان و عاقبت کار را ببیند. البته نه به عنوان عالم به علم غیب‌بودن، بلکه با فهم و استدلال به عاقبت کار بنگرد. ببینید تاریخ، پایان کار معاویه و یزید را چگونه نقل می‌کند. آیا از آن همه حکام ظلم و جور نامی برجای مانده است؟ کسی از ضحاک یاد می‌کند؟ اما کمیل را همه می‌شناسند و به او متوسل می‌شوند ولی حجاج بن یوسف را همه لعن می‌کنند. می‌گویند هنگام مرگ سی هزار نفر در زندانش بودند. اینان پی نبردند که دنیا به زودی تمام می‌شود و از حکومت خلع شده و می‌میرند. اینان فکر عاقبت کار را نکردند. اما ائمه(ع) و شاگردان آنها مثل کمیل و میثم در همه اعمال و لذات معنویشان پایان‌بین بودند. آنان باور داشتند که پایان زندگی مرگ است و رخت بردن به سرای باقی. جایی که به حسابها رسیدگی شده و مواز ماست کشیده می‌شود: فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ.^{۶۰} این عقل شرعی که عرفا و حکما می‌گویند، همین عقل پایان‌بین و یا به تعبیر دیگر عقل معاد است در مقابل عقل معاش. عقل چیزی است که انسان را به بندگی خداوند بکشانند و بهشت را برای او فراهم آورد (أَلْعَقْلُ مَا عُيِدَ بِهِ الرَّحْمَنُ وَاكْتَسَبَ بِهِ الْجَنَان).^{۶۱} پایان‌بین بودن، فصل این عقل است از عقلی که حتی بین انسانها و حیوانات مشترک است. هرگاه پایان‌بینی به عقل اضافه شود مکتب ولایت جلوه می‌کند. مثل زمانی که انسان را حیوان ناطق تعریف کردند. یعنی با اضافه کردن کلمه ناطق، حیوان معنای انسان می‌گیرد. عقل هم همین‌طور است یعنی بین انسان و حیوان مشترک است ولی وقتی پایان‌بین شد، عقلی می‌شود که شرعاً یکی از منابع شریعت محسوب می‌گردد. «كَلِمَا حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ». یعنی: هرچه عقل حکم کند شرع هم حکم می‌کند. اما آن چه عقلی است؟ مشهور است که کسی از جناب

^{۶۰} سوره الزلزله، آیات ۸-۷.

^{۶۱} اصول کافی، جلد ۱، کتاب عقل و جهل، حدیث ۳.

آقای سعادتعلیشاه پرسید که آیا عقل در امور شرعی حجّت است یا نه؟ ایشان فرمودند که عقل من یا عقل تو؟ بله عقل حجّت است اما کدام عقل؟ پیروان مکتب ولایت عقل پایان‌بین دارند. عقل در لغت یعنی بستن پای شتر به منظور فرار نکردن. در انسان هم عقل باید چنین باشد، یعنی پای انسان را ببندد تا به سمت گناه نرود. در اصول کافی آمده: خداوند عقل را که آفرید، گفت بیا جلو، آمد. گفت برو عقب، رفت عقب. سپس فرمود: به عزّت و جلال خود سوگند که موجودی پسندیده‌تر از تو نزد خود نیافریده‌ام. هر که را دوست داشته باشم و بخواهم نعمت بدهم تو را به طور کامل به او می‌دهم.^{۶۲} خداوند جهل را در مقابل عقل آفرید و آن درست خلاف این است. خواجه عبدالله انصاری می‌فرماید: «الهی هر که را عقل دادی چه ندادی و هر که را عقل ندادی چه دادی». این عقل هویت وجود انسانی است. همان‌طور که در پندصالح مرقوم فرموده‌اند: انسان از اوّل توّلد مانند سایر حیوانات است. هم وجودش ضعیف و ناتوان است و هم عقلش نمی‌رسد. حتّی اعصاب و عضلاتش در اختیار خودش نیست. اما با گذشت زمان همان‌طور که بدن رشد می‌کند عقل هم تکامل می‌یابد. از اینجا بستگی عقل و جسم کاملاً روشن می‌شود. مثلی است که می‌گویند عقل سالم در بدن سالم است. منظور از سالم، سلامت کلی است و الّا همه بیمار می‌شوند. عقل به تدریج نمو پیدا می‌کند و به قدرت تشخیص می‌رسد و به اصطلاح بالغ می‌شود. نه تنها بلوغ طبیعی بلکه بلوغی که قادر است میان دوراهی بد و بدتر و یا خوب و خوب‌تر، راهش را برگزیند. خداوند می‌فرماید: إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ؛^{۶۳} یعنی: ما راه را نشان دادیم. پس اگر عقلش به سمت الهی برود یک نتیجه دارد و اگر به سمت شیطنّت برود نتیجه‌ای دیگر دارد. اما عقل واقعی عقلی است که درباره اش فرموده‌اند: الْعَقْلُ مَا عُيِدَ بِهِ الرَّحْمَنُ وَاکْتَسِبَ بِهِ الْجَنَانُ. همان چیزی که توسط آن انسان و آدم، خداوند را رحمان می‌بیند. یعنی صفت رحمانیت عمومی و مثل خلافت را از آن خداوند بدانند. پس رحمان را بندگی می‌کند و به بهشت دست می‌یابد. این عقل با بدن تکامل پیدا می‌کند و به درجه‌ای می‌رسد که مستقل از بدن کار می‌کند. به قولی این دو - یعنی عقل و بدن - تابع روح هستند. انسان به واسطه روحی که خداوند در او دمیده است، مسجود فرشتگان شد: و اِذَا سُوِّتُهُ و

^{۶۲} لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ اسْتَنْطَقَهُ وَ ثُمَّ قَالَ لَهُ: أَقْبِلْ فَأَقْبَلَ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَذْبِرْ فَأَذْبَرَ ثُمَّ قَالَ وَ عَزَّتِي وَ جَلَالِي مَا خَلَقْتُ خَلْقًا هُوَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْكَ وَ لَا أَكْمَلْتُكَ إِلَّا فِي مَنْ أَحَبُّ.

^{۶۳} سوره انسان، آیه ۳.

نَفَحْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ^{۶۴}: وقتی آماده‌اش کردم و از روح خودم در او دمیدم، سجده اش بکنید. پس این سجده برای روح خداوند است. روح انسان نفخه‌ای از روح خداوند است از همین روست که می‌گویند: مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ، یعنی هرکس نفس خود یعنی این روح را بشناسد، خدا را شناخته است، زیرا این روح شعله و نوری از انوار الهی است. تفکر هم معانی مختلفی دارد. در اصطلاح منطق می‌گویند: فکر عبارت از آن است که از مبادی، معلومات جدید کسب کنیم و از معلومات به مبادی آنها پی ببریم. مثلاً در پی واقعه‌ای به دنبال علت آن می‌گردیم. یا درباره نتایج وقایعی که الآن اتفاق می‌افتد در آینده فکر می‌کنیم. اما در اصطلاح عرفان فکر معنای دیگری دارد. فکر به معنایی است که راجع به آن فرموده‌اند: تفکر سَاعَةً خَيْرٌ مِنْ عِبَادَةِ سِتِّينَ او سَبْعِينَ سَنَةً، یعنی: یک ساعت تفکر از شصت یا هفتاد سال عبادت بهتر است. منظور تفکر در وجود خداست. یعنی تفکر در رشته و اتصالی که روح ما را به منبع اصلی نفخه مرتبط می‌کند. زیرا روح انسان یک نفخه الهی است. بنابراین تفکر در عرفان عبارت از توجه کردن انسان به جنبه اتصال به مبدأ وجودی خودش از این رو فکر توأم با ذکر است. بدین قرار انسان یک جسم نیست بلکه روح، معنویت انسان است. فکر و عقل تا یک سَنَی با تکامل بدن رو به تکامل می‌رود ولی به جایی می‌رسد که تکامل بدن متوقف می‌شود و به کمال تکاملش می‌رسد. در آن موقع است که انسان باید مرکبش را عوض کند. یعنی دیگر بدن چندان اثری ندارد. باید با فکر خودش جلو برود. تدریجاً از دانسته‌ها به نادانسته‌ها پی می‌برد و این هم معنایی است که علم از فکر دارد. بشریت براساس همین تفکر و علم است که اختراعات بسیاری انجام داده است. بسیاری از آنچه که انسان اولیه نمی‌دانسته امروز برایش روشن شده است و توانسته نیروهای موجود در جهان را به خدمت و اختیار خود درآورد. با نگاهی به تاریخ یک قرن اخیر می‌بینیم که نیروهایی مانند صدا، تصویر، برق و... به زیر سلطه انسان درآمده است. البته این توانایی منطبق با فرمایشات خداوند است که می‌فرماید: اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَةً^{۶۵}، من در زمین خلیفه‌ای قرار می‌دهم. جَاعِلٌ اسم فاعل یا صفت مشبیه است و دوام و استمرار را می‌رساند. نه اینکه فقط حضرت آدم (ع) خلیفه بود، بلکه خداوند نوع بشر را خلیفه قرار داد. به بشر گفت تو می‌توانی و اختیار داری کارهایی را که من در زمین می‌کنم، انجام

^{۶۴} سوره حجر، آیه ۲۹.

^{۶۵} سوره بقره، آیه ۳۰.

دهی.^{۶۶} پس همان‌طور که انسان از زمان تولّد شروع به رشد می‌کند و جسم و فکرش تکامل می‌یابد، مجموعه بشریت هم رشد می‌کند و به کمال می‌رسد. روزی این کمال به حدّی می‌رسد که تمام نیروها را حس کرده و لیاقت ظهور امام زمان را خواهد داشت. همه چیزهایی که انسان ساخته یا اختراع کرده در خدمت رفاه زندگی مادی است. البته بد نیست اما کافی نیست. نباید همیشه به بیرون پردازیم و از درون غافل شویم. باید به هر نعمتی که برمی‌خوریم شکرگزار الهی باشیم و بدانیم که این رفاه را خداوند در اختیار ما گذاشته است. خداوند در سوره زخرف می‌فرماید: سُبْحَانَ الَّذِي سَخَّرَ لَنَا هَذَا وَمَا كُنَّا لَهُ مُقْرِنِينَ وَإِنَّا إِلَىٰ رَبِّنَا لَمُنْقَلِبُونَ^{۶۷}؛ من حیوانات و چارپایان را برای شما آفریدم تا شما را حمل کنند به جایی که خودتان نمی‌توانید بروید. پس وقتی سوار شدید و حرکت کردید بگویید: «منزه است آن خدایی که اینها را در اختیار ما گذاشته و مسخّر ما کرده است و گر نه ما نمی‌توانستیم و ما به سوی پروردگارمان روی می‌آوریم.» از حضرت صالح‌علیشاه شنیدم که موقع سوارشدن در اتومبیل هم این آیه را می‌خواندند. یعنی شکرگزاری از خداوند برای این که این وسیله را در اختیار ما گذاشته است بجا می‌آوردند. بهتر است از هر وسیله‌ای که استفاده می‌کنیم این آیه را بخوانیم تا پی ببریم که چه کسی این رفاه را فراهم آورده است و آیا این رفاه دائمی است یا نه؟ این رفاه با خاتمه زندگی ما پایان می‌گیرد پس باید به فکر باشیم که بعد از آن چه رفاهی خواهد بود. فکر کنیم که:

از کجا آمده‌ام آمدنم بهر چه بود به کجا می‌روم آخر نمایم وطنم

و همیشه متذکر باشیم که:

این همان چشمه خورشید جهان افروزست که همی‌تافت بر آرامگه عاد و ثمود

این همان خورشیدی است که چند هزار سال پیش بر قوم عاد و ثمود می‌تابیده است که گذشته و رفته‌اند. تک‌تک ما هم خواهیم رفت و شاید زمین هم تکانی نخورد. پس باید به فکر بعد خودمان باشیم.»

^{۶۶} و در صورت تکامل معنوی به آخرین مراتب یعنی مرتبه انسان کامل می‌رسد و مصداق این حدیث قدسی می‌شود: يَا عَبْدِي اطعني حَتَّى اجْعَلَكَ مِثْلِي او مِثْلِي حَتَّى اَنَا اَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ اَنْتَ تَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ (بنده من مرا اطاعت کن تا تو را مثل یا مثل خود کنم تا آنجا که وقتی من به چیزی می‌گویم باش و می‌شود، تو هم بگویی باش و بشود).

^{۶۷} سوره زخرف، آیات ۱۴-۱۳.

کارکرد روانشناسی عرفانی

روانشناسی عرفانی بیش از آنکه یک روش درمانی باشد روشی برای بهزیستن است. اگر افراد در زندگانی خود دچار اختلال روانی نشوند عملاً در وضعیت زیست متعارف جامعه قرار گرفته‌اند. یعنی خود را منطبق با هنجار جامعه قرار داده‌اند. بهزیستن این سؤالات را مدّ نظر قرار می‌دهد که آیا هنجار جامعه همان چیزی است که انسان در مراحل مختلف زندگی خویش باید به آن برسد؟ آیا بهتر از هنجار جامعه موقعیت و زیستنی برای فرد وجود دارد که او را در شرایط بهتری از زیست مادی و معنوی فعلی قرار دهد؟ آیا حصول اهداف متعارف و هنجار در جامعه منجر به خوشبختی و خوشحالی دائمی فرد در مقاطع مختلف زندگی وی می‌گردد؟ و بسیاری از این دست سؤالات مشابه در بهزیستی مطرح می‌شود که در روانشناسی متعارف کمتر مورد توجه قرار گرفته است.

ابزارها و فرآیندهای درمان در روانشناسی عرفانی شامل طیف وسیعی از آموزه‌ها، باورها، رفتارها و اعمالی می‌شود که فرد را در مقابل محرک‌های صدمه‌رسان مقاوم نموده و نحوه خروج از مهلکات را به وی می‌آموزد و یاری می‌دهد و حتی مصون می‌نماید. بدین ترتیب روانشناسی عرفانی اساساً نگرشی را پیشنهاد می‌کند که از ابتلاء فرد به بیماری‌ها و اختلالات روانی جلوگیری کند و تمهیداتی را شامل می‌شود که فرد به ثبات روانی دست یابد و وقوع پدیده‌ها و فراز و نشیب زندگی به راحتی نتوانند وی را دچار اختلالات روانی نماید. از سویی دیگر ابزارهای خاصی به فرد می‌دهد تا او را به آرامش برساند و وی را در فرآیند رفع نیازهای خود به تعالی معنوی سوق دهد. در روانشناسی عرفانی فرد بطور مستمر ارزشگذاری خود را نسبت به موضوعات و پدیده‌های اطراف خود تغییر داده و نحوه نگرش خود را به مسائل بهبود می‌دهد و لذا دیدگاه وی نسبت به قبول یا ردّ و نحوه مقابله نسبت به وقایع تغییر می‌یابد.

در پاسخ به این سؤال که چرا تعالی معنوی اساس سلامت روان است می‌توان گفت که همانطور که خراب یا قابل استفاده بودن یک وسیله خاص را می‌بایست با توجه به هدفی که برای آن تولید شده است سنجید از دیدگاه عرفان اسلامی نیز برای شناخت خوب و بد یا آسیب و سلامت روان قدم اول شناسایی هدفی است که انسان بدان منظور خلق شده است. اگر طبیعت^{۶۸} ایجاد کننده نوع

^{۶۸} استبعاد نیست که وجود خداوند در روانشناسی عرفانی از ابتدا مطرح شود هر چند روانشناسی عرفانی مبتنی بر ←

بشر بوده خواه یا ناخواه هدفی از خلقت او مترتب است. اکوسیستم طبیعی در جهان هستی تراز نیروهای موجود در هر وجودی را به نحوی نشان میدهد که عملاً هستی در تعادلی نسبت به خلق تمام موجودات خود گام برداشته است پس این تعادل هدف پنهان خلقت انسان نیز هست. اگر بتوان انسان را در بهترین جایی که طبیعت برای او مناسب می‌داند قرار داد به نحوی که بالاترین رشد را در جهت تکوینی وی داشته باشد می‌توان گفت کارایی انسان در موضع خودش در بالاترین سطح است. بهداشت روانی و عدم وجود آن که به معنی بیماری‌های روانی متنوع می‌باشد ناشی از عدم کارایی در بکارگیری استعدادات بالقوه انسان است. هر موجودی دارای مجموعه‌ای از قوا و نیروهاست که در بدو امر بسیاری از این قوا در کمون و خفا هستند. مثلاً هر انسان نرمال استعداد تحصیلات عالی را دارد لذا این استعداد قوه‌ایست که در او وجود دارد ولی برای اینکه این استعداد از قوه به فعل تبدیل شود و یک انسان عادی را تبدیل به دانشمندی در رشته‌های مختلف علوم نماید باید قوای درون او تحت تربیتی خاص قرار گیرند تا همان قوا به فعلیت درآیند. هدف روانشناسی عرفانی نیز در امتداد همین موضوع قرار دارد که چگونه استعدادها و نیروهای بالقوه معنوی فرد تحت تربیت قرار گیرند که در بالاترین شکل خود به فعلیت برسند. از دیدگاه روانشناسی عرفانی افراد بشر بطور مداوم از نقص به سوی کمال در حرکت هستند ولی کوتاه بودن عمر و نیافتن راهنما تضمینی بر این ندارد که فرد در طول عمر خود بتواند از معضلات موجود در حیات مادی بگذرد و به تعالی معنوی برسد. لذا همواره غالب انسانها در دوران حیات مادی خود نمی‌توانند معنویاتی را که بطور بالقوه برای آنها قابل حصول است را به فعلیت برسانند. لذا عرفان با استفاده از راهنما و تعالیم خاص می‌کوشد تا کمال معنوی قابل حصول انسان را در دوران حیات فرد متحقّق نماید.



فصل دوم

شخصیت

مقدمه

شخصیت انسان از دیدگاه‌های مختلف قابل بررسی است. مفهوم شخصیت در روانشناسی اشاره به تفاوت‌های فردی در ویژگی‌های الگوهای تفکر، احساس و رفتار افراد می‌کند. مطالعه شخصیت بر دو زمینه اصلی تمرکز می‌کند. در یک زمینه به فهم تفاوت‌های موجود در ویژگی‌های شخصیتی خاص^{۶۹} مانند جامعه‌پذیری^{۶۹} و تحریک‌پذیری^{۷۰} در افراد می‌پردازد. در زمینه دیگر شخصیت به درک چگونگی در هم آمیختن قسمت‌های مختلف فرد به عنوان یک مجموعه به هم تافته می‌پردازد.^{۷۱} وجود نظریه شخصیت در هر نظریه روان‌درمانی از اینرو حائز اهمیت است که توضیح می‌دهد که شخصیت سالم چیست و اختلال در چه زمان یا مرحله‌ای می‌تواند ایجاد شود و به دنبال آن در بخش فرآیند درمان، با توجه به ماهیت اختلال در رشد شخصیت، درمان مورد نظر توصیه می‌شود. لذا هر نظریه روان‌درمانی در تکمیل نظریه خود دیدگاه خاص خود را از روند شکل‌گیری شخصیت در انسان توصیف می‌نماید. بدین ترتیب هر نظریه روان‌درمانی با تکیه بر نظریه شخصیت به این سوالها پاسخ می‌دهد که شخصیت انسان از چه ابعادی تشکیل شده یا چگونه شکل می‌گیرد؟ انسان سالم از دیدگاه آن نظریه چه خصوصیات دارد؟ ناهنجاری یا عدم سلامت و اختلال چیست و از چه زمانی و در کدام مرحله و چگونه شکل می‌گیرد؟

شکل‌گیری رفتار و شخصیت

انسان در جهت حفظ و دوام بقای خویش با استفاده از قوه شهویه خود به جذب لذت و آنچه که خوشایند یا خیر می‌یابد تلاش می‌کند و با تکیه بر قوه غضبیه برای رفع و دفع درد یا آنچه که بر او ناخوشایند یا شرّ است می‌پردازد. بدین ترتیب ابعاد روانی انسان در بُعد جسمانی وی بصورت اعمال ظهور می‌یابد. از آنجا که هر پدیده یا عملی می‌تواند موجب نفع یا ضرر فرد گردد انسان با استفاده از قوه مقایسه که در فکر او هست خیر بودن یا شرّ بودن پیامد اعمال را سنجیده و در انتخاب فعل تصمیم می‌گیرد. پس می‌توان گفت که انسان برای بقای خود به همانند یک ماشین محاسب به صورت مداوم اقدام به محاسبه خیر و شرّ و جذب هر آنچه که مثبت یا بهتر می‌پندارد و دفع هر

⁶⁹ Sociability

⁷⁰ Irritability

⁷¹ Kazdin, Alan E. (2000) Encyclopedia of Psychology. American Psychological Association, (APA).

چیزی که منفی یا بدتر می‌داند می‌نماید. اما منشأ بسیاری از تفاوت‌های افراد در تعاریف متفاوت آنان از خیر و شرّ و تفاوت در نظام ارزشگذاری آنهاست که تعریف فرد از درد و مرض یا از خیر و شرّ را مشخص می‌کند.

نظام ارزش‌های فرد حداقل از دو مسیر اصلی شکل می‌گیرد. تجربیات هیجانی، رفتاری و اجتماعی فرد بطور طبیعی در مورد اعمال خود و همچنین مشاهده افعال دیگران در کتابخانه حافظه بصورت مجموعه‌ای از رویدادهای بد و خوب ذخیره می‌گردند. قوه فکر با استناد به کتابخانه حافظه، پیامد افعال را به عنوان معیار خوب یا بد قرار می‌دهد و آن را به عنوان ارزش ضبط می‌نماید. هنگام تصمیم‌گیری در مورد انجام فعل یا عملی، فرد بر مبنای پیامد محتمل بر فعلی که قصد انجام آن را دارد ارزش آن را می‌سنجد. برای مثال فردی که در حقّ کسی دلسوزی کرده اما بازخوردی منفی از وی دریافت کرده است ممکن است در موقعیت مشابه در آینده رفتار دلسوزانه خویش را کنترل کند و یا بطور کلی نتیجه‌گیری کند که جایی برای دلسوزی نیست. در اینجا می‌توان گفت تجربیات فرد باعث تغییر نظام ارزشگذاری او و نیز تغییر جهان‌بینی او شده است.

علاوه بر تجربیات، قسمت قابل توجهی از ارزش‌های فرد بطور مستقیم برخاسته از نوع نگرش او به جهان هستی یا جهان‌بینی فرد دارد که می‌تواند با تحقیق و مطالعه، استمداد از مربّی، اثر دوست و هم‌صحبت یا تفکر و تعمّق دستخوش تغییر شود. ارزش‌های فردی تعاریف فرد را از بد و خوب، بُرد و باخت، و درد و لذّت تغییر می‌دهند. برای مثال برای کسی که این جهان را بصورت یک وجود واحد می‌بیند که رشد همه افراد به رشد کلّ انسانیت می‌انجامد، ایثار از یک منفعت مادی به نفع منفعتی بزرگتر برای جامعه برای وی یک ارزش محسوب می‌گردد. در حالی که برای فردی با جهان‌بینی متفاوت و فردمحور هرگونه از دست دادن منافع فردی باعث رنج او می‌شود. بدین ترتیب وقتی تعریف هر انسان از خیر و شرّ یا درد و لذّت با دیگری متفاوت باشد این امکان بوجود می‌آید که وقایعی را که یکی درد می‌شمارد برای دیگری لذّت محسوب شود یا یک رفتار یکسان برای فردی جاذب منفعت به نظر برسد ولی برای دیگری نوعی ضرر به حساب آید.

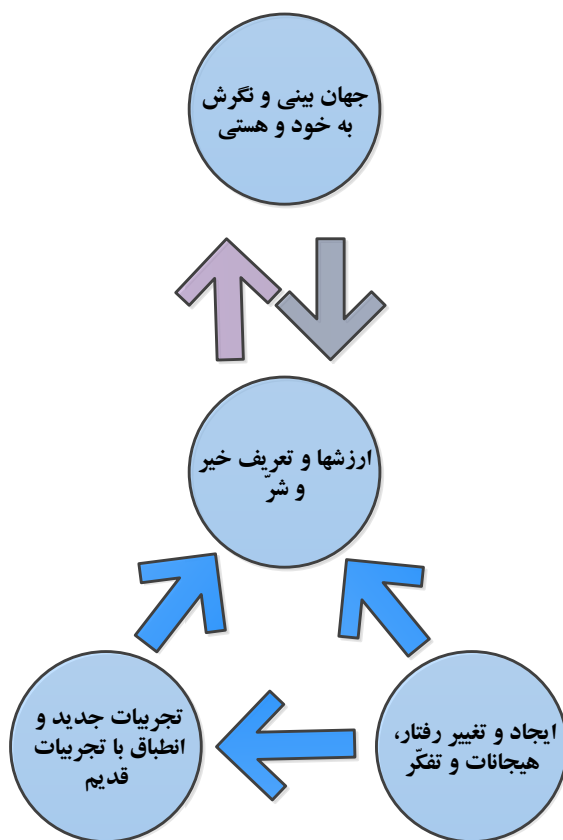
جهان‌بینی فرد نوع نگرش او به جهان را شکل می‌دهد و با تغییر جهان‌بینی نوع نگرش فرد تغییر یافته و سپس ارزش‌ها متناسب با نگرش او مجدداً شکل می‌گیرند. ارزش‌ها که تعریف می‌کنند چه پدیده یا افعالی خوب یا بد شمرده می‌شوند مستقیماً انتخاب‌ها، رفتارها و عکس‌العمل ما را در

مواجهه با رویدادهای اطراف شکل می‌دهند. ادراک خیر و شرّ بر ماهیّت تفکّر و محتوای فکر افراد نیز از ارزشها متأثر می‌گردند. برای مثال فرد می‌تواند محتوای فکر خود را از چیزی که مناسب، بیهوده یا ناکارآمد می‌شمارد یا عمیقاً به شرّ بودن آن باور دارد رها کند. از طرفی دیگر هیجاناتی که فرد در مواجهه با رویدادها از خود نشان می‌دهد نیز تحت تأثیر این است که او چه چیزی را نامطلوب و چه چیزی را مطلوب می‌شمرد. مثلاً اگر رخدادی منفی برآورد شود می‌تواند مولّد هیجان خشم یا غم باشد اما با تغییر ارزشگذاری فرد نسبت به همان رویداد، هیجان خشم او تبدیل به شادی می‌گردد.

عرفان با تغییر نگرش و جهان‌بینی فرد از جمله تغییر نگرش مادی به معنوی باعث تغییرات اساسی در نظام ارزشی فرد گشته و ادراک وی و به دنبال آن رفتار تفکّر و هیجانات وی را نسبت به خیر و شرّ تغییر می‌دهد. از اینرو تفاوت‌های بنیادین بین فردی که تحت تعالیم عرفانی قرار گرفته با فردی که با این تعالیم بیگانه است بارز می‌شود و این تفاوت‌ها را نیز می‌توان در رفتار و هیجانات و سبک تفکّر فرد به وضوح تشخیص داد. خلاصه این موارد در نمودار (۱) توضیح داده شده است.

در نمودار ۱ سه دایره پایین میّین شاکله فرد است که به آن خواهیم پرداخت. در بیان تحقیق در خیر و شرّ در تفسیر بیان السعاده می‌فرمایند: ^{۷۲} «بدان، که انسان دارای مراتبی است و برای هر مرتبه از آن مراتب، شرّ و خیر است مخصوص به آن، زیرا مرتبه حیوانیت ملایمات شهوت‌های و غضب‌های آن خیرهای آن است. و مرتبه بشریت خیرات آن ملایمات این است لکن با عدم خروج از انقیاد عقل، مرتبه قلبی ملایمات آن علوم و اوصاف زیبا و شرور همه منافرات آن است، و هکذا. و گاهی خیر مرتبه‌ای برای مرتبه دیگر شرّ می‌باشد، و گاهی خیر می‌شود و گاهی نه شرّ می‌شود و نه خیر. و معنی «ابتلا»، اختبار و خلاص است از آنچه که شایسته نیست که با انسان باشد، و اختبار به شرّ مراتب واضح است و اختبار به خیر آنها به این است که نظر شود که آیا او شکر می‌کند و در خیر متوجّه به افاضه کننده خیر می‌شود، یا طغیان می‌کند و از او یاد نمی‌کند زیرا در شکر کردن برای لطیفه انسانی از آلودگی‌ها و برای نفس از رذایل خلاصی هست، و در طغیان برای لطیفه سجّینی از شایبه‌های علّیین و نفس از شوب خصایل خلاصی هست».

^{۷۲} حضرت حاج ملا سلطان محمد گنابادی، سلطانعلیشاه. بیان السعاده فی مقامات العباد، ترجمه محمد آقا رضاخانی و



نمودار ۱

شاکله

راغب اصفهانی «شاکله» را به معنی شکل دهنده و مهارکننده تعریف می‌کند.^{۷۳} لالانی و همکاران^{۷۴} استعمال این واژه را در تفاسیر قرآنی به سه گروه عمده طریقه و مذهب،^{۷۵} طبیعت و خلقت،^{۷۶} و

^{۷۳} راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، بیروت: دارالقلم، ۱۴۱۶ق.

^{۷۴} عبدالله حاجی علی لالانی؛ کریم عبدالملکی؛ سلمان قاسم نیا؛ مهدی جلالوند، هندسه تعامل ادراکات و نفس در ساختار و عملکرد شاکله، انسان پژوهی دینی، دوره ۹، شماره ۲۸، زمستان ۱۳۹۱، صفحات ۵۱-۳۱.

^{۷۵} نقل از لالانی و همکاران:

شخصیت اکتسابی^{۷۷} طبقه‌بندی کرده‌اند که باید گفت تک‌تک آنها به درستی از عوامل شاکله

←

الرازی، فخرالدین ابوعبدالله محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق. ج ۲۱، ص ۳۹۱.
آلوسی، سید محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق. ج ۸، ص ۱۴۴.
زحیلی، وهبة بن مصطفى، التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعة و المنهج، بیروت: دار الفکر المعاصر، ۱۴۱۸ق. ج ۱۵، ص ۱۴۱.

طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۷۲. ج ۴، جزء ۱۵، ص ۹۰.
طبرسی، فضل بن حسن، جوامع الجامع، تهران: انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۷۷. ج ۲، ص ۳۴۳.

ابن جزّی غرناطی، محمد بن احمد، التسهیل لعلوم تنزیل، بیروت: دار الارقم بن ابی الارقم، ۱۴۱۶ق. ج ۱، ص ۴۵۳.
نوی جوی، محمد بن عمر، مراح لبید لکشف معنی القرآن المجید، ج ۱، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۷ق. ج ۱، ص ۶۳۵.

ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی، زاد المسیر فی علم التفسیر، بیروت: دار الکتب العربی، ۱۴۲۲ق. ج ۳، ص ۵۰.

مراغی، احمد بن مصطفی، تفسیر المراغی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا. ج ۱۵، ص ۸۷.
^{۷۶} نقل از لالانی و همکاران:

کریمی حسینی، سید عباس، تفسیر علّین، قم: اسوه، ۱۳۸۲. ص ۲۹.
عاملی، علی بن حسین، الوجیز فی تفسیر القرآن العزیز، تحقیق شیخ مالک محمودی، قم: دار القرآن الکریم، ۱۴۱۳ق. ص ۳۸۱.

ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، غریب القرآن لابن قتیبه، بی جا، بی تا. ص ۲۲۱.
سزواری نجفی، محمد بن حبیب الله، ارشاد الاذهان الی تفسیر القرآن، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۱۹ق. ص ۲۹۵.

ابن عربی، ابوعبدالله محیی الدین محمد، تفسیر ابن عربی، تحقیق سمیر مصطفی رباب، ج ۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق. ج ۱، ص ۳۸۷.

قاسمی، محمد جمال الدین، محاسن التأویل، تحقیق محمد باسل عیون السود، ج ۶، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۸ق. ج ۶، ص ۵۰۰.

طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، با مقدمه شیخ آغابزرگ تهرانی و تحقیق احمد قصیر عاملی، ج ۶، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا. ج ۶، ص ۵۱۵.

حسینی شیرازی، سید محمد، تبیین القرآن، بیروت: دار العلوم، ۱۴۲۳ق. ص ۳۰۳.

^{۷۷} نقل از لالانی و همکاران:

طباطبایی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه

←

هستند ولی شاکله جمع همه آنهاست به شرطی که شخص را منتهی به شکل دادن رفتار نماید. برای مثال طریقه و مذهب وقتی عامل شاکله است که الزامات رفتاری برای فرد ایجاد کند در غیر این صورت تنها اقرار به پیروی از طریقه یا مذهبی شاکله فرد نیست بلکه شاکله فرد آن نیت درونی و پنهانی است که فرد را ملزم به رفتار به اعمالی خاص می‌کند. همینطور خلقت و طبیعت خود مقتضیاتی را ایجاد می‌کند که آنها شاکله فرد را بنا می‌کنند. شخصیت اکتسابی نیز در اثر رفتار گذشته و بازخورهای مختلفی که فرد از رفتار گذشته‌اش دریافت کرده و همچنین تکرار عمل و عادت فرد را به انجام اعمالی ملزم می‌کند که به بیانی کلیه آنها شخصیت فرد را تشکیل می‌دهند.

شاکله شکل‌دهنده فکر فرد است و نیت درونی افراد منبعث از شاکله فردی است. از این لحاظ شاکله را می‌توان از بُعد رفتاری با مفهوم شخصیت در روانشناسی معادل گرفت. شاکله به خلق و خوی نیز معنی شده زیرا انسان را وادار می‌سازد تا به مقتضای آموزه‌های اخلاقی کسب شده خود رفتار کند. همانگونه که روانشناسی شخصیت، شکل‌گیری رفتار انسان‌ها را مبتنی بر عوامل درونی فردی (جسمی و روحی) و بیرونی (اجتماعی) می‌داند تغییر رفتار نیز منبعث از شاکله فرد و شاکله اجتماع است. شاکله کلیه اعمال فرد را در بر می‌گیرد چه از روی علم، اراده و اختیار باشد چه سهواً از وی سرزند. این موضوع تا حدود بسیار زیادی منطبق با مبحث انگیزش و هیجان در روانشناسی است که هرگونه فعل یا حرکتی را منبعث از مجموعه‌ای از اقتضائات و نیازهای جسمی و روحی فرد می‌داند.^{۷۸} هر چند مرز قطعی مشخصی برای انگیزش در روانشناسی تعریف نمی‌شود ولی می‌توان دو مفهوم انگیزش در روانشناسی و شاکله در متون دینی را به هم نزدیک دانست با این تفاوت که انگیزش از مرز ناخودآگاه انسان تا حدودی به خودآگاهی فرد وارد می‌شود بطوری که فرد می‌تواند تا حدودی انگیزه صدور فعل یا حرکت را درک کند ولی شاکله مخفی‌تر و در ناخودآگاه قرار دارد و ادراکات خودآگاه فرد از آن مطلع نیست و وقتی تبدیل به انگیزه می‌شود خودآگاه فرد از آن مطلع می‌شود و نیت انجام فعل و حرکت شکل می‌گیرد و سپس قوه مفکره از

←

علمیه قم، ۱۴۱۷ق. ج ۱۳، ص ۱۹۳.

فضل‌الله، سید محمدحسین، تفسیر من وحی القرآن، ج ۱۴، ۲، بیروت: دار الملائک للطباعة و النشر، ۱۴۱۹ق. ج ۱۴، ص ۲۱۶.

مصطفوی، حسن، تفسیر روشن، تهران: مرکز نشر کتاب، ۱۳۸۰. ج ۱۳، ص ۲۳۲.

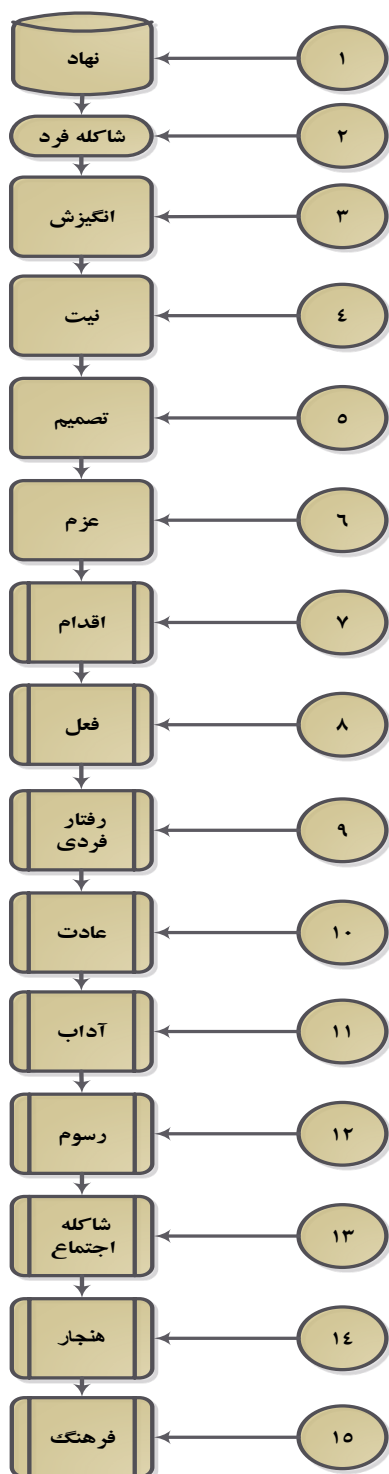
^{۷۸} جان مارشال ریو، انگیزش و هیجان، ترجمه: یحیی سید محمدی، نشر ویرایش، ۱۳۹۲، چاپ بیستم.

تنوعات شکلی قوّه متخیّله برای حصول آن روشی را انتخاب و تصمیم توسط قوّه عاقله و در صورت ضعف آن با غلبه قوّه واهمه بر عقل گرفته می‌شود.

شاکله متفاوت از انگیزش ناهشیار در روانشناسی نیست ولی با توجّه به برداشتها و تعاریف مختلف از ناهشیاری انطباق کامل با ناهشیاری نیز ندارد. در اصطلاحات فروید^{۷۹} «نهاد» نزدیکی بیشتری به شاکله دارد. البتّه باید اضافه کرد که مفاهیم «نهاد» و «خود» هنوز در علم روانشناسی در حدّ نظریه‌هایی بیش نیست و اتفاق تام برای قبول آن بین روانشناسان وجود ندارد و علم روانشناسی از کیستی و چیستی خود اطلاع متیقّنی ندارد. ولی باید گفت «نهاد» محلّ تشکیل شاکله است و نه خود آن. بلکه نهاد مقتضیات خود را به شکل شاکله بروز می‌دهد و شاکله انگیزش را و آن نیت و آن تصمیم و آن عزم و آن اقدام و آن حرکت و فعل را می‌سازد. به عبارت دیگر شاکله از اقتضائات «نهاد» بروز می‌کند. شاکله وقتی تبدیل به میل و تمایل می‌گردد «انگیزش» را بنا می‌کند. انگیزش در فکر وارد شده و «نیت» را شکل می‌دهد. قوّه مفکّره راه حصول نیت را هموار ساخته «تصمیم» ساخته می‌شود. وقتی فرد تصمیم به اجرای تصمیم خود می‌کند «عزم» متجلّی می‌گردد و اراده او ظهور می‌یابد. سپس «اقدام» می‌کند و «فعل» و «حرکت» ظاهر می‌شود. مجموعه افعال و حرکات، رفتار فرد را بنا می‌کنند. وقتی رفتار تکرار شود عادت می‌گردد. عادات عمومی افراد در جامعه «آداب» و «رسوم» و «سنن» و به عبارت دیگر «هنجارها» را در جامعه شکل می‌دهد و «فرهنگ» جامعه را بنا می‌نماید. این موضوع در نمودار ۲ قابل مشاهده است:

⁷⁹ Freud, S. (1923), The ego and the id. <http://www.sigmundfreud.net/the-ego-and-the-id-pdf-ebook.jsp>

نمودار ۲ جریان تشکیل فعل در فرد و جامعه



شاکله، همانند انگیزش هم فطری و درونی است که مقتضیات فطری فرد الزام می‌کند و هم اکتسابی است که فرد با اندیشه و باور و عمل و عادت خود آن را می‌سازد. در تعریف نیت و شاکله می‌فرمایند:^{۸۰} در رفتار فرد نیت و شاکله اساس بروز رفتار است. نیت همان تصمیم فرد است. شاکله آن چیزی است که فکر (نیت) فرد را شکل می‌دهد. در تفسیر بیان السعاده فی مقامات العبادۀ در تفسیر آیه^{۸۱} «كُلُّ يَعمَلٍ عَلَي شَاكِلَتِهِ» آمده است^{۸۲}: «فَلْ كُلُّ» بگو همه از خدا و افراد بندگان «يَعمَلُ عَلَي شَاكِلَتِهِ» برحسب شاکله خود عمل می‌کنند، یعنی هر شاکله مشتمل بر نیتی است و نیت شکل‌دهنده حال انسان و مقام او و طبیعت اوست. یا به این معنی که هر کس عملش را بر نیتش بنا می‌کند و فعلیت نفس او شاکله حال او و مقام اوست. بدانکه انسان برحسب فعلیت بشریتش دارای یک نوع واحد است و بر او حدی واحد است، ولی برحسب باطن بالقوه انواع متباینی است و برای هر نوعی حدی است غیر حدّ دیگر. پس آنگاه که بالفعل برحسب باطن نوعی می‌شود، مثلاً وقتی انسان بالفعل یکی از درندگان، چهارپایان، شیاطین یا انسان که مشتمل بر انواع ملائکه است بشود هر وقت بخواهد عملی در صور عبادات و معاصی و مباحات انجام دهد آن صورت را پیش خود متمثل می‌کند و به واسطه‌ی تمثّل آن صورت قصد به آن فعل می‌نماید آنچه که بالفعل حقیقت آن عمل است به کمال وجود پیدا می‌کند. و این صورت و این قصد نیت فعل است، و او در حین عمل مشتمل بر آن است و بر مبنای آن عمل قرار می‌گیرد، مثلاً انسانی که خودپسند است یا ریاکار وقتی

^{۸۰} سخنرانی حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه در تاریخ ۱۳۸۷/۲/۶ اسراف و شاکله.

<http://mazaresholtani.net/download/mp3/87/87-02-06-sobhe-jome-kotob-selsch-niyat-va-shakeleh-esraf.mp3>

سخنرانی حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه در تاریخ ۱۳۹۱/۷/۱، شاکله، عاقله، یقین.

<http://mazaresholtani.net/download/mp3/91/91-07-01-Sobhe-Shanbe-Shakele-Aghele-Yaghin.mp3>

سخنرانی حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه در تاریخ ۱۳۹۱/۱۲/۴، احترام به اجازات عرفانی-مددکاری رضا، شاکله و نیت در اعمال.

<http://mazaresholtani.net/download/mp3/91/1391-12-04-Sobhe-Jome-Ehteram-Be-Ejazat-Erfani-Madadkari-Reza-Niyat-Dar-Amal.mp3>

سخنرانی حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه در تاریخ ۱۳۹۳/۱۲/۲۹، ارزیابی اعمال و جبران خطا، توبه حقیقی- شاکله و نیت.

<http://mazaresholtani.net/download/mp3/93/1393-12-29-Sobhe-Jome-Arzyabi-Amal-Jobran-Khata-Tobe-Shakel-Niyat.mp3>

^{۸۱} سوره بنی اسرائیل، آیه ۸۴ «همه بر شاکله خود عمل می‌کنند».

^{۸۲} حضرت حاج ملا سلطانمحمد گنابادی، سلطانعلیشاه. بیان السعاده فی مقامات العبادۀ، جلد ۸ ترجمه محمدآقا رضاخانی و حشمت الله ریاضی، انتشارات حقیقت، صفحات ۳۳۳-۳۳۰.

بخواید نماز بخواند صورت آن را پیش خود متمثل ساخته و به آن عمل قصد می‌کند، به واسطه این صورت نفس خودش را بر آنچه که گمان می‌کند پیش مردم ممدوح است زینت می‌دهد. پس نماز را انجام می‌دهد که مشتمل بر نیت این مشاکله است و آن بالفعل آن است و آن نوع خودپسندی است مثلاً همانند طاووس. به عبارت دیگر عملش را بر اساس قصد خود قرار می‌دهد و او قصد تزئین نفس خودش را دارد که شاکله حال او و فعلیتش می‌باشد. و چنین است شاکله حقّ اوّل تعالی شأنه اولاً و بالذات صفات جمالیّه او از رحمت، جود، احسان، عفو، صفح و غفران، پس عمل او در قصد اوّل جز همین نیست، و لکن گاهی بر حسب قابلیت‌ها و با قصد ثانی و بالعرض قهر، غضب و انتقام می‌شود. و معنی (آیه) این است که: به آن‌ها بگو که خداوند بر شاکله رحمت و احسان عمل می‌کند و شما نیز بر شاکله خود عمل می‌کنید به نحوی که رحمت الهی را رضا یا غضب قرار می‌دهید. «فَرِيضَتُكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلًا» یعنی همه بر شاکله خود عمل می‌کنند، و شاکله از امور غیبیه باطنیه است و صورت عمل به آن معبر نیست، پس کسی که صورت عمل را اختیار می‌کند ممکن است بر حسب شاکله اختیار نشده باشد، بلکه مختار کسی است که خدا را اختیار می‌کند. که همانا پروردگار شما بر آن کس که راه یافته است داناترست. پس «فا» داخل بر چیزی شده که جانشین جزای شرط مقدّر است خصوصاً بر تفسیر «الْإِنْسَانِ» مذکور در قوله «وَإِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى الْإِنْسَانِ» و در ثانی این منافاتی با این تعمیم آیه به جمیع مواردی که صدق می‌کند ندارد، همچنانکه شأن جمیع آیات چنین است. چه مقصود بالذات از ذکر خیرات علی (ع) و از ذکر شرور دشمنان او بالتبع با تعمیم آن به جمیع مواردی که صدق می‌کند باشد.

در تفسیر بیان السعاده فی مقامات العباده می‌فرمایند^{۸۳}: «أَوَّلُكَ» آنها، بزرگان «لَهُمْ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُوا» برایشان از آنچه کسب کرده‌اند نصیب است، یعنی از جمله آنچه کسب کرده‌اند و از آنها درخواست‌شان «حسنه» دنیا و آخرت است، یعنی عمل عاملی از آنها ضایع نمی‌شود، و معنی دهد برای آنها «نصیب» ناشی از آنچه کسب کرده‌اند است یا «نصیب» همان بعضی از آنچه کسب کرده‌اند است و این معنی به صحت تجسّم اعمال اشعار دارد، چنانکه اهل مذهب برآیند، و آن حقّ مُثَبِّت به اخبار زیاد است و آیات به آن اشعار می‌دارند و عقل به آن حکم می‌کند، زیرا تحقیق این است که علم به صورت عرضی همان کیفیت برای نفس چنانکه مشّائین برآیند نیست، و نه به اضافه

^{۸۳} حضرت حاج ملا سلطان محمد گنابادی، سلطانعلیشاه. بیان السعاده فی مقامات العباده. آیه ۲۰۲ سوره بقره.

بین عالم و معلوم، چنانکه گفته‌اند، و نه به محض مشاهده ربّ النوع یا صورت معلوم در عالم مثال، بلکه آن شأنی از نفس است که به آن سعه آن حاصل می‌شود و نفس و شؤن آن به اعتبار مرکب مثالی‌اش از عالم متقدّرات و اجسام نوری است و هر عملی که انسان آن را عمل می‌کند لابدّ آن را در مقام مجردش اجمالاً تصوّر کند، و به غایت نافع مترتب بر آن تصدیق نماید سپس آن را از مقام عالی‌اش به مقام خیالی‌اش تنزّل دهد پس آن را به نحو تفصیل و جزئیّه تصوّر نموده و در آن مقام به غایتش تصدیق کند سپس میل به آن برایش حادث می‌شود، سپس عزم می‌کند، سپس اراده می‌نماید، پس اراده قوه شوقیه را تهییج می‌کند و آن قوه محرّکه را بر می‌انگیزد و آن اعصاب را حرکت می‌دهد، سپس رگ‌ها را، سپس عضلات را، سپس اعضاء را، سپس عمل در وجود متدرّج می‌گردد، سپس چنانچه تدریجاً حادث شد به تدریج از طریق باصره یا سامعه به حسّ مشترک باز می‌گردد، سپس به خیال و واهمه، سپس به عاقله پس به آنچه از آن بداء شده باز می‌گردد. پس هر عملی در مقامات علمی برای انسان صورت خود را به نزول و به صعود حاصل می‌کند، و همانا دانستی که بعض مقامات علمی از تقدّر و تجسّم خارج نیست، پس عمل در مقام تجسّم نفس تصوّر می‌شود، پس صحیح است که گفته شود: که عمل تجسّم است و برای تجسّم اعمال وجه دیگری هست و آن این است که خدای تعالی به عمل عبد از اجسام اخروی آنچه را خواهد ایجاد کند از نهرها و درختان و میوه‌ها و حور و قصور، به معنی اینکه اعمال تکوّن مادّه این هستند، یعنی اینکه اعمال در عالم صغیرش تجسّم پیدا می‌کند، و در کبیر امثال صور در عالم صغیر را انشاء می‌کنند پس عالم کبیر مانند آینه‌ای برای عالم صغیر است.»

بنیان شخصیت

قبل از پرداختن به مباحث روان‌درمانی مهم است که بدانیم روان انسان و بنیان‌های شخصیت وی از دیدگاه عرفان چگونه تعریف می‌شود. در تبیین چیستی و کیستی انسان و نظریه شخصیت از منظر عرفان اسلامی و نتیجتاً تبیین شخصیت و تغییراتی که عرفان در شخصیت و نگرش افراد ایجاد می‌کند به چند اصل بارز که به نحو اتّفاق ولی با تفاوتهایی مورد توجّه عرفا و روانشناسان است را ذکر می‌نماییم. این اصول برگرفته از حقایقی واضح و مشترک و قابل درک در انسان است و از بدیهیات زندگی بشر است که عرفان اسلامی به عنوان روح دین با استناد بر آنها نیاز افراد به تعالی را بیان می‌نماید و در فرآیند آگاهی‌بخشی افراد از آنها استفاده می‌نماید. بخشی از این اصول نظری

مشابه با اضطرابات وجودی است که در متون نظریه‌های روان‌درمانی وجودی مطرح شده و در مورد ابنای بشر صدق می‌کند.

حبّ ذات

حبّ ذات به معنی این است که هر موجودی علاقمند به حفظ و بقای خود است. می‌فرماید:^{۸۴} «رشته‌های علمی که بعداً پیدا شد، روانشناسی، روانکاو و خیلی از این قبیل و خیلی رشته‌هایی که کم‌کم از آن جدا شد یعنی فلسفه مرتباً زایید، یک علمی زایید و این علم خودش بزرگ شد. علمای روانکاو جزء غریزه‌هایی که در انسان هست، می‌نویسند غریزه حبّ ذات. بطور دسته‌جمعی غریزه حبّ ذات و غریزه حبّ نوع. حبّ ذات یعنی هر موجودی، حتّی جمادات هم این را دارند که خودشان را حفظ می‌کنند. در شیمی مثلاً می‌گویند که فلان چیز خیلی سخت است و به‌هیچ‌وجه تجزیه نمی‌شود یعنی خودش را می‌خواهد حفظ کند، داشته باشد. یکی هم حفظ نوع. حفظ نوع در جانداران دیده می‌شود. هر جاندار می‌خواهد بدون اینکه خودش بخواند، حیوانات را می‌بینیم، نر و ماده دارد و نسل می‌آورند. می‌گویند در واقع این علاقه‌مندی دارد به اینکه نسلش باقی باشد و حتّی در انسان هم همینطور. اما علمای تازه، (از علوم تازه‌رسته) یک چیزهای تازه‌ای می‌گویند مثلاً در همین مورد. غریزه مرگ به‌عکس حبّ ذات که می‌گویند یعنی هر انسانی بدون اینکه خودش صریحاً بخواند، طالب مرگ است. به این معنی که هر روزی که هست، می‌گوید: فردا این کار را خواهم کرد. همیشه از فردا دم می‌زند. خود این، علامت وجود یک غریزه‌ای است که آن غریزه اشخاص را وادار می‌کند شاید این حرف ظاهرش درست است البتّه آن چیزی که می‌گویند غریزه، این همیشه ظاهر نیست که دیده بشود ولی ما تعبیر دیگری از این داریم. می‌گوییم این غریزه مرگ نیست. این غریزه این نیست که هر لحظه بخواند که لحظه گذشته‌اش تمام بشود از بین برود و یک لحظه جدید بیاید، نه! انسان و همه حیوانات در طبیعتشان این است که می‌خواهند هر لحظه بهتر از لحظه قبل باشند و چون این خواسته را دارند، به‌خصوص اگر از وضع فعلی خودشان ناراضی باشند، همیشه از بین رفتن آن لحظه و لحظه شادی را می‌خواهند. این غریزه است یعنی بطور طبیعی هیچکسی نیست که بهتر شدن را نخواهد. منتها بعضی‌ها این بهتر شدن را درک

^{۸۴} بیانات حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوب‌علیشاه، گزیده‌ای از سلسله درس‌های عرفانی شماره ۱۵۷، برگرفته از گفتارهای عرفانی، تاریخ ۱ اسفند ۱۳۹۴.

نمی‌کنند که بهتر شدن چطور است. البتّه چشم‌های نزدیک‌بین که فقط الان را می‌بینند و خیلی نزدیک را می‌بینند، این بهتر شدن را در همین لحظه می‌خواهند یعنی مدّت طولانی نیست ولی تکاملی که انسان دلش می‌خواهد و اگر در راه حق سلوک کند، کم‌کم به آن می‌رسد، این تکامل و بهتر شدن در تمام مسیر است چون بهتر شدن یا بدتر شدن در یک جایی قطع نمی‌شود، همیشه امکان دارد که بهتر از لحظه قبل باشد، حدّ یَقِف ندارد. این کار در واقع یک تمایلی است که در ذهن همگی به خصوص سالکان راه حق، همیشه این هست و این نشان‌دهنده این است که سالک نمی‌خواهد در یک جا و در یک قدم بایستد. در هر قدم می‌خواهد، یک قدم بعدی بردارد. همین وضعی که آن روانکاوها تعبیر به مرگ می‌کنند یعنی چون نظر به این می‌کنند که این رفتن به یک قدم دیگر یعنی به برگشتن قدم گذشته و از بین رفتن آن، نظر به مرگش داشتند ولی مؤمن نظر به کمالش داشته و نظر به ادامه کمال و هر لحظه بهتر و کامل‌تر از دفعه پیش. البتّه در اینجا علم روانکاوی از این جهت به نفع ما می‌شود که این تمایل و این میل به تکامل و صعود، منحرف نشود یعنی آنقدر غلبه نکند بر تمام تمایلات و امیال صحیح ما که آنها را هم زیر نظر بگیرد. مؤمن کارش همین است که این را منظم نگاه می‌دارد، این را هدر نمی‌دهد. البتّه گاهی عجله می‌کنند، آن عجله‌ای که در خود راه باشد، بلا اشکال است ولی خیلی‌ها در اثر عجله از راه خارج می‌شوند. این را هم باید مؤمن توجّه بکند، ان شاء الله.»

انسان مُشعر به شعور خود است

در طبقه حیوان موجودی به نام انسان وجود دارد که ادراکات حسّی را بطور متفاوتی با سایر حیوانات درون این طبقه دریافت و پردازش می‌نماید. در نوع حیوان انواع مختلف حیوانات به جز انسان نمی‌توانند میزان درک و فهم خود از پدیده‌ها را مورد ارزیابی قرار داده و آنها را بهبود بخشند ولی در نوع انسان این امر وجود دارد یعنی انسان به فهم خود فهم دارد یا به عبارت دیگر به اصطلاح عرفا انسان مُشعر به شعور خود است و می‌تواند میزان فهم و ادراک خود را بیشتر و بیشتر نماید بدین معنا که استعداد دارد خود را تعالی بخشد و وضعیت جسمی و روانی خود را از یک وضعیت به وضعیت بالاتر ببرد که این پدیده در سایر حیوانات وجود ندارد. پس روان در انسان همان روان موجود در حیوان است با این تفاوت که این استعداد را دارد که بر شعور خود بیافزاید. هرچند دانشهایی که در انواع مختلف حیوانات وجود دارد در انسان (در بدو تولّد) وجود ندارد ولی

استعداد انسان در این است که می‌تواند این علوم را کشف کرده و بر خود اضافه کند. منظور از علوم، کلیه اطلاعات و دانشی است که برای حفظ بقای او و بهبود زندگی مادی و معنوی او بکار می‌آید. برای مثال با توجه به زندگی حیوانات متوجه می‌شویم که حیوانات آگاهی کافی نسبت به خوب و بد و نافع و مضر به زندگی خود دارند ولی این دانش در کودک انسان وجود ندارد و دانش‌های لازم برای حیات در حیوان بصورت غریزی در آنها قرار داده شده ولی در انسان باید کسب شود. لذا از این سبب تعالی برای انسان متفاوت از دیگر جانداران است.

طبع مدنی

انسان مدنی الطبع است. لذا نمی‌توان در عمل انسان را به عنوان یک موجودی جدا از جامعه در نظر گرفت. می‌فرمایند:^{۸۵} «اساس زندگی و جامعه بشر مدنی الطبع است یعنی طبیعتاً و به‌طور فطری باید با هم زندگی باید کنند. از خیلی قدیم هیچ‌وقت انسان تنهایی در جنگل‌ها دیده نشده. از اولی که بشر، بشر بوده در داخل آبادی‌ها یا شهرها یا دهات کوچک یا چهار تا خیمه با هم بودند، و هیچ‌وقت بشر تنها نبوده. شاید هم اصلاً خلقت بعضی حیوانات یا منجمله بشر را خداوند اینطور آفریده که تولید مثل‌شان از یک زن و یک مرد یعنی از دو نفر باشد.» همینطور می‌فرمایند:^{۸۶} «مدنی الطبع یعنی طبیعتش دسته‌جمعی یا مدنی است و باید با چند نفر باشد. اختلاف مدنی الطبع و انفرادی‌ها نحوه اتحاد و همبستگی‌شان با حفظ شخصیت‌شان است به این معنی که در جامعه انسانی هر کسی که برای خودش فداکاری می‌کند یا در جامعه برای مسائل اجتماعی، همه به نام خودش ثبت می‌شود ولی این امر در حیوانات مدنی الطبع متفاوت است. مثلاً وقتی برای زنبور عسل جنگی پیش بیاید فرقی نمی‌کند برای اینها که کی کشته شود. ولی در بشر اینطور نیست. این تفاوت بین مدنی الطبع‌ها است. این مزیت را از لحاظ اجتماعی، اجتماع زنبور عسل و حیوانات مدنی الطبع بر انسان‌ها دارند. در انسان وقتی دو گروه با هم جنگ می‌کنند، یک نظام‌بندی دارد، یکی را

^{۸۵} سخنرانی حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه در تاریخ ۱۳۹۴/۱/۹. مبنای طبع مدنی بشر بر صلح و سلامت - عمل نکردن به دشمنی - آشتی و آرامش بین برادران.

<http://mazaresholtani.net/download/mp3/94/1394-01-09-Sobhe-Ekshanbeh-Solh-Va-Salamat-Ashti-Va-Aramesh-Bein-Baradaran.mp3>

^{۸۶} سخنرانی حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه در تاریخ ۱۳۹۵/۱۰/۲۵. تفاوت در مدنی الطبع بودن حیوان و انسان.

<http://mazaresholtani.net/download/mp3/95/1395-10-25-Sobhe-Shanbe-Tafavot-Dar-Madani-Ol-Tab-Bodan-Heyvan-Va-Ensan-128.mp3>

می‌گذارند برای نگهبانی، یکی را می‌گذارند برای تعلیم دیگران، یکی را می‌گذارند برای آب و نان دادن به افراد. هر کسی آن کار مخصوص خودش را انجام می‌دهد. در حیوانات هیچ کاری مخصوص یک فرد نیست یا یک فرد هم مخصوص یک کار نیست. یعنی برایشان فرق نمی‌کند که این زنبور کشته بشود یا آن یکی، همه‌شان مثل هم هستند. ولی برای انسان‌ها فرق می‌کند، برای انسان‌ها لااقل بین فرمانده‌شان و فرمان‌برشان این فرق هست. مثلاً در داستان روز عاشورا می‌خوانیم که کی آمد اجازه گرفت، بعد دیگری گفت که من باید به جنگ بروم، دعوا و اختلاف سر این بود که کدامیک زودتر برود، همه می‌دانستند که همه می‌روند ولی معذک دعوا بر سر زودتر رفتن بود. اینطور دعوای خاص انسان است، در حیوانات هرگز چنین دعوایی نیست. در حیوانات فرق نمی‌کند. هرکدام از این زنبورهای عسل، شناسنامه جداگانه نداشتند. تعداد داشتند، تلفات هم که بخواهد بدهند، می‌گفتند ده نفر تلفات، دوازده نفر مثلاً مجروح. ولی انسان یک قسمتی را آنطور فکر می‌کند ولی بعد می‌گفت این ده نفر چه کسانی بوده‌اند. مثلاً این ده نفر متخصص یکی از این اسلحه‌ها بوده که حالا دیگر نیست و در آن مکان یک متخصص دیگر می‌گذازد. در انسان‌ها اگر تربیتشان اسلامی باشد، دینی باشد، مثل همان جانداران می‌شوند یعنی همه‌شان یکی‌اند. در همین مثال عاشورا که زدیم، یکی از آنها فرق نمی‌کرد که در این جنگ خودش کشته بشود یا ده نفر دیگر کشته بشوند و بعد فقط می‌گویند دوازده نفر کشته شدند به عدد و رقم نگاه می‌کنند نه به واقعیت. و ما هم باید به همین جهت به رقم و عدد توجه زیاده‌تری نکنیم. این کمال تربیت انسانی است که این تربیت او را به جایی برساند که در این خصلت مثل حیوانات باشد. مثل حیوانات اجتماعی (مدنی الطبع) نظیر زنبور عسل، مورخانه، مورچه و خیلی حیوانات دیگر. غالب حیوانات را دیده‌اید که قافله دارند و با هم هستند. ما وقتی از حیوانیت به انسانیت تبدیل شدیم این چیزها را از دست دادیم. ...»

با توجه به بودن طبع مدنی در بشر و خصوصیات خاص آن در جوامع بشری و تمایز آن با دیگر جوامع اغماض این اثر در شکل‌گیری رفتار فرد موجب انحراف از روش بررسی صحیح می‌شود. زیرا جامعه و ویژگی‌های آن آلا و لابد در تعریف بنیان شخصیت در افراد مؤثر است. بلکه جامعه به عنوان بستری همراه با سایر خصوصیات ذاتی و محیطی و تربیتی در شکل دادن شخصیت فرد عمل می‌کند. از سوی دیگر نیاز انسان به سایر انسان‌ها تا آن حدّ مهم است که انسان نمی‌تواند تنها زندگی کند.

متناهی بودن حیات مادی

به این معنی که انسان به این حقیقت آگاه است که زندگی‌اش در این کره خاکی نامتناهی نیست و همه ما روزی مرگ را تجربه خواهیم کرد. این حقیقت که هیچ چیز در دنیا ثبات و قطعیت ندارد و هر چیزی که در این جهان موجود است این قابلیت را دارد که ظرف لحظه‌ای نابود شود یا تغییر نماید. قرآن کریم می‌فرماید: ^{۸۷} «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» یعنی همه چیز نابود می‌شود مگر وجه او. یا به قول مولوی علیه الرحمه:

فالجمله اعتماد مکن بر ثبات هیچ کین کارخانه‌ایست که تغییر می‌کند
بدین ترتیب، وقتی فردی در محیطی زندگی می‌کند که همه چیز قابل تغییر و قابل نابودی باشد، اینکه خود را برای هر نوع فقدان و تغییری از پیش آماده نماید، نگرشی متمایز به او می‌دهد. و اگر نگرش خود را با ذهنیت و پیش‌فرض ثبات و ماندگاری کامل اجزاء، تنظیم نماید مسلماً آسیب به وی قطعی خواهد بود.

انزوای درونی

به این معنی که انسان علیرغم روابطی که با دیگران برقرار می‌کند و به آنها تعلق خاطر دارد، اتکا می‌کند، گفتگو می‌نماید و صمیمی می‌شود ولی همواره در عمق وجود خود نوعی احساس تنهایی دارد و دو فرد بسادگی و بطور کامل و در تمام ابعاد نمی‌تواند با دیگری «یکی» شوند و لذا بشر علیرغم داشتن روابط گسترده و عمیق با دیگران در درون خود احساس تنهایی نموده و به دنبال کسی یا چیزی می‌گردد که این احساس تنهایی او را از او بگیرد.

اغناناپذیری

اشاره می‌کند به وجود نوعی احساس کمبود و ناسیری در بشر. ^{۸۸} انسان در پی اهداف خود پس از دستیابی به هدف مورد نظر رضایت برای او کامل نمی‌شود و به دنبال هدفی برتر می‌گردد تا بلکه با

^{۸۷} سورة قصص، آیه ۸۸

^{۸۸} سخنرانی حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه در تاریخ ۱۳۹۶/۶/۸ افسانه عمر و اغناناپذیری.

حصول آن به رضایت تامّ برسد ولی پس از دریافت هر هدفی همچنان هدف بعدی را جستجو می‌کند. لذا همواره در درون خود احساس کمبودی دارد. احساسی که او را به رضایت تامّ از اهداف مُحصّل خود نمی‌رساند. این حسّ کمبود دائمی به فرد القاء می‌کند که گویا چیزی که خوشبختی او در گرو آن است و باید برای یافتن آن تلاش کند و آن را بدست آورد را بدست نیاورده است. این حس کمبود دائمی را که بعضی کمبود معنوی نامیده‌اند ارتباطی به نیازهای طبیعی فرد مانند نیاز به غذا، آب، روابط زناشویی، عشق، رابطه احترام‌آمیز یا موقعیت اجتماعی ندارد.

سوءبرداشت از رفع کمبود

همانطور که در بالا اشاره شد در انسان نوعی کمبود وجود دارد که با بدست آوردن دستاوردهای مادی و عینی اغنا نمی‌شود. انسان اغلب برای ارضای این کمبود تلاش می‌کند ولی در شناخت منشا نقص یا نیاز خود دچار سوءبرداشت شده و در جهت رفع آن به اشتباه اهدافی مادی برمی‌گزیند و به دستیابی امکانات مادی متوسل می‌شود. بدین معنی وقتی بشر کمبود را عمیقاً در وجود خود احساس می‌کند به اشتباه سعی می‌کند تا آن را از راه بدست آوردن چیزهای دیگر و رفع نیازهای مادی رفع کند. برای مثال کودک شیرخوار اگر از درد شکم رنج می‌برد اما چون درد را با رنج گرسنگی اشتباه می‌گیرد برای تسکین آن به سینه مادر پناه می‌برد و هر چه شکم درد او شدیدتر می‌شود با حرص و ولع بیشتری سینه مادر را می‌مکد. سوءبرداشت در نحوه ارضاء اغناناپذیری می‌تواند باعث شود که فرد تمام سرمایه عمر خود را در جهاتی ناکارآمد برای رفع این کمبود هزینه کند. مثلاً در مراحل از زندگی انسان با خود می‌اندیشد که شاید اگر همسر زیبایی داشته باشد کمبود او جبران خواهد شد اما مدّتی پس از ازدواج اغناناپذیری خود را نشان می‌دهد. سپس تصوّر می‌کند اگر فرزند داشته باشد کسری نخواهد داشت. بعد از تولّد فرزند حسّ کمبود را در موضوعات دیگر نظیر تحصیل علم، ثروت، موقعیت اجتماعی و دیگر خواسته‌ها می‌بیند و این روند تا آخر عمر می‌تواند ادامه یابد. لذا در هر مقطعی از عمر فرد برای ارضای اغناناپذیری خود اهداف جدیدی برای خود تعیین می‌کند. اما پس از مدّتی با رسیدن به مقصود باز اغناناپذیری را در درون خویش می‌یابد. لازم به ذکر است که هر کدام از دستاوردهای مادی انسان باعث ارضای کمبودهای واقعی او در حیات او می‌گردد که لازمه حیات وی است ولی آنچه که به نام

اغناناپذیری معنوی از آن یاد شد تنها با دستاوردهای مادی ارضا نمی‌شود بلکه در بسیاری از مواقع موجب اضطراب یا افزوده شدن شدت آن نیز می‌شود.

زوال تدریجی

بشر در تجربیات خود صراحتاً یا تلویحاً درمی‌یابد که هیچ نوع از تنعم از مواهب مادی باقی نیست و گذر زمان موجب زوال تدریجی آن است. کلیه مواهب مادی از قوای بدنی و روانی تا دارایی و شکوه و زیبایی و لذات و هیجانات و غیره همه در حال زوال هستند یا ناگهان زائل می‌شوند و بشر نمی‌تواند احساس شادی ناشی از برخورداری آنها را برای سال‌های متمادی با خود حفظ کند.

ادراک وجود برتر

بیان می‌کند که بشر با اندکی تأمل و تعمق در خویش و در این عالم و موجودات آن به وجود وجودی برتر در خلقت این جهان پی می‌برد. اینجاست که هدفی بالاتر و متعالی را می‌طلبد تا حقیر و فانی و جاهل نباشد. با دریافتن ادراک ناتوانی، بشر در مقابله با زوال و فناى خود و حتّی عدم شناخت خود و ادراک اینکه در کنترل هیجانات ساده خویش و دیگران و عدم شناخت آنها و انگیزه‌های ایشان ناتوان است متوسّل به تفکر و تعمق در کیستی و چیستی خود و جهان می‌شود که در اصطلاحات عرفاء به تفکر در آفاق و انفس موسوم است می‌شود. این تفکر نقشی کلیدی در رشد و تعالی معنوی او ایفا می‌نماید و منشأ تغییرات شگرف در جهان‌بینی و نگرش فرد به خود و تمام موضوعات حول و حوش وی است. زیرا وقتی به ادراک عجز و حقارت و زوال و فناى خود پی برد جمله نظام ارزشی او دگرگون می‌گردد و در پی آن صفات و رفتار و اعمال او تغییر می‌یابد. حتّی فردی که وجود خداوند را به عنوان حاضر و ناظر بر اعمال بشر نمی‌پذیرد با توجّه به پیچیدگیها و نظم موجود جهان، به وجود خالقى قادر و هوشمند اعتقاد دارد. قرآن کریم می‌فرماید: ^{۸۹} «وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ» و اگر آنها را سؤال کنی چه کسی آسمان‌ها و زمین را خلق کرد البته می‌گویند خدا.

^{۸۹} سورة لقمان، آیه ۲۵، و سورة زمر آیه ۳۸. در سورة زخرف آیه ۹ می‌فرماید: «وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ». سورة عنكبوت، آیه ۶۱: «وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ».

از نظر عرفاء عظام شخصیت بشر از مجموعه‌ای از عوامل ارثی و تربیتی شکل می‌گیرد. شرح آیه زیر از تفسیر بیان السعاده این موضوع را بیان می‌نماید: ^{۹۰} «هُوَ الَّذِي يَصَوِّرُكُمْ» حال است یا مستأنف است و جواب سؤالی که تقدیر آن چنین است: آیا باطن اشیا را در آسمان و زمین می‌داند؟ یا جواب سؤال از علّت اثبات حکم است، یعنی خداوند ظواهر آنچه که در عالم است می‌داند، زیرا اوست که در رحم مادر به شما صورت می‌دهد. «فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ» پس او باطن اشیا و چیزهایی را که هنوز موجود نشده‌اند می‌داند، پس چگونه ظواهر اشیا را نداند که در عالم موجود شده‌اند. و ارحام، اختصاصی به رَحِم‌های مادران جسمانی ندارد، زیرا نفوس حیوانی و بشری، رَحِم‌های لطیفه سیاره انسانی است که خطاب خدا متوجّه به آنها می‌شود. بلکه موادّ بعیده از قبیل دانه‌ها و گوشت‌ها و حبوبات و میوه‌ها که غذای انسانها می‌شود و کیلوس و کیموس و خون‌هایی که در رگها و اعضا جاری می‌شود، و خونهایی که شبیه به اعضا هستند همه اینها رحمهایی برای نطفه هستند، نطفه‌هایی که در مراتب جنین بودنشان رحم‌های نفوس حیوانی و بشری و لطیفه انسانی می‌باشند، و مراتب عالی نفس انسانی هرکدام به وجهی رحم مرتبه بالاتر از خودش می‌باشد. به همین جهت درباره «بطن» اخباری وارد شده است، که خوشبخت در بطن مادرش خوشبخت است و آن به ولایت تفسیر شده است، زیرا انسان تا وقتی که بیعت خاصّ ولوی و قبول دعوت باطنی ننموده و تحت ولایت تکلیفی قرار نگرفته باشد، حال او حال نطفه در صلب مرد است، و پس از دخول در ولایت به سبب بیعت خاصّ، حال او حال نطفه‌ای می‌شود که در رحم مستقرّ شده است، و سعادت و شقاوت ظاهر نمی‌شود مگر بعد از دخول در ولایت، و لذا علی (ع) قسیم جنت و نار می‌شود، و کسی که در ولایت داخل نشود از دنیا خارج نمی‌شود مگر بعد از آنکه ولایت به او عرضه می‌شود، و علی (ع) نزد او ظاهر می‌گردد تا اینکه یا بپذیرد و یا انکار کند، آن وقت یا سعید است یا شقی. از امام صادق (ع) روایت شده است که فرمود: خداوند هر گاه بخواهد مخلوقی را خلق کند همه صورتهائی را که بین آن مخلوق تا آدم وجود داشته است جمع می‌کند سپس بر طریق یکی از صورته‌ها نقش می‌آفریند تا اینکه یکی نگوید این مخلوق شباهت به من ندارد و به هیچ یک از پدرانم نیز شبیه نیست. در حدیث دیگری است: انسان و تصویرش در رحم آفریده می‌شوند، سپس خداوند دو ملائکه خلّاق را می‌فرستد تا در رحمها هرچه را که خدا می‌خواهد پدید آرند، آنان از راه دهان زن وارد رحم می‌شوند تا به رحم می‌رسند، سپس در آن نطفه که روح

^{۹۰} - بیان السّعاده فی مقامات العباده، جلد سوم ترجمه.

قدیم قرار دارد و از صلب مردان و زنان گذر کرده است، روح حیات و بقا می‌دمند و به اذن خدا برای جنین گوش و چشم باز می‌کنند و جوارح و اعضا و جمیع آنچه که در شکم هر انسان قرار دارد، درست می‌کنند، سپس خداوند به دو ملائکه وحی می‌کند، بر او قضا و قدر مرا بنویسید امر مرا درباره‌ او اجرا کنید و در آنچه می‌نویسید بداء را شرط کنید. پس ملائکه می‌گویند: پروردگارا چه بنویسیم، خداوند به آنها وحی می‌کند سرتان را بلند کنید به سر مادرش نگاه کنید، پس سرشان را بلند می‌کنند ناگهان لوحی را می‌بینند که به پیشانی مادرش می‌خورد پس به آن لوح نگاه می‌کنند و در آن لوح، صورت و زینت و مرگ و پیمان او می‌بینند که آیا بدبخت و یا خوشبخت است و جمیع مراتب او را تشخیص می‌دهند. امام فرمود: یکی از آن دو ملائکه بر دیگری املا می‌کند، پس همه آنچه را که در لوح وجود دارد می‌نویسند. و در آنچه که نوشته بداء را شرط می‌کنند، سپس نوشته را تمام کرده بین دو چشم آن مخلوق می‌گذارند سپس او را در شکم مادر می‌ایستاند. امام فرمود: چه بسا که سرکشی کند و بیفتد و این معنی محقق نمی‌شود مگر در هر سرکش و یاغی. و آن گاه که وقت بیرون آمدن کودک برسد... تا آنجا که گفت: ملائکه بانگ می‌زنند که کودک از آن می‌ترسد و وارونه می‌شود و پاهایش بالای سرش می‌آید و سرش به پائین شکم قرار می‌گیرد، و این برای این است که خداوند بر زن و کودک خروج از رحم را آسان کند... تا آخر حدیث. و رفتن ملائکه به داخل رحم از راه دهان کنایه از دخول ملائکه از آن جهت است که بقای مادر به آن بستگی دارد و آن عبارت از جهت غیبی است و گرنه در عالم طبیعت جهتی و سمتی برای دخول و خروج ملائکه نیست، زیرا ملائکه خارج از جهات است و محدود به جهات نمی‌شود. نوشتن قضا و قدر از لوحی که به پیشانی مادر می‌خورد کنایه از استنباط آن چیزی است که بالقوه است (و بعداً به فعل می‌رسد) از محلی که آن قوه در آن است (جنین) و تأثیر پذیری آنچه بالقوه است از محلّ (جنین)، به سبب آثار آن می‌باشد، و شرط بداء برای این است که گاهی چیزی که بالقوه باشد به وسیله سبب‌های خارج از محلّ تأثیرپذیر می‌گردد. «لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» جمله حالیه است یا استینافیه در موضع تعلیل (یعنی به علت اینکه جز او خدایی نیست این گونه به آفرینش می‌پردازد) «الْعَزِيزُ» چون او بزرگ و با عزّت است پس هیچ مانعی نمی‌تواند از تصویر آنچه را که خدا بخواهد در رحم ترسیم کند، جلوگیری نماید. «الْحَكِيمُ» و او بر طبق حکمت عمل می‌کند، یعنی به تصویر و ترسیمی نمی‌پردازد مگر به همان صورتی که استعداد کودک آن را اقتضا می‌کند، و طبق مصالحی که به کودک یا به جهان برمی‌گردد، می‌آفریند.

طبقه‌بندی شخصیت

همانطور که ذکر شد انسان بحسب ظاهر یک نوع است ولی بحسب فعلیت بشریتش دارای انواع مختلف است. برخلاف سایر حیوان که انواع متعدّد دارند. در شرح آیه «و عَرِّضُوا عَلٰی رَبِّكَ صَفًّا» (به صف‌های متعدّد بر پروردگارت عرضه می‌شوند) می‌فرمایند: ^{۹۱} «چنانچه وارد شده که مردم در آن روز یکصد و بیست هزار صف می‌شوند و این صف‌ها برحسب مراتب مردم در قرب و بعد به خدا تشکیل می‌شود، چه بنی آدم برحسب ظاهر یک نوع است ولی برحسب باطن انواع متعدّدی دارد که دارای مراتب متعدّد است. هر نوعی از بنی آدم در مرتبه خاصی برحسب افرادش صف می‌بندد و هر مرتبه و صف به نوبه خود نبی و امامی دارد که غیر از نبی و امام صف‌های دیگر است. لذا پیامبران برحسب صف‌ها یکصد و بیست هزار نفر شدند برحسب عدد مراتب بنی آدم.» همچنین می‌فرمایند ^{۹۲}: «بدان، که بنی آدم چون بالقوه جامع جمیع نمونه‌های موجودات است، و همین معنای «عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» می‌باشد لذا هر وقت در چیزی فعلیت پیدا کند برحسب باطن از جنس همان چیز می‌شود. و روی همین اصل است که گفته شده: انسان برحسب صورت یک نوع است و برحسب باطن انواع مختلف است. و عوالم برحسب امّهات و اصول سه عالمند: ۱- عالم ارواح خبیث. ۲- عالم ارواح پاک. ۳- عالمی که بین دو عالم واقع است و آن عالم طبیعت است و این عالم‌ها به منزله شخص انسانی است که در طرف راست او عالم ارواح پاک و در شمال او عالم ارواح خبیث قرار دارند، و انسان که در بین دو عالم واقع است در هیچ یک از دو عالم متمکن نیست، بلکه بر حالت برزخ بین دو عالم باقی است، و هیچ حکمی از احکام دو عالم بر او باز نمی‌شود، و آنگاه که از برزخ بین دو عالم خارج گردد اگر متمکن در عالم ارواح خبیث شد بر او حکم می‌شود که از آنان است و از اصحاب شمال و اصحاب مشتمه می‌باشد، و اگر در ارواح متمکن گشت حکم می‌شود که از آنان است و او از اصحاب یمین و اصحاب میمنه است. و آنکس که در عالم برزخ و وسط باقی است به چیزی بر آنها حکم نمی‌شود، بلکه او از کسانی است که

^{۹۱} حضرت حاج ملا سلطان محمد گنابادی، سلطانعلیشاه. بیان السعاده فی مقامات العباد، ترجمه محمد آقا رضاخانی و دکتر حشمت الله ریاضی، جلد هشتم، انتشارات حقیقت. <http://www.sufism.ir>

^{۹۲} حضرت حاج ملا سلطان محمد گنابادی، سلطانعلیشاه. بیان السعاده فی مقامات العباد، ترجمه محمد آقا رضاخانی و دکتر حشمت الله ریاضی، جلد سیزدهم، انتشارات حقیقت. <http://www.sufism.ir>

امید امر خدا را دارد و این حالت اغلب مردم است. و کسی که حائز کمالات انسان و بر اصحاب یمین سبقت گرفته که اینان انبیاء و اولیاء علیهم السّلام هستند او سابق و سبقت گیرنده است. و به عبارت دیگر: انسان یا قابل ولایت است یا اعراض از ولایت می‌کند، یا نه ولایت قبول می‌کند و نه از آن اعراض می‌کند. و اعراض کننده از ولایت اگر بر اعراض خویش باقی باشد برحسب اعراضش بر او حکم می‌شود که او از اصحاب شمال است، و حکم قبول کننده ولایت این است که او از اصحاب یمین است، و غیر این دو گروه امید امر خدا را دارند. و قبول کننده ولایت یا در بعضی کمالات فعلیت پیدا کرده که او سابق و سبقت گیرنده است. یا چنین فعلیتی پیدا نکرده که او از اصحاب یمین است. این تقسیم که گفته شد برحسب زندگی دنیا و نظرهای قاصر است و گرنه یمین، یا از اصحاب شمال، و در دنیا نیز حال آنان در نظرهای بالغ و رسا این چنین است، زیرا کسانی که عواقب و سرانجام‌ها را می‌بینند بر انسان چنین حکم می‌کنند که او یا از اصحاب شمال یا از اصحاب یمین، یا از سابقین است. پس در نظر کوتاه بینان و قاصرین در دنیا انسان چهار قسم است، ولی در نظر کاملین در دنیا و آخرت انسان سه قسم است.»

با توجه به مطالب فوق می‌توان دریافت که وصف یا صفتی که به عنوان فعلیت اخیره انسان می‌باشد نوع شخصیت او را شکل داده است. در تعریف و توضیح فعلیت اخیره می‌فرمایند: «شیئیت شیء به صورت آن است نه به ماده آن، و صورت هر شیئی فعلیت اخیره آن است، و فعلیت اخیره، چیزی است که به آن توجه حاصل می‌شود، چنانکه وجه بدن چیزی است که به آن توجه می‌شود». برای مثال همانطور که در مثال فوق ذکر شد انسان خودپسند صورت نفس خویش را بر آنچه که گمان می‌کند نزد مردم ممدوح است زینت می‌دهد. پس فعلیت اخیره او همان صفت خودپسندی است که مثلاً همانند طاووس است زیرا عملش را بر اساس قصد خود که تزئین نفس خود است قرار می‌دهد که شاکله حال او و فعلیتش می‌باشد. بر این اساس می‌توان صفات انسان را مبنای طبقه‌بندی شخصیت انسان در روانشناسی عرفانی دانست. مسئله‌ای که در این ارتباط هست تنوع صفات است که بر این اساس تنوع شخصیت را به دنبال دارد.

در این راستا باید به این موضوع اشاره کرد که وجود بشر به عنوان یک موجود طبیعی آمیزه‌ای

^{۹۳} حضرت حاج ملا سلطان محمد گنابادی، سلطانعلیشاه. بیان السعاده فی مقامات العباده، ترجمه محمد آقا رضاخانی و

است از مراتب مختلفی از وجود جسمی و روانی. مراتب وجود موجودات این هستی (آنچه که مشهود ماست)، از جماد و نبات و حیوان تا انسان، همه دارای ادراکات مختلفی می‌باشند.^{۹۴} همانطور که ادراک^{۹۵} هر طبقه (جماد، نبات و حیوان) نسبت به طبقه پایینتر خود متعالی‌تر است مُدرک^{۹۶} آن موجود نیز متعالی‌تر می‌باشد. مثلاً حرارت از لحاظ فیزیکی بر جسم جماد و نبات و حیوان یک نوع اثر می‌گذارد ولی ادراک هر یک از این سه نوع از حرارت با یکدیگر متفاوت است. مثلاً آهن حرارت را درک می‌کند و منبسط می‌شود ولی گربه حرارت را درک می‌کند و از آن فرار می‌کند. ادراکات حسّی انسان به همین نسبت در سطح بالاتری بروز می‌یابد. پس قابلیت پردازش ادراکات حسّی در هر طبقه از سه طبقه موجودات وجود دارد اما با هم متفاوت می‌باشد. اگر نام این دریافت‌کننده یا گیرنده و پاسخ‌دهنده به محرک‌های حسّی را روان آن موجود بنامیم به این نتیجه می‌رسیم که روان حیوان متعالی‌تر از روان گیاه و آن نیز متعالی‌تر از روان جماد است.

دسته‌بندی انواع شخصیت در اصل طبقه‌بندی انواع انسان‌ها از نظر روانی است. به عبارتی سلامت و تعالی و همچنین بیماری و آسیب‌های روانی فرد در این طبقه‌بندی می‌گنجد که در فصول مربوطه در این کتاب و در بخش‌های مراتب کمال و تعالی و آسیب‌شناسی باطنی به آن خواهیم پرداخت. این نحوه طبقه‌بندی با سایر طبقه‌بندی‌ها در روانشناسی متعارف متفاوت است. در طبقه‌بندی‌های اختلالات روانی متعارف مثلاً DSM-5^{۹۷} نوع شخصیت هنجار به عنوان شخصیت سالم پذیرفته می‌شود و کسانی که تُرم مزبور را ندارند به میزان دوری و نزدیکی از آن هنجار به همان شدّت و ضعف روان‌رنجور یا بیمار روانی تلقی می‌شوند. این موضوع در مکاتب مختلف روان‌درمانی به اشکال متنوع ولی تقریباً مشابه به هم وجود دارد. در صورتی که در عرفان بدین شکل تُرم یا هنجاری تعریف نمی‌شود و کمال هر فرد در هر مقطع نسبت به کمالات مراحل بالاتر نقص تلقی می‌گردد. ازاینرو در عرفان و روانشناسی عرفانی «انسان کامل» به عنوان میزان و نسخه قابل

^{۹۴} سخترانی حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه در تاریخ ۱۳۹۶/۲/۲۷. سرشت دوگانه بشر و جمع صفات در وجود انسان.

<http://mazaresoltani.net/download/mp3/96/1396-02-27-Sobhe-ChaharShanbeh-Sereshte-Dogane-Bashar-Va-Jame-Sefat-Dar-Vojode-Ensan-128.mp3>

^{۹۵} منظور از ادراک، میزان دریافت محرک‌های محیطی توسط هر موجود و پاسخ به آن است.

^{۹۶} مرکز گیرنده و پاسخ‌دهنده به محرک‌های محیطی.

^{۹۷} آسیب‌شناسی روانی بر مبنای DSM-5، ترجمه رسول روشن چسلی، لیلی عباسی، نشر: ابن سینا، ۱۳۹۵.

الگوبرداری مورد استفاده قرار می‌گیرد. یعنی شخصیتی که در بالاترین مراتب کمال و تعالی است و خود آن شخصیت نیز در حال تکامل و حصول مراتب بالاتر کمال است به عنوان الگو و میزان قرار داده می‌شود.

از باب آسیب‌شناسی روانی وقتی تشخیص داده شد که شخصیت درمان‌پذیر ناشی از غلبه کدام صفت در وی است که او را دچار روان‌رنجوری کرده سپس می‌توان اقدام به درمان نمود که در فصل محتوای درمان به آن خواهیم پرداخت. می‌فرمایند: ^{۹۸} «انسانها خیلی شبیه حیوانات هستند. ظواهر همه چیز حکم می‌کند که ما با حیوان از یک نوع هستیم، البته اگر کسی بگوید تو مثلاً با این عقرب از یک نوع هستی، برآشفته می‌شود و مقابله می‌نماید. در صورتی که همان عقرب هزار شکل پیدا کرده و نهایتاً انسان شده، بعضی کاوش کرده‌اند ^{۹۹} و بقایای اسکلت حیوانی را از شکل آن بدست آورده‌اند و با ابزارهایی فهمیده‌اند که قبلاً چه حیوانی بوده، دو دست داشته یا چهار پا یا خرنده بوده یا غیره...». لذا یک نوع طبقه‌بندی شخصیت می‌تواند بر اساس صفت غالب فرد یا همان فعلیت اخیر وی انجام شود. در انسان فعلیت اخیر قابل تغییر است و با انواع روش‌های تفکر، تقوا، عادت، غرقه‌سازی، تربیت و غیره فرد می‌تواند فعلیت اخیر خود را تغییر دهد و صفت غالب بر خود را عوض نماید. مثلاً فرد بخیل با تمرین بخشش و مصرف در طی زمان می‌تواند غلبه این صفت را بر خود کم کند یا بسته به شدت آن، آن را از بین ببرد یا ضعیف نماید. ولی در حیوان غلبه این صفت ذاتی است. لذا هر حیوانی معمولاً با یک مجموعه صفت غالب مترادف می‌شود. یعنی اگر گربه مظهر حقد است این صفت در عموم گربه‌ها غالب است و ذاتاً این صفت در گربه نهادینه است. ولی در انسان صفت حقد قابل اصلاح و تغییر است و می‌توان آن را تضعیف نمود تا از وضعیت صفت غالب که فعلیت اخیر فرد شده خارج شود و فعلیت اخیر او تغییر کند. از اینرو برای طبقه‌بندی شخصیت‌های مختلف می‌توانیم از نماد حیوانات به منزله صفت غالب بر آنها استفاده نماییم.

^{۹۸} برگرفته از سخنرانی حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوب‌علیشاه در تاریخ ۱۳۹۶/۶/۲۹ انواع انسان - اسرار خلقت - علم و عقل.

<http://mazaresoltani.net/download/mp3/96/1396-06-29-Sobhe-ChaharShanbeh-Anvac-Ensan-Asrare-Khelghat-Elmo-Aghl.128.mp3>

^{۹۹} زیست‌شناسی جدید از روش‌های مخلوق مانند تطبیق نقشه ژنتیک انسان و حیوانات مختلف و توالی ژنوم در آنها و تکامل مولوکولی این موضوع را دریافته‌اند.

معمولاً در حیوان و انسان گروهی از صفات بصورت ترکیبی مشاهده می‌شوند. و غالباً وجود برخی از صفات در فرد مستلزم وجود چند صفت دیگر نیز هست. لذا اگر بخواهیم انسان‌ها را بر اساس صفات مختلف و ترکیب آنها طبقه‌بندی کنیم، شاید به دلیل تنوع و تعداد زیاد گروه‌ها موفقیت زیادی در طبقه‌بندی شخصیت‌ها نداشته باشیم. از اینرو انتخاب نماد حیوان می‌تواند موجب ارائه طبقه‌بندی مناسبتری شود. از طرفی بررسی رفتار حیوانات مبین دائمی بودن مجموعه صفت غالب آنهاست که در متون به اشکال و انحاء مختلف از آنها یاد شده است. یعنی فعلیت اخیر حیوان در طول عمر او بر یک نحو کلی است.

یکی از مواردی که روانشناسی عرفانی به آن توجه داشته تعبیر رؤیای رؤیت حیوان در خواب است که غالباً ترادفی در جنبه انفسی رؤیت حیوان با فعلیت اخیر فرد رؤیا دیده تجربه شده است. یعنی اگر خواب فردی تحقق آفاقی نداشته و جنبه انفسی آن قوی باشد رؤیای گریه نشان از حقد در وجود فرد است یا رؤیای عقرب حکایت از بخل در بیننده رؤیا دارد. از این مبحث می‌توان الهام گرفت و طبقات شخصیت را براساس صفت بارز یا فعلیت اخیر فرد در انواع حیوانات نامگذاری نمود. از اینرو از متون عرفا درباره تعبیر خواب استفاده می‌کنیم و نوع گونه‌شناسی صفات را از آن الهام می‌گیریم. یکی از بخش‌های مرتبط با تعبیر خواب در کتاب بستان السیاحه^{۱۰۰} می‌تواند الهام بخش این طبقه‌بندی باشد که به آن می‌پردازیم. ولی باید توجه داشت که این طبقه‌بندی به تعداد انواع حیوان قابل گسترش است و فقط به همین مقدار قابل حصول به عنوان نمونه اکتفاء می‌نماییم:

۱. غول غلبه صفت کذب و افترا باشد.
۲. مار غلبه صفت ریا باشد یا صفت شهوت حرامی به غایت شنیع.
۳. اژدها غلبه صفت ناموس دنیا باشد.
۴. کلس صفت سمعه (ریاکاری) باشد.
۵. جعل (سرگین قبطان) غلبه آلودگی به دنیا.
۶. کژدم (عقرب) غلبه صفت بخل باشد.
۷. زنبور غلبه صفت حسد باشد.

^{۱۰۰} حضرت حاج میرزا زین العابدین شیروانی مستعلیشاه، بستان السیاحه، جلد سوم، انتشارات حقیقت، ۱۳۸۹، گلزار

۸. رتیل غلبه صفت بخل مفرط باشد.
۹. پلنگ غلبه صفت تکبر است.
۱۰. بوزینه غلبه صفت غیظ است یا جبن یا تهوّر.
۱۱. خرس غلبه صفت جرأت باشد در فسق و فجور و معاصی کبیره یا بی‌باکی در مناهی و در ملاهی.
۱۲. خوک غلبه صفت دبو و بی‌غیرتی باشد یا صفت اباحت یا ارتداد.
۱۳. میمون غلبه صفت تقلید شخصی باشد در حرکات و سکانات نه در طاعات و عبادات.
۱۴. روباه غلبه صفت مکر باشد.
۱۵. خرگوش غلبه صفت حيله باشد.
۱۶. شغال غلبه صفت لجاج باشد یا تشنّیع یا غیبت یا سَرِق یا خسیس دزدی یا غیبت‌گویی یا لجوجی یا مُسْنَعی.
۱۷. کفتار غلبه صفت خیانت پنهانی یا بهتانی یا افراط غرور یا صفاتی متقارب بدین صفات.
۱۸. گرگ غلبه صفت طمع باشد یا قطع طریق یا طامعی یا دزدی.
۱۹. سگ غلبه صفت غضب باشد یا شهوت حرام.
۲۰. موش غلبه صفت حرص باشد در جمیع اموال.
۲۱. گربه غلبه صفت حقد باشد.
۲۲. قُمَل غلبه صفت غم باشد.
۲۳. کک غلبه صفت هم باشد.
۲۴. بَقّ (ساس) غلبه صفت نیمه (سخن‌چینی) باشد.
۲۵. دُبَاب (مگس) غلبه صفت شکوه باشد.
۲۶. عنکبوت غلبه صفت وهن (سستی) باشد.
۲۷. لاک‌پشت غلبه صفت اهمام باشد در امری از امور صوری.
۲۸. خارپشت غلبه صفت فرار و اختفا باشد جهت دفع مضرت.
۲۹. شیر غلبه صفت عجب باشد یا صفت غلظت و غضب و احیاناً

- صفت شجاعت باشد یا ظفر یا کبر.
۳۰. خر غلبه صفت شهوت نکاح باشد یا صفت کسالت یا حماقت.
۳۱. گاو غلبه صفت شره طعام باشد.
۳۲. نخجیر (بز کوهی) غلبه صفت وحشت باشد از اوصاف کمال و اجنیت از ارباب کمال یا غلبه صفت نفاق یا صفت جربزه.
۳۳. گوزن (با شاخ بسیار) صفت نخوت و زیاده‌سری باشد.
۳۴. نخجیر (رام) غلبه صفت اطاعت و مزید ارادت باشد.
۳۵. اسب غلبه صفت طاعت باشد.
۳۶. فیل غلبه صفت طاقت و تحمّل باشد یا صفت جلالت (کودنی).
۳۷. اشتر غلبه صفت اسلام باشد.
۳۸. گوسفند غلبه اسلام باشد.
۳۹. مرغ خانگی صرف همّت است به شهوات و فکر نکاح.
۴۰. عصفور (گنجشک) صرف همّت است به مناکحه اقارب و ادانی و فکر تقویت شهوت.
۴۱. کبوتر صرف همّت است به مناکحه یا ارسال رسل یا ذکر دل.
۴۲. کلاغ صرف همّت است به امور خسیسه دنیا.
۴۳. عکّه (زاغی) صرف همّت است با تردّد خاطر در امور دنیا.
۴۴. کرکس صرف همّت است به مال و جاه دنیا.
۴۵. بط (مرغابی) صرف همّت است به غسل جامه و وضو.
۴۶. قاز (غاز) صرف همّت است به غسل تن.
۴۷. ماهی غلبه شعری است که به توحید و معرفت آمیخته باشد.
۴۸. خفّاش صرف همّت است به تقلیدات قشریه و فکر اعتقادات رسمیه و استبعاد از حقایق و اهل تحقیق.
۴۹. بوم (جغد بزرگ) صرف همّت است به دنیا و استبعاد از اولیا و اهل عُقبی و فکر خرابی و هلاکت.
۵۰. کبک صرف همّت است در امور معاش و فکر حلال خوردن.

۵۱. تیهو صرف همّت است به حیل در معاش.
۵۲. هدهد صرف همّت است به ارسال رسل و رساله و قرب جستن با سلاطین ظاهر یا باطن و اصلاح ذات‌البین.
۵۳. سار صرف همّت است به فصاحت تعلیم و تعلّم علوم و معارف.
۵۴. طوطی صرف همّت است به تقریر معارف و تعلیم و تعلّم علوم طریقت و حقیقت.
۵۵. کلنگ صرف همّت است به کسب حلال و تجارت و ضیافت و اطعام طعام.
۵۶. کوف (جغد) صرف همّت است به ذکر و سهر و انزوا.
۵۷. صعوه صرف همّت است به امور شاقه فوق‌الطّاقه.
۵۸. لک لک صرف همّت است به حصول مال.
۵۹. قلیواج (شبهه کلاغ) صرف همّت است به طلب دنیا و مال حرام.
۶۰. تذرو (قرقاوول) صرف همّت است به مال حلال.
۶۱. خطاف (پرستو) صرف همّت است به اسفار بعیده و حج.
۶۲. نعامه (شتر مرغ) صرف همّت است به محافظت خود از خصما و تدبیرات خطب.
۶۳. بوتیمار (مرغ ماهی خوار) صرف همّت است به تقلید و استبعاد از توحید.
۶۴. بلبل صرف همّت است به عشق و سماع و موسیقی.
۶۵. فاخته (کو کو) صرف همّت است به طاعت و تصفیه و ذکر دل.
۶۶. موسیجه (شبهه فاخته) صرف همّت است به قناعت و مواظبت و مؤانست بر ذکر و عبادت.
۶۷. قُمری صرف همّت است به اذکار اطوار دل و صفای خاطر.
۶۸. باز صرف همّت است به امور عالیّه روحانی و دعوت قابلان.
۶۹. شاهین صرف همّت است به امور طریقت و ارشاد سالکان.
۷۰. چرخ (باز سپید) صرف همّت است به امور شریعت و تعلّم آداب آن.
۷۱. باشه (قرقی) صرف همّت است بر غایت اسلام.

۷۲. عقاب صرف همّت است به امور ملکی.
۷۳. دال (کرکس) صرف همّت است به ریاست و سرداری قومی.
۷۴. همای صرف همّت است به سلطنت صوری یا معنوی و عزلت و قناعت.
۷۵. طاووس صرف همّت است به ریاضت یا طور خفی از اطوار دل یا مراتب جبروت.
۷۶. سیمرغ صرف همّت است به تجلّیات ذاتی و فنای فی الله و رسیدن به عالم لاهوت و مقام قرب.

سمبل قراردادن نام حیوانات در این مبحث فقط برای دسته‌بندی صفات غالب در وجود انسان است و نه انطباق انسان بر حیوان یا بالعکس. در فصول بعد به این موضوع خواهیم پرداخت که چگونه باید صفات را تغییر داد. یعنی در درجه اول باید فرد صفات غالب بر خود را بشناسد سپس اقدام به اصلاح یا بهبود آن نماید.

باید به این موضوع اشاره کرد که در قرآن و تفاسیر قرآن و همچنین روایات و اخبار این نوع سمبل قرار دادن حیوانات مورد استفاده واقع شده و تفاسیر قرآنی به مفاهیم و اشارات آن توجّه کرده‌اند. برای مثال می‌توان به تفسیر آیه ۲۶۰ سورة بقره^{۱۰۱} اشاره نمود. می‌فرمایند:^{۱۰۲} «وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ» این جمله عطف است بر مجموع «إِلَى الذِّی حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ» یا بر موصول مجرور به «إِلَى» و اشاره است به وجه دیگر از وجه اخراج مؤمن از تاریکی حجاب علم به نور عیان و مشاهده، یا عطف است بر قول خدا، «إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ» طبق آنچه که نقل شد که پس از قول نمرود که می‌گفت من زنده می‌کنم و می‌میرانم ابراهیم گفت: زنده کردن خدا به وسیله برگرداندن روح است به بدن میت، نمرود گفت

^{۱۰۱} سورة بقره، آیه ۲۶۰. «وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ ارْنِیْ کَیْفَ تُخْبِی الْمَوْتِی قَالَ أَوْمَ تُؤْمِنُ قَالَ بَلٰی وَلٰکِنْ لِّیُطَمِّنَنَّ قَلْبِیْ قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّیْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَیْکَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ کُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ یٰأَتِیْنٰکَ سَعِیًّا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِیْزٌ حَکِیْمٌ». و آنگاه که ابراهیم گفت: پروردگارا، به من نشان ده؛ چگونه مردگان را زنده می‌کنی؟ فرمود: مگر ایمان نیاورده‌ای؟ گفت: چرا، ولی تا دلم آرامش یابد. فرمود: پس، چهار پرنده بگیر، و آنها را پیش خود، ریز ریز گردان؛ سپس بر هر کوهی پاره‌ای از آنها را قرار ده؛ آنگاه آنها را فرا خوان، شتابان به سوی تو می‌آیند، و بدان که خداوند توانا و حکیم است.

^{۱۰۲} حضرت حاج ملا سلطان محمد گنابادی، سلطانعلیشاه. بیان السعاده فی مقامات العباد، ترجمه محمد آقا رضاخانی و

آیا تو آن را دیده‌ای، پس نتوانست بگوید بلی، پس ابراهیم پس از آن در خلوت از خدا درخواست کرد و گفت: «رَبِّ ارِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى» خدایا به من نشان بده چگونه مرده را زنده می‌کنی؟ تا اینکه من جواب نمرود را بدهم، «قَالَ» خدا فرمود: «أَوَلَمْ تُؤْمِنْ» آیا اذعان نداری که من بر این کار قدرت دارم و در آخرت آن را انجام می‌دهم؟ «قَالَ بَلَى» گفت من اذعان دارم و یقین کردم به آن «وَلَكِنْ» این درخواست را می‌کنم «لِيُطَمِّنَ قَلْبِي» تا بعد از بیان به عیان ببینم. بدان همانطور که قبلاً بیان شد هر ظنّ و گمانی در صدد آن است و می‌کوشد که به مظنون علم پیدا کند. علم نیز شهود و عیان را می‌جوید، و عیان تحقّق را جذب و صاحبش را به حرکت و جنبش وامیدارد، و او را آرام نمی‌گذارد تا اینکه وی را به مافوقش برساند، پس ابراهیم بعد از علم به قضیه گفت: علم ما مرا تهییج می‌کند و قلبم را در طلب عیان مضطرب کرده است، پس عیان را طلب می‌کنم تا قلبم مطمئن شود. «قَالَ فَخُذْ» فاء جزاء شرط مقدّر است یعنی اگر آن را خواستی پس بگیر «أَرْبَعَةَ مِنَ الطُّيْرِ» چهار پرنده، طیر جمع طائر یا اسم جمع طائر است مانند صبح و صاحب. «فَصَرُّهُنَّ إِلَيْكَ» تا اینکه بر تو مشته نشود، یا ضمّ صاد و کسر آن خوانده شده از صار بصور، و صار یصیر به معنی برگردانیدن است و با ضمّ صاد و کسر آن و تشدید راء از صرّ با تشدید راء از باب نصر و ضرب، و با فتح صاد و تشدید راء کسر آن از تصریه، و همه آنها به معنی جمع کردن است، پس بکش آن مرغ‌ها را و قطعه قطعه نما و ممزوج گردان و سپس جزء جزء کن. «ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ» سپس آن را بر کوه‌های دهگانه قرار ده برخی تعداد آن کوه‌ها را چهار و برخی هفت دانسته‌اند. «مِنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِيَنَّكَ سَعْيًا» «يَأْتِيَنَّكَ سَعْيًا» به معنی «ایتان سعی» (سعی پیش آوردن) است یا اینکه سعیاً مفعول مطلق است بدون لفظ فعل سعی، سعیاً: سعی کرد، سعی کردنی، که سعی که فعل است حذف شده) یا اینکه حال است به معنی سعی کنندگان. بدان، که اخبار در سبب این درخواست ابراهیم مختلف است، در بعضی از اخبار است که وقتی ابراهیم ملکوت آسمان‌ها و زمین را دید، مرداری را در کنار دریا دید که نصف آن در دریا و نصف دیگرش در خشکی بود که درندگان آبی و خشکی از آن می‌خوردند، سپس بعضی از درندگان بر بعضی دیگر حمله می‌کردند و همدیگر را می‌خوردند، پس ابراهیم (ع) تعجّب کرد و شگفتی او موجب آن درخواست شد. و در بعضی اخبار آمده که خداوند به ابراهیم وحی نمود که من از بندگان خود دوستی اتّخاذ کردم که اگر از من درخواست زنده کردن مردگان را بکند او را اجابت می‌کنم، پس در دل ابراهیم افتاد که او همان خلیل خدا باشد پس آن درخواست را کرد تا از خلیل بودن خود

مطمئن شود. وجه دیگری نیز پیش از این گفته شد، و آن اینکه نمود گفت آیا زنده کردن مردگان را به وسیله برگشتن روح به بدن میت دیده‌ای؟ پس ابراهیم آن درخواست را از خدا نمود. در تعیین پرندگان نیز اخبار مختلف است، در بعضی اخبار است که چهار پرنده عبارت از کرکس و اردک و طاووس و خروس بودند. در بعضی اخبار دیگر هدد و ورکاب (مرغی است که گنجشک را شکار می‌کند - قوش) و طاووس و کلاغ آمده است. در بعضی دیگر خروس و کبوتر و طاووس و کلاغ ذکر شده است. در بعضی دیگر خروس و طاووس و اردک و شتر مرغ است. همچنین در چگونگی مزج آن مرغ‌ها و تجزیه آنها اخبار مختلف است. در بعضی از اخبار است که تفسیر به مرغان در ظاهر است و تفسیر آن در باطن این است که، چهار نفر از کسانی که متحمل کلام هستند بگیر و علمت را به آنان بسپار، سپس آنها را به اطراف زمین به مأموریت بفرست تا حجت‌هائی بر مردم باشند، و آن گاه که خواستی آنها بیایند به اسم اکبر آنان را می‌خوانی که با اذن خدا همه شان شتابان بسوی تو می‌آیند اختلاف اخبار در تعیین پرندگان و کیفیت کشتن آنان و مخلوط کردن و تجزیه نمودن و سپس خواندن آنها و زنده کردنشان، و نیز اختلاف اخبار در عدد کوه‌ها و اشاره آنها به بعضی وجوه تأویل دلالت می‌کند بر اینکه مقصود از این حکایت تنها ظاهر قضیه نیست، بلکه ظاهر آن اراده شده تا آگاهی بر باطن آن باشد و اینکه مقصود از پرندگان چهار گانه شیطنت و شهوت و غضب و حرص است که این دو تای اخیر از دوتای اوّل تولید می‌شوند، یا طول آرزو مقصود است که متولّد از حرص است چون حرص و طول آرزو هر دو متلازمند، چون اینها امّهات لشگریان نفس و جهل می‌باشند، و مقصود از کشتن آنها میراندن آنها از حیات نفسانی است و مقصود از احیاء آنها زنده کردن به حیات عقلانی است تا اینکه از لشگریان عقل گردند، زیرا طاووس مظهر شیطنت است که مقتضی انانیت می‌باشد و همان موجب می‌شود که هر آن در یک رنگ بر خود و بر دیگران تجلّی کرده او را به عجب نفس یعنی خودپسندی و غیره دعوت کند، و خروس مظهر غضب و کبوتر مظهر شهوت و اردک مظهر حرص است. چون این صفات از پرندگان دیگر نیز ظاهر می‌شود لذا نوع پرندگان در اخبار مختلف است. در تعیین صفات و تأویل طیور به نظم و نثر وجوهی غیر از این ذکر شده است. تعبیر به طیور با وجود اینکه در چهارپایان نیز مظهر این صفات موجود است بلکه در بعضی از چهارپایان ظهور این صفات شدیدتر از طیور هم می‌باشد، بدان جهت است، که نفس و لشگریانش مانند درخت پلیدی هستند که از روی زمین بیرون آمده و هیچ قرار و ثباتی ندارند بلکه آنها مانند پرنده‌ای

می‌باشند که هر آن بر شاخه‌ای می‌نشینند، پس نفس با شیطنت خودش را بر خود و بر غیرش در هر ساعت به رنگ و صفتی عرضه می‌کند و به سبب شهوت، هر آن یک نوع شهوترانی تمنا می‌کند، و با غضب در هر زمان مانند مار گزیده‌ای است که مار او را گاز می‌گیرد، و با حرص و آرزو، هر آن در پی آرزوی دیگری است. ولی بعد از کشتن این صفات تمام اوصاف تغییر پیدا کرده و از لشگریان عقل گردیده، و فرمانبردار و مطیع آن می‌شود، که هر جا عقل آنها را بخواند در اجابت سرعت عمل به خرج می‌دهند. «وَأَعْلَمُ» از قبیل عطف مسبب بر سبب است، گویا که گفته: تا بدانی که پس از زنده کردن مردگان، «أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ»، هیچ مانعی از مراد خدا منع نمی‌کند، «حَكِيمٌ» و هیچ کاری از میراندن و زنده کردن انجام نمی‌دهد مگر برای حکمت‌ها و مصلحت‌ها، و هیچ یک از قوا و اعضاء را سربازان جهل و عقل قرار نمی‌دهد مگر از جهت مصلحت‌های متعدد. یا اینکه معنی آیه این است که بدان خداوند عزیز و حکیم است تا نگویی که چرا امر به قتل حیوان و ایدای آن نموده است.»

فصل سوم

آسیب شناسی روانی

مقدمه

دیدگاه‌های مختلف روانشناسی، به منظور بیان مفهوم بیماری و تعیین هدف درمان، تعاریف متفاوتی از هنجار و نابهنجار ارائه کرده‌اند. در روانشناسی مرضی^{۱۰۳} که به بررسی رفتار نابهنجار (مرضی) و به توصیف، طبقه‌بندی، تعیین علت و بررسی فرآیند اختلالات روانی می‌پردازد و روانشناسی تحوّل^{۱۰۴} که به توصیف تغییرات در طول زندگی فرد می‌پردازد، پنج دیدگاه اصلی را در تعریف هنجار و نابهنجار معرفی اینگونه معرفی شده است^{۱۰۵}:

۱- دیدگاه مرضی رفتار نابهنجار را نتیجه اختلالی می‌داند که بر اساس نشانه‌های بالینی قابل تشخیص باشد.

۲- دیدگاه آماری به اتکای ترسیم منحنی نرمال، تنها ۶۶ تا ۷۵ درصد افرادی که حول و هوش میانگین جامعه قرار دارند را هنجار تلقی می‌نماید. دیدگاه آماری مورد قبول مکاتب عرفانی نیست زیرا رفتار جمعی دلیل بر صحت آن رفتار نیست هرچند دلالت بر علاقه جمعی به آن دارد. همانطور که قرآن کریم می‌فرماید: «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَّصُوا بِالْحَقِّ وَتَوَّصُوا بِالصَّبْرِ» یعنی انسان البته در زیان است مگر کسانی که ایمان آوردند و کارهای شایسته کردند و همدیگر را به حق سفارش کردند، و همدیگر را به شکیبایی توصیه کردند. و می‌فرماید: «قَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ»^{۱۰۷} و «أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ»^{۱۰۸} و «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ»^{۱۰۹} و «أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ»^{۱۱۰} و «أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ»^{۱۱۱} و «أَكْثَرُهُمْ يَجْهَلُونَ»^{۱۱۲}. لذا رفتار عموم

¹⁰³ Berrios, G.E. (1996) The History of Mental Symptoms: Descriptive Psychopathology since the 19th century. Cambridge, Cambridge University Press.

¹⁰⁴ Developmental psychology

^{۱۰۵} پریخ دادستان، روانشناسی مرضی و تحوّل از کودکی تا بزرگسالی، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی، ۱۳۸۷، تهران.

^{۱۰۶} سورة عصر، آیات ۳-۲.

^{۱۰۷} - سورة سبا، آیه ۱۳. و کم هستند بندگان سپاسگزار من.

^{۱۰۸} - سورة يوسف آیه ۳۸. اکثر مردم سپاسگزار نیستند.

^{۱۰۹} - سورة العصر، آیه ۲. همانا انسان در زیان است.

^{۱۱۰} - سورة سبا آیه ۲۸ و سورة اعراف آیه ۱۸۷. اکثر مردم نمی‌دانند.

^{۱۱۱} - سورة یونس، آیه ۵۵. اکثرشان نمی‌دانند.

جامعه را نمی‌توان دالّ بر صحت آن دانست.

۳- دیدگاه فرهنگی رفتار بازخوردهای یک فرد را برحسب محیط اجتماعی که در آن زندگی می‌کند هنجار یا ناهنجار تلقی می‌نماید.

۴- دیدگاه آرمانی‌نگر^{۱۱۴}، هنجار را از طریق توسّل به یک الگوی فرضی که توسط رهبران، مربیان یا سیاستمداران تعیین می‌گردد تعریف می‌کند.

۵- دیدگاه سازگاری محیطی بهنجاری را به منزله ظرفیت سازش با توقّعات خود و جهان بیرون برای بازیافتن تعادل از دست رفته پیشین توصیف می‌نماید.^{۱۱۵}

باید گفت هدف مستقیم روانشناسی عرفانی درمان آسیب روانی نیست هرچند بطور غیرمستقیم آن را تحت درمان قرار می‌دهد. تفاوت بین روانشناسی متعارف و روانشناسی عرفانی این است که در اوّلی هنگامی درمان مدّ نظر قرار می‌گیرد که فرد به نوعی دچار بیماری شده باشد که منجر به اختلال کارکرد در زندگی فرد شده است. مثلاً فرد وسواسی تا هنگامی که با رفتار و افکار خود مشکلی ندارد وضع روانی او مساعد تلقی می‌شود. ولی در روانشناسی عرفانی همه افراد در مسیر تعالی ملحوظ می‌شوند و باید هرکدام را به مرحله بالاتری از تعالی سوق داد چه ظاهراً کارکرد سالمی داشته باشند و چه نداشته باشند زیرا هر مرتبه نسبت به مرتبه مافوق در نقص است. از طرفی رنج روانی خود فرد نیز دلیل بر بیمار بودن وی نیست زیرا در مسیر طبیعی کمال، غالباً تمرکز فکری لازم برای دستیابی به بینش جدید بدون رنج و زحمت میسر نمی‌شود. برای مثال مادری که وابستگی شدید و بیمارگونه‌ای به پسر نوجوانش دارد، تا قیل از زمانی که پسرش خانه را بطور دایمی ترک نماید احتمال بسیار کمی دارد که تمرکز و انگیزه لازم برای تغییر سبک دلبستگی‌اش به فرزند را پیدا کند.

←
^{۱۱۲} - سورة حجرات، آیه ۴. اکثرشان تعقل نمی‌کنند.

^{۱۱۳} - سورة انعام، آیه ۱۱۱. اکثرأ جاهلند.

¹¹⁴ Perfectionism

¹¹⁵ Dobson, K. S. (Ed.). (2009). Handbook of cognitive-behavioral therapies (3rd ed.). New York: Guilford.

انواع آسیب‌های روانی که در کتب مرجع نظیر DSM-5^{۱۱۶} درج و بررسی می‌شوند مبین آسیب‌هایی هستند که معلول علل مختلف بوده و هرکدام از آنها ویژگی‌های مختلفی دارند و برای هرکدام مکاتب مختلف روان‌درمانی نظریات درمانی خاصی در نظر می‌گیرند. آنچه در مبحث آسیب‌شناسی در روانشناسی عرفانی مدّ نظر است در کلّ با آسیب‌شناسی در روانشناسی متعارف متفاوت است. به عبارت دیگر از نظر نظام روانشناسی عرفانی، آنچه که باعث آسیب است و باید تغییر کند متفاوت با عموم مواردی است که در روانشناسی متعارف از آن به عنوان آسیب ذکر می‌شود است.

در روانشناسی متعارف روان‌درمانی بطور مشخص بر نوع اختلال یا ناهنجاری یا روان‌رنجوری درمان‌پذیر متمرکز می‌شود. ولی در روانشناسی عرفانی انسان بصورت یک موجود یکپارچه متشکل از جسم و روان مدّ نظر قرار دارد که باید او را در مسیری از زندگی مادّی و معنوی سوق داد که مجموعه اختلالات عارض شده به سمت سلامت که تعادل در مسیر تعالی درمان‌پذیر است سوق داده شود.

مبانی آسیب‌شناسی

از دیدگاه روانشناسی عرفانی، سلامت به معنی رفتار مبتنی بر عدل و به مفهوم قرار گرفتن در مسیریست که هر چیزی در موضع خود واقع شود. در طبقه‌بندی کلی مادّیات و معنویات، عدل یا میانه‌روی و اعتدال در مسیریست که توجّه به هر دو سمت زندگانی مادّی و معنوی بشر بصورت متعادل صورت پذیرد. بدین معنی که نه آنچنان به معنویات پردازد که زندگی مادّی وی دستخوش اختلال گردد و نه آنچنان به مادّیات پردازد که زندگی روانی او آسیب بیند. وقتی توجّه انسان فقط معطوف به برآورده کردن پدیده‌های مادّی در زندگی خود شود عملاً از بُعد معنوی زندگی خود غافل می‌شود و بلعکس اگر فقط به مواهب معنوی در زندگی خود پردازد دنیای او دچار اختلال می‌گردد. پس انحراف از این مسیر تعادل بین زندگانی مادّی و ابعاد معنوی زندگانی روانی بصورت عدم تعادل یا آسیب تعریف می‌شود. اگر انحراف به سمت معنویت باشد آسیب مادّی است و اگر انحراف توجّه به سمت مادّیات باشد آسیب روانی پدیدار می‌گردد. پس آسیب‌شناسی روانی در

^{۱۱۶} آسیب‌شناسی روانی بر مبنای DSM-5، ترجمه رسول روشن چسلی، لیلی عباسی، نشر: ابن سینا، ۱۳۹۵.

عرفان اسلامی همگی منتج از نحوهٔ سؤرفتار در حیات مادی یا معنوی فرد است و همانطور که گفته شد حیات مادی و معنوی فرد هرچند به صورت انتزاعی تفکیک می‌شوند ولی در عمل در هم پیوسته هستند. ظرافت آموزه‌ها و تعلیمات عرفانی در همین است که چگونه مجموعه مرکب از معنویات و مادیات به نام انسان را راهبری نماید که دچار آسیب‌های مادی و روانی نگردد.

موارد ذکر شده در باب طبقه‌بندی کلی تعادل میان مادییت و معنویت فرد بود. در ذیل این طبقه‌بندی، هر صفت خود نیز دارای تعادل و انحراف از تعادل می‌باشد. این دو نوع انحراف به معنای افراط و تفریط در خصوصیات رفتاری است. هر صفتی خود دارای انحراف به سمت مادیات و انحراف به سمت معنویات دارد. برای مثال انفاق یا بخشش به عنوان یک صفت پسندیده تلقی می‌شود ولی افراط در آن به مفهوم بخشش کل مایملک فرد به دیگران است. این افراط در انفاق باعث می‌شود که حیات مادی فرد انفاق‌کننده دچار اختلالات اساسی شود. از سویی دیگر تفریط در صفت انفاق به معنی جمع کردن و مصرف نکردن مادیات حتی برای خود فرد است. یعنی خود فرد از مادیاتی که تملک کرده بهره نمی‌جوید. هر دوی این انحرافات از تعادل انفاق که به مفهوم بخشش مقدار مناسبی از دارایی به دیگران است آسیب رفتاری می‌باشد. پس به عبارتی دیگر، سلامت مادی و روانی انسان در طی نمودن مسیر تعادل است و خارج از این مسیر تعادل اختلال تلقی می‌شود.

روش روانشناسی عرفانی نمایان‌دن این راه تعادل و سلامت به فرد است یعنی روانشناسی عرفانی با استفاده از مجموعه‌ای از دستورات مختلف در سطوح مختلف مادی و معنوی، نقشهٔ راهی برای فرد در طول زندگانی او تعیین می‌کند که این مسیر منطبق با تعادل و سلامت وی باشد. مجموعه این دستورات از دستورات شریعتی از آداب نظافت، ازدواج، معاملات و غیره شروع شده و به مجموعه‌ای از دستوراتی که منجر به تربیت فکر و تصحیح خیال تحت عنوان دستورات طریقتی می‌شود. و همانطور که گفته شد با توجه به درهم آمیختگی حیات روانی و مادی فرد نمی‌توان تنها به دستورات و تعلیمی اکتفا کرد که به نحوی نامتعادل باشند. یعنی یا فقط مادی یا فقط معنوی باشند. هنری که در شیوه تربیتی عرفان اسلامی می‌باشد جمع صورت و معنا یا به کلامی دیگر اجتماع دستورات مادی و معنوی است که به گونه‌ای فرد را آموزش داده که بتواند در مسیر سلامت که همان تعادل بین مادیات و معنویات است قرار دهد. نمونه این موضوع را در شیوه‌های

تربیتی حضرت موسی علیه السلام و حضرت عیسی علیه السلام می‌بینیم که در تعلیم پیروان خود توجه و تأکید متفاوتی بر زندگانی مادی و زندگانی معنوی داشتند. دستورات موسی (ع) بیش از آنکه حیات روانی فرد را مورد توجه قرار دهد حیات مادی او را مدّ نظر قرار می‌داد. و بالعکس دستورات عیسی (ع) به گونه‌ای بود که توجه به زندگانی مادی در حد اغماض بود. تکامل تاریخی این شیوه‌های تربیتی منجر به ظهور دستورات حضرت محمد (ص) شد که تعادل بین حیات مادی و روانی به عنوان شیوه آموزشی اتخاذ گردید.

اساس آسیب روانی دلبستگی و وابستگی عمیق^{۱۱۷} به هر نوع اشیاء، افراد، صفات، و روابط موجود در جهان است. یکی از اهداف عرفان، عارف بودن فرد بر اینست که هیچ چیزی در دنیا ماندگار نیست و لاجرم فرد، انتظارات خود را عمیقاً با این نگرش منطبق می‌نماید. در بسیاری از کتب عرفانی به این نگرش بر می‌خوریم که رنج و بلا را برای تعالی فرد مفید می‌دانند. در واقع، نگاه عرفان به رویداد آسیب‌زا نگاهی متفاوت با رویکردهای نوین است. عرفان رویدادی را که در روانشناسی نوین، به آن تروما^{۱۱۸} اطلاق می‌شود را فی نفسه یک رویداد منفی نمی‌داند بلکه حوادث و رخدادهای زندگی فرد را مرحله‌ای از مراحل سلوک می‌داند. انسان در طول زندگی بطور طبیعی و قدم به قدم، به حقیقت حتمی فنا بینش و وقوف می‌یابد. افراد بسته به تفاوت‌های فردی و محیطی، به درجات متفاوت با این حقیقت مواجه می‌گردند و تنها هنگامی آسیب روانی شکل می‌گیرد که فرد از پذیرش و قبول این حقیقت امتناع نماید.

هنگامی که فرد بر چیزی سرمایه‌گذاری روانی می‌کند، اگر وقوف نداشته باشد که آن چیز ذاتاً اضمحلال‌پذیر است و نتواند آمادگی نسبی را برای تزلزل احتمالی پایگاه روانی در خود ایجاد نماید، در معرض آسیب قرار دارد. بدین ترتیب همانطور که غرقه‌سازی و مواجهه به منظور درمان وسواس یا ترس‌های مرضی به کار می‌رود، روبرو شدن افراد با رویدادها نیز از دیدگاه عرفان دارای خاصیت درمانی خودکار می‌باشد، مواجهه‌ای که فرد را به سرمایه‌گذاری نامناسب خود واقف می‌سازد. رویدادهای زندگی به صورت یک مواجهه یا غرقه‌سازی خودکار، فرآیند تغییر و بهنگام کردن نظام ارزشی فرد را انجام می‌دهند و رنج ناشی از آن رویداد در واقع فشار روانی، ترس و

^{۱۱۷} تکیه روانی فرد بر چیزی بدین گونه است که فرد اصالت وجود خود را منوط به آن دانسته و هویت خود را با آن تعریف می‌کند.

اضطرابی است که فرد هنگام از دست دادن پایگاه روانی خود، به آن دچار می‌شود. ازین جهت است که فقدان می‌تواند در فرهنگ عرفان منجر به تغییر ارزش شود و فرد بواسطه مواجهه با فقدان، می‌تواند به شخصیت معنوی اصیل خویش نزدیکتر گردد. در روانشناسی نوین هنگامی که فرد با اختلال در کارکرد روزانه مواجه می‌شود تشخیص بیماری می‌دهند ولی در رویکرد عرفانی می‌توان آن را نوعی احتمال مثبت در زایش روانی و بیداری فرد محسوب نمود.

لذا دسته اول درمانپذیران کسانی هستند که موضوع هویت دنیوی خود را از دست داده‌اند یا در معرض خطر از دست دادن آن هستند و دسته دوم کسانی هستند که ترسی پنهان مبنی بر از دست دادن هویت دنیوی خویش دارند که عوارض هر دو گروه در رفتار آنها به عنوان آسیب روانی بروز می‌کند.

مواجهه و غرقه سازی در مواقعی صورت می‌گیرد که فرد تلاش می‌کند بر چیزی کنترل پیدا کند که در واقعیت وجود ندارد. ترس از موجودی که واقعاً ترس ندارد یا تلاش برای نابود کردن میکربی که بیماری در اثر آن بوجود نخواهد آمد. در واقع سرمایه‌گذاری روانی فرد بر موضوعی فانی، این واقعیت را در بر دارد که فرد هویت خود را در حضور و وجود آن تعریف می‌کند و هنگامی که وجود آن به مخاطره بیفتد فرد وجود خود را در خطر می‌بیند. فرد هنگام مواجهه با نابودی امر مورد نظر خود، اولاً به عدم قابلیت آن امر و موضوعات مشابه برای سرمایه‌گذاری پی می‌برد و ثانیاً دنبال موضوعی می‌گردد که برای سرمایه‌گذاری ارزشمند و قابل اعتماد باشد. که در اصطلاحات عرفانی به خاع و لبس مشهور است. یادآوری و تأکید بر این اصل که درمانپذیر با واقعیتی روبرو گشته که در ماهیت دنیا در جریان است و همه افراد بشر در معرض آن قرار دارند، تأکید بر واقعیت فانی دنیا است. وقتی به فرد یادآوری شود که با موردی مواجه شده که اولاً احتمال بالایی داشته و قابل پیش‌بینی بوده و ثانیاً کاملاً عمومی می‌باشد، از شخصی کردن واقعه جلوگیری می‌شود. ولی عدم اطمینان بر پدیده‌های دنیوی باعث این سؤال می‌شود که پس به چه چیز می‌توان تکیه کرد یا ارزشها در دنیایی که کاملاً متغیر است چیست؟ در این مرحله با شناخت و کنکاش ظریف در باورهای درونی، بیمار به اصل وجود وجودی متعالی می‌رسد.

بطور کلی درباره تفاوت نگرش به آسیب‌شناسی در روانشناسی عرفانی و روانشناسی متعارف

می‌فرمایند:^{۱۱۹} «روانشناسی قدیم که به آن علم النّفس می‌گفتند، زیاد مزاحم عرفان نبود. اما روان‌شناسی جدید، هم کمک‌کار عرفان است و هم گاهی اوقات مزاحم عرفان است. روان‌شناسی و روانکاوی جدید برای توضیح و توجیه حالات عرفانی می‌تواند خیلی مفید باشد ولی دخالتش در مسائل عرفانی غلط است. افسردگی بنابر آنچه که روان‌شناسان به آن دِپرسیون می‌گویند مربوط به یک حالت روانی و نوعی بیماری روانی است ولی قبضی که ما می‌گوییم حالتی است که در مسیر سلوک برای سالک ایجاد می‌شود که اگر توجّه به یک مجموعه مسائل نماید این حالت رفع می‌شود به این معنی که اگر کسی به مبدأیی اعتقاد داشته باشد و در مسیر حرکت به سوی آن مبدأ دچار ناراحتی بشود در آن‌صورت از همان مبدأ به او کمک می‌رسد. به عنوان مثال اگر کسی که حالت قبض برایش پیش می‌آید به این موضوع بپردازد که چون خطای افراد از جانب خداوند مقدّر می‌شود، پس چرا خداوند این همه افراد گناهکار را آفریده و آنگاه آنها را به جهنّم می‌برد ولی در همین مسیر اگر توجّه به آن مبدأ داشته باشد به تدریج این فکر برای او پیدا می‌شود که خداوند بخشنده است و از گناهان درمی‌گذرد، لذا این توجّه، آن فکر را می‌شوید و تمیز می‌کند، آن فکر را از بین نمی‌برد، بلکه آن را تمیز می‌کند و آنوقت او به زندگی عادی برمی‌گردد. اما در بیماری افسردگی زندگی معاش شخص موجباتی را فراهم می‌کند که اصلاً اعتقاد به مبدأیی که آفرینش همه چیز از اوست، پیدا نمی‌کند. او برای حلّ مشکلات و مسائلی که در جستجو می‌کند تا درمان یا راه حلّی پیدا کند، پیدا نمی‌کند. این موضوع باعث می‌شود که به خودکشی روی آورد ولی اگر همین حالات و مسائل برای عارف، صوفی، سالک، پیش بیاید، سایر افکاری که دارد به کمکش می‌آید. به این ترتیب، آثار مشترکی در قبض عرفانی و افسردگی روانی هست ولی درمانش متفاوت است.»

راه راست

مسیر تعالی در اصطلاحات دینی و عرفانی تحت عنوان راه مستقیم ذکر می‌شود. در شرح راه مستقیم در تفسیر آیات سوره حمد می‌فرمایند:^{۱۲۰} «(اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ) هرگاه سالک در موقع

^{۱۱۹} بیانات حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوب‌علیشاه، گزیده‌هایی از جزوه صد و نودم، درباره خودکشی، ۱۵

اردیبهشت ۱۳۸۸. <http://www.jozveh121.com/>

^{۱۲۰} کتاب رهنمای سعادت، ترجمه مقدمه تفسیر بیان السّعادة با هفت سوره، ترجمه و حواشی حضرت حاج
←

قرائت خود به مقام حضور برسد بناچار کثرت‌های وجودی و رعایای کشور هستی او بسوی او کشانیده شده و نیازمندی‌های خود را از او می‌خواهند و حقوق خود را طلب می‌کنند او نیز بناچار بدانها و بعداً به کثرات عالم خارج توجه می‌کند زیرا برای برآوردن نیازمندی‌های وجودی خود ناچار است که به کثرات عالم خارج توجه نماید و در آن هنگام ملتفت می‌شود که در کارهای این عالم و توجه به کثرات غالباً گرفتار افراط و تفریط است و از آن کمتر انفکاک دارد و این دو نیز مانع و دوام حضور و لذت وصال می‌باشند از اینرو به درگاه خدا تضرع نموده و از او درخواست می‌کند که لذت وصال را برای او باقی داشته و از توجه به اغیار حفظ کند و می‌گوید خداوندا ما را در همه حال به راه راست راهنمایی کن هم در معاملاتی که با قوای داخلی وجودی و اعضاء داریم و هم نسبت به کثراتی که خارج از وجود ما بوده و در عالم کبیر قرار گرفته‌اند و ما را از افراط که جنبه عیسویت و تفریط که جنبه موسویت است نگاهدار و در حدّ وسط آن قرارده زیرا افراط که گذشتن از راه پس از وصول بدان است ما را از شهود جمال تو پس از آنکه آن را به ما عطا فرموده‌ای منع می‌کند و تفریط نیز که کوتاهی در رساندن خویش به راه باشد ما را به حضور در پیشگاه تو نمی‌رساند.

«هدایت» به معنی راهنمایی است و آن عبارت از نمایاندن راه است خواه آنکه به مطلوب برساند یا فقط به راه برساند یا آنکه به هیچ یک نرساند و خواه بخودی خود یا بتوسط «الی» یا «لام» متعدی شود. کلمه «صراط» با «صاد» و «سین» یا با «زاء» مُعْجَمه («زراط») به معنی راه است و در اینجا هم با «صاد» و هم با «سین» قرائت شده است و راه ظاهری معلوم است و معنی راه «مستقیم» یعنی راه راست هم ظاهر است و راه مستوی (میانه و راست) آنست که کاملاً در وسط باشد یا مراد همان «مستقیم» است و گاه هم مراد از «مستقیم» و مستوی راهی است که بر نزدیکترین خط بسوی مقصود باشد. و راه در حرکات مکانی («اینی») مسافتی است که بین مبدء حرکت و و نهایت آن باشد خواه آنکه راهی هم در روی زمین ساخته شده باشد یا نه و در حرکات وضعی نیز مراد از راه همین است و مسافت و حدود آن در این دو حرکت (اینی و وضعی) پیش از حرکت هم موجود است.

ولی در حرکات کیفی و کمّی جوهری^{۱۲۱} که عبارت از مراتب مختلفه کم و کیف می‌باشد که عارض بر جسم متحرک در آن می‌شود و مراتب صورت‌های جوهریه که متعاقب یکدیگر برای جوهر متحرک پیدا می‌شود، مسافت وجود ندارد نه پیش از حرکت و نه بعد از حرکت بلکه وجود آن فقط در ذهن است که بواسطه رسیدن متحرک به حدود مراتب مختلفه یک امر متصل را که فاصله‌ای بین آن مراتب در آن وجود ندارد و همه آن یکی به نظر می‌رسد در خود ایجاد و تصوّر می‌کند و راهی که در آن وجود دارد و می‌توان تصوّر نمود همان مراتب کم و کیف و جوهر است که وجود آنها مانند حرکت^{۱۲۲} توسطی عین قوّه عدم آنها است و ظهور آن عین انقضای آن

^{۱۲۱} حکماء ممکن را ده قسم نموده‌اند به اینطور که هر موجودی اگر در وجود خارجی خود احتیاج به موضوع نداشته باشد جوهر است وگرنه عرض و جوهر پنج است: عقل و نفس و جسم و صورت و هیولا. عرض هم نه قسم است کم و کیف و وضع و این و جدّه و متی و فعل و انفعال و اضافه که آنها را با جوهر مقولات دهگانه می‌گویند و حرکت در پنج تا واقع می‌شود و آن کمّ و کیف و وضع و این و جوهر است و در فعل و انفعال و متی واقع نمی‌شود و در اضافه و جدّه بالتبع واقع می‌شود. و حرکت در کمّ و کیف و وضع و این مورد خلاف نیست و ظاهر است، حرکت در کمّ مانند نمو اشیاء و حرکت در کیف مانند گرم شدن آب سرد و داناشدن نادان و حرکت در این که به معنی مکان است مانند حرکت از محلی به محل دیگر و حرکت در وضع مانند حرکت سنگ آسیا. ولی حرکت در جوهر مورد خلاف است حکمای سابق منکر آن بوده‌اند ولی متأخرین از اشرافیین مانند مرحوم صدرالمُتألهین و پیروان او قائل به حرکت جوهریه هستند و معتقدند که جوهر نیز برای خود حرکتی دارد و آن به آن رو به کمال می‌رود و به ادله عقلیه و نقلیه بسیاری استشهاد می‌کنند. عرفاء نیز از سابق و صدر اول اسلام طبق مکاشفات و به استناد به آیات و اخبار همین عقیده را داشته و معتقدند تمام ذرات عالم مرتباً در خلع و لبس و در سیر بسوی کمال می‌باشند که خداوند در قرآن می‌فرماید «وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسِبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ» که به ظاهر آن می‌توان بر حرکت زمین که عقیده اهل هیئت و نجوم امروز است دلیل گرفت و از نظر معنی و تأویل هم بدان بر حرکت جوهریه استدلال می‌شود و مانند آن، و مولوی می‌فرماید:

هر دمی مرگی و حشری دادیم تا بدیدم دستبرد آن کرم

و در جای دیگر گوید:

از جمادی مردم و نامی شدم وز نما مردم زحیوان سر زدم
مردم از حیوانی و آدم شدم پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم

و نیز فرماید:

ذره ذره عاشقان آن جمال می‌شتابد در علوّ همچون نهال

و شرح این موضوع خیلی مفصل و خارج از حدود اجمال اینجا است.

^{۱۲۲} حکماء حرکت را بر دو معنی اطلاق می‌کنند یکی بودن متحرک همواره در بین مبدء و منتهی یعنی بطوریکه

می‌باشد. ازینرو مطلب بر بسیاری از فلاسفه مشکل شده چون در هر حرکتی باید موضوعی که حرکت می‌کند محفوظ باشد ولی در این سه حرکت مخصوصاً حرکت کمی و جوهری موضوعی که در آنها محفوظ باشد نمی‌ماند زیرا در حرکت کمی بنابر این که جسم تعلیمی^{۱۲۳} طبق آنچه در فلسفه ذکر شده از جسم طبیعی انتزاع شده و بواسطه تبدل او که در حرکت پیدا می‌شود جسم طبیعی نیز متبدل می‌شود و به تبدل جسم طبیعی نیز موضوع متبدل می‌گردد و همینطور است موضوع وارد شدن صورت‌های جوهری مختلف به تعاقب یکدیگر در حرکت جوهریه^{۱۲۴} که

←

هریک از حدود مسافت که فرض شود متحرک در آن پیش از رسیدن به آن و آن بعد از رسیدن بدان در آن حد نیست یعنی هر آنی با حدی تطبیق می‌کند این را حرکت توسطیه گویند و دیگر خارج شدن متحرک در هر آن از نقطه‌ای به نقطه دیگر که آن را حرکت قطعی گویند و فرق این دو اینست که اولی امری است کلی که از حرکت خارج انتزاع می‌شود ولی خودش در خارج وجود ندارد ولی قطعی وجود خارجی دارد.

^{۱۲۳} حکمای سابق جسم را دو قسم گفته‌اند یکی جسم طبیعی و دیگر تعلیمی و گفته‌اند جسم طبیعی جوهری است که ممکن است در آن سه بُعد طول و عرض و عمق را فرض نمود و البته این جسم از اقسام جوهر است و جسم تعلیمی از مقوله کم و از اعراض است و آن کمیتی است که در سه جهت طول و عرض و عمق که برای جسم طبیعی مفروض است سریان دارد.

^{۱۲۴} حرکت جوهریه: این را نیز باید بدانیم که هر یک از مکولات این جهان از جماد و نبات و حیوان از اول تکون و پیدایش خود در کم و کیف بلکه در صورت جوهری خود در حرکت است تا به کمالی که شایسته نوع یا شخص او باشد برسد و این است معنی آنچه معروف شده که گویند «کون در ترقی است» زیرا حرکت عبارت است از بیرون آمدن از قوه به فعل بتدریج و از بین رفتن تدریجی قوه و تبدیل آن به فعلیت و این خود معنی ترقی است و چون هر یک از انواع مکونات از ابتدای پیدایش خود بتدریج از قوه و استعداد رو به فعلیت و کمال لایق به نوع خود می‌روند و اگر عائق و مانعی در بین نباشد به کمال منظور خود می‌رسند لذا از نظر طبیعت و فطرت بر راه راست می‌باشند جز انسان از انواع حیوان که برای او دو نوع حرکت است یکی حرکت طبیعی و استکمالی مادی که در آن قسمت او نیز مانند سایر حیوانات بر راه راستی که لایق نوع و شخص او می‌باشد در حرکت است اگر عائقی در بین پیدا نشود. یک حرکت استکمالی دیگر نیز از وجه نفسانی و روحی دارد و در آن نیز تا موقعی که برای او استقلال روحی و فکری نیست و در اختیار خود استقلال دارد، باز بر راهی که لایق شخص و نوع او می‌باشد در حرکت است. ولی وقتی که برای او استقلال در اختیار پیدا شد و هنگام آزمایش و تکلیف رسید در آن هنگام دو راه پیدا می‌شود و گاه هست که از قوه رو به فعلیتهایی که شایسته نوع انسان است می‌رود و فعلیتی ناشایست و مخالف با نوع در بین حرکت برای او دست نمی‌دهد تا به آخرین مراتب کمال نوعی که عبارت از مقام اطلاق و ولایت کلیه و علویت علی است به شرحی که قبلاً مذکور داشتیم برسد و البته این افراد خیلی نادر و کمند.

و بسیاری از اوقات هست که از قوه به فعلیات لایق خود در حرکت است و در راه واقع است ولی در بین گرفتار

←

موضوعی نمی‌ماند.

ولی حقّ این است که موضوع بنحو اجمال هم در حرکت کمّیه با کمّ غیر مشخصی در ضمن کمّیات وارده و هم در حرکت جوهریه با یک نحو صورت غیر متعینی در ضمن صور متوارده بر موضوع بواسطه یک تعین شخصی که در همه این تعینها وجود دارد و پنهان می‌باشد و بواسطه یک ماده که دارای یک کمّ غیر معین یا صورت غیر متشخص می‌باشد محفوظ است. زیرا در فلسفه می‌گویند اتصال وحدانی همدریف با وحدت شخصی است زیرا اگر بین اشیاء یا حدود یا کیفیات یا کمّیات مختلفه اتصال تامی باشد حکم یک چیز را پیدا می‌کنند.

و چون راه راست انسانی دقیقترین چیزها است بطوریکه هر بینائی نمی‌تواند بدان پی ببرد و بفهمد و تیزترین و باریکترین راهها است بطوریکه هر سالکی نمی‌تواند بدون لغزش به یک طرف آن را پیماید و همچنین پنهانترین امور است که درک آن برای هر صاحب ادراکی میسر نیست و اشخاص هم در حرکت و سیر بر آن بحسب فطرت و طبیعت و بواسطه اسباب و علل و معدّات خارجی به اختلاف می‌باشند ازینرو ذکر شده که راه باریکتر از موی و تیزتر از شمشیر و بسیار تاریک است که راهروان به قدر روشنائی خودشان در آن حرکت می‌کنند.

و چون فعلیاتی که شایسته مقام انسانی است صور مراتب انسانیت انسان بوده و به فعلیات مختلفه افراط و تفریط که هر کدام از آنها نمونه‌ای از دوزخ می‌باشند احاطه شده‌اند و فعلیات شایسته انسانی در هر مرحله که پیدا شوند صاحب خود را از حالات افراط و تفریط که هر کدام صورتی از مراتب

←

فعلیاتها و مراحل که شایسته او نیست می‌شود در این هنگام بیرون آمدن او از قوه بسوی فعلیات بر راه راست انسانی نیست بلکه گاهی راه او بکلی کج شده و بسوی غیر فعلیاتی که لایق او می‌باشد می‌رود که خداوند در کلام خود به این دسته از سالکین اشاره می‌فرماید «وَنُقَلِّبُھُمْ ذَاتَ الْیَمِینِ وَذَاتَ الشِّمَالِ» (سوره کهف، آیه ۱۸). یعنی آنها را به طرف راست و چپ می‌گردانیم.

گاه هم هست که انسان بکلی از راه راست خارج شده و به راه‌های کج و غیر مستقیم وارد گردیده و فعلیتهای غیر لایق را می‌پذیرد در این صورت اگر در آن فعلیات به آخرین حد رسید پست‌تر از دد و دام و اهریمن می‌گردد و اگر در بین راه از حرکت ایستاد به همان صورت فعلیتی که در آن وقوف کرده می‌ماند و مسخ می‌شود (البته مراد مسخ معنوی است زیرا مسخ صوری نزد حکماء مورد اشکال است و مسخ عبارت از تبدیل صورت انسانی به صورت حیوانی است چنانکه نسخ تبدیل صورت انسان به انسان دیگر و فسخ تبدیل آن به نبات و رسخ تبدیل به جماد است).

مختلفه دوزخ می‌باشند بیرون آورده و به یکی از صور مراتب بهشت می‌رساند ازینرو در خبر رسیده که صورت انسانی راه مستقیمی است که بسوی نیکی راهنمایی می‌کند و پلی است که بین بهشت و دوزخ کشیده شده و نیز رسیده که راه «صراط» روی جهنم کشیده شده است.

و چون گام زدن در راه انسانیت که راه راست می‌باشد و بیرون آمدن از قوه و استعداد به فعلیات انسانی مستلزم این است که طریق افراط و تفریط را نپیموده و حدّ وسط بین این دو را در همه حال و همه چیز مراقب باشد و در اعمال بدنی و احکام شرعی و همچنین اعمال قلبی که عبارت از اخلاق نفسانی و حالات عارضه بر روح می‌باشد و همچنین در اوصاف عقلی و عقاید دینی حدّ وسط را داشته باشد و لازمه دارا بودن حدّ وسط آن است که بر طریق حقیقی قدم گذارد ازینرو صراط به میانه‌روی و توسط در اعمال و احوال و اخلاق و عقایدی که باید همواره مراعات نماید تفسیر شده است.

میانه‌روی در اعمال ظاهری مانند خوردن و آشامیدن که فرموده «كُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا»^{۱۲۵} یعنی بخورید و بیاشامید و زیاده روی نکنید که دو کلمه امر اشاره به اباحه خوردن و آشامیدن یا استحباب یا وجوب آن برحسب موارد مختلفه و منع از امساک می‌باشد و کلمه لاتسرفوا منع صریح از افراط است و همچون میانه‌روی در بخششها که در این باب می‌فرماید «لَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ»^{۱۲۶} یعنی نه دست خود را به گردن بند که بکلی باز نکنی و نه آن را بکلی باز کن که چیزی در آن نماند و درباره صدقات واجبه و مستحبه می‌فرماید «وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا»^{۱۲۷} یعنی حقّ او را هنگام درو کردن بدهید و زیاده روی نکنید و درباره نماز یا درباره همه عبادات بدنی می‌فرماید «وَلَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتُ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا»^{۱۲۸} یعنی نه نماز خود را خیلی بلند بخوان و نه خیلی پنهان و کوتاه بلکه راهی را بین این دو طلب نما.

توسط در احوال نیز مانند توسط بین جنبه جذب محض و سلوک صرف و بین قبض و بسط روحی و بین ترس و امید، و میانه‌روی در اخلاق همچون میانه‌روی بین شرّ و خمود یعنی حدّ وسط بین

^{۱۲۵} سوره اعراف، آیه ۳۱.

^{۱۲۶} سوره اِسرائ، آیه ۲۹.

^{۱۲۷} سوره آنعام، آیه ۱۴۱.

^{۱۲۸} سوره اِسرائ، آیه ۱۱۰.

افراط در شهوت و بازداشتن کامل خود از آن که آن را غفلت گویند و توسّط بین بی‌باکی و ترس که آن را شجاعت گویند و توسّط بین جُرْیزه و بلاهت که آن را حکمت نامند و توسّط بین ظلم و انظلام که آن را عدالت گویند. و توسّط در عقاید همچون میانه‌روی در اعتقاد به تنزیه و دور داشتن حقّ از مخلوقات بطوریکه باعث محدودیت او شود یا تشبیه نمودن او به مخلوقات و او را همچون آنان دانستن که باعث قول به جسمیت حقّ تعالی شود که هردوی اینها باطل و حدّ وسط آن صحیح است و مانند توسّط بین منحصر کردن مقام پیغمبری و امامت به همان مرتبه جسمانی آنها یا بالابردنشان به مقام خدایی و اعتقاد به الوهیت آنها که هر دو باطل است و توسّط بین قول به معاد جسمانی فقط یا معاد روحانی محض درباره معاد و طبقات بهشت و لذّت‌های آن و مراتب دوزخ و سختی‌های آن که حقّ جمع بین هر دو است.»

در جای دیگر می‌فرمایند:^{۱۲۹} «که نور چشم و منظور سالکین الی الله حصول گنج جامعیت بین تنزیه و تشبیه و تسبیح و تحمید می‌باشد که مقام جمع است.» تنزیه به معنی توجّه داشتن به پاک بودن و دور بودن حقّ از نواقص و نقایص، و تحمید و تسبیح نیز همان معنی را دارد و تشبیه یعنی اقرار به متّصف بودن به صفات ثبوتیه حقیقیه و همه صفات عالیه پسندیده مانند علم و قدرت و حیوة و غیر آنها و کمال در جمع بین تسبیح و تحمید و تنزیه و تشبیه است به همین جهت در قرآن مجید در غالب آیاتی که از تسبیح نام برده شده به تمحید هم اشاره شده که سبحان الله و بحمده، وان من شیء الا یسبح بحمده و غیر اینها.»

بیان عدل

با این تفاسیر پس به تعریفی برمی‌گردیم که از لحاظ فلسفه عرفانی به مفهوم عدل است. عدل تعریف می‌شود به قرار دادن شیء در موضع خود و ظلم برعکس آن است یعنی قرار دادن شیء در غیر موضع خود. پس اگر عدل را معیار اساسی در حرکت انسانی در زندگانی مادی و روانی قرار دهیم انحراف از این مسیر انحراف از تعالی اوست. پس تعالی وی در بیشترین حرکت او در مسیر رشد و نموّ وی در جمیع جهات می‌باشد. ولی واضح است که تا روان انسان به سمت نموّ و تعالی

^{۱۲۹} حضرت حاج سلطانحسین تابنده گنابادی، رضاعلیشاه ثانی، قرآن مجید و سه داستان اسرارآمیز عرفانی، انتشارات

خود حرکت نکند مراتب دیگر مادی او نیز کارا نخواهند بود. پس به عنوان هدف اصلی روانشناسی عرفانی می‌توان تعریف نمود که تعالی ارتقاء روان فرد در مسیر مستقیم مبتنی بر عدل است که بیشترین رشد را برای او فراهم آورد. از لحاظ فلسفی هدف تعالی نسبی تعریف می‌شود یعنی هر فرد متعالی نسبت به وضعیت قبلی خود که از تعالی کمتری برخوردار است متعالی‌تر است ولی بیان اینکه انتهای تعالی در کجا قرار دارد در ذهن فعلی ما نمی‌گنجد. اگر بخواهیم به علامتهایی که بشر درک می‌کند بسنده کنیم در سطوح اول می‌توان گفت که بشر با تکیه بر دو احساس درد و لذت همانند یک قطب‌نما می‌تواند جهت خود را در حفظ و تداوم بقای جسمی و روانی خود تشخیص بدهد.

واضح شد که همچنان که زندگی فیزیکی برای بشر وجود دارد همراه با آن نوعی بُعد روانی نیز وجود دارد. برای اینکه هرکدام از این دو حیات را به سمت تعالی ببریم باید اقتضائات آن را برآورده نموده و الزامات هریک را مهیا سازیم. همانطور که ذکر شد انسان آمیزه‌ای از این دو حیات مادی و روانیست که هیچکدام از آن دو قابل تفکیک از دیگری نیست یعنی اگر بخواهیم انسان را در مسیر تعالی حرکت دهیم باید هر دو حیات مادی و روانی وی را ارتقاء بخشیم. تعالی مسیریست مستقیم که انحراف به چپ یا راست از آن به عنوان طولانی یا اعوجاج و دیرتر رسیدن به مرحله بالاتر است. کلمه راه مستقیم به معنی قرار گرفتن بر مسیر عدل است یعنی قرار گرفتن بر موضعی که هر فرد باید در آن قرار گیرد. از لحاظ ریاضی این موضوع در اصطلاح مسیر بهینه^{۱۳۰} بیان می‌شود. یعنی مسیری که حداقل طول و زمان را برای رسیدن به مقصود تعریف می‌کند. پس باید آمیزه حیات مادی و معنوی انسان بگونه‌ای شکل داده شود که بتواند در کمترین زمان و مسیر به مرحله‌ای بالاتر از حیات مادی و روحی خود برسد. پس باید شیوه‌های بهزیستن را تعریف کرد که این شیوه‌ها با توجه به حیات مادی انسان حیات روانی او را تعالی بخشد. لذا روان‌درمانی نمی‌تواند منحصر به مجموعه‌ای از دستورات روانی باشد بلکه باید از تعامل حیات مادی و معنوی انسان مدد جست و با استفاده از هر دو انسان را به سمت تعالی سوق داد.

روشی که عرفان برای پیشبرد انسان به سوی کمال توصیه می‌نماید همان راه مستقیم و منطبق بر عدل است که هر فعلی در تعادل طبیعی خود بهترین کارایی را با خود به همراه داشته باشد. منظور

از تعادل طبیعی این بود که در هر مقطعی از زندگانی حصول اهداف همان مقطع به نحوی که اهداف حاصل شده منطبق بر طبیعت بشر در آن زمان بوده و از افراط و تفریط بدور باشد است. این موضوع دلالت بر این دارد که آسیبها در طول زندگانی برای هر فرد در مقاطع سنی مختلف متفاوت می‌باشند.

در تفسیر بیان السعاده در بیان خطوات شیطان می‌فرمایند:^{۱۳۱} «و «خطوة» اثر قدم یا فرجه بین دو قدم است و مراد به «خطوات شیطان» خیالات و خطورات فاسد و هواهای کاسد ناشی از آن و اتباع گام‌های او در خوردنی تحصیل شده از غیر وجه آن است و در خوردن این است که خوردنی را بخورد حینی که خورنده تابع بر ائمه ضلالت یا معاند بر ائمه هدی است یا غافل از اتباع بر ائمه هدی و ائمه ضلالت است یا تابع بر ائمه هدی غافل از تبعیت و از ذکر خدا است خورنده است برای محض اشتهای نفس از غیر ملاحظه امری از خدا و قوتی برای بدن و ابقاء بر مرکب روح برای عبادت و بالجمله خورنده وقتی مسلمان حقیقی یا مؤمن به ایمان خاص باشد و متذکر بر خدا و خورنده بر امر او تعالی و مباح کردن او تعالی برای تقویت ظهرش و بقاء بدنش برای عبادت، و تفریح نفسش به سبب وصول به حظ‌های آن باشد و خوردنی از آنچه شریعت مباح کرده باشد، خوردن او از غیر اتباع بر «خطوات شیطان» است، و اگر غیر آن باشد خوردن او به اتباع «خطوات شیطان» است و تغذیه او تقویت‌کننده بر شیطان اغواکننده و تضعیف‌کننده بر ملک زاجر (بازدارنده) باشد و همانا ذکر کرده‌اند که خوردن با تشّت بال مورث تفرقه در خاطر است، و با جمعیت آن مورث طمئینه و جمعیت خاطر است.»

در بیان فوق خوردن یا اکل به معنی دریافت کردن ذی‌وجودی از خارج از خود فرد می‌باشد. دریافت‌های جسمانی نظیر خوراک و اطعمه و اشربه‌ای است که فرد آنها را با دهان جسمانی دریافت می‌کند یا سایر مواد مادی است که به نحوی از طرق مختلف به بدن او وارد می‌شوند. این مواد می‌تواند شامل دریافت‌های ناشی از مواد جرم‌دار یا لطیف‌تر نظیر اصوات و امواج و نور و بو و میدان‌های مغناطیسی و غیره باشد که همگی تحت عنوان فاکتورهای جسمانی طبقه‌بندی می‌شوند و هر کدام از اینها می‌توانند منشاء اثرات روانی و تغییر حالات فرد گردند. همراه با این ورودی‌ها

^{۱۳۱} حضرت حاج ملا سلطان‌محمد گنابادی، سلطانعلیشاه. بیان السعاده فی مقامات العباد، ترجمه محمد آقا رضاخانی و

حالات و روحيات متنوعی را نیز فرد دریافت می‌دارد. این حالات که همه در طبقه فاکتورهای روانی می‌گنجد می‌تواند ناشی از اثر ادراکات حسّی فرد هنگام دریافت فاکتورهای مزبور توسط مدارک پنجگانه وی یعنی بینایی، شنوایی، لامسه، بویایی و چشایی باشد. کلیه دیدنی‌ها، شنیدنی‌ها، لمس‌کردنی‌ها، بوییدنی‌ها و چشایی‌ها هر کدام از اجسام و افعال و اعمال و غیره هر کدام تأثیر خاصّ خود را بر ادراکات روانی فرد می‌گذارند.

در تفسیر بیان السعاده در بیان عدل می‌فرماید: ^{۱۳۲} «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ» عدل میانه و وسط قرار گرفتن و رعایت اعتدال بین دو طرف افراط و تفریط در همه امور است، و به اعتباری نهادن هر چیزی در جای خودش است، و هنگامی تحقق می‌یابد که تفصیل اشیاء با مراتب و مقامات آنها و دقایق استحقاق آنان هر کدام بر حسب تعیناتشان شناخته شود، و هر چیزی را بنا به آنچه که بر حسب اقتضای طبیعتش در تکوینیات و مقتضیات افعالش در تکلیفیات استحقاقش را دارد عطا کند. عدل مقتضی سیاستها، اجرای حدود و امر به معروف و نهی از منکر است و برای اعراض کننده تهدید و برای روی آورنده ترغیب است که این معنای شأن صدر از جهت خلقی آنها می‌باشد در حالیکه به نور رسالت و نبوّت و به سبب اتّصاف و اتّصال به آن دو نور روشن شده باشد. لذا در اخبار ما عدل به محمّد (ص) تفسیر شده است، چون نبوّت و رسالت در زمان تخطاب مخصوص آن حضرت (ص) بوده است از اینرو عدل به نبوّت و رسالت، نهادن هر چیزی در جای خودش، اعتدال و میانه‌روی بین افراط و تفریط در همه امور تفسیر شده است. وَ الْإِحْسَانُ، احسان یا به این معنی است که انسان صاحب نیکی گردد یا به معنای رساندن و ایصال نیکی است با قطع نظر از استحقاق، و مناسب این جا همان معنای دوم است، زیرا در عدل و وَ إِيْتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ اضافه به غیر اعتبار شده است، و نیز مرتبه احسان بعد از عدل است، و آن استحقاق در اعطاء اعتبار شده است. و احسان به این معنی از جهت روحی شأن روح و قلب است و آن شأن ولایت است و لذا در اخبار به علی (ع) تفسیر شده و تفسیر آن به ولایت از حیث اتّصاف به آن یا از حیث اتّصال به آن صحیح می‌باشد. وَ إِيْتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ تخصیص بعد از تعمیم عدل و احسان به اعتبار متعلّق است، زیرا ذی الْقُرْبَىٰ به نوعی مشمول زیادتی و برتری مخصوص شده و ذی الْقُرْبَىٰ اعمّ از قرابت روحانی و جسمانی، در عالم کبیر و صغیر است، چنانچه متعلّق عدل و احسان اعمّ است از چیزی که در عالم کبیر و صغیر

^{۱۳۲} حضرت حاج ملا سلطان محمد گنابادی، سلطانعلیشاه. بیان السعاده فی مقامات العباد، ترجمه محمد آقا رضاخانی و

می‌باشد، چون تنها کسی که مستحقّ ادای امانت خلافت است اصل ذی القُرْبی است و وارد شده که مقصود ادا کردن خلافت است از امامی به امامی دیگر. وَ يَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ، فحشا عبارت از کاری است که عقلاً یعنی اصحاب شرع آن را بد بدانند، در مقابل عدل قرار گرفته و تعدی و تجاوز بر حقّ غیر در آن اعتبار نشده است. وَ الْمُنْكَرُ، منکر کاری است که به موجب آن بر حقّ دیگری تجاوز شود و اهل شرع آن را قبیح دانند. ضدّ معروف مقابل احسان قرار دارد. وَ الْبَغْيُ، بغی تجاوز و دست دراز کردن بر حقوق مردم یا خروج از اطاعت عقل و تسلیم نشدن بر ذی القُرْبی است در مقابل اِيتَاءِ ذی القُرْبی، خصوصاً بنابر تفسیر ذی القُرْبی به ائمه هدی (ع).»

علّت‌شناسی آسیب‌های روانی

همانطور که ذکر شد هدف روانشناسی عرفانی کمک به فرد در مسیر تعالی مادی و معنوی او می‌باشد. روشی که عرفان برای پیشبرد انسان به سوی کمال توصیه می‌نماید همان راه مستقیم و منطبق بر عدل است بر این پایه که هر فعلی در تعادل خود بهترین کارایی را با خود به همراه داشته باشد. بدین ترتیب خروج از عدل سرمنشاء ایجاد آسیب‌های روانی می‌باشد. همچنین تجلی و نمود قابل مشاهده «خروج از عدل» در رفتار و روان آدمی همان گناه‌های طبقه‌بندی شده‌ای است که در مباحث فوق به آن پرداخته شد. حال سؤال این است که چرا انسان از عدل خارج می‌شود و به سمت ارتکاب معاصی حرکت می‌نماید. از لحاظ روانشناسی این مبحث علّت‌شناسی آسیب روانی گفته می‌شود که در تمام نظام‌های روان‌درمانی توجّه خاصّ به آن مبذول می‌گردد.

مسلماً هیچکس مخالف تعالی خود نیست و هیچ فردی را نمی‌توان یافت که منافع خود را نادیده گیرد. پس اگر کسی رفتاری برخلاف تعالی خویش انجام دهد حکایت ازین دارد که دانش او بر منفعت ظاهری و معنوی خود کافی نیست. این نبود دانش یا به عبارتی دیگر جهل فرد نسبت به مسیر تعالی خود علّت اصلی ارتکاب گناه در کلام قرآن و عرفاست. در تحقیق اینکه تمام گناهان به دلیل جهالت است می‌فرمایند: ^{۱۳۳} «بدان، که او تعالی اوّل آنچه خلق کرد عالم عقول کلّی را خلق کرد که از آن به قلم و ملائکه مقربین و کتاب مبین و غیر آن از اسماء لایق و مطلق بر آن تعبیر

^{۱۳۳} حضرت حاج ملا سلطان‌محمد گنابادی، سلطانعلیشاه. بیان السعاده فی مقامات العباد، ترجمه محمد آقا رضاخانی و

می‌شود، سپس عالم عقول عرضی که در زبان حکما به ارباب انواع و ارباب طلسمات و به ارواح و «صافات صفا» نامیده می‌شود سپس عالم نفوس کلی که به لوح محفوظ و «مدبرات امرا»، سپس عالم نفوس جزئی که به ملائکه «ذوی الاجنحه» (بالدار) به قدر علمی و لوح محو و اثبات و به عالم ملکوت علیا و به عالم مثال و اشباح نوری نامیده می‌شود، سپس عالم اجسام علوی باشد یا سفلی از عناصر و موالید آنها و به اشباح ظلمانی و قدر عینی نامیده می‌شود، سپس عالم ارواح خبیثه همان شیاطین و جن و ارواح بشری که به آنها ملحق می‌شوند و به عالم ملکوت سفلی نامیده می‌شود و این عالم بحسب رتبه وجود تحت عالم طبع است همانطور که عالم مثال نوری فوق عالم طبع است، و این عالم را بسیاری از حکما قائل به اشباح نوری و اجسام مجرد آن را انکار کرده‌اند که نزد آنها به عالم مثال نامیده می‌شود و آنها پیروان صاحب اشراق هستند، و مشائین مثال نوری را انکار کرده‌اند چه رسد از ظلمانی و گفتند: همانا موجود ممکن یا مجرد صرف است یا مادی صرف و اما متقدر مجرد از ماده پس وجود ندارد، و اما متکلمین و فقها پس شأن آنها از حیث اشتغالشان به فقه و کلام بحث از امثال این نیست زیرا موضوع فقه افعال بندگان است از حیث صحت و فساد شرعی، و موضوع کلام عقاید دینی مأخوذ از مسلمیات است، و دلیل بر وجود دو عالم شهود اهل شهود بر این دو عالم و رؤیاهای عامه خلق و رؤیتشان در خواب لذت بخش و اذیت کننده و مطابقت رؤیانشان در بعضی اوقات بر واقع است، و اگر نه شهود آنها تو را در عالم محقق مطابق بر آنچه در این عالم محیط به آن بر آنچه طابق واقع است آرایش نمی‌شد و مثال نوری از آنچه اذیت می‌کند دلیل بر مثال ظلمانی است، و تصرفات اهل شر در این عالم مثل تصرفات اهل خیر شاهد بر وجود مثال ظلمانی و احاطه آن به این عالم است، و اطلاع اهل شر بر مغیبات و اشراف آنان بر خواطر مانند اطلاع اهل خیر به آن شهادت می‌دهد، و اشارات کتاب و شواهد سنت بر وجود این عالم بسیار است، خداوند چشمان ما را به آن باز کرده، و چون عوالم تجلیات او تعالی شانه است و اسماء لطیفه او بر اسماء قهریه او سابق است خلق عوالم نوری به ارواح آن و اشباحش از تجلیات لطیفی خالص او است، و چون تجلیات نوری خالص او در عالم مثال نوری به اسماء لطیفی و قهری او تجلی نمود پس عالم طبع موجود گشت، سپس به اسماء قهریه او تجلی نمود به حیثی که لطف تحت قهر مقهور باشد پس عالم مثال سفلی موجود گشت، و به وجه دیگر چون تجلیات او تعالی منتهی به عالم طبع شد متوقف شد و آنچه از آن برای کثافت آن و اظلام آن نفوذ نکرد پس این تجلیات را منعکس کرد مانند انعکاس نور از آینه پس آن عکس مثالی برای این عالم گردید، نوری

صاعد بازاء مثال نوری نازل و از کثافت این عالم ظلّ ظلّ ظلمانی تحت آن حاصل شد پس مثال ظلمانی گردید و این مثال ظلمانی محلّ برای شیاطین و ابلیس‌ها و جنّ و عفریت‌هاست، و به این عالم جحیم و درکات آن و حمیم و حیّات آن و جمیع مودی‌های آن صحیح می‌شود و به آن زمین و طبقات آن تمام می‌شود، و حاجتی برای ما به تأویل چیزی از آنچه در شریعت مطهره وارد شده نیست از امثال آنچه درباره معاد جسمانی و جنّ و شیاطین و غیر آن وارد شده همانطور که مشائین و اشرافیون از حکما آن را انجام دادند، و به محض تقلید و شنیدن از صادق بدون تحقیق و تفتیش از حقیقت آنچه وارد شده اکتفایی نیست، چنانکه شیخ الرئیس به آن در معاد جسمانی بر انکار او دو عالم را قانع شد و همانطور که مقلّدها کسانی که شأنشان تفتیش و تحقیق نیست به آن قانع شدند، بلکه می‌گوئیم: این بابی از علم است که از آن هزار باب برای اهل تحقیق و بصیرت باز می‌شود، و اهل الله از اهل مکاشفه در بیان این باب به اشارات بدون کشف حجاب بطور اقتفاء بر سنت سنت و سیره کتاب اکتفا کرده‌اند، و احدی از آنان به آنچه در آن تحقیق و تفضیل است به اتباع بر اصحاب وحی و تنزیل نیاوردند، و برای اهل عالم سفلی مانند اهل عالم علوی برای تجرّدشان از ماده قدرت و تصرف در اجزاء عناصر و عنصریات است یعنی تصرفی که خواستند، و برای عنصریات بواسطه ماده آنها جهت قبول از آنهاست بدون ابا و امتناع، و از اینجا ثنویون بر آنچه رؤسای آنها این دو عالم را کشف کردند وهم نمودند و تصرف اهل آن دو را در عالم عناصر مشاهده نمودند، پس گفتند: که برای عالم دو مبدأ نور و ظلمت یا یزدان و اهریمن است، و از اینجا زنادقه از هنود چون رؤسای آنان را عالم سفلی از ملکوت کشف کردند و تصرف اهل آن را در عالم عناصر مشاهده نمودند وهم کردند و بین ارواح خبیثه و طیّبه فرق نگذاشتند، برای اینکه برای ارواح خبیثه مانند ارواح طیّبه نورانی عرضیّ برای کسی که ارواح طیّبه را مشاهده نکند از ظهور ظلمت آن مانع هست، پس گفتند که طریق اتّصال به عالم ارواح متعدّد است، طریق انبیاء و ریاضت به اعمال شرعی و این دورترین راه است، و طریق ریاضت به مخالفت بر شرایع الهی و این نزدیکترین راه است، پس رأی می‌دارند که اعظم اعمال در این باب ریختن خون ریختن و شرب آن و خصوصاً خون انسان و زنا خصوصاً با محارم است، پس خون می‌ریزند و آن را در خمره قرار می‌دهند و از آن می‌نوشند و به کسی که او در طریق آنان داخل شود از آن می‌نوشانند و با زنان محصنه (شوهردار) در حضور ازواج زنا می‌کنند، و کتب آسمانی را به تعلیق آنها در مزبله‌ها هتک می‌کنند و غیر آن از شایع و آنها در اینکه آن اعظم اعمال در وصول به ارواح است صادقت، لکن آنها بین

ارواح خبیثه و ارواح طیبه مغالطه کردند و ارواح را در ارواح خبیثه قصر نمودند و در نمی یابند که اتصال به آنها اصطلاح (سوختن) در آتش و دخول در جحیم با اشرار است. و امثال این مغالطه‌ها برای اصحاب ملل و ادیان ایضاً فراوان است پس آنچه آن را قبیح تر می آورند حسن می دانند، خداوند ما را از سرگردانی آن و کوری نگهدارد و ما را از سفاهت و پستی حفظ نماید. و حاکم در عالم علوی همان عقل است که آن حقیقتش حقیقت متحقق عین تعقل و ادراک است، و حاکم در عالم سفلی همان ابلیس است که آن حقیقتش حقیقت متحقق عین جهل است، و حدیث عقل و لشگریانش، و جهل و لشگریانش مروی از صادق (ع) در کافی اشاره به این دو است نه جهلی که آن عدم ملکه‌ای است که حقیقتی ندارد، و اخبار خلقت انسان از امتزاج دو طینت اشاره به نمونه دو عالم و حیثیت قبول آن بر تصرف دو طرف است پس هرکس که عمل بد کند پس به جهت ظلمانی بودن آن و حکومت ابلیس است که همان جهل و تسخیر اوست، و هرکس عمل خوب کند پس به جهت نورانی بودن آن و حکومت عقل است پس شری نیست مگر به جهل و خیری نیست مگر به عقل پس قول او تعالی: «بجهالة» بیان بر این است که بدی نمی باشد مگر به جهالت یعنی مگر به تسخیر عامل آن بر جهل نه تقیید بر فعل بد، و از مولای ما و مقتدای ما و کسی که او مانند روح در بدن‌های ماست و اوراق ارواح ما از انفاس قدسی اوست جعفر صادق (ع) است «کل ذنب عمله العبد وان كان عالماً فهو جاهل حين خاطر بنفسه في معصية ربه (الی آخر الحديث)» (هرگناهی که بنده آن کند و اگرچه عالم باشد پس او جاهل است حين خاطر به نفس خود در معصیت پروردگارش (تا آخر حدیث)) و در ایراد لفظ «سوء» بطور مفرد بدون مبالغه و تقیید به جهالت اشارات لطیفی است به اینکه کسی که به عدم ابطال فطرت استعداد توبه دارد، بدی‌های او و اگرچه زیاد باشد پس آن در جنب آنچه از فطرت آن را محو می کند قلیل مفرده است، و اینکه آن و اگرچه بالغ در قبح باشد پس آن ضعیف غیربالغه است، برای اینکه مصدر آن جهالت عرضی است و اینکه مصدر آن و اگرچه نفس این انسان باشد لکن سبب آن جهل است که آن مغایر بر آن است به خلاف آنکه او بطور کل استعداد توبه برای او نمی باشد.

در ادامه علت شناسی آسیب روانی از دیدگاه عرفان باید گفت که دانش فرد نسبت به صحیح یا غلط بودن عمل چنانچه در زمان ارتکاب فعل بر او واضح باشد وی را از ارتکاب به گناه بازمی دارد ولی در مقام ارتکاب عملاً قوه واهمه با بروز هیجانات سعی می کند آگاهی فرد را نسبت به بد بودن فعل اغماض نماید و حتی برای توجیه آن استناد به دلایل و استدلال‌های مختلفی می کند تا در آخر

فرد راضی به ارتکاب فعل گردد. استدلال‌های توجیهی قوّه واهمه را می‌توان تا حدود زیادی منطبق با خطاهای شناختی^{۱۳۴} در رویکردهای درمانگری عقلانی - هیجانی رفتاری^{۱۳۵} آلبرت الیس^{۱۳۶} و درمانگری رفتاری شناختی^{۱۳۷} دانست.

در این ارتباط در بیان خبط و جنون از مسّ شیطان می‌فرمایند:^{۱۳۸} «بدان، که انسان بین عالم جن و شیطان و عالم ملائکه قرار گرفته و قابل تصرّف ارواح بد و خوب است، و قول امام (ع) که می‌فرماید: «هر انسانی شیطان دارد که او را اغوا می‌کند، فرشته‌ای دارد که او را نهی می‌کند». اشاره به همین معناست. پس هر گاه انسان به حدّ رشد رسید، عقل که مناط تکلیف و تدبیر است برای او حاصل شد مورد تصرّف ملائکه و شیطان واقع می‌شود و اسباب غلبه هر یک از آن دو از نظر اسباب داخلی و خارجی بسیار است. مانند اختلاف ذاتی استعدادها و تخیل مخیلاتی که به هر یک از دو نوع کمک می‌رساند و کمک رساندن به مرکب نفس از استعمال غذاهای مباح یا مشته، و غذاهای خوردنی که با یادآوری و اطمینان خاطر و احساس امنیت خورده شود یا با غفلت و پراکندگی، و مانند ادراک کردن مدرکاتی که موافق همه است به سبب ادراک کننده‌های ظاهری، و مجالست و همنشینی با نیکان یا با اشرار، و اشتغال به اعمال نیکان یا بدکاران و غیر اینها. تصرّف شیطان در اغلب مردم به سبب غلبه شیطان بر آنان است به نحوی که افعال آنان از شیطان صادر یا با مشارکت شیطان انجام می‌شود، بدون اینکه آنها این موضوع را حس کنند، و آن با باقی ماندن عقل است که مناط تدبیر آنان و یا خدمتگزار شیطان می‌باشد. گاهی شیطان چنان بر بعضی غلبه می‌کند که عقل را می‌برد، در این صورت اگر وی به لحاظ قلب خود و مدرکات خود قوی باشد شعور برای او باقی می‌ماند و گرنه به حالت غشّ و اغماء می‌افتد، گاهی صورت جنّ بر او ظاهر می‌شود و این در حالی است که عقل از بین رفته است چه شعور باقی مانده باشد یا در حال بی‌خبری باشد و گاهی نیز به صورت جنّ ظاهر نمی‌شود و اگر هم ظاهر شود، او به آن آگاهی ندارد. گاهی ابتداءً از امور غیبی خبر می‌دهد، و گاهی در برابر پرسش و استنطاق، از امور غیبی می‌گوید و اگر از او

¹³⁴ Cognitive distortion

¹³⁵ Rational – Emotive Behavioral Trapy (REBT)

¹³⁶ Ellis, A., & Grieger, R. (Eds.). (1986) Handbook of rational-emotive therapy (Vols. 1–2). New York: Springer.

¹³⁷ Cognitive Behavioral Trapy

¹³⁸ حضرت حاج ملا سلطان‌محمد گنابادی، سلطانعلیشاه. بیان السعاده فی مقامات العباد، ترجمه محمد آقا رضاخانی و

خبری پیرسند خبر می‌دهد خواه احساس به آن داشته باشند یا نداشته باشند. گاهی مناسبتی بین او و ارواح خبیث پدید می‌آید، به نحوی که عالم ارواح را می‌بیند و صورت‌های عالم طبیعت را در آن مشاهده می‌کند بدون اینکه عقلش زایل شود پس خبر از آینده و امور غیبی می‌دهد. یا اینکه بعضی از شیاطین و جنّ بر او ظاهر می‌شود و خبر آسمان و زمین را به او می‌دهد، آن وقت شخص مغرور به این عالم و اهلش شدند، گمان کردند که عالم ارواح یکی است و راه رسیدن به آن متعدّد است، و اینکه نزدیک‌ترین راه وصول به آن طریق ریاضت‌های غیر شرعی و ارتکاب اعمال نافی با شریعت‌های الهی است، از قبیل خونریزی و به خصوص خون انسان و نوشیدن آن، و زنا کردن و مخصوصاً با محارم و هتک حرمت کتاب‌های آسمانی، و اینکه شهرت دارد که آنها قرآن و سایر کتاب‌های آسمانی را در جاهای کثیف و زباله دان‌ها می‌آویزند، صحیح است. و گاهی از آنان انواع خوارق عادت و اخبار غیبی و اخبار از آینده ظاهر می‌شود. و از باقر (ع) در بیان آنچه که ذکر شد آمده است: هیچ روز و شبی نمی‌گذرد مگر اینکه همه جنّ و شیاطین، پیشوایان گمراهی و ضلالت را زیارت می‌کنند، در مقابل، همان عدّه از ملائکه امام و پیشوای هدایت را زیارت می‌کنند، حتّی وقتی که شب قدر فرا می‌رسد در آن شب ملائکه از آسمان بسوی ولی امر هبوط می‌کنند و تعداد ملائکه به تعداد عدد شیاطینی است که خداوند خلق نموده است، این شیاطین پیشوای گمراهی را زیارت می‌کنند، و آن قدر دروغ و افترا به او می‌گویند تا صبح می‌شود، آن وقت او می‌گوید من چنین و چنان دیدم بطوریکه اگر از ولی امر پیرسد او خواهد گفت شیطان به تو چنین و چنان خبر داده است و در ادامه مطلب برای او تفسیر می‌کنند و گمراهیش را به او یاد آوری می‌نماید، اینان کسی را در طریق خود وارد نمی‌کند ولی اگر بخواهند کسی را به راه خودشان وارد کنند بعد از گرفتن میثاق و عهد و پیمان به نحوی که پیش آنها مقرر است، به این کار اقدام می‌کنند و همچنین است مطلب در انواع تصرّف ملائکه و غلبه آنها و مولوی درباره غلبه شیاطین و ملائکه گفته است:

عقل خود شحنه است چون سلطان رسید	شحنه بیچاره در کنجی خزید
چون پری غالب شود بر مردمی	گم شود از مرد وصف مردمی
هر چه گوید او، پری گفته بود	زین سری، نه زان سری گفته بود
چون پری را این دم و قانون بود	کردگار آن پری خود چون بود

انکار فلاسفه از وجود اجنه و شیاطین و تأویل وجود آنان درست نیست و قابل شنیدن نمی‌باشد، چون این افکار در مقابل مشهود است. از صادق (ع) است که رسول خدا (ص) فرمود: وقتی مرا به آسمان بردند گروهی را دیدم که یکی از آنها می‌خواست بلند شود از بزرگی شکم نمی‌توانست از جایش بلند شود گفتم یا جبرئیل اینها چه کسانی هستند؟ گفت: اینها کسانی هستند که ربا می‌خوردند و بلند نمی‌شوند مگر مانند کسی که از مسّ شیطان دیوانه شده است، و آنان در راه آل فرعون هستند که صبح و شب بر آتش عرضه می‌شوند و می‌گویند پروردگارا کی قیامت سر می‌رسد. در خبر دیگری است: کسی که ربا می‌خورد از دنیا خارج نمی‌شود تا اینکه شیطان او را دیوانه کند. یا مقصود این است کسی که ربا می‌خورد در دنیا جز مانند دیوانه نیست، زیرا افعال و اقوال دیوانه خارج از میزان عقل معاش است، و افعال و اقوال رباخوار خارج از میزان عقل معاد است. پس فرق مهمی بین آن دو نیست. «ذَلِكَ» این ربا خوردن آنان به سبب مغالطه‌ای است که از آنان واقع شده است، یا این عقاب برای آنان به واسطه مغالطه است. «بِأَنَّهُمْ» بدین گونه که آنها ربا را با خرید و فروش مقایسه کردند چون دیدند که فروختن چیزی به دو برابر قیمت بازار، جایز است پس این بیع را در زیادی و گرانی قیمت از قیمت بازار با بیع ربوی (ربا خواری) در زیاد شدن عوض از اصل مال مقایسه کردند و به روا بودن ربا رو آوردند.»

باید اضافه نمود که قوه‌ای که در وجود انسان قدرت تقابل با قوه واهمه را دارد قوه عاقله است. طبیعت قوه عاقله دوراندیشی است و هدف آن برقراری و حفظ ثبات و سلامت فرد می‌باشد. قوه عاقله مصلحت فرد را برای بلند مدت مدّت نظر دارد و در عمل مخالف رفتارهای تکانشی^{۱۳۹} است. قوه عاقله ناشی از دور اندیشی فرد است و نیرویی است که با توجه به ثبات و سلامت وجود فرد و مصلحت وی در بلند مدّت می‌تواند در مقابل قوه واهمه قد برافشاند.

آسیب شناسی

آسیبها به دو دسته آسیب‌های ظاهری و باطنی طبقه‌بندی می‌شوند. بطور کلی آسیبها مجموعه‌ای از صدمات رفتاریست که موجب می‌شود با عمل به آن فرد به خود یا به دیگران یا به خود و دیگران هر دو صدماتی وارد سازد. این آسیبها می‌توانند ماهیتی ظاهری یا باطنی داشته باشند که در دو طبقه

آسیب‌شناسی ظاهری و باطنی آنها را مورد بررسی قرار خواهیم داد. آسیب در اصطلاحات دینی گناه یا معصیت نامیده شده‌اند. هرچند همه مردم نگرش خاصی نسبت به مفهوم گناه دارند ولی در منطق عرفان مفهوم گناه ارتکاب اعمالیست که با انجام آن شخص آسیبهایی جسمی یا معنوی به خود و دیگران وارد می‌آورد. همه گناهان به مفهوم خروج از راه مستقیم است و به نحوی به مفهوم ظلم یعنی قرار دادن شیئی در غیر موضع خودش می‌باشد و هر انحرافی از راه مستقیم همانطور که گفته شد یا افراط در فعل و یا تفریط در آن است و هر دو حتی اگر مصادیق بارزی تحت عنوان گناه نداشته باشد بدلیل اینکه فرد را از مسیر مستقیم به تعالی دور می‌کند یا مانع می‌شود گناه تلقی می‌شود.

در اصطلاح گناه در مفهوم کلماتی مثل اثم، معصیت، ذنب، سیئه و امثالهم ذکر می‌شود. اثم به بدی و مُضَرّ معنی می‌شود و معصیت به معنی نافرمانی کردن است. ذنب و سیئه نیز همان مفهوم گناه را می‌دهد که شدت بدی آن به ترتیب بیشتر یا کمتر است. همه مفاهیم و اصطلاحات در ارتباط با گناه با میزان عدل و راه راست قابل سنجش هستند. بدین معنی که چنانچه فردی از حدّ تعادل در فعلی عدول نماید خواه ناخواه دچار نوعی بدی گشته که منجر به آثاری سوء در جسم و روح او یا دیگران یا هر دو می‌شود. لذا آسیب در روانشناسی عرفانی همان گناه در مفاهیم دینی است که فرد مرتکب آن می‌شود. وقتی گناه تبدیل به رفتار غالب گشت و عادت شد به عنوان یک روان‌رنجوری یا اختلال رفتاری ظاهر می‌شود و بصورت یک الگوی رفتاری تکرار شونده در اغلب موقعیتهای بروز می‌نماید و در حیطه‌های مهم عملکرد فردی و اجتماعی وی نیز نمود پیدا می‌کند.

آسیب‌های ظاهری

آسیب‌های ظاهری مشتمل بر آن دسته معاصی هستند که نمود رفتاری آن مشهودتر است و در چارچوب اصطلاحات دینی تحت عنوان دستورات شریعتی تشریح شده‌اند. یعنی خروج از آن دستورات به مفهوم ارتکاب معصیت است. گناهان شرعی شامل گروه‌های زیر می‌باشند:

- ۱- خطاهای عبادی: در ارتباط با آداب عبادی فردی.
- ۲- بی‌مبالاتی‌های نظامی: در ارتباط با مجموعه‌ای از دستورات بهداشتی در زندگی فردی.
- ۳- سوء رفتار در نکاح: در ارتباط با مجموعه‌ای از قواعد و دستورات رفتاری و حقوقی برای

مدیریت زندگی خانوادگی.

۴- خلاف در معاملات: در ارتباط با نحوه تعامل با جامعه.

هرکدام از انواع موارد در قواعد شریعتی تحت عنوان احکام پنجگانه (واجب، مستحب، مباح، مکروه و حرام) دارای ویژگی‌های خاصی هستند یعنی بعضی از رفتارها برای فرد الزامیست، برخی ممدوح، اجرای برخی از آنها در اختیار فرد است و برخی ناپسند و دسته‌ای دیگر ممنوع می‌باشند. علت تأکید بر شدت حرمت یا وجوب یا استحباب یا کراهت یا اباحه در هرکدام از معاصی یا افعال پسندیده متفاوت است و اولویت با آن دسته افعالیست که تأکید بر آنها بیشتر است. مسلماً افعال واجب و مستحب باعث می‌شود که از وقوع آسیب به فرد در طبقه رفتاری چهارگانه فوق جلوگیری کند و ترک این افعال موجب آسیب رسیدن به خود فرد یا دیگران یا هر دو می‌شود. همچنین ارتکاب منهای همان آثار مشابه در ترک واجبات را بحسب نوع فعل دارد.

آسیبها یا به عبارت دیگر معاصی در اصطلاحات فقهی تحت عنوان معاصی کبیره و صغیره طبقه‌بندی می‌شوند. صغیره عبارت است از چیزی که فرد را از عدالت بیرون نمی‌برد اما اصرار کردن بر آن موجب خروج از عدالت می‌شود و نتیجتاً معصیت صغیره تبدیل به معصیت کبیره می‌گردد.^{۱۴۰} هر چند معاصی کبیره در لسان فقها تعابیر متنوعی دارد ولی به گناهای اطلاق می‌گردد که در شریعت مقدّسه اسلام برای آنها حدّ مقرر شده است و مرتکب آن مستحقّ تنبیه می‌باشد.

از رهنمودهای عرفا در جلوگیری از ارتکاب معاصی بزرگ بیان این امر است که فرد باید خود را از ارتکاب به معاصی کوچک نگهدارد. این خودداری تحت عنوان تقوا و خویش‌داری قدرت قوّه عاقله او را بیشتر می‌کند و از سویی دیگر باعث می‌شود که قُبْح گناه در نظر وی زیاد باشد زیرا ارتکاب به هر گناه از لحاظ کوچکی و بزرگی با گناهی کمی بزرگتر تفاوت کمی دارد و فرد غالباً بطور ناگهانی مرتکب گناه بزرگ نمی‌شود مگر اینکه گناهان کوچکتر را مرتکب شده باشد. لذا عرفا دستور می‌فرمایند که نباید هیچ گناهی را کوچک شمرد. این امر در حیطه علّت‌شناسی گناهان بزرگ قرار دارد.

^{۱۴۰} حضرت حاج میرزا زین العابدین شیروانی مستعلی‌شاه، بستان السیاحه، جلد دوم، انتشارات حقیقت، ۱۳۸۹، صفحات

حضرت مستعلیشاه از اقطاب و بزرگان سلسله عرفا مجموعه‌ای از پنجاه نوع گناه مشخص در ظاهر شرع را بطور خلاصه تصریح نموده‌اند که عدم ارتکاب به آنان موجب می‌گردد تا فرد از آسیب‌های ناشی از ارتکاب معاصی مصون بماند. خلاصه این موارد از قرار ذیل است:^{۱۴۱} «اگر کسی به اعتقاد فقیر صد گناه نکند آن کس از معاصی کبیره و صغیره مصون و از ذکات مناهی و ملاهی بیرون است. و اوست ولیّ مولا و بنده خاصّ خدا و مقربّ درگاه و محبوب حضرت اله. منجمله پنجاه گناه آن به ظاهر شرع تعلّق دارد. بدین موجب:

^{۱۴۱} حضرت حاج میرزا زین العابدین شیروانی مستعلیشاه، بستان السیاحه، جلد دوم، انتشارات حقیقت، ۱۳۸۹، صفحات

۱- شرک به حضرت سبحان و عقاید فاسده که محلّ ایمان است.	۲۶- اعانت ظالمان در ظلم نمودن.
۲- قتل انسان به غیر حکم یزدان.	۲۷- حبس حقوق مردم کردن.
۳- فحش گفتن به زن عقیقه و پارسا و غیره.	۲۸- مال را در حرام صرف نمودن.
۴- اکل مال یتیم به غیر امر خداوند عظیم.	۲۹- طنبور و سنتور و سایر سازها نواختن.
۵- ارتکاب به زنا.	۳۰- روزه واجبی را خوردن.
۶- فرار از جنگی که واجب کرده است آن را باری تعالی.	۳۱- زکات نادادن.
۷- عاق والدین.	۳۲- ترک صلاّه واجبی را نمودن.
۸- لواطه کردن با مردان.	۳۳- تأخیر حج نمودن.
۹- ربا و سود خوردن.	۳۴- عداوت مؤمنان کردن.
۱۰- دزدی و قطاع الطریق نمودن.	۳۵- قوادی یعنی قرمسانی کردن.
۱۱- سحر و جادو کردن.	۳۶- اعتراض بر تقدیرات الهی نمودن.
۱۲- شهادت دروغ دادن.	۳۷- با اهل بدعت معاشرت کردن.
۱۳- ناامید از رحمت الهی شدن.	۳۸- عیال خود را ضایع نمودن.
۱۴- خمر خوردن.	۳۹- فحش و دشنام دادن.
۱۵- گوشت مردار خوردن.	۴۰- در مجلس فسق و فجور بودن.
۱۶- گوشت خوک خوردن.	۴۱- افترا بر خدا و رسول (ص) بستن.
۱۷- گوشت سگ خوردن.	۴۲- نرد و شطرنج بازی کردن (لهو).
۱۸- گوشت حیوانی که به نام خدا نکشته باشند.	۴۳- مدح کردن کسی که مستحق مدح نباشد.
۱۹- خوردن آنچه مستی آورد.	۴۴- مذمت کردن کسی که مستحق مدح باشد.
۲۰- استخفاف کعبه مکرمه نمودن.	۴۵- امر بر بدی ها کردن.
۲۱- اعرابی شدن بعد از هجرت.	۴۶- نهی از نیکی ها نمودن.
۲۲- بیعت امام (ع) شکستن.	۴۷- بر مسلمانان جور و ستم کردن.
۲۳- رشوت گرفتن.	۴۸- تجسس معایب و قبايح مردم نمودن.
۲۴- قمار باختن.	۴۹- تعلیم گرفتن سحر و جادو و شعبده و امثال آن ها.
۲۵- وزن و کیل کم دادن.	۵۰- ایمن بودن از عذاب باری تعالی.

توضیح حکمت موارد فوق بسیار زیاد و خارج از حوصله این مقال می باشد ولی هر فرد با تعمّق در

موارد فوق درمی‌یابد که ارتکاب هر کدام از موارد فوق چگونه می‌تواند به زندگی فردی یا اجتماعی وی و جامعه صدمه وارد نماید.

آسیب‌های باطنی

معاصی باطنی در عرف عرفا و در اصطلاح حکما اخلاق ذمیمه و افعال رذیله نام دارد که از انواع آسیب‌هایی هستند که صدمات عمیقی از درون به فرد می‌رساند و آثار این آسیب‌ها در جامعه به افراد دیگر نیز منتقل می‌شود و چنانچه بر این معاصی اصرار ورزد باعث نهادینه شدن خُلق و خوی ذمیمه در فرد می‌گردد. این افعال ذمیمه دارای این خصوصیت هستند که در بخش جزا و تنبیهات دستورات شریعتی واقع نمی‌شود و از حیطه حقوق شرع فراتر رفته وارد حیطه اخلاق می‌گردند و بدلیل اینکه مستقیم در افعال خلاف و جرم وارد نشده‌اند از لحاظ حقوقی در قالب معاصی شرعی وارد نمی‌شود ولی در مباحث روانشناسی عرفانی اهمیت بسزایی دارد زیرا اخلاق درونی فرد است که رفتار بیرونی او را شکل می‌دهد.

برای توضیح این موارد خلاصه‌ای از موارد مذکور در کتاب بستان السیاحه حضرت حاج میرزا زین‌العابدین شیروانی مستعلیشاه را در این باب ذکر می‌کنیم. در بیان معاصی باطنی که در عرف عرفا و به اصطلاح حکما آن را اخلاق ذمیمه و افعال رذیله گویند می‌فرمایند: «پوشیده نماند که اعظم مهلکات و بزرگ‌ترین معاصی، اخلاق ذمیمه و افعال رذیله است. بلکه جمیع گناهان که مذکور شد در ضمن اخلاق ذمیمه مندرج است. و اگر کسی خود را از اخلاق رذیله دور دارد و طریق افعال نکوهیده نسپارد، به اتفاق جمیع عقلا از معاصی کبیره و صغیره مصون و به رموز عصمت و کنوز طهارت مقرون است. زیرا چون کسی از اخلاق ذمیمه دور و از افعال رذیله مهجور گردد و عدم اقبال و اقدام بر آن‌ها ملکه او شود، هرآینه بر وفق آن ملکه ذلالت معاصی از وی صدور نیابد و با اختیار و بی‌اختیار از آن کس گناه سر نزند که خبر «اَسْلَمَانُ مِنَّا أَهْلُ الْبَيْتِ» از آن نشان می‌دهد. چه که اهل بیت (ص) به نصّ قرآن معصومانند. پس باید که سلمان معصوم باشد.

بدان، که عصمت بر دو قسم است: یکی فطری و دیگری تحصیلی. اما فطری مخصوص انبیا و

^{۱۴۲} حضرت حاج میرزا زین‌العابدین شیروانی مستعلیشاه، بستان السیاحه، جلد دوم، انتشارات حقیقت، ۱۳۸۹، صفحات

اوصیا (ع) است. و آن به کثرت عبادات و ریاضات و وفور مجاهدات حاصل نمی‌شود. بلکه آن موهبت است که باری تعالی از عین عنایت به هر که خواهد، می‌دهد. و اگر عصمت انبیا و اوصیا (ع) تحصیلی می‌بود، لازم می‌نمود که قبل از تحصیل عصمت معصوم نباشند و این سخن پسند اهل تحقیق نیست. و اما تحصیلی آن است که به حکم آیه کریمه «فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي» به حسن متابعت نبی و وصی و کثرت عبادت و ریاضت و وفور مجاهدت به مقام بلند و مرتبه ارجمند که عبارت از عصمت تحصیلی باشد، انسان می‌رسد. اگرچه گناهان باطنی بسیار است اما به حسب کلی آن نیز پنجاه و تارک آن‌ها مقرب درگاه است:

۱- استهزا. و مراد از آن بر بندگان خدا فسوس داشتن و ایشان را خوار و حقیر شمردن و به نظر درنیاوردن است.^{۱۴۳}

۲- اسراف. و مراد از آن بذل اموال است در غیرموضع و بخشش غیرموقع.^{۱۴۴}

۳- افتخار. و مراد از آن مباهات کردن است به اشیای خارجی که در معرض آفات و اصناف زوال در عقب وی باشد و به ثبات و بقای آن وثوقی و اعتمادی نباشد.^{۱۴۵}

۴- امل. و مراد از او تمنا و آرزوست مطلق. خواه از جمله محالات باشد و خواه از ممکنات. و این

^{۱۴۳} بزرگان گفته‌اند که مستهزی البته دشمن کام گردد. چنانکه در کلام کبار آمده «مَنْ اسْتَهْزَأَ بِالنَّاسِ لَمْ يَمُتْ حَتَّى يَصَدَّقَ النَّاسُ عَلَيْهِ وَ قِيلَ الْمُسْتَهْزِءُ لَمْ يَمُتْ إِلَّا بِالذَّلَّةِ».

^{۱۴۴} حق تعالی دشمن مسرف است چنانکه فرموده: إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ و در جایی دیگر برادر شیطان خوانده «إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ». و حضرت رسول خدا فرموده که «لَا خَيْرَ فِي السَّرَفِ». و هر که اسراف را جود و سخا پندارد و تبذیر را بذل و کرم شمارد،

«ذهی تصوّر باطل زهی خیال محال».

بزرگی گفته که «الْكِرْضُ بِالْكَفَافِ خَيْرٌ مِنَ السَّعْيِ عَلَى الْأُسْرَافِ».

ای بسا امساك از انفاق به مال حق را جز به امر حق مده

^{۱۴۵} نقل است که مردی جاهلی در لباس ملوّن بر اسب راهوار سوار و جاهل چند از پس و پیش او روان، و او فخرکنان می‌رفت. ناگاه بر ژنده‌پوشی صاحب‌هوشی بگذشت. آن درویش گفت: ای جوان اگر افتخار بر جامه اطلس و دیبا می‌کنی، آن فخر بر لباس لاحق است نه بر تو. و اگر مباهات بر اسب می‌نمایی، آن نیز بر اسب عاید است نه بر تو. و اگر فخر تو بر این جاهلان چند است که پیش و پس تو روان‌اند، این فخر نیز لاحق تو نشود. و اگر افتخار تو بر آبا و اجداد است، آن نیز لاحق پدران است نه بر تو.

گیرم پدر تو بود فاضل از فضل پدر تو را چه حاصل؟

را غایت نباشد و این صفت از اعظم صفات ذمیمه و از کبایر اخلاق رذیله است و اصل اکثر شجره خبیثه ذمیمه است.

۵- بخل. و مراد از آن امساک کردن است از بذل آنچه بر صاحبش زیادت باشد و دیگران بر آن محتاج باشند. این خصلت خبیثه رذیه چهار مرتبه دارد: اول، آنکه به قدر مالاید خود بخورد اما به دیگران ندهد. دوم، آنکه نه به قدر احتیاج بخورد و نه به کسی بدهد. سوم، آنکه اگر دیگری چیزی به کسی بدهد، برنجد. چهارم، آنکه اگر دیگری چیزی به او بدهد هم برنجد و این مرتبه غایت بخل است.^{۱۴۶}

۶- بطالت. و مراد از آن اوقات خود را صرف نمودن و عمر عزیز را ضایع کردن است، خواه در طلب معاش و خواه در طلب معاد. در هیچ کدام همت نگماشتن و هر دو را ضایع گذاشتن است.

۷- بهتان. و مراد از آن گفتن چیزی است بر کسی که آن چیز در آن کس نباشد و از آن اظهار خللی رسد و ضرری لاحق آن کس شود. این صفت را افترا نیز گویند.

۸- تعشق. و مراد از آن صرف همگی همت است به طلب یک چیز یا یک شخص معین. و تمامت اوقات خود صرف نمودن بر آن شیء واحد یا شخص واحد جهت سلطان شهوت. و عوارض این مرض در غایت دنائت بود. و گاه باشد که به حد تلف نفس و هلاک عاجل و آجل رسد.

۹- تکبر. و مراد از آن برتری کردن و دیگران را کم از خود شمردن است. اگرچه بر وی تفوق داشته باشند. حق تعالی این صفت را در مردم دشمن دارد.^{۱۴۷}

۱۰- تملق. و مراد از آن چاپلوسی کردن و فریب مردم دادن است. و خود را به ظاهر دوست نمودن و به باطن دشمن بودن است.

۱۱- تهور. و مراد از تهور، اقدام نمودن است بدانچه نزد خردمندان پسندیده نباشد و به مکابره آن را پیش بردن.

^{۱۴۶} سرور اولیا (ع) فرموده: «بَشِّرِ الْبَخِيلَ بِحَادِثٍ أَوْ وَارِثٍ».

^{۱۴۷} چنانکه فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ» و در حق شیطان فرموده: «أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ». از آیه کریمه مستفاد می شود که "ابا و استکبار" شیوه کافران است. و از حضرت رسول خدا (ص) مروی است که «مَنْ تَكَبَّرَ وَضَعَهُ اللَّهُ». و ایضاً فرموده «لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ أَحَدٌ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ حَبَّةٍ مِنْ خَزْدَلٍ مِنْ كِبَرٍ». خلاصه مضمون حدیث آن است که داخل جنت نمی شود کسی که مقدار خردلی در دل او کبر باشد.

تکبر عزازیل را خوار کرد به زندان لعنت گرفتار کرد

ایضاً فرموده: «التَّكَبُّرُ مَعَ الْمُتَكَبِّرِ صَدَقَةٌ».

۱۲- جبن. و مراد از جبن ضدّ تهوّر است. و آن حذر کردن است از چیزی که حذر از آن محمود نباشد. و نزد عقلا پسندیده نبود.

۱۳- جهل. و مراد از جهل نادانی است در حدّ افراط. آن را سَفَه نیز گویند. و آن قوّت فکری بود در آنچه واجب نبود یا زیاده بر آنچه واجب باشد. بعضی آن را گریزی خوانند. و در حدّ تفریط بُله گویند و آن تعطیل این قوّت باشد به ارادت نه از روی خلقت.^{۱۴۸}

۱۴- حقد. و مراد از آن دون‌همتی و دنی طبع بودن است. و اگر احیاناً نیکی از خسیسی صادر شود البتّه نادم و پشیمان گردد. و سرانجام او به بدی انجامد و به فساد سرایت کند. بعضی گفته‌اند حقد، کینه‌ور بودن است در باطن.

۱۵- حسد. و مراد از حسد همت بر ازاله نعمت از دیگران نمودن. و هر نیکی که دیگران را بود به خود خواستن است.^{۱۴۹}

۱۶- حماقت. و مراد از آن برتری کردن است بر دیگران به غیر استحقاق یا مرتکب شدن است بر اموری که پسندیده عقلا نباشد. چندان که در آن مبالغه بیش کند به فجور قریب‌تر و نزدیک‌تر باشد.^{۱۵۰}

^{۱۴۸} از سرور اولیا (ع) مروی است:

وَ فِي الْهَلْهِلِ قَبْلَ الْمَوْتِ مَوْتٌ لِأَهْلِهِ وَ أَجْسَادُهُمْ قَبْلَ الْقُبُورِ قُبُورٌ
وَ إِنْ أَمْرُهُ لَمْ يَحْيَ بِالْعِلْمِ مَيِّتَةٌ فَلَيْسَ لَهُ حَقٌّ الْنُشُورِ نُشُورٌ

^{۱۴۹} حق تعالی حضرت رسول (ص) را از حسد حسّاد، پناه به حق بردن امر فرموده. «وَ مِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ» و حضرت رسالت پناه‌ص فرموده: «اللَّهُمَّ اجْعَلْنِي مَحْسُوداً وَ لَا تَجْعَلْنِي حَاسِداً». بزرگی گفته که حسد قبیح‌ترین ذمائم و شنیع‌ترین رذایل است.

از حسد ویران شود این جسم و جان از حسد آلوده گردد خاندان

از دانایی پرسیدند که هیچ بلایی می‌دانی که بر مبتلای او رحمت نکنند؟ گفت: بلی، آن بلا حسد است. ارباب طریقت حسد را به مرض آکله تشبیه نموده‌اند. هم‌چنان که آکله خورنده اعضای سلیمه است، حسد خورنده حسنات دین قویم. جناب رسالت مآب (ص) فرموده که «الْحَسَدُ يَأْكُلُ الْحَسَنَاتِ كَمَا يَأْكُلُ النَّارُ الْحَطَبَ». یکی از دانشمندان سلف گفته که «الْحَسَدُ أَوَّلُ ذَنْبٍ عَصَى اللَّهُ بِهِ فِي السَّمَاءِ وَ هُوَ حَسَدُ إِبْلِيسَ لِأَدَمَ (ع) وَ أَوَّلُ ذَنْبٍ عَصَى اللَّهُ بِهِ فِي الْأَرْضِ وَ هُوَ حَسَدُ ابْنِ آدَمَ لِأَخِيهِ حَتَّى قَتَلَهُ». زبان حسد به حاسد بیش‌تر رسد.

توانم آن که نیازم اندرون کسی حسود را چه کنم کو زخود به رنج در است

^{۱۵۰} حضرت ولایت منقبت حسین بن علی (ع) فرموده، «أَحْمَقُ الْحَقَمَاءِ الْفُجَّارُ وَ إِنْ أَكَيْسَ الْكَيْسَاءِ أَلْتَقَى» یعنی احمق‌ترین خلق اهل فجورند و رشیدترین مردم پرهیزکاران‌اند.

۱۷- حرص. و مراد از حرص، طلبیدن چیزهاست زیاده از واجب و مایحتاج. و در آن ولوع نمودن. و چندان که بیش یابد بیش شتابد. و آن را نهایت نباشد مگر مرگ.^{۱۵۱}

۱۸- حیرت. و مراد از حیرت عجز نفس است از تحقیق حق و ابطال باطل. و این صفت مهلک‌ترین رذایل است. و اصل آن از عدم ایمان و فقد ایقان است بر کلام مخبر صادق و استاد مشفق.^{۱۵۲}

۱۹- حزن. و مراد از حزن اندوه نفسانی بود که از فقد محبوبی یا از فوت مطلوبی عارض شود. و سبب آن حرص باشد بر معینات جسمانی و شره به شهوات بدنی و حسرت بر فقدان و فوات آن. و این حالت کسی را حادث شود که بقای محسوسات و ثبات لذات را ممکن شناسد. و وصول به جملگی مطالب و حصول مفقودات در تحت تصرف ناممتنع داند.

۲۰- خدعه. و مراد از خدعه مکر و کید نمودن. و بدان سبب ضرر رسانیدن است به دیگران یا جلب نفع است به خود.^{۱۵۳}

۲۱- خمودت شهوت. و مراد از خمودت ساکن شدن است از حرکت در طلب آرزوهای ضروری که عقل و شرع بر اقدام او رخصت و اجازت داده. و آن خمودت از روی اختیار باشد نه از روی نقصان خلقت.

۲۲- خیانت. و مراد از خیانت بی‌اعتمادی کردن است در آنچه عقلاً و شرعاً رخصت تصرف در آن

^{۱۵۱} چنانکه در حدیث قدسی آمده «و لَا يَمْلَأُ جَوْفَ ابْنِ آدَمَ إِلَّا التُّرَابُ».

چشم حرص مرد دنیا دار را یا قناعت پر کند یا خاک گور

و حریص همواره نایابنده باشد. چنانکه فرموده: «الرِّزْقُ مَقْسُومٌ وَ الْخَرِيصُ مَخْزُومٌ». در اخلاق ناصری آمده که حرص در قوم عجم غالب باشد.

^{۱۵۲} و حکما در علاج این مرض گفته‌اند که استعمال علم منطق و خاصه کتاب قیاسات سوفسطایی علاج این مرض را می‌کند. فقیر معروض می‌دارد حق آن است:

هر آن کس را که ایزد راه نمود ز استعمال منطق هیچ نگشود

دوای خویش را از یقین کردن و اعتماد نمودن بر قول مخبر صادق داند تا از ورطه هلاکت حیرت نجات یابد. و به حکم «لَا رَطْبٌ وَ لَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ» استعلاج نماید.

^{۱۵۳} اما از کلام ملک عالم مستفاد می‌شود که ضرر غیر است چنانکه فرموده: «و لَا يَحِقُّ الْمَكْرَ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ». و حضرت رسول (ص) فرموده: «مَنْ حَفَرَ جُبًّا لِأَخِيهِ وَقَعَ فِيهِ» مقوی مدعاست. مکر زنان از مردان بیش‌تر باشد. و حق تعالی مکر زنان را اعظم فرموده و «إِنَّ كَيْدَ كُنَّ عَظِيمٌ». اما از آیه شریفه «كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ» مفهوم می‌شود که کید گاهی باشد که جلب نفع خود باشد بدون الحاق ضرر بر دیگری؛ چنانکه حضرت یوسف صديق نسبت به برادر خود ابن‌یامین نمود. و در آن ضرری به ابن‌یامین و اسباط یعقوب (ع) نبود.

جایز نداشته باشند. و این صفت خبیثه در مال و عیال و کلام تأثیر بیش تر دارد. مال حال خاین منجر به احتیاج شود و به فلاکت کشد.^{۱۵۴}

۲۳- خوف. و مراد از آن ترس و هراس به خود راه دادن و دل بر آن نهادن است. و خوف از توقّع مکروهی یا انتظار محذوری توّلّد کند که نفس بر دفع آن قادر نباشد. و توقّع و انتظار به نسبت یا حادث تواند بود که وجود آن در زمان مستقبل باشد. و این حادثه یا از امور عظام بود یا از امور سهل. و بر هر دو تقدیر یا ضروری بود یا ممکن. و ممکنات را یا فعل صاحب خوف بود یا فعل غیر او. و خوف از هیچکدام از این اقسام مقتضای عقل نیست. پس نشاید که عاقل به چیزی از این اسباب خایف باشد.

۲۴- دون همّتی. و مراد از آن طلب امور خسیسه نمودن است که در نزد عقلا و دانشمندان پست و خسیس باشد. و خواستن چیزهایی که طلب او مذموم و ردی باشد.

۲۵- ریا. مراد از ریا عمل کردن است به آنچه بخواهد تا دیگران را پسند آید و فاعل را نیکو شمارند و او را از نیکان پندارند.

۲۶- سوء خلق. و مراد از آن معاشرت نمودن است با مردم به طریق عبوست. و سخن گفتن است به تندى و تلخی. و مکالمه کردن است به ترش رویی و ناهمواری.

۲۷- شماتت. و مراد از شماتت بر بدی حال دیگران، خرّمی نمودن و ایشان را متّهم کردن است به تصوّر آن که آن بدی که بدیشان رسیده از بی تدبیری ایشان عاید گردیده و هرگز بدو نخواهد رسید. چه اگر بر خود تصوّر کردی، یقین نمودی که از قضا و قدر است و امکان دارد که بدو نیز برسد.

۲۸- شُح. و مراد از آن کینه ور شدن و کینه از دل بیرون نکردن است. بعضی گفته اند که شح حرص مفرط است.

۲۹- ضیم. و مراد از آن تکلیف نمودن است به تحمّل ظلم غیری را بر وجه انتقام. عاقل باید که بر انتقام اقدام و قیام ننماید تا داند که به ضرری بزرگ تر و عظیم تر عاید نخواهد گشت.

۳۰- طمع. مراد از آن چیزی درخواست کردن است به غیر ضرورتی بلکه مطلق طمع مذموم است.^{۱۵۵}

^{۱۵۴} چنانکه رسول اکرم (ص) فرموده: «أَلْحِيَانُهُ تَجُرُّ الْفَقْرَ». و خاین پیوسته خایف باشد. چنانکه گفته اند: «أَلْحَيْنُ خَائِفٌ».

^{۱۵۵} و در مذمّت طمع اخبار بسیار است. و ذلّت با طمع یار است.

۳۱- طلب. و مراد از آن جستن آرزوست از دنیوی؛ خواه مطلوب گم شده عوض جوید یا مفقود را جوید یا چیزی از اسباب دنیوی جوید در هر حال طلب دنیوی مذموم است. چه دنیا و اسباب آن در معرض فنا و زوال است. و در جستن او تضييع عمر بی مثال است.

۳۲- ظلم. و مراد از ظلم جور و ستم کردن است بر آن کس که سزاوار نباشد. و طلب اسباب معاش از وجوه سیئه نمودن. و چنین کس ظالم نفس خود باشد.^{۱۵۶}

۳۳- ظن. و مراد از وی گمان به چیزی که در غیر، تصوّر کنند و اکثر آن دروغ باشد. و ضررش به جانین عاید گردد.^{۱۵۷}

۳۴- ضنه. به تشدید نون. و مراد از آن پوشیده و مخفی کردن است هنری را که در کسی باشد و به دیگری تعلیم نکردن. اگرچه اثر آن هنر هم چنان تمام بیاموزند باقی باشد و هیچ گونه از آن نقصان نپذیرد.

۳۵- عُجب. و مراد از عجب ظنّ کاذب بود در نفس و خود را مستحقّ منزلتی پندارد که استحقاق آن نداشته باشد.^{۱۵۸}

۳۶- عجالت. و مراد از عجالت شتاب و بی صبری و ناشکیبایی نمودن است در امور دنیوی. و تحصیل اسباب که مطلوب نفس اوست.

^{۱۵۶} قوله تعالى: «فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ». و ظلم به معنی وضع شیء به ما وضع له نباشد. و ظالم شقی ترین مردم باشد. و گاهی ظالم چنان آتش ظلم برافروزد که از شعله آن عالمی بسوزد. حق سبحانه و تعالی ظلم و ظالم را بسیار مذمت نموده و در جایی فرموده که «أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ» و در جایی دیگر فرموده که «وَلَا تَرْكَبُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ» از حضرت رسول خداص مروی است «اتَّقُوا دُعَاةَ الْمَظْلُومِ فَإِنَّهَا لَا تَرُدُّ». و در کلام بزرگان آمده: «الظُّلْمُ أَوَّلُهُ إِعْرَاضٌ وَ آخِرُهُ انْقِرَاضٌ».

ظالم بمرد و قاعده زشت از او بماند عادل گذشت و نام نکو یادگار کرد

ظالم همواره بسیار مال باشد و مظلوم کم مایه و عادل متوسط. و ظلم در عجم بسیار باشد و مردمش ستمکار باشند. فقیر معروض می دارد که در اکثر معموره عالم گردیده و به خدمت بسیاری ملوک ترک و تاجیک و سلاطین دور و نزدیک رسیده، در هیچ دیاری عسری از اعشار ظلم ایران ندیده. بلکه بنیاد حکومت ایران بر ظلم است. در این باب

«سخن دارم ولی ناگفته اولی است»

^{۱۵۷} حق سبحانه و تعالی نهی فرموده: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ». و حضرت رسول اکرم (ص) فرموده: «إِيَّاكُمْ وَالظَّنَّ فَإِنَّ الظَّنَّ كَذِبٌ». و باری تعالی در جایی دیگر فرموده که «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا».

^{۱۵۸} حضرت رسول (ص) فرموده: «إِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِعَبْدٍ خَيْرًا بَصَرَهُ بِعُيُوبِ نَفْسِهِ». الحق خودبین شدن و گمان نیکی در خود بردن و خصایل ذمیمه را خوب شمردن، غایت شقاوت آدمی است.

۳۷- غدر. و مراد از غدر بد رسانیدن است بدان کس که اعتماد بر وی کرده باشد و توقّع نیکی داشته باشد. و این صفت خبیثه را وجوه بسیار است. و استعمال آن در مال و جاه و عیال و مودّت و غیرهم اتفاق افتد. به هیچ وجه من الوجوه به نزد خردمندان هیچ ملّتی محمود نیست.^{۱۵۹}

۳۸- غرور. و مراد از وی اوصاف و اشیای خود در نظر بزرگ دانستن و از آن بر دیگران تفوّق جستن و قدرت خویش را در آن امور به کمال شمردن و دیگران را عاجز پنداشتن است. زهی احمق نادان که بر چیزهای فانی مغرور شود و بر کمالات صوری و اسباب ظاهری مغرور گردد.

۳۹- غضب. و مراد از آن خشم ظاهر کردن و گزند رسانیدن است به غیر موقع، و آزار و اذیت نمودن است به غیر موضع. و گاهی غضب بر بعض اشخاص چنان مستولی شود که با جمادات و نباتات خشم گیرد.^{۱۶۰}

۴۰- غیبت. و مراد از آن در عقب مردم صورت حال ایشان تقریر کردن است. به معنی آن که از آن گفتار، بدی به ایشان لاحق شود. و این صفت را غمز نیز گویند.^{۱۶۱}

۴۱- کذب. و مراد از آن دروغ گفتن است. دانایان گفته‌اند که کفر و صمت بهتر از بیان دروغ است. چه تمیز و شرف انسان بر حیوان اوّل به واسطه نطق است. و غرض از نطق اعلام غیر بود بر آن چه می‌گوید. و دروغ منافی این معنی است، پس دروغ مبطل خاصیت انسانی باشد.^{۱۶۲}

^{۱۵۹} از حضرت رسول (ص) روایت شده: «لِكُلِّ غَادِرٍ لَوَامٌ يَوْمَ الْقِيَمَةِ بِقَدْرِ غَدْرِهِ». و سرور اولیا (ص) فرموده: «الْوَفَاءُ لِأَهْلِ الْغَدْرِ غَدْرٌ عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى وَالْغَدْرُ لِأَهْلِ الْغَدْرِ وَفَاءٌ عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى».

^{۱۶۰} از حضرت رسالت پناه مروی است: «الْغَضَبُ مِنَ الشَّيْطَانِ وَ إِنَّ الشَّيْطَانَ مِنَ النَّارِ وَ إِنَّمَا يُطْفِئُ النَّارَ بِالْمَاءِ فَإِذَا غَضِبَ أَحَدُكُمْ فَلْيَتَوَضَّأْ» و ایضاً فرموده: «خِيَارُكُمْ مَنْ يَكُونُ بَطْنُ الْغَضَبِ سَرِيعَ الْفَى وَ شِرَارُكُمْ مَنْ يَكُونُ سَرِيعَ الْغَضَبِ بَطْنُ الْفَى».

^{۱۶۱} حق تعالی غیبت را نهی نموده: «وَ لَا يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضًا يُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْنَاهُ» حسن بصری گفته: «الْغَيْبَةُ فَكَيْهَةُ النِّسَاءِ». فی الواقع غیبت زنان بیش تر کنند اگرچه این صفت در تمامت ایران میان خاص و عام متداول است. بلکه مجلسی دیده‌شد مگر آن که در آن غیبت باشد الا ماشاء الله. مرادم از ماشاء الله مجلس مردودان اهل دنیا و مقبولان خدای تعالی است.

^{۱۶۲} ایزد تعالی دروغ‌گویان را مذمت فرموده: «إِنَّمَا يَفْتَرِى الْكُذِبَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الْكَاذِبُونَ» و جای دیگر فرموده: «لَعَنَتِ اللَّهُ عَلَى الْكَاذِبِينَ» و حضرت رسول اکرم (ص) فرموده: «إِيَّاكُمْ وَالْكَذِبَ لِأَنَّهُ يَهْدِي إِلَى الْفُجُورِ وَالْفُجُورُ يَهْدِي إِلَى النَّارِ». و ایضاً فرموده: «إِيَّاكُمْ وَالْكَذِبَ وَالْكَذِبُ بَابٌ مِنْ أَبْوَابِ النَّارِ». در اخبار آمده: سئِلَ رَسُولُ اللَّهِ «الْمُؤْمِنُ يَزْنِي قَالَ نَعَمْ قِيلَ الْمُؤْمِنُ يَسْرِقُ قَالَ نَعَمْ قِيلَ الْمُؤْمِنُ يَكْذِبُ قَالَ لَا». حضرت سرور اولیای فرموده: «الْكَذِبُ خِصُّ الرِّجَالِ». و ایضاً فرموده: «لَا مُرُوءَةَ لِكُذُوبٍ». و در کلام بزرگان آمده: «مَنْ عَرِفَ بِالْكَذِبِ لَمْ يَسْمَعْ صِدْقَهُ وَ قِيلَ الْكَذِبُ جَمَاعٌ كُلِّ شَرٍّ وَ أَصْلُ كُلِّ دَمٍ».

۴۲- لجاج. مراد از آن ستیزه کردن بود. و غرض از وی فسادهایی باشد که مقتضی رفع نظام عالم و اختلال اوضاع بنی آدم باشد. و این صفت تباه‌ترین اوصاف رذیله است.^{۱۶۳}

۴۳- مجادله. و مراد از آن جدل و بحث کردن است با کسی که حقّ به طرف اوست و خواهد خویشان را محق گرداند و کلام باطل خود را به کرسی حقّ نشاند و آن محق را باطل سازد. و بدین سبب خود را تسکین و آرام دهد.

۴۴- نفاق. و مراد از او دل با زبان راست نداشتن و به ظاهر دوست و در باطن دشمن بودن است.^{۱۶۴}

۴۵- مقت. و مراد از مقت دشمن داشتن و خصومت نمودن است با مردم به غیر جهت و عداوت کردن است به غیر سبب.

۴۶- مزاح. و مراد از آن بر اقوال و افعال مضحکه قیام نمودن است. و مزاح کننده در نظر مردم وقعی ندارد.^{۱۶۵}

۴۷- نمیمه. مراد از آن سخن چینی است که سخن این بدان رساند بی آن که از گوینده سؤال کنند. و در گفتن ممت پذیرد. و این صفت رذیله را سعایت نیز گویند.^{۱۶۶}

۴۸- وقاحت. و مراد از آن بی شرمی کردن است در امور. و در آن اندیشه نکردن است از خلق و خالق. و حیا نمودن است از خویش و بیگانه.

۴۹- هزل. مراد از آن سخنان بی اصل و بی مأخذ گفتن است جهت خندیدن و انبساط نمودن.

۵۰- یأس. و مراد از او نومید شدن از رحمت «هو» است. و مأیوس بودن از عنایات بی غایات الهی و از الطاف نامتناهی اوست. سبحانه و تعالی.

^{۱۶۳} ستیزه به جایی رساند سخن که ویران کند خانه‌های کهن

^{۱۶۴} حق تعالی می‌فرماید: «يَقُولُونَ بِالْأَلْسِنَةِ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ» و از حضرت رسول ص روایت شده که «عَلَامَةُ الْإِنْفَاقِ ثَلَاثَةٌ إِذَا وَعَدَ خَلَفَ وَ إِذَا أَقْبَلَ خَانَ وَ إِذَا أَخَذَ كَذِبَ وَ فِي رَوَايَةٍ إِذَا عَاهَدَ غَدَرَ وَ إِذَا خَاصَمَ فَخَرَّ». و ایضاً فرموده: «أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْإِنْفَاقِ وَ سُوءِ الْأَخْلَاقِ». و حضرت باری تعالی در مذمت اهل نفاق فرموده «إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ وَ لَنْ تَجِدَهُمْ صَرِيحاً».

^{۱۶۵} چنانکه در کلام کبار آمده که «الْمَزَاحُ يَأْكُلُ الْهَيْبَةَ كَمَا يَأْكُلُ النَّارُ الْحَطْبَةَ». و بسا باشد از آن زیان دینی و دنیوی از مال و جاه و غیر آن به دیگری عاید گردد. حضرت رسول در مذمت مزاح فرموده که «الْمَزَاحُ اسْتِدْرَاجُ الشَّيْطَانِ».

^{۱۶۶} و در کلام مجید آمده: «هَمَّازٌ مَشَاءٌ بَيْنَهُمْ مَنَاعٌ لِلْخَيْرِ مُعْتَدٍ أَنْتُمْ». از حضرت رسول اکرم (ص) روایت شده: «لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ تَمَامٌ» یعنی داخل نمی‌شود در بهشت سخن‌چین. و نیز از آن حضرت مروی است «الْكَمَامُ لَيْسَ مِنْ أُمَّتِي» یعنی سخن‌چین از امت من نیست.

فصل چهارم

فرآیند درمان

مقدمه

فرآیندهای درمان به توصیف این مطلب می‌پردازد که در طول جلسات درمانی و در حین درمان، درمان‌پذیر چگونه تغییر می‌کند. پروچاسکا و نورکراس^{۱۶۷} در تعریف فرآیندهای درمان می‌نویسند: «فرآیندهای تغییر، فعالیت‌های پنهان و آشکاری هستند که افراد برای تغییر دادن هیجانات، افکار، رفتارها یا روابط مرتبط با مشکلی خاص یا الگوهای کلی‌تر زندگی انجام می‌دهند». در حوزه روان‌درمانی، همانطور که تعداد نظریه‌های روان‌درمانی بطور روزافزونی در حال ازدیاد است تعداد بی‌شماری فنون و روش‌های درمان نیز بوجود آمده است. اما به لحاظ نظری و با بررسی مقایسه‌ای نظریه‌های روان‌درمانی اصلی فرآیندهای درمان را می‌توان در غالب راهبردهای تغییر کلی دسته‌بندی و متمایز ساخت.^{۱۶۸} بسیاری از روان‌درمانگران معتقد هستند که افراد می‌توانند در نتیجه افزایش آگاهی تغییر کنند. بدین ترتیب بالا بردن آگاهی همواره یکی از اهداف و ابزارهای روان‌درمانگران مکاتب مختلف در طول تاریخ بشر بوده است. این فرآیند درمان سعی دارد با تکیه بر هشیاری فرد اطلاعات موجود او را از موقعیت فعلی افزایش دهد تا بتواند پاسخ مناسب‌تری را انتخاب نماید. این اطلاعات می‌تواند مربوط به خود درمان‌پذیر باشد که در اصطلاحات روانشناسی به آن «بازخورد»^{۱۶۹} می‌گویند. از سویی دیگر اگر اطلاعات در ارتباط با اطراف و رویدادهای محیطی زندگی فرد باشد به این فرآیند «آموزش»^{۱۷۰} گفته می‌شود. در کنار درمانگری‌هایی مانند روانکاوی که عمدتاً بر فرآیندهای ذهنی و درونی فرد تأکید می‌کنند گروهی دیگر از روان‌درمانی‌ها که به درمان‌های کنشی^{۱۷۱} معروف هستند بر تغییرات محیطی تأکید دارند. برای مثال فرآیندهایی که در درمان‌های رفتاری روی تغییر محرک شرطی یا کنترل وابستگی تأکید می‌کنند از این جمله هستند. اما رویکرد یکپارچه‌نگر معتقد است که ترکیب فرآیندهای آگاهی‌بخش و کنشی می‌تواند منتهی به درمانی کامل‌تر و مؤثرتر گردد. بدین ترتیب که با هدف اصلاح عملکرد درونی و بیرونی فرد همزمان بر محیط درون و بیرون او تمرکز نمود. نظریه روانشناسی عرفانی را

^{۱۶۷} پروچاسکا، جیمز، اُ جان سی نورکراس، نظریه‌های روان‌درمانی، نظام‌های روان‌درمانی، ترجمه یحیی سیدمحمدی، ویراست هشتم، نشر روان، ۱۳۹۵.

^{۱۶۸} Prochaska, J. O. (1979). Systems of psychotherapy: A transtheoretical analysis. Chicago, Dorsey.

^{۱۶۹} Feedback

^{۱۷۰} Education

^{۱۷۱} Action therapies

می‌توان یک درمان یکپارچه‌نگر دانست که همزمان با اینکه همانند روان درمانی‌های وجودی و انسان‌گرا عمیقاً بر فرآیند آگاهی‌بخشی تأکید می‌نماید از سوی دیگر با دستورات و تکالیف مختلف سعی در کنترل و اصلاح محیط فرد، کنترل وابستگی او به محرک‌های محیطی و اصلاح عکس‌العمل‌های وی در موقعیت‌های مختلف تمرکز می‌نماید.

مسلم است که در کلیه روش‌های درمان و فرآیندهای تغییر نوع درمان باید با هدف درمان و همچنین خصوصیات درمان‌پذیر منطبق باشد. این موضوع در روانشناسی عرفانی که منتج از دستورات قرآنیست در عبارت «انطباق تکلیف با تکوین» می‌گنجد. یکی از مسائل مهم در تربیت و تعالی بشر تطابق دستورات تربیتی با خصوصیات فطری بشر یا انطباق تکلیف با تکوین است. هرچه تعالیم انطباق بیشتری با خصوصیات فطری و طبیعی فرد داشته باشد کارایی آنها افزایش خواهد یافت. افزایش کارایی به معنی افزایش تأثیرگذاری مثبت و کاهش تأثیرات منفی اعمال تربیت است. انطباق تکلیف با تکوین باید جمله خصوصیات فرد را به گونه‌ای در نظر گیرد که فشار روانی و جسمانی بیش از اندازه به درمان‌پذیر وارد نیاید در غیر اینصورت ممکن است خصوصیتی را در وی تغییر دهد ولی موجب بروز خصوصیات دیگری گردد که غالباً مطلوب نیستند. تعلیم، آموزش و تربیت همزمان دارای تأثیرات مثبت و منفی برای فرد و جامعه اطراف او می‌باشد. اگر تربیت یا بطور کلی فرآیند تغییر یا درمان ماهیتی حادث، شدید یا سخت‌گیرانه داشته باشد مسلماً می‌تواند آسیب‌های مادی و روانی دیگری ایجاد کند علیرغم اینکه اثرات مادی یا معنوی سازنده‌ای برای عده‌ای دیگر از افراد جامعه به همراه بیاورد. وقتی تنبیهات شدید باشد، مسلماً سطوحی از انسان‌های جامعه که قوانین را رعایت نمی‌کنند در این بین بیشتر از جرم خود تنبیه می‌شوند و این موضوع به معنی ضایع کردن حق آنهاست. همین موضوع در مورد صدور دستورات کلی تربیتی برای افراد بسیار حائز اهمیت است.

بطور کلی روانشناسی عرفانی در دو مقطع عام و خاص اقدام به تحت تربیت قرار دادن افراد می‌نماید. در نوع عام دستورات درمانی خاصی برای عموم صادر می‌نماید. جمله این دستورات در قواعد شریعتی بطور عام و در دستورات طریقتی به طور خاص مطرح است. مکتب روانشناسی عرفانی که افراد را در سطوح مختلف با مجموعه‌ای از دستورات کلی و در سطوح دیگر با مجموعه‌ای از دستورات خاص تحت تعلیم خود قرار می‌دهد عملاً به این موضوع توجه دارد که

چگونه در مقطع دستورات عمومی و کلی مفاد دستورات را بیان نماید که عموم درمانپذیران از آن بهره‌مند گردند.

در مقطع دیگر مربی یا درمانگر با اعمال تجویزات خاصّ درمانپذیر را به سوی تعالی رهنمون می‌سازد. لذا در این بخش نوع درمان برای هر فرد متفاوت و در حدّ خصوصیات جسمی و روحی وی می‌باشد. تمام این فرآیندهای درمانی همگی در چارچوبی قرار دارند که عدالت بین حیات مادی و روانی فرد دچار اختلال نشود و عدالت مادی و معنوی هر دو در مسیر تعالی فرد رعایت شود.

در تناسب احکام با محیط می‌فرمایند^{۱۷۲}: «بقا و دوام احکام و قوانین هر دیانتی بر حسب اختلاف اوضاع محیط و زمان و مکان و اشخاص، مختلف می‌شود و تا موقعی که مقتضیات موجود باشد آن دین برقرار است و نسخ نمی‌شود و چه نسخ موقعی است که بین حکم و محیط تناسب موجود نباشد و با وجود تناسب نسخ صحیح نیست. و چون قوانین دیانت اسلام بالتّمام موافق با طبیعت و فطرت و عقل است و هیچیک از آنها مخالف وجهه فطری انسانی نیست و آنچه که بالتّمام موافق فطرت است (مانند اصول و اخلاق) تغییر ناپذیر است، لذا غیر قابل نسخ و انقراض می‌باشد. چه همانطور که گفتیم انقراض موقعی است که بین احکام و مقتضیات زمان و اهل آن تناسبی نباشد، ولی دیانت اسلام با مقتضیات زمان و مکان مخالفت ندارد و حکم عقل را که غیر قابل تغییر است تأیید می‌کند و برای اصناف مختلفه مانند مسافر و حاضر و صحیح و مریض و غیر آنها بر حسب مقتضیات احوال آنها دستورات داده است. و حتّی مدح و ذمّ که در قرآن است نسبت به اشخاص نشده بلکه نسبت به حالات است، چه اشخاص فانیند و ذکر آنها خصوصیت را می‌رساند، ولی حالات تعمیم دارد و هر که را دارای آن احوال باشد شامل می‌شود و این قبیل احکام و امور قابل نسخ نیستند. متنها دولت صوری اسلام قابل ضعف و فتور می‌باشد و آن نیز راجع به خود اسلام نیست بلکه راجع به مسلمین است.»

بسیاری از فرآیندهای درمان در روانشناسی عرفانی مشابه با سایر شیوه‌های روان‌درمانی می‌باشد ولی با توجّه به اینکه هدف روانشناسی عرفانی تعالی فرد است و کلیه وجوه زندگانی فرد را در بر

^{۱۷۲} حضرت آقای حاج سلطان‌حسین تابنده، تجلّی حقیقت در اسرار فاجعه کربلا، انتشارات حقیقت، چاپ چهارم،

می‌گیرد با شیوه‌های روان‌درمانی متعارف متفاوت است. در این مبحث به برخی از شیوه‌ها و فرآیندهای بکار گرفته شده در روانشناسی عرفانی می‌پردازیم که فرآیندهای عام می‌باشند ولی در فرآیندهای خاص براساس تشخیص مربی یا روان‌درمانگر معنوی تنوع روش‌های درمان بسیار است که برشمردن آنها در این مقال نمی‌گنجد.

شاید بتوان فرآیندهای درمانی را در دو گروه فرآیندهای ارادی و فرآیندهای غیرارادی طبقه‌بندی نمود. فرآیندهای ارادی هشیارانه است و عملاً با کوشش ظاهری فرد قابل انجام هستند. ولی فرآیندهای غیر ارادی استعانتی است که خارج از اراده فرد است و او را کمک می‌نماید تا انحراف خود را از مسیر تعالی اصلاح نموده و به عدل و اعتدال در مسیر تعالی بازگردد.

بهنگام شدن نظام ارزشی در فرد

زمانیکه نظام ارزشی فرد دچار تناقض می‌گردد و نمی‌تواند مسایل او را پاسخ دهد او با استفاده از قوه تفکر خود شروع به تحلیل و تغییر و بهنگام^{۱۷۳} کردن نظام ارزشی خود یعنی تغییر جهان‌بینی و تغییر در تفسیر تجربیات ثبت شده پیشین نموده تا به نتایج متقنی برسد. تغییر به این صورت خواهد بود که با بررسی رویدادهای حال و وقایع موجود در کتابخانه حافظه، به عمق عللها دقت می‌نماید و منطق خود را در تفسیر تجربیات پیشین به چالش می‌کشد. در این فرآیند، یافتن هر علت زیرین موجب می‌شود تا او به نگرشی جدیدتر نسبت پدیده‌ها برسد و دریابد که همواره فلسفه‌ای ریشه‌دارتر برای تفسیر آنها وجود دارد. نگرش جدیدتر او می‌تواند نگرش قبلی را نفی کند یا کامل نماید. لذا در این فرآیند نظام ارزشگذاری وی متحول شده و حتی چیزهایی را که قبلاً شرّ می‌دانست حال خیر می‌داند یا بالعکس. این فرآیند حرکت به سمت تعالی و کمال در ابنای بشر است. همانطور که بوضوح در زندگانی فرد از بدو کودکی تا دوران‌های مختلف زندگی او مشاهده می‌کنیم، تغییر قوای جسمانی الزامات و اقتضایات جدیدی را در فرد شکل می‌دهد که ملاک‌های جدیدی را در ذهن او برای تحلیل پدیده‌ها ایجاد می‌کند. مثلاً در بدو کودکی که اقتضا خوردن غالب است، ملاک اصلی فرد برای ارزشگذاری و جذب خیر و دفع شرّ دستیابی به خوراک لذیذ است ولی در دوران بلوغ ارزشی به عنوان یافتن جفت مناسب اولویت می‌یابد. در

سنین بالاتر که مجدداً قوای جنسی کاهش می‌یابد جایگاه اجتماعی، ثروت و قدرت بر او به عنوان ارزش غالب سلطه می‌یابد و وقتی قوای بدنی بطور کلی رو به اضمحلال می‌رود درک جدیدی از مفهوم فنا، از بین رفتن، نابودی و از دست رفتن بطور عام برای او پیدا می‌شود. لذا نگرش او به خود و محیط اطرافش یا به عبارت دیگر جهان‌بینی او یا هستی‌شناسی وی در مرحله‌ای متمایز از مراحل قبل قرار می‌گیرد.

اگر اقتضایات جسمی و روانی فرد بگونه‌ای باشد که متحمل انواع ناکامیها، دردها و اضطرابات گردد، بدلیل وخامت وضعیت و موجودیت فرد، میزان تفکر و تعمق در علّت پدیده‌ها در نظام ارزشی وی شدّت یافته و فرد به دنبال تفسیری مناسبتر از پدیده‌ها و علّت‌العلل آنها می‌گردد. چراکه درد و ناکامی پدیده‌ایست که بصورت مستمر وی را در رنج و خطر از دست دادن تمامیت هستی قرار داده و او را به مرحله اضطراب نسبت به موجودیت خود کشانده است. پس تلاش می‌کند تا علّت اصلی پدیده‌های موجود در کتابخانه حافظه خود را دریابد. این اضطراب فرد را به اصلی‌ترین سوال درباره موجودیت خود او یعنی کیستی و چیستی خویشتن می‌رساند.

تغییر شاکله فرد

طبیعت بشر آمیخته از توجّهات به تن و روح است، برعکس حیوان که استعداد توجّه به روح در آن کمتر است و به شعور خود مُشعر نیست، انسان توانایی ادراک به ادراک خود را دارد و از لحاظ رفتاری این تمایز بزرگترین تفاوت را بین او و حیوان بوجود آورده است. یعنی حیوان می‌داند چه باید کند اما انسان می‌تواند بداند که چه باید بکند. لذا حیوان بطور غریزی تمام رویه‌های رفتاری و علوم لازم برای زندگیش از بدو خلقت در ذهن آن قرار داده شده است. ولی انسان در بدو تولد کاملاً جاهل است و باید با توانایی شعور خود به دانش و رویه‌های لازم برای زندگی پی ببرد. به عبارتی که فرموده‌اند:^{۱۷۴} حیوان به شعور خود شعور ندارد. یا مُشعر به شعور خود نیست و ادراک به ادراک خود ندارد.

^{۱۷۴} حضرت حاج سلطانمحمد بیدختی گنابادی سلطانعلیشاه، مجمع السعادات، باب اول فی معرفت العقل و بیان المعانی التي يطلق عليها العقل، انتشارات حقیقت، چاپ دوم، ۱۳۵۳، صفحات ۲۶-۴.

بر این اساس تکلیف بشر از سایر موجودات متفاوت است، حیوان به دلیل فوق احتیاج به تشریع ندارد و شریعت رفتاری وی قبلاً برای او مهیا و آماده و در او نهادینه شده و حیوان طبق آن به این شریعت عمل می‌نماید. ولی بشر احتیاج به این دارد که رفتار خود را تنظیم و تدوین نماید. برای تدوین رفتار الا و لابد باید هدف معلوم باشد. در غیر اینصورت نمی‌توان تشریع یا قانونگذاری نمود. هدف تشریع معمولاً منتج از کیفیت استنباط و ادراک قانونگذار است. اگر قانونگذاری یا تشریع توسط افراد جامعه صورت گیرد معمولاً هنجارهای اجتماعی تشریع می‌شوند. یعنی آنچه که مورد علاقه فرد و نتیجتاً عموم افراد و جامعه می‌باشد قانون می‌شود. بشر خاکی معمولاً توجه به تمایلات تن دارد زیرا غریزه حیات، خوددوستی و خودگرایی را به او آموخته، نتیجتاً قوای شهویّه و غضبیّه او آنچه که ملایم است جذب و منافر را دفع می‌کند. پس آنچه که ملایم تن است و آنچه که مغایر تن است تشریع می‌گردد و قانون می‌شود. این تشریع با میزان توجه بشر به فکرت پایان‌بین او تغییر می‌کند، هرآینه هرگاه عمر خود را در زوال بپند بعد معنوی تشریع را بیشتر می‌کند و هرگاه لذّات جسمانی در او زیاد می‌شود به گسترش خودیت خود می‌پردازد.

تغییر شاکله را به این بیان شرح می‌فرمایند: ^{۱۷۵} «غیر از نیت که باید همیشه خیر باشد، باید شاکله خود را هم تربیت کنیم؛ یعنی عادت کنیم و بدانیم که همه کارهای ما برای خدا باشد و این تفکر را بر خود مسلط کنیم که مردم، همه، بندگان خدا و مصنوعات خداوند هستند. خدمت به مردم به‌خصوص به همفکرها یعنی مؤمنین، مثل خدمت به خداوند است. شما می‌گویید: به خداوند خدمت کنید، خدا که محتاج به خدمت نیست، خدمت به مردم، خدمت به خداوند است. این در ذهن شما باشد، وقتی در ذهن شما بود، نیت شما همینطور می‌شود و خودبه‌خود بر نیت مسلط می‌شوید. همه مردم بندگان خداوند هستند. مؤمنین بندگان خاص خدا (خاص‌تر) هستند. ان شاء الله بتوانیم این را در ذهن خود هضم کنیم و جزء وجود و شاکله ما شود.»

با ورود به مراتب بندگی و ایمان فرد نگرش ویژه‌ای به عالم و خلق پیدا می‌کند و این نگرش از درون منجر به تغییر شاکله فرد می‌شود. می‌فرمایند: ^{۱۷۶} «ایمان که علاقه روحست به مبداء و فکر

^{۱۷۵} بیانات حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوب‌علی‌شاه، گزیده‌هایی از جزوه صد و نودم، درباره خدمت، تاریخ

۶ اردیبهشت ۱۳۸۷. <http://www.jozveh121.com/>

^{۱۷۶} پند صالح، تألیف حضرت آقای صالح‌علی‌شاه، چاپ ششم، تهران، ۱۳۷۱.

آغاز و انجام و آن ناموس بزرگ الهی و امانت خدایست باید نگاهدار و قدردان بود و از آلائش‌ها پاک داشت. باید همّت نمائیم که نام فقر و ایمان که بر ما گذاشته شده به آن موصوف باشیم و به نیکی معرفی شویم که بر ما صدق کند. باید بکوشیم که عهد ازلی را که در صفحه فطرت جان ثبت شده و عقل گواهی می‌دهد و به فریب نفس در دنیا در طاق فراموشی افتاده بعد از تازه کردن به توسط عهد و پیمان تکلیفی پاسدار باشیم و به توفیق خدا غفلت ننمائیم و به شرایط بیعت رفتار و آن را پیشرو در هر کار قرار دهیم و همواره خلاصه دستورات را که در این سه عبارت درجست: با خداوند به بندگی، با عموم به شفقت و خیرخواهی، با برادران دینی به خدمت و کوچکی، در خاطر داشته عمل را مطابق آن سازیم و با آن بسنجیم و به پندار و گفتار و رفتار نیک فریاد یاری خواستن و دعوت «من انصاري الى الله» بزرگان را اجابت کنیم و بکوشیم که به مقصد برسیم و کردار گذشتگان را سرمشق خود ساخته و یأس که در حکم کفرست به خود راه نداده با عزم اراده قدم زنیم.»

فرآیندهای ارادی

همانطور که ذکر شد فرآیندهای ارادی فرآیندهای هشیارانه‌ای است که عملاً با کوشش ظاهری فرد قابل انجام هستند. در این فرآیندها فرد با کوشش و مجاهده و عادت دادن خود به اعمال و اقوال و رفتارهای خاص اقدام به تغییر شاکله خود می‌نماید و بطور ارادی خود را ملزم می‌کند تا از انحراف خود از مسیر تعالی اقدام و به عدل و اعتدال در مسیر تعالی بازگردد. در این ارتباط به مواردی نظیر تلقین (تذکر و تفکر)، کاوش درون (مراقبه و محاسبه)، تصحیح خیال، تمرکز حواس، تمرین‌های رفتاری (اعمال شریعتی و طریقتی)، مدیریت خود (تسلّط بر نفس) و کنترل وابستگی (خلع و لبس - هجرت) می‌پردازیم.

تلقین (تذکر و تفکر)

تلقین از روش‌های مشترک در نظام‌های درمانگری است.^{۱۷۷} مبحث تلقین بسیار گسترده و متنوع است. از مشوق‌هایی که خود فرد از لحاظ روحی برای بهبود خود به خودش القاء می‌کند تا کلیه

¹⁷⁷ Grenavage, L. M., & Norcross, J. C. (1990). Where are the commonalities among the therapeutic common factors? Professional Psychology: Research and Practice, 21, 372-378.

دستورات ذکر و فکر و تمرکز برای یافتن علت‌ها در وجود خود همگی در این مبحث می‌گنجند.

حکماء فکر را «در نظر گرفتن شیء» تعریف می‌کنند. قوه مفکره همراه با قوه متخیله که هر لحظه صورت‌ساز و صورت‌شکن است آشکال در نظر گرفته شده را به گونه‌های مختلف تغییر می‌دهد و تفسیر می‌کند. این تغییرات و تعبیرات تشکیک و ظن و سپس حدس و گمان و فرضیه را خلق می‌کنند و خلاقیت در ذهن بوجود می‌آید و در دانسته‌ها تحوّل صورت می‌گیرد. مسلماً قوه متخیله اگرچه متحوّل‌کننده است ولی میزان و عمق اثر آن به دلیل تموجات شدید کوتاه است. وقتی انسان به شیئی یا پدیده‌ای می‌نگرد تکویناً سیر تفکر شکل می‌گیرد. اگر نظاره شیئی همراه با طرح سؤالاتی از نوع چرائی، چیستی، کیستی و مشابه باشد زودتر به شکل فکری واحد رسیده و ثبات نسبی می‌یابد و قوه متخیله را به مسیر خاصی هدایت می‌کند. در مرحله تکلیف یا تدوین برای تقویت فکر، اولیاء الهی دستورات خاصی را در قالب ذکر و فکر به سالک تعلیم می‌فرمایند تا بدین طریق شدت و عمق و جهت تفکر را در او شکل داده و تشدید نمایند.

تفکر در کیستی و چیستی خود و جهان پیرامون، موجب حالتی در انسان می‌شود که در عرفان به آن خشیت می‌گویند یعنی حالتی که وجود خود را برتر از موجودات دیگر نمی‌بیند. در این حالت اهمیت موجودات پیرامون نیز برای او مطرح می‌شود.^{۱۷۸} حالت خشیت نوعی نگرش خاص به فرد می‌دهد که اگر در قبل فقط به دنبال جذب منافع و دفع مضار برای خود بود حال منافع را برای خود و دیگران می‌خواهد و مضار را از خود و دیگران دفع می‌کند و این فرآیند در عمل موجب کاستن از خودبینی فرد می‌شود. اگر بخواهیم به نتیجه‌گیری جزئی برسیم، در همین جا باید به این موضوع اشاره کرد که خودبینی فرد است که نوع نگرش او به خود و جهان پیرامون را تعریف می‌کند. پس بطور خلاصه نتیجه‌گیری می‌کنیم که انانیت فرد به عنوان عینکی است که جهان هستی را با فیلتر خاصی که معیارهای ارزشی خودیت وی است به فرد می‌فهماند.

می‌فرمایند:^{۱۷۹} «تفکر هم معانی مختلفی دارد. در اصطلاح منطق می‌گویند: فکر عبارت از آن است

^{۱۷۸} سخنرانی حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه در تاریخ ۱۳۹۶/۶/۲۶ مسیر کمال و تعالی - تواضع و فروتنی.

<http://mazaresholtani.net/download/mp3/96/1396-06-26-Sobhe-YekShanbeh-Masire-Kamal-Tavazo-128.mp3>

^{۱۷۹} حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه شریعت، طریقت و عقل، ماهیت و قلمرو عقل و تفکر، چاپ اول، ←

که از مبادی، معلومات جدید کسب کنیم و از معلومات به مبادی آنها پی ببریم. مثلاً در پی واقعه‌ای به دنبال علت آن می‌گردیم. یا درباره نتایج وقایعی که الآن اتفاق می‌افتد در آینده فکر می‌کنیم. اما در اصطلاح عرفان فکر معنای دیگری دارد. فکر به معنایی است که راجع به آن فرموده‌اند: *تَفَكُّرٌ سَاعَةٌ خَيْرٌ مِنْ عِبَادَةٍ سِتِّينَ أَوْ سَبْعِينَ سَنَةً*^{۱۸۰}، منظور تفکر در وجود خداست. یعنی تفکر در رشته و اتّصالی که روح ما را به منبع اصلی نفخه مرتبط می‌کند. زیرا روح انسان یک نفخه الهی است. بنابراین تفکر در عرفان عبارت از توجّه کردن انسان به جنبه اتّصال به مبدأ وجودی خودش از اینرو فکر توأم با ذکر است. بدین قرار انسان یک جسم نیست بلکه روح، معنویت انسان است. فکر و عقل تا یک سنی با تکامل بدن رو به تکامل می‌رود ولی به جایی می‌رسد که تکامل بدن متوقف می‌شود و به کمال تکاملش می‌رسد. در آن موقع است که انسان باید مرکبش را عوض کند. یعنی دیگر بدن چندان اثری ندارد. باید با فکر خودش جلو برود. تدریجاً از دانسته‌ها به نادانسته‌ها پی می‌برد و این هم معنایی است که علم از فکر دارد...» همینطور می‌فرماید:^{۱۸۱} «تعریف عمومی که از فکر کردند این است که فکر یعنی سیر از امر ظاهر و بدیهی، به امری که ظاهر نیست. این معنای عام فکر است. این فکر در زندگی معمولی ما نیز هست. همه کارهایی که می‌کنیم با تفکری انجام می‌دهیم و به نتیجه‌اش فکر می‌کنیم. در زندگی خارجی اگر به زمین و زمان و گردش این چرخ و فلک آسمان و نظمی که در آن است فکر کنیم، به این نتیجه می‌رسیم که یک گرداننده‌ای هست، این معنای کلی فکر است. در قرآن هم در بسیاری جاها از فکر، یاد شده است. چنانکه می‌فرماید: *أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ؟ أَفَلَا تَعْقِلُونَ* هم که در قرآن ذکر شده، در واقع همین معنای تفکر را می‌دهد. فکر انسان مثل سلسله نخ، مانند رشته‌ای است، اگر خودتان آن را به دست نگیرید از دستتان در می‌رود و آن شما را در دست می‌گیرد. افکار و وساوس شیطانی همیشه دنبال هم می‌آید، به همان نحو که فرزندان شیطان، اعوان و یاران او، به دنبال رئیس‌شان که خود ابلیس بود، از بهشت بیرون شدند. این داستان به رمز و اشاره است، یعنی وقتی یک فکر نادرست یا وسواسی آمد، دنباله‌اش همین طور

←

انتشارات حقیقت، تهران ۱۳۸۲. متن گفتاری که در تاریخ ۱/۴/۷۹ در مجلس عمومی فقرا بیان شده است.

^{۱۸۰} یک ساعت تفکر از شصت یا هفتاد سال عبادت بهتر است.

^{۱۸۱} بیانات حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوب‌علیشاه، جزوه ۱۲۴، از شرح رساله شریفه پندصالح، قسمت دوم، برگرفته از تلفیق بیانات مجالس شب‌جمعه در تاریخ‌های ۹ مرداد ۱۳۷۶ و ۲ اسفند ۱۳۸۶.

کشانده می‌شود. بنابراین باید در همه مواردی که خداوند در قرآن فرموده است، تفکر کنید. اصولاً مسایل مربوط به عبادات و شرایط سلوک همه به هم مربوط است. همین که فرمودند حتماً هر روز صبح قسمتی از قرآن خوانده شود برای این است که مایه تفکر انسان شود.»

«ذکر، ستون اساسی عرفان است. در قرآن شاید بعد از کلمه «الله»، یکی از لغاتی که بیش از همه به کار برده شده ذکر و مشتقات آن است، کلماتی مثل: تَذَكَّرْ، تَذَكَّرُوا، ذِكْرٌ و... که در قرآن بسیار آمده. ذکر از لحاظ لغوی به معنای یاد است یاد کسی یا چیزی کردن و به همین دلیل است که ذکر همیشه با یک مضاف‌الیه می‌آید. مثلاً در عُرف عامّه می‌گویند: ذکر خیر شما یا در قرآن می‌فرماید: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ کَهِيعَصْ ذِكْرَ رَحْمَتِ رَبِّكَ عَبْدَهُ ذُكْرِيَا إِذْ نَادَى رَبَّهُ نِدَاءً خَفِيًّا. ذکر معانی لغوی متعدّدی در قرآن دارد که تمام آن معانی به هم نزدیکند و همه مأخوذ از معنای یاد هستند. مثل: وَادْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِبْرَاهِيمَ. وَادْكُرْ فِي الْكِتَابِ مُوسَى. خداوند می‌گوید در این کتاب یادی از ابراهیم و موسی و دیگر پیغمبران کن. در دنباله آن هم دلیل این یاد کردن را بیان می‌فرماید. در جایی می‌گوید: إِنَّا أَخْلَصْنَاهُمْ بِخَالِصَةٍ ذِكْرَى الدَّارِ آن‌ها را برای یاد آخرت خالص کردیم. می‌فرماید «ما» آن‌ها را خالص کردیم یعنی آن‌ها «مُخْلِصٌ» شدند. مُخْلِصٌ غیر از مُخْلِصٌ است. مُخْلِصٌ یعنی کسی که اخلاص دارد ولی مُخْلِصٌ کسی است که خداوند او را برای خودش پاک و خالص کرده است. به همین دلیل خداوند می‌گوید از آن‌ها یاد کن.»^{۱۸۲}

درباره انواع ذکر بطور مختصر می‌فرمایند:^{۱۸۳} «بنا بر اصطلاح، ذکر را به ذکر خفی و ذکر جلی یا ذکر قلبی و ذکر لسانی تقسیم می‌کنند. ذکر لسانی مثل این است که شما از دیگری یاد خدا را بشنوید، صفات خدا را بشنوید ولی وقتی کسی نباشد هم خودتان می‌گویید و هم خودتان می‌شنوید. این ذکر لسانی می‌شود. اما غیر از ذکر لسانی، ذکر دیگری است که ذکر قلبی یا ذکر خفی است که ذکر مؤثر است. البته ذکر خفی بر ذکر جلی ارجحیت دارد. ذکر جلی همین او را و دعاهاست که می‌خوانیم. بعضی آیات قرآن و اخبار و احادیث وارده هم بر ذکر خفی تکیه

^{۱۸۲} بیانات حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوب‌علی‌شاه، گزیده‌هایی از جزوه صد و بیست و چهارم، ذکر و فکر، از شرح پندصالح در جلسات فقری تیر و مرداد ۱۳۷۶ و بهمن ۱۳۸۶. <http://www.jozveh121.com/>

^{۱۸۳} بیانات حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوب‌علی‌شاه، جزوه ۱۲۴، ذکر و فکر، تلفیق شرح پندصالح در جلسات فقری تیر و مرداد ۱۳۷۶ و بهمن ۱۳۸۶. <http://www.jozveh121.com/>

دارد؛ مثلاً در حدیث قدسی از قول خداوند می‌فرماید: من را در دل یاد کن تا من تو را در ملأ و به صورت علنی یاد کنم یا درباره زکریای نبی در قرآن می‌فرماید: ذِكْرُ رَحْمَتِ رَبِّكَ عَبْدَهُ زَكِرِيَا، ذکر رحمت خداوند به زکریا. اِذْ نَادَى رَبَّهُ نِدَاءً خَفِيًّا وقتی خدا را صدا زد، ندا کرد؛ نِدَاءً خَفِيًّا یعنی با صدای بلند خدا را صدا نزد، بلکه در دلش به صورت خفی و پنهان خدا را صدا کرد، این ذکرى که به صورت خفی باشد، اثرش بیشتر است برای اینکه هر عبارتی که آشکارا بیان شود، خطراتی دارد یک خطر آن احتمال تظاهر و عوام‌فریبی است و خطر دیگر آن این است که در ذکر آشکار، ممکن است انسان به دلیل اینکه در طول روز حواسش پرت می‌شود، آن ذکر را رها کند و به همین دلیل است که برخی برای اینکه حواسشان پرت نشود در گوشه‌ای به ذکر مشغول می‌شوند.»

مسلماً همانگونه که در مغز سلولهایی برای ادراک و پاسخ به سؤالات متداول زندگی روزمره انسان وجود دارد سلولهایی نیز برای پاسخ به چستی و کیستی انسان وجود دارند که وظیفه آنها حل معمای خلقت خود انسان و عالم است. برای مثال سلولهایی در مغز وظیفه ارزیابی طعم‌ها یا بوها را به عهده دارند و اگر سلولی که در مغز عهده‌دار سنجش علائم رسیده از زبان به مغز در ارتباط با خوراک شیرین است به وظیفه خود عمل ننماید انسان نمی‌تواند دریابد که خوراک چشیده شده شیرین است یا خیر. این امر در مورد کلیه ادراکات تعمیم دارد. سلولهایی در مغز وجود دارند که موظفند کیستی و چستی فرد و این عالم را بررسی کنند و اگر این سلولها ضعیف باشند این سؤال بی‌پاسخ می‌ماند که این عالم و انسان چیست و کیست؟! درست همانند حالتی که سلول‌های تمیزدهنده شیرینی توانایی تمیز شیرینی را در مغز نداشته باشند. علت عدم توانایی این سلولها می‌تواند ضعف آنان باشد و اگر آنان تقویت شوند حتماً توانایی بیشتری در پاسخ به این سؤال را خواهند داشت. درست همانند سلول‌های ماهیچه دست که در حالت معمولی وزنه چند کیلوگرمی را به سختی بلند می‌کنند ولی اگر به دست ورزش داده شود همان سلولها می‌توانند وزنه چندین کیلوگرمی را نیز بلند نمایند. سلول‌های مغزی نیز همینطور با ورزش خاص خود تقویت می‌شوند. افراد نابینا برای داشتن تصویر جهان بیرون به حافظه خود فشار می‌آورند و نتیجتاً حافظه بسیار قوی پیدا می‌کنند. کارشناسان عطرشناس بدلیل ممارست و تفکر زیاد بر آزمایش بوها بخش بوشناسی مغز خود را تقویت می‌کنند به گونه‌ای که اگر دهها عطر و رایحه مختلف را با هم بیامیزند توانایی تمیز تک به تک آنها را دارند.

قوة واهمه متفاوت از قوة متخیله است. متخیله بی جهت و بدون تمایل به نوع صورت، صورت ساز است ولی واهمه از این صورت سازی نفع خود را دنبال می کند. یعنی می خواهد همه چیز را به سمت و سوی خاصی که خودیت فرد است بکشاند لذا از آن تعبیر به ابلیس می کنند. وقتی این قوة یعنی واهمه تسلیم قوة عاقله در انسان شد ابلیس وجود انسان تسلیم رحمان وجود او یعنی عقل می شود. و وقتی عقل به سلطنت وجود رسید شکوفائی علم و اخلاق و هنر و باقی متعالیات صورت می گیرد. این است که انبیاء و اولیاء و اوصیاء الهی همواره به تنویر افکار می پردازند. در قرآن کریم آیات بسیار زیادی وجود دارد که به انحاء مختلف انسانها را دعوت به تفکر در این جهان می نماید. می فرماید^{۱۸۴}: «آیا به شتر نگاه نمی کنید که چگونه خلق شده است»، و می فرماید: «آیا به این آسمان بر فراز سرشان نظر نمی کنند که چگونه آن را بنا کرده ایم و آراسته ایم و هیچ شکافی در آن نیست و زمین را گسترده ایم و در آن کوه های بلند افکندیم و از هرگونه نباتات خوش منظر در آن رویانیدیم. بینش و ذکری است برای هر بنده ای که به خدا بازگردد و از آسمان، آبی پربرکت فرستادیم و بدان باغها و دانه های دروشتنی رویانیدیم و نخل های بلند با خوشه های برهم چیده تا رزق بندگان باشد و بدان آب، سرزمین مرده را زنده کردیم».^{۱۸۵} این روش همانطور که مک آیور^{۱۸۶} بازگو می کند تبدیل پندارهاست که منشاء تحولات می باشد.^{۱۸۷}

همانطور که گفته شد فکر باید تقویت شود. ولی چرا فکر فقط از طریق انواع خاصی باید ورزش داده شود تا به نتیجه برسد؟ سلولهایی که وظیفه آنها درک بهتر از چیستی و کیستی خود و این عالم یا به عبارت دیگر توحید است با خودداری انسان از اوامر قوة واهمه (تقوا) تقویت می شوند. علت آن این است که باید با خودداری کردن قوة واهمه را به فشار قوة مفکره و عاقله به تسلیم کشانید و این مفهوم از اسلام به معنی تسلیم شدن و در مقام ایمان است. قوة واهمه مظهر خودیت و شیطنت و قوة عاقله مظهر رحمان در وجود انسان است. هرچه خودیت کوچکتر و کوچکتر شود سلطه

^{۱۸۴} سوره غاشیه، آیه ۱۷، «أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبْلِ كَيْفَ خُلِقَتْ».

^{۱۸۵} سوره ق، آیات ۱۱-۶، «أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَ زَيَّنَّاهَا وَ مَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ وَ الْأَرْضِ مَدَدْنَاهَا وَ أَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَ أُنْبِئْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَیْعٍ. تَبْصِرَةً وَ ذِكْرًا لِّكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ وَ نَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُبَارَكًا فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَبَّاتٍ وَ حَبَّ الْحَصِيدِ. وَ النَّخْلَ بَاسِقَاتٍ لَهَا طَلْعٌ نَضِيدٌ. رِزْقًا لِلْعِبَادِ وَ أَخْيَيْنَا بِهِ بَلَدَةً مِّنِيًّا».

^{۱۸۶} Robert Morrison MacIver (1947), The Web of Government. The Macmillan company.

^{۱۸۷} بیژن بیدآباد، تحولات اجتماعی از دیدگاه حکمت در عرفان و تصوف اسلامی، ۱۳۸۹.

رحمان در وجود انسان بیشتر و بیشتر می‌گردد. لذا تفکّری که مستلزم تقابل با خودیت باشد انسان را به رشد عقل می‌کشاند. و تقابل با خودیت یعنی جلوگیری از خود. به عبارت دیگر موظف کردن نفس به اینکه در چارچوب شریعت عمل نماید. این تقوا در ابتدا عمل به واجبات و ترک محرمات است ولی در مرتبه بالاتر به تفکّر نیز سرایت می‌کند و فکر نیز در حیطه تقوا و خودداری قرار می‌گیرد. یعنی تموّج قوّه واهمه را به ترمز می‌کشاند.

اگر تقابل صرف و مستمر با خودیت دستور کار قرار می‌گرفت نظم عالم تن و عالم این جهان فرو می‌پاشید. لذا شریعت را انبیاء الهی علیهم السّلام حیطه‌ای از اعمال با دامنه احکام خمس از حرام و مکروه و مباح تا مستحب و واجب قرار دادند و هرچند سرعت حصول نتیجه کمتر است ولی جامعیت و کمال آن بیشتر می‌باشد.

دستورات اولیاء الهی برای تعمیم این تقوا در درون انسان استفاده از ذکر و فکر قلبی است که به دستور فکر را متوجه مبدأ می‌نمایند. جمعیت فکر سبب می‌شود که سلولهایی که وظیفه درک کیستی و چیستی خود و این عالم را دارند ورزش داده شوند و تقویت شوند. این فکر به صورت تکوینی نیز وجود دارد یعنی افراد با بررسی خود و اشیاء و این عالم همواره به کیستی و چیستی آن فکر می‌کنند و مسلماً این ذکر و فکر تکوینی در مراحل کمال آن به ذکر و فکر تکلیفی می‌رسد. ذکر و فکر تکلیفی در تمام شرایع وجود دارد و چنانچه شرایط صحت سلسله تربیتی آنها وجود داشته باشد قرین به اثر نیز خواهد بود؛ منتهی بین تمام راهها یک راه است که مستقیم است و این نه این است که باقی راهها به مقصود راه ندارند.

وقتی فکر به تمرکز دست یافت لطافت معنوی غالب و مکاشفات در وجود انسان پدیدار می‌گردد. آن چیزهایی که تا به حال درک و دیده نمی‌شد درک و دیده می‌شود. قدرت فکر در روانشناسی امروز کاملاً تأیید شده است. منیتیزم^{۱۸۸} و هیپنوتیزم^{۱۸۹} اثرات تمرکز فکر را در افزایش قدرت‌های ذهنی و بدنی و درمان بیماریها اثبات نموده‌اند. تا آنجا که استفاده‌های نمایشی از خواب کاتالپسی^{۱۹۰} و معالجه بیماری‌های هیستریک^{۱۹۱} و زایمان بدون درد و ... از طریق هیپنوتیزم کاملاً معمول هستند اگرچه هنوز علّت «علمی» آنها مکشوف نیست. تقوا یا به عبارت دیگر خودداری

¹⁸⁸ Magnetism

¹⁸⁹ Hypnotism

¹⁹⁰ Catalepsy

¹⁹¹ Hysteria

کردن اسباب تقویت فکر است. انسانی که خود را ملزم به خودداری از مجموعه‌ای از افعال و کردار می‌نماید در هنگام شروع و اقدام به هر عمل خود را مجبور می‌کند تا فکر نماید و عمل مدنظر خود را ارزیابی نماید و بسنجد که آیا آن را انجام دهد یا باید از انجام آن خودداری کند. این از نازلترین آثار تقوا یا خودداری بر رفتار انسان است.

تمرکز فکر مقدمه تحویل اراده و اختیار عالم وجود انسان به عقل است و به عبارتی مقدمات سلطه عقل بر وجود اتفاق خواهد افتاد. و چون عقل که در وجود انسان نازلۀ عقل کلی است که این صُنع هستی را آفریده لذا سلطنت عقل در وجود انسان به احاطه بر رموز جهان می‌انجامد و علم از این راه بدست می‌آید. همانگونه که قرآن کریم می‌فرماید علم در اثر تقوا بوجود می‌آید و تقوا از ریشه ق به معنی ترمز کردن و خودداری کردن است. قرآن می‌فرماید: «وَاتَّقُوا اللَّهَ وَ يُعَلِّمَكُمُ اللَّهُ»^{۱۹۲} یعنی شما تقوا پیش گیرید تا خداوند به شما علم بیاموزد. یعنی از آنچه بهتر، که سازنده معلوم که عالم به علم ساختن معلوم است به فردی تعلیم علم دهد. در شرح این آیه فرموده‌اند:^{۱۹۳} «وَاتَّقُوا اللَّهَ بترسید از خدا در ضرر زدن یا در همه اوامر و نواهی خدا. وَ يُعَلِّمَكُمُ اللَّهُ و خداوند به شما علم می‌آموزد. ممکن نیست امثال این «واو» را «واو» عطف قرار بدهیم، چون در کلام معطوف علیه وجود ندارد، یا از باب اینکه معنی عطف از آن اراده نشده است، و به معنی «مَعَ» نیز نمی‌شود گرفت چون مضارع بعد از آن منصوب نشده، لذا آن را «واو» استیناف قرار داده‌اند مانند «لَبَيْنَ لَكُمْ وَ نَقَرَّ فِي الْأَرْحَامِ وَ مَانِدٌ لَا تَأْكُلُ السَّمَكُ وَ تَشْرَبُ اللَّبَنَ»، با رفع «تشرب» و مقصود از قراردادن آن جهت استیناف از حیث ارتباط لفظ به سابق آن نیست که از حیث معنی از قبل خود منقطع است پس معنی در مَثَل «لَا تَأْكُلُ السَّمَكُ وَ تَشْرَبُ اللَّبَنَ» بر نهی از جمع بین خوردن ماهی و نوشیدن شیر با هم است، خواه «تشرب» مرفوع باشد، و خواه منصوب، و این معنی استفاده نمی‌شود مگر اینکه «واو» به معنی «مَعَ» باشد ولی بعد آن مقدر نمی‌شود اگر بعد از آن مرفوع باشد چنانکه در حالت رفع تقدیر گرفته می‌شود. و همین مثال «واو» در این آیه نیز هست، زیرا این عبارت پیشی علم بر تقوا را بیان می‌کند، اعم از اینکه گفته شود: «اتَّقُوا اللَّهَ وَ يُعَلِّمَكُمُ اللَّهُ» یا گفته شود: «وَعَلَّمَكُمُ اللَّهُ» با نصب یا رفع. پس «واو» مفید معنی معیت و همراهی است، به گونه معیت غایت با مورد غایت. و چون

^{۱۹۲} آیه ۲۸۲ سوره بقره.

^{۱۹۳} بیان السَّعَادَةِ فِي مَقَامَاتِ الْعِبَادَةِ جلد سوم صص ۱۶۵ - ۱۶۴.

مابعد آن منصوب نیست چنانکه در «واو» به معنی «مَع» منصوب می‌شود از آن جهت گفتند «واو» برای استیناف است. در واقع این مورد مانند «حَتّی» است که بر مضارع مرفوع داخل شود که در آنجا گفته می‌شود که «حَتّی» برای استیناف است با اینکه در آنجا با ماقبلش مرتبط است. و چون تقوی با جمیع مراتبش پشت کردن به نفس است که معدن جهل است و رو آوردن به سوی عقل است که باب علم می‌باشد، لذا تقوی مستلزم علم و ازدیاد آن است چنانکه در قول خدای تعالی است: «اگر تقوای خدا را داشته باشید خداوند برای شما فرقان (قدرت فرق و تشخیص) قرار می‌دهد».^{۱۹۴} یا قول خدای تعالی: «کسی که از خدا بترسد خداوند راه نجات (از گرفتاریها) را برای او می‌گشاید، و او را از جائی که گمان نمی‌برد روزی می‌دهد».^{۱۹۵}

در تعریف، علم به «حضور شیئی نزد عالم» گفته می‌شود و به دو بخش حصولی یا (اکتسابی) و حضوری یا (لدنی) طبقه‌بندی می‌گردد. کیفیت قوانین در علم حضوری جامع‌تر از علم حصولی است. علم حصولی یا اکتسابی از طریق تحصیل به اشکال متعارف تعلیم و تعلّم رسمی نیز قابل حصول است ولی علم حضوری همانطور که ذکر شد از متابعت مربّی پدیدار می‌گردد. قرآن کریم می‌فرماید: «بگو اگر خدا را دوست دارید از من پیروی کنید تا خدا دوستان شما باشد».^{۱۹۶} می‌فرماید: «دل گنجینه خدائی و جایگاه ریزش رحمت الهیست و مرکز کشور تن دلست که همیشه بین وسواس شیطان و تلقین ملکست. باید مراقب دل بود که آنچه بر دل غالب بود اعضاء و

^{۱۹۴} سورة انفال، آیه ۲۹، یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا.

^{۱۹۵} سورة طلاق آیات ۳-۲، وَ مَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَ يَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ.

^{۱۹۶} سورة آل عمران، آیه ۳۱: «قُلْ إِن كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ»

^{۱۹۷} حضرت حاج شیخ محمد حسن صالح‌علیشاه گنابادی، رساله شریفه پند صالح، چاپ اول اردیبهشت ۱۳۱۸.

شرح و ترجمه پند صالح به زبان‌های مختلف در سایت تصوف ایران موجود است: <http://sufi.ir/pandesaleh.php>

حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوب‌علیشاه ارواحنا فداه قطب وقت سلسله نعمت‌اللّٰهی سلطانعلیشاهی گنابادی در طی مدّت چند سال بطور هفتگی این کتاب را شرح کرده‌اند.

شرح این فرمایشات به صورت فایل‌های صوتی در سایت مزار سلطانی:

<http://mazaresholtani.com/audio-pandesaleh.php>

شرح این فرمایشات به صورت فایل‌های تصویری در سایت مزار سلطانی:

<http://mazaresholtani.com/>

همچنین متن پیاده شده از نوار را می‌توان از این لینک دریافت نمود:

http://jozveh121.com/main_page.jsp?link=pandeSaleh

قوا زیر فرمان اوست و چون بستگی دنیا دام جان و مایه هر خطاست دل را باید به دستور متوجّه غیب نمود و از غیب خود رو به غیب مطلق آورد که پراکندگی خیال و وسوسه رفع و مهوم یکی گردد و نفس پاکیزه شود و اخلاق نکوهیده که زائیده دوستی دنیاست برود و به جای آن اخلاق پسندیده آید و متدرجاً انس به یاد خدا افزون گردد تا دری که خداوند گشوده باز و دل جایگاه یار شود. یاد خدا دل را خاشع و بدن را خاضع و اخلاق را پاکیزه و اعمال را پسندیده گرداند و یاد بنده حق را که نشانه یاد خدا و هم مستلزم یاد اوست بنده را بالاخره انسان را از هستی مهوم می‌رهاند و به هستی واقعی می‌رساند چون مادام که انانیت هست خداپرستی نیست. ذکر مأخوذ را باید در هر حال و هر کار مواظبت داشت که آثار آن در کردارها و زندگانی هم هویدا شود و در عالم هم به یادگار بماند خصوصاً در مواردی تأکید بیشتر شده است از آن جمله در موقع خوردن غذاست که: «کلوا مما ذکر اسم الله علیه» گرچه تفسیر به مورد ذبح شده ولی عمومیت دارد و یاد خدا هنگام غذا لذّت را بیشتر و بواسطه توجّه حرارت و روح به باطن هضم بهتر می‌شود و تا آن غذا در بدنست حکم ذاکر دارد و بهتر توفیق می‌یابد. دیگر حال مقاربتست که طفلی که در هنگام یاد خدا پیدا شود تمام خلقت و مؤمن و صالح و باهوش گردد. دیگر وقت خوابیدن که توجّه به عالم غیب است، چون به یاد خدا که بخوابد در خواب حکم ذاکر دارد و خواب که بیند چه بروز حالات روحی او باشد و چه قضایای خارج غالباً رؤیای صادقه خواهد بود. دیگر اول بیداریست که حال بازگشت به این عالم و توجّه به قوا و جوارحست که در آن روز توفیق زیاده‌تر گردد و بلکه کارهای او هم پیشرفت نماید، و اوّل بیداری توجّه به مبدء و مظهر و توسّل به انوار چهارده معصوم جسته و گشایش دل و دین و دنیا از خداوند امید داشته باشد و چون موقع خوابیدن و بیداری هرچه را به ذهن بسپارند محفوظ ماند روح در این دو وقت به یاد خدا عادت نماید و متوجّه باشد و تا بتواند آنی غافل از یاد خدا نگردد که وقت مرگ متذکر عقاید باشد. فکر و بی فکر ننشیند بلکه به مرکب فکر سیر نماید که حقایق عالم را دریابد و از دریچه غیب خود متوجّه غیب مطلق گردیده انتظار فرج جان داشته باشد که: «لا راحة للمؤمن دون لقاء الله». انتظار و مولا را که با هر ذره همراه و هر دلی را به سوی او راهیست و نظر تربیت و عنایت خصوصاً به دل‌های مؤمنین دارد در دل بجوید تا بیابد که در خارج چون ظهور فرماید بشناسد و به جنسیت جذب گردد و این انتظار در دل که همراه با انتظار در خارج باید باشد و عمل را هم بر وفق رضای مولی نماید خود را لایق رکاب ظفر انتساب قائم آل محمد صلوات الله علیه گرداند و استعداد یاری در او ظاهر شود بهترین مربی شیعه

در بیان فکر و مراتب آن می‌فرمایند:^{۱۹۸} «وَيَتَفَكَّرُونَ» فکر و تفکر و نظر، عبارت از انتقال از معلوم حاضر، به مجهول است، چنانچه علم فقه عبارت از علم دینی است که از آن به علم دیگری انتقال حاصل می‌شود، و علم نزد دانشمندان جز این، معنی دیگری ندارد، چنانکه فکر نزد آنان سیر کردن از مبادی معلوم است به مقاصدی که برای انسان مطلوب است، یعنی مقاصدی که در آخرت نفع بدهد. فکر به این معنی از والاترین عبادات و بزرگترین عامل نزدیکی به خداست و در مدح فکر به این معنی اخبار زیادی وارد شده است. از جمله اخبار این است که تفکر یک ساعت بهتر از عبادت شصت سال است. برای این فکر مراتب و درجاتی است برحسب اختلاف حالات اشخاص. یکی از آن مراتب این است که درباره ویرانه‌ای که می‌بیند تفکر کند، و از آنجا به فانی شدن سازنده و ساکنین آن منتقل می‌شود، و از آنجا متوجّه به فانی شدن نفس متفکر می‌شود که این نفس همانند همان کسانی است که سازنده و ساکنین بنا بوده‌اند، و از آن به آماده شدن نفس برای بقای بعد از فنا منتقل می‌شود، و از آنجا متوجّه به این فکر می‌شود که لازم است متوسّل به کسی شود که کیفیت آن آمادگی را از او استعلام کند. یکی دیگر از مراتب تفکر، فکر کردن در آفرینش بدن می‌باشد، بدنی که مرکب روح است، فکر در چگونگی ارتباط اجزا و اتصال ارکان بدن به نحو که انسان از بدنش به بهترین وجه بهره‌مند شود. یکی دیگر از مراتب تفکر، تفکر در نفس می‌باشد، و تعلق آن نفس به بدن به نحوی که در بدنش تأثیر می‌گذارد و از آن تأثیر می‌پذیرد. و از این تفکر منتقل به تفکر دیگری می‌شود، و آن مصالح و حکمت‌هایی است که در نظم نفس و بدنش و قوا و اجزا، هر دو به ودیعت نهاده شده است، و آن نفس به غایتی بازگشت می‌کند که همان کامل شدن جان و تن اوست، و آن دو، آسمان و زمین در عالم صغیرش می‌باشند. یکی دیگر از مراتب تفکر فکر کردن «فِي خَلْقِ السَّمُوتِ وَالْأَرْضِ» در عالم کبیر است و اینکه ارتباط آسمان و زمین و تأثیر آسمان در زمین، و تأثیر پذیری زمین از آسمان‌ها چگونه است، و نیز تفکر در وضع آسمان و زمین، و در وضع ستارگان آسمان و اختلاف آنها در کوچکی و بزرگی و روشنایی، و در حرکت از جهت کندی و سرعت و در مناطق از جهت شرقی و غربی بودن، و مستقیم بودن و بازگشتن و ثابت بودن، و نیز تفکر در وضع زمین نسبت به مناطق ستارگان به نحوی که لازم شود طلوع و غروب ستارگان

^{۱۹۸} حضرت حاج ملا سلطانه محمد گنابادی، سلطانعلیشاه. بیان السعاده فی مقامات العباد، ترجمه محمد آقا رضاخانی و

و تعاقب شبها و روزها و تخالف آن دو در کیفیت از جهت کوتاهی و بلندی، و تعاقب فصول چهارگانه است. و نیز انسان بایستی در بهره برداری از این اوضاع تفکر نماید. و تفکر در اینکه هر یک از این حکمتها و دقایق صنع در آسمانها و زمین به انسان بر می گردد و به او نفع می رساند. و تفکر در اینکه انسان که غایت همه این امور است، از جهت بدن بقا ندارد و حیات حیوانیش نابود شدنی است، و تفکر در اینکه غایت و مقصود از زندگی، بهره مندی انسان از زندگانی حیوانی ناپایدار نیست. پس باید مقصود غیر از این زندگی باشد، و باید پس از این زندگی یک حیات دیگر وجود داشته باشد که شریف تر، تمام تر و کامل تر از این زندگی دنیاست یا عذابی شدیدتر و باقی تر و کامل تر از این عذاب باشد. پس به درگاه خدا تضرع می کند و به او پناه می برد و درخواست می کند که او را از عذاب بعد از این حیات حفظ نماید، و اینکه او را به حیات کامل تر برساند در همین موقع است که می گوید: «رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا»: پروردگارا این مخلوقات از آسمانها و زمین و آنچه که در آن دو است، «بُطْلًا» باطل نیافریدی که به هیچ غایتی منتهی نشود و هیچ حکمت و مصلحتی در آن درج نشده باشد، چنانکه دهری و طبیعی آن را می گوید. یکی دیگر از مراتب تفکر این است که انسان در اعمال و اقوالش فکر کند که از چه مصدری صادر شده و به چه غایتی بر می گردد تا از کارهائی که از مصدر غیر الهی صادر می شود یا به غایت غیر انسانی بر می گردد احتراز کند. یکی دیگر تفکر اندیشه های ذهنی و خیالاتش می باشد که از چه مصدر و بسوی چه غایتی است. دیگر، تفکر نمودن در صفات و اخلاق خودش می باشد که از چه سرایی است (سرای سعادت و یا شقاوت). دیگر تفکر در آیات و نعمت های خداوند در آسمانها و زمینها در عالم صغیر و کبیر است. دیگر تفکر در صفات اضافی و خصوصاً جباریت خدای تعالی و اینکه چیزی از موجودات این عالم گرفته نمی شود مگر اینکه بهتر از آن و یا مثل آن داده می شود، و اینکه هر آیه ای که نسخ یا فراموش شود بهتر از آن یا مثل آن آورده می شود، چنانکه در مورد حال انسان مشاهده می شود که از همان اول از ماده غذا تشکیل می شود و به انسانیت می رسد، و هر آن از لباسی و صورتی خالی می شود و صورتی کامل تر و شریف تر به خود می گیرد تا آن وقت که بالغ شود و به حد رشد برسد. دیگر تفکر در ذکر است که از صاحب اجازه گرفته شده باشد، و چیزهائی که ذکر به دنبال دارد مانند واردات، استبصارات، وجدانیات، ذوقیات و مشاهدات. و به این معنی مولوی رحمهم الله اشاره کرده است:

فکر آن باشد که بگشاید رهی راه آن باشد که پیش آید شهی

یکی دیگر از مراتب تفکر فکر کردن در فکری است که مصطلح صوّقه است و آن عبارت از تمثّل شیخ سالک نزد اوست و آن از قوّت اشتغال به ذکر او ناشی می‌شود به نحوی که در آنچه که می‌بیند غیر از او چیزی را نبیند، و به نحوی که تدریجاً بر تصرّفات او در ملکش و در ملک عالم کبیر مطلق می‌شود. این فکر غایت غایات و نهایت طلب‌ها است، و آن سکینه و آرامش است که قرین به نصر و تأیید است، و آن بادی است که از بهشت می‌وزد و برای آن صورتی است مانند صورت انسان، و آن امامی است که در عالم صغیر ظاهر شده است. «و اشرق الارض بنور ربّها». (زمین را با نور پروردگارش روشن ساخته) اشاره به آن است، «و یوم تبدّل الارض غیر الارض» (و روزی که زمین به زمین دیگر تبدیل شود) نیز به ظهور آن اشارت دارد، و شیخ کامل رحمهم الله به همین معنی اشاره کرده است.

کرد شهنشاه عشق در حرم دل ظهور قد میان بر فراشت رایت الله نور

و منظور از قول خدا «کونوا مع الصادقین» همین معیت (همراهی) است، و حقیقت «و ابتغوا الیه الوسیله» همین وسیله است، و بیان «کیف مدّ الظلّ» همین ظلّ (سایه) است. و نیز مولوی فرماید:

کیف مدّ الظلّ نقش اولیاء است کو دلیل نور خورشید خدا است
دامن او گیر زودتر بی‌گمان تا رهی از آفت آخر زمان
اندر این وادی مرو بی‌این دلیل لاحبّ الافلین گو چون خلیل

«سُبْحٰنَكَ»: خدایا تو از شناخته شدن به وسیله امثال ما و رسیدن افرادی چون ما به ساحت جلال منزّه هستی، و منزّهی از چیزی که تصوّر کنندگان تصوّر می‌کنند، و بر آنان عالم ظلمت و نور ظاهر می‌شود، رنج‌های دار فتنه و غرور و لذّت‌های نعمت‌های بهشت و راحتی‌های دار سرور را می‌چشند و مشاهده می‌کنند، آن وقت می‌فهمند که انسان برزخ بین جهنّم و بهشت است.»

بطور خلاصه در غرقه شدن فکر و سوار شدن بر فکر و حدودی که از لحاظ تفکر قابل تعریف است می‌فرمایند:^{۱۹۹} «وقتی انسان غرق در فکری باشد به هر چه مواجه شود همان پنداره را می‌بیند

^{۱۹۹} سخنرانی حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه در تاریخ ۱۳۹۶/۶/۲۲. غرقه شدن در فکر و در اختیار گرفتن آن.

لذا باید تلاش کرد تا بر فکر مسلط و بر آن سوار شد و فکر را در اختیار خود گرفت».

در اصطلاحات مکاتب مختلف تصوّف از ذکر به عنوان «منظر» یا «مانترا»^{۲۰۰} (مشخصاً در آیین هندو و بودا) و از تذکّر به مدیتیشن^{۲۰۱} و مراقبه نام می‌برند که حالت خاصّ ذهن در تمرکز فکر است. در عرفان اسلامی مراقبه بسیار گسترده‌تر است و شامل کلیّه وجوه رفتاری نیز می‌شود.^{۲۰۲} لذا جداگانه به آن می‌پردازیم.

بیش از این باید اضافه نمود که در رشته‌های مختلف عرفانی و مشخصاً عرفان اسلامی به این موضوع تصریح می‌شود که القاء ذکر فقط باید توسط فردی که مجاز به تعلیم آن است تعلیم شود و گرنه اثر ندارد. در این باب می‌فرمایند: «سِرّ، مطلبی است که قاعدتاً با حواسّ ظاهری ما درک نمی‌شود. رابطه دل شخص با خداوند و آنچه در آن مسیر اختصاصی است و اختصاص به خودش دارد، سِرّ است. در حدیث آمده که الطَّرِيقُ إِلَى اللَّهِ بِعَدَدِ أَنْفَاسِ الْخَلَائِقِ، یا حَتَّى أَنْفُسِ الْخَلَائِقِ هم نقل شده است. طریق به‌سوی خدا به تعداد مردم است؛ هر کس راه خاصّی به‌سوی خدا دارد. وجه اشتراک این راه‌های خاص، تمسّک به ولایت پیغمبر (ص) و علی و ائمه هدی (ع) است. این وجه مشترک همه است. اما هر یک راه و طریق خاصّی دارند. ممکن است راه یک سالک تفاوت‌هایی با راه دیگری داشته باشد ولی به‌هرجهت راه خودش را نباید به دیگری بگوید. چرا که اولاً این یک نحوه خودخواهی از جانب او تلقی می‌شود و به علاوه مثل تحمیل عقیده به طرف است یعنی اینکه من می‌گویم فقط همین راه درست است. این کار باعث می‌شود خودش هم رکود پیدا کند. پس سِرّ بطور اساسی، رابطه شخصی انسان با خداوند است. آن سِرّ و به‌اصطلاح آن ذکر را، اگر غیر از کسی که مأمور است، بدهد، اثر ندارد ولی اگر از جانب همان مأمور داده شود اثرش را می‌کند. چون مشمول فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ می‌شود، در غیراین صورت نمی‌شود. طریق به‌سوی خدا سینه‌به‌سینه رسیده است، چنانکه در کتب عرفا فواید ذکر قلبی، ذکر خفی را می‌گویند ولی نمی‌گویند خود

²⁰⁰ Mantra

²⁰¹ Meditation

^{۲۰۲} بیانات حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوب‌علیشاه، گزیده‌هایی از جزوه صد و نودم، فصل درباره تمرکز، مدیتیشن، یوگا، هینوتیزم و تسلط بر خود. <http://jozveh121.com/>

^{۲۰۳} بیانات حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوب‌علیشاه، گزیده‌هایی از جزوه صد و نودم، درباره رفع شبهات با گزیده‌هایی از بیانات (قسمت سوّم)، حفظ راز، کتمان سرّ و تقیه، تلفیق شرح پندصالح در جلسات فقری مهر و آبان

ذکر خفی چیست، برای اینکه اثرش از بین می‌رود. آنچه از این امور قلبی که در نوشته آید اثرش می‌رود. چون از قدیم سینه‌به‌سینه رسیده، اگر به نوشته درآید (که درنمی‌آید) آن حالت معنویت را خودبه‌خود از دست می‌دهد. البته ممکن است کسی آن را بخواند و در اثر تفکر در آن، یک حالت معنوی برایش پیدا بشود ولی در خود آن نوشته اثری نیست. اثر آن ذکر در اجازه کسی است که مجاز به دادن ذکر است. اثر در گفته اوست *وَاللّٰهُ هُمْ کَلِمَاتٌ مِّثْلُ هُمْ هَسْتُمْ*».

کاوش درون (مراقبه و محاسبه)

یکی دیگر از روش‌های تربیت خود مراقبه و محاسبه است. بدین ترتیب که فرد در مقام مدیریت و ارزیابی عملکرد خود برآمده و رفتار خود را سنجیده و نقص نیت و رفتار خود را کشف و در صدد اصلاح خود برمی‌آید و جبران مافات می‌نماید. بدین ترتیب این مراقبه و محاسبه که به تذکر و تفکر همراه می‌گردد مکانیزمی برای اصلاح رفتار تلقی می‌گردد.

مراقبه از ویژگی‌های مشترک در نظام‌های درمانگری تحت عنوان کاوش و تحقیق در عالم درون خود ذکر می‌شود.^{۲۰۴} کاوش درون و تفکر در کیستی و چستی خود از مراحل اول سلوک عرفانی آغاز و تا انتهای عمر به انحاء مختلف ادامه می‌یابد. این شیوه با تفکر در آفاق و انفس آغاز می‌گردد. به عبارتی در ابتدا بصورت تکوینی و بعد بصورت تکلیفی سالک به کندوکاو درون و برون خود می‌پردازد و با تعمق در کیستی و چستی خود و این عالم به بخشهایی از عمق وجود خود پی می‌برد. آیات بسیاری در قرآن کریم به این موضوع تصریح دارند.

درباره مراقبه، مطالعات علمی زیادی انجام گرفته است.^{۲۰۵} تحقیقات نشان داده است که تمرین‌های مراقبه آگاهی در هشت هفته ساختار مغز را تغییر می‌دهند و تغییرات قابل اندازه‌گیری در ناحیه‌هایی از مغز که با حافظه، حس خود، همدلی و فشارهای عصبی ارتباط دارد بوجود می‌آورد. مراقبه علاوه بر ایجاد حس آرامش و تمدّد اعصاب فیزیکی دارای فایده‌های شناختی و فیزیولوژیکی دیگری نیز می‌باشد که در طول روز با فرد همراه می‌ماند.^{۲۰۶} همچنین حجم قشر خاکستری مغز در

²⁰⁴ Grenavage, L. M., & Norcross, J. C. (1990). Where are the commonalities among the therapeutic common factors? Professional Psychology: Research and Practice, 21, 372–378.

²⁰⁵ EOC Institute. <https://eocinstitute.org/meditation/>

²⁰⁶ James Carmody (2011) Mindfulness Meditation Training Changes Brain Structure in Eight Weeks. The Center for Mindfulness at University of Massachusetts Medical School. http://www.ircss.org/fa/NewsRelease/News/Pages/891108_Meditation_Brain_Structure.aspx

مراقبه‌گران باتجربه، بیشتر است از کسانی که هیچ سابقه‌ای در مراقبه ندارند و مراقبه باعث رشد مغز می‌گردد. نواحی از چین‌های قشر مخ که با قسمت‌های توجّه و یکپارچگی احساسی مرتبطند در کسانی که بیش از ده سال است مراقبه می‌کنند ضخیم‌تر می‌باشد و مراقبه ضخامت بخش ماده خاکستری و سفید^{۲۰۷} مغز را افزایش می‌دهد.^{۲۰۸} همچنین هنگامی که زمان زیادی به مراقبه می‌گذرد، مغز الگوهایی از احساس ایمنی در جهان را بروز می‌دهد و فرد در روی آوردن به دیگر کسان و موقعیت‌ها راحت‌تر بوده، و کمتر گوش‌بزنک و هراسان است. زیرا افراد با مراقبه تسلط بیشتری در نیمکره چپ مغز خود را نشان می‌دهند. مراقبه از نوع عشق و توجه باعث کاهش انزوای اجتماعی و افزایش هیجانات مثبت اجتماعی می‌گردد.^{۲۰۹} تصویربرداری مغز نشان می‌دهد کسانی که بطور مرتب مراقبه انجام می‌دهند قادرند بخشهایی از مغز خود که با فکرهای بیهوده، نگرانی، دلواپسی، اسکیزوفرنی و دیگر اختلالات روانی پیوند دارد را خاموش کنند.^{۲۱۰} و مغز شبکه حالت پیش فرض^{۲۱۱} را که با حواس پرتی و اختلالاتی مانند کاستی توجّه و بیش‌فعالی و اضطراب پیوند دارد را متوقف می‌کند.

در این حالات^{۲۱۲} گاهی دردی همانند کسانی که مبتلا به سکنه قلبی می‌شوند در سمت چپ قفسه سینه احساس می‌شود و درد به دست چپ هم کشید. این درد علامت «آنژین صدری» (Angina) است که «درد قفسه صدری» (Chest Pain) نیز نامیده می‌شود. پزشکان متخصص این رشته بر این عقیده هستند:^{۲۱۳} که برخی از افراد درد قفسه سینه را بدون شواهدی از ایسکمی در آنژیوگرافی قلبی و یا اختلال عمل قلب در طی اکوکاردیوگرافی ضمن استرس نشان می‌دهند که به عنوان

^{۲۰۷} ماده خاکستری در پردازش اطلاعات، و ماده سفید در «سیم‌کشی» سیستم‌های ارتباطی مغز نقش دارند.

^{۲۰۸} بیمارستان روان پزشکی ماساچوست.

^{۲۰۹} امیلیانا سایمون تامس، مرکز علمی فایده بزرگتر، دانشگاه کالیفرنیا، برکلی، پژوهشکده علوم شناختی. نقل از:

<http://psychology999.blogfa.com/?p=32>

^{۲۱۰} جودسن ای بروئر، دانشگاه بیل. به نقل از خبرگزاریها، Science Daily.

^{۲۱۱} قسمتی است که به ما می‌گوید که به تکلیف برگردید و در حال، حاضر باشید.

^{۲۱۲} با تشکر از آقای دکتر ابراهیم عباسی‌زاده و خانم دکتر نازیلا نوری در ارائه برخی توضیحات در ارتباط با مراقبه.

^{۲۱۳} نگاه کنید به:

سندروم X قلبی نیز گفته می‌شود که در واقع درد قفسه سینه در این افراد به علت تغییر درک سیستم عصبی مرکزی (قسمت Right Insula) از سیگنالهای ورودی به مغز می‌باشد که منجر به احساس غیرطبیعی درد در این افراد می‌شود.

از لحاظ طبّی و روانپزشکی احساس درد در قسمتهائی از بدن بدون علل فیزیکی ممکن است سمبلی از بیان یک تضاد روانی و درونی از طریق جسم باشد. افرادی که دچار Alexithymia هستند قادر به بیان احساسات درونی خود در قالب کلمات نبوده و جسم آنها بیان کننده احساساتشان می‌باشد. تظاهر این احساسات در قالب دردهای جسمی ممکن است در ارتباط با معصیت مرتکب شده، کفّاره یک گناه و یا سرکوب خشم باشد و بسیاری افراد از این گروه که درد مزمن دارند بر این باورند که سزاوار رنج هستند. از دیدگاهی دیگر درد می‌تواند راهی در جهت به دست آوردن عشق و محبّت، تنبیه و یا جبران گناه و یا تضعیف یک حس ناخوشایند درونی عمل کند. و گاهی هم تظاهری از یک عشق دوجانبه است که بیان می‌کند او نیز عشق و درد دارد.^{۲۱۴} بنابر یک فرضیه Alexithymia به علت اختلال در فعالیت قسمتی از مغز (Mediofrontal cortex and anterior cingulate) نیز می‌تواند باشد.^{۲۱۵}

شواهد فراوانی در حمایت از این دیدگاه که عوامل روانشناختی می‌توانند زمینه مساعدی را برای ابتلا به بی‌اشتهائی فراهم کنند به دست آمده است ولی از لحاظ روانپزشکی چگونگی عمل این عوامل و ماهیت آنها هنوز نامشخص است.^{۲۱۶} از دیدگاه روانشناختی، یک توضیح ممکن این است که هیپوتالاموس در قسمت جلو مغز از عمل طبیعی خود باز می‌ایستد. همینطور در مورد بیهوایی طولانی عوامل روانی زیادی می‌توانند دخیل باشد که فعل و انفعالات جذب کلسیم در مغز را تغییر دهد ولی هنوز ماهیت این عمل شناخته شده نیست که چگونه فرد برای یک مدّت طولانی نظیر

^{۲۱۴} نگاه کنید به:

Sylvie Berthoz, Eric Artiges, Pierre-François Van de Moortele, Jean-Baptiste Poline, Stéphanie Rouquette, Silla M. Consoli, Jean-Luc Martinot (2002). Effect of Impaired Recognition and Expression of Emotions on Frontocingulate Cortices: An fMRI Study of Men With Alexithymia. *American Journal of Psychiatry*, June 2002, 159 (6), 961-967.
<https://doi.org/10.1176/appi.ajp.159.6.961>

^{۲۱۵} نگاه کنید به:

Harold I. Kaplan; Benjamin J., M.D. Sadock; Jack A., M.D. Grebb (1994) *Kaplan and Sadock's Synopsis of Psychiatry: Behavioral Sciences Clinical Psychiatry*. Williams & Wilkins, 1994.

^{۲۱۶} نگاه کنید به: روانشناسی سلامت، آنتونی جی کورتیس، ترجمه فرامرز سهرابی، انتشارات وراى دانش، ۱۳۸۰.

چند هفته نیاز به خواب ندارد و عوارض ییخوابی هم در وی ظاهر نیست. براساس بررسیهای انجام شده توسط محققینی نظیر هورن^{۲۱۷} (Horne) - که در سال ۱۹۷۸ بیش از ۵۰ آزمایش را در مورد ییخوابی انجام داد- فعالیت زیاد مغز باعث افزایش دمای آن شده و موجب افزایش سوخت و ساز مغز می شود و بدین ترتیب نیاز مغز به خواب موج کوتاه زیاد می شود. در خلال خواب موج کوتاه هم نسبت سوخت و ساز قشر مغز و هم جریان خون آن کاهش می یابد و به حدود ۷۵٪ سطح بیداری افت پیدا می کند. لازم به ذکر است که در خلال این سطح از خواب افراد به همه محرکات واکنش نشان می دهند و اگر در این حالت از خواب بیدار شوند گیجی و منگی عارض می گردد. البته این موضوع در مورد حالات برخی افراد که در اثر تمرکز شدید فکر که همراه با فشار بر سلولهای مغزی است همراه است برعکس می شود. فرضیات دیگری نیز برخلاف نظریه پیشین بر این باورند که تمرکز فکر سبب استفاده از همه انرژیهای فکری شده و از اتلاف آن متأثر از پراکندگی حواس جلوگیری می کند. لذا با صرف خواب و غذای کم مدتی طولانی بدن نیاز به دریافت خواب و غذا ندارد. این فرضیه بیشتر با پدیده فوق تطبیق دارد.

برخی تغییر حالات را ناشی از مراقبه می دانند که نهایتاً منجر به تمرکز فکر و افزایش بازدهی و عملکرد مغز و سیستم عصبی و همچنین افزایش قوای بدنی می گردد. از لحاظ پزشکی براساس بررسیهای انجام شده^{۲۱۸} در مراقبه فرد با انجام آئینها و تمرینات ویژه ای به حالت تغییر یافته ای از هوشیاری خود می رسد. این تمرینات عبارت از مهار و تنظیم تنفس، محدود کردن دامنه توجه به حواس و معطوف کردن آنها به یک نقطه، حذف محرکهای خارجی، اتخاذ وضعیتهای خاص بدنی و تشکیل انگاره ای ذهنی و متمرکز نمودن فکر بر آن. نتیجه این اعمال رسیدن به حالتی درونی و ذهنی است که با حالت معمول تفاوت دارد و به نحوی فرد در آن حالت به آرامش روانی دست می یابد. برخی با مراقبه های شدید به حالات عرفانی می رسند و خودآگاهی (Self-awareness) را از دست می دهند و از خود بی خود می شوند و در هوشیاری و شعوری فراتر قرار می گیرند. سابقه این گونه مراقبه به دوران باستان برمی گردد و در همه ادیان نمونه هایی از آن وجود دارد. بودائیها، هندوها، صوفیان، یهودیان و مسیحیان همگی متونی دارند که در آنها صحبت از آدابی شده که

^{۲۱۷} نگاه کنید به:

Atkinson, R. L., Atkinson, R. C., Smith, E. E., & Hilgard, E. R. (1987). (9th ed.). Hilgard's Introduction to psychology. Harcourt Brace Jovanovich.

^{۲۱۸} همان منبع.

مراقبه هم جزئی از آنان بوده است.

از بررسیهای آزمایشگاهی اطلاعات بسیار کمی در مورد مراقبه به دست آمده و از ماهیت تغییرات هوشیاری که فرد پس از مدتها آموزش و تمرین به آن می‌رسد اطلاع چندانی در دست نیست. تقریباً در تمام بررسی‌هایی که درباره این پدیده شده کاهش چشمگیری در سرعت تنفس، مصرف اکسیژن و دفع دی‌اکسید کربن مشاهده شده است.^{۲۱۹} سرعت ضربان قلب کم می‌شود و جریان خون وضعیتی پایدار تثبیت شده‌ای پیدا می‌کند و میزان اسید لاکتیک در خون کاهش می‌یابد.^{۲۲۰} و فعالیت الکتروانسفالوگرام (EEG) هم تغییر می‌کند. تغییر در امواج مغزی حاکی از آن است که سطح برانگیختگی قشر مخ در حین مراقبه کاهش یافته است. همچنین اثبات شده که مراقبه به افرادی که دچار احساس مزمن اضطراب هستند کمک می‌کند و اعتماد به نفس در فرد را تقویت می‌کند. روانشناسی ورزشی نیز بر این باور است که مراقبه می‌تواند به ورزشکار کمک کند تا به حداکثر توانائی خود برسد.

بسیاری از روانشناسان پدیده‌های فراروانی موضوع رشته فراروانشناسی (Parapsychology) را ناشی از گونه‌های مختلف مراقبه‌های اختیاری یا اضطرابی^{۲۲۱} می‌دانند که به دو دسته ادراکات فراحسی^{۲۲۲} (Extrasensory Perception) شامل دورآگاهی^{۲۲۳} (Telepathy)، غیب‌بینی^{۲۲۴}

^{۲۱۹} البته در اوائل هنگام تمرکز برعکس این حالت اتفاق می‌افتد.

^{۲۲۰} نگاه کنید به:

Dillbeck, M. C., & Orme-Johnson, D. W. (1987). Physiological differences between transcendental meditation and rest. *American Psychologist*, 42(9), 879–881.
<https://doi.org/10.1037/0003-066X.42.9.879>

^{۲۲۱} مراقبه اختیاری غالباً با انجام تمرینات آغاز و فرد فکر خود را به نقطه‌ای متمرکز می‌کند تا خودیّت وی گم شود. در مراقبه اضطرابی عوارض پدیده‌هایی مانند ترس، عشق یا حالاتی نظیر جذب به هر نوع جاذبی سبب تمرکز حواس و نتیجتاً رهائی از قوه واهمه می‌شود.

^{۲۲۲} تحریک شدن بر اثر محرکهای خارجی بدون هرگونه تماس حسی شناخته شده.

^{۲۲۳} انتقال اندیشه از فردی به فرد دیگر بدون استفاده از هرگونه مجرای شناخته شده‌ای که برای ارتباطات حسی وجود دارد.

^{۲۲۴} آگاهی به وقوع اشیاء یا وقایع خارج از حیطه ادراکات حسی فرد و بدون آنکه حواس شناخته شده وی تحریک شوند.

(Clairvoyance)، پیشگویی^{۲۲۵} (Precognition) و پدیده روان-حرکتی^{۲۲۶} (Psychokinesis) طبقه‌بندی می‌شوند.

می‌فرمایند:^{۲۲۷} «مراقبه در عرفان به معنای توجّه خاصّ و منحصر است به ذکر و فکر. در جایی در پندصالح می‌فرمایند که باید دست به کار و دل با یار بود، یعنی کار که می‌کنید اعمّ از کار اداری، کار صنعتی، کار کتابت، هر کاری می‌کنید، در همان کار دلتان می‌تواند متوجّه محبوب باشد، متوجّه ذکر تان باشد. ولی گاهی توفیق دست می‌دهد که کارتان را هم کنار بگذارید و تمام وجودتان متوجّه ذکر و فکر باشد. این را مراقبه می‌گویند. ولی مراقبه یعنی کمین کردن، در واقع به حالت مراقب چیزی بودن. کما اینکه در مورد حضرت موسی، قرآن می‌گوید: خَائِفًا يَتَرَقَّبُ، در حال ترسان رفت و مراقب همه چیز بود. این را می‌گویند مراقبه.»

مراقبه بطور کلی به معنی مراقبت از خود در انجام یا ترک هر فعل است. بدین ترتیب که فرد همواره در صدد مدیریت و کنترل خود باشد که چه سخنی را بگوید یا نگوید و چه عملی را انجام دهد یا ندهد که مورد رضای پروردگارش باشد. با توجّه به قواعد روانشناسی، ذهن صورت مرتبط با هر خیال را حاضر می‌کند و لذا در هر اقدامی مراقبه خودبخود حاضر شده و محکمه وجدان به انجام آن امر یا از آن نهی می‌نماید. بدین ترتیب شاکله بتدریج به اوامر و نواهی وجدان خو گرفته آنها را ملکه خود می‌سازد.

در بیان دیگر مراقبه مراقبت در اعطای حقّ هر ذیحقی توسط سالک است. حضرت سجاد (ع) در رساله حقوق پنجاه^{۲۲۸} گروه از ذیحقان را برمی‌شمارند و حقوق آنان را یادآور می‌شوند. می‌فرمایند:

^{۲۲۵} آگاهی و درک وقوع و واقعای در آینده که از طریق هیچگونه استنباطی قابل انتظار نباشد.

^{۲۲۶} تأثیر گذاری ذهن بر وقوع وقایع مادی بدون آنکه هیچیک از نیروهای شناخته شده مادی در آن دخالت داشته باشند.

^{۲۲۷} بیانات حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوب‌علیشاه، گزیده‌هایی از شرح رساله شریفه پندصالح (قسمت چهارم)، تلفیق بیانات آبان ۱۳۷۶ و اردیبهشت. <http://www.jozveh121.com/>

^{۲۲۸} رساله حقوق امام سجاد (ع) مؤسسه انتشارات مشهور. ۱۳۹۰، قم.

همچنین نگاه کنید به شرح رساله حقوق توسط حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوب‌علیشاه:

http://www.sufi.ir/books/download/farsi/hazrate-majzoubalishah/jozveh121/jozveh_24_mesbahol_sharie_esfande_84_ta_khordade_85.pdf
http://www.sufi.ir/books/download/farsi/hazrate-majzoubalishah/jozveh121/jozveh_37_resaleye_hoghoogh_tir_mordad_1385.pdf

بزرگترین حقوق خداوند بر تو حقیقت است که آن ذات مقدس به عنوان حقّ خود رعایت آن را بر تو واجب نموده، حقّی که اصل حقوق است و حقوق دیگر از آن منتشر و متفرع می‌شود و در درجه دوم حقّ خودت بر خودت می‌باشد؛ که این حقوق از فرق سر تا کف پای تو را شامل می‌شود. پس خداوند متعال رعایت حقّ چشم و حقّ گوشت و حقّ زبانت و حقّ دستهایت و حقّ پایت و حقّ شکمت و حقّ عورتت را، که این اعضای هفتگانه، سبب افعال و اعمال تو می‌باشد و از این اعضا به عنوان وسیله‌ای برای رسیدن به امیال و آرزوهای استفاده می‌نمائی را بر تو واجب کرده است. سپس خداوند متعال از برای افعال و کردار تو نیز به عهده تو حقوقی را قرار داد پس حقّ نماز و حقّ روزه و حقّ صدقه و حقّ قربانی را بر گردن تو گذاشت و همچنین سایر افعال و کارهایی که از تو صادر می‌شود همه را بر عهده تو حقوقی است که از طرف خدای متعال جعل شده است. آنگاه حقوقی را که غیر تو بر تو دارد از کسانی که دارای حقوق لازم و واجب الرعایه بر تو می‌باشند و خداوند آن حقوق و رعایت آن را بر تو واجب نموده است پس واجبترین آن، حقّ پیشوایان، بعد حقوق زیردستان و بعد حقوق نزدیکان می‌باشد. این حقوقی که ذکر شد ریشه و اصل سایر حقوق است و تمام حقّها به این حقوق برگشته و از آن منتشر می‌شود. پس حقوق پیشوایانی که خداوند بر ذمه تو گذاشته است و رعایت آن را واجب نموده است، سه قسم است، حقّ کسی که پیشوای تو در حکومت است و بعد حقّ کسی که پیشوای تو در علم است و بعد حقّ کسی که پیشوای تو در مُلک است و هرکسی که تو را از جهتی اداره کند پیشوای تو به حساب می‌آید. حقوق رعیت یا کسانی که به نحوی از انحاء تحت سرپرستی تو قراردارند نیز سه قسم است که خداوند رعایت آن را بر تو واجب نموده است، کسی که تحت سیطره و حکومت تو قرار دارد بر تو حقّی دارد و کسی که از تو علم فرا می‌گیرد بر تو حقّی دارد زیرا که جاهل رعیت عالم است. و کسی که تحت تکفّل تو قرار دارد مثل زنی که با او ازدواج نموده‌ای یا کسانی که مملوک تو هستند همه بر تو حقوقی دارند. اما کسانی رحم تو هستند؛ پس حقوق آنان زیاد است، باندازه تعداد اقارب و نزدیکان انسان و خداوند حقّ مادرت و حقّ پدرت و حقّ فرزندان و حقّ برادر و خواهرت و بعد حقّ سایر نزدیکانت را بر تو واجب نموده است، پس هر که قریب‌تر است مقدم‌تر است و رعایت حقّش در



اولویت قرار دارد. بعد حقّ مولا و ولیّ توست که بر تو احسان می‌کند و بعد حقّ غلام و نوکرت هست که تو به او احسان می‌نمائی و بعد حقّ کسانی که نسبت به تو احسان نموده‌اند و بعد حقّ اذانگو برای نماز و بعد حقّ کسی که امام تو در نماز است و بعد حقّ کسی که هم‌مجلس یا هم‌نشین تو می‌باشد. سپس حقّ همسایه و حقّ رفیق و حقّ شریک و حقّ مال و حقّ کسی که به او قرض داده‌ای و حقّ کسی که از او قرض گرفته‌ای و حقّ کسی که با تو معاشرت دارد و حقّ کسی که مدعی تو می‌باشد و حقّ کسی که تو مدّعی او می‌باشی و حقّ کسی که از تو مشورت می‌خواهد و حقّ کسی که تو از او مشورت می‌خواهی. سپس حقّ کسی که او را راهنمایی نموده‌ای و حقّ کسی که تو را راهنمایی کرده هست و حقّ کسی که بزرگتر است و حقّ کسی که کوچکتر است، و حقّ کسی که چیزی از تو می‌خواهد و حقّ کسی که تو از او چیزی می‌خواهی، و حقّ کسی که بدی یا خوبی از او به تو رسیده است، چه از روی عمد یا از روی خطا، اعم از آنکه آن خوبی یا بدی گفتار باشد یا رفتار، بعد حقّ همه مسلمانها بطور عموم، و حقّ غیر مسلمانها که در حال جنگ و نبرد با مسلمانها نباشند، و بعد حقوق هر حادثه و پیش‌آمدی که پیش می‌آید و اتفاق می‌افتد.» و می‌فرمایند: این پنجاه حقّی است که تو را احاطه کرده است و از این حقوق در هیچ حالی از احوال خارج نیستی؛ رعایت این حقوق و تلاش برای ادای آن و طلب مساعدت و کمک از خداوند متعال بر رعایت این حقوق بر تو واجب است.» این ذیحّقان و حقوق آنها عبارت از موارد ذیل است که شرح آن در رساله حقوق و توضیحات آن مندرج است:

۳۸- حقّ مدعی علیه	۲۰- حقّ مملوک (خدمتکار)	حقوق
حقوق مشاوره	حقوق ارحام و اقارب	۱- حقّ الله
۳۹- حقّ آنکه از تو مشورت	۲۱- حقّ مادر	۲- حقّ انسان بر خودش
خواهد	۲۲- حقّ پدر	حقوق اعضا
۴۰- حقّ آنکه از او مشورت	۲۳- حقّ فرزند بر پدر و مادر	۳- حقّ زبان
خواهی	۲۴- حقّ برادر	۴- حقّ گوش
حقوق نصیحت	حقوق نیکوکار	۵- حقّ چشم
۴۱- حقّ نصیحت شونده	۲۵- حقّ آنکه بر تو احسان	۶- حقّ پا
۴۲- حقّ نصیحت کننده	کرده	۷- حقّ دست
حقوق اخلاقی و اجتماعی	۲۶- حقّ آزاد کرده	۸- حقّ شکم
۴۳- حقّ بزرگترها	۲۷- حقّ آنکه کار خوبی برای	۹- حقّ عورت
۴۴- حقّ کوچکترها	تو نموده	حقوق افعال
۴۵- حقّ آنکه از تو کمک	حقوق نماز جماعت	۱۰- حقّ نماز
خواهد	۲۸- حقّ موذن	۱۱- حقّ روزه
۴۶- حقّ آنکه تو از او کمک	۲۹- حقّ امام جماعت	۱۲- حقّ صدقه
خواهی	حقوق دوستی و ارتباط	۱۳- حقّ قربانی
۴۷- حقّ آنکه سبب خوشحالی	۳۰- حقّ هم نشین	حقوق رهبران
تو شده	۳۱- حقّ همسایه	۱۴- حقّ رهبر سیاسی
۴۸- حقّ آنکه بسبب او نکبتی	۳۲- حقّ هم صحبت	۱۵- حقّ استاد
به تو رسیده	۳۳- حقّ شریک	۱۶- حقّ مالک
۴۹- حقّ مسلمانان بطور عموم	۳۴- حقّ مال	حقوق زیر دستان
۵۰- حقّ غیر مسلم که در	۳۵- حقّ طلبکار	۱۷- حقّ رعیت
جنگ با مسلمین نباشد	۳۶- حقّ معاشر	۱۸- حقّ متعلم بر استاد یا حقّ
	حقوق خصومت	جاهل بر عالم
	۳۷- حقّ مدعی	۱۹- حقّ زن بر شوهر

محاسبه در ارتباط با سنجش عملکرد فرد است. هر فرد اعمال انجام یافته خود را با میزانهایی می‌سنجد که آیا اعمال مزبور منطبق بر موازین لازم بوده یا خیر تا در صورت نیاز به اصلاح رفتار خود در آتیه از آن بهره جوید. می‌فرمایند:^{۲۲۹} «پس باید مراقب احوال و اعمال خود بود که هر آنی که غفلت شود نفس سر بلند نماید و حساب خود را قبل از حساب نموده پندار و گفتار و کردار را در ترازوی عقل به میزان رضای مولا سنجیده باطن خود را به نور ولایت و ایمان منور ساخت که اخلاق نیک که نمونه بهشتند در انسان آشکار و از خلق‌های زشت که نمونه زبانه جهنم است پاک گردند. و فکر دنیا و زوال آن و مرگ طبیعی و فناء بدن که گزیر و گریزی از آن میسر نیست و باید همه را گذاشت و گذشت و دست تهی از جهان رفت بتدریج حبّ دنیا را از دل می‌برد و به فکر توشه زندگانی جاوید می‌اندازد و یاد خدا را قوّت می‌دهد و چون دم مرگ حقیقت بر همه آشکار می‌گردد یاد مرگ راهرو را به شوق لقای مولی می‌اندازد و طبعاً آرزوهای دور و دراز دل زدوده می‌شود. و چون مؤمن باید همیشه به خود مشغول باشد و اخلاق و اعمال خود را در نظر دارد بدی‌های خود را دیده پشیمان از کردار و گفتار و پندار خود بوده حال توبه و بازگشت به خدا پیدا می‌نماید که در توبه دریست از درهای بهشت که همیشه و بر روی همه کس بازست و وسوسه شیطان را به فکر مرگ که در کمینست و به انتظار دیدار یار دور دارد. و دم را غنیمت شمرده عفو و کرم را دیده پای به روی نفس گذارده بازگشت و انابه به حقّ می‌نماید و هرچند بیناتر و بر عظمت محبوب آگاه‌تر گردد این حال بیشتر شود و راز و نیاز «ربنا ظلمنا انفسنا» از درون جان برآرد و «لا اله الا انت سبحانك اني كنت من الظالمين» از دل گوید و خلع و لبس تکوینی که فناء خود و بقای به حقّ است در هر مرتبه ظهوری دارد و نامی بر آن اطلاق می‌شود که در این حال توبه و انابه گفته شود و در مرتبه استعاذه و بسمله ظهور اوست و صلوات و زکات و تبری و تولّی و فناء و بقاء به تفاوت مراتب تجلیات اوست.»

همچنین می‌فرمایند:^{۲۳۰} «برای رفع صفات رذیله نیز علاجهایی است که در کتب اخلاق ذکر شده است. و به طور کلی ممارست و محاسبه خیلی مؤثر است. مقصود از محاسبه هم این است که خود شخص رفتار خود را بسنجد و دقّت کند و آنچه مخالف دستور شرع مطهر به جا آورده کوشش کند که بعداً ترک نماید که فرموده است: حاسبُوا قَبْلَ أَنْ تُحَاسَبُوا. یعنی پیش از آنکه خداوند و

^{۲۲۹} حضرت حاج شیخ محمد حسن صالح‌العلیشاه گنابادی، رساله شریفه پند صالح، چاپ اول اردیبهشت ۱۳۱۸.

^{۲۳۰} حضرت حاج سلطان‌الحسین تابنده، تجلی حقیقت در اسرار فاجعه کربلا، انتشارات حقیقت، فصل ۱۲.

ملائکه به حساب شما رسیدگی کنند خودتان رسیدگی کنید. که مرتبه نازلۀ آن نسبت به اعمال قالبیه و بالاتر از آن محاسبه در اخلاق است، و مرتبه عالیۀ آن که از صفات عالیۀ سلاک است آن است که در توجّه به حقّ ذکر او در احوال و اعمال مراقبت داشته و رفتار خود را با رضای خدا تطبیق نموده و محاسبه خیالات نفسانیۀ خویش را داشته باشد، که اگر در دل به یاد غیر حقّ بوده از آن استغفار کند و در آتیه بر مراقبه بیفزاید. و محاسبه اخلاقی نیز از نظر سلوک مرتبه مادون همین قسمت است، ولی از نظر تزکیۀ نفس و اصلاح باطن شایسته است که محاسبه داشته باشد تا نواقص اخلاقی را از خود دور کند. چنانکه بنیامین فرانکلین آمریکایی^{۲۳۱} به واسطه ممارست بر اخلاق خود را به مرتبه فضیلت اخلاقی رسانید، به طوری که در اروپا و آمریکا نام او مشهور و از بزرگان اخلاق به شمار می‌رود.»

تصحیح خیال

درباره تفاوت وهم و خیال می‌فرمایند: در روانشناسی قدیم خیال را با وهم متفاوت می‌دانستند. خیال آن است که در امکان ما هست ولی در حال حاضر در دست ما نیست. ولی وهم در امکان ما نیست. تصرف در خیال به معنی غرق نشدن در خیالی است که در امکان ما هست. یا به عبارت دیگر تصرف در خیال این است که خیال خیلی از واقعیت دور نشود. تمام نیروهای معنوی منجمله خیال را باید تحت تصرف نیروی عاقله قرار داد.^{۲۳۲} مولوی^{۲۳۳} می‌فرماید:

آدمی را فربهی هست از خیال	گر خیالاتش بود صاحب جمال
ور خیالاتش نماید ناخوشی	می‌گدازد همچو موم از آتشی
در میان مار و کژدم گر تو را	با خیالات خوشان دارد خدا
مار و کژدم مر تو را مونس شود	کان خیالت کیمیای مس شود

^{۲۳۱} Benjamin Franklin (۱۷۰۶-۱۷۹۰). این موضوع در جلد دوم راه نو، کاظم زاده (منطبعة برلین، ۱۳۴۳) در ص

۴۵ ذکر شده است.

^{۲۳۲} سخنرانی حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه در تاریخ ۱۳۹۴/۹/۲۵ آزادی - تصرف خیال - تفاوت

وهم و خیال - همت بلند.

<http://mazaresoltani.net/download/mp3/94/1394-09-25-Sobhe-Chaharshanbe-Azadi-Tasarouf-Khiyal-Tafavout-Vahm-Va-Khiyal-Hemat-Boland.mp3>

^{۲۳۳} مولوی، مثنوی، دفتر دوم.

از لحاظ روانشناسی خیال فرد است که زیبایی و زشتی را در نظر بیننده تفسیر می‌کند یا خوشی و ناخوشی را بر شخص توضیح می‌دهد. برای مثال اگر مردی خیال شهوانی در وی غلبه داشته باشد زنان را بسیار زیبا و دلفریب می‌بیند. حال آنکه این دلفریبی برای دیگر مردان نسبت به همان زنان نیست. یعنی نیروی پنهان قوه شهویه موجب ایجاد صورت خیالی از مشهود می‌شود که برای او دلرباست. مولوی می‌فرماید:

از جمال یوسف، اخوان در نفور لیک اندر دیده یعقوب، نور
از خیال بد مر او را زشت دید چشم فرع و چشم اصلی ناپدید

خیالات مختلف موجب حرکت فرد بسوی آن صورت تصویر شده در ذهن می‌گردد و مسیر اعمال او را تغییر می‌دهد. در ادامه همین موضوع مولوی اشاره می‌نماید به اینکه:

چون نیابد صورت آید در خیال تا کشاند آن خیالت در وبال
از خیالات تو می آید بلا چون خیالت فاسد آمد جا به جا
که خیال فرجه و گاهی دکان که خیال علم و گاهی خان و مان
که خیال مکسب و سودا گری که خیال ماجرا و داوری
که خیال نقره و فرزند و زن که خیال بوالفضول و بوالحزن
که خیال کاله و گاهی قماش که خیال مفرش و گاهی فراش
که خیال آسیا و باغ و راغ که خیال میغ و ماغ و لیغ و لاغ
که خیال آشتی و جنگها که خیال نامها و ننگها
هین برون کن از سراین تخیلها هین بروب از دل چنین تبدیلهها
هان بگو لاحولها اندر زمان از زبان تنها نه، بل از عین جان

لذا چنانچه جلوی خیال گرفته شود و حیطه جولان آن توسط خود فرد محدود گردد می‌تواند از بروز بسیاری از رفتارها جلوگیری نماید. وقتی مراقبه از مراقبت بر گفتار و کردار بالاتر رفت مراقبت بر پندار عارض می‌شود که این مراقبه بطور مستقیم بر شاکله فرد و تربیت شاکله فرد تأثیر می‌گذارد و نهایتاً رفتار او را مدیریت می‌کند. در پاسخ به سوالی که آیا در تعریف تصوف که آن را تصحیح خیال گفته‌اند و نسبت خیال با ذکر و فکر چیست؟ می‌فرمایند: «ذکر چیزی است که از

^{۲۳۴} حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده، سلوک عرفانی در دوره مدرن، بخش اول، عرفان ایران: مجموعه مقالات

اوّل ارادی است و ما از طریق ذکر، خیال را با اراده خود می‌بریم به سوی خداوند، منتها باید توجه کنیم که در اینجا خیال به معنای موهوم نیست. خیال یعنی تصوّر چیزی که وجود ندارد و ما یا علاقه‌مند به وجودش هستیم و یا از وجودش می‌ترسیم. این خیال است. وقتی خیال را تبدیل کنیم به ذکر خداوند، یعنی متوجه چیزی می‌شویم که وجود دارد و ترس هم ندارد. این تصحیح خیال است. یعنی خیال را از موهومات متوجه واجب‌الوجود کنیم، این همان تصحیح خیال است. ... ذکر برای تمرکز فکر و خیال است نسبت به خداوند. اما کسانی هم هستند که ذکر ندارند ولی به اصطلاح حدس می‌زنند. مثلاً اسحاق نیوتن که وقتی سیب از درخت افتاد فکر کرد و پی به قانون جاذبه برد؛ در صورتی که من و شما و اجداد ما هم خیلی می‌دیدند که سیب از درخت می‌افتد، ولی پی به قانون جاذبه نبردند؛ اما چون نیوتن تمرکزش روی این قبیل مسائل بود، آن تمرکز و آن معنی مورد توجه او، این فکر را به او القاء کرد. ولی ما در عرفان می‌گوییم که خداوند این فکر را بر ما القاء می‌کند.^{۲۳۵} در مورد نیوتن هم خدایی که خودش در ذهنش آفریده بود که خیالش باشد، به او موضوع جاذبه را القاء کرد. به همین دلیل ممکن است که در آینده نظریه جاذبه نیوتن رد بشود. کماینکه برخی معتقدند نیروی جاذبه وجود ندارد بلکه دافعه است به این معنی که زمین و ماه نسبت به هم دافعه دارند و می‌خواهند همدیگر را دور کنند ولی به دافعه خورشید برمی‌خورد و زمین این وسط می‌ماند؛ لذا می‌گویند جاذبه وجود ندارد و قانون جاذبه معنی ندارد. حالا ما کاری نداریم که آیا جاذبه وجود دارد یا ندارد ولی می‌گوییم چون نیوتن تمرکزش روی این موضوع بود و آن معنای مورد توجهش، خدای او بود، همان خدای خودش، قانون جاذبه را به او القاء کرد. یکی از روش‌هایی که اکنون برای تمرکز و مراقبه متداول شده، مدیتیشن^{۲۳۶} است.»

در ادامه سؤال می‌شود که آیا مراقبه به سبکی که مثلاً در یوگا گفته می‌شود یا الان در مدیتیشن می‌گویند در تصحیح خیال مؤثر است؟ می‌فرمایند: «بله، منتها آنها یک چیز موهومی را به عنوان خدا در نظر می‌گیرند ولی ما همه چیز را با یک ریسمان به خدا وصل می‌کنیم یعنی به آن واجب‌الوجودی که اصل و علت همه چیز است. البته برخی از فلاسفه در وجود اصل علیّت ایراد گرفته‌اند و می‌گویند

(۳۹)، گردآوری و تدوین: هیأت تحریریه انتشارات حقیقت، انتشارات حقیقت؛ تهران، چاپ اوّل: پاییز ۱۳۹۴.

^{۲۳۵} سخنرانی حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه در تاریخ ۱۳۸۷/۹/۲ بهره‌گیری از قوه خیال.

مثلاً اینکه آب در صد درجه به جوش می‌آید یا اگر اینطور بشود فلان واقعه اتفاق می‌افتد، اینطور نیست که یک رابطه علی میان آنها باشد، بلکه چون این دو واقعه چند بار در کنار هم اتفاق افتاده، لذا شما هم به دلیل عادت گفته‌اید که این چیز علت آن است. یا مثلاً اینکه خوردن عسل و خربزه با هم نهی شده، برای این است که چون دو سه بار عسل و خربزه را با هم خورده‌اید و اشکالاتی جسمانی برای شما به وجود آمده است، بنابر این گفته‌اند خوردن آنها با هم بد است ولی شاید دفعه بعد که با هم خورده شوند، این موضوع اتفاق نیفتد. سوفسطائیان قدیم نیز به طریقی دیگر منکر اصل علیت بودند. البته مولوی با بینشی عرفانی می‌گوید:

از سبب سازیش من شیدایی‌ام از سبب سوزیش سوفسطایی‌ام^{۲۳۷}

در واقع او همه این حرف‌ها را کنار می‌زند و می‌گوید نه اسباب هستند و نه نیستند و اصلاً به من ربطی ندارد، من فقط یک سبب که همان خداوند است، می‌شناسم.»

در جای دیگر می‌فرماید:^{۲۳۸} «ذکر چیزی است که از اوّل ارادی است و از طریق ذکر، خیال را با اراده به سوی خداوند می‌بریم، منتها نه به معنای موهوم خیال. خیال یعنی تصوّر چیزی که وجود ندارد و ما یا علاقه‌مندیم به وجودش یا می‌ترسیم از وجودش، این خیال است ولی وقتی خیال را به ذکر خداوند تبدیل کنیم یعنی متوجّه چیزی می‌شویم که وجود دارد و ترس هم ندارد. این تصحیح خیال است یعنی خیال را از موهومات به واجب‌الوجود متوجّه کنیم، این همان تصحیح خیال است.»

تمرکز حواس

در بیان ذکر به معنی یادآوری و فکر به عنوان تصوّری که در تمام حالات معنای آن ذکر و معنای معنویت آن است فکر را تشبیه به اسبی رَموک می‌نمایند^{۲۳۹} که ابتدا مثل اسب سرکشی است که در اختیار فرد نیست منتها افسار و دهنه‌ای دارد. برای تسلط بر آن دهنه آن را باید گرفت تا اسب فرار نکند. ذکر را به یک اسب مهربان و خوب و فکر را به مثابه یک اسب بسیار خوب و سرکش تشبیه

^{۲۳۷} مثنوی معنوی، دفتر اوّل، بیت ۵۵۲.

^{۲۳۸} حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوب‌علیشاه، جزوه ۶۱، گفت‌وگوهای عرفانی، ۱۵ اردیبهشت ۱۳۸۸.

<http://www.jozveh121.com>

^{۲۳۹} حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوب‌علیشاه، سخنرانی در تاریخ ۱۳۹۶/۸/۲۱ ذکر و فکر.

<http://10mazaresoltani.tk/download/mp3/96/1396-08-21-Sobhe-Shanbe-Zekr-Va-Fekr-128.mp3>

می‌نمایند که هر دو باید در اختیار فرد باشد. در مراحل اولیه ذکر جدا و فکر جدا است ولی کم کم به هم نزدیک می‌شوند و در درجه آخر ذکر و فکر به هم پیوسته و یکی می‌شوند. و از جمله خواص درویشی این است که تعلیم می‌دهد که چه بکنید تا تدریجاً با کمک ذکر خداوند که تعلیم می‌شود، ذکر و فکر وجود فرد را تماماً تصرف کنند.^{۲۴۰} می‌فرمایند: «خیال، اسب سرکشی است که خداوند به عقل دستور داده و به او قدرت داده که این اسب‌های سرکش را مهار کند و قافله یعنی ارابه فکر را بتواند ببرد. بنابراین نمی‌شود گفت خیال بطور مطلق بد است. اگر خیال بد است پس چرا خدا آفرید که ما همیشه اسیر خیالات باشیم؟! خیال باید باشد ولی تحت امر ما، نه اینکه ما تحت امر او باشیم که یکی از کارها، هدف‌ها، نیت‌های سلوک همین تسلط بر خیال است. اگر خیال، همه‌اش مربوط به آرزوهای خام، آرزوهای غیرشرعی، غیرعقلی باشد، آن خیال مضر است ولی عرفان، درویشی و توجّه به ذکر و فکر، موجب می‌شود که کم‌کم خیال را در اختیار ما قرار بدهد. درویشی دست شما را می‌گیرد می‌برد ساختمان را نشان بدهد، ذکر قلبی به شما می‌دهد، ذکر و فکر می‌دهد. ساختمان که خیال درونی باشد، برای شما روشن می‌کند، اما از برون هم غفلت نکنید. این را در روانشناسی هم گفته‌اند. مخترعین، نمونه این هستند که از تخیل، بهره علمی می‌برند.»

در جای دیگر می‌فرمایند: «هینوتیزم هم که الان متداول شده، تمرکز روح است، تمرکز حواس و دقت است. چه چشم او باز باشد و چه نباشد، متوجّه یک مطلب خاصی است که ما در درویشی سعی داریم این تمرکز را روی ذکر خداوند بگذاریم؛ یعنی این بت‌هایی که در جهان هست را در نظر نگیریم، فقط او. از این جهت هینوتیزم در درویشی هست ولی نه به این عنوان. البته استادانی هستند بعضی از آنها را من دیده‌ام که تعلیم هم می‌دهند، حالا آمده‌اند در جراحی و رفع خیلی کسالت‌ها استفاده کرده‌اند. در جراحی آن که هینوتیزم قوی داشت طرف را هینوتیزم می‌کند و عمل جراحی

^{۲۴۰} توضیحات وافی در باب ذکر و فکر در مجلد زیر جمع‌آوری شده است:

حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوب‌علیشاه، بیانات، جزوه ۱۲۴، درباره ذکر و فکر، زمستان ۱۳۹۱.

<http://www.jozveh121.com/>

^{۲۴۱} سخنرانی حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوب‌علیشاه در تاریخ ۱۳۹۰/۱۰/۲۳ فکر و ذکر و تسلط بر قوه خیال. از جزوه ۱۳۷، گفتارهای عرفانی.

<http://mazaresoltani.net/download/mp3/90/90-10-23-Sobhe-Jome-Zekro-Fekr-Tasalot-Bar-Ghove-Khiyal-128.mp3>

^{۲۴۲} بیانات حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوب‌علیشاه، گزیده‌هایی از جزوه پنجاه و چهارم، گفتارهای عرفانی،

تاریخ ۱ خرداد ۱۳۸۸. <http://www.jozveh121.com/>

را انجام می دهد. اینکه هیپنوتیزم می کند اگر آنقدر قوی است اصلاً شفا بدهد. گفتم در بین پیغمبران هم عیسی فقط گفت: مردم بیایید من شفا می دهم. به هر جهت از نظر مطالعه بد نیست. همه اینها هدفشان ایجاد تمرکز حواس است و این تمرکز حواس در عرفان و تصوّف هم هست. منتها در عرفان نمی گویند من دارم توجّه به درویشی می کنم، برای اینکه تمرکز حواس پیدا کنم. تمرکز پیدا کنی برای چه؟ به چه درد تو می خورد؟ برای اینکه تمام فکر و ذهن ما متوجّه خداوند باشد هیچ قدرتی را جز خداوند ننهد. در همین ارتباط می فرمایند:^{۲۴۳} «این وحدت، به اصطلاح، تمرکز حواس به یک نقطه، به یک چیز، فکر را روشن می کند. البته، این تمرکز حواس را، بعضی از این متدهای جدید؛ مدیتیشن، هیپنوتیزم و امثال اینها دارند ولی آن کاری که آنها می کنند، آن کار ضمن فایده ای (اگر داشته باشد) مضراتی هم دارد. برای اینکه انسان، فکرش، ذهنش، فضای خالی است که باید خودمان یک چیزی در آن بگذاریم. مثل یک انبار خالی. تا وقتی خالی است، صحنه موش ها است. موش می آید و وقتی ما منظمش کردیم و توجّه مان را به آن کردیم، آنوقت قابل استفاده هم می شود. اگر ما همین طریقی که اینها گفتند، حواسمان را، تمرکز حواسمان را، از این برداریم و به یک خلاء، خالی بودن توجّه کنیم، خود تمام فکر ما با خلاء آشنا می شود و اصلاً کاری نمی کند ولی این فقر و درویشی، ذهن را خالی می کند ولی به جایش، به جای آنچه در فکر هست (بیرون می گذارد) نام و یاد خدا را به جایش می گذارد. به این جهت یعنی نه اینکه خالی می کند، خالی می گذارد و بعد می رود از انبان دیگری چیزی بر می دارد، به جای این می گذارد. همان لحظه ای که ذهن را، از تمام آلودگی های مادی پاک می کند، همان نیرویی که پاک می کند، همان نیرو، همانوقت خودش جانشین می شود. ذکر و فکر حکمتش این است. ذکر برای این است که یاد همه چیز را از ذهن ببریم، همانی که دارد ذکر می گوید، همان ذکر، یاد خدا را جایگزینش کنیم. ان شاء الله موفق باشیم و هیچ چیزی ما را از یاد خدا غافل نکند.»

می فرمایند:^{۲۴۴} «سؤالی شده است راجع به ذکر و فکر که در چه فکر کنیم؟ فکر انسان چیزی است که

^{۲۴۳} بیانات حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوب علیشاه، از جزوه ۱۹۰، رفع شبهات با گزیده هایی از بیانات (قسمت سوّم)، تمرکز، مدیتیشن، یوگا، هیپنوتیزم و تسلّط بر خود، تاریخ ۳ اردیبهشت ۱۳۹۰.

<http://www.jozveh121.com/>

^{۲۴۴} بیانات حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوب علیشاه، گزیده ای از سلسله درس های عرفانی شماره ۲۱. برگرفته

از گفتارهای عرفانی، صبح جمعه ۱۳ خرداد ۱۳۹۰. <http://www.jozveh121.com/>

در اختیارش نیست. البته کمتر کسی هست که یک مقداری فکرش در اختیارش باشد ولی معمولاً در اختیار مردم نیست. عبارت دیگری هست که نفس را مشغول کن و گرنه او تو را مشغول می‌کند. از دستاویزهای نفس یکی زبان و یکی هم فکر است. مشغول کن، یعنی اگر می‌توانی اوّل افسارش را به دست خودت بده. علمایی که در عالم ظاهر به‌جایی رسیده‌اند همه حواسشان متوجّه هدفی بوده و خواسته‌ای که داشتند چون اینطور بوده، خودش فراهم آمده است. در زندگی حضرت موسی (ع) بارها گفته‌ام که آن همه احتیاج جمع شد. باران می‌آمد، گوسفندانش آغل نداشتند، همسرش حامله بود، داشت وضع حمل می‌کرد آتش نداشتند روشن کنند، آتش‌زنک نبود، تمام حواسش در حل این مشکلاتش بود و آتش جبران می‌کرد، خدا به صورت آتش بر او متجلّی شد که می‌گوید: من آتشی می‌بینم بگذارید بروم از آن آتش برای شما بیاورم. رفت و از آن آتش آورد، البته نه فقط برای آنها بلکه برای همه ما. این که گفتم ذکر و فکر یعنی در ضمنی که ذکر می‌گویند و زبانتان (مثلاً زبان دل و البته زبان ظاهر هم باید بگوئیم) متوجّه معنایی است، فکرتان برای خودش کار می‌کند. افسار این فکر را هم باید بگیرید و بگویند همین جا تشریف داشته باشید با هم برویم. در همان معنای ذکر باید فکر کنید توجّه شما به معنای آن باشد. منتها گاهی فکر جداگانه از ذکر و ذکر معنای جداگانه است، در آنصورت آن معنا با معنای ذکر توأم می‌شود و هر دو مربوط به یک نفر است. بنابراین فکر فقط همان توجّه به معنای ذکر است. وقتی نماز می‌خوانیم حرکاتی که داریم مثلاً در رکوع و سجود دعای دست و امثال اینها در معنای خود این حرکات ما شاید متوجّه نباشیم و چون خود این حرکات را خواستند با معنایش نزدیک کنند گفتند که عبارت *سُبْحَانَ رَبِّيَ الْعَظِيمِ وَبِحَمْدِهِ* را در رکوع بگویند، یعنی این حرکت که ما می‌کنیم توأم باید باشد با اینکه یادمان بیاید که خداوند عظیم است و ما حمد او را می‌کنیم. بنابراین در واقع هر حرکتی که در زندگی عادی بکنیم که شبیه رکوع باشد که ناچار خم شویم، بی‌اختیار آن معنا به خاطرمان می‌آید این فکر را گفتند با حرکت زبان ذکر توأم باشد برای اینکه همیشه به یاد انسان بیاید. «همینطور در جای دیگر می‌فرمایند: ^{۲۴۵} «معنای عرفانی فکر که در مقابل ذکر است، این است که با تفکر، از ظواهر به معنای ذکر قلبی برسیم. برای این است که سالکان با توجّه به این ذکر، کم‌کم احساس کنند که خداوند در دلشان جای دارد. همانطوری که فرمود: *أَنَا عِنْدَ الْمُتَكَبِّرَةِ قُلُوبُهُمْ*، من نزد شکسته دلانم یا فرمود: من در زمین و آسمان نمی‌گنجم ولی در دل

^{۲۴۵} بیانات حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوب‌علی‌شاه، جزوه ۱۲۴، ذکر و فکر، تلفیق شرح پندصالح در

مؤمن جا دارم. فقیر باید دل را آماده کند برای اینکه این موهبت را داشته باشد. این موهبت به معانی مختلفی گفته شده است. در اینجا در مورد مسأله صورت فکریه زیاد بحث می شود و این از مواردی است که اگر به آن توجه نکنند، هر دو طرف افراط و تفریطش مورد اشکال زیاد قرار می گیرد؛ فهم این مسأله به یک قاعده کلی روانشناسی بستگی دارد که به آن تداعی معانی می گویند. تداعی معانی یعنی یک معنایی، معنای دیگری را در ذهن بخواند.»

در جای دیگر می فرمایند:^{۲۴۶} «برای اینکه عبادت با ارزش باشد، خلوص نیت می خواهد یعنی تمرکز حواس می خواهد که تمرکز حواس هم یعنی اینکه تمام حواس، دنبال این حرفی باشد که می زنی. دنبال این خدایی باشد که داری می پرستی. البته در این تمرکز بعضی ها می گویند: مدیتیشن هم همینطور است بله، مدیتیشن را تمرین کنید که اگر بتوانید تمرکز حواس پیدا کنید ولی تمرکز حواس یعنی که حواس روی یک موضوعی جمع بشود. در تمرکز حواس، مثلاً در همین مدیتیشن هم حواس، جمع می شود منتها روی چه؟ روی هیچی، روی مانظرا. نه! ما تمرکز حواسی می خواهیم، در راه خدا. چنان تمرکزی برای ما لازم است که هیچ چیز دیگری را نبینیم، جز خدا. بنابراین مدیتیشن مثل یک ورزش خوب است. شما ورزش صبح ها دارید، نمی دانم ورزش دست، پا این خوب است ولی نه اینکه خوب است که همه جا انجام بدهد مثلاً، کسی برود پشت میز اداره اش مثلاً ورزش کند، نه! این برای این است که کارش را تمرین کند برای اینکه کار مفید داشته باشد. مدیتیشن هم اینقدر خوب است که کمک کند به تمرکز حواس روی ذکرتان، روی ذکر و فکرتان. ذکر و فکر هم باید همیشه باشد و ذهن را توسعه بدهید. مثلاً قرآن می خوانیم، دعا می کنیم ولی به چه دعا می کنیم؟ همانوقت یک قطره باران که می آید، زود بلند می شویم می رویم در اتاق، نه! تمرکز روی نام، قدرت، علم همه صفات خداوند، بعد از آنکه روی اینها تمرکز کردید اگر لیاقت پیدا کردیم و ان شاء الله توفیقش را خداوند داد، اصلاً همه این صفات را فراموش می کنیم تمرکز روی خداوند، روی خداست، هر صفتی اصلاً یادمان نیست چه هست، همه آن صفات دیگر می روند. این یک مرحله بالاتر است که ان شاء الله بتوانیم. البته این مرحله آخری مرحله ای است که فقط بزرگان می رسند.» همینطور فرموده اند:^{۲۴۷} «قبلاً صحبت شده، این یک مطلب تقریباً عادی است

^{۲۴۶} بیانات حضرت آقای حاج دکتر نورعلی تابنده (مجدوب علیشاه)، گفتارهای عرفانی، ۱۴ بهمن ۱۳۹۴، قسمت سوم.

<http://www.jozveh.com/>

^{۲۴۷} بیانات حضرت آقای حاج دکتر نورعلی تابنده (مجدوب علیشاه)، گفتارهای عرفانی ۳۰ دی ۱۳۹۴.

برای فقرا که ذکر می‌گیرند و ذکر را هر چه بیشتر توجّه کنند تمرکز حواسشان بیشتر می‌شود. تمرکز حواس هم یک چیزی است که غیر از درویش‌ها، همه دنبالش هستند. همه می‌گویند حواسمان پرت است، حواسمان این طرف، آن طرف می‌رود. این از یک طرف یک تمرینی است برای اینکه تمرکز حواس ایجاد شود. ... ما می‌گوییم «تمرکز حواس» یعنی حواس متمرکز باشد. وقتی اراده بشر قرار گرفت که تمرکز حواسش کامل باشد، انجام می‌شود. این تمرکز حواس در همه زمینه‌ها توسعه پیدا کرده ولی درویشی می‌گوید حواس، آنچه ما اسمش را حواس می‌گذاریم که تمرکز حواس باشد آن حواس را نمی‌شود در بند نگه‌داشت. ... یعنی اینقدر ذکر تان را با توجّه به شرایطی که گفته‌اند انجام بدهید که دیگر فکر جای دیگر نرود. مسأله دوم، فکر را که گفتیم که حواس انسان باید روی یک چیزی فکر کند، آن فکر که در بند نمی‌شود، خودش هر جا بخواهد می‌رود. انسان چون اراده از جانب خدا به او داده شده، یک قدری قدرت دارد، او را نگه می‌دارد. ... به این طریق، این دو اثری است که ذکر دارد: یکی تمرکز حواس، یکی اینکه حواس متوجّه باشد. البته برای اینکه حواس متوجّه یک چیز نشود که قوّت یا زور زیادتر داشته باشد، شما اگر حواس را تمرکز بدهید ... اثر دیگری که دارد.»

تمرین‌های رفتاری (اعمال شریعتی و طریقتی)

تمرین‌های رفتاری از شیوه‌های قابل قبول در نظام‌های روان‌درمانی است.^{۲۴۸} تمرین‌های رفتاری همچنین از روش‌های مؤثر در تربیت دینی و عرفانی است. در کلیه آداب عبادی که به سالک تعلیم می‌شوند این خصیصه بارز است. آداب عبادی مختلف در طول روز و ایّام هفته و ماه‌های خاصّ و در مقاطع زمانی از سال و حتّی در مقاطع مختلف در عمر انسان هر کدام به نوعی مشخص شده که منطبق با حالات و شرایط جسمی و روحی سالک است.

همانطور که ذکر شد، تصوّف و عرفان اسلامی تنها آموزه‌های تجریدی و هنر و ادبیات نیست و دارای محتوای عملی و کاربردی خیلی وسیعی است که برای تحقّق آن شریعت مقدّمه واجب آن است. یعنی وقتی رعایت دستورات ظاهر شریعت در فرد محقّق شد و ظاهر انسان منطبق با قواعد و ضوابط ظاهری دین گردید، استعداد می‌یابد که به سمت معانی دستورات دینی حرکت کند و لذا

²⁴⁸ Grencavage, L. M., & Norcross, J. C. (1990). Where are the commonalities among the therapeutic common factors? Professional Psychology: Research and Practice, 21, 372-378.

وارد مرحله طریقت می‌شود. در این مرحله تخلیه و تزکیه و تحلیه و تجلیه نفس در انسان آغاز می‌شود و طی این مسیر او را به حقیقت انسانیت می‌برد. قواعد عمومی شریعت که در مرحله اول عام بود در این مرحله نه تنها ساقط نمی‌شود بلکه الزام بیشتری نیز می‌یابد و توجّه به معنی و باطن دستورات به آن اضافه می‌گردد. بر این اساس باید گفت تمام شریعت همراه با تمام دستورات طریقت محتوای تربیتی و آموزشی سالک در عرفان و تصوّف اسلامی هستند. در این ارتباط می‌فرمایند: ^{۲۴۹} «تلازم شریعت و طریقت ^{۲۵۰} یکی از ساده‌ترین و در عین حال واجب‌ترین مطالب است؛ مثل آب که احتیاج به آن بدون گفتن مشخص است. یعنی لزوم آب برای ادامه حیات بر همه معلوم است و نیاز به توضیح ندارد. درباره شریعت و طریقت هم به قول حضرت شاه نعمت‌الله باید گفت:

دانستن علم دین شریعت باشد چون در عمل آوری طریقت باشد
ور جمع کنی علم و عمل با اخلاص از بهر رضای حقّ حقیقت باشد

جمع بین علم و عمل همراه با اخلاص، انسان را به حقیقت رهنمون می‌شود. البته منظور از این آموختن، مدرسه رفتن و حوزه علمیه رفتن نیست. شریعت یعنی طرز زندگی.... گفته‌اند وقتی می‌خواهید اعتقاد و ایمانتان قوی شود، عملتان را قوی کنید و بالعکس وقتی می‌خواهید در عمل توفیق پیدا کنید، سعی کنید مبانی اعتقادی را محکم کنید. این دو لازم و ملزومند و مرتبط.... بنابراین شریعت قدم اول است یعنی انجام اعمالی است که اعتقاد را قوی می‌کند و متقابلاً اعتقاد هم عمل را به دنبال دارد. بعضی از افراد با مطالعه و بررسی و با اعتقاد جلو می‌آیند و بعد از آن عمل می‌کنند و بعضی دیگر اعتقاد چندان قوی ندارند ولی با انجام اعمال و تکرار در آن به تدریج به تفکر و مطالعه می‌پردازند و اعتقادشان قوی می‌شود.... و اما طریقت یعنی راه. طریقت راه و مسیری است که بتوان به این الگو رسید. پس طریقت معنای شریعت است. مثلاً اگر از یک چینی یا ژاپنی بخواهیم یک آیه قرآن را که به خط و زبان خودش نوشته‌اند، بخواند، چیزی نمی‌فهمد ولی اگر یک عرب زبان آن را بخواند مطلبش را می‌فهمد. هر دو نفر شریعت را اجرا کرده‌اند یعنی آیه را

^{۲۴۹} حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه شریعت، طریقت و عقل، تلازم شریعت و طریقت، چاپ اول،

انتشارات حقیقت، تهران ۱۳۸۲.

^{۲۵۰} در تاریخ ۱۳۷۸/۷/۱۱ در مجلس عمومی بیان شده است.

خوانده‌اند ولی یکی فهمید و دیگری نفهمیده است. بنابراین اگر راه بیفتید و به شریعت عمل کنید و در معنای آن تفکّر کنید و سعی کنید به الگوهایی که برای شما قرار داده‌اند نزدیک شوید، قدم در وادی طریقت گذاشته‌اید و مجموعه این دو می‌شود حقیقت. بدین‌قرار، شریعت، طریقت و حقیقت مکمل هم بوده و هر سه در عرض یکدیگر قرار دارند و به‌قول رسول اکرم (ص): الشَّریعَةُ اقْوَالِی وَالطَّرِيقَةُ اَفْعَالِی وَالْحَقِيقَةُ اَحْوَالِی^{۲۵۱}».

در همین زمینه می‌فرمایند:^{۲۵۲} «پیغمبر دو جنبه داشت: یکی جنبه شریعت؛ به اصطلاح ابلاغ احکام که آیات قرآن بر او نازل می‌شد و یکی جنبه طریقت؛ یعنی راه بردن آن کسانی که بعد از انجام دستورات شریعت لیاقت داشتند تا در راه خدا سلوک کنند؛ البته این دو جنبه در پیغمبر جمع بود. اما بعد از پیغمبر، ائمه شارع نبودند یعنی قانون تشریع نمی‌کردند و براساس همان قوانین موجود نظر می‌دادند... در آیه قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَ يُغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ^{۲۵۳} احکام شریعت و هم احکام طریقت را با هم آورده است. در اوّل آن می‌گوید: إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ؛ یعنی اگر خدا را دوست دارید. از فقهی‌پرسید که خدا را دوست داشتن یعنی چه. می‌گوید: خدا را که نمی‌شود دوست داشت؛ خدا را باید عبادت کرد. عبارت «اگر خدا را دوست دارید» را کسی که اهل طریقت باشد، درک می‌کند. او احساس می‌کند که إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ یعنی چه؟ بعد که این فرمایش را کرد، چون این آیات قرآن خطاب به همه جهانیان است و مسلماً در غیرمسلمانان هم کسانی هستند که خدا را دوست می‌دارند - به خصوص در مسیحیت که عیسی (ع) به محبّت خیلی توجّه داشت و می‌فرمود: دین من دین محبّت است - پس برای آنها هم می‌فرماید: اگر خدا را دوست دارید، پیرو من باشید؛ یعنی آنچه که من می‌گویم انجام دهید. اینجا هم شریعت است هم طریقت است. در ادامه آیه می‌فرماید: يُحِبُّكُمُ اللَّهُ؛ یعنی وقتی مرا پیروی کردید خدا شما را دوست

^{۲۵۱} شریعت گفتار من و طریقت کردار من و حقیقت احوال من است.

^{۲۵۲} حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوبعلی‌شاه شریعت، طریقت و عقل، جنبه‌های شریعتی و طریقتی دستورات قرآن، بخش اوّل، چاپ اوّل، انتشارات حقیقت، تهران ۱۳۸۲. متن دو گفتار که به ترتیب در تاریخ‌های ۱۳۸۰/۱۰/۹ و ۱۳۸۰/۱۰/۳۰ بیان و در عرفان ایران (مجموعه مقالات ۱۳)، گردآوری دکتر سید مصطفی آزمایش، تهران، انتشارات حقیقت، ۱۳۸۱ چاپ شده است.

^{۲۵۳} سوره آل عمران، آیه ۳۱: بگو اگر خدا را دوست می‌دارید از من پیروی کنید تا او نیز شما را دوست بدارد و گناهانتان را بپارزد، که آمرزنده و مهربان است

می‌دارد. این درجه بالاتری است، به این معنی که برای یک محب یا یک عاشق بالاترین پاداش این است که طرفش او را دوست داشته باشد....»

مدیریت خود (اقتدار بر نفس)

یکی از اهداف کلی درمان در غالب نظام‌های روان‌درمانی مدیریت خود است. از این اصطلاح در روانشناسی عرفانی تحت عنوان «تسلط بر نفس» نام برده می‌شود بدین معنی که انسان بتواند بر کلیه غرائز و هواها و خواسته‌ها و افکار خود مسلط باشد و آنها را در مسیر تعالی خود بکار برد. اصولاً مدیریت خود و خویش‌تنداری از فرآیندهای مشکل ولی بسیار کارآمد در تربیت انسان است. تا زمانی که فرد نتواند بر افکار و رفتار هیجانی خود غالب شود انواع هیجانات روانی او را همچون برگی در بستر باد بدین سو و آنسو می‌کشاند که باعث ایجاد انواع بی‌ثباتی در زندگی ظاهری و روانی فرد می‌گردد و او را از مسیر تعالی که گام برداشتن در صراط مستقیم که همان اجرای عدالت به معنی وضع شیئی در موضع خود یا به عبارت دیگر اعتدال در کلیه امور ظاهری و باطنی است باز می‌دارد. در روانشناسی عرفانی از طرق مختلف شیوه‌های خویش‌تنداری به فرد آموزش داده می‌شود که بسیار متنوع می‌باشند ولی می‌توان آنها را در دو دسته تقیّد به دستورات عبادی و دوری از افعال حرام گنجانید. هر یک از این دو دسته سبب می‌شود تا فرد بگونه‌ای به مجموعه‌ای از اعمال و رفتار عادت کند که در طول زمان بصورت بخشی از شخصیت او در خواهند آمد. در نتیجه این عادت برای او به عنوان بازدارنده عمل کرده و دیگر ارتکاب مناهی برای او ساده نخواهد بود.^{۲۵۴} عادت بر این امر موجب تغییر شاکله فرد می‌شود.

در همین ارتباط می‌فرمایند:^{۲۵۵} «نفس را باید از هوئی حفظ کرد. گاهی خود انسان‌ها بعضی از آن

^{۲۵۴} سخنرانی حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوب‌علیشاه در تاریخ ۱۳۹۶/۳/۷. در اختیار گرفتن میل و تسلط بر افکار و اعمال خود - عالم خواب - امام زمان.

<http://mazaresholtani.net/download/mp3/96/1396-03-07-Sobhe-EkShanbe-Tasalot-Bar-Afkar-Va-Amal-128.mp3>

سخنرانی حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوب‌علیشاه در تاریخ ۱۳۹۶/۴/۱۸. تطبیق نیاز با گردش روزگار و تسلط بر خود و طبیعت - انجام دستورات.

<http://mazaresholtani.net/download/mp3/96/1396-04-18-Sobhe-YekShanbe-Tatbighe-Niyaz-Tasalot-Bar-Khod-128.mp3>

^{۲۵۵} بیانات حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوب‌علیشاه، گزیده‌هایی از جزوه صد و چهل و نهم، پرسش و پاسخ

غرایزی که خداوند برای حفظ موجودیت نفس آفریده سوءاستفاده می‌کنند و از آن حدّی که مجاز است تجاوز می‌کنند. در این صورت اسم آن شهوت می‌شود یعنی شهوت جنبه تجاوز از حق و وظیفه الهی است. مثلاً یکی از غرایز، خوردن است، در منابع مختلف آورده‌اند که آداب غذا خوردن به چه صورت باشد؟ چقدر بخورد؟ چه بکند؟ نه اینکه فکر کنیم اینها ربطی به عرفان ندارد. چرا! مگر غذا خوردن یا امثال آن جزء وجود ما نیست که همراه آن ذکر بگوییم؟ به همین حساب، نگه داشتن اعتدال غریزه، در اصل برای انسان لازم است ولی تجاوز از آن حدّی که دارد صحیح نیست.» در جای دیگر می‌فرمایند:^{۲۵۶} «اگر خیالاتمان را در تحت تسلط خودمان درآوریم به هر اندازه که تحت تسلط درآوریم، قدرت پیدا می‌کنیم. یعنی به هر اندازه که بر خیال مسلط بشویم، مسلط شدن بر خیال هم یعنی بر خودمان مسلط بشویم، بتوانیم هر کار بکنیم.»

از خویشنداری در ادبیات دینی تحت عنوان «تقوا» یاد می‌شود که به معنی خودداری از ارتکاب مناهی می‌باشد. در این ارتباط می‌فرمایند:^{۲۵۷} «انسان مجموعه‌ای است که همگی صفات حیوانات به نحو کمال در او آفریده شده»^{۲۵۸} که مانند آنها برای نیک و بد و سود و زیان تن خود بکوشد که جلب آسایش کند و آسیب و رنج را دفع نماید به علاوه قوه فکر و عقل دارد که می‌تواند صفات را در حد اعتدال نگاهدارد و مسلط بر نفس خود باشد و برای ترقی روح آنها را به کار وادارد و اخلاق پسندیده را در خود آشکار سازد و از اخلاق نکوهیده جلوگیری نماید. پس مؤمن باید همواره مراقب اصلاح نفس و تهذیب اخلاق درونی خود باشد که ملکات نفسانی که وادارنده به عملست اگر نیک باشد عمل نیک گردد و اگر بد باشد عمل هم ناپسند گردد و علمای اخلاق در کتب خود مفصل نوشته و دستورات داده‌اند. ولی به خواندن کتب اخلاق بلکه به خواندن از

←
با گزیده‌هایی از بیانات، تاریخ ۳ خرداد ۱۳۸۰.

<http://www.jozveh121.com/>

^{۲۵۶} بیانات حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوب‌علیشاه، گزیده‌هایی از جزوه پنجاه و چهارم، گفتارهای عرفانی، تاریخ ۱ خرداد ۱۳۸۸.

<http://www.jozveh121.com/>

^{۲۵۷} حضرت حاج شیخ محمد حسن صالح‌علیشاه گنابادی، رساله شریفه پند صالح، چاپ اول اردیبهشت ۱۳۱۸.

^{۲۵۸} سخنرانی حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوب‌علیشاه در تاریخ ۱۳۹۶/۴/۷. همگامی جسم و روح - تورات - حیوانات درون.

<http://mazaresoltani.net/download/mp3/96/1396-04-07-Sobhe-ChaharShanbeh-Hamgamie-Jesm-Va-Roh-Torat-Heyvanate-Daron-128.mp3>

احادیث و قرآن مجید دارای اخلاق پسندیده نگردد و هر سر نفس که کوبیده شود سر دیگر بلند کند بلکه این مجاهده با نفس و شیطان باید به عزم اراده با استمداد از باطن بزرگان و کمک ایشان و آبیاری لطیفه ولایت که در دل مؤمنین است که شأن علویت علی علیه السلام است و اتصالاً مؤمن را از تاریکی جهل و عالم طبع به نور تجرّد و علم می کشاند و کارکن در وجود غیر او نیست که «لافتی الا علی» با جذبه شوق و محبت ایمانی انجام گیرد و به ذوالفقار ذکر و فکر که عنایت شده تیشه به ریشه نفس زده بستگی و انس دل را به یاد خدا نموده که خرده خرده دوستی دنیا که زائیده انانیت و خودسری و ریشه هر خطا و مایه اخلاق زشت است کم گردد که اقتدار بر نفس پیدا کرده و بتواند از ظهورات آن جلوگیری کند تا از بین برود و تا این حال دست ندهد پسند مولی که میزان نیکویی اخلاقیست نگردد چرا که تکلیف و رفتار در موارد فرق کند و موردی «اشداء» می پسندد و جای دیگر باید «رحماء» باشند و میانه روی به عقل و هوش ناقص معلوم نگردد جز آنکه دل جای خدا شود و حق حاکم بر دل که حاکم بر تن است گردد.»

در تحقیق معنی تقوا و مراتب آن در تفسیر بیان السعاده فی مقامات العباده می فرمایند: ^{۲۵۹} «و «تقوی» و «تقی» و «تقاة» مصادری از «وقایه» هستند و وقتی به خدا یا به سخط او یا به محرّمات نسبت داده شود یا اطلاق شود، پس مراد از آن تحفّظ از آنچه منافی یا مضرّ حصول کمالات یا کمالات حاصله انسانست است. و برای آن مراتب عدیده است؛ بعض آن قبل اسلام و بعض آن بعد اسلام و قبل ایمان است، و بعض آن بعد ایمان است به مراتب آن تا فناء تامّ ذاتی. پس نخستین مرتبه آن انزجار از مساوی نفس و دواعی منافی بر عاقله آن است و آن مقام استغفار است. و دوم آن، انصراف از آن و طلب خلاصی از آن است به فرار، و آن مقام توبه است. و سوم آن رجوع در فرار به خلفاء خدا و وسایل او بین او و بین خلق او است، و آن مقام انابه است. و این سه، مقدمه بر اسلام است و به آن به گفتار حکایت خود از قول بعض انبیائش با امت هایشان اشاره کرده است تعالی: «يَا قَوْمِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ» ^{۲۶۰} (ای قوم، پروردگارتان را آمرزش بخواهید سپس سوی او توبه کنید)، و تقیید توبه به قول او «إليه» اشاره به مرتبه سوم دارد، و وقتی انسان بر دست نبی (ص) یا خلیفه او (ع) اسلام آورد و از او احکام قالبیه او از اوامر او و نواهی او را قبول کرد مرتبه چهارم از

^{۲۵۹} حضرت حاج ملا سلطان محمد گنابادی، سلطانعلیشاه. بیان السعاده فی مقامات العباده، ترجمه محمد آقا رضاخانی و

دکتر حشمت الله ریاضی، جلد اول، انتشارات حقیقت. <http://www.sufism.ir>

^{۲۶۰} سوره هود، آیه ۵۲.

تقوا که آن تحفّظ از مخالفت قول او به امثال اوامر او و نواهی اوست برای او حاصل شود. و پنجم انزجار از وقوف بر ظاهر اوامر و طلب بواطن آن و روح آن و طلب کسی که بر بواطن آن دلالت می‌کند است. و این دو بعد اسلام و قبل ایمان است، و این تقوا همان تقوای عوامّ است و به وجهی به تقوای عوامّ از حرام و تقوای خواصّ از شبهات، و تقوای خاصّان از مباح تقسیم^{۲۶۱} می‌شود. و وقتی طالب، کسی که او را به روح اعمال دلالت کند را یافت و بر دستش توبه خاصّه نمود و به بیعت خاصّه ولویّه ایمان آورد و به باطن خود و بر رذائل خود و خصائلش مستبصر گردید مرتبه دیگری از تقوا برای او حاصل می‌شود و آن تحفّظ از رذائل به استکمال خصائل است. و وقتی قلب او از رذائل تطهیر و به خصائل تحلّی یافت امامش تمثّل یافته و داخل بیت قلبش می‌شود و در این هنگام در وجودش فاعلی الهی و فاعلی شیطانی مشاهده می‌کند پس گمان می‌کند که در وجود دو اله است پس در ورطه اشتراک و ثنویّت واقع می‌شود و وجودی برای نفسش و وجودی برای شیخش داخل در مملکتش می‌بیند و گمان می‌کند که او در وجودش حالّ شده پس در ورطه حلول واقع می‌شود، یا همان وجود واحد ذات خود و امامش را می‌بیند پس در ورطه اتّحاد واقع می‌شود، و اگر توفیق او را مساعدت کند و از نسبت افعال به شیطان تقوا کند و فعل را مطلقاً از رحمان در مظهر آلهی یا شیطانی ببیند و معنی «لأحوال ولا قوة الا بالله» را بیابد و ملتذّ به آن شود مرتبه دیگری از تقوا همان تحفّظ از نسبت افعال به غیر خدا و خروج از اشتراک فعلی به توحید فعلی برای او حاصل شود. و وقتی متفطن شد به اینکه اوصاف وجودی مانند افعال، نسبتش به خدا به صدور و وجوب، و به غیر او تعالی به ظهور و قبول است و اینکه کلّ مظاهر اوصاف خدا هستند و معنی «الحمد لله» را حاصل کرد و یافت و به آن ملتذّ شد مرتبه دیگری از تقوا همان تحفّظ از رؤیت نسبت اوصاف به غیر او تعالی برایش حاصل شود.»

مرتبه بالاتر تقوا، تقوای قلب است. می‌توان تقوای قلب را در بیان ساده آن به جلوگیری ورود خطورات و تعلقات در انسان دانست بطوریکه قوه واهمه نتواند سرکشی کند یا دل نتواند به آنچه که خداوند مباح ندانسته تعلق خاطر یابد. در شرح تقوای قلب ذیل آیه ۳۲ سوره حج «ذَلِكَ وَمَنْ يُعِظْكُمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ» می‌فرمایند:^{۲۶۲} «بودن شعائر از تقوای قلوب با اینکه بیشتر

^{۲۶۱} تقسیم در بلاغت از اسلوب بلاغی و بدیعی است و صنعت تقسیم به استیفای اقسام موجود برای یک شیء و بیان وضع آن‌ها گفته می‌شود.

^{۲۶۲} حضرت حاج ملا سلطان محمد گنابادی، سلطانعلیشاه. بیان السعاده فی مقامات العباد، ترجمه محمد آقا رضاخانی و ←

آنها بر قلوب از کثرات شاغل (مشغول کننده) از خدا است به اعتبار این است که قلب دارای دو وجه است، وجهی به کثرات و وجهی به وحدت دارد و به این دو وجه سلوک از او صحیح می شود و جذب از او واقع می شود. و به سلوک او به قول او تعالی «فَاتَّبِعُونِي يَحَبِّبْكُمْ اللَّهُ» به آن اشاره شده که تقوا از او می باشد کثرات و اعطاء حقوق به اهل آن، و اعطاء حقوق بر اهلش جز به التزام او امر او تعالی و نواهی او در کثرات ممکن نیست. و به جذب آن به قول او تعالی: «إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ» اشاره به آن دارد که تقوا از او می باشد به طرح کثرات و ترک التفات به ما سوی الله، پس تعظیم شعایر که همان اوامر خدا و نواهی قالبی و قلبی او و انبیاء او و اولیاء او (ع) است به قالب های ملکی و ملکوتی آنها همگی از تقوای قلوب است، نه اشتغال به حضور فقط و طرح ما سوای حضور.»

در باب اقتدار بر نفس می فرماید: ^{۲۶۳} «امر ولایت و طریقت راجع به قلبست نه جوارح و بسته به سر است نه سر، و سینه به سینه رسیده و در کتب نوشته نشده و اصول آن به لفظ دریابد بلکه آنچه گفته و نوشته شود پنهان تر گردد. و چون اثر در امر و فرمان شخص ولیست عمل بر نوشته نتیجه نبخشد و اسرار دیانت را باید محفوظ داشت. خصوصاً آنچه را امر به کتمان شده و در عهده گرفته و آنچه بر دل وارد شد از حالات و عقاید چون باید به پیروی پیر از آن گذر نماید و قدم فراتر نهد نباید به زبان آورد و آن حال را بعد از گذشتن از آن نباید مأخذ قرار دهد و باید حفظ حال و ایمان و جان و مال مسلمین را در رفتار و گفتار خود منظور دارد و مستوحش از اوثق برادران بوده بار خود را بر دیگران که در مرتبه او نیستند نگذارد که ابوذر آنچه را که در دل سلمان بود ندانست و نبایستی می دانست. و نمایش باطنی از بزرگان اگر در دل یافت نباید گفتار غلوآمیز از او سرزند و مبدا از اطاعت سرپیچد و این تقیه و کتمان فطری و رویه بزرگان بوده و نگاهداری خود بر خلاف میل نفس ریاضت و مجاهده و تربیتست و اقتدار بر نفس و استقامت و عزم اراده را قوی می کند و کتمان عزت آورد و عکس آن که اذاعه نامیده اند موجب ذلت و سستی نفس و زوال اثرست و امر بزرگان دین را باید محترم شمرد و از غیر سر خود دریغ داشت و حتی در مورد عدم لزوم رفت و آمد و دارایی را هم باید قبلاً پوشیده و پنهان داشت و جان و مال را حفظ نمود و موارد تقیه غیر مورد جهاد و امر به معروف و نهی از منکرست که برای ترویج اسلام و دفاع از مسلمین است به امر

←

در زمان مقتضی و گذشت از خود و جان و مال را در راه خدا و برای حفظ و ترویج اسلام و دیانت داشتن غیر حفظ ایمان و جان و مال و آبروی خود و مؤمنین است.»

کنترل وابستگی (خلع و لبس - هجرت)

کنترل وابستگی^{۲۶۴} یکی از فرآیندهای درمانی در بسیاری از نظام‌های روان‌درمانی و بالاختص روانشناسی فردنگر آدلر^{۲۶۵} است. روش درمانی کنترل وابستگی بر این اصل مبنی است که دوام رفتار به علت تقویت شدن آن از سوی بعضی از نتایج آن است، و اگر این نتایج تغییر یابد ممکن است رفتار نیز تغییر پیدا کند.

در هر مرحله‌ای انسان تعلقاتی به مایملک خود دارد که در هر دوران از زندگی او متفاوت است. در زندگی طبیعی و مادی چنانچه فرد تعلقات خود را کنترل ننماید نهایتاً علاقه او متمایل به سمت مادیات می‌گردد و از معنویات دور می‌شود. روانشناسی عرفانی آموزش می‌دهد که هر نوع تعلقی می‌تواند فانی باشد و هر نوع دارایی می‌تواند از فرد جدا شده و در حیطه مایملک‌های او باقی نماند. لذا به وی می‌آموزد که باید تمام ابزارهای زندگی را استفاده نمود ولی به آنها دل نبست تا هنگام از دست دادن آنها دچار افسردگی و غم نشود. تعلقات لازمه زندگی مادی و اجتماعی بشر است و حذف تعلقات بطور کلی موجب خسارت به زندگی مادی فرد می‌گردد. پس باید آن را در چارچوب قواعدی که حکمای الهی تعریف می‌نمایند حفظ نمود. دستور غالب بر تعلقات این است که دانسته شود تمام نعمی که انسان از آن برخوردار است امانات الهی هستند که باید از آنها مراقبت نموده و سپس به صاحب اصلی آن برگردانده شود. در دستورات عدیده اسلامی و عرفانی می‌بینیم که چگونه باید از داراییها استفاده نمود و بهره برد. حتی دستورات کافی در مورد بخشش در دارایی‌ها داده شده که رعایت حد اعتدال در آن کاملاً ملحوظ است. وجوه این دستورات آنقدر متنوع است که در مورد کلیه اقلام داراییها دستورات عام و خاص وجود دارد. در فرآیند درک این موضوع فرد متوجه می‌شود که باید از تعلقات به دارایی‌های ناچیز عبور کرده و نسبت به داراییهایی که اساسی تر هستند علقه داشته باشد. در مرحله بعد همان علقه را باید از وجود خود خلع و علقه

²⁶⁴ Contingency Control

²⁶⁵ Adler, A. (1927). The practice and theory of individual psychology. New York, Harcourt, Brace.

Carlson, J., Watts, R. E., & Maniaci, M. (2005). Adlerian therapy: Theory and practice. Washington, DC, American Psychological Association.

متعالی‌تری را مُلبَس شود. این فرآیند تحت عنوان خَلع و لُبَس یا به معنی از تن بیرون آوردن و پوشیدن مشهور است و معنی عرفی آن این است که باید لباس زنده را از تن بیرون کرد تا بتوان لباس نو و زیبایی را به تن کرد.

خلع و لبس در کلیه صفات انسان بارز و قابل اِعمال است. برای مثال باید صفات ذمیمه را از وجود خود خارج نماید و در عوض صفات حمیده را بر خود حمل نماید. فرآیند خلع و لبس در هر مرحله از سلوک فرد دارای گام‌های تخلیه، تزکیه، تحلیه و تجلیه است. این مراتب به مفهوم خالی کردن از صفات زشت، پاک کردن زشتی از خود، آراستن صفت در خود و زینت دادن آن صفت در خود می‌باشد. برای مثال دوست داشتن همسر بنیان تشکیل خانواده است و عامل اصلی برقراری روابط زناشویی می‌باشد ولی زمانیکه خودخواهی طرفین شدید می‌شود علاقه بین زن و شوهر رقیق شده و تبدیل به کشمکش می‌گردد که در اصطلاحات زوج درمانی^{۲۶۶} به نبرد قدرت^{۲۶۷} نامیده می‌شود. در روانشناسی عرفانی به زن و شوهر توصیه می‌شود که علیرغم اینکه آن دو از متعلقات یکدیگرند ولی هر دو امانات الهی هستند که باید از یکدیگر پذیرایی نمایند. یعنی مراقب باشند که زوج/زوجه خود را به عنوان موجودی که به وی به امانت سپرده شده مراقبت نمایند و این را یک وظیفه الهی بدانند و هرچند مجاز به تمتع از هم می‌باشند ولی نباید فقط به صرف تمتع خویش با یکدیگر رفتار نمایند. مفهوم این مثال مبین این است که همه تعلقات باید همانطور که در قرآن فرموده‌اند با این هدف غائی سنجیده شود:^{۲۶۸} «وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ أَسَاءُوا بِمَا عَمِلُوا وَيَجْزِيَ الَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالْحُسْنَى» یعنی و هر چه در آسمان‌ها و هر چه در زمین است از آن خداست البتّه کسانی را که بد کرده‌اند به آنچه انجام داده‌اند کیفر دهد و آنان را که نیکی کرده‌اند به نیکی پاداش دهد. لذا باید دریاقت که همه این متاعها از باب امانت در اختیار ماست و مالکیت اصلی متعلق به خداوند است و بدی و خوبی رفتار ما در ارتباط با آنها مستحق جزا است.

در تعاریف حقوقی امانت در قالب عقد معین عاریه به این موضوع تصریح می‌شود که امانت گیرنده مکلف است عین امانت را (یا مثل آن را) به امانت دهنده بازپس دهد و همه ما هنگام مرگ کلیه نیروها، قوا، ادراکات، حس‌ها و دارایی‌های مادی خود را به صاحب اصلی آنها برمی‌گردانیم.

²⁶⁶ Couple trapy

²⁶⁷ Power Struggle

کسب این نگرش نحوه تعامل فرد با کلیه موجودات این عالم را متحوّل می‌نماید. می‌فرمایند:^{۲۶۹}

«این جسم نزد تو امانت الهی است. بنابراین در ایّام سلامت هم باید این جسم را خوب نگهداری کنی، البتّه خوب نگهداری کنی به این معنا نیست که مثلاً شخص هر چه می‌بیند بخورد. نگهداری کنی به نحوی که برایت مساعد است که روح نپرسد چرا این را نکردی؟ روح مثل یک نیروی معنوی در بدن هست که این نیرو کار می‌کند و شفا می‌دهد. این نیرو در همه هست، کسی که می‌شناسد نیرو کجاست، او می‌تواند شفادهنده باشد. البتّه نه اینکه اعلان بزند چون هیچکس در تاریخ از بزرگان ندیدیم که بگویند من شفا می‌دهم. ما می‌گوییم این نیرو مثل طناب محکمی است که یک سر آن در عوالم غیب است، به دست خدا و فرشتگان خاصّ خداست. همین مطلب به عبارات مختلفی گفته شده، خیلی‌ها هم استفاده کرده‌اند.»

علاوه بر این برای جلوگیری از تفریط و سوء استفاده دستورات متقنی نیز داده شده که موجب نگردد یکی از طرفین از شرایط بوجود آمده سوء استفاده کرده و موجب اختلال در روابط زناشویی گردد. در این ارتباط وظایف زن و شوهر هر کدام به تنهایی مشخص شده و مسئولیت‌های آنان در قبال زندگی زناشویی معین است که همه این دستورات از لحاظ طبیعی منطبق با غریزه و منطبق با مسئولیت‌های فطری آنان می‌باشد و اضافه بر طبیعت آنها چیزی بر آنان تحمیل نشده است. اینگونه دستورات همگی ارشادی می‌باشد و تا وقتی از مرز خاصی عبور نکرده باشد که مستوجب ضمان گردد فرد مختار است که آنها را بپذیرد یا نپذیرد ولی پذیرفتن آنها او را در مسیر زندگی مادی و معنوی او به سمت تعالی حرکت می‌دهد. بهمین دلیل فرموده‌اند:^{۲۷۰} «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ» یعنی در دین هیچ اجباری نیست و راه از بیراهه بخوبی آشکار شده است. و معنی کلی «دین» «روش» است که اکراه و اجباری در اتخاذ آن روش نیست.

اصولاً دستورات حکیمانه که در شرایع ادیان مختلف بالاخص اسلام در کلیه امورات زندگانی مطرح شده از عمق و ظرافت عقلانی خاصی برخوردار است که هر دو وجه زندگانی مادی و معنوی افراد را به تنهایی و در تعامل با یکدیگر تعریف می‌نمایند. هیچیک از قواعدی که ابناء بشر

^{۲۶۹} بیانات حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوب‌علیشاه، گزیده بیانات ۴۴، سلسله درس‌های عرفانی ۱۳ خرداد

۱۳۹۱. <http://www.jozveh.com/>

^{۲۷۰} سورة بقره، آیه ۲۵۶.

در مناطق مختلف زمین ابداع کرده‌اند هنوز نتوانسته است این ظرافتها و وجوه حکیمانه را با خود به تمامی همراه داشته باشد و مشاهده می‌شود که قوانین موضوعه انسان غالباً دچار افراط یا تفریط نسبت به یکی از متعاملین شده‌اند.

تصوّف علاوه بر اینکه خود یک شیوه درمان روانی است ولی با توجّه به گستردگی حیطه مورد نظر آن بیشتر شبیه به روشی برای بهزیستن بشر است. هدف غایی تصوّف تربیت و اعتلای انسان و رساندن او به مقام انسان کامل است. خصوصیات تعریفی که برای انسان کامل بیان می‌شود بسیار گسترده است ولی آنچه که قابل طرح است مسیر حرکت به سمت کمال است که روان انسان را از مراتب جمود فکری و ادراک جزئی نباتی و ادراک حسی حیوانی به ادراکات عقلانی انسانی حرکت داده و از آنجا به بعد دریچه‌هایی از معنویات را بر فرد گشوده که قابل درک همگان نیست. این دریچه‌ها در بدو امر از محتوای شهود و تماشا برخوردار است و در مراحل بعدی به فاعلیت در امور منجر می‌شود و فاعلیت فرد را در راستای فاعلیت جهان هستی و همسو با آن قرار می‌دهد. به عبارت دیگر تمام قوای بالفعل آدمی در این مرحله بالقوه می‌شوند. این مراتب در اصطلاحات عرفانی و دینی با عناوین رسالت و نبوت و خلّت و امامت بیان می‌شود. رسالت در مقام عقل است و نبوت در جایگاه قلب و امامت در مقام روح است. در قوالب تعریفی و اصطلاحات دینی این مفاهیم در چارچوب هجرت بیان می‌شود. هجرت به معنی حرکت از مقام و جایگاهی به مقام و جایگاهی دیگر است. در مراتب نفس انسانی این هجرت در هر گام قابل برداشتن است. وقتی فرد رفتار خود را سنجیده و معیوب بودن آن را درمی‌یابد و قصد ترک آن را نموده و سپس به ترک آن اقدام می‌نماید به مرحله دیگری از رفتار بهبود یافته حرکت می‌کند که در اصطلاحات عرفانی به آن هجرت گفته می‌شود. این موضوع را با ذکر مثال توضیح می‌فرمایند: ^{۲۷۱} «شخصی اگر در زندگی‌اش دقیق بشود دو مرحله از حالات وجود خودش را حس می‌کند البته نه شخص معمولی، شخص عادی چه بسا حس نکند که غیر از این دست دلی هست که آن دل ساخت خدا و جایگاه خداست. وقتی ناخنتان بلند می‌شود، آن را می‌گیرد. آن ناخن یک وقتی مال بدن شما بوده، و حالا خیر، همینطور چرک بدن یا فضولات دیگر. خود انسان هم این حالت را دارد، یعنی حالانی و

^{۲۷۱} سخنرانی حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه در تاریخ ۱۳۹۶/۶/۲۴، کارهای جسم و جان - اصلاح

چیزهایی را از خودش جدا می‌کند و دور می‌اندازد. آن مابقی که باقی مانده انسان است، هیچیک از آن چیزهایی که بیرون انداخته جزء شما نیست. همین وضعیت در مورد جنبه‌های روحانی بدن هست، با کارهای روانی و روحی خودتان هم باید همین کار را بکنید. آن افکاری و حرفهایی که به درد آخرت شما می‌خورد را در صندوق آخرتان جمع کنید. در زمان حیات خودتان یادداشت کنید، ببینید چه چیزهایی شما را اذیت می‌کند آیا خداوند همین وظیفه را برای آن چیزها معین کرده یا خیر کارهای دیگری هم دارد؟ از اینجا درک می‌کنیم خوبی و بدی، پاکی و ناپاکی همه فکری است که ما به آن می‌دهیم. فکرتان را اصلاح کنید. آنچه خداوند آفریده در جای خودش به درد خور است نه در غیر جای خودش. سعی کنید هر چیزی را در جای خودش بگذارید که مطلوب باشد. خداوند این خلقتها را کرده و همه آنها را در دسترس ما قرار داده که خوب را از بد تشخیص بدهیم.»

در تفسیر شریف بیان السعاده در ضمن مبحثی در شرح آیه ^{۲۷۲} «وَالَّذِينَ هَاجَرُوا فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا لَنَبُوْنَهُمْ فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَلَا جَزَاءَ الْآخِرَةِ أَكْبَرُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ» می‌فرماید ^{۲۷۳}: «وَالَّذِينَ هَاجَرُوا فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا» همانا کسانی که بعد از آنچه ظلم کردند در [راه] خدا هجرت کردند، تنزیل آن درباره رسول خدا (ص) و کسانی که با او و بعد او به مدینه هجرت کردند و کسانی که قبل او به حبشه هجرت کردند بعد آنکه مشرکین آنها را اذیت فراوان نمودند و کسانی که قریش آنها را بعد هجرت رسول خدا (ص) حبس کردند و آزار دادند و سپس به رسول خدا (ص) هجرت نمودند است و معنی قول او «فِي اللَّهِ» «فِي طَرِيقِ اللَّهِ» است و همان رسول (ص) و امام یا رسالت و ولایت است و طریق موصل به آن دو یا در طلب خدا، یا در ابتغاء رضایت خدا یا در طاعت خداست. و چون تنزیل مخصوص به کسی که مورد آیه درباره او نازل شده نیست بلکه آن غیر او از کسی که او متّصف به وصف آن است تعمیم دارد آیه شامل بر همه کسانی می‌شود که از وطن صوری خود دین خدا را ابتغاء به نبی یا ولی خدا هجرت کند بعد آنکه به انقلابات زمان و اذیت اقران و تصرفات شیطان اذیت می‌شوند و تأویل آن هرکسی که از موطن شرک نفسانی خود هجرت کند است. چنانکه گفت (ع): «المهاجر من هجر السيئات الى رسوله العقل و نبيه القلب و امامه الروح والكل»

^{۲۷۲} سورة نحل، آیه ۴۱. و کسانی که پس از ستمدگی در راه خدا هجرت کرده اند در این دنیا جای نیکویی به آنان می‌دهیم و اگر بدانند قطعا پاداش آخرت بزرگتر خواهد بود.

^{۲۷۳} حضرت حاج ملا سلطانه محمد گنابادی، سلطانعلیشاه. بیان السعاده فی مقامات العباد، ترجمه محمد آقا رضاخانی و

دین الله و طریق الله و مظاهر الله» (مهاجر کسی است که از بدیها به رسول عقل خود و نبی قلب خود و امام روح خود هجرت کرده و همه دین خدا و طریق خدا و مظاهر خدا هستند. و هجرت‌های سه‌گانه متعاقب مترتب هستند زیرا هجرت در اوّل از دار شرک نفسانی به دار الاسلام صدر واقع می‌شود سپس از آن به دار الایمان قلب سپس از آن به دار العیان روح. و به عبارت دیگر هجرت از دار شرک به رسول و احکام قلبی وی واقع می‌شود، سپس از آن به نبی و قبول احکام قلبی او سپس از آن به ولی و قبول واردات روحی او «لَنُبَوِّئَهُمْ فِي الدُّنْيَا» البتّه آنها را در دنیا بنا می‌کنیم، خانه‌ای «حَسَنَةً» نیکو، یا سرای خوب یا حالی خوب همانطور که در صورت برای مهاجرین با رسول (ص) واقع شد وقتی که اهل مدینه آنها را مأوا داده و عزیز داشتند و همانطور که برای جعفر و همراهانش واقع شد وقتی نجاشی آنان را مأوا داد و آنان را عزیز داشت، و در باطن برای هر کس که از دار نفس اماره هجرت نمود وقتی به دار صدر مأوا می‌گیرد از تنازع قوای نفسانی و تحاسد متحاسدین و ایذاء مؤذیان و هکذا سلامت دارد، و این اجر دنیوی است «وَلَا تُجْزَى الْآخِرَةُ» و نه اجر آخرت، و آن لقای رحمان و جنت رضوان «أَكْبَرُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ» بزرگتر است اگر می‌دانستند، اگر مردم آن را می‌دانستند البتّه هجرت را اختیار می‌کردند یا سست نمی‌شدند، یا اگر کسانی که هجرت کردند می‌دانستند به آن خوشحال می‌شدند یا کاش آنها می‌دانستند پس به آن مبادرت می‌کردند یا پس به آن خوشحال می‌شدند.»

فرآیندهای غیرارادی

اشاره شد که فرآیندهای غیرارادی درمانی استعانتی است که خارج از اراده فرد است و او را کمک می‌نماید تا انحراف خود را از مسیر تعالی اصلاح نموده و به عدل و اعتدال در مسیر تعالی بازگردد. این استعانت‌ها در روانشناسی عرفانی به طرق مختلف دیده می‌شود. تأثیرات روان‌درمانگر یا مربی بر فرد، عشق و علاقه وافر به راهنما و تأسی و الگوبرداری از مربی، برهان ربّ، مکانیزم‌های درونی خوف و رجاء، کسب آگاهی، آثار مجالس عرفانی، مصاحبت از جمله این موارد است که هر کدام به طریقی موجب اصلاح فرد و بازگرداندن او به مسیر کمال و تعالی می‌شود. این فرآیندها غالباً خارج از حیطه اختیار و کوشش مستقیم فرد است که تغییر شاکله او را سبب می‌شوند. در این ارتباط به مواردی نظیر خوف و رجاء، برهان ربّ، آگاهی بخشی، مجالس ذکر و تذکّر،

الگوبرداری (حبّ و تربیت) و یادگیری میان فردی (معاشرت و مصاحبت) می‌پردازیم. همچنین در فصل مربوط به رابطه روان‌درمانگر و درمان‌پذیر به وجوه دیگر برخی از این فرآیندها خواهیم پرداخت.

خوف و رجاء

انذار به معنی برحذر داشتن و همچنین ترغیب به منظور تشویق افراد برای احتراز از بدی و حرکت به سمت خوبی در مقایسه دینی و متن قرآن بسیار زیاد تکرار شده است. وقتی باور فرد به درجه قبول سخنان انبیاء و اولیای الهی رسید از وعده و وعید که توسط آنان به عموم مردم یا بطور خاصّ به مسلمین و مؤمنین داده می‌شود به ترتیب احساس شوق یا ترس می‌نماید. این احساس همان خوف و رجاء است که از لحاظ ذهنی قوه‌ای در وجود فرد بصورت زنگ خطر همیشه در مواقع انجام فعل بد وی را منع می‌کند و در مواجهه با شرایط امکان عمل نیک او را ترغیب می‌نماید. این مکانیزم درونی یکی از شیوه‌های اساسی در تربیت افراد است. خوف و رجاء چون همواره با فرد همراه است و به عنوان یک کنترل‌کننده درونی در وی عمل نموده و رفتار فرد را در گام نهادن در بدیها مانع و در خوبی‌ها مشوّق می‌شود.

می‌فرمایند: ^{۲۷۴} «خداوند دو بال به انسان داده است که با آن دو پرواز کند و اعتدال خود را در پرواز حفظ نماید و اگر هر کدام از این دو بال شکسته شد یا یکی از آنها بیش از دیگری کار کرد، یک نوع انحراف است و این دو بال عبارتند از: خوف و رجاء. اگر خوف بیش از حد باشد، ناراحت‌کننده است و زندگی را تلخ می‌کند و چه بسا به یأس و حرمان بینجامد که از گناهان کبیره است و اگر رجاء و امید به رحمت الهی بیش از حد باشد، غروری در انسان ایجاد می‌نماید که به دستورات الهی بی‌اعتنا می‌شود و فقط به آن رحمت تکیه می‌کند.»

در شرح خوف و رجاء در تفسیر بیان السعاده فی مقامات العبادة می‌فرمایند: ^{۲۷۵} «بدان، که انسان،

^{۲۷۴} بیانات حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوب‌علیشاه، گزیده‌هایی از جزوه صد و نودم، درباره خوف و رجاء،

تاریخ ۶ شهریور ۱۳۷۶. <http://www.jozveh121.com/>

^{۲۷۵} حضرت حاج ملا سلطانه محمد گنابادی، سلطانعلیشاه. بیان السعاده فی مقامات العبادة، ترجمه محمد آقا رضاخانی و

دکتر حشمت الله ریاضی، جلد نهم، انتشارات حقیقت. <http://www.sufism.ir>

بلکه مطلق حیوان از اوّل استقرار نطفه خود و مادّه وجودش در مقرّ آن بین قوّه قبول فنا و بقا و استنزال (طلب تنزّل) و استکمال (طلب کمال) و نقصان و زیاده واقع است، و هر موجودی به فطرت وجودش در بقاء خود و استکمال خود و ازدیاد آن راغب، و از فناء خود و استنزال خود و نقصانش گریزان است، و وقتی موجودی شاعر به شعور بسیط باشد مانند اکثر انواع حیوانات، یا به شعور ترکیبی مانند افراد انسان، بحسب شعورش ایضاً حین عدم غفلت از منافیات خود گریزان، راغب در ملایمات خود است، و کامل او کسی است که از منافیات خود و ملایمات خود غافل نباشد. و کسی که از آن مذکور غافل نباشد دائماً در بیم و رغبت و گریز و طلب و خوف و رجاء و خیفه و تضرّع و فرار و التجاء و توبه و انابه و تبرّاً و تولاّ باشد. و گاهی انسان بحسب شعور ترکیبی از وجود خود و کمال وجود خود و نقصان آن غافل است و گاهی مغرور می‌شود و گاهی ناامید است و [هر] سه مذموم هستند، زیرا ممدوح همان سیرو سلوک بین خوف و رجاء است و کمال همان استواء (مساوی بودن) خوف و رجاست به حیثی که احد آن دو بر دیگری فزونی نیابد، همانطور که در خبر است».

برهان ربّ

در سوره یوسف در قرآن کریم مراحل سلوک حضرت یوسف علیه السّلام را بصورت شرح داده شده است. در مرحله‌ای از سلوک آن حضرت که قبل از مقام نبوّت او بوده است واقعه‌ای تشریح شده که در آن یوسف علیه السّلام در خلوت با زلیخا قرار می‌گیرد و در قرآن کریم می‌فرماید:^{۲۷۶} «وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنَّ رَأَىٰ بُرْهَانَ رَبِّهِ» یعنی زلیخا خواست با یوسف بیامیزد و به قصد بر اختلاط با یوسف همّت گماشت و یوسف هم بر این اختلاط همّت می‌گماشت اگر برهان رب خود را ندیده بود. در تفسیر این آیه مفسرین شرح می‌فرمایند که در آن هنگام یوسف علیه السّلام صورت ملکوتی مُرشد خود یعنی حضرت یعقوب علیه السّلام را متمثّل می‌بیند و از دیدن او سرافکنده شده از اتاق‌های تودرتویی که زلیخا برای اختلاط با وی مهیا کرده بود می‌گریزد. همانطور که گفته شد این اتفاق قبل از حصول مقام نبوّت یوسف علیه السّلام اتفاق افتاد و لذا استبعادی نیست که برای هر سالک دیگری نیز اتفاق افتد. در تفسیر بیان السّعاده در شرح آیه فوق می‌فرمایند: «وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ» یعنی زلیخا خواست با یوسف بیامیزد و قصد زنا داشت. «وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنَّ

رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ» و جمله «هَمْ بَهَا» در معنی جزاء «لولا» است، گویا که گفته باشد: «لولا أن رأى برهان ربه لهم بها» یعنی اگر نبود که یوسف برهان پروردگارش را دید به آن امر همت می‌بست، یعنی این که ترک همت از جانب یوسف به سبب دیدن برهان پروردگار بود نه از امر دیگری از قبیل عَنِین بودن و ضعف، یا مانع دیگر. تقدیم جزاء «همت به و هم بها» جهت ایهامی است که در تحقیق همت است تا مشعر به این باشد که مقتضی از جهت بشریت قوی، و مانع از جانب زلیخا مفقود بود، بلکه اقتضا از جانب زلیخا شدید بود و مانع دیگری هم وجود نداشت، زیرا هر دو در خانه‌ای بودند که خالی از اغیار بود، و احتمال این که کسی وارد شود و آنها را ببیند وجود نداشت و این نهایت مدح یوسف (ع) است. بعضی گفته‌اند: کلام خدا در این آیه مشخص است و مبتنی بر تقدیر تقدیم و تأخیر عبارت نیست. و معنای آیه چنین است: و همت کرد یوسف به زلیخا اگر نبود این که یوسف برهان پروردگارش را دید هر آینه عزم بر آمیزش می‌کرد، یا آن را انجام می‌داد. آنان گویند: همت عبارت از شهوت فطری و رغبت اضطراری و خطور قلبی است که اصلاً اختیار در آن مدخلیتی ندارد. در صورتی که این مبنی از نظر لغت و عرف از مفهوم همت بعید است، چون متبادر از همت هیجان نفس بر فعل است بعد از تصوّر آن و رغبت اختیاری به آن، و آن از عصمت انبیاء و حرمت آنها بعید است. و در اخبار وارد شده است که همت چیزی است که مشعر به عدم تقدیر^{۳۷} و تأخیر است ولیکن بین دو همت زلیخا و یوسف فرق گذاشته است و این که معنای آیه چنین است: که زلیخا به آمیزش با یوسف همت نمود، و یوسف به فرار کردن همت گمارد، یا تصمیم به

^{۳۷} در اصول لفظی اصالت حقیقی به آن گفته می‌شود که در کلام لفظی استعمال شود که معنی حقیقی و مجازی دارد و شنونده نیز معنی حقیقی و مجازی آن را می‌شناسد ولی نمی‌داند که کدام معنی (حقیقی یا مجازی) مراد متکلم بوده است و قرینه‌ای هم بر معنی مجازی نیست در این حالت اصل بر اراده معنی حقیقی گذاشته می‌شود. در اصالة عدم تقدیر احتمال مخفی ماندن بخشی از کلام گوینده وجود دارد و در تقدیر است ولی قرینه‌ای بر این احتمال نباشد اصل بر عدم تقدیر است و آنچه در کلام گوینده آمده تمام مراد وی بوده و چیزی حذف نشده و در تقدیر نیست. اصالة عموم وقتی است که در کلام، لفظ عامی استعمال شده و احتمال تخصیص آن وجود دارد ولی دلیل و قرینه قطعی به وجود مخصص موجود نیست، لذا در مقصود و مراد گوینده تردید به وجود می‌آید که آیا معنی عام را اراده کرده یا خاص را در اینجا اصل اراده معنی عام است. اصالة اطلاق برای لفظ مطلق (بدون قید ذکر شده و شامل همه افراد جنس خود است) است که در کلام ذکر شده باشد و قرینه مطلق و قید مسلم در کلام نیست ولی شنونده احتمال می‌دهد که متکلم لفظ مطلق را مقید ساخته، در این حالت اصل بر عدم اعتبار احتمال تقیید است. اصالة ظهور وقتی است که لفظ یا عبارت در یک معنی ظهور عرفی دارد و احتمال می‌رود که مراد متکلم معنایی خلاف ظاهر لفظ است اینجا اصل بر اراده معنی ظاهر است.

کشتن زلیخا گرفت در صورتی که زلیخا او را مجبور کند، یا این که یوسف تصمیم به دفع یا به وعظ و پند زلیخا گرفت، که اگر نبود دیدن برهان پروردگارش برحسب بشریتش با او آمیزش می‌کرد. گروهی از کسانی که اعتراف به جواز از خطا بر انبیاء علیهم السّلام دارند گفته‌اند که یوسف تصمیم به آمیزش گرفت، و این گروه سخنانی گفته‌اند که مناسب کوچکترین بنده‌ای از بندگان خدا نیست، و گفته‌های آنان سزاوار و شایسته ذکر نیست. و به امام باقر (ع) نسبت داده‌اند که او از امیرالمؤمنین (ع) نقل کرده که یوسف همّت کرد تا بند شلوار زلیخا را باز کند، و ذکر شده که یوسف در آن وقت که برای اثبات پاکی خود گفت: «ذلک لیعلم انّی لم اخنه بالغیب» این کشف حال برای این است که عزیز مصر بداند که من در نهان به او خیانت نکردم. جبریل نازل شد و گفت: ای یوسف حتّی آن وقت که همّت بستی و تصمیم گرفتی؟ یوسف گفت: من نفسم را تبریه نمی‌کنم که نفس انسان را به بدی می‌کشاند. و حاشا که مقام نبوّت به امثال این اشتباهات و خطاها آلوده گردد. پس تعجّب اینجاست که آنها ذکر می‌کنند که خدای تعالی یوسف را به زندان برد آن وقت که گفت: «رَبِّ السَّجْنِ احْبَبْ الِیَّ» زیرا یوسف توجّه به زندان نمود و از عصمت غافل گشت، و هنگامی که در زندان به هم زندانی‌اش گفت: مرا پیش پادشاه یاد آور خداوند او را مؤاخذه نمود و در زندان چند سالی نگه داشت چون در اینجا به مخلوق خدا متوسّل شد. اینان این مطلب را ذکر نکردند که خداوند یوسف را به سبب آن معصیت و نافرمانی بزرگ مؤاخذه نکرد، گویا که اینان، خدا را سفیه فرض کردند که بر توجّه به غیر در محضر حضور خدا مؤاخذه می‌کند ولی بر مخالفت و ارتکاب معصیت بزرگ در حضور خدا مؤاخذه نمی‌کند. بلکه ذکر کرده‌اند که چون دامن یوسف پاک است آیه در مدح او نازل شده، و اگر مطلب همانطور باشد که آنها گفته‌اند این آیه باید نهایت ذمّ یوسف باشد، و این مطلب نیز ذکر شده که هر کس ارتباطی با این واقعه و قضیه داشته به پاکی یوسف شهادت داده است، و این گروه از این گفتار چشم پوشیده‌اند و یوسف را به آلودگی نسبت داده‌اند. خدای تعالی فرمود: این چنین از یوسف بدی و فحشا را دور می‌کنیم، و عزیز مصر گفت: این کار از حيله و مکر شما زنان است، و شاهد قضیه کودک است. که گفت: اگر پیراهن یوسف از جلو پاره شده باشد... تا آخر، و زنان مصر گفتند: حاشا که ما بدی از یوسف نفهمیدیم، و زلیخا گفت: الآن حقّ آشکار شد، من با او مراوده کردم، و او از راستگویان است، و ابلیس گفت: من همه را جز بندگان مخلص تو اغوا کنم، و به صریح آیه یوسف از بندگان مخلص بود. و مراد به برهان سکینه است که بر انبیاء و مؤمنین نازل می‌شود و بدان بر دشمنان پیروز

می‌شوند در عالم کبیر و صغیر. و همانا گذشت که آن تجلّی ملکوت شیخ بر سینه سالک است، و اینکه آن اسم اعظم است که شیطان از او فرار می‌کند، و همانا شیخ یوسف (ع) پدرش یعقوب (ع) بود که بر دست او توبه کرد و هر دو بیعت را با او بیعت نمود، و برهان ربّ آن صورت ملکوتی نازل شده بر سینه اوست، و ذکر رؤیت مشعر به آن است و در اخبار چیزهایی نصّاً یا اشعاراً بر آن دلالت می‌کنند، و اختلاف اخبار در تفسیر برهان ذکر شده به همین نحو که ذکر می‌شود از میان برداشت. پس در اخبار آمده است که برهان جبریل بود، چه او وقتی فرود آمد که زلیخا همّت به آمیزش می‌کرد، جبریل در این هنگام گفت: ای یوسف نام تو در میان انبیاء علیهم السّلام نوشته شده مبادا عمل تو عمل فجّار باشد، و نیز وارد شده که یوسف صورت یعقوب (ع) را در آن هنگام دید. و نقل شده که او دستی بین خودش و بین زلیخا مشاهده کرد. در اخبار ما آمده است که برهان سخنی بود که یوسف به زلیخا درخ‌هنگامی که زلیخا روی بت را می‌پوشانید گفت و آن این بود: تو از بت که نه می‌بیند و نه می‌شنود حیا می‌کنی و من از کسی که انسان را آفریده و آموخته حیا نکنم؟! و نقل شده است که برهان اسم ملائکه، یا پرنده‌ای است که او ظاهر گشت یا حوری از حوره‌ای بهشت است که بر او ظاهر شد، یا این که در هنگام مراده زلیخا یوسف (ع) بوسیله نبوّت تأیید گشت، و در این مورد مطالب دیگری نیز گفته شده که ذکر آنها شایسته نیست. حقّ این است که برهان همان است که ما ذکر کردیم (آرامشی حاصل از ملکوت شیخ بر سینه سالک)، و این که یوسف از جهت نهایت انزجاری که از مراده با زلیخا و وحشتی که از سخن گفتن با او داشت از بشریت بیرون آمد و متّصل به عالم ملکوت شد، و به سبب شهود ملکوت و انوار آن رستگار شد، و با دیدن جمال شیخش لذّت حاصل نمود به نحوی که دیگر حالت توجّه و التفات به زلیخا و سخن گفتنش باقی نماند. و آنچه که در اخبار وارد شده و منکر ظهور یعقوب یا جبریل یا غیر آن دو شده است به اعتبار سخنی است که عامّه گفته‌اند مبنی بر این که یعقوب یا جبریل و قتی بر یوسف ظاهر شدند که او قصد زنا داشت، و آنها او را از فجور باز داشتند، و این مطالب انکار حقیقت عصمت یوسف است و به این گفته بر می‌گردد که نعوذ بالله یوسف تصمیم بر زنا گرفته بود. «كَذَلِكَ» لفظ «كَذَلِكَ» یا متعلّق به قول خدای تعالی «هَمْ بِهَا» است، یعنی یوسف اهتمام به زلیخا نمود مثل اهتمام زلیخا به یوسف و تخلّل جمله (لولا أن رأى برهان ربه) بین دو جمله «هَمْتَ به» و «هَمْ بِهَا» برای دفع این توهم است که هَمْت و اهتمام یوسف نیز محقّق شده مانند اهتمام زلیخا، و انقطاع «لولا أن رأى» از ماقبلش، و قول خدا: «لَنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ» جواب سئوالی است به تقدیر

لفظ «أریناه» و این با آنچه که از تفاسیر ائمه ما وارد شده موافق تر است که «همّ بها» را در معنای جزاء «لولا» قرار داده اند، یا این که لفظ «کذلک» با عامل محذوفش جمله مستقل است، و «لنصرف» متعلّق به آن است، یعنی هم چنین ما او را حفظ کردیم تا بدی را از او بگردانیم، مقصود از بدی و سوء خیانت در حقّ کسی است که او را گرامی داشته است، و مقصود از فحشاء زنا است. «إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ» این جمله در موضع تعلیل است و «المخلصین» با فتح «لام» و کسر «لام» هر دو خوانده شده یعنی یوسف از رهایی یافتگان یا از اخلاص ورزان بود.

مبحث تمثّل صورت ملکوتی مربی از مباحث خاصّ در تربیت و سلوک عرفانیست یعنی در ابتدا سالک فقط با چشم سر می تواند مربی را ملاقات کند و از او بیاموزد ولی در مراتب بعدی چنانچه لطافت معنوی سالک افزون شود در خواب و سپس در بیداری می تواند مربی خود را در کالبدهای مثالی و ملکوتی مشاهده نماید. این موضوع در قرآن کریم در داستان حضرت ابراهیم علیه السلام و ورود دو مهمان بر او که در کالبد ملکوتی بودند به وضوح آمده است و حتّی مکالمات حضرت ابراهیم علیه السلام با آن دو به تفسیر ذکر شده است. در تفسیر بیان السعاده در ارتباط با این موضوع در شرح آیاتی از سورة هود^{۲۷۸} می فرمایند: «وَلَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُنَا» فرستادگان ما آمدند که مقصود ملائکه است، و آنها چهار نفر بودند چنانچه در خبر آمده است، جبرائیل، میکائیل، اسرافیل، و کرویل. «إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَى» برای بشارت فرزند جهت ابراهیم آمدند که مقصود اسماعیل از هاجر یا اسحاق از ساره است طبق اختلافی که در اخبار آمده است. «قَالُوا سَلَامًا» با کلمه سلام به آنها تحیت گفتند «قَالَ سَلَامٌ» جواب را با جمله ای رساتر از تحیت آنها ادا کرد، چون از نصب به رفع عدول نمود (به جای سلاماً که منصوب است سلام که مرفوع است و رساتر است گفت): «فَمَا لَبِثَ أَنْ جَاءَ بِعِجْلٍ حَنِيدٍ» زمان قابل توجهی درنگ نکردند که ابراهیم برای آنها کباب گوساله آورد. منظور این است که در پذیرایی آنها و در طبخ و کباب گوساله تسریع کرده و زود مهیا کرد و به آنها گفت بخورید، آنها گفتند: ما نمی خوریم تا این که به ما بگویی قیمت آن چقدر است؟ گفت هر گاه که خوردید بسم الله بگوئید، و هر گاه تمام کردید بگوئید الحمدلله، پس جبرئیل به همراهانش گفت راستی که سزاوار آن است که خدا او را خلیل خویش گرفته است. «فَلَمَّا رَأَى

^{۲۷۸} سورة هود، آیات ۷۶-۶۹.

^{۲۷۹} حضرت حاج ملا سلطان محمد گنابادی، سلطانعلیشاه. بیان السعاده فی مقامات العباد، ترجمه محمد آقا رضاخانی و

أَيَدِيَهُمْ لَا تَصِلُ إِلَيْهِ نَكِرَهُمْ» وقتی ابراهیم (ع) دید آنها غذا نمی‌خورند منکر حسن نیت آنها شد و در دلش آنها را دشمن شمرد نه میهمان، «وَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً» و آنها را دشمن حساب کرد و از آنها متوحّش و بیمناک گردید. «قَالُوا» بعد از آنکه ترس و اضطراب ابراهیم را دیدند گفتند: «لَا تَخَفْ إِنَّا» نترس که ما فرستادگان خدا و دوستان تو هستیم، «أَرْسَلْنَا إِلَى قَوْمِ لُوطٍ» که بسوی قوم لوط فرستاده شدیم، و خوردن از شأن ما نیست. «وَأَمْرَأَتُهُ قَائِمَةٌ» زنش ساره ایستاده بود و حرف‌های آنها را می‌شنید، «فَصَحَحْتُ» از سخنان آنها تعجّب کرد، یا مقصود این است که بعد از آن که مدت‌ها از حیض شدن او گذشته و یایسه شده بود حیاض شد، چون در آن هنگام نود ساله بود و ابراهیم ع یکصد و بیست ساله بود، و کلمه (ضحک) در اخبار به هر دو معنی تفسیر شده، و این از گستردگی وجوه قرآن است. «فَبَشَّرْنَاهَا بِإِسْحَاقَ وَمِنْ وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ» ظرف حال از جمله بعدی است. «قَالَتْ» پس از بشارت فرزند در حالی که بعد از سنّ یأس تعجّب، از فرزند دار شدن می‌کرد گفت: «يَا وَيْلَتَى» این لفظ کلمه تعجّب است و در اینجا درمورد بشارت به فرزند به کار رفته است، اگر چه در اصل در امر ناگوار و ناپسند این کلمه استعمال می‌شود. «أَلَلْتُ وَأَنَا عَجُوزٌ» من پیر زنی هستم (که از فرزند آوردن مأیوس می‌باشم)، «وَهَذَا بَعْلِي شَيْخًا» و این شوهر من پیرمردی است (که امید تولید نسل از او نمی‌رود «إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجِيبٌ قَالُوا أَنْعَجِبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ رَحِمْتُ اللَّهَ وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ إِنَّهُ حَمِيدٌ» این چیز بسیار شگفت‌انگیز است فرشتگان با او گفتند: آیا از کار خدا عجب داری رحمت و برکات خدا مخصوص شما اهل بیت رسالت است؟ زیرا خدا بسیار ستوده صفات (و مقتدر) و بزرگوارست، کسی که مستحقّ احسان باشد خداوند فوق استحقاق او را می‌دهد. «مَجِيدٌ» در احسانش به استحقاق نظر نمی‌کند تا چه برسد به شما که استحقاق احسان را دارید، و در خبر است که خدای تعالی به ابراهیم (ع) وحی کرد که برای تو فرزندی پدید آید، و ابراهیم این مطلب را به ساره گفت و ساره گفت: آیا از من فرزند پدید آید در حالی که من پیرزن هستم؟ پس خداوند به او وحی نمود که از آن زن فرزند به دنیا خواهد آمد ولی اولاد او چون کلام خدا را ردّ کردند تا چهار صد سال عذاب کشیدند، گفت: وقتی عذاب بر بنی اسرائیل طولانی شد چهل روز بسوی خدا ضجّه و گریه و زاری نمودند، پس خداوند به موسی و هارون وحی فرستاد که آنها را از دست فرعون رها می‌سازیم، به این ترتیب خداوند یکصد و هفتاد سال عذاب را از آنان برداشت (یعنی ۲۳۰ سال عذاب کشیدند). سپس پیامبر (ص) گفت: اگر شما هم چنین می‌کردید (چهل روز گریه و زاری) خداوند از ما غم و اندوه را بر میداشت ولی چون شما چنین

نبودید بالاخره کار به آخرش می‌رسد (یعنی تا انتهای وقت رنج و اندوه که ظهور قائم (عجل‌الله فرجه) باشد). «فَلَمَّا ذَهَبَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ الرَّوْعُ» چون ابراهیم را وحشت از دل برفت، یعنی با شناختن این که آن‌ها از فرشتگان هستند و مهمان نیستند ترس و وحشت ابراهیم (ع) از بین رفت و آرام شد. «وَجَاءَتْهُ الْبُشْرَى يُجَادِلُنَا فِي قَوْمِ لُوطٍ» و بشارت فرزند بیامد در آن حال برای خلاص قوم لوط با ما به گفتگو و التماس در آمد. یعنی پس از آن که آرام شد و به سبب بشارت فرزند خوشحالی به او دست داد و ملائکه هم به او خبر دادند که برای عذاب قوم لوط آمده‌اند با ما به مجادله پرداخت یعنی در دفع عذاب از قوم لوط با فرستادگان ما به مجادله و گفتگو مشغول شد، و این مجادله و بحث ناشی از کمال رحمت و مهربانی او بر خلق خدا وسعه اخلاق و کمال مرتبه نبوت او است. زیرا قوم لوط به سبب زشتی اعمالشان استحقاق در خواست عذاب را داشتند در حالی که ابراهیم (ع) در دفع عذاب از آنها به گفتگو و التماس در آمده بود، بر عکس آنچه که از بعضی از انبیاء که نسبت به عدم فرمان خدا بی‌اندازه غیرت و تقصیر می‌ورزیدند روایت شده که بعد از تبلیغ و خودداری مردم از اطاعت و انقیاد برای آنها از خدا درخواست عذاب می‌کردند و بر آزار و اذیت آنها صبر نمی‌کردند تا چه برسد به این که طلب رحمت و دفع عذاب از آنها بکنند. و صورت مجادله ابراهیم با ملائکه چنانچه نقل شده چنین بوده که ابراهیم به ملائکه گفت: اگر در بین این مردم یکصد نفر از مؤمنین باشند آیا باز هم آنها را به هلاکت می‌رسانید؟ جبریل گفت: نه، ابراهیم گفت: اگر بین آنها پنجاه مؤمن باشد چطور؟ گفت: نه، گفت: اگر سی نفر باشد چطور؟ گفت: نه، گفت: اگر بیست نفر باشد چه؟ گفت: نه، اگر ده نفر باشد؟ گفت: نه، گفت: اگر پنج نفر باشد؟ گفت: نه، گفت: اگر یک نفر باشد چطور؟ گفت: نه، ابراهیم گفت: لوط در بین آنان است، ملائکه گفتند: ما داناتریم به کسی که در بین آنان است، ما او و اهلش را نجات می‌دهیم. این قصه دلالت بر کامل شدن ابراهیم در نبوتش می‌کند زیرا چنانچه روایت شده بعد از آن که ملکوت آسمان‌ها و زمین به ابراهیم نشان داده شد چون مردی را با زنش دید که در معصیت و نافرمانی خدا بودند، بر آنان نفرین کرد و آنها هلاک شدند، در حالی که بعد از کمال نبوت درباره قوم لوط با ملائکه مجادله می‌کند با این که میدید که آنها معصیت خدا بلکه شدیدترین معصیت را می‌کنند. «إِنَّ إِبْرَاهِيمَ حَلِيمٌ» که البته ابراهیم بردبار است و عجله‌ای بر مؤاخذه بدکار و (عجله‌ای) بر نفرین او ندارد. «أَوَاةٌ» و بسیار دعا کننده است، «مُتَبِّبٌ» در هر چیزی که می‌بیند بسوی خدا بر می‌گردد. «يَا إِبْرَاهِيمُ» بر زبان فرستادگانمان ابراهیم را مورد خطاب قرار دادیم، یا این که ملائکه گفتند ای ابراهیم

از این درخواست روی گردان. «أَعْرِضْ عَنْ هَذَا» از درخواست دفع عذاب و مجادله درباره آنها صرف نظر کن «إِنَّهُ قَدْ جَاءَ أَمْرُ رَبِّكَ» فرمان پروردگار تو به هلاکت آنها آمده است، و هیچ چاره و گریزی از آن نیست. «وَأَنَّهُمْ آتِيَهُمْ عَذَابٌ غَيْرُ مَرْدُودٍ» عذاب آنها حتمی و غیر قابل برگشت است و جدال تو هیچ فایده‌ای ندارد.»

کتاب تذکره مملو از این موضوع است که در درجات مختلف همین اتفاق برای سَلَاكِ الی الله پیش می‌آید. بدین ترتیب که علیرغم تمام دستورات ظاهری و باطنی که مربی الهی به سالک تعلیم می‌دهد چنانچه توفیق یار شود و سالک موفق به عبور از مراحل عالم طبع خود گردد ربّ خود را با خود همراه و ناظر دیده و از او استمداد می‌نماید. حتی اگر در مراتب پایینتر که به مقام محدثی معروف است باشد که صورت ملکوتی ربّ را در خواب ببیند و صدای ملک را در بیداری بشنود ولی صورت ملکوتی او را در بیداری نبیند هنوز آن سخنگو راهبر او بوده و او را به خیر و شرّ افعال و وقایع آگاه می‌نماید. اگر کمتر از این باشد به گونه‌ای که بصورت گاه و ناگاه حضور وی را احساس نماید از اشاراتی که به نحوی از وقایع اطراف خود دریافت می‌دارد متوجّه صحت یا سقم عمل خود می‌گردد. یعنی اگر به مقام کلیم الهی که مقام مکالمه در درگاه حضرت باری است نرسد تنها احساس حضور حضرت ربّ او را از اعمال خلاف بازمی‌دارد. زیرا محبّتی که در اثر سلوک برای وی پیدا می‌شود سبب می‌شود تا او را در حالت شرم حضور نسبت به حضرت ربّ قرار دهد. این فرآیند در هیچکدام از مکاتب روانشناسی وجود ندارد و منحصر به رشته‌های مختلف عرفان در ادیان مختلف و مشخصاً در عرفان اسلامی است.

برای نمونه مورد دیگری را به عنوان مثال بیان می‌کنیم. می‌فرمایند:^{۲۸۰} «مرحوم مظفرالسلطان سؤال کرده بود که شرایط درویش شدن و درویشی چیست؟ حضرت آقای سلطانعلیشاه به او فرموده بودند عمده و یکی از شرایط مهم بیدارشدن پیش از طلوع آفتاب و نماز صبح را در اذان صبح خواندن است. گفته بود من همه کارهای درویشی را تعهد می‌کنم انجام دهم، ولی این یکی برایم مشکل است، چکار کنم؟ نمیتوانم!». فرموده بودند من کمکت می‌کنم تا چهل روز من می‌آیم سحر

^{۲۸۰} سخنرانی حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجدوبعلیشاه در تاریخ ۱۳۹۶/۷/۱، بزرگداشت مرحومه خانم ملیحه سلطانی- بیداری سحر.

بیدارت می‌کنم، مابقی آن با خودت. درخواست تشریف کرد و با این وضعیت، ایشان قبول فرمودند. بعد از تشریف و درویش شدن گفت: همان شب اول - شبهای تابستان روی پشت بام می‌خوابیدیم - فکر کردم عقربی مرا گزید. از خواب پریدم دیدم عقربی نیست، در فکر خواب بودم که صدای اذان شنیدم، یادم آمد که حضرت سلطانعلیشاه گفته بودند من را بیدار می‌کنند. شب دوم دیدم در می‌زنند - خودش (مظفرالسلطان) نایب فرماندار بود - گفت: دویدم درب را باز کردم، دیدم کسی نیست، رفتم که بخوابم، صدای اذان بلند شد. شبهای بعد همینطور، تا کم‌کم عادت شد. یک روز صبح از گرمای تابستان بیدار شدم، دیدم آفتاب دمیده، در این فکر بودم که ایشان فرموده بودند بیدارت می‌کنم! حساب کردم دیدم شب چهل و یکم هست و می‌بایست خودم بیدار می‌شدم.»

در بیان معرفت امام و تمثّل در کتاب رهنمای سعادت می‌فرمایند:^{۲۸۱} «و چون کسی که بر «صراط مستقیم» که راه انسانیت است قدم زند و بتدریج از قوه و استعداد بیرون آمده به فعلیات انسانیت برسد به هر مرتبه که رسید متحقّق به فعلیات آن مرتبه و مراتب مادون می‌شود پس هرگاه به یکی از مقامات قرب الهی نائل گردد و مفتخر به نبوّت یا جانشینی آن بشود خود نیز هم در مقام بشریت و هم مقام روحانیت راه بسوی خدا و «صراط مستقیم» واقع می‌گردد و ولایت او که عبارت است از دست دادن و بیعت با او به طریقی که در شرع مقدّس رسیده راه انسانیت می‌شود زیرا این ولایت راه بسوی روحانیت او و روحانیت او راه حقیقی بسوی خداوند است. به این بیان پی می‌بریم به معنی آنکه در حدیث از حضرت صادق علیه السّلام رسیده که فرمود «ولایت راه معرفت خداوند است و آن دو راه است یکی در دنیا و دیگری در آخرت راه دنیا بسوی خدا همان امامی است که فرمانبرداری از او واجب است و هر که او را در دنیا بشناسد و به راهنمایی او اقتداء کند بر راهی که در آخرت است و پلی که بر روی دوزخ می‌باشد عبور خواهد کرد و هر که شناسائی او را در دنیا پیدا نکند در آخرت نیز قدم او بر راه خواهد لغزید و در دوزخ سقوط خواهد کرد» و آنچه از آن حضرت رسیده که راه امیرالمؤمنین (ع) است و در خبر دیگر اضافه شده امیرالمؤمنین و معرفت او است و خبر دیگری که فرمود «صراط» معرفت امام است و خبر دیگری که فرمودند مائیم «صراط مستقیم» همه به این معنی اشاره دارند.

^{۲۸۱} کتاب رهنمای سعادت، ترجمه مقلّمه تفسیر بیان السّعادة با هفت سوره، ترجمه و حواشی حضرت حاج سلطانحسین تابنده گنابادی رضاعلیشاه، انتشارات حقیقت، چاپ اوّل جدید، ۱۳۷۸. انتشارات حقیقت.

و نیز به این معنی صحیح است که بگوئیم بشریت امام علیه السّلام و شناسائی ظاهر بشریت او نیز بدون آنکه معرفت به نورانیت پیدا شود و اتّصال به بشریت او و بیعت کردن با او راه بسوی راه خدا است چون راه حقیقی خداوند نورانیت امام و شناختن او به نورانیت و اتّصال حقیقی به ملکوت او می‌باشد و اتّصال و بیعت ظاهری نیز چون مقدّمه و شرط معرفت به نورانیت است ازینرو راه بسوی خداوند خواهد بود.

و معرفت امام به نورانیت و اتّصال معنوی بدو در اصطلاح صوqیه حضور و فکر نامیده می‌شود و اول مرتبه این اتّصال و معرفت ظهور نورانیت امام است بحسب وجود مثالی او که در عالم مثال دارد، بر صدر^{۲۸۲} سالک الی الله ولی باید دانست که مراد از این فکر و حضور که ظهور و نورانیت

^{۲۸۲} موضوع تمثّل صورت شیخ یا امام یکی از مسائل مهمه است که بعضی از ظاهرینان به حقیقت آن پی نبرده و اعتراضات زیادی بر آن نموده‌اند و گمان کرده‌اند منظور عرفاء آن است که باید صورت شیخ را هنگام عبادت در نظر گرفت در صورتی که این موضوع خلاف است و منظور صوفیه و عرفاء آن نیست زیرا عرفاء می‌گویند عبادت منحصر به ذات حق و معبودیت ویژه او است و پرستیدن غیر او ولو صورت جسمانی علی بن ابیطالب باشد شرک و از آن نهی شده است. و در فکر مصطلح صوفیه آنچه مورد توجه قلبی و فکر باید باشد فقط نام حق است تعالی شأنه و غیر او را باید از دل دور کند و اگر سالک راه خدا بطوری در ذکر و فکر حق مستغرق شود که نسبت بدان مغلوب گردیده و در توجه بدان بی‌اختیار باشد و سراپای او تحت تأثیر آن قوه واقع شود و ادامه پیدا کند دل او روشن و صافی شده برای او مکاشفاتی دست می‌دهد از جمله در مراحل اولیه ممکن است صورت شیخ و راهنما برای او جلوه کند و متمثّل شود ولی البتّه این به اختیار نیست بلکه بدون اراده و اختیار او این تجلّی می‌شود که آن را تمثّل گویند نه تمثیل و تمثیل که عبارت از درنظر گرفتن صورت بشری و وادار کردن خود به توجه به آن صورت باشد غیر از این است و اجازه داده نشده است و برخلاف دستور است. در تمثیل نیز چون توجه او به همان فکر مأمور به خودش می‌باشد این جلوه که از راهنما شده در همان فکر و توجه به حق محو می‌شود و اگر بدان مغرور نشود و بر فکر خود مداومت نماید مشاهدات بالاتری برای او دست می‌دهد و جلوه امام و پیغمبر بر او می‌شود و آن نیز همان نورانیت آنها است نه صورت بشری و حدیثی که ابوخلد کابلی از حضرت باقر علیه السّلام روایت کرده که فرمود «والله یا اباخلد لنور الامام فی قلوب المؤمنین انور من الشمس المضيئة فی النهار» یعنی به خدا سوگند که نور امام در دل مؤمنین روشن تر از خورشید در روز است اشاره به همین تمثّل و ظهور به نورانیت می‌باشد ولی در همه حال معبود حقیقی او ذات حق است که شرح آن را در رساله رفع شبهات به تفصیل ذکر نموده‌ام. ولی البتّه اگر ما بعنوان توسّل و شفیع قرار دادن آن بزرگواران قبل از شروع به عبادات از آنها یاد کنیم مانعی ندارد و خلاف شرع نیست و مراد از حدیث «وقت تکبیرة الاحرام تذکر رسول الله (ص) الی آخر الحدیث» همین است و این شرک نیست زیرا توجّه بدانها بعنوان معبودیت نیست به همین جهت در خود عبادات توجّه به آنها جایز نیست و فقط باید به حق تعالی توجّه کنیم ولی البتّه طبیعی است که هرگاه نام کسی برده شود صورت آنکس در مخیله انسان نقش می‌بندد و این نیز اختیاری نیست و در موقع گفتن ←

امام است غیر از آن چیزی است که بین پیروان بعض سلاسل و مرتاضین از عجم که ارتباط به حق ندارند مشهور شده که گفته‌اند باید صورت شیخ را به زحمت هم که باشد در نظر گرفت و آن را نصب العین خود قرار داد در صورتیکه این باطل است هرچند شاید بعضی تصور کنند که بعض اخبار ائمه نیز آن را می‌رساند مانند آنکه از حضرت صادق علیه السلام رسیده است. وقت تکبیرة الاحرام تذکر رسول الله واجعل واحداً امن الائمة نصب عینک یعنی هنگامی که می‌خواهی تکبیرة الاحرام در نماز بگوئی پیغمبر خدا را به خاطر آور و یکی از ائمه را نیز در مقابل چشم خود قرار بده ولی منظور از خبر نیز این نیست زیرا این تمثّل مقید کردن فکر است به آن صورت و شبیه بت‌پرستی است، بلکه مراد این است که سالک راه خدا باید آینه دل خود را بواسطه مداومت بر ذکر و فکر خداوند و دستوراتی که از راهنمای خود گرفته صاف و شفاف نماید و صیقل دهد و هرگاه خیال او بواسطه ذکر تقویت یافت و قوه فکریه او صیقلی شد و دل از بیگانه و غیر خدا خالی گردید قلب او صافی شده و صور در او منعکس می‌شود و چون توجّه او بیشتر به هادی خود می‌باشد صورت نورانیت شیخ راهنما بر او ظاهر می‌شود و علّت آن آنست که ذکر می‌کند که از او گرفته می‌شود چون به توسط او بوده و بر زبان او بوده ارتباط و بستگی بدو دارد و هرگاه تقویت شود بصورت او متمثّل می‌گردد و هرگاه شیخ به نورانیت خود بر او ظهور کند زحمت و مشقّت در مراقبت دستورات از او برداشته شده و از حضور نزد او لذّت می‌برد و متوجّه می‌شود که آنچه بر او وارد می‌شود از جانب محبوب حقیقی است و بدآن خوش است، هرچند مطابق میل و ملائمت ذات او نباشد زیرا آن را از محبوب خود می‌بیند.

چون این حالت ظهور کند حالات مختلفه برای سالک پیدا می‌شود و گاهی ظهور نورانیت هادی بر دل او بطوری است که آن را غیر از خود و خارج از وجود خود می‌داند که بر او ظهور نموده و بعبارة اُخری ظهور مباین خارج بر مباین می‌باشد و گاه آن را بنحو حلول در وجود خود می‌بیند و حال و محلّ تصوّر می‌کند و گاه هم بنحو اتّحاد او با خود مشاهده می‌نماید و گاه هم بطوری است که سالک از خود فانی شده و خود را نمی‌بیند و فقط نورانیت هادی را مشهود می‌نماید و برای

←

تشهّد و صلوات نیز ممکن است بی‌اختیار متوجّه پیغمبر و ائمه هدی شویم و آن نیز شرک در عبادت نیست.

از این نظر شاعر گفته:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة فمرّعي لغزلان و دیر الیهبان

سالک در هریک از این حالات مراتب و درجات و حالات مختلفه و ورطه‌های هولناک و هلاک کننده می‌باشد که اگر غرور و عُجب برای او پیدا شود و اناّیتی برای خود تصوّر کند و از تصرّف معنوی شیخ راهنما و کسی که حال خود را بر او عرضه دارد خارج شود خطر هلاکت ابدی و سقوط در درکات جهنم برای او هست در این صورت باید مشاهدات خود را بر شخصی که بینای راه باشد و او را بر آفات آگاه کند عرضه بدارد تا نیک و بد و صحیح و فاسد و حقّ و باطل را برای او ظاهر کند و حالاتی را که مخالف است بیان نماید زیرا بسیاری از اوقات سالک بر اثر مشاهدات خود و بواسطه عرضه نداشتن آنها بر خبیر و بصیر راه غرور پیدا می‌کند و چیزهایی که شرع مطهر آنها را نمی‌پسندد مانند گفتن «اَنّی انا الله» و «لیس فی جبتی سوی الله» از او ظاهر می‌شود و به عقاید خلاف معتقد می‌گردد مانند عقیده حلول و اتّحاد و وحدت بآن معنی که ممنوع و خلاف شرع^{۲۸۳} و عقل است یا عقیده اباحه و الحاد که در شرع مطهر ممنوع است (یعنی خارج شدن از حدود شرع و عقیده به آزادی و مباح بودن همه اعمال و انحراف در افعال خود از وظایف شرعیّه که همه اینها باطل و خلاف است).

و چون سالکی که در طریق مراتب انسانیت و فعلیات آن سیر می‌کند همان فعلیت اخیری که برای او پیدا می‌شود حکم صورت را دارد و سایر فعلیات که از آنها عبور کرده حکم ماده را پیدا می‌کند و شیئت و شخصیت هر چیز هم بصورت او است نه به ماده ازینرو صحیح است که فعلیات سابقه را راه بسوی او و طریق را مضاف بدو قرار دهیم به اعتبار اینکه او فعلیت اخیره است و همه فعلیات بسوی او می‌روند و او به جمیع فعلیات سابقه متحقّق و همه در او جمعند و چون سوره حمد برای آموختن بندگان است که چگونه او را ستایش کنند و بدو ملتجی شوند و او را بخوانند ازینرو کلمه «اهدنا» نیز دستور به همه بندگان است که او را بخوانند و درخواست هدایت و راهنمایی کنند. پس معنی آن نسبت به غیر مسلم آن است که خدایا ما را هدایت کن به راهی که بسوی تو می‌رود که عبارت است از پیامبر تو و احکامش و ما را بدآن برسان و نسبت به مسلم این است: خدایا ما را دلالت کن و برسان بسوی راهی که عبارت از ولی و خلیفه تو است که به پیغمبر تو ایمان آورده یا خدایا ما را باقی بدار به راهی که بسوی تو می‌باشد که اسلام است و این برحسب اختلاف یتّ و نظر گوینده می‌باشد زیرا اگر به اسلام خود نظر داشته و بدآن قانع و راضی باشد و اکتفا کند معنی

^{۲۸۳} موضوع حلول و اتّحاد و وحدت را در گذشته کاملاً شرح دادیم.

دومی مناسب است و اگر متوجّه باشد که اسلام مقدمه ایمان و راه بسوی آن است معنی اول در نظر است و معنی آن نسبت به مؤمنی که به مقام حضور نرسیده این است: که خدایا ما را بر این راه که هستیم نگاهدار و حرکت بر آن را ادامه ده یا ما را راهنمایی کن یا ما را برسان (بر حسب اختلاف حال و نیت او) و نسبت به مؤمنی که حال حضور برای او دست داده و ظهور نورانیت بر او شده این است که: خدایا ما را بر این حال بدار و برین راه ببر و بواسطه این اعتبارات است که اخبار در تفسیر «اهدنا» به اختلاف رسیده که با بیانی که ما مذکور داشتیم هر کدام در مقام خود صحیح است.

«صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ» و چون سلوک بر راه راست انسانی دست نمی دهد مگر بواسطه ولایت و نعمت حقیقی که اسلام را هم نعمت قرار می دهد همان ولایت است ازینرو خداوند متعال پس از ذکر «صراط مستقیم» جمله «صراط الذین انعمت علیهم» را به عنوان بدل از کلمه «صراط» ذکر فرموده زیرا نعمت دادن به انسان عبارت است از اینکه آنچه مناسب و ملائم با انسانیت او است به او عطا شود و آنچه ملائم حقیقی با انسانیت می باشد همان ولایت است که او را از قوه و استعداد خارج نموده و به فعلیات انسانی می رساند و فعلیات انسانی از مراتب ولایت است و آثاری که از آن فعلیات صادر می شود یا لازمه آنها می باشد عبارت از میانه روی در اموری است که قبلاً مذکور داشتیم و همچنین اعمال و افعالی که انسان را بر رسیدن به آن فعلیات کمک می کنند. همه آنها به اعتبار اینکه متصل به نعمت بزرگ ولایت است نعمت می باشند از این جهت در تفسیر این جمله از امیرالمؤمنین علی علیه السلام رسیده که فرمود: «قولوا اهدنا صراط الذین انعمت علیهم بالتوفیق لدینک و طاعتک لا بالمال و الصحة فانهم قد یکونون کفاراً اوفساقاً» یعنی بگوئید خدایا ما را راهنمایی کن به راه کسانی که نعمت فرستادی بر آنها به اینکه در دین خود و اطاعت از اوامر خود بد آنها توفیق داده ای نه آن نعمتی که عبارت از دارائی و تندرستی باشد برای اینکه صاحبان آن نعمتها ممکن است کافر یا فاسق باشند سپس فرمود وهم الذین قال الله تعالی «وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ» الی قوله «وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِیقًا»^{۲۸۴} یعنی آنهایند کسانی که خدا درباره آنها فرموده هر که اطاعت خدا و پیامبر کند آنها با کسانی هستند که خداوند بر آنها نعمت فرستاده از پیغمبران و راستگویان و شهیدان و نیکوکاران و آنان نیکویارانی هستند.

نعمت های ظاهری هم اگر بستگی به ولایت داشته باشد نعمت محسوب و اگر انسان را به

فعلیت‌های غیر طریق انسانیت وارد کند نعمت و عذاب است. همینطور است فعلیت‌های انسانی پس از قبول ولایت اگر تحت تسخیر شیطان درآید یعنی اگر پس از آنکه مسخّر رحمان بوده از آن فعلیت خارج شود و به تسخیر شیطان درآید از نعمت بودن خارج شده و نعمت خواهد گشت.

«غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ» و چون کسانی که نعمت ولایت به آنها داده شده اشخاصی هستند که در حدّ وسط بوده و از تفریط که کوتاهی در قبول ولایت است و افراط که آنها را از حدّ ولایت خارج کند برکنارند و راهشان در همه امور همان حدّ وسط بین افراط و تفریط است ازینرو آنها را توصیف نمود که آنها کسانی هستند که نه مورد غضب واقع شده و نه از طریق حقّ گمراه گردیده‌اند زیرا «مغضوب علیهم» تفسیر شده به کسانی که کوتاهی نموده و در مرحله تفریط واقع شده‌اند و «ضالین» افراط‌کارانی هستند از حدّ وسط پا فراتر گذاشته‌اند زیرا تفریط کار چون کوتاهی نموده و خود را به ولایت نرسانده اصلاً مرضی خدا نیست و مورد غضب است و آنکه از حدّ ولایت خارج شده چون خود را به ولایت رسانده از مغضوب بودن بیرون آمده ولی بواسطه آنکه از آن تجاوز نموده و زیادی‌روی کرده از طریق مستقیم انسانیت و از رضای خداوند خارج شده گمراه گردیده است زیرا معیار خوشنودی و خشم خداوند و افراط و تفریط همان ولایت است نه غیر آن زیرا ولایت حدّ استقامت انسان و سبب پسندیده شدن او است.

گاه هم «مغضوب علیهم» بکسانی تفسیر می‌شود که معرفت به مقام پیغمبر و امام پیدا نکرده و درباره آن بزرگواران به کمتر از آنچه شایسته مقامشان هست معتقد بوده و عقیده آنان ناقص باشد^{۲۸۵} و «ضالین» به کسانی که درباره آنها غلوّ نموده و آنچه بالاتر از ادراک خودشان یا زیاده‌تر از مقام حقیقی آن بزرگواران است راجع به آنها معتقد^{۲۸۶} باشند و به این معنی به یهود و نصاری نیز تفسیر شده‌اند هرچند که به همان معنی اول نیز ممکن است به یهود و نصاری تفسیر شوند.

و نیز ممکن است عطف کلمه «ضالین» از قبیل عطف صفات متعدّده برای یک ذات باشد یعنی در معطوف و معطوف علیه دو دسته اراده نشده باشد زیرا مُفَرِّط و مُفَرِّط هر دو مغضوب خدا هستند و هم گمراه زیرا هر دو از راه منحرف شده و راه گم نموده‌اند خواه آنکه گم کردن پس از یافتن یا پیش از یافتن باشد و گاه «مغضوب علیهم» تفسیر می‌شود به ناصبیان و کسانی که عداوت اولیای

^{۲۸۵} مانند کسانی که علی (ع) را شایسته مقام او نشناختند.

^{۲۸۶} مانند اشخاصی که قائل به خدایی علی یا پسر خدا بودن عزیز و مسیح گردیدند.

خدا را پیشه خود نموده‌اند مانند کسانی که علی را کافر یا فاسق خواندند چون غضب خدا بر آنها خیلی شدید است و «ضالین» نیز به کسانی که معرفت امام پیدا نکرده و درباره او شک داشته باشند تفسیر می‌شود.»

از لحاظ قواعد روانشناسی این موضوع در مبحث قاعده تداعی معانی و قواعد تضاد و تشابه می‌گنجد به معنی اینکه از از یک معنی به معنی دیگر پی می‌برد. تداعی، یعنی یادآوری، همخوانی و همبستگی که عبارت است از: زنده کردن و حاضر ساختن آموخته‌ها و رویدادهای گذشته در ذهن، که در درجه نخست با حواس ارتباط دارد.^{۲۸۷} تداوم تداعی معانی انسان را به معانی عمیق‌تر می‌رساند. در این باره می‌فرماید:^{۲۸۸} «در مسیر سلوک هر عارفی، هر درویشی، حالات و وضعیات مختلف پیش می‌آید که یک مقدارش از جانب خودش است برای انذار یعنی به او خبر بدهند که کارهایت چطور بوده، یا برای تنبیه یعنی آگاهی. تنبیه هم یعنی بیدار کردن، برای بیداری و نه این تنبیهی که ما می‌گوییم. یک مقداری از بعضی از این حالات هم خداوند مستقیماً این کار را کرده، به هر قصدی که خودش دارد. این حالات، این تأثیرات غالباً نتیجه افکاری است که در خودش ایجاد شده. صحیح یا سقیم در خودش ایجاد شده و در آن لحظه خوب خودش می‌فهمد. مثلاً چندی قبل نامه‌ای بود، یکی از فقرا نوشته بود در مورد اینکه در قدیم، غالباً فرموده‌اند که صورت شیخ را در نظر بگیرید، در خود رساله رفع شبهات که حضرت رضاعلیه‌السلام مرقوم فرموده‌اند، این مسأله را توضیح داده‌اند. این یک درس روان‌شناسی است، به این معنی که بسیاری از تداعی معانی‌ها غیرارادی است. مثلاً هر وقت به یک آدم شیرازی بگویند: قرآن دروازه وسیعی دارد، آن شیرازی بلافاصله دروازه قرآن شیراز را در ذهنش می‌بیند، دروازه قرآن یک ساختمانی است، از یک حرف یک تصویر به‌خاطرش می‌رسد ولی دیگری چنین نیست. گاهی هم ممکن است از

^{۲۸۷} سخنرانی حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوب‌علیشاه در تاریخ ۱۳۹۵/۶/۱۱، ذکر و فکربه معنای عرفانی آن.

<http://mazaresholtani.net/download/mp3/95/1395-06-11-Sobhe-Panjshanbe-Zekro-Fekr-Be-Manaye-Erfaniash-128.mp3>

سخنرانی حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوب‌علیشاه در تاریخ ۱۳۹۵/۱/۱۵، تداعی معنی در ذکر - اسم و معنی اسم - تفکر در هر حادثه - به خاطر آمدن و به خاطر آوردن.

<http://www.mazaresholtani.net/download/mp3/95/1395-01-15-Sobhe-Yekshanbe-Tadaei-Maani-Dar-Zekr-Esam-Va-Mani-Esm-Tafakor-Dar-Har-Hadese.mp3>

^{۲۸۸} بیانات حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوب‌علیشاه، گزیده‌ای از سلسله درس‌های عرفانی شماره ۱۴۸،

برگرفته از گفتارهای عرفانی، تاریخ ۱۰ بهمن ۱۳۹۴. <http://www.jozveh121.com/>

حرف، حرف به خاطرش برسد. یا از آهنگ، آهنگی. مثلاً تا یک آهنگی می‌شنوید بدون شعر، بدون تصنیف، فوری می‌گویید: این آهنگ فلان تصنیف است. از این صدا، یک صدای دیگری به خاطرتان می‌رسد ولی همان برای دیگری نه، چیز معمولی است. برای درویش، مهمترین مسأله‌ای که در زندگی‌اش و در سلوکش هست، این است که در یک جلسه تشرّف یعنی مثل همه بشرها که بوده است، یک نام خدا به او داده شده، گفته شده. این واقعه و این مسأله باید در نظر او خیلی مهم باشد، گاهی اوقات آنقدر مهم است که معنای آن کسی که یعنی آن کسی که این اسم را به او یاد داده، یا به او تلقین کرده، یا چون معتقد بوده که باید گوش بدهد، امر کرده که این را بگو، این دو تا با هم متعارفند یعنی تا مسأله تشرّف می‌آید، آن مسأله خاطرش می‌آید یا تا آن به خاطرش می‌آید، آن نام، این شخص. این است که توضیح این هم که حضرت رضاعلیشاه مرقوم فرموده‌اند، اوّل صورت شیخ و بعد به صورت قطب است. برای اینکه اوّل چیزی که برای درویش یک نزدیکی و ارتباطی که بین این ذکر و شیخ که ذکر را داده، در ذهنش وجود دارد، خیلی قوی است یعنی اوّلین ارتباطی که در ذهن شخص ایجاد می‌شود، بین آن ذکر با شیخ است. یک قدری که جلوتر رفت، به معنای بیشتر ذکر هم توجّه کرد و آن ارتباطی که بین ذکر و دهنده ذکر وجود دارد، بیشتر قوّت می‌گیرد. اوّل که ذهنش روی شیخ متمرکز است برای اینکه مستقیماً در جلسه تشرّف این شیخ است که به او گفته است، این ذکر را بگو. یک قدری که جلوتر رفت، اعتقادش محکم‌تر می‌شود، قوی‌تر می‌شود، می‌بیند که این ارتباط مثل این نخ، از شیخ بالاتر می‌رود یعنی می‌فهمد که این ارتباط از ناحیه قطب است. این است که بعد از مدّتی قطب به ذهنش متبادر می‌شود. بیشتر برود، آن معنای امامتی که در ذهن ما هست و به اصطلاح آن امام غایب، در ذهنش متجلی می‌شود. به همین طریق اگر برود، به درجه امام برسد، در آن صورت خود امام را هم می‌بیند. این تکامل تدریجی است. بنابراین به صورت شیخ نگاه کردن یعنی آن مرحله اوّل که شیخ را مجسم می‌بیند ولی همینطور که ذهنش وسعت پیدا می‌کند، ارتباط این ذکر را با موضوعات دیگر هم می‌بیند. به شیخ، به قطب، به در، دیوار، کعبه، حرم حضرت رضا، اینها همه در ذهنش یکی حساب می‌شود یعنی اگر هم صورت شیخ را می‌بیند، این بت‌پرستی نیست. اوّل به اختیار خودش نیست و نباید به اختیار هم باشد. به اختیار اگر باشد، بله! یعنی زور بزنند که ببیند، نه! باید متوجّه ذکر و معنای ذکر باشد، هر وقت خداوند مصلحت دانست و هر وقت که مقتضای قدرت روانی این شخص بود، ممکن است همه چیز آشکار بشود. بنابراین اینطوری که در آن رساله هم فرموده‌اند، ارادی نیست.

غیر ارادی همین قاعده روان‌شناسی است.» در جای دیگر همین موضوع را ادامه می‌دهند: ^{۲۸۹} «در مورد حضور صورت مرشد در رساله رفع شبهات مفصلاً نوشته شده است که برای احتراز از تکرار، شما را به آنجا ارجاع می‌دهم. به هر حال منظور این نیست که این حالت حتماً ایجاد شود. برای بعضی‌ها ممکن است ایجاد بشود. وقتی شخصی به ذکر و فکر مأخوذ علاقه‌مند شد، کم‌کم خود به خود به صورت تداعی معانی و ناخودآگاه، در ضمن گفتن آن ذکر، ذهن او به آنجا می‌رود که این ذکر را چه کسی داده است و صورتی در مقابل او مجسم می‌شود. نه اینکه مجسم کند، بلکه در یک لحظه دیده می‌شود؛ کما اینکه مثلاً شما تسبیحی دارید که یادگاری از شخص عزیزی است که آن را به شما سپرده است، وقتی آن را می‌بینید گاهی ناگهان به یاد آن دوست می‌افتید. بنابراین مسأله به صورتی که شما سؤال کرده‌اید نیست که حتماً به صورت قطب وقت باشد. ممکن است قطب گذشته باشد و ممکن است آن کسی که باعث این ذکر و فکر شده است تجسم پیدا کند.»

آگاهی بخشی

آگاهی بخشی ^{۲۹۰} یا افزایش آگاهی از فرآیندهای متعارف در مکاتب مختلف روان‌درمانی است و هر کدام به نحوی از انحاء با افزایش آگاهی درمان‌پذیر را در مسیر بهبود و رفع روان‌رنجوری قرار می‌دهند. ودیعه رسول خدا (ص) که در میان مسلمین قرار دادند از حدیث ثقلین بارز است که کتاب خدا و عترت پیامبر اکرم (ص) به عنوان راهنما و آگاهی بخش در میان مردم قرار داده شده که آنچه لازمه دانستن بشر است در این دو یعنی قرآن صامت و قرآن ناطق وجود دارد. ولی برای اینکه به مکانیزم عمل آنها اشاره شود باید گفت که افزایش آگاهی در روانشناسی عرفانی از دو طریق بیرونی و درونی به فرد القاء می‌شود. در روش بیرونی انواع و اقسام مجالس عرفانی و در سطح پایین‌تر آن مجالس وعظ یا مصاحبت راه‌رفتگان و استفاده از رسانه‌های مختلف متداول در هر عصر برای انتقال خطابه و وعظ و مشابه آن صورت می‌گیرد. در روش درونی به سالک طریق توجّه و تذکر و تفکر آموخته می‌شود. مهمترین دستوراتی که موجب ترقّی سالک است در دستورات ذکر و فکر نهفته است. سالک می‌آموزد که با افزایش تفکر آگاهی خود را از درون نسبت به کلیه

^{۲۸۹} بیانات حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوب‌علی‌شاه، گزیده‌هایی از جزوه سی‌وپنجم، مکاتیب عرفانی (قسمت ششم)، تاریخ ۲۶ اردیبهشت ۱۳۸۴. <http://www.jozveh121.com/>

مسائل افزایش دهد یعنی چشمه جوشان علم را در درون خودش شکوفا نماید و تنها به گفته‌های دیگران و دریافت‌های بیرونی اکتفا نکند. آگاهی بخشی در درون بسیار مؤثرتر از آگاهی گرفتن از دیگران است. این موضوع همانند این است که چاهی حفر شود و بطور تصنّعی در آن آب ریزند. درست است که تا مدّتی در چاه آب وجود دارد ولی دسترسی به آب‌های زیرزمینی ندارد و لذا پس از مدّتی خشک یا متعفن می‌گردد. در صورتیکه چاهی که به جریانات آب زیرزمینی متصل باشد همواره حاوی آب با طراوت است. آگاهی بخشی از درون همراه با تفکر در چستی و کیستی خود و این عالم است. این عبارت در اصطلاح عرفا تفکر در آفاق و انفس نامیده می‌شود. در روانشناسی متعارف همین فرآیند یعنی شناخت-درمانی از طریق آگاهی از بیرون از طریق درمانگر صورت می‌گیرد ولی برتری روانشناسی عرفانی در این است که آگاهی بخشی نه تنها از بیرون بلکه با جوشش تفکر از درون، درمانپذیر را به سلامت رهنمون می‌سازد.

در تحقیق معنی حکمت فرموده‌اند:^{۲۹۱} «حکمت عبارت است از قدرت و نیرویی که به سبب آن انسان در ادراک دقایق امور و خفایای مصنوع قدرت پیدا می‌کند. و همچنین می‌تواند مصنوعات را بیافریند که مشتمل بر دقایق صنع باشد. پس حکمت به اعتبار متعلّقش مرکب از دو جزء است، یک جزء علمی که حکمت نظری نامیده می‌شود و یک جزء عملی که حکمت عملی نامیده می‌شود، و در زبان فارسی از آن دو، به خرده‌بینی و خرده‌کاری تعبیر می‌شود. گاهی از حکمت به اتقان در عمل تعبیر می‌شود. تا اشاره به یکی از دو جزء حکمت باشد، و گاهی به کمال و اتقان در علم تعبیر می‌شود و آن اشاره به جزء دیگر است، و گاهی به اتقان در علم و عمل تفسیر می‌شود که اشاره به هردو جزء دارد و حکمت که در مقابل جریزه ذکر می‌شود عبارت از آن است که در تدبیر معیشت از جهت علم و عمل قوام و اساس باشد و جریزه افراط آن است. و این حکمت از نتایج مرتبه ولایت است، زیرا که ولی با تجرّدش می‌تواند دقایق اشیاء را بشناسد، و اگر بخواهد بشناسد چیزی از او پوشیده نمی‌ماند، و همچنین می‌تواند دقایق مصنوعات را خودش بسازد و خلق کند، زیرا چیزی از او ممتنع نیست و از ایجاد آن خودداری نمی‌کند. و حکیم مطلق نخست خدای تعالی است، سپس انبیاء و رسولان از جهت ولایتشان، سپس خلفا و جانشینان آنها و سپس آنها که به آن بزرگواران شباهت دارند. و اولین مرتبه حکمت این است که دقایق صنع خدا را در خودت و بدنت

^{۲۹۱} بیان السّعادة فی مقامات العباده، جلد چهارم ترجمه، صص ۱۰۴-۱۰۲، در ذیل آیه ۵۴ سورة نساء، فَقَدْ آتَيْنَا آلَ

إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ، پس به تحقیق ما کتاب و حکمت را به آل ابراهیم دادیم.

درک کنی که تو در برزخ بین عالم سفلی و علیا آفریده شده‌ای و اینکه نفس تو جهت تصرف در هر دو ملکوت دارای قابلیت محض آفریده شده است و نفس ابائی از تصرف بر آن دو ندارد، و اینکه تصرف در ملکوت سفلی نفس را به سوی سجن و سجّین، و تصرف علیا، آن را به نزدیکی ملاّ اعلی می‌کشاند. همه اینها بر سیل معرفت است و نه بر طریق علم و گمان که طریق حکمای اخلاق است که اینان به علم کلی قناعت می‌کنند، در حالی که از نفوس جزئی خود غافل هستند، پس از علمشان بهره‌ای نمی‌برند. اما اهل معرفت، بر دقایق عمل قدرت می‌یابند تا راه‌های تصرف ملکوت سفلی را ببینند. و راه‌های تصرف ملکوت علیا را باز کنند، مانند قدرت علی ع در جنگ، بر ترک حمله به دشمن، در حینی که به دشمن ظفر یافت و شمشیر را بر روی دشمن بلند کرد، و دشمن بر روی علی ع آب دهن انداخت، که علی ع شمشیر زدن را رها کرد، زیرا که نفس او برای شمشیر زدن به هیجان آمده بود. پس انسان وقتی آنچه را که ذکر شد شناخت و قدرت پیدا کرد و عمل نمود، حتماً به عبودیت ارتقا پیدا می‌کند، و آن مقام فنا و مقام ولایت است. سپس وقتی که خداوند دانست که در او استعداد اصلاح دیگران وجود دارد او را به بشریتش برمی‌گرداند و به او خلعت نبوت و رسالت یا خلافت می‌دهد، و او را به دقایق صنع در ملک و ملکوت آگاه می‌سازد، و او را بر دقایق تصرف در اشیاء قادر می‌سازد و جمیع موجودات را در خدمت او قرار می‌دهد و آن آخرین مرتبه حکمت است. مقصود از حکمت در اینجا، ولایت است چون ولایت از نتایج حکمت است و این بیان حکمت و تحقیق آن است، و تفسیرات مختلف که در سخنان آنها آمده است به همین معنی برمی‌گردد. مانند اینکه گفته شود: حکمت شناختن حقایق اشیاء است آنچنان که هست، یا حکمت عبارت از علم به نیکی‌ها و عمل صالح است، یا انجام دادن فعلی است که سرانجام پسندیده‌ای دارد، یا اقتدا کردن به خالق است به قدر طاقت بشر، یا تشبّه به اله است در علم و عمل به قدر طاقت بشری.»

تعابیر زیادی از حکمت در کتب و فرمایشات عرفاء آمده است. در سورة لقمان به لقمان پیشنهاد خلافت الهیه و حکم بین الناس می‌نمایند و او عرض می‌کند که اگر امر است اطاعت می‌کنم ولی اگر به اختیار خودم قرار داده شده است راه عافیت می‌پسندم. لذا خداوند به او حکمت را عنایت می‌فرماید. در این ارتباط حکمت را به معنی مشاهده اشیاء آن طوری که حقیقتشان است تفسیر می‌نمایند.^{۲۹۲} حکمت در انواع متعددی طبقه‌بندی می‌شود که از ذکر آن پرهیز می‌کنیم و فقط به

^{۲۹۲} چهل گوهر تابنده، منتخبی از سخنانی‌های حضرت حاج سلطانحسین تابنده، صص ۱۵۴-۱۴۴.

وجوه تمایز علم و حکمت و معرفت از رسالۀ شریف صالحیه اکتفا می‌کنیم که فرموده‌اند: «حکماء گویند معرفت به دو قسم شود، یکی به نظر و فکر و برهان که طریق اهل ظاهر است، دیگر به کشف و عیان که طریق اهل باطن است، لکن اوّل را معرفت نگویند بلکه علم نامند اگر به معلوم رساند و الاّ ظنّ نامند. به احمد حنبل گفتند که: تو اعلمی از بُشر حافی چرا به زیارت او روی؟ گفت: او خدا را به از من می‌شناسد اگرچه من علوم را به از او دانم. دارای علم ظاهری نقلی کسی است که رنگ شراب را دیده یا وصف آن را شنیده باشد، و دارای علم عقلی مثل کسی که بوی او را شمیده، و دارای حکمت چنان است که لمس کرده و معرفت آنراست که چشیده یا سرکشیده، قطره‌ای یا پیاله‌ای یا قدحی یا سبویی یا خمی یا غرق آن شده عین آن گردیده.»^{۲۹۳}

همچنین در این ارتباط در بیان حکمت و مراتب آن می‌فرمایند:^{۲۹۴} «يُؤْتِي الْحِكْمَةَ» جواب سؤال مقدر است، گویا که رسول (ص) پس از آنکه یقین کرد و مفسد مترتب بر طاعت شیطان و مصالحی که لازمه طاعت خداست مشاهده نمود گفت: چه شده است که مردم تأمل در این امور نمی‌کنند، و به این مصالح و مفسد نظر نمی‌اندازند، و از آن مفسد دور نمی‌شوند و به این مصالح رغبت نمی‌کنند؟ خداوند فرمود: نظر در نکات و دقایق این امور و عمل به مقتضای آنها، از دو جنبه حکمت نظری و عملی است، و خداوند حکمت را به هر کس نمی‌دهد، بلکه «مَنْ يَشَاءُ» به آنکه خود خواهد می‌بخشد. عبارت «مَنْ يَشَاءُ» ممکن است جمله حالیه باشد، یا خبر بعد خبر که مفید همین معنی حال باشد. حکمت چنانکه گذشت عبارت است از ادراک نکات آفرینش الهی و غایاتی که مترتب بر آن است و آن حکمت نظری است، و نیز حکمت عبارت است از قدرت داشتن بر ساختن ساخته‌ای که مشتمل بر دقایق آفرینش و غایات آن باشد تا برسد به غایتی که آن اشرف غایات است نسبت به مقام صانع که آن حکمت عملیه است. و حکمت به هر کدام از نظری و عملی اطلاق می‌شود، چنانکه به مجموع هر دو نیز اطلاق می‌شود. و چون ادراک دقایقی که در مصنوعات به ودیعه نهاده شده است، و عمل کردن به دقایقی که برای آن مصنوعات متصور است مخصوص خدای تعالی است، پس حکیم علی الاطلاق خدای تعالی است. و سایر مردم به اندازه ادراک و توانائی بر ایجاد پدیده، از حکما هستند. و آن حکمت یعنی ادراک دقایق مصنوع الهی و غایاتی که بر آن مترتب می‌شود و قدرت بر ساخت مصنوعی که مشتمل بر غایاتی باشد که منتهی

^{۲۹۳} حضرت نورعلیشاه ثانی، صالحیه، چاپ دوم، چاپخانه دانشگاه تهران، ۱۳۴۶. حقیقت ۳۸۴، ص ۲۵۸.

^{۲۹۴} بیان السّعادة فی مقامات العباد، جلد سوم ترجمه.

به اشرف غایات شود ممکن الحصول نیست مگر بعد از گشایش در دل به ولایت، زیرا مادام که در قلب به ولایت باز نشود چشم قلب باز نمی‌شود، و مادام که چشم قلب باز نشده ادراک ممکن نیست مگر با چشم خیال، و خیال در ادراکاتش خطا می‌کند و از غایات دنیوی تجاوز نمی‌کند. وقتی که در دل به ولایت باز شد انسان اولاً دقایق و نکات آفرینش را که در خودش و عالم صغیرش نهاده شده درک می‌کند، و حیل‌های شیطان را در گمراه کردن و لطافت ملک را نیز در تصرفش در می‌یابد، آن وقت می‌تواند حیل‌های شیطان را دفع کرده تصرف ملک را تقویت نماید. وقتی در این راه کوشش و استقامت به خرج داد و از تصرف شیطان نجات یافت، می‌تواند دقایق صنع در عالم کبیر را درک کند، و غایاتی را که مترتب بر مصنوعات الهی است درک نماید، و به مقدار قدرتش می‌تواند در آنها تصرف نماید چه کم و چه زیاد. و ادراک دقایق در عالم صغیر و قدرت در آن عالم، عبارت از نبوت و جانشینی آن است. این دریافت همراه با ادراک و قدرت در عالم کبیر عبارت از رسالت و جانشینی آن است، و اساس این امر همانطور که دانستی ولایت است. پس جایز است تفسیر حکمت به هر یک از ولایت و نبوت و رسالت، و به معرفت و شناخت امام و اطاعت از او، و به شناخت امام و اجتناب از گناهان کبیره، و به کتاب قرآن، و به ثبات در اول هر امری و وقوف در عواقب آن امر. و به هدایت خلق بسوی خدا، و به معرفت امام و فقه در دین. حکمت سبب آبادانی خانه‌ها است، پس هیچ خانه‌ای نیست که در آن چیزی از حکمت نباشد مگر اینکه آن خانه خراب باشد. گاهی حکمت تفسیر به تشبیه به خدا از حیث علم و عمل شده است، و حکمت غایت آفرینش انسان بکله غایت عالم امکان است، لذا خداوند فرمود: «وَمَنْ يُّؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا» و به کسی که حکمت داده شود خیر بسیار داده شده است «وَمَا يَذَّكَّرُ» حکمت یا خیر کثیر را که لازمه حکمت است به یاد نمی‌آورند، «إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ» مگر خردمندان، بدان، که انسان با تمام عبادت‌ها و فزونی اطاعت‌ها تا وقتی که قلبش به ولایت گره نخورده مانند درخت گردو و پسته‌ای است که گردو و پسته‌شان زیاد است ولی مغز ندارد و فقط به درد سوزاندن در آتش می‌خورد، چه انسان بدون ولایت هیچ یک از دقایق مصنوع الهی را نمی‌بیند و هم چنین دقایق حیل‌های شیطان را نمی‌بیند، پس قدرت بر دفع هیچ یک از حیل‌های شیطان را ندارد. ولی هنگامی که قلبش به ولایت منعقد شد میوه‌های اعمالش دارای مغز می‌شود، و از دقایق و مصالح به اندازه خودش می‌بیند، پس مادام که قلبش به ولایت منعقد نشده است نمی‌تواند این مطلب را به یاد آورد و هر وقت که منعقد شد به آن متذکر می‌شود.»

مجالس ذکر و تذکر

مجالس ذکر و یاد خدا و همچنین سایر مجالس تذکر رسول اکرم و ائمه هدی و بزرگان دین و اعیاد و سوگواری‌ها و جلسات قرائت و تفسیر قرآن و نماز جماعت و سایر جماعات یا ملاقات‌ها بطور مرتّب همراه با ویژگی‌های خاصی که مشتمل بر قرائت کتب نظم و نثر عرفانی و دینی یا قرائت و شرح قرآن کریم و مراثی و وعظ و خطابه و غیره می‌باشند کلاس‌های نظری و عملی مستمر یا پریودیkal بوده، و همگی در چارچوب توسعه دین و اخلاق موجب ارتقاء سطح تربیتی سلّاک است.

می‌فرماید: ^{۲۹۵} «و در اسلام جمعه عید مسلمین قرار داده شده است و نماز جمعه در آن به جای نماز ظهر معین شده که اجتماع شود و در هر ده یا شهری یک جماعت برپا و از اطراف هم بیایند و دو خطبه خوانده شود که حمد و ثنای خدا و رسول صلی الله علیه و آله و مناجات با خدا و نصایح عمومی و دستورات لازمه مطابق مقتضیات گفته شود و در قرآن هم سوره‌ای به نام جمعه نازل شده و شب و روز جمعه ممتاز و برای عبادت اختصاص دارد و بر این اجتماع مصالح دنیوی و اخروی همه نوع مترتب و شکوه اسلام و مسلمین و نمایش فرمانبرداری و یک‌رایی و یگانگی آنها بوده بلکه بازار عمومی و توسعه اقتصادی بعد از نماز ملحوظ شده، متأسفانه در شیعه در زمان غیبت کمتر اهمیت داده شده تا در این زمان‌ها که حتّی نام آن هم در میان نیست و همه از این فیض محروم مانده‌اند ولی فقرا بحمدالله شب و روز جمعه را برای عبادت و زیارت و خدمت قرار داده تا بعد از ظهر کار دنیوی نمی‌نمایند و شب‌های جمعه را هم اجتماع داشته و دارند و رضای فقیر هم در اینست که این شیوه پسندیده را تا بتوانند ترک نمایند و تا بتوانند در انجمن‌های فقری شب‌های جمعه حاضر شوند و البتّه شب دوشنبه هم از سایر شب‌ها امتیازی دارد و اگر بشود آن شب هم اجتماع فقری باشد بهترست اگر چه اجتماع دینی همیشه مطلوب و در صورتی که مانع کار و شغل آنها نباشد که اسباب زحمت شود خوبست و خود اجتماع مؤمنین به وجهه ایمانی هیجان محبّت و برکت و عزّت آورد و باید اجتماع فقری برای عبادت باشد و به یاد خدا و توجّه قلبی مشغول باشند و اگر مأذونی بود نماز جماعت خوانده شود و مصافحه در جمعه فضیلتش افزون می‌شود و خواندن کتب عرفا که مطالب دیانت و معارف حقه تذکر و پند و اندرز داده شود مفید و بر دانی و بینایی

^{۲۹۵} حضرت حاج شیخ محمد حسن صالح‌علیشاه گنابادی، رساله شریفه پند صالح، چاپ اول اردیبهشت ۱۳۱۸.

می‌افزاید و ضمناً در دیدار یکدیگر از حال هم آگاه و حاجات مؤمنین برآورده می‌شود و اندازه نشستن و توقف برحسب موقع و محل و حال فقرا متفاوت می‌شود و البته اگر خواستند و توانستند تا صبح با هم باشند یا تا صبح بیدار هم باشند و زحمت بر کسی نبود پسندیده‌ترست و حضور غیربرادران در مجالس عمومی فقر مانعی ندارد اگرچه آنها غیر صورت نینند و بهره‌ای جز دیدن چشم و شنیدن گوش غالباً نبرند و مصافحه فقری با غیرسلسله روا نیست.»

الکوبرداری (حب و تربیت)

تربیت می‌تواند به ابناء بشر اضافاتی را متعلق گرداند. در فارسی، «تربیت» به معنی پروردن و آموختن است. این واژه در عربی از دو ریشه «رب» به معنی اصلاح و تدبیر و سرپرستی کردن، خوب رسیدگی کردن و به اتمام رساندن و کامل کردن و ریشه «ربو» از باب تفعیل و به معنی زیادت و فزونی و فراهم کردن زمینه اضافات پرورش و رشد و نمو، افزودن و پرورش جسمی مشتق شده است. لذا تربیت راه فراهم آوردن موجبات رشد و پرورش و شکوفایی استعدادهای انسان، جهت رساندن او به کمال مطلوب است. در تعریف تربیت^{۲۹۶} آن را عبارت از «فرآیند تعاملی زمینه‌ساز تکوین و تعالی پیوسته هویت مترئیان، به صورتی یکپارچه و مبتنی بر نظام معیار اسلامی، به منظور هدایت ایشان در مسیر آماده شدن جهت تحقق آگاهانه و اختیاری مراتب حیات طیبه در همه ابعاد» دانسته‌اند.

روش‌های تربیتی در مکاتب مختلف متفاوت است ولی آنچه که در همه آنها مشهود است لزوم وجود مربی برای تربیت مترئبی است. روش آموزش کلاسیک نظری و عملی، بیان نظری یا نمایش عملی دانش و فن از طریق گفتمان استاد و شاگرد یا انجام آزمایش در حضور شاگرد توسط استاد صورت می‌پذیرد. این روش عمدتاً یکسویه است و به صورت انتقال دانش از استاد به شاگرد است. روش دیگر که در تربیت اخلاقی و رفتاری مد نظر است روش تعلیم با عمل است. در این روش معلم به جای بیان مطالب و نمایش آن به همان مطلب عمل می‌کند. برای مثال در روش اول معلم در مذمت سؤاخلاق سخن می‌گستراند ولی خود مرتکب سؤرفتار است، از دنیادوستی تحذیر می‌دارد ولی خود به دوستی دنیا شائق است. در روش دوم معلم در عمل از سؤاخلاقیات شخصاً

^{۲۹۶} شورای عالی انقلاب فرهنگی، مبانی نظری تحول بنیادین در نظام تعلیم و تربیت رسمی عمومی جمهوری اسلامی

احتراز می‌کند. در روش اول متعلّم بعید است متأثر شود و اخلاق سؤ را کنار نهد، ولی در روش دوم احترام متعلّم از رفتار ناصواب بسیار محتمل و ممکن است. لذا فرموده‌اند: ^{۲۹۷} کسی که حکیمی او را راهنمایی نمی‌کند، هلاک می‌شود. و اگر مربی ناآگاه باشد هم به خود یعنی مربی و هم به متربی هر دو آسیب می‌رساند. بر این اساس است که حضرت امیرالمؤمنین (ع) می‌فرماید: ^{۲۹۸} «لغرض دانشمند، مانند واژگونی کشتی است، هم غرق می‌کند و هم غرق می‌شود.» استاد مطهری می‌نویسد: ^{۲۹۹}

«به کوی عشق منه بی‌دلیل راه قدم که گم شد آنکه در این ره به رهبری نرسید» ^{۳۰۰}

یکی از علل عدم موفقیت در تزکیه نفس این است که تعلیم اخلاقی در میان ما به صورت تعلیم و تدریس وجود دارد نه به صورت سازندگی و درمانگری. ... احتیاج به مرشد و مربی، برای درمان بیماری‌های جان و فکر و سازندگی انسان تنها در میان صوqیه رسمیت یافته که در این مورد می‌توان به رساله «ولایت‌نامه» ملا سلطانعلی (حضرت سلطانعلیشاه بیدختی گنابادی از اقطاب سلسله نعمت‌اللّهی) و بستان السیاحه ملا زین العابدین شیروانی (حضرت مستعلیشاه از اقطاب سلسله نعمت‌اللّهی) که به دو واسطه از مشایخ ملا سلطانعلی است رجوع کرد. مولوی در دفتر اول مثنوی می‌گوید:

^{۲۹۷} كشف الغمة عن علماء الأمة، سفر بن عبد الرحمن الحوالی: ج ۲ ص ۱۱۳. از امام زین العابدین روایت شده است: هلك من ليس له حكيم يرشده.

^{۲۹۸} بحار الأنوار ۵۸، ۲، ۱۱، «زَلَّةُ الْعَالَمِ كَانْكَسَارِ السَّفِينَةِ تَغْرُقُ وَ تَغْرُقُ». آیت الله خمینی نیز همین موضوع را تصریح می‌دارد: «گرفتاری همه ما برای این است که ما تزکیه نشده‌ایم، تربیت نشده‌ایم. عالم شدند، تربیت نشدند، دانشمند شده‌اند، تربیت نشده‌اند. تفکراتشان عمیق است، لکن تربیت نشده‌اند و آن خطری که از عالمی که تربیت نشده است بر بشر وارد می‌شود، آن خطر از خطر مغول بالاتر است... اگر نفوس تزکیه نشده و تربیت نشده وارد بشوند در هر صحنه، در صحنه توحید در صحنه معارف الهی، در صحنه فلسفه، در صحنه فقه و فقهات، در صحنه سیاست در هر صحنه‌ای وارد بشود، اشخاصی که تزکیه نشدند و تصفیه نشدند و از این شیطان باطن رها نشدند خطر اینها بر بشر از خطرهای بزرگ است.» «صحیفه نور»، ج ۲۵۳ / ۱۴.

^{۲۹۹} مطهری، یادداشت‌های دفتر ۸۹، کتاب جلوه‌های معلّمی استاد مطهری، صفحه ۲۴، انتشارات مدرسه، ۱۳۶۹.

^{۳۰۰} دیوان خواجه حافظ شیرازی.

هست بس پر آفت و خوف و خطر	پیر را بگزین که بی پیر این سفر
او ز غولان گمره و در چاه شد	هر که او بی مرشدی در راه شد
بس تو را سر گشته دارد بانگ غول	گر نباشد سایه پیر ای فضول

در تربیت عرفانی شاید بتوان دو گونه تربیت ظاهری و باطنی را از هم منفک ساخت هرچند این تفکیک صوری است ولی برای توضیح مطلب آن را وسیله قرار می‌دهیم. در باب تربیت باطنی چون محسوس عام نیست فقط به مصداقی از آن اشاره شد که قرآن در سوره یوسف صراحتاً از آن تحت عنوان «برهان رب» نام برده است که به آن اشاره شد. و در باب روش تربیت باطنی عرفانی به همین مثال اکتفا می‌کنیم که چگونه مراتب تربیت متری در کنج خلوت با ظهور صورت ملکوتی حضرت یعقوب و با عنوان برهان رب او را تربیت می‌کند. این شیوه تربیت همان روشی است که انبیاء و اولیاء الهی و مؤمنین با آن تربیت شده و به کمال می‌رسند. و هرچه هوش عرفانی در فرد به ازدیاد باشد رشحات آن را بیشتر درک می‌کند و به مراتب مختلف ادراک خود درمی‌یابد که استقلال وجود او مجازی است و فاعل خداوند است.

در حاشیه روش تربیت باطنی روش تربیت ظاهری عرفانی قرار دارد که در ادامه به گونه‌هایی از اشاره می‌شود. قرآن کریم می‌فرماید: ^{۳۰۱} «(خدای) رحمان برای کسانی که ایمان بیاورند و عمل صالح انجام دهند، دوستی قرار می‌دهد.» و ^{۳۰۲} «مؤمنان خدا را بیش از هر چیز دوست دارند.» و از راه‌های «وَدَّ» و «حَبَّ» و بالاتر از آن واژه «ولایت» همه دلالت بر مراتب مختلف عشق دارند.

مبحث کاریزماس ^{۳۰۳} یکی از مباحث عمده تربیتی است که در دین به معنای واقعی کلمه مشاهده می‌شود. در ادیان حقه مشاهده می‌شود که همواره پیروان با علاقه مفرط از رب و یا راهنمای خود که همان انبیاء و اولیاء و اوصیاء الهی هستند پیروی می‌کنند و این در اصل همان پدیده کاریزمائی است که پیروان نسبت به مردان بزرگ که منصوب خداوند بر روی زمین هستند دارند. این موضوع در سطوح پائین تر دین به صورت تقلید ظاهر می‌شود و تقلید به معنی قلاده محبت فقیه آل محمد (ص) را به گردن دل انداختن است. به عبارت دیگر تقلید نوعی تبعیت کاریزماتیک از کسی است

^{۳۰۱} سوره مریم، آیه ۹۶: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا»

^{۳۰۲} سوره بقره، آیه ۱۶۵: «الَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ»

که به وسیله اذن و اجازه‌ای که از معصومین (ع) دارد قابلیت آن را پیدا نموده تا مقلّد باشد. و در این ارتباط اذن و اجازه شرط اساسی مقلّد بودن است و نه چیز دیگر نظیر علم و دانائی و سواد و موقعیت اجتماعی یا مذهبی و یا سیاسی. اصولاً روش تربیتی و تبعیتی اسلام که به پیروان دستور می‌دهد روش کاریزماتیک است. در قرآن کریم می‌فرماید^{۳۰۴}: «اگر خدا را دوست دارید از من تبعیت کنید تا خدا شما را دوست بدارد».^{۳۰۵}

لازمه دوست داشتن دیدن جلوه‌ای از محبوب است چه عشق از نوع بشر در مرتبه حیوان باشد و چه بالاتر در مراتب مختلف آدمیت. هرچند جلوه معشوق واضح‌تر و بی‌حجاب‌تر باشد آثار جمال معشوق بر عاشق بیشتر و شدیدتر است. و تمام موجودات هرکدام به نسبت کمال خود آیت و نشانه و جلوه‌ای از او هستند. هرچه کمال آن آیه بیشتر باشد نزد اهل بصر دلربا تر و محبوب‌تر است. انسان در بین موجودات سیاره ارض کامل‌تر موجودات است و بین انسان‌ها، انسان کامل، اکمل انسان‌ها است و لذا بالاترین جلوات حضرت حقّ از وجود انسان کمال ساطع و تابنده است. این موارد نه به معنی عشق به ذات مطلق حقّ تعالی شأنه است که ذات در عمی مطلق است و «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»^{۳۰۶} بلکه عشق به صورت و ظهور افعال و صفات در هیاکل توحید است. ربّ مضاف نسبت به درجه و مقام خود ظهورات متفاوت دارد. این ظهور دل‌عاشق را می‌رباید و قلاده تقلید و تبعیت و بندگی را بر گردن دل او می‌افکند. اینجاست که اطاعت از خدا و رسول و اولی الامر پیش می‌آید چون مصداق حال عاشق این است که قرآن کریم می‌فرماید: ما از پروردگارمان روز عبوسی سخت هراسناکیم^{۳۰۷}. لذا عاشق آن می‌کند که رضای معشوق در آن است و چون معشوق عمل صالح می‌پذیرد عاشق به تبع به عمل صالح روی می‌کند که می‌فرماید:^{۳۰۸} «و کسانی که نزد اویند، نه از عبادتش سر بر می‌تابند و نه خسته می‌شوند.» لذا قرآن کریم دستور می‌دهد:^{۳۰۹} «از کسانی که پاداشی از شما نمی‌خواهند و خود بر راه راست قرار دارند پیروی کنید». این شیوه مهمترین و

^{۳۰۴} - سوره آل عمران، آیه ۳۱، «إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ».

^{۳۰۵} بیژن بیدآباد، تحولات اجتماعی از دیدگاه حکمت در عرفان و تصوّف اسلامی، ۱۳۸۹.

<http://www.bidabad.ir/doc/tahavolate-ejtemaee.pdf>

^{۳۰۶} سوره شوری، آیه ۱۱.

^{۳۰۷} سوره انسان، آیه ۱۰: «إِنَّا نَخَافُ مِنْ رَبَّنَا يَوْمًا عَبَّوسًا قَمْطَرِيرًا»

^{۳۰۸} سوره انبیاء، آیه ۱۹: «وَمَنْ عِنْدَهُ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ»

^{۳۰۹} سوره یس، آیه ۲۱: «اتَّبِعُوا مَنْ لَا يَسْأَلُكُمْ أَجْرًا وَهُمْ مُهْتَدُونَ».

موثرترین شیوه تربیت عرفانی می‌باشد. از طرف دیگر حبّ شدید و عشق سبب تمرکز فکر می‌گردد و بالعکس ممارست فکر باعث ازدیاد عشق و محبت به منظور می‌شود. از این رو مربی از طریق تعلیم ذکر و شیوه فکر سالک را پرورش می‌دهد.

یادگیری میان‌فردی (معاشرت و مصاحبت)

یادگیری میان‌فردی نیز از موارد مشترک در نظام‌های درمانگری است.^{۳۱۰} آثار معاشرت بر شکل‌گیری رفتار انسان‌ها در سنین و حالات مختلف در متون متنوع دینی، روایی، اخلاقی، روانشناسی و جامعه‌شناسی به کرات ذکر شده است. یکی از شیوه‌های تربیت عرفانی معاشرت و مصاحبت با نیکان است. در رساله پند صالح^{۳۱۱} مرقوم است: «مصاحبت با اولیاء یا به امر آنها با سایر راهرفرگان از ارکان سلوک و کمک سیر سالک و موجب ازدیاد دانائیت که مصاحبت آنها انسان را به یاد خدا اندازد و گفتارشان بر دانش افزاید و کردارشان آرزومند سرای جاودانی سازد و نظر به علماء عبادت و رفتن به سوی آنها رحمتست. نفس از معاشر نقش پذیرد و رنگ گیرد.» لذا وقتی مرید حواس خود را متوجه مراد می‌نماید سرمشق‌های رفتاری لازم را دریافت و چنانچه به آنها تمرین و عمل نماید حالات صاحب رفتار یعنی مربی در او پدیدار می‌گردد. و مربی الهی مخزن حسنات است و هرچه از او به مرید تراوش گردد سبب تهذیب او می‌گردد. لذا قرآن کریم می‌فرماید: «وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ»^{۳۱۲}. ملا محسن فیض کاشانی می‌فرماید:

ز بس بستم خیال تو تو گشتم پای تا سر من تو آمد خرده خرده رفت من آهسته آهسته

در پاسخ به این سؤال که به جز عقل، یکی دیگر از راه‌های کسب معرفت و تربیت نفس، «مصاحبت» است و چگونه مصاحبت سالک در طریقت محقق می‌شود؟ می‌فرمایند:^{۳۱۳} «صحبت یا مصاحبت در لغت به معنای همراه بودن است و البته در فارسی معنای سخن گفتن با همدیگر را که

³¹⁰ Grencauge, L. M., & Norcross, J. C. (1990). Where are the commonalities among the therapeutic common factors? Professional Psychology: Research and Practice, 21, 372-378.

³¹¹ تألیف حضرت آقای صالح علیشاه، چاپ ششم، تهران، ۱۳۷۱.

³¹² سوره حجر، آیه ۹۹. پروردگار خود را بندگی کن تا تو را یقین عطا فرماید.

³¹³ حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده، سلوک عرفانی در دوره مدرن، بخش اول، عرفان ایران: مجموعه مقالات (۳۹)، گردآوری و تدوین: هیأت تحریریه انتشارات حقیقت، انتشارات حقیقت؛ تهران، چاپ اول: پاییز ۱۳۹۴.

از نتایج مصاحبت است، یافته است. پس صحبت در اینجا فقط به معنای مکالمه نیست، بلکه به معنای دقیق لفظ یعنی همراه بودن یا به اصطلاح هم کاسه بودن؛ کمالینکه درباره همراهان پیغمبر می گویند: صحابه یا صحابی پیغمبر؛ اینها کسانی بودند که با پیغمبر مصاحبت می کردند. پیرِ صحبت یعنی همین. در واقع هر درویش راه رفته تر و قدیمی تری که روش و رفتارش مطابق با موازین سلوک باشد که البته این امر از رفتارش معلوم می شود و جوان ترها تشخیص می دهند، برای آنها پیرِ صحبت تلقی می شود. و اگر بیشتر مجال داشته باشند که با هم باشند چه بهتر و اگر نه، به همان اندازه ای که رفتار او را می بینند، می توانند سرمشق بگیرند و استفاده کنند. صحبت و مصاحبت عرفانی اگرچه حالا به واسطه جمعیت زیاد مانند گذشته امکانش تقریباً میسر نیست ولی مانند همان داستان زمان پیغمبر (ص) است که حضرت، صحابه را جمع کرد و بین هر دوتایشان عقد اخوت بستند که هر کدام از آنها پیرِ صحبت دیگری بودند. اصلاً در بسیاری از اوقات، این پیرِ صحبت به جهت تعدیل کردن حالت روحی و معنوی طرف مقابل بود؛ مثلاً پیامبر میان ابوذر و سلمان عقد اخوت بستند یعنی سلمان پیرِ صحبت ابوذر بود و ابوذر پیرِ صحبت سلمان. عقل معاش سلمان خیلی قوی بود و شاید برخی اوقات عقل معادش خسته می شد که ادامه راه دهد و ابوذر برعکس سلمان بود. معذّلك با این تفاوت در روحیه، همین که پیغمبر فرمود که این دو نفر با هم مصاحب باشند، اراده حضرت باعث شد که این دو، اخلاق معنوی همدیگر را بپسندند و حکمت اینکه حضرت بین این دو عقد اخوت بستند این بود که اخلاق هر کدام، اخلاق دیگری را تعدیل می کرد. این است که یک قاعده در موضوع پیرِ صحبت آن است که از سلوک و صحبت کس دیگر، نواقص سلوک خودمان را بفهمیم و الان هم مثلاً می بینید یک نفر درویش، به یکی از آقایان مشایخ علاقه زیادی دارد و بیشتر نزد او می رود و این هم به نحوی همان موضوع پیرِ صحبت است، هر چند که اسم پیرِ صحبت بر آن نگذاریم. در قدیم چون عدّه فقرا کم بود، میسر بود که برای هر درویش، کسی را تعیین کرد که پیرِ صحبتش باشد تا هم روش او را تعدیل کند و هم به تدریج دست او را بگیرد و بیاورد بالا؛ ولی امروز هر کس باید بقیه دراویش برای او پیرِ صحبت باشند و به دستورات فقری عمومی که داده شده رفتار کند. این دستورات، سلوکش را تعدیل می کند؛ یعنی در ضمن سلوک و عمل به دستورات، رفتار خودش را متعادل می کند.» در ادامه سؤال که آیا فقرا خودشان برای همدیگر پیرِ صحبت هستند؟ پاسخ می دهند: «بله، همه برای هم پیرِ صحبت هستند، هر مؤمنی برای مؤمن دیگر پیرِ صحبت است. چنانکه در روایات ما به نقل از حضرت عیسی (ع) آمده که از علائم

همنشین خوب یا مؤمن این است که دیدنش، انسان را به یاد خدا می آورد و کلامش، علم آدم را زیاد می کند و رفتارش، میل و رغبت انسان به آخرت را زیاد می کند.»

می فرماید: ^{۳۱۴} «سالک باید نعمت مُنعم را در نظر داشته شاکر و سپاسگزار باشد مخصوصاً نعمت هدایت و ایمان را قدردان و واسطه فیض را از دل دور ندارد. صلوات حتی در نماز که بندگی خداوند یکتاست امر به صلوات بر پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم و آل او شده که دستور توسلست و این طلب رحمت برای لطیفه ایمانیست که از آن حضرت در دل پیروان اوست و وصل نمودن آن به حقیقت محمدیه و یاد بزرگان و نام بردن زندگان آنها برای تیمّن و توسل و واسطه قرار دادن هر روز ممدوحست. و مصاحبت با اولیاء یا به امر آنها با سایر راهرفتها از ارکان سلوک و کمک سیر سالک و موجب ازدیاد دانائیست که مصاحبت آنها انسان را به یاد خدا اندازد و گفتارشان بر دانش افزاید و کردارشان آرزومند سرای جاودانی سازد و نظر به علماء عبادت و رفتن به سوی آنها رحمتست. نفس از معاشر نقش پذیرد و رنگ گیرد و خدمت هر یک رسید نباید تفاوت مراتب در نظر گیرد بلکه وجهه امر خدائی را منظور و واسطه فیض داند ولی در اجتماع آنها حفظ مراتب و تفاوت درجات ملحوظ شود و تا می تواند صورت را از پلیدی حدث و خبث پاک و باطن را به زیور محبت و اخلاص بیاراید، حقیقت آنها را شفیع قرار داده در حضور آنها بر مراقبه و توجه و حضور دل بیافزاید و در رسیدن حضور آنها از تظاهرات محبت تا حال اختیار دارد خود را نگاه دارد خصوصاً که مورد ایراد اغیار باشد و بهانه ایراد و حسد فراهم نسازد و رعایت آداب صورت هم تا به اختیارست داشته باشد مثلاً تا بشود در نکوید و صدا بلند نماید و تقدّم نجوید و در نشستن تا بتواند روبرو نشیند و اگر نشود طوری نشیند که ببیند و نشستن را طول ندهد که ملال آورد مگر کاری باشد که لازم شود و جز به حدّ معمول و مرسوم در اول نشستن به دیگران توجه ننماید نه بطوری که مورد ایراد یا افسردگی دیگران گردد و پشت به کسی ننشیند خصوصاً به مؤمن مگر در مجامع تعلّم و ضرورت، و هشیار باشد که آنچه بشنود دریابد و به آن رفتار کند و آنچه شنید نمونه اش در وجود خود پیدا کند که آنچه فرماید شاید به در زده باشند که دیوار خبردار شود. و سخن با دیگران ننماید مخصوصاً که موجب پراکندگی حواس شود و نجوی جز به لازم نکند، آنچه لازم داند پرسد و زیاد نپرسد و سؤال را برای جلب افاضه نماید، و در بین سخن، سخن نگوید. بد دیگران ذکر نکند مخصوصاً سعایت مؤمنی نزد اولیاء ننماید مگر در صورت سؤال و

^{۳۱۴} حضرت حاج شیخ محمد حسن صالح‌علیشاه گنابادی، رساله شریفه پند صالح، چاپ اول اردیبهشت ۱۳۱۸.

اقتضای مقام از نظر دلسوزی که به بیان نیکی جواب گوید. و مصافحه که نماید تجدید عهد داند و با دل آلوده و اندیشه پراکنده که صفای دل میسر نیست تقلید خواهد بود و در مصافحه هم ملاحظه مقتضیات نموده حدّ اعتدال را رعایت نماید که اسباب زحمت نگردد و از کردار و گفتاری که موجب تکدّر یا اذیت شود خودداری نماید و تا بشود در امور دنیوی اسباب مزاحمت فراهم نیاورد بلکه از باطن بزرگان در هر کار همّت بخواهد و مدد جوید که زودتر به مقصود رسد و درباره برادران به دل و زبان دعا کند و خیرخواه باشد و ترقّی آنها را بخواهد.»

فصل پنجم

محتوای درمان

مقدمه

در فصل گذشته به توصیف فرآیندهای درمان یا روش‌های تغییر پرداختیم. در این فصل تأکید بر محتوایی خواهد بود که در پی تغییر و اصلاح آن هستیم. در هر نظریه روان‌درمانی، محتوای تغییر با تکیه بر تعریف هر نظریه روان‌درمانی از شخصیت و آسیب روانی تعیین می‌گردد. برای مثال اگر نظریه‌ای علت بیماری‌های روانی را تعارض‌های بین فردی بداند، محتوای درمان را حل تعارضات بین فردی قرار خواهد داد و می‌تواند در فرآیند درمان از روش آگاهی بخشی یا کنترل محرک‌های شرطی تعیین نماید. پروچاسکا و نورکراس^{۳۱۵} تفاوت محتوا و فرآیند درمان را به سادگی اینگونه تعریف می‌کنند: «نظریه‌های شخصیت و آسیب روانی به ما می‌گویند چه چیزی باید تغییر کند، در حالی که نظریه‌های فرآیند به ما می‌گویند چگونه تغییر روی می‌دهد». از دیدگاه روانشناسی عرفانی، رفتاری که از فرد سرمی‌زند برگرفته از شاکله اوست که در نتیجه سه مولفه اصلی تشکیل می‌شود. بدین ترتیب محتوای درمان از یکسو به تغییر در مولفه‌های شکل‌دهنده شاکله می‌پردازد که بستر اولیه رفتار است. و از سوی دیگر برای آنکه رفتاری به وقوع بپیوندد مراحل مختلفی را نیز طی می‌کند که تغییر در اجزای این مراحل بخش دیگری از محتوای درمان را در برمی‌گیرد.

از دیدگاه آسیب‌شناسی روانی، نظریه روانشناسی عرفانی آسیب روانی را در نتیجه فاصله گرفتن فرد از عدل دانسته و یکی از بزرگترین عوامل مؤثر در خروج از تعادل بین مادیات و معنویات را در مسیر تعالی انسان «جهل» می‌داند. بدین ترتیب بخش دیگری از هدف درمان، افزایش آگاهی فرد به حیطه عدل و تعادل بین معنویات و مادیات و قرار گرفتن در مسیر تعالی می‌باشد.

تغییر شاکله و دستورات تربیتی

در نمودار ۲ در هرکدام از مراحل پانزده‌گانه روش تربیت و تأثیر بر فرد متفاوت است که و در هرکدام از مراحل دستورات معینی برای تربیت افراد در دستورات دینی و عرفانی وجود دارد که به آن خواهیم پرداخت.

^{۳۱۵} پروچاسکا، جیمز، اُ جان سی نورکراس، نظریه‌های روان‌درمانی، نظام‌های روان‌درمانی، ترجمه یحیی سیدمحمدی، ویراست هشتم، نشر روان، ۱۳۹۵.

در هر مرحله‌ای از دوران زندگی بشر، عوامل مشخصی در تشکیل شاکله فرد مؤثر است. و همانطور که گفته شد این شاکله است که مولد رفتار است. لذا بر این اساس شکل‌گیری رفتار در فرد یا اجتماع در هر کدام از مراحل ذیل با شاکله خاصی تحقق می‌پذیرد. برای اصلاح و تربیت بشر در هر مرحله از مراحل فوق مکانیزم‌های خاصی را باید بکار بست تا شرایط لازم برای تغییر شاکله و تربیت فرد و نهایتاً جامعه محقق گردد که مختصراً در ذیل به آن می‌پردازیم:

مرحله ذاتی

برای اصلاح در این مرحله باید به عواملی توجه کرد که از هنگام انعقاد نطفه در رحم مادر تا تولد طفل در او اثر می‌گذارند. تربیت فرد در این مرحله در اختیار خود او نیست. و این وظیفه والدین جسمانی اوست که شرایط لازم برای تولید و تولد فرزند سالم بوجود آورند. منظور از فرزند سالم فرزندی است که هم از لحاظ جسمی و هم از لحاظ روحی و معنوی در سلامت باشد. بنیان‌های اساسی شکل‌گیری شاکله در بشر در این مرحله به وقع می‌پیوندد و نیازهای آتی وی منبعث از عواملی است که در این مرحله بر تشکّل جسم و روح او دخیل هستند.

دستورات شریعتی و طریقتی بسیاری برای سلامت طفل در این برهه از شکل‌گیری جسم و روح فرزند تعلیم شده‌است. دستورات شریعتی شامل مجموعه‌ای از ملاحظات بهداشتی مادر و پدر و روابط جسمی و جنسی آنان است. همانطور که دستورات شریعتی شرایط لازم برای سلامت جسمی طفل را مقرر می‌دارد دستورات طریقتی زمینه‌های لازم را برای شکل‌گیری بنیان‌های روحی و روانی وی فراهم می‌سازد. در رساله پند صالح می‌فرمایند: «مادران آداب لازمه اولاد داری و حفظ الصّحه خود و فرزند را از اول حمل و ایام حمل و وضع حمل و شیردادن و ایام عادات خود و تربیت جسمی و روحی فرزند باید بدانند و حال و خلق پدر و مادر در وقت نزدیکی در فرزند مؤثرست بلکه وضعیت بدنی و خیالات طرفین در شکل و روحیات و مزاج فرزند بلکه پسر یا دختر شدن مؤثرست پس باید مراقب باشند و اولاد تا هفت سال زیر دست مادرست و گفتار و کردار بلکه طرز غذا را به فرزند می‌آموزد و آینده او بسته به نیکی و دانایی مادرست و بعد بیشتر زیر دست پدر و آموزگارست.»

شاید یکی از دلایل ممنوعیت زنا را انتقال اثر حالات والدین هنگام نزدیکی به طفل دانست.

همانطور که اشاره فرمودند حالات روحی والدین هنگام نزدیکی به فرزند منتقل می‌شود. از لحاظ روانی افعال منع شده لذتبخشتر از افعال مباح است و حرص فرد بر مأثبع بیشتر است و آتش نفس بیشتر مشتعل و بهتر اطفاء می‌شود. اگر در هنگام زنا فرزندی بوجود آید حالات پدر و مادر او که در حال عمل خلاف هستند به او منتقل می‌شود. حالات پدر و مادر در آن لحظات به دلیل تلذذ شدید بیش از حد سبب می‌گردد که روحاً طفل نیز بعد از تولد علقه شدیدی به لذنذ تن داشته باشد و وقتی توجّه به لذنذ تن شدید باشد توجّه به معنویات و وجدان کمتر خواهد بود و مراتب و استعدادات کمالات روحی انسانی در زنازاده کمتر است و حتّی شاید بروز نکند و لذا در اخبار نیز به کرات روایت شده که دشمن اولیاء خدا زنازادگانند.^{۳۱۶}

^{۳۱۶} ارشاد- ترجمه رسولی محلاتی، جلد ۲، ۱۳۵، باب (۴)، ص: ۱۳۵، (۴) ۱۲- و سعد اسکاف روایت کرده که امام باقر (ع) فرمود: کشنده حضرت یحیی بن زکریا زنازاده بود، و کشنده حسین بن علی علیهما السلام نیز زنازاده بود، و آسمان سرخ نشد مگر برای آن دو.

آداب معاشرت- ترجمه جلد شانزدهم بحار الانوار، جلد ۲، ۱۷۵، (۶) ۲- معانی الاخبار: پسندش تا امام ششم (ع) که زنازاده را نشانه‌ها است یکم دشمنی با ما خانواده، دوم دلدادگی بهمان زنا که از آن آفریده شده، سوم سبک شمردن دین چهارم بد برخوردی با مردم و کسی با برادرانش بد برخورد نباشد جز زنازاده یا تخم حیض. آسمان و جهان- ترجمه کتاب السماء و العالم بحار، جلد ۷، ۱۸۴-۱۸۳، پیغمبر ص فرمود: ای علی راست می‌گویند دشمنی ندارد از قریش مگر زنازاده و از انصار جز یهودی و از عرب جز بی‌پدر و از مردم دیگر جز بدبخت و از زنان جز سلقلیه و آن زنست که از پس حیض بیند، وانگه دیری سر بزیر افکند وانگه سر بر آورد و فرمود: ای گروه انصار فرزندانان را با دوستی علی علیه السلام بسنجید، و ما دوستی علی را بفرزندان خود پیشنهاد می‌کردیم، هر که علی دوست بود می‌دانستیم فرزند ما است و هر که دشمن علی بود از ما نبود.

بخش امامت- ترجمه جلد هفتم بحار الانوار، جلد ۵، ۱۲۴، بخش پنجم دوستی با ائمه علیهم السلام علامت پاکی ولادت و دشمنی با آنها علامت آلودگی ولادت است، ص: ۱۲۲، (۶) خصال: داود بن حسن از ابی رافع از علی علیه السلام نقل کرد که پیامبر اکرم فرمود هر کس عترت مرا دوست نداشته باشد بواسطه یکی از سه چیز است یا منافق است یا زنازاده است و یا مادرش باو در ایام ناپاکی حامله شده. جابر بن عبد الله انصاری گفت: ما محبت علی را بر فرزندان خود عرضه می‌داشتیم هر که علی را دوست می‌داشت می‌فهمیدیم اولاد ما است و هر که دشمنی با علی می‌ورزید او را از خود نمی‌دانستیم.

بخش امامت- ترجمه جلد هفتم بحار الانوار، جلد ۵، ص: ۱۲۷، (۱) معانی الاخبار: سیف بن عمیره از حضرت صادق علیه السلام نقل کرد که فرمود: ولد زنا علامتی دارد یکی از آنها دشمنی با ما اهل بیت است دوم علاقه و میل به زنا دارد که خود از آن تولید شده سوم دین را سبک می‌شمارد چهارم بد برخورد با مردم است و بدخو نیست با برادرانش مگر کسی که در رختخواب پدرش متولد نشده یا کسی که مادرش او را در هنگام حیض حامله شده. (۲)

مرحله طفولیت و محیط رشد و نمو کودک

در این دوران مبانی رفتاری فرد شکل می‌گیرد. کودک در این دوره بیشترین میزان یادگیری را از محیط پیرآمونی خود دارد. لذا رفتار مادر در مرحله اول بعد پدر و محیط خانواده کلیه محتواهای آموزشی را برای طفل بنا می‌کند. آنچه که در روانشناسی تربیتی نتیجه گرفته‌اند این است که تذکرات و نصایح تربیتی والدین هرچند در تربیت کودک بی تأثیر نیست ولی این رفتار پدر و مادر است که اساس آموزه‌های تربیتی برای طفل را تشکیل می‌دهد. لذا کودک الگوی رفتاری خود را با بررسی رفتار پدر و مادر از آنها نسخه‌برداری می‌کند. اگر پدر و مادر در این مرحله اخلاق و صفاتی را مراعی باشند فرزند نیز همان اخلاق و صفات را سرمشق خود قرار می‌دهد و آن می‌کند که والدین می‌کنند. بنابراین تقیید والدین به رعایت دستورات شریعتی و طریقتی طفل را آماده و مهیای مراحل رشد مادی و معنوی وی می‌سازد.

معاشرین بیرونی نظیر معلمین، همبازی‌ها و همکلاسی‌ها رفتارهای خود را بر بطور صریح و ضمنی

←

محاسن: ابو عبد الله مدائنی گفت حضرت صادق علیه السلام فرمود: وقتی محبت ما در دل شما برقرار گردید خدا را سیاسگزاری کنید بر بهترین نعمت. گفتم منظور فطرت اسلام است فرمود نه پاکدامنی است ما را دوست نمی‌دارد مگر پاکدامن و دشمن نمی‌دارد مگر کسی که مادرش او را از دیگری حامله شده و بشوهرش نسبت داده بر اسرار و زنان خویشتان خود نگاه می‌کند و از آنها ارث می‌برد چنین کسی هرگز ما را دوست نمی‌دارد ما را دوست نمیدارد مگر کسی که پاک باشد از هر طایفه‌ای که هست

بخش امامت - ترجمه جلد هفتم بحار الانوار، جلد ۵، ص: ۱۳۰، ارشاد مفید: عبد الله بن حزام انصاری گفت ما خدمت پیامبر اکرم ص بودیم با گروهی از انصار فرمود ای انصار فرزندان خود را آزمایش کنید با محبت علی بن ابی طالب هر که او را دوست بدارد بدانید رشید و درست است و هر که دشمن بدارد بدانید بواسطه آلودگی نطفه اوست. ثواب الاعمال - ترجمه انصاری، ۵۲۱، (۱) ۹. زراره می‌گوید: از امام باقر (ع) شنیدم که می‌فرمود: در زنا زاده، نه در خودش و نه در پوستش و نه در مویش و نه در گوشتش و نه در خونسش و نه در هیچ چیز او خیری نیست. ۱۰. ابو خدیجه از امام صادق (ع) نقل کرده است که فرمود: اگر بنا بود زنا زاده نجات یابد، آن مرد سرگردان بنی اسرائیل نجات می‌یافت. پرسیدند: مرد سرگردان بنی اسرائیل که بود؟ فرمود: عابدی بود که به وی گفتند: زنازاده هرگز پاک نمی‌شود و خداوند هیچ عملی را از او نمی‌پذیرد، پس او بیرون رفت و میان کوهها می‌گشت و می‌گفت: گناه من چیست؟

مشابه این مباحث به تفصیل در جلد ۱۳ بحار الانوار در ارتباط با ظهور قائم و اینکه دشمنان حضرت از زنازادگانند و همینطور که حضرتش خون زنازادگان را می‌ریزد آمده است.

بر کودک عرضه می‌نمایند و بروز رفتار در این مقطع سنی شکل خاصی به خود می‌گیرد و طفل آموزه‌های خود را کامل نموده و به هم سن و سالان خود نیز عرضه می‌نماید.

مرحله بلوغ جسمی

حصول کمال قوای شهویّه و غضبیّه با ورود به دوران بلوغ جنسی و بروز ادراکات جنسی و جسمی و رفتارهای ناشی از آن در این مرحله محقق می‌شود. در این دوران موارد اساسی نیازها (نیازهای فیزیولوژیکی و روان شناختی، انگیزش درونی و بیرونی و نیازهای اجتماعی)، شناخت (اهداف، آراء کنترل شخصی و خودیت و تلاش) و تفاوت‌های فردی (ویژگی‌های شخصیتی و انگیزش‌های ناهشیار و رشد) و به عبارت کلی‌تر انگیزش و هیجان^{۳۱۷} در فرد بارز و به مرحله ظهور می‌رسد و رفتارهای فرد را خواسته و ناخواسته مدیریت نموده و او را به گونه‌های مختلف شخصیتی و مسیرهای مختلف زندگانی می‌کشد. تفکرات در مورد اهداف زندگی مادی و معنوی و کیستی و چستی خود و موفقیت‌ها و شکست‌ها در زندگی فرد اساساً از این دوره آغاز می‌شود.

دستورات طریقتی در این دوره جهت‌دهی افکار فرد به مسیر معنوی حیات است. می‌فرمایند^{۳۱۸}: «امتیاز انسان از سایر جانداران به عقل و فکر پایان‌بین است و کودک از اول تولّد مانند سایر حیواناتست ولی به نموّ تن فکر او هم بیش می‌گیرد و پایان‌سنجی او افزون می‌گردد و از دانسته و دیده و شنیده خود پی به نادانسته برده به آثار سایر موجودات هم پی می‌برد و به آرایش و پیرایش بدن جسمانی و لوازم آن در درون و بیرون می‌پردازد و هر اندازه فکر را بیشتر به کار می‌اندازد و مقدمات فراهم‌تر باشد بهتر نمو کرده و چنانچه مشهودست متدرجاً به آثار و اسرار عالم خلقت پی برده برای استفاده نوع خود اختراعات کرده و صناعات به وجود می‌آورد ولی نباید به همین اندازه بسازد و فکر را صرف خارج وجود خود نماید و همّت خود را در بدن و لوازم آن که فانیست صرف نماید بلکه به خود آمده تأمل نماید:

از کجا آمده‌ام آمدنم بهر چه بود به کجا می‌روم آخر نمایم وطنم

دلایل بقای روح و تجرّد نفس و عالم آخرت و از محدود بودن جسم و جسمانیات و انقلابات آن و

^{۳۱۷} ربو، جان مارشال، (۱۳۷۶) انگیزش و هیجان، ترجمه یحیی محمدی. نشر: موسسه نشر ویرایش، تهران.

^{۳۱۸} حضرت حاج شیخ محمد حسن صالح‌العلی‌شاه گنابادی، رساله شریفه پند صالح، چاپ اول اردیبهشت ۱۳۱۸.

فناى تدریجی و کلی بدن و از خاموش نشدن جستجو و شوق فطری به رسیدن به خواهش‌های دنیوی و دوندگی برای یافتن آرزو و طلب گمشده خود آگاه گردد که جولان بینهایت فکر نه منحصر به دنیاست و حقیقت انسانی جز این تنست بلکه آنچه کارفرمای قوی و اعضاست و در تمام تبدلات تن پایدار و با کثرت قوی یگانه و در عین آشنایی با همه بیگانه و دانا و بینا و توانا در بدنست و در عین بی‌خبری بدن و بی‌توجهی خیال و در کودکی و جوانی و پیری و در خوشی و ناخوشی و فربهی و مرض و تندرستی پایدار و یکیست و فکر و خرد منسوب به اوست که جان و روان نامیم حقیقت و شخصیت انسانست و جسمانی و محسوس نیست و دل و مرکز فکر واسطه بین جان و تن است و جان مهیمن بر دل و دل مسلط بر بدنست پس نباید جان را توسط واهمه همیشه گرفتار چاه و زندان تن داشت بلکه بدن را باید از راه دل به نور جان روشن ساخت و حقیقت خود را فدای دنیا ننموده بلکه قدری هم به خود پرداخت و پی برد که آثار و گفتار و پندار و کردارها که در زندگانی همراه و تا مرگ هم هست محسوس و در تن نیست پس چون در صفحه جان باقیست به مرگ طبیعی و فناى کلی بدن که در زندگانی هم بتدریج در زوالست فانی نشده و با جان خواهد بود و چنانکه در خواب بدون بدن زندگانی می‌کند و از حالات و واقعات آن در بیداری خوشنود یا غمگین می‌گردد و خواب خوب یا بد می‌بیند و خواهی نخواهی خوشی و ناخوشی آن را در بیداری می‌یابد و آثار یا عین آن را بعد می‌بیند پس از مرگ نیز اعمال همراه و موجب آسایش یا عذاب خواهد بود و باید به فکر آسایش آن طرف برآمد و فکر به خودی خود و تنها راه به آنجا نمی‌برد پس باید جستجوی راه و راهبر برای این راه نمود و انبیاء و اولیاء که این راه را پیموده و خوب و بد آن را دیده و توشه راه را دانسته‌اند برای بیدار کردن مأمور بوده و راه و چاه را نشان داده‌اند باید درصدد رفتار به دستور آنها برآمد. و آغاز پیدایش این اندیشه دوربین آغاز سلوک به سوی خداست و البته اگر این جستجو و درد شدت نماید و عزم بر اصلاح خود کند و متوجه گردد که به محض ملیت ظاهر و انتحال صورت دیانت به مقصود نرسد و تنها به نوشته و دستور راهنما نتوان راه پیمود و راهی که خطرهای بی‌پایان و راهزنان فراوان دارد باید با راهنما و اسلحه رفت در تفحص و تحقیق برآمده نصّ سابقین را که بینا و محیط بوده‌اند و گفته آنها را حقّ دانسته که یگانه راه شناسائی راهبرست و با اثر هم مقرونست پیدا کرده و با بصیرت و حسن ظنّ گرویده و تسلیم شود چنانکه در پیروی موسی (ع) از خضر (ع) بود. این گرویدن را در عرف و اصطلاح عرفا اول سلوک نامند سپس باید به دستوری که گرفت بدون اعتراض و تردید به قدم

همّت راه را طی نماید و در حالات وارده ثابت قدم باشد و به سلاح ذکر رفع وسوس نماید و در هر حال همراه با فکر باشد و پایان‌بین بوده به ظاهر تنها نچسبد و تا زنده است دست دل از دامن پیر رها نکند و وجهه امر الهی را منظور و تعظیم او را تعظیم حقّ داند و در آنچه رضای او داند تأسی نماید که ممدوحست و تقلید نادانسته و بر پایه ناستوار مذمّت دارد و باید در پیدایش نورانیت و بصیرت که عجز و نیازمندی می‌آورد بر توسّل افزایش و از پرتو نظر پیر داند که مبادا در ورطه ناز افتد که خطر عجب و خودسری و غرور خطر بزرگ راه است.»

مرحله ازدواج و تشکیل خانواده و توسعه روابط اجتماعی

در این دوره فرد معاشر دایمی برای خود می‌گزیند. برآیند رفتاری زن و مرد و توکد فرزندان نیازهای جدیدی را به منصه ظهور می‌رساند. فرد برای تأمین نیازهای خود و خانواده خود روابط اجتماعی گسترده‌ای را آغاز و کنش‌ها و واکنش‌های عینی نسبت به جامعه دارد. انتهای این دوران سالخوردگی و انفعال پیش آمده و فرد با کاهش قوای جسمی روبرو شده و انگیزش‌های حادّ در وی تخفیف می‌یابد تا نهایتاً حیات مادی را به اتمام می‌رساند.

در این دوره دستورات تربیتی اعم از دستورات شریعتی و دستورات طریقتی در رابطه با رفتار فردی و اجتماعی گستره بسیار بزرگی را تشکیل می‌دهند. می‌فرمایند: ^{۳۱۹} «ایمان زراعتیست که میوه آن وقت مرگ چیده می‌شود و آسایش و بهره آن بعد از مرگ آشکار شود. این زراعت باید به پندار و گفتار و کردار نیک آبیاری شود که نمو نموده تباه نگردد بلکه شاید پیش از مرگ طبیعی به مرگ اختیاری بهره آن را بردارد و خداوند نیکی را معین فرموده و پسند خود را دستور داده لازمه بستگی و ایمان فرمانبرداریست و رضای دوست را که دوست بفهمد باید به آن رفتار نماید تا چه رسد که امر و نهی در آن باشد که باید در اطاعت بی‌اختیار باشد و چون برخلاف نفس است به کلفت باید وادار نمود به این جهت تکلیفش نامیدند و باید تعظیم امر و نهی نموده و سهل نشمرده و تا بتواند بکوشد. چه در احکام ظاهر و شریعت و چه آداب باطن و طریقت که این هر دو نباید از هم جدا باشد که بدون یکدیگر نتیجه نبخشد. شریعت اعمال راجع به تن و طریقت راجع به دلست. شریعت آراستن ظاهرست به طاعت، طریقت پاکیزه نمودن باطن است به اخلاق پسندیده و دوستی و یاد

^{۳۱۹} حضرت حاج شیخ محمد حسن صالح‌علیشاه گنابادی، رساله شریفه پند صالح، چاپ اول اردیبهشت ۱۳۱۸.

خدا و روشن ساختن دل به شناختن او. پس این هر دو مانند مغز و پوست بلکه مانند لفظ و معنیست و مانند جان و تن و یا چراغ و روشنایی آن یا مانند دوا و اثر آن و جمع بین ظاهر و باطن و شریعت و طریقت از اختصاصات سلسله نعمت‌اللّٰهیه بوده و هست پس باید مراقبت داشت و آن کس که خود را نزدیک‌تر داند باید در رفتار بر احکامی که در قرآن مجید و خطاب به مؤمنینست بهتر بکوشد حتّی امور دنیا از کسب معاش و انماء مال و پرستاری عیال و تلذّذات حلال به قصد امتثال امر که رسیده بنماید عبادت نیز خواهد بود، و در اسلام به قدری توسعه در احکامست که در هر کاری امر یا نهی هست و می‌تواند مسلم تمام کارهای دنیوی خود را با نیت امتثال بندگی خدا نماید. پس خواندن قرآن که فرمان خدایی و صورت پیمان بین بندگان و خداوندست امر عمومیست که تا بشود هر روز ولو کم باشد بخوانیم که به یاد بندگی خود افیم و از پیمان یاد آریم و تا بشود باید ترجمه آن را دانست و تدبّر در آن نمود و در اول شروع با پاکی و پاکیزگی پناه به خدا از شرّ و سوسه شیطان برد که مبدا در دل جا گیرد و برخلاف جلوه دهد و برای آنها که ترجمه ندانند باز هم خواندن قرآن و توجّه به خدا و پیمان خدایی نیک و امر شده است ولی نباید به اندازه‌ای متوجّه لفظ شویم که از معنی و مقصود دور افیم و خواندن ترجمه قرآن که بطور صحیح ترجمه شده باشد در غیر نماز برای دقت و دانستن بعضی احکام و دستورات اخلاقی خوبست که اقلاً بدانیم آنچه دیگران ادعا نمایند بهتر و بالاتر آن را دارائیم.

نماز پایه دینست نشانه بزرگ اسلامیتست، و روی آوردن بنده است به سوی خدا که مایه تمام عبادتست، پس اگر پذیرفته شد ماسوای آن پذیرفته، و اگر رد شد مردود می‌شوند اولین حکم اسلامیت و البتّه به جماعت پسندیده‌ترست که اجتماع مؤمنین از عبادات محسوب و برکت و رحمتست باید تنبلی نکرد و نماز صبح و مغرب را که نزدیک‌تر به صورت نماز وسطی است مخصوصاً تا بشود در اول وقت بجا آورد و کوشید که حال مطابق باشد با گفتار و دل را با دلدار داشت او را حاضر دانسته به اذان و اقامه خود را آماده کارزار با نفس کرده به تکبیرة الاحرام پشت پا بر ماسوی زده درجات سیر را مطابق گفتار پیموده که به حضور رسیده سلام دهد و البتّه باید بداند که چه می‌گوید و با که می‌گوید و چه می‌خواهد و اگر دارای آن حال نگردید و توفیق نیافت خود را قاصر و مقصر دیده نفس را سرزنش نماید و حال راهروان را در نظر آورد که به تازیانه شوق نفس را به راه اندازد و اشارات در کتب عرفا مخصوصاً در کتب مرحوم سلطانه‌لیشاه شهید قدّس سرّه مبسوطست و در نوافل موافق امر با تدبّر بکوشد و در نیت جز مولی را نخواهد و

باید از دقّت و کنجکاوی در احکام نماز اشارات و دستورات عمومی که استنباط می‌شود دریافت و رفتار کرد. مانند پسندیدگی نظافت و بدی کسالت و نیکی اجتماع و جماعت و پسندیدگی تعطیل جمعه تا بعد از ظهر و اثر نطق و خطابه و مراقبت عفت و جمعیت خیال و توجّه و رعایت خانه‌داری که «مسجد المئنة بیتها» و مساوات و برادری و اطاعت بزرگان و یگانگی و جلوگیری از خود و دیگران در ستمگری و حفظ الصّحه (بهداشت) و لباس و ظرف نساختن از طلا و نقره که برای مبادله در معامله مورد احتیاج عمومست و مقید نبودن مردان به زینت با تنقید به نظافت و ملاحظه همنشینان و اذیت نشدن آنان ولو از بوی بد انسان و آسایش از زحمت کار دنیا به توجّه به خدا و پسند بودن بیداری سحر و خواستن برای مؤمنین آنچه که برای خود می‌خواهد که «اهدنا» به لفظ مفید جمعست و دستور جشن دیانتی گرفتن از نماز عیدین و جمعه و روا نبودن سعایت مؤمن نزد خدا و بزرگان بلکه لزوم شفاعت آنها از نماز اموات و توجّه به خدا در هر تغییر و انقلاب از نماز آیات و رعایت اقتصاد و میانه‌روی اگر چه در آب باشد و نترسیدن با رعایت احتیاط در نماز خوف و غیر اینها که مسلم باهوش با تدبّر درمی‌یابد بلکه مؤمن در هر امری باید تدبّر کند که آنچه پسند دوست باشد دریابد و چنان کند. و بعد از نماز هم باید تا بشود در محل نماز اوراد و تعقیبات نماز را با توجّه قلبی و دریافت معانی بخواند که در آنچه دستور داده‌اند رضای خدا و تربیت نفسست به شرط توجّه بلکه اصلاح امر دنیا و آخرت و دفع همّ و غم و حل مشکلات در توجّه و توسّل منظور و مژده داده‌اند. و دعا که خواندن خداست به خواست دلست چه بر زبان آید و چه نیاید که خواستن به دل و نذر روزه یا نماز برای کاری یا نذر مالی نمودن و توسّل به بزرگان دین و شفیع قراردادن روان‌های پاک آنها را نزد خدا که خدا در شفاعت آنها اجازه داده یا صدقات و خیرات در راه خدا و امثال اینها همه مراتب دعاست و توجّه قلبی و همّت مؤمن بر امری دعاست و البتّه با توجّه تامّ دل و حال رستگی و بیچارگی که بریدن از ماسوی است اجابت می‌شود و برای افزونی توجّه و یکترو شدن دل، پاکی تن و پوشاک از حَدَث و خَبَث و مال دیگران نبودن و پاکی دل از آلودگی‌ها و توبه و انابه و خوراک حلال و مواظبت شرع و افسرده نبودن مؤمن و اجازه عمومی یا خصوصی دستور داده شده و البتّه در حال ریزش رحمت و موقع اجتماع مؤمنین به وجهه ایمانی و موقع راز و نیاز مؤمنین مناسب‌تر و به اجابت نزدیک‌ترست مخصوصاً در حال توبه مؤمنین و مجالس و حلقه ذکر آنها که رحمت خدا شاملست نباید کوتاهی نمود و دعای زبانی هم اگر از دل خیزد که زبان هم بگوید یا بخواند و توجّه نماید که در دل اثر نماید و حال شود دعا خواهد بود و

خواندن دعاها که مسلمست از بزرگان رسیده برای آموختن طرز مناجات و راز و نیاز و طریق ادب بسیار ممدوحست. که کمترین بهره آن دانستن است که انسانی نباید از خود به خارج پردازد یا خود را بی گناه پندارد بلکه باید گناهان خود را پیش چشم آورده و به خدا پناه برد و از او بخشش بخواهد برای خود و برادران و پدر و مادر و نیاکان و فرزندان خود. و نیکی آنها را از خداوند بخواهد و یاد گذشتگان نماید و برای آنها بخشش و رحمت درخواست کند و اجابت دعای برادران را بخواهد و چون خداوند إذن در شفاعت پیغمبر صلی الله علیه و آله داده و شفاعت او را پسندیده در آغاز و انجام دعا چنگ به دامان آن حضرت زده و صلوات بفرستد و در استغفار وعده بخشش و رحمت و نیرومندی و دادن دارایی و فرزند و فراوانی و افزونی نعمت و برکت آسمانی و زمینی داده شده است پس در دعا باید با حال استغفار باشد و ذکر استغفار گوید و تا تواند به امور دنیا که پستست نپردازد و خود را از کریم به کم قانع نسازد و به خدا واگذارد که او کفایت مهمات نماید و بدی احدی را تا بشود نخواهد که اسباب زحمت گردد و اگرچه هر آنی که حال دعا بیاید همان موقع ساعت استجابست و هر شب بندگی نماید در به رویش باز شود و شب قدر گردد ولی اوقاتی که برای عبادت قرارداده و نام برده اند توجه بیشتر و مؤثرترست و مواقعی که بزرگی به وصال رسیده و یا دری به روی خلق باز شده است البته توجه تمام تر گردد. و سحرها که هوا صافی و تن در آسایش و روح روشن و بی آلایش است و هنوز به کار دنیا نپرداخته در شبانه روز بهترین ساعاتست که گناهان خود را پیش چشم آورده راز و نیاز با بخشنده بی نیاز نماید و فواید روحی و جسمی و بهره‌بری در کارهای دنیوی و اخروی بر بیداری بین الطلوعین فراوان مترتبست و در ایام هفته جمعه بهترست و در ماه‌ها رمضان...

روژه برای تربیت نفس و خودادن بر اطاعت و شکستن خواهش‌های نفس و کاهاندن قوای حیوانی و صفای روح و آگاهی از حال ضعفا و دیگر حکمت‌ها در ماه رمضان به شرایط و دستور معین در شریعت امر شده است و هر اندازه از تن بکاهند بر روان افزوده شود تندرستی که وعده داده‌اند به روزه مشهود و کسالت بواسطه تغییر وضع خواب و بیداری و زیادخوری و تنبلی و ناپرهیزی و خواب بین الطلوعین و بیکاری می‌شود انسان نباید چنان گرفتار شکم و عورت گردد که یکی دو ساعت مثلاً غذای او نتواند دیرتر شود و از آن هراس و ترس داشته باشد فقط وسوسه نفسست و طپش او هنگام بندگی و فرمانبرداری، که باید پشت پا به آن زد و باید کوشید که در شب و روز روزه به یاد خدا بود و تمام اعضاء و قوا را از مخالفت امر خدا و لذا یند دنیا نگاه داشت.

زکات عایدات مالی برای مصارف عمومی و خمس غنائم و عایدات که برای وفادین و اقربای رسول صلی الله علیه و آله و امام و مستحقین آنها معین شده. و سایر انفاقات واجبه و مستحبّه برای کاهاندن بستگی دلست به دنیا و توجّه به مالکیت حقّه حقّ تعالی و مراقبت عایدی (درآمد) و حساب خرج (هزینه) که تا بتواند بسازد و خرج افزون از دخل نکند که به وام گرفتار شود و برکت برای پرداخت آن وعده داده شده و دهنده که روزی می‌دهد می‌تواند کمتر یا بیشتر نماید یا از راهی که گمان نمی‌رود ببخشد و حفظ کند یا ببرد مخصوصاً در فطره که اظهار بندگی و یاد داشت بیعت و نمایش فطرت ایمانست تأکید بیشتر شده است و انفاقات مستحبّه از قبیل ضیافت و مساعدت مؤمنین و صدقات و اطعام و کسوه فقرا و ساختن آسایشگاه عمومی از قبیل پلسازی و حوض و حمام و مساجد و بیمارستان‌ها و آموزشگاه‌ها و مانند آن با توانایی و میانه‌روی پسندیده خدا و خلقت و موجب دوستی و حفظ و رفع گرفتاری و بلیه است و اختصاص به دسته معین ندارد آسایش نوع باید منظور باشد و هر چند ظاهرسازی بی‌حقیقت و تقید بی‌نتیجه در آن کمتر باشد بهترست.

حج بر مسلمین هر کس بتواند چنانکه اگر برود به حج مکه و برگردد زندگانی او به هم نخورد واجبست و تربیت و سیاحت و افزونی هوش و تجربه و برکت و قدردانی نعمت بعد از آن مشهود می‌شود. جهاد بزرگ که کوشش با نفس در بندگی خدا و رستگی از دنیاست واجبست بر مؤمنین که باید با اسلحه ذکر و فکر و کمک همّت باطن پیر جهاد با شیطان نمایند و کوشش ظاهری برای توسعه و حفظ اسلام و اسلامیت و جان و مال را در راه حقّ دادن و جهاد کوچک در صورت امر امام با دشمنان خارجی با اسلحه جنگیدن بر تمام مسلمین مگر اشخاصی که معاف شده‌اند واجبست و هکذا دفاع از مهاجم در هر زمان با امکان. و آموختن آداب جنگ در هر زمان برای مسلمین عموماً و مخصوصاً شیعه که انتظار ظهور امام و جهاد در رکاب آن بزرگوار دارند لازمست.

امر به معروف و نهی از منکر دو پایه استوار و دو نگاهبان اسلامند که به عنوان آمریت و وظیفه صاحبان امرست یا کسانی که اتّصال به آنها یافته و خود رفتار بر آن داشته و از آفات نفسانی خلاصی یافته و در کنف حفظ خدایی قرار گرفته نیک و بد اشخاص را دانسته باشند و زمان را مقتضی دیده به اندازه اقتضاء و پیشرفت امر و نهی نمایند و به عنوان نیکی خواستن برای برادران و دلالت بر خیر و همراهی در نیکی و پرهیزگاری و پیشرفت و نگاهداری قانون الهی و جلوگیری از

شیوع بدی و تنفر قلبی از بدی‌ها و تشویق و کمک در نیکی‌ها بطور مقتضی از وظایف تمام مسلمین است با دانستن نیک و بد و مواقع آن و رفتار خود بر آن و البته بهترین امر و نهی به رفتارست که مؤثرست غالباً.

سایر احکام شریعتی و فرمان‌های خدایی که در قرآن ذکر شده یا بزرگان که مبین قرآنند فرموده‌اند باید تا بشود رفتار کرد و کوتاهی ننمود چون دوست می‌پسندد که آنچه پسندیده آنها بوده مستحب در فقه نامیده شده و تا بشود باید بجا آورد که غالباً آثار دنیوی هم بر آن مترتبست. و چون مؤمن دائم به یاد خدا و در حکم نماز گزارست تا ممکن شود غسل و اگر نشد وضو و الا تیمم داشته باشد که حفظ از شیطان و سلاح جهادست مخصوصاً در زیارت مؤمنین و مجامع دینی و خواندن قرآن طهارت و بوی خوش خوبست و باید کوشید که باطن هم پاک شود. و آنچه نهی از آن رسیده سالک را از خدا دور و دل را چرکین و بسته به دنیا می‌کند و باید دوری کرد و لذت موهوم و فانی را برای دریافت خوشی‌های جاودانی ترک کرد و به کردار زشت که پسند عقل نیست و خاطر بزرگان را می‌رنجاند و مورد تنفر و بدنامی و دشمنی مردم هم می‌گردد و غالباً آثار آن می‌ماند نباید خود را آلوده ساخت و در شریعت مقدسه اسلام معروف و منکر معین و راه جلوگیری دستور داده شده که در کتب مسطورست و مسلمین غالباً باید دانسته باشند ذکر آنها به طول می‌کشد و کتاب مفصلی می‌شود و بعضی گناهان که حال توبه را هم غالباً می‌برند و در نفس جا می‌گیرند بزرگ و کبیره فرموده‌اند و در قرآن نهی سخت رسیده و بعضی صغیره محسوب می‌شوند که اصرار بر آنها نیز نفس را بالاخره جری و دل را تیره می‌گرداند و در ضمن عبادات و معاملات و معاشرت‌ها نیز هست. مثلاً قمار که براندازنده خانواده‌ها و عادت‌دهنده به بیکاری و پریشان‌کننده فکر و دشمن‌کننده دوستانست از منکراتست و عاقل نباید پیرامون آن بگردد. هکذا مسکرات که عقل را که امتیاز انسانست از حیوانات دیگر و منشاء صفات و کردار نیکست زایل می‌کند و تریاک و چرس و بنگ هم از مسکرات محسوبست.

فقر و درویشی علقه دل را از غیر خدا بریدن و رو به عالم مجرد آوردن و تن با خلق و دل از آنها بر کنار داشتنست و منفی تأهل و گرفتن زن نیست بلکه تأهل سنت اسلام و حفظ از بسیاری از خطرات و آورنده روزی و در صورت ادای وظیفه و تحمل ناملایم مربی سالکست و تنهایی روا نیست مگر به ناچاری و نباید در گرفتن زن ملاحظه دارایی و جمال نمود بلکه دانایی تحصیلی هم

تنها مفید نیست باید ملاحظه نجابت ذاتی و دیانت و عفت و اخلاق و وقار کرد و ملاحظه نداشتن مرض مسری هم لازمست و ملاحظه اولاد که بقای نوع در آنست و نتیجه ازدواجست باید داشت و حتّی الامکان از تکلفات در اول و بعد هم در زندگانی برکنار بود که غالباً اینگونه گرفتاری مانع ازدواج می‌شود یا تولید زحمات و خرابی‌ها می‌کند و در معاشرت با زن‌ها به محبّت و گذشت و تربیت موافق دستور بزرگان رفتار شود که خواهی نخواهی آنها هم به محبّت به وظیفه خود آگاه و رفتار نمایند. و البتّه آنها هم از وظیفه خود نباید تجاوز نمایند و چون منظور اصلی بقای نسلست در نزدیکی زیاده‌روی روا نیست که مواد لازمه زندگانی بدن کم شود و در تندرستی رخنه افتد و موافق دستور بزرگان اولی است و البتّه غذای حلال خوردن و در آن حال به یاد خدا و بایت امتثال بودن که اولادی اگر پیدا شود نیک باشد لازمست و چون توانایی عدالت بسیار نادر است زیاده از یک زن جز زحمت بهره‌ای ندارد مگر در ناچاری و موارد ضروری. و طلاق در نزد خدا و خلق ناپسند و بر حضرت رسول صلی الله علیه و آله مگر در ناچاری ناگوارست و بردباری در ناگواری‌های زنان تا بشود گوارتر از طلاقست.

و پرورش تن و روان فرزند که تحصیل هم از آن محسوبست با پدر و مادر است و خواندن و نوشتن را می‌توان برای همگی لازم دانست مانند اینکه خواندن کتاب حتّی کتب بیگانگان هم بعد از خواندن کتب خود و بینایی در دستورات بزرگان خود برای افزایش آگاهی برای همه خوبست و آموختن عقاید و احکام لازمه به اندازه حاجت برای همه لازمست، البتّه آموختن علوم مختلفه دینی یا دنیوی هر اندازه بیشتر بود با فراهم آمدن وسایل فضیلت و کمالست. و باید انسان که بالطبع مدنی آفریده شده و به یکدیگر محتاجند کمک به هم نمایند و هر کسی کاری انجام دهد که پیکر بیهوده و بار بر جامعه نباشد و تکیه به خدا و استغناء داشته چشم داشت و طمع نداشته باشد که چشم داشت و تکیه به ظاهر بزرگان هم بد است باید از باطن آنها خواست. و در کارکردن که پسندیده خداست باید کوشید و تا توانست به آموختن هنر استاد خود تنها قناعت ننموده همیشه کنجکاوی برای آگاهی بر مجهولات کرده و هنر خود را ترقی داد و اگر چه دارا باشد که از دارایی خود بتواند زندگانی کند باید کمک جامعه نماید ولو به رسیدگی و آبادانی دارایی خود که سرانجام آن آسایش مردمست و از گدایی و دزدی که دو نقطه مقابل کسب است و در اسلام نهی سخت شده است دوری باید کرد که مبدا در کسب حلال او هم پیدا شود و از دستوراتی که در شریعت برای معاملات رسیده تجاوز نکند که مالک حقیقی تصرّف آن را روا ندارد و در کسب خوشنودی خدا

و کمک بندگان را بخواهد. و از ربا که مخصوصاً در قرآن مجید تهدید سخت دارد و در حکم اعلان جنگ با خدا و رسولست دوری گیرند و ربا غیر مضاربه و غیر بیع است که رواست. و بعضی کسب‌ها که نهی رسیده و در نزد مردم هم بدنام و ننگست مانند قصابی و شکار و احتکار بی‌برکتی آنها پیدااست. و کم دادن و بیش گرفتن در کیل و وزن بد است بلکه مؤمن در همه پندار و گفتار و کردار خود باید کم نفروشد و بیش نخرد و آنچه به خود روا دارد به دیگران روا داشته باشد که یک معنی انصافست. و باید از آنچه انسانی را به بیکاری عادت دهد و بار گردن جامعه سازد تا چه رسد که خانمان برانداز باشد پرهیز کند مانند عادت به مجالس خوشگذرانی و شرب و قمار و مشاقی کیمیا بازی و تریاک و حشیش و مانند آنها که دستورات اسلام بر پایه کار و مردانگی و بندگی خدا گذارده شده و در هر کاری هم میانه‌روی خوبست که تن فرسوده و روح خسته و مزاج ناتوان نگردد و بین شش ساعت و هشت ساعت در شبانه‌روز به تفاوت کار فکری و جوارحی و تفاوت هوای گرم و سرد و تفاوت کار و مزاج و محل باید کار کرد مگر مورد لزوم. و تنبلی هم بد و تباه ساختن حق جامعه است و تقید به کسب و کار هم یکی از امتیازات سلسله علیه نعمت‌اللهیه بوده و هست که در کوشش بحمدالله سرمشق بوده و هستند و در خرج هم باید میانه‌روی کرد که در هر کار تندی و کندی ناپسندست و چنانکه پیشتر هم اشاره شد نباید خرج را تا بشود جلو انداخت بلکه آنچه را درآمد است مختصری پس انداز کرد و آنچه بماند بر زندگانی تقسیم کرد که معنی قناعت و سازش است نه اینکه بتواند و بر خود سخت بگیرد و نباید انسان در خرج نگاه به بالادست نماید که همیشه به رنج باشد بلکه به نادارتر از خود نگاه کند که خوش باشد.

مؤمن در امور خود و دیگران باید پایان‌بین باشد و پیرآمون کار را بسنجد و با دانایتر از خود مشورت نماید و بعد از مشورت صلاح دین و دنیا را برگزیند و رفتار کند که مشورت از لغزش نگاهدارد. و اگر در کاری مردّد ماند و به کنگاش تردید برنخواست استخاره نماید و نیک و بد کار خود را از خدا بخواهد آنچه پاسخ آید خیر او باشد و توکل بر خدا و واگذار به پیشآمد هم یک نوع استخاره است که هرچه صلاحست پیش آید. و به جزئیات وسوس نفس از کار نباید بازماند که تطّیر و فال بد زدن نهی رسیده است و خیال را نباید به چیزی که اثر طبیعی آن معلوم نیست و از بزرگی هم نرسیده پابند و مشوّش ساخت که حتّی به زبان آوردن نهی رسیده و نفس را مضطرب سازد و اگر چنین خیالی پیش آید به استغفار پردازد و پناه به خدا برد و صدقه به مستحقّی رساند رفع شود. و فال نیک زدن خوبست که امید را قوی و همّت را راسخ و دل را آرام گرداند. و چون

انسان از اول توّلّد تا آخر زندگی تحت تأثیر واهمه است و یک آن از صورت تراشی واهمه آسوده نیست و آبادانی گیتی به توسط واهمه است نمی‌تواند بالکل گریزان باشد و از موهومی که گریخت در موهوم دیگر افتد لیکن بسیاری از موهومات راه و روزنه به حقیقتیست و باید در آغاز پیدایش و انجام آن دقّت کرد و بعضی از آن که از بزرگان رسیده باید مقصود را دریافت و مراقب بود چرا که روح قوی نماینده الهی در آن امر اثر بخشیده و بعضی که موافق با آثار آشکار و یا پنهان طبیعی یا دارای اثر روحی بود و یا خیالیست که مؤثر در تربیت یا سودمند در آسایش مردمست یا بدون آن توده مردم در وظیفه انسانیت یا دیانت خود کوتاهی می‌نمایند نباید موهوم صرف گفت بلکه به تفاوت مراتب باید حقایق نامید و آنچه غیر اینست اگرچه آثاری از آن به تصادف یا از توجّه نفوس به آن پیدا شود باید موهوم نام گذاشت پس آنچه فرمایش بزرگان دینست فرمایش آنها را که اثر خارجی بخشیده باید تعظیم نمود و بسیاری از موهومات یا مثل‌ها هست که دستور اخلاقی و نتیجه تربیتی در آن منظور بوده است باید پی به آن برد و آن را ترویج کرد و موهوماتی که در میان عامّه است در هر دسته و هر ده و هر شهری می‌گویند تا توجّه به آن هست نباید در انظار بی‌اعتنایی نمود بلکه از توجّه نفوس به آن اثری پیدا می‌شود پس اذهان را باید منصرف و بیدار کرد. و نباید در کارهای دنیوی که فوتی نیست شتاب پیش از وقت کرد مخصوصاً در انتقام و مؤاخذه سنگینی و تأخیر بهترست که به پشیمانی نکشد یا آنکه وسایل هر کار را بیشتر باید آماده ساخت که در موقع به زحمت و عجله نیفتد که عجله پیش از وقت روا نیست و تهیه مقدمات در وقت روا نیست و تأخیر آفات دارد. و تبلی و تکاهل هم که موقع بگذرد بد است و در کارهای دینی و یا فوتی شتاب پسندست و میانه‌روی که در هر کار مطلوبست موقع‌شناسیست و باید آن را پیشه خود ساخت.

در خوردن و آشامیدن از حلال و با یاد خدا هم زیاده‌روی نکند که مریض شود. در مقاربت با حلال تجاوز از حدّ ننماید که مزاج را ضعیف سازد. و هکذا خواب که ناچار نیست از حدّ اعتدال نگذرد و از ثلث شبانه‌روز بیشتر نخوابد و از ربع کمتر نشود و به یاد خدا بخوابد و فوری روی غذا و به پشت نخوابد. و در لباس اسراف نکند و سخت هم بر خود نگیرد و به لباس مخصوص مقید نباشد حتّی در اندازه لباس میانه‌روی داشته باشد و یکی از امتیازات فقرای سلسله نعمت‌اللّهیه همین مقید نبودن به لباس خاصّ است ولی درست پوشیدن لباس و پاکیزه داشتن لازمست. و نظافت در هر امری خوبست و در اسلام ترغیب شده و مخصوصاً امر به وضو روزی چند مرتبه و غسل که شستن تمام بدنست به وجوب در مواقع معینه و به استعجاب در ایام اجتماع مانند جمعه‌ها و جشن‌ها و

زیارت فرموده‌اند برای نظافت و برای تیره نشدن روح و متنفر نشدن مؤمنین و همنشینان حتی بوی خوش داشتن را پسندیده‌اند و سِتْرَدَن بعضی موها و حفظ و پاکیزه نگاهداشتن سایر موها که اسباب تنفر نشود رسیده و کوتاه کردن لباس و رفتن حمام و گرفتن ناخن و اصلاح محاسن و جاروب کردن و گرفتن تار عنکبوت امر شده است.

و مسافرت مخصوصاً برای مردان سودمندست و مسافرت‌ها در این زمانه بواسطه امنیت و خوبی راه‌ها و وسائل آسان شده باید مراقب شد که بر ظاهر گردش اکتفا نشود که مسافرت آفاق و انفس و دیدن کشورها و مردمان و مردان نامی برای مؤمن افزونی دانایی و تربیت و تجربه آورد و وسایل کسب و آبادی و تفریح و آداب‌دانی و مردم‌شناسی را فراهم سازد پس در صورتی که ترتیب زندگانی به هم نخورد گردش ممدوحست. و فرموده‌اند در اول قصد سفر به یاد سفر مرگ هم بیفتد و وصیت کند و وصیتنامه بنویسد و نوشتن وصیت در هر حال بسیار خوب و مختص به سفر یا مرض نیست و با میمنت است و چون مؤمن باید مرگ را در نظر دارد کارهای دنیوی خود را هم باید مرتب داشته باشد.

و مؤمن از گفتار و کردار لغو و بیهوده باید روگردان باشد و خوشنودی خدا را در کردار خود بخواهد و خود و عمر و قوای خود را که سپرده‌های خدایند تباه نسازد و به بازیچه مشغول نشود. و شوخی بیجا و زیاد هم لغوست و مخصوصاً با کسان تندخو و آنهایی که مایل به شوخی نیستند ناروا و خنده زیاد و بلند و بیجا مخصوصاً در حضور محترمین بدنماست. در معاشرت و نشستن مجالس هم نباید مقید به جای معین بود و هر جا بود نشست و رعایت احترام سایرین داشت که تقید پایین نشستن هم مانند تقید بالا نشستن است و پایین و بالا موهوم صرفست و در رفت و آمد و دید و بازدید بدون لزوم نباید مقید شد بلکه منظور ملاقات و دوستی باید باشد. مؤمن باید راستگو و راست‌کردار باشد، شهادت دروغ ندهد و راست را کتمان نکند اگرچه به زیان خود و پدر و مادر و خویشان باشد، مگر سود ایمان مؤمن و خوشنودی او و اصلاح در آن منظور باشد. و قسم گرچه راست باشد یاد نکند که نام دوست را برای دنیا بخواهد بر زبان راند و دین را آلت دنیا نسازد که برای عبادات هم مزد گرفتن روا نیست تا چه رسد به قسم لغو و چه رسد به قسم بر دروغ.»

کتاب مصباح الشریعہ و مفتاح الحقیقہ^{۳۲۰} حضرت صادق (ع) شامل یکصد دستور تربیتی متنوعی

^{۳۲۰} حضرت جعفر بن محمد صادق (ع)، مصباح الشریعہ و مفتاح الحقیقہ. ترجمه عباس عزیزی، قم، صلا، ۱۳۸۱.

در موضوعات عرفانی، عبادی، اخلاقی و اجتماعی است. سرفصل این ابواب عبارت از موارد ذیل است و برای مشروح آن به خود متن اصلی مراجعه شود: بیان، احکام (حالات قلب)، رعایت، نیت، یاد خدا، شکر، آداب لباس، آداب مسواک، مستراح، طهارت، آداب خارج شدن از خانه، آداب داخل شدن به مسجد، آداب شروع نماز، آداب قرائت قرآن، آداب رکوع، آداب سجود، آداب تشهد، آداب سلام، آداب دعا، آداب روزه، آداب زکات، آداب حج، سلامتی، عزلت گزیدن، آداب عبادت، اندیشه و تفکر، خموشی، آسایش و راحتی، قناعت، حرص و آز، زهد، نکوهش دنیا، ورع، عبرت، تکلف، نکوهش غرور، صفات منافق، عقل و هوی، وسوسه، خودپسندی، آداب خوردن، فرو پوشیدن چشم، آداب راه رفتن، آداب خوابیدن، معاشرت، کلام و گفتار، ستایش و نکوهش، مرء وجدل، غیبت، ریا و تظاهر، حسادت، طمع، سخاوت، ستاندن و بخشیدن، آداب برادری، مشورت، بردباری، تواضع و فروتنی، اقتدا، عفو، خوی خوش، علم و دانش، فتوا دادن، امر به معروف و نهی از منکر، خداترسی، آفت قاریان قرآن، حقّ و باطل، شناخت پیامبران، شناخت امامان و صحابه، حرمت مسلمانان، نیکی به والدین، پند و نصیحت، وصیت، صدق و راستی، توکل، اخلاص، جهل و نادانی، احترام به برادران مؤمن، توبه و انابت، جهاد و ریاضت، فساد، تقوا، یاد مرگ، حساب، حسن ظن، واگذاری امور، یقین، بیم و امید، رضا، بلا، صبر، حزن و اندوه، شرم و حیا، دعوی و ادعا، معرفت، محبت خداوند، محبت و عشق به خدا، شوق، حکمت، حقیقت عبودیت. در این کتاب حتّی به ریز دستورات تربیتی لازم اعم از دستورات شریعتی و تربیتی و اخلاقی پرداخته‌اند که هر کدام وجوه مختلف لازم برای تربیت افراد در جامعه را مشخص می‌دارد.

گسترده‌گی و توسعه این دستورات به ریزترین موارد زندگی همه بر اساس حکمت‌های معینی است که هر کدام از آنها مانع از بروز اخلال یا اختلالات خاصّ در زندگی فردی بشر شده که در مرحله بعد به جامعه تسرّی می‌یابد.

تهذیب اخلاق

در نظام‌های روان‌درمانی در روانشناسی متعارف کمتر به مقوله تهذیب اخلاق بطور مستقیم پرداخته می‌شود هرچند در شیوه‌های درمان موج سوم^{۳۲۱} برخی از آموزه‌های اخلاقی مدّ نظر قرار گرفته

است که قبلاً اشاراتی به آن شد.

«اخلاق» جمع «خُلُق» و «خُلُق» است و در لغت به معنای سجیه، سرشت و صفات باطنی آمده است. در نظر علمای اخلاق، «خلق» سجیه و سرشتی است که در نفس ملکه شده است و افعال بدون نیاز به فکر و تأمل با انکا به این تخلق از فرد صادر می‌شود. لذا گزاره اخلاقی را گزاره‌ای تعریف می‌نمایند که مسندالیه آن، فعل ارادی اختیاری انسان، و مسند آن یکی از هفت مفهوم «خوب، بد، باید، نباید، ثواب، ثواب، خطا و وظیفه» باشد. لذا چنانچه مسند افعال به سمت تعالی بشری متوجه گردد افعال به همین سمت برمی‌گردد. لذا از این رو تربیت عامل مهم تعالی جامعه می‌شود. اگر بخواهیم خُلُق‌ها و حالات و صفات و رفتارها را لیست کنیم می‌توان از موارد زیر نام برد^{۳۲۲}:

۱- یاد مرگ	۲- امل	۳- توبه
۴- انابه	۵- حیاء	۶- خوف
۷- رجاء	۸- تواضع	۹- کبر
۱۰- فخر	۱۱- ریا و سمعه	۱۲- محبت و ترحم
۱۳- رقت	۱۴- فراست	۱۵- غضب و شهوت
۱۶- شجاعت	۱۷- همت	۱۸- فتوت
۱۹- غیرت	۲۰- خشم	۲۱- کظم غیظ
۲۲- عفو	۲۳- احسان	۲۴- تهوّر
۲۵- جبن	۲۶- کینه	۲۷- عداوت
۲۸- ظلم	۲۹- شهوت	۳۰- عفت
۳۱- شرّ	۳۲- خمود	۳۳- توکل
۳۴- تسلیم	۳۵- رضا	۳۶- شکر
۳۷- احسان	۳۸- وفا	۳۹- قناعت
۴۰- استغناء	۴۱- طمع	۴۲- سخا
۴۳- حرص	۴۴- حلال	۴۵- مکر و خدعه

^{۳۲۲} حضرت حاج شیخ محمد حسن صالح‌علیشاه گنابادی، رساله شریفه پند صالح، چاپ اول اردیبهشت ۱۳۱۸.

۴۶- طغیان	۴۷- جزع	۴۸- حسد
۴۹- خدمت	۵۰- مواضع تهم	۵۱- تعظیم امر و نهی
۵۲- کسب منهی	۵۳- تطفیف	۵۴- انصاف
۵۵- شفقت	۵۶- حسن خلق	۵۷- سبّ و لعن
۵۸- احترام	۵۹- انصاف در قول	۶۰- مواضع تهم
۶۱- معاشرت نیکان	۶۲- حفظ راز	۶۳- اطاعت قوانین
۶۴- حقّ النَّاس	۶۵- ادای قرض	۶۶- رفتار با زیردست
۶۷- غریب	۶۸- اصلاح	۶۹- آزار مسلم
۷۰- مشورت	۷۱- موهومات	۷۲- عجله
۷۳- تأنی	۷۴- لباس	۷۵- نظافت
۷۶- لغو	۷۷- مزاح	۷۸- معاشرت و جلوس
۷۹- شهادت	۸۰- تفریط	۸۱- تعدی
۸۲- عدالت	۸۳- اسراف	۸۴- تبذیر
۸۵- تعهد	۸۶- تخصص	۸۷- ادب
۸۸- تدبیر	۸۹- حب و بغض	۹۰- علم به حکم
۹۱- غیبت	۹۲- تهمت	۹۳- عیب جوئی
۹۴- دروغ	۹۵- سخن چینی	۹۶- سخریه
۹۷- حسد	۹۸- بخل	۹۹- امانت
۱۰۰- زورگویی	۱۰۱- تسهیل	۱۰۲- تجسس عیوب
۱۰۳- زیبایی و آراستگی	۱۰۴- مرابطه	۱۰۵- دوراندیشی
۱۰۶- نیکی	۱۰۷- تحقیر	۱۰۸- شرم
۱۰۹- خیانت	۱۱۰- سازشکاری	۱۱۱- خواری
۱۱۲- مهربانی	۱۱۳- نرمی	۱۱۴- سرقت
۱۱۵- سپاس	۱۱۶- مشورت	۱۱۷- خنده و لبخند
۱۱۸- تعطیر	۱۱۹- عزلت	۱۲۰- تعصب

۱۲۱- فراست	۱۲۲- کیاست	۱۲۳- اندیشیدن
۱۲۴- بزرگواری	۱۲۵- تنبلی	۱۲۶- قهر
۱۲۷- همدردی	۱۲۸- وسوسه	۱۲۹- نصیحت و اندرز
۱۳۰- وقار	۱۳۱- هدفمندی	۱۳۲- مسوولیت
۱۳۳- اختیار	۱۳۴- ایثار	۱۳۵- معاتبه (انتقاد از خود)
۱۳۶- اخلاص	۱۳۷- صدق	۱۳۸- توکل
۱۳۹- اصلاح بین	۱۴۰- مزاح	۱۴۱- حفظ حریم افراد
۱۴۲- عفو و اغماض	۱۴۳- وفای عهد	۱۴۴- رعایت آداب
۱۴۵- تضييع حق	۱۴۶- تقدیر	۱۴۷- تفتین
۱۴۸- تملق	۱۴۹- ...	۱۵۰- ...

در لیست فوق بسیاری از موارد ذکر شده ممدوح و بسیاری از آنها مذموم است و می‌توان صفات بسیار دیگری را نیز به لیست فوق اضافه نمود. هر کدام از موارد فوق می‌تواند مورث موارد دیگر باشد یا از ترکیب یا شدت موارد بوجود آید. از لحاظ مکتب عرفان اسلامی تهذیب اخلاق ایجاد تعادل در قوای انسانی است. در این ارتباط می‌نویسند: «تهذیب الاخلاق گفتگو می‌نماید از خلق انسانی که ملکه‌ای است در وجود او و مسلط است بر قوای او و افعال از آن ناشی می‌شود، و آن دو قسم است: طبیعی که غیر قابل تغییر است و این خیلی نادر است و بعضی از اخلاق و بعضی اشخاص اینطور است. و عادی که به اکتسابی نیز تعبیر می‌شود و آن به عادت و ممارست تغییر و تبدیل می‌یابد و به معاشرت و صحبت فرق می‌کند. علمای اخلاق گویند برای انسان دو قوه است:

اول قوه عاقله که قوه علامه نیز گویند، و به واسطه قدرت بر تحصیل مجهولات به توسط نظر و فکر آن را قوه نظریه نیز گویند، قوه ممیزه نیز خوانند از جهت اینکه بین نیک و بد امتیاز دهد؛ قوه تدبیر هم از جهت قدرت آن بر ترتیب امور به حسب مصالح مطلوبه نامیده می‌شود.

دوم قوه عملی که عماله نیز گویند، این قوه‌ای است که انسان را به عمل وامی‌دارد. و آن را از وجهه جلب منافع و جذب ملائم شهوت نامند، و از جهت دفع مضار و امور غیر ملائم آن را غضب

^{۳۳۳} حضرت حاج سلطانحسین تابنده، تجلی حقیقت در اسرار فاجعه کربلا، انتشارات حقیقت، فصل ۱۲.

گویند.

برای قوّه علامّه در تحصیل علوم نظریه و معارف حقیقیه، چون سیر او است در خط مستقیم به سوی مبدأ، افراط متصور نیست فقط قصور متصور است، مگر به نظر عرفانی که جذب محض و سلوک محض را دو طرف افراط و تفریط گفته‌اند. از این وجهه عقاید حقّه و ترقیات روحی و مشاهدات پیدا می‌شود، و مرتبه آن فوق مقام تصوّر و اختیار است. ولی برای علامّه از وجهه تدبیر امور مادی و تحصیل نتایج عاجله دنیویه و برای دو قسم قوّه عمّاله نیز که شهوت و غضب است حدّ متوسط و افراط و تفریط متصور است. حدّ وسط هر یک که عبارت است از مطیع بودن آن قوّه نسبت به قوّه عقلانیّه نظریه و فرمانبرداری اوامر حقّه و صرف کردن آن در وجهه‌ای که برای آن خلق شده، مطلوب و ممدوح و خلق نیک گفته می‌شود و دو طرف افراط و تفریط مذموم و خلق بد و رذیله است. حدّ وسط قوّه علامّه را حکمت، حدّ متوسط شهوت را عفت و اعتدال غضب را شجاعت، و توسط در مجموع سه گانه را عدالت گفته‌اند. دو طرف افراط و تفریط حکمت، جرّوزه و بلاهت است؛ دو طرف عفت شره و خمود؛ دو طرف شجاعت تهوّر و جبن، و دو طرف عدالت ظلم و انظلام است. از هر یک از اینها صفات دیگری که دو طرف آنها نیز مذموم است منشعب می‌شود. مثلاً از حکمت: ذکاوت، سرعت فهم، صفای ذهن، حفظ و تذکر منشعب می‌شود، و افراط و تفریط آنها از قبیل خیانت، بلادت، سرعت تخیل، کندی فهم، عدم قضاوت صحیح، ظلمت نفس، التهاب، غفلت، نسیان و امثال اینها در جرّوزه و بلاهت داخل و مذمومند.

جرّوزه در لغت به معنی خباثت و در اصطلاح علم اخلاق آن است که صاحب آن بر هیچ فکری ثابت نبوده، خیالات متعدّدّه از پرده متخیله گذشته متخیلات و موهومات را نیز به صورت معلومات در آورد، یا آنکه در تمیز خیر و شرّ نظرش مقصور بر انتفاعات دنیوی و جلب امور مادی بوده باشد. مرض وسواس که در شریعت اسلام (چون موجب عسر و حرج است) مذموم است، غالباً ناشی از این جهت می‌باشد، چه صاحب این مرض به هر خیالی ترتیب اثر داده به گمان آنکه عملش تکمیل نشده مجدداً اقدام نموده خودش را به زحمت می‌اندازد. مثلاً در هر چیزی اصالت نجاست را به جهت تعمقی که به خیال خود در امر دیانت دارد جاری می‌سازد، ولی این احتیاط با دستور شرع (که طهارت اشیاء است مادامی که علم به نجاست پیدا نشود) مخالف است. در قرآن است: ما جعل

عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرْجٍ^{۳۲۴} یعنی خداوند در امر دین بر شما حرج و دشواری قرار نداده است. مکر و تزویر و شیطنت نیز داخل در جریزه است. معاویه بن ابی سفیان آن را دارا بود، ولی چون تمیز این صفات از یکدیگر و جدا کردن صفات پسندیده از نکوهیده در این موارد دشوار است، این امر بر عوام مخفی مانده معاویه را عاقلترین مردم می گفتند. حضرت امیر (ع) فرمود: لَوْ لَا التَّقِي لَكُنْتُ مِنْ أَذْهِي النَّاسِ^{۳۲۵} در ذم این اشخاص است: يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَ الَّذِينَ آمَنُوا وَ مَا يُخَادِعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَ مَا يَشْعُرُونَ^{۳۲۶} وَ يَمْكُرُونَ وَ يَمْكُرُ اللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ^{۳۲۷}. اعتقاد به جبر و عقاید غیر مشروعه درباره حق و غلو درباره انبیا و اولیا و اعتقاد به وحدت و حلول و اتحاد به اقسامی که مخالف شرع و عقل است از جریزه ناشی می شود و ممکن است اینها را جزء قصور قوه عقلانیه نیز در تحصیل معارف الهیه دانست.

بلاغت کندی قوه علامه و تعمق نکردن در امور است، در ذم صاحبان این صفت است: هُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا^{۳۲۸} یعنی کفار دلپایی دارند که بدانها تعقل و تفکر در امور نمی کنند و خیر را از شر تمیز نمی دهند. و در جای دیگر فرماید: أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونُ هُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا^{۳۲۹}. اعتقاد به تفویض و امثال ذلك به اعتباری در بلاغت داخل است، ولی اینها نیز در حقیقت از قصور قوه علامه است.

از شجاعت که عبارت از قوت قلب و ثبات در امور و استقامت در اطاعت قوه عاقله است، امثال: نجدت، همت، ثبات، صبر، حلم، سکون، شهامت، تواضع، رقت و کظم منشعب می شود. و هر یک از اینها که از حد اعتدال خارج شد از صفات مذمومه محسوب و داخل در جبن یا تهور خواهد بود، چه جبن عبارت است از تزلزل و بی ثباتی قلب و روگردانیدن از چیزهایی که نباید از آنها رو بگرداند؛ و تهور توجه کردن به اموری است که عقل احتراز از آنها را واجب می داند. حد افراط و تفریط بعضی اخلاق به نام مخصوص نامیده شده، بعضی هم نام مخصوص ندارند و شخص متدبر

^{۳۲۴} سوره مؤنون آیه ۷۸.

^{۳۲۵} یعنی اگر پرهیزکاری نمی بود من زیرکترین افراد عرب بودم.

^{۳۲۶} سوره البقره آیه ۹. یعنی با خدا و مؤمنین مکر می کنند، ولی در حقیقت با خودشان مکر می کنند و متوجه نیستند.

^{۳۲۷} سوره انفال آیه ۳۰. آنها مکر می کنند، خدا هم مکر می کند، ولی خدا بهترین مکر کنندگان است.

^{۳۲۸} سوره اعراف آیه ۱۷۹.

^{۳۲۹} سوره حج آیه ۴۶. یعنی آیا روی زمین گردش نمی کنند تا دارای دل آگاه و مطلعی بشوند.

می‌تواند افراط و تفریط هر یک را درک کند. چنانکه تکبر و خودخواهی و لاف زدن و طغیان و گردنکشی و خودبینی از توابع صفت رذیله تهور می‌باشد، و بدگمانی نسبت به همه کس و جزع و اضطراب در امور و دنائت و امثال ذلک ناشی از جبن است.

از عفت^{۳۳۰} صفات: حیا، رفق، مسالمت، صبر و سکون (صبر و سکون به اعتبار موضوع مختلف می‌شود) قناعت، وقار، ورع، سخا، امانت و عزّت نفس ناشی می‌شود. و نیز قطع علایق از لوازم دنیا و دریغ نداشتن جان و مال در راه خدا و مضایقه نکردن از صدقات واجبه و مستحبّه و ترک محرّمات جزء عفت محسوبند، زیرا مراد از عفت نگاهداشتن خود است از لذّتهایی که مخالف شرع و عقل می‌باشد و جلوگیری از هوای نفس و به کار بردن آن در موارد مشروع؛ هر چند بعضی از این صفات را مانند بذل جان و مال در راه خدا می‌توانیم از متفرّعات شجاعت بگیریم.

افراط و تفریط این اقسام جزء رذایل محسوب و در خمودت و شره مندرجند، چه خمودت خوابانیدن و اعمال نکردن قوّه شهویّه است که عقل به آن حاکم و لازمه بقای نوع یا بهداشت تن می‌باشد. شره عبارت است از افراط در شهوات نفسانیّه از قبیل: حرص به خوردن غذا زیاده از اندازه احتیاج، یا بر استفراغ موادّ بدنی زیاده از حدّ لازم و غرق شدن در لذّات دنیویه بدون ملاحظه حسن و قبح شرعی و عقلی آن. از خمودت نیز صفاتی ناشی می‌شود از قبیل: حرام کردن محلّلات بر خود و ریاضت‌های فوق الطّاقه غیرمشروع و دوری از آواز خوش در غیر موارد منهیّه که غنا نیز محسوب نمی‌شود و امثال ذلک. و حرص و بی‌شرمی و ریا و حسد و بی‌مبالاتی در جمع مال و رعایت نکردن محرّمات شرعیه داخل در شره است.

از عدالت: صداقت، الفت، وفا، شفقت، صلّه رحم، حسن قضا، تودّد، تسلیم، توکل، رعایت حقوق زیردستان، حفظ احترام بزرگان و تأدیب مجرمین بر حسب تناسب جرم (نه زیاده از آن) مشعب می‌شود.

دو طرف هر یک از آنها داخل در ظلم و انظلام است، چه ظلم عبارت است از گذاشتن چیزی در غیر موضع خودش و انظلام مقابل آن است. رعایت نکردن لوازم کمال نفس که موجب ظلم بر

^{۳۳۰} این تفریعات به اعتبارات مختلف می‌شود و بسیاری از این صفات را ممکن است در شجاعت یا غیر آن داخل نمود، و مقصود اصلی اتصاف به آن صفات است خواه جزء عفت باشد یا غیر آن.

اوست، و رعایت نکردن حقوق دیگران و بی‌صدافتی و بی‌وفایی و امثال ذلک در ظلم مندرج است. و مراعات نکردن عزّت و وقار و مناعت و رفع ظلم نکردن در مورد لزوم از اقسام انظلام است. ولی باید دانست که انظلام در اصطلاح غیر از مظلومیت است. زیرا مظلومیت موقعی است که عزّت نفس تقاضای تحمّل ظلم طرف را بنماید یا آنکه قدرت بر دفع آن نباشد، بر خلاف انظلام.

از این تقریرات معلوم شد که کلیات صفات دوازده است: چهار از آنها ممدوح و امّهای صفات حسنه محسوبند، و هشت دیگر مذموم و امّهای رذایل به شمار می‌روند. این اصطلاحات از علمای اخلاق است که گویند شخص باید در مقام اصلاح قوای عقلیه خود برآمده اخلاق چهارگانه ممدوحه را در خویش ایجاد کند، و همیشه مراقب باشد که از راه راست که میانه روی است به افراط و تفریط منحرف نشود و حوریان مراتب عقلیه را در آغوش بکشد. در فرمایش حضرت رسول (ص) از اخلاق به فریضه عادله تعبیر شده است، که روزی در مسجد اجتماعی بر گرد یک نفر دید، پرسید کیست؟ گفتند: «علامه و دانشمند». به طور نکوهش فرمود علامه چیست؟ گفتند: کسی است که از علم تاریخ و انساب اعراب واقف است. حضرت فرمود: اینها فضل است نه علم و دانش. **إِنَّمَا الْعِلْمُ ثَلَاثَةٌ: آيَةُ مُحْكَمَةٍ أَوْ فَرِيضَةٍ عَادِلَةٍ، أَوْ سُنَّةٍ قَائِمَةٍ.** مراد از آیه مُحْكَمَةٍ اعتقادات جازمه و فریضه عادله عبارت از اخلاق حسنه و سنت قائمه احکام شرعیه و دستورات آن است. برای تکمیل اخلاق باید ممارست بر این صفات کرد تا ملکه شود.»

همینطور در این باب یعنی اخلاق عملی می‌فرمایند: ^{۳۳۱} «بعضی از دستورات اخلاقی قرآن راجع است به عمل اعضاء و جوارح و معاشرت، که حاکی از نیت صحیح و خلق نیک است یا عمل به آنها موجب تصحیح خوی خود و دیگران و تکمیل اتحاد و اتفاق جامعه می‌شود، و حقوقی است که برای افراد جامعه نسبت به یکدیگر است، از قبیل: صلّه رحم و احسان و کظم غیظ که در اسلام امر شده است، و مانند غیبت نکردن، تهمت نزدن، حسد نورزیدن و سخن چینی نمودن که بهترین عوامل برای حفظ اتحاد و وفاق جامعه است. و به واسطه رعایت نکردن یکی از این دستورات و متّصف شدن به یکی از این منهیات، ممکن است القای عداوت بین افراد و ایجاد اختلاف در جامعه شود. از این رو در قرآن از این قسم صفات نهی اکید شده و اهمیت زیاد به فراگرفتن اخلاق اجتماعی داده شده و بیشتر از قسم اوّل برای حفظ ملیت جامعه رعایت شده است، چنانکه درباره

^{۳۳۱} حضرت حاج سلطانحسین تابنده، تجلی حقیقت در اسرار فاجعه کربلا، انتشارات حقیقت، فصل ۱۲.

غیبت می‌فرماید: ^{۳۳۲} وَلَا يَغْتَبِ بَعْضُكُم بَعْضًا أَيُّبُ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ. یعنی نباید هیچیک از شما غیبت از دیگری بکند، آیا یک نفر از شما دوست دارد که گوشت برادر مرده خود را بخورد؟ البته از آن کراهت دارید. در این آیه مؤمن را برادر قرار داده، چنانکه در آیه دیگر می‌فرماید: إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ ^{۳۳۳} و آبروی او را در حکم گوشت بدنش و تکلم به معایب او را مانند خوردن گوشت او قرار داده، و چون خودش مطلع نیست که دیگران معایب او را ذکر می‌کنند او را در آیه به برادر مرده تشبیه نموده است. این کنایه بزرگی است در ذمّ غیبت و معلوم است موجب افسردگی طرفین و کدورت و نقار بین آن دو می‌شود و ممکن است زیاده‌تر شده به کدورت خانوادگی منجر شود. هکذا سایر دستورات اخلاقی اسلام که در قرآن از آنها یاد شده است. همانطور که دستورات قولی در اسلام جامعیت دارد، دستورات عملی آن نیز جامع است و افعال و حالات بزرگان اسلام بر طبق همین دستورات است. چنانکه از حضرت رسول (ص) مروی است که فرموده: *الْشَّرِيعَةُ أَقْوَالِي وَ الطَّرِيقَةُ أَفْعَالِي وَ الْحَقِيقَةُ أَحْوَالِي* ^{۳۳۴}، اشاره است به اینکه تمام جهات کمال در وجود مبارکش جمع بود و مراتب وحدت و کثرت را محفوظ می‌داشت، زیرا شریعت جنبه ظاهر و طریقت و حقیقت مراتب باطن است. در قرآن خطاب حقّ به آن حضرت است: *وَ إِنَّكَ لَعَلِّي خُلِقَ عَظِيمٌ* ^{۳۳۵}، یعنی تو دارای خوی بزرگ و خلق عظیمی هستی، می‌فهماند که تمام محاسن اخلاق در آن حضرت جمع بود، به عمل نیز دستور اخلاق می‌داد. چنانکه قضیه عیادت او از یهودی که روزها بر سر راه او خاشاک می‌ریخت و آن حضرت را اذیت و آزار می‌کرد و سایر قضایای زندگانی او گواه بر این مطلب است. و اهمیتی که به اخلاق می‌داد بیشتر از احکام بود که فرمود: *يُعِثُّ لَأَيِّمٍ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ*.

در عمل اخلاق پسندیده در فرد ظهورات و بروزات مختلفی دارد که در ارتباط با جنبه‌های نیک و شایسته آن می‌فرمایند: ^{۳۳۶} «و سالک که کوشش و سعی در نیکی خود دارد از خود و کرده نیک خود هم شرمسارست تا چه رسد به بدی‌ها و از حقّ شرم دارد که دارای نعمت‌های او در ملک او

^{۳۳۲} سوره حجرات آیه ۱۲.

^{۳۳۳} سوره حجرات آیه ۱۰. یعنی مؤمنین نسبت به همدیگر برادرند.

^{۳۳۴} یعنی شریعت گفته‌های من و طریقت کردار من و حقیقت حالات من است.

^{۳۳۵} سوره قلم آیه ۴.

^{۳۳۶} حضرت حاج شیخ محمد حسن صالح‌علیشاه گنابادی، رساله شریفه پند صالح، چاپ اول اردیبهشت ۱۳۱۸.

به قوه و حول او در حضور او مخالفت او نماید بلکه حیای از خلق هم فطری و از صفات پسندیده است. و همیشه مؤمن از خود و عمل خود و راهزنی شیطان ترسان و از بنده‌نوازی و کرم بی‌پایان بسوی دوست شتابانست و خود را از همه پست‌تر داند. و با تمام خلق که صُنْع حق می‌داند تواضع می‌نماید که تواضع رفعت آورد. و کبر و نخوت که لازمه غفلت و نشانی بی‌خبری از خودست در او نماند چگونه کبر ورزد و حال آنکه آغاز و انجام تن را که تأمل نماید و نیازمندی که به همه چیز دارد و ناتوانی خود را که مویی سفید یا سیاه نتواند نماید بنظر آورد جای فخریه نماند و کبر خوار سازد. و مؤمن نظر به خلق و تکیه بر آنها و اعتناء به دیدن و شنیدن و نیک و بد گفتن آنها ندارد. بلکه همه را آثار حق دانسته همه را دوست دارد و دشمن نگیرد و بر تمام خصوصاً زیردستان مهربان باشد و ترحم نماید. و خود را واسطه و مأمور خدمت داند و دلسخت نباشد که خواری و زاری در او اثر نبخشد و حس شفقت او را بیدار نکند بلکه درد هر عضو از اعضای جان را درد تمام اعضاء داند. و چون توجه و تذکر که جان را به عالم علوی که عالم علمست متوجه سازد تغییر کلی در مزاج جان و تن می‌دهد و فراست و تدبّر او را زیاد می‌گرداند. باید پایان‌بین بوده انجام هر امر را از آغاز بسنجد و باید دانست که خداوند برای جلب ملائمت و دفع ناملائمت دو قوه که به جای دو کارگر قوه فکریه‌اند در انسان آفریده که فرمان او را کار فرمایند که قوه شهویّه و قوه غضبیّه نامیده‌اند که هر کدام اگر در حدّ اعتدال و میانه‌روی و تکیه‌گاه آن خدا و وجهه غیبی بود و به دستور عقل و امر آمر الهی که میزان پسندیدگیست و بدون یاد خدا میسر نمی‌شود اجرا شد در اینصورت مانند دو بال برای پرواز عالم بالا خواهد بود و اگر برعکس کار فرمایند و روی آن به دنیا و بهره آن افزایش آسایش تن گردید مانند دو پابند که به پای مرغ روح بسته باشند خواهد بود و به پستی طبیعت خواهد کشانید و سگ و خوک وجود او فرمانفرمای مملکت او خواهد گشت. و حدّ اعتدال قوه غضبیّه شجاعت و دلیریست که دل بواسطه توجهی که دارد و جز خدا کارکنی نداند در راه مقصد با عزم اراده و همت و پاداری باشد و به هر بادی از جا نجنبند. و در راه خدا و دوستان خدا با فتوت و جوانمردی و گذشت بوده به امر مولی جان و مال و آبرو و ناموس را به چیزی نشمارد و پست را فدای بالاتر سازد با آنکه حسب الامر در حفظ مراتب باید بکوشد و نتواند اغیار را در حرم یار ببیند. و غیور باشد که مبدا گردی بر رخ دلدار نشیند. و اگر لغوی شنید به خشم نیاید و به سلامتی گذرد و اعتنا نکند و اگر خشم به جوش آید خود را از تندی که نوعی از جنونست نگاهدارد که این جنون اگر مستحکم نباشد بعد از اندکی پشیمان گردد و برود و وقت خشم فوری

به ذکر خدا مشغول گردد و با مؤمنی مصافحه نماید و مولی را حاضر و ناظر داند و غیظ را فرو خورد و به آب حلم فرو نشاند اگر ایستاده است بنشیند و خاموش باشد و اگر نشسته است حرکت کند و راه رود. و تا تواند عفو کند چون محبوب عفو را می‌پسندد و خود از محبوب انتظار بخشش دارد بلکه بکوشد که حالی پیدا کند که خلاف دشمن و دوست را از خدا برای تربیت خود داند «ولا حول و لا قوة الا بالله» را در وجود خود یابد. و در مقابل احسان هم بنماید و قوه غضبیّه اگر سربخود بوده مطیع عقل نباشد و برای رفع ناملازمات نفسانی اجرا شود هر قسم رفتار نماید و هر خُلقی پیش آید ناپسند خواهد بود. اگر اعتناء به موانع ننماید و از خود بگذرد تهوّر و بی‌باکی باشد. و اگر کوتاهی نماید ترس و جُبْن باشد. و اگر بدی از کسی دید کینه و عداوت او را در دل گیرد و از حدّ خود تجاوز و برخلاف امر رفتار و بر خود و سایرین ستم نماید و مخلوق خدا را به هیچ شمارد و به اندک بهانه آتش عداوت برافروزد و جهانی را بسوزد و به سایر اخلاق مذمومه مبتلا گردد. خداوند همه را از شرّ شیطان و نفس اماره نگاه دارد. و قوه شهویّه نیز اگر در وجود انسانی به عقل امر خدایی پابند و مطیع عقل باشد و از افراط و تفریط برکنار و به اندازه‌ای که برای حفظ بدن و بقای نوع و آبادانی جهان به فرمان خدا و انبیاء لازمست کار فرماید عفت و پاکدامنی است. و کم و بیش آن که شرّه و خمودست بدست. و دنیا برای آزمایش مؤمن و تربیت و کسب نیکبست باید دارایی و زن و فرزند و نام و آوازه و زیردستان را سپرده‌های خدا دانسته مراقبت و خدمت و رعایت نماید و اسباب ظاهر را بهانه و واسطه دانسته تکیه دل را بر خدا که هستی بخشنده است داشته به کار مشغول باشد و خدا را کارکن واقعی و روزی‌دهنده دانسته با توکل در کار بکوشد که دست به کار و دل با یار باشد که آنچه پیش آرد صلاح و خیر در آنست و از ما به ما مهربان‌ترست پس باید تسلیم امر تکوینی و تکلیفی بود بلکه خشنود و راضی بود. و نعمت‌های او را که از اندازه بیرونست از نعمت هستی و قوا و اعضا و سلامت و امنیت و غیره و بزرگ نعمت که هدایت و ایمان و وجود انبیاء و اولیاء برای راهنمایی ماست سپاسگزاری کرد.

ابر و باد و مه خورشید و فلک در کارند تا تو نانی به کف آری و به غفلت نخوری

و توفیق شکر یا ادای هر وظیفه یافت بر آن شکر باید نمود.

از دست و زبان که برآید کز عهده شکرش به در آید

بلکه وسائط هر نعمت را چه مجازی و چه حقیقی باید شکر نمود که مهم‌تر آنها واسطه هدایتست که انبیاء و اولیاء‌اند و واسطه خلقت که آئوین صوری‌اند و واسطه تربیت که معلم است. و نسبت به هر کسی که از او نیکی به تو رسیده وفادار باید بود نه فراموشکار چنانکه قولی که داد نباید فراموش نماید و پیمانی که بست باید بر آن بپاید و رفتار کند. و هر نعمتی خداوند عنایت فرموده باید دیده و شکر نمود نه آنکه آنچه می‌خواهد بنظر آورده و محزون بود که شکر نعمت نعمت را افزون سازد و به آنچه داد باید ساخت و قناعت کرد و شکایت نداشت گرچه دعا و خواستن را در عین رضا و شکر اجازه داده‌اند و منافی یکدیگر نیست. و باید در دل نظر به احدی نداشت و با استغناء بود که نیاز به غیر بی‌نیاز ذلت و خواریست و طمع و چشم داشت از مانند خود دوری از عفافست که زینت فقر است بلکه در ناداری باید صابر بود. و اگر خداوند روزی را وسعت داد به شکرانه نعمت باید حقوق خدایی را برساند و زاید اگر بود بر عیال خود بهتر وسعت دهد و قدری هم دستگیری درماندگان نماید که شکر و سخا زینت دارائست و به توفیق خدایی مؤمن که متوجه اصلاح خود بود و نیک و بد خود را دانست جان را فدای تن و تن را فدای دنیا ننماید بلکه دنیا را برای حفظ تن و تن را برای کسب کمالات جان خواهد و در جمع دنیا از حد اعتدال تجاوز ننماید و جز به اندازه امر نکوشد که نفس تیره گردد و حریص به زحمت دنیا پیش از زحمت آخرت افتد و آزمندی کلید سختی و آزمند بنده گیتی و همیشه همراه ناداریست. و در تحصیل آن نباید از دستور شرع تجاوز نماید که روزی مقسومست و به عمل حلال یا حرام گردد و نباید از انسانیت و انصاف و رحم و مروّت بگذرند و یا به مکر و فریب و خدعه و دروغ که کار شیطانست در صدد پیدا کردن دارایی برآیند که نه آمدن آن به اختیار و نه نگاهداری آن به اقتدار ماست بلکه به آنچه دارد نباید دل بندد و خود را دارای حقیقی پندارد تا به آمدن آن بر خود بالد و سرکشی کند یا به رفتن آن خود را دربارزد و جزع نماید و بداند که آنکس که داده خود برده است. و بر نعمت دیگران حسد نورزد که خداوند به هر دو داده و حسود بر قضاء و قدر خشمگین و خود را آتش می‌زند و همیشه غمگینست و ایمان از حسد برکنارست و دارایی بجز از خدا نیست و دنیا ناپایدارست پس چه جای حسدست و نباید مؤمن از خود به دیگری پردازد.»

فصل ششم

درمانگر و درمانپذیر

مقدمه

یکی از عوامل مهم و اصلی موفقیت در روان‌درمانی اتحاد درمانی^{۳۳۷} و رابطه میان فردی بین روان‌درمانگر و درمانپذیر می‌باشد. این رابطه در بعضی از انواع روان‌درمانی‌ها مانند درمان فردمدار راجرز^{۳۳۸}، بصورت یک ضرورت و پایه اصلی درمان تلقی می‌شود. برای مثال او سه اصل: اصالت در رابطه، توجه مثبت نامشروط و همدلی واقعی را در رابطه درمانی تنها شروط لازم برای درمان می‌داند. در روانشناسی عرفانی نیز روان‌درمانگر اساس فرآیند درمان است. مربی وظیفه سیر دادن درمانپذیر به سوی تعالی را دارد و با استفاده از دستورات ظاهری و قوای معنوی خود و ایجاد محبت شدید و عشق بین سالک و مرشد به طریقی که سالک مرشد خود را در جایگاه معشوق می‌بیند بر رفتار و حالات درمانپذیر به شدت تأثیر می‌گذارد و سالک برای اینکه موجبات عدم رضایت مربی خود را فراهم نیاورد سعی خود را بر این امر مبذول می‌دارد که تمامی دستورات مربی خود را انجام دهد و حتی در مواردی که دستور صریحی نیست از مربی خود الگوبرداری نموده و با تأسی از او پای در جای پای او می‌گذارد. این شیوه هرچند در نظریه روان‌درمانی فردمدار راجرز به آن توجه زیادی شده است ولی کیفیت چیزی که در روانشناسی عرفانی مطرح است مدّ نظر هیچیک از نظام‌های روان‌درمانی دیگر نیست. اثر بخشی این رابطه درمانی در روانشناسی هیپنوتیزم تحت عنوان انتقال آثار روانی هیپنوتیزور بر سوژه کاملاً بحث شده و مستندات بسیاری در این باره هست. زمانیکه سوژه در خواب هیپنوتیزم قرار می‌گیرد تمام حالات بدنی و روانی هیپنوتیزور به وی منتقل می‌شود. مثلاً اگر هیپنوتیزور تب داشته باشد سوژه هنگام خواب هیپنوتیزم دچار افزایش شدید دمای بدن می‌شود.

مضاف بر اهمیت رابطه درمانی، در روانشناسی عرفانی مربی باید خود مراحل سلوک را طی کرده باشد و به آن حدّی رسیده باشد که در مقام تربیت دیگران قرار گیرد و از طرف مربی بالاتری اذن و اجازه دریافت کرده باشد و در غیر اینصورت حقّ تربیت دیگری را ندارد. همچنین نه تنها داشتن علم، سواد و اطلاعات ظاهری شرط لازم برای مربی بودن نمی‌باشد بلکه در اکثر موارد افراد باسوادی که مراحل سلوک را طی نکرده‌اند در راهنمایی درمانپذیر به عنوان «خطر درمان» محسوب

³³⁷ Alliance therapeutique

³³⁸ Rogers, C. R. (1951). Client-centered therapy. Boston, Houghton Mifflin.

Rogers, C. R. (1961). On becoming a person. Boston, Houghton Mifflin.

Rogers, C. R. (1980). A way of being. Boston, Houghton Mifflin.

می‌شوند چرا که مراتب تعالی فقط با طی مسیر قابل حصول است و نه با خواندن کتاب. همانطور که گفته شده:

درسی نبود هر آنچه در سینه بود در سینه بود هر آنچه درسی نبود

خصوصیات روان درمانگر

در مباحث روان درمانی خصوصیات فرد روان درمانگر و استنباط وی از مفاهیم سلامت و آسیب و واقعیت و همچنین فرآیند درمان بر فرد تحت درمان اثرات بسزایی دارد.^{۳۳۹} این مبحث مهم نیز در ارتباط با مربی یا ربّ در مفاهیم دینی و تربیتی عرفان و تصوّف کاملاً ملحوظ و مورد توجّه است و لذا بر این اساس فقط کسانی مجاز به درمانگری می‌باشند که مراحل کمال را طی نموده و در امر تربیت روحی در مقاطع مختلف از طرف کاملی مجاز به این امر باشند. این امر مورد توافقی روانشناسان برجسته بوده و هست و تحت عنوان زمینه‌های موافقت در روان‌درمانی مورد توافقی عموم روانشناسان می‌باشد.^{۳۴۰}

در بیان احتیاج شیخ و مرشد در تربیت انسان و سلوک راه در کتاب بستان السیاحه می‌فرمایند:^{۳۴۱} «پوشیده نماند که جناب شیخ ما قدّس سرّه می‌فرماید که اکثر محقّقین عرفا و اغلب سالکین مسلک اصفیا تصریح نموده‌اند که در سلوک راه دین و وصول به عالم یقین، مرید محتاج است به راه‌شناسی که صاحب ولایت و صاحب تصرّف باشد که در تحت تربیت او درآید و شیخ آن مرید را تربیت نماید تا به کمال رسد. چنانچه حضرت موسی با کمال استعداد مرتبه نبوّت و درجه رسالت و اولوالعزمی، در بدایت حال مدّت ده سال ملازمت حضرت شعیب (ع) را می‌بایست تا استحقاق مکالمه حقّ یابد.

³³⁹ Kazdin, A.E. (1984), Integration of psychodynamic and behavioral psychotherapies: Conceptual versus

Empirical Synthesis. In H. Arkowitz & S. B. Messer (Eds.), Psychoanalytic therapy and behavior therapy: Is integration possible? New York: Plenum.

³⁴⁰ Watson, G. (1940). Areas of agreement in psychotherapy. American Journal of Orthopsychiatry, 10, 698-709.

^{۳۴۱} حضرت حاج میرزا زین العابدین شیروانی مستعلی‌شاه، بستان السیاحه، جلد دوم، انتشارات حقیقت، ۱۳۸۹، صفحات

شبان وادی ایمن گهی رسد به مراد که چندسال به جان خدمت شعیب کند

و بعد از آن که به دولت کلیم‌اللهی و سعادت «وَكُنْتُمْ لَهُ فِي الْأَلْوَاحِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً وَ تَفْصِيلًا» رسیده بود و مقتدایی دوازده سبط بنی‌اسرائیل را یافته بود و جملگی تورات را از تلقین آن حضرت نقل کرده، آخر در دبستان تعلّم علم لدنی از معلّم خضرع التماس ابجد می‌بایست نمود. کما قال «هَلْ أَتَيْتُكَ عَلَى أَنْ تُعَلِّمَنِي مِمَّا عَلِمْتَ زُشْدًا». و آن که معلّم او را اوّل تخته الف بای «إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا» می‌نویسد. پس به دیده اعتبار در این بایست نظر نمود.

قطع این مرحله بی همراهی خضر ممکن ظلمات است بترس از خطر گمراهی

قال النبی «الشیخ فی قومه کالنبی فی أمته». و فی صحیفه السّجادیه «و وَفَّقْنِي لِمَا أَرْضَانِي وَ مَنِّعْنِي مِمَّا أَرِضُنِي». محققان گفته‌اند که مفتون و مغرور کسی است که گمان کند که بادیه کعبه وصال را بی دلیل و بدرقه قطع تواند نمود. اگرچه در بدایت حال به کسی حاجت نیست: و «ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ». این تخمی است که در زمین دل‌ها جز به دست‌یاری نظر عنایت حق نیفتد ولیکن هر کجا آن تخم پدید آید، در پرورش آن به نیابت حقّ به مرشد که نایب اوست، حاجت افتد. و در کافی روایت شده از سید اوصیا «إِنَّ النَّاسَ أَوَّلُوا بَعْدَ رَسُولِ اللَّهِ إِلَى ثَلَاثَةِ أُولَوَالِي عَالِمٍ عَلَى هُدًى مِنَ اللَّهِ قَدْ أَغْنَاهُ اللَّهُ بِمَا عَلِمَ عَنْ عِلْمٍ غَيْرِهِ وَ جَاهِلٌ مُدْعَى لِلْعِلْمِ لَا عِلْمَ لَهُ مُعْجِبٌ بِمَا عِنْدَهُ قَدْ فَتَنَتُهُ الدُّنْيَا وَفَقَنَ غَيْرَهُ وَ مُتَعَلِّمٌ عَنْ عَالِمٍ عَلَى سَبِيلِ هُدًى عَنِ اللَّهِ». و جناب فاضل مقدّس ربّانی مولانا محمّد صالح مازندرانی در شرح این حدیث فرموده است که در فقره اخیر دلالّت است بر این که ناچار است مردم را از استاد مرشد عالمی تا این که حاصل شود به سبب او نجات ایشان از ظلمت‌های طبایع بشریه. چنانچه حاصل می‌شود از برای کسی که سلوک نماید طریق ظلمانی را که نشناخته است حدود او را به سبب گرفتن دامان دیگری را که عالم به حدود او باشد.

و در میان اهل سلوک خلاف است در این که آیا مضطرّ است سالک به شیخ عارف یا نه؟ اکثر ایشان واجب می‌دانند وجود او را. و فهمیده می‌شود احتیاج از کلام حضرت. و به این حدیث متمسّک شده‌اند آن اشخاصی که وجود شیخ را ضرور می‌دانند و تأیید می‌نمایند قول ایشان را این که سلوک مرید با شیخ عارف باللّه اقرب است به سوی هدایت و بدون او اقرب است به ضلالت. و از این جاست که جناب امیر (ص) فرموده «فنجی» یعنی نجات معلّق است به او.

انتهی کلامه: بدان که احتیاج مرید سالک و طالب طریق هدی به شیخ کامل و مرشد واصل از وجوه بسیار است اما از آن جمله ده وجه گفته می‌شود:

وجه اول آن که راه ظاهر را به کعبه صورت بی‌دلیل و راه‌شناس نمی‌توان رفت با این که رونده این راه هم دیده راه‌بین دارد و هم قوت قدم و هم راه ظاهر است و هم مسافت معین. آن‌جا که راه حقیقت است سالک مبتدی در این راه اول نه نظر دارد و نه قدم. با این که ابتدا همه را از دروازه ظلومی و جهولی درآوردند. تا هیچ کس از خود دم بینایی و شناسایی این راه نزنند با زبده کاینات و قدوه ممکنات گفتند «ما کُنْتُ تَدْرِي مَا لِكِتَابٍ وَ لَا اِلَیْمَانٍ وَ لَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا». بیابان چنین بی‌پایان یقین باشد که بی‌دلیل دیده‌بخش نتوان رفت.

بی پیر مرو تو در خرابات هر چند سکندر زمانی

وجه دوم آن که هم‌چنانکه در راه صورت قطاع طریق بسیار است و بی‌رفیق نتوان رفت که «الرَّفِیقُ ثَمَّ الطَّرِیقُ»، کذلک در راه حقیقت که زخارف و زینت دنیوی «زُیْنٌ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَ الْبَنِینِ وَ الْقَنَاطِرِ الْمُفْتَظَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَ الْفِضَّةِ وَ الْخِیْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَ الْأَنْعَامِ وَ الْحَرْثِ» نفس و هوا و شیاطین جن و انس جمله راه‌زنان‌اند؛ بی‌دلیل و بدرقه صاحب ولایتی نتوان رفت.

به کوی عشق منه بی‌دلیل راه قدم که گم شد آن که در این ره به‌رهبری نرسید

وجه سوم آن که در این راه زلالت و شبهات بسیار و عقبات گوناگون و خطرات چون بوقلمون بی‌شمار است. آنان که به‌تنهایی رو به راه نهادند در چندین ورطه هایله و شبهات مهلکه افتادند و دین و ایمان بر باد دادند؛ مانند دهری و طبیعی و ملاحده و اهل اباحت و امثال ایشان. همگی از بهر آن است که بی‌مرشد کامل و شیخ واصل در سلوک این راه شروع کردند. و هر یک در وادی آفتی و شبهتی افتادند و هلاک شدند. و آنان که صاحب سعادت بودند، در حکم شیخی درآمدند و در حمایت صاحب ولایت سلوک کردند. و به سرّ جمله آفات رسیدند. و جملگی شبهات و خطرات را بازدیدند که هر فرقه از اهل بدعت از کدام زگت راه دوزخ پیش گرفتند.

من به‌سرمنزل عنقا نه به‌خودبردم راه قطع این مرحله با مرغ سلیمان کردم

وجه چهارم آن که روندگان را از ابتلا و امتحان گوناگون که سرتاسر راه از آن است، شیخ راه‌بین و

راه‌دان از فترات آن بازستاند و گرمی طلب و صدق ارادت بدو بازرساند. و لطایف حسن تدبیر، قبض و فسرده‌گی از طبع سالک بیرون برد و به عبارات لطیفه و اشارات شریفه داعیه شوق در باطن او پدید آید و شاهد مراد از پرده حجاب عن‌قریب برآمده، روی نماید. چنانکه فرموده است باری تعالی: «وَذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكْرَ تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ».

ذکر آرد مرد را در اهتزاز فکر خواهی، خویش را مردانه ساز

وجه پنجم آن‌که در این راه روندگان و سالکان طریق را علل بسیار و امراض بی‌شمار در نهاد پدید آید. و بعضی را مواد فاسده غالب شود و مزاج طلب و ارادت انحراف پذیرد. و در این وقت به طبیب حاذق احتیاج افتد که به معالجه صواب در ازاله مرض و تسکین کوشد و آلا از راه بازماند. بلکه این امراض و آفات مرید را در ابتدا حاصل شود. اگر ازاله هر مرض به حسب مزاج مرید به ادویه صالحه معالجه نگردد، استطاعت سلوک حاصل نشود.

ما درد پنهان با یار گفتیم نتوان نهفتن درد از طبیبان

وجه ششم آن‌که سالک در این راه بر بعض مقامات روحانی رسد که روح از کسوت بشریت و لباس آب و گل مجرّد شود و پرتوی از ظهور آثار و صفات حقّ بدو پیوندد. و جملگی انوار و صفات نامتناهی روحانی بر سالک تجلّی کند. و رسوم و اظلال بشریت در زهوق آید. روح در این حال در خلافت حقّ ید و بیضا نماید. و چون آینه دل صفا یافته و پذیرای تجلّی روح گشته و ذوق «انا الحق» و «سبحانی ما اعظم شأنی» در خود یابد، غرور و پندار حصول و کمال وصول به مقصد حقیقی در وی پدید آید. و نظر عقل و وهم و فهم او البتّه ادراک آن نکند که کسی از انبیا و اوصیا و اولیا از این پیش نرفته‌است که در ورطه چنین افتاده‌باشد. و اگر نه تصرف ولایت شیخ کامل دست‌گیر او شود، خوف زوال ایمان باشد. پس آفت حلول و اتحاد در این مقام خیزد. و شیخ واقعه‌شناس باید تا او را به تصرف ولایت از این پندار و غرور بیرون آورد و بیان مقام کند. و آن‌چه فوق آن مقام است در نظر او جلوه دهد و بدان ترغیب و تشویق کند تا مرید از آن ذلّت خلاصی یابد. و اگر دگرباره آن مقام بر او روی نهد، بداند و معلوم کند که این‌ها مهالک اوست و اگر نه بر این عقبه چنان بند شود که به هیچ‌وجه خلاصی نیابد.

ما بدان مقصد عالی نتوانیم رسید هم مگر لطف شما پیش نهد گامی چند

وجه هفتم آن که سالک و رونده طریق هدا را در اثنای سلوک از غیب نمایش‌ها پدید آید و وقایع بر او روی نماید. و آن هر یک اشارتی باشد از غیب به نقصان و زیاده مرتبه مرید و دلالت بر سیر فطرت او و نشان صفا و کدورت دل و علامت حجب دنیوی و اخروی و احوال شیطانی و نفسانی و رحمانی و دیگر معانی از وقایع که به حصر نیاید. و مبتدی بدین هیچ وقوف ندارد و بر این احوال هیچ عالم نیست. زیرا که این همه زبان غیب است. و زبان غیب را هم اهل غیب دانند. شیخ کامل باید که مؤید به تأییدات الهی و معلّم به علم تأویلات غیبی باشد که در خدمت مرشد مدّت‌ها به سر برده و ممارست تأویلات غیبیه خویش و دیگران کرده و زبان غیب آموخته تا بیان وقایع و کشف احوال مرید کند و او را به تدریج زبان غیب آموزد. و آلا از آن اشارت‌ها محروم ماند و معرفت مقامات حاصل نیاید و بسا باشد که ترقّی میسر نگردد.

تو ندیدی شبی سلیمان را چه شناسی زبان مرغان را؟

وجه هشتم آن که سالک هرگاه سیر به قوت قدم خویش نماید، به سال‌ها سیر یک مقام از مقامات این راه نتواند نمود. زیرا که سیر مبتدی از روش مور ضعیف‌تر؛ و بعضی مقامات است که در این راه سالک را بر آن طیران افتد و مبتدی را طیران میسر نگردد. زیرا که او مانند بیضه است و به جزیی تصرف به مقام مرغی نتواند رسید. پس شیخ مرغ صفت است. و مرید بی‌پر و بال و چون خود را موروار به شهر ولایت او بندد، مسافت‌های بعیده که به عمرها به خودی قطع نتواند نمود در گوشه بال همّت شیخ طیران نماید و در عالمی که طیران نتوانستی کرد، در متابعت شیخ طیران کند.

همّتم بدرقه راه کن ای طایر قدس که دراز است ره مقصد و من نوسفرم

وجه نهم آن که سلوک راه مرید را به واسطه دیگر تواند بود و آن به ذکر است. و ذکر به خودگویی مفید و مؤثر نباشد تا آن که به تلقین شیخ کامل بستانی که به آن شیخ یداً به ید و صدراً به صدر از منبع نبوت و مخزن ولایت مطلقه رسیده و اخذ نموده باشد. چنانچه شرح آن عن قریب خواهد آمد.

وجه دهم آن که در حضرت ملوک و سلاطین صوری اگر کسی خواهد که منصبی و مرتبتی یا ولایتی حاصل کند اگرچه استحقاق آن ندارد، چون به حمایت مقرّبی از مقرّبان سلطان رود و خود را بر او بندد، آن مقرّب او را مقبول القول گرداند و منظور نظر سلطان کند. و بر عدم استحقاق آن

شخص، شهریار نظر نکند و هر منصبی که طلب کند، سلطان به واسطه آن مقرب به وی عطا نماید. و اگر آن شخص به خودی خود طلب کردی هرگز مطلب نیافتی، اگرچه سالها شتافتی. هم چنین در حضرت سلطان حقیقی بندگان مقرب اند و اگر اندکی التماس کنند که عالم را بازگونه کن، حق تعالی مبذول دارد.

اولیا را هست قدرت از اله تیر جسته بازگرداند ز راه»

رابطه فردی درمانگر و درمانپذیر

همانطور که گفته شد روان درمانی مؤثر مبتنی بر ایجاد نوعی رابطه فردی بین درمانگر و فرد تحت درمان می باشد.^{۳۴۲} در مفاهیم اسلامی و عرفانی همین امر در رابطه تربیتی مربی و ربّ یا مرشد با مربّا و مرید برقرار است. قرآن کریم می فرماید: «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ» یعنی بگو اگر خدا را دوست دارید از من پیروی کنید تا خدا دوستانه بدارد و گناهان شما را بر شما ببخشد و خداوند آمرزنده مهربان است. این تبعیت و دوستی اساس رابطه فردی بین درمانگر و فرد تحت درمان در مفاهیم اسلامی و عرفانی می باشد. از منظر روانشناسی شرط کارآمدی این موضوع برقراری رابطه به شیوه اصیل و با توجّه مثبت بودن رابطه و بدون شرط بودن آن و همدلی واقعی درمانگر است.^{۳۴۴} این اصول نیز در روش تربیتی عرفانی مدّ نظر است و مربّی یا مرشد که در جایگاه درمانگر قرار می گیرد بدون تحمیل شرط و حتّی اخذ دستمزد با همدلی اقدام به برقراری رابطه اصیل با سالک برای تربیت او می نماید. در تایید روش عرفان و تصوّف اسلامی بررسی های^{۳۴۵} دیگر حاکی از آن است که کلیه روش های روان درمانی نوعی بسط و توسعه روش های کهن روانشناسی هستند که به طریق موثری بر درمان تاثیرگذار هستند. در این ارتباط صمیمیت درمانگر، الهام بخشی و وجاهت اجتماعی وی نیز از جمله موارد

³⁴² Bergin, A. E., & Lambert, M. J. (1978). The evaluation of therapeutic outcomes. In S. L. Garfield & A. E. Bergin (Eds.), *Handbook of psychotherapy and behavior change* (2nd ed.). New York: Wiley.

^{۳۴۳} سورة آل عمران، آیه ۳۱.

³⁴⁴ Rogers, C. R. (1957). The necessary and sufficient conditions of therapeutic personality change. *Journal of Consulting Psychology*, 21, 95-103.

³⁴⁵ Frank, J. D. (1961). *Persuasion and healing: A comparative study of psychotherapy*. New York: Schocken.

Frank, J. D., & Frank, J. (1991). *Persuasion and healing* (3rd ed.). Baltimore: Johns Hopkins University Press.

مؤثر در درمان قلمداد می‌شوند.^{۳۴۶}

روان‌درمانگر (مرَبّی الهی)

خلافت الهی بر روی زمین به دو گونه تعریف شده است: یکی خلافت تکوینی که بشر مظهر این خلافت است و دیگر خلافت تصریحی یا تدوینی یا تکلیفی است که خداوند فردی از میان بشر را بر روی زمین به عنوان خلیفه خود قرار می‌دهد. قواعد تکوین تحت قواعد خلافت تکوینی عمل می‌نماید. یعنی بشر با ابداعات و صناعات خود در حیطه قوانین علمی جریانات امور را به دلخواه خود تغییر می‌دهد. و این تغییرات همگی منطبق با همان قوانین علمی متعارف است. به عبارت دیگر رفتار بشر و سایر موجودات تابع قوانین طبیعت است و بشر نمی‌تواند این قوانین را دور بزند مگر در چارچوب آنها عمل کند. ولی در میان همین بشر فرد خاصی به حیطه‌هایی از علم دست می‌یابد که می‌تواند توسط آن مافوق قواعد طبیعی کشف شده بشر عمل نماید. به عبارت دیگر این فرد خلیفه کسی است که او این قواعد را آفریده لذا علومی از علم خود و نتیجتاً اختیارات و قدرتی از علم خود را هم به او داده. این شخصیت متمکن در مقام خلافت الهی تصریحی است. این شخص اولی الامر است یعنی صاحب امر می‌باشد. از جهت علم و قدرتی که دارد حق دارد به آتش امر کند نسوزاند و گر نه آتش خودش به طبیعت خلق شده خودش می‌سوزاند. از قرآن کریم این تمیز قابل استنباط است.^{۳۴۷} خلافت به معنای خلافت تکلیفی و انتصابی الهی در مقابل خلافت تکوینی

³⁴⁶ Grencavage, L. M., & Norcross, J. C. (1990). Where are the commonalities among the therapeutic common factors? Professional Psychology: Research and Practice, 21, 372-378.

^{۳۴۷} در آیه ۱۴ سورة یونس می‌فرماید: «آنگاه شما را در روی زمین بعد از آنها گردانیدم تا بنگریم که چگونه عمل می‌کنید. ثُمَّ جَعَلْنَاهُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ. که در اینجا خلیفه به معنی نفر بعد است و مفهوم خلافت تکوینی دارد. همین مفهوم در آیه ۷۳ سورة یونس است که فرمود: «پس نجات دادیم او را و کسانی را که با او در کشتی بودند و آنان را جایگزین پیشینیان ساختیم. فَجَعَلْنَاهُ وَ مَنْ مَعَهُ فِي الْفُلْكِ وَ جَعَلْنَاهُمْ خَلَائِفَ. و فرمود: اوست کسی که شما را در روی زمین جایگزین پیشینیان کرد: هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ (سورة فاطر آیه ۳۹). و فرمود: در نظر بگیرید آن زمانی که شما را جایگزین قوم نوح ساخت، وَ اذْكُرُوا اِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ (سورة اعراف، آیه ۶۹) و در نظر بیاورید آن زمان را که شما را بعد از قوم عاد جایگزین کرد، وَ اذْكُرُوا اِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ عَادٍ، (سورة اعراف آیه ۷۴) و این خلافت تکوینی نیز همراه با استمرار خلافت تکلیفی مستمر است که فرمود: «شما را در زمین جایگزین پیشینیان می‌سازد»، وَ يَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ (سورة نمل، آیه ۶۲)

قرار دارد. جمیع ابناء بشر به این معنی (در تکوین) خلیفه الهی هستند ولی فقط شخصیت خاصی (در تدوین) خلیفه الهی است. در شرح آیه ۱۶۵ سوره انعام^{۳۴۸} فرموده‌اند: «وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ عَظَفَ است بر قول خدا هُوَ رَبِّ كُلِّ شَيْءٍ یا حال است و معلول یکی از جمله‌های سابق و تعلیل دیگری است برای انکار اختیار کردن ربّی غیر او، و بیانی است در کیفیت ربوبیت او که آن حدّ اعلای انعام به طریق حصر است، یعنی اوست و نه غیر او کسی نیست که شما را خلیفه‌های زمین قرار داده است. و مقصود این است که او شما را جانشینان خود در زمین عالم کبیر قرار داده است بدین نحو که قوّه تمیز و تصرّف در آن را به شما داده است که هرطور بخواهید عمل کنید و تصرّف در آن را برای شما مباح ساخته است. و همچنین شما را جانشین در زمین عالم صغیر کرده است، و شما را در آن متمکن ساخته است، و آنچه از لشکر و حشم که برای خود قرار داده، برای شما نیز قرار داده و آنها را همانطور که برای خودش مسخّر کرده مسخّر شما ساخته است. و این نهایت انعام است که شما را بر مثال خودش خلق کرده است.»

قرآن کریم می‌فرماید: «من هر لحظه قرار دهنده یک خلیفه بر روی زمین هستم.»^{۳۵۰} این آیه یک جمله اسمیه است و جاعِل صفت مشبّه می‌باشد که هردوی این نکات مفید به دوام و استمرار جعل خلیفه بر روی زمین دارند. و این خلیفه یا رسول یا اولوالامر است که خلافت کلیّه زمین را برعهده دارد. این آیه خطاب به ملائکه در معرفّی آدم (ع) به آنها است و در آن هنگام او تنها خلیفه الله در زمین قرار داده شد. اذن‌های صادره و منتشره از آدم (ع) به دیگران باعث ایجاد رشته‌هایی از اذن و صاحبان اجازه بر روی زمین گردید که خلفاء الهی در تمام زمین پراکنده هستند و برای هر قومی و امتی هادی و رسول قرار داد که فرمود: «برای هر قومی هادی هست»^{۳۵۱} و «برای هر امتی رسولی

^{۳۴۸} در سوره انعام، آیه ۱۶۵ خطاب به رسول اکرم ص است که می‌فرماید بگو (از آیه قبل) اوست خدایی که شما را خلیفگان زمین کرد و بعضی را بر بعض دیگر به درجاتی برتری داد. وَ هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَ رَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ.

^{۳۴۹} حضرت حاج ملا سلطانمحمد بیدختی گنابادی، بیان السّعادة فی مقامات العبادة. ترجمه حشمت‌الله ریاضی و محمد آقا رضاخانی، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۷، تهران صص ۲۲۹-۲۲۸، جلد ۵ ترجمه.

^{۳۵۰} سوره بقره آیه ۳۰، إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً.

^{۳۵۱} سوره رعد آیه ۷، وَ لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ.

هست»^{۳۵۲} و افضل^{۳۵۳} این خلافت در زمین و خاتم و زینت این خلافت رسول گرامی اسلام (ص) و جانشینان رشتۀ اذن آن حضرت از آدم (ع) به خاتم (ص) و از خاتم (ص) به قائم حضرت صاحب العصر والزمان در هر زمانی حی و زنده و مستقر بر کرسی خلیفه الهی بوده و هستند و خواهند بود. و این خلافت نه قابل غصب است و نه قابل تغییر بلکه توسط خداوند و به دست صاحبان اذن او شکل می‌گیرد. و این اشاره است به آیه^{۳۵۴} شریفه «فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا...» که علامه مجلسی می‌نویسد:^{۳۵۵} عروه برجستگی در طناب است که کسی که می‌خواهد بالا برود، به آن چنگ می‌زند و نیز به معنی دستگیره کوزه و مانند آن است.

وظیفۀ هادی که در قرآن به نام «هاد» یا «ولی» یا «مرشد» از آن نام برده شده ارشاد و هدایت است. در قرآن کریم آمده است که: «مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَ مَنْ يُضِلِّ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ وَلِيًّا مُرْشِدًا»^{۳۵۶} که اشاره تام به مقام ولایت و ارشاد دارد.

در باب اوصاف ولی می‌فرمایند:^{۳۵۷} «که آنکه دعوت به خداوند می‌کند، باید دارای این هفت صفت باشد:

اول: صفت بنده شدن و بیرون رفتن از اختیار نفس خود و داخل شدن در حکم غیر.
دوم: بنده شدن برای خدا نه غیر او، زیرا خروج از حکم نفس و داخل شدن در حکم غیر، اعم است از دخول در حکم خدا، زیرا مرید داخل در حکم مراد و مطیع داخل در حکم مطاع است ولی داخل در حکم خدا بدون واسطه نیست.

^{۳۵۲} سوره یونس آیه ۴۷، وَ لِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ.

^{۳۵۳} در سوره انعام، آیه ۱۶۵ خطاب به رسول اکرم ص است که می‌فرماید بگو (از آیه قبل) اوست خدایی که شما را خلیفگان زمین کرد و بعضی را بر بعض دیگر به درجاتی برتری داد. وَ هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَ رَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ.

^{۳۵۴} سوره بقره، آیه ۲۵۶.

^{۳۵۵} بحار الانوار، ج ۶۶، ص ۲۳۸.

^{۳۵۶} سوره کهف، آیه ۱۷. آنکه خداوند هدایت کرد پس او هدایت شد و آن که گمراه شد پس ولی مرشد نداشت.

^{۳۵۷} قرآن مجید و سه داستان اسرارآمیز عرفانی، ترجمه و نگارش حضرت حاج سلطانحسین تابنده گنابادی رضاعلیشاه ثانی، چاپ اول ۱۳۶۰، چاپ سوم ۱۳۶۵. انتشارات حقیقت.

سوم: دادن رحمت و عنایت.

چهارم: رحمت خاصّه از نزد خود حقّ.

پنجم: تعلیم دادن خداوند.

ششم: اینکه تعلیم از طرف حقّ است بلاواسطه.

هفتم: تعلیم علم و دانش نه صنعت.

و اوصاف را به همان ترتیب که برای سالک حاصل می‌شود ذکر فرموده زیرا بندگی خلفاء و نمایندگان الهی قبل از بندگی خدا است^{۳۵۸} بدون واسطه. و بندگی حق، مقدمه دادن و عنایت و رحمت است و آن نیز هرگاه مطلق باشد مقدم است از اینکه از نزد خداوند باشد و نیز رحمت از نزد خداوند پیش از تعلیم است زیرا مراد از تعلیم در اینجا تعلیم دادن احکام کثرت از حیث دعوت و کشاندن بسوی خدا می‌باشد و تعلیم لدنی که از نزد خداوند بدون واسطه باشد پس از تعلیم مطلق است و قصه ملاقات خضر و موسی و گفتگوهای آن دو در تفاسیر مفصله مذکور است.»

در تفسیر بیان السعاده در تحقیق وکی و نصیر می‌فرمایند:^{۳۵۹} «بدان، که انسان در بقائش و استکمالش در ذاتش و صفاتش محتاج، خلق شده است و از چیزی که ذاتش و کمالات حاصله‌اش را فانی می‌سازد و بر آنچه مانع او از وصول به کمالات مترقبه‌اش است اعراض دارد. پس به آنچه مایحتاج او را در بقائش و استکمالش سوی او جذب کند و به آنچه از او آنچه وی را فانی می‌سازد و از کمالاتش باز می‌دارد دفع می‌کند احتیاج دارد، و سنت الهی باشد که اشیاء را به اسباب مجری دارد پس خدای تعالی در او قوه شوقیه خادم بر شهویه و غضبیه، دو خدمتگزار برای مدرکه، منشعب به قوای عدیده باعث بر حرکت، مستخدم بر قوه محرکه مودعه در اعصاب، مستخدم بر اعصاب و

^{۳۵۸} بندگی اولیاء نه به عنوان پرستش و عبودیت است، زیرا عبادت باید فقط نسبت به ذات حق باشد و عبادت غیر او شرک است، بلکه مقصود اطاعت و انقیاد تام است که رسیده است علی علیه السلام فرمود انا عبد من عبید محمد (ص). یعنی من بنده‌ای از بندگان محمد می‌باشم و آن موقعی بود که حضرت افضل بودن خود را بر سایر انبیاء در جواب سائل بیان فرمود. سپس سائل پرسید که آیا شما افضلید یا پیغمبر محمد بن عبدالله؟ حضرت فرمود من بنده‌ای از بندگان محمد هستم.

بندگی کن تا که سلطانت کنند تن رها کن تا همه جانت کنند

^{۳۵۹} حضرت حاج ملا سلطان محمد گنابادی، سلطانعلیشاه. بیان السعاده فی مقامات العباد، ترجمه محمد آقا رضاخانی و

دکتر حشمت الله ریاضی، جلد دوم ترجمه، انتشارات حقیقت. <http://www.sufism.ir>

رابطها و به توسط آنها بر اعضا را خلق کرد. پس به سبب اعضا و حکم قوه شهویه، آنچه ملایمش است را جذب می کند و به سبب اعضا و قوه غضبیه آنچه مضرش است را دفع می کند. این بحسب مقام جسم او است. و اما بحسب مقام روح او پس آنچه برایش نفع دارد و آنچه برایش ضرر دارد و اصل نافع ها ملک زاجری از خداوند موکل بر او است، و اصل مضرات شیطان مغوی موکل بر او است، پس خدای تعالی برای او حکمت نظری قرار داد که به آن به بصیرت خود تصرف ملک و زجر او، و تصرف شیطان و اغوای او را ببیند، و حکمت عملی خدمت گرفتن دو قوه است که آن دو به آن دو حب فی الله و بغض فی الله بازاء شهویه و غضبیه است و آن دو دو خدمت کننده حکمت نظری هستند، و چون عالم صغیر را نسخه موزنه از کبیر و حاکی از آنچه در کبیر است قرار داد و تکلیف مطابق بر تکوین باشد، لامحاله قوه جاذب بر نافع انسان و قوه رادع بر ضار او سوای آنکه دو قوه در یک شخص باشد یا در دو شخص در کبیر هست، و «ولی» همان کسی است که به جذب آنچه موگی علیه را در بقاء ذات او و حصول کمالات او نفع می رساند مربی می باشد، و «نصیر» همان کسی است که آنچه را به ضرر اوست، از او دافع می باشد، و به وجه دیگر، «ولی» کسی است که در ملک او داخل می باشد، و «نصیر» کسی است که خارجاً حامی می باشد، و قوه شهویه و قوه مورث بر حب فی الله در داخل مانند «ولی» است در خارج، و قوه غضبیه و قوه موجب بر بغض فی الله مانند «نصیر» است. و هر رسولی به ولایتش «ولی» امتش و به رسالتش «نصیر» است؛ و حال اوصیاء نیز این چنین باشد پس آنان به ولایتشان اولیاء و به خلافتشان انصار باشند و هر رسول در زمان خود «ولی» و خلیفه او «نصیر» باشد، زیرا رسول (ص) در زمان خود مربی است و خلیفه او حامی است پس محمد (ص) در حیاتش امام ناطق بشیر «ولی» هادی مربی رحیم و علی (ع) امام صامت منذر «نصیر» حامی قتال بود. و لذا گفت (ص): «أنا وعلیّ أبوا هذه الأمة» (من و علی دو پدر این امت هستیم)، و قول او (ص): «أنا المنذر وعلیّ الهاد» (من منذر هستم و علی هادی است) اشاره دارد به حیثیت رسالت او و ولایت علی (ع)؛ «إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ» به اعتبار شأن رسالت «وَلِ لِّكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ»^{۳۶۰} به اعتبار شأن ولایت. و چون تعدد عنوان، اقتضای تعدد مظهر دارد، دعوت غالباً به تظاهر نفسین باشد احد آن دو مظهر عنوان «ولی» و دیگری مظهر عنوان «نصیر» است.

^{۳۶۰} اشاره است به سوره رعد، آیه ۷ «إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ وَلِ لِّكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ» (جز این نیست که تو بیم دهنده هستی و برای هر قومی هادی هست).

همچنین در بیان انسان کامل و ذکر اصطلاح صوفیه در نام نفس کامل در کتاب بستان السیاحه مرقوم است:^{۳۶۱} «مخفی نماند که جناب شیخ ما قدس سرّه العزیز می‌فرماید که غایت قصوی در ایجاد عالم حس آن خلقت انسان است. و غایت خلقت انسان، اتصال است به ملأّ اعلا و فنا در حقّ و بقا به حق. کما قال الله تعالی «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ». و در حدیث قدسی می‌فرماید: «خَلَقْتُ الْأَشْيَاءَ لِأَجْلِكَ وَ خَلَقْتُكَ لِأَجْلِي». و در حدیث دیگر می‌فرماید: «لَوْلَاكَ لَمَا خَلَقْتُ الْأَفْلاكَ». و از جناب مقدّس نبوی ص روایت کرده‌اند که فرمود: «يَا عَلِيُّ لَوْ لَا نَحْنُ لَمَا خَلَقَ اللَّهُ أَدَمَ وَ لَا حَوًّا وَ لَا الْجَنَّةَ وَ لَا النَّارَ وَ لَا السَّمَاءَ وَ لَا الْأَرْضَ فَلَوْ لَا الْحَقِيقَةُ لَمْ تَوْجَدْ الْحَقِيقَةُ».

ناچار است این که بوده باشد وجود او مستمر در جمیع دهور و اعصار. چه که با اوست قوام امر و دوام نوع. و محفوظ می‌ماند به سبب وجود او، بلاد. و هدایت می‌یابد به او عباد. و «قَسَّكَ بِهِ السَّمَوَاتُ وَ الْأَرْضُونَ». اگر وجود او نباشد در هر عصری از اعصار، وجود عالم عبث خواهدبود و ثمر به ثمری و منتهی به غایتی نخواهدبود. پس فانی خواهدشد. چنانکه قطب الاولیا ابی‌الحسن الرضا علیه التّحیة و الثّناء فرموده است: «لَوْ خَلَّتِ الْأَرْضُ طَرْفَةً عَيْنٍ مِنْ حُجَّةٍ لَسَاخَتْ بِأَهْلِهَا». و فرموده است حضرت صادق (ع): «لَوْ بَقِيَتِ الْأَرْضُ بِغَيْرِ إِمَامٍ لَسَاخَتْ بِأَهْلِهَا». و فرموده است حضرت باقر (ع): «لَوْ أَنَّ الْإِمَامَ رُفِعَ عَنِ الْأَرْضِ لَسَاخَتْ بِأَهْلِهِ كَمَا يَمُوجُ الْبَحْرُ بِأَهْلِهِ». و امثال این‌ها احادیث بسیار است بر استمرار وجود انسان کامل.

و بالجمله مقصود از خلقت انسان، منحصر است در وجود خلیفه که اشاره فرموده است به آن باری تعالی در آیه «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً». و خلقت سایر اکوان از جمادات و نباتات و حیوانات از جهت احتیاج به ایشان است در معیشت، و انتفاع به آن‌هاست در خدمت. و تا آن که ضایع و مهمل نگردد مواد، گردیده است صاف و زبده آن‌ها در خلقت انسان. چه حکمت الهیه و رحمت ربّانیه اقتضا می‌کند که فوت نشود حقّی از حقوق. بلکه برسد بر هر مخلوقی از سعادت به قدر استعداد خود.

پس آن خلیفه و نایب حقّ در ارض یا نبی است یا ولی یا رسول الله یا غیر او. و ولی یا امام است یا غیر او. و سبب انقسام به این اقسام اختلاف تحصیل اشخاص است علوم را. چه حصول آن‌ها بدیهی

^{۳۶۱} حضرت حاج میرزا زین العابدین شیروانی مستعلی‌شاه، بستان السیاحه، جلد دوم، انتشارات حقیقت، ۱۳۸۹، صفحات

نیست در باطن انسان بلکه به وجه مختلفه باشد. پس گاهی به اکتساب و تعلّم است و نامیده می‌شود به استبصار و اعتبار و او طریقه اهل نظر است از علما و حکما. و گاهی هجوم می‌آورد به او علوم و نمی‌داند که از کجا می‌رسد! چه بوده باشد مسبوق به شوقی یا نه، و چه مطلع بشود بر سببی که مفید است او را یا نه. چه گاه می‌باشد به مشاهده، ملکّی است که ملهم است حقایق را از قبل حقّ و شنیدن حدیث او. و گاه می‌باشد شنیدن او بدون دیدن. و گاه باشد دیدن در قلب بدون شنیدن. و گاه می‌باشد هجوم در خواب، هم‌چنانکه می‌باشد در بیداری. و مشاهده مختص به انبیاء می‌باشد و حدیث از برای اوصیاء نیز می‌شود. پس نبی کسی است که وحی می‌کند خدای تعالی به سوی او به عمل. و به رسول وحی می‌کند به عمل و تبلیغ. و به ولی حدیث می‌کند او را ملک به عمل و تبلیغ. پس هر رسولی نبی است و نیست عکس این. و هر رسولی یا نبی است یا امام، پس محدّث است و نیست عکس این. و هر رسولی امام است و نیست عکس این. و نیست نبی مگر آن که جنبه ولایت او مقدّم است بر امامت او.

و ولایت باطن نبوّت است. و امامت و نبوّت باطن رسالت. و باطن هر شیئی اشرف و اعظم است از ظاهر او. چه ظاهر محتاج است به باطن و باطن مستغنی است از ظاهر و از جهت باطن اقرب است به سوی حق. و از جهت آن که هر یک از نبوّت و ولایت صادر است از حقّ و متعلّق است به او. و هر یک از رسالت و امامت صادر است از حقّ و متعلّق است به عباد او؛ پس نبوّت و ولایت افضل اند.

و وجه دیگر آن که هر یک از رسالت و امامت متعلّق اند به مصلحت وقت. و نبوّت و ولایت نیست تعلّقی مر هر دو را به وقتی دون وقتی. و با این همه واجب نیست این که بوده باشد ولی اعظم از نبی و نه از رسول و نه از امام و نه نبی اعظم از رسول. بلکه امر در همه این‌ها برعکس است. چه هر ولی و نبی تابع است یا رسولی یا امامی یا نبی‌ای را که تابع رسول باشد. و مرتبه تابع انزل است از مرتبه متبوع، با این که از برای هر یک از نبی و امام دو مرتبه است و از برای رسول سه مرتبه و از برای ولی یک مرتبه. پس کسی که گفته است ولایت فوق نبوّت است، مقصود او در شخص واحد است که نبی از این جهت که ولی است اشرف است ولایت او از نبوّت او. و هم‌چنین امام از آن جهت که ولی است اشرف است از امامت او. و چه گونه می‌تواند که ولی افضل باشد از نبی مطلقاً؟! و حال آن که نیست ولی مگر آن که تابع است رسول را، و تابع نمی‌رسد متبوع را در آن چیزی که تابع است او را در آن چیز و اگر نه تابع نخواهد بود. بلی، گاه می‌باشد ولی افضل از نبی، هر گاه

نباشد تابع از برای او. چنانچه فرموده است خاتم الانبیا که افضل اند امیرالمؤمنین ع و سایر معصومین از سایر انبیا و اولیا (ع).

و از برای هر یک از نبوّت و ولایت دو اعتبار است: اعتبار اطلاق یعنی ملاحظه او بر وجه عموم، و اعتبار تنقید که ملاحظه اوست بر وجه خصوص. و نبوّت مطلقه حقیقتی است حاصل در ازل و باقی تا ابد. و او اطلاع نبی است که مخصوص است به او بر استعداد جمیع موجودات به حسب ذات ایشان و عطا کردن هر صاحب حقّی راست به حقّی که طلب می کرد او را به زبان استعداد خود از جهت تعلیم حقیقی ازلی. و صاحب این موسوم است به خلیفه اعظم و قطب اقطاب و انسان کبیر و آدم حقیقی. و تعبیر شده است از او به قلم اعلا و عقل اوّل و روح اعظم. و به سوی او اشاره کرده است حضرت نبوی ع به قوله «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي» و «كُنْتُ نَبِيًّا وَ اَدَمُ بَيْنَ الْمَاءِ وَالطَّيْنِ» و غیر این. و به او مستند است همه علوم. و به سوی او منتهی می شود جمیع مراتب و مقامات. چه نبی و چه رسول و چه ولی و چه وصی. و باطن این نبوّت ولایت مطلقه است. و او عبارت است از حصول مجموع این کمالات به حسب باطن در ازل و بقای او تا ابد. و رجوع می کند به فنای عبد در حقّ و بقای به او. و به سوی او اشاره کرده است حضرت نبوی (ص) «أَنَا وَ عَلِيٌّ مِنْ نُورٍ وَاحِدٍ وَ خَلَقَ اللَّهُ رُوحِي وَ رُوحَ عَلِيٍّ ابْنِ اَبِي طَالِبٍ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ الْخَلْقَ بِالْفِ عَامٍ وَ بُعِثَ عَلِيٌّ مَعَ كُلِّ نَبِيٍّ سِرًّا وَ مَعِيَ جَهْرًا» و قول سیدالنبیین «كُنْتُ نَبِيًّا وَ اَدَمُ بَيْنَ الْمَاءِ وَالطَّيْنِ» و قوله (ع) «أَنَا وَجْهُ اللَّهِ وَ اَنَا جَنْبُ اللَّهِ وَ اَنَا يَدُ اللَّهِ وَ اَنَا قَلَمُ الْأَعْلَى وَ اَنَا اللَّوْحُ الْمَحْفُوظُ» تا آخر آن چه وارد شده است در خطبه البیان و غیر او. و قول حضرت صادق (ع) «إِنَّ الصُّورَةَ الْإِنْسَانِيَّةَ هِيَ أَكْبَرُ حُجَّةِ اللَّهِ عَلَى خَلْقِهِ وَ هِيَ الْكِتَابُ الْمُمِينُ الَّذِي كَتَبَهُ بِيَدِهِ وَ هِيَ الْهَيْكَلُ الَّذِي بَنَاهُ بِحُكْمَتِهِ وَ هِيَ مَجْمُوعُ صُورِ الْعَالَمِينَ وَ هِيَ طَرِيقُ الْمُسْتَقِيمِ إِلَى كُلِّ خَيْرٍ وَ هِيَ جِسْرُ الْمَمْدُودِ بَيْنَ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ». و اگر ختم شود به او تبلیغ احکام و تأدیب اخلاق و تعلیم حکمت و قیام به سیاست، پس این نبوّت تشریعی است و مخصوص است به رسالت. و قیاس کن بر او ولایت مقیده را. پس هر یک از نبوّت و ولایت از این حیثیت که صفت الهیه است مطلقه است؛ و از جهت استنادش به انبیا و اولیا مقید است. و تقوّم مقید به مطلق است و مطلق ظاهر است در مقید. پس نبوّت کلّ انبیا جزئیات نبوّت مطلقه است. و هم چنین ولایت او جزئیات ولایت مطلقه است.

و از برای هر یک از اقسام اربعه مرتبه خاتمیت است یعنی مرتبه ای که فوق او مرتبه و مقامی دیگر نیست. و آن مقام مختص است به شخصی که مخصوص به او گردیده است. و می باشد رجوع

جمع انبیا و رسل به سوی او، چنانچه بود از برای جناب مقدّس نبوی ص. چه او در عالم ارواح کلّ مرجع جمیع بود و هم چنین جمیع اجسام؛ چنانکه بود از برای سیّد الاوصیاء (ص). هر چند که در عالم حس بعد از جمیع بود. چه نور ولایت منفک نمی شود از نور نبوّت و نور نبی از نور ولی، مثل نور نفس از نور عقل. و اگر نور نبوّت و ولایت متحد و مجتمع با هم ازلاً و ابداً نبودند، نمی فرمودند جناب مقدّس نبوی (ص) «خَلَقَ اللَّهُ نُورِي وَ نُورَ عَلِيٍّ ابْنِ أَبِي طَالِبٍ ص مِنْ شَيْ وَاحِدٍ وَ نُورِي وَ نُورُهُ وَاحِدٌ وَ اللَّهُ مَتَّى وَ أَنَا مِنْهُ نَفْسُهُ نَفْسِي». و کسی که انکار نماید تقدیم عالم روحانی را بر عالم جسمانی، نیست عاقل و هست جاهل. زیرا تنطّق نموده است به او قرآن و اخبار، و حکم کرده اند به او حکما و عرفا.

و نبوّت مقیده کامل شد و رسید به غایت آن به تدریج. و اصل آن از حضرت آدم (ع) بود و شروع کرد به نموّ و ترقّی تا رسید کمالش به جناب مقدّس نبوی ص و از این جهت گشت خاتم انبیا. و هم چنین ولایت مقیده تا آن که می رسد غایتش به حضرت مهدی ص که وعده کرده شده است ظهور او. و اوست امام زمان که مضمون حدیث «مَنْ لَمْ يَعْرِفْ إِمَامَ زَمَانِهِ فَقَدْ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً» امروز اشاره به اوست. و خلیفه دوران اوست و خاتم ولایت محمدیه ص اوست. و به اوست بقای دنیا و به دست اوست رزق خلق، و به فقد او و موت او قایم می شود قیامت و خراب می گردد دنیا و رجوع می شود به آخرت. چنانکه نصّ کرده است به او آبا و اجدادش (ع).

و اوّل کسی که اخذ کرد از سید اوصیا علوم حقایق را به سرّ و القاء دون تعلیم و تعلّم، ولد او حسن مجتبی (ع) است. و بعد از او حسین شهید (ع) و بعد از ایشان صحابه مستحقّین مثل سلمان و ابی ذر و مقداد و عمّار و غیر ایشان از صحابه کبار. و اما از تابعین کمیل بن زیاد نخعی و حسن بصری و اویس قرنی و امثال ایشان رضی الله عنهم. و بعد اخذ نمود حضرت امام زین العابدین (ع) از والد خود حسین شهید (ع) و اخذ نمود از او ولدش حضرت باقر (ع) و اخذ نمود از او ولدش حضرت جعفر صادق (ع) و اخذ نمود از او ولدش حضرت کاظم (ع) و اخذ نمود از او ولدش علی الرضا (ع) و اخذ نمود از او ولدش حضرت محمد تقی (ع) و اخذ نمود از او ولدش حضرت علی نقی (ع) و اخذ نمود از او ولدش حسن عسکری (ع) و اخذ نمود از او ولدش حضرت قائم (ع) و صاحب الزّمان علیهم السلام. و شیخ شقیق بلخی اخذ نموده از حضرت کاظم (ع) و طریقه و خرقة او در میان تابعین او باقی است. و شیخ ابویزید بسطامی اخذ نموده است از حضرت امام جعفر صادق

(ع) و طریقه و خرقة او در میان اولاد او و تابعین او باقی است.

بدان که ملاقات کردن ابویزید بسطامی و بودن او سقا و آب کش سرکار امام جعفر الصادق (ع) از جمله اموری است که تصریح کرده است به او سیدالمتألهین سید حیدر آملی در کتاب جامع الانوار، و الولی العارف نورالدین البدخشی در کتاب احباب، و صاحب کتاب مقامات که از اولاد شیخ ابوالحسن خرقانی بود. و هم چنین تصریح کرده است به او امیر سید بن طاووس در کتاب طوایف و امام فخرالدین در اربعین و علامه در شرح تجرید و ابن زهره اندلسی در کتاب تاریخ خود. چنانچه نقل کرده است از این ها شیخ واصل بهاءالدین عاملی در مجموعه مسمی به کشکول. و بعد از شهادت امثال این اشخاص، نیست مقبول و نیست اعتمادی به آنچه شیخ نورالدین ابوالفتح محدث گفته که نزد علمای تواریخ به صحّت رسیده که رحلت جناب امام جعفر الصادق (ع) در سنه صد و چهل و هشت هجری بوده و فوت سلطان بایزید در دویست و شصت و یک هجری روی نموده! و در این دو تاریخ خلاف نکرده اند و تفاوت میان هر دو تاریخ صد و سیزده سال است. و عمر سلطان بایزید را از هشتاد سال زیاده کسی نوشته.

و قول او که در این دو تاریخ کسی خلاف نکرده، ممنوع است. و چگونه چنین باشد؟ و حال آن که در نفحات نقل نموده که وفات بایزید را در اربع و ثلاثین و ماتین نیز گفته اند. و از کتاب معجم البلدان نیز ظاهر می شود که ابویزید زاهد بسطامی ملقب به طیفور دو کس بوده. اکبر که او پسر عیسی بن سروشان است و اصغر که پسر آدم بن عیسی بن علی زاهد البسطامی است. و چون احتمال دارد که به واسطه اشتراک ایشان در کنیه و لقب، و اتفاق در اسامی بعضی از آبا و اجداد چنانکه از کلام معجم نیز معلوم می شود؛ شیخ ابوالفتوح و امثال آن گمان برده اند که ابویزید یکی است که تاریخ زمان او از زمان امام (ع) متأخر است. لاجرم به سبب منافات میان تواریخ نسبت سقایی در آن بزرگوار کرده اند. و شیخ معروف کرخی رحمه الله علیه اخذ کرده است از حضرت امام رضا (ع) و او دربان آن جناب بود. و شیخ سری سقطی رحمه الله اخذ کرده است از معروف و تا حال خرقة و طریقه او در میان تابعین او باقی است. و تفصیل سلاسل مشایخ در موضع خود خواهد آمد.

بدان که صوفیه انسان کامل را به اسامی مختلفه خوانده اند و از وجهی و مناسبتی به اسمی مسمی کرده اند. من جمله قطب و اسرافیل و جبرائیل و میکائیل و آدم گفته اند.

مرده سازد، زنده سازد در زمان	قطب وقت است او و اسرافیل جان
جبرئیلش گر بگویی هم رواست	گر سرافیلش بخوانی تو به جاست
اوست عزرائیل نفس پرشور	اوست میکائیل ارزاق حضور
غایت ایجاد و مقصود فلک	آدم کلّ است مسجود ملک

نوحش (ع) گفته‌اند برای آن که نجات دهنده از توفان بلاست. و ابراهیم (ع) گفته‌اند زیرا که از نار هستی گذشته و نمرود خواهش را کشته و خلیل حضرت حقّ گشته است. و موسی (ع) نامیده‌اند جهت آن که فرعون هستی را به نیل نیستی غرق نموده، و در طور قرب مناجات می‌کند. و خضرع گفته‌اند برای آن که آب حیوان علم لدنی خورده و به حیات جاودانی پی برده است. الیاس و داوود و سلیمان و افلاطون و لقمان و جالینوس و عیسی و مهدی و هادی گفته‌اند.

مهدی و هادی وی است ای راه‌جو هم به پنهان هم نشسته روبه‌رو

صاحب‌الامر و صاحب‌الزمان و اسکندر و سیمرغ و همای و یوسف و آفتاب و ماه و سحاب و مجرد و قلندر و آئینه گفته‌اند.

گفت من آئینه‌ام مصقول دوست ترک و هندو در من آن بیند که اوست

پیر می‌فروش و ساقی و مطرب و صوفی و مرشد و شیخ و مؤمن ممتحن و محسن و صالح و عارف و معشوق و عزیز و کامل و پادشاه و عالم ربّانی و غوث و سواد اعظم و امّ‌القری و اصل اصول و دلبر و امثال این‌ها به عبارتی و استعارتی حضرت انسان کامل را نام برند و به مناسبتی نفس کل را یاد کنند.

بار خدایا به حرمت و اصلاّن در گاهت و به عزّت کاملان آگاهت و به حقّ مقربان بارگاهت که ما را به صحبت دوستان خود موّفق گردان و از خدمت اولیای خویش محروم مکن و به دیدار بیگانگان کوی آشنا مبتلا مگردان. وَ صَلَّی اللّٰهُ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ اٰلِهِ الطَّاهِرِیْنَ.

الگو برداری (تقلید و تأسی)

مترّبی در هر مرحله‌ای از مرّبی خود نقش می‌پذیرد. این الگو برداری غالباً از کنش‌های رفتاری مرّبی

اخذ می‌شود تا کلام و سخن او. هرچند تذکّر و سخن در تربیت افراد مؤثر است ولی وقتی سخن و کردار مربّی بر هم منطبق باشد، متربّی درمی‌یابد که حصول کمال مربّی بواسطه اعتقاد خود به سخن خود و رفتار منطبق بر آن است. این موضوع از لحاظ روانشناسی تربیتی آثار مهم و بسزایی در تربیت افراد دارد. به عبارت دیگر وقتی متربّی صدق گفتار و انطباق عمل مربّی خود را می‌بیند شروع به نقش‌پذیری و الگوبرداری و تأسی و تقلید می‌نماید.

برخلاف این امر بسیار مشاهده شده که افرادی که در مقام وعظ و نصیحت برمی‌آیند خود به نصایحی که می‌کند عمل نمی‌نمایند. این امر عملاً در قرآن کریم به شدّت نهی شده زیرا موجب فساد روانی خود گوینده و عدم اعتقاد شنونده به عمل صحیح و صالح می‌شود. قرآن کریم شدیداً توبیخ می‌فرماید: ^{۳۶۲} «چرا چیزی می‌گویید که انجام نمی‌دهید، نزد خدا سخت ناپسند است که چیزی را بگویید و انجام ندهید.» توسعه این موضوع در دین منع و حرمت اخذ وجه برای ارشاد و هدایت و سایر امورات دینی نظیر فتوا و اقامه جماعت و وعظ و خطابه و مدّاحی و غیره است. حدود ۱۲ آیه در این باب است که رسول اکرم (ص) می‌فرماید من از بابت رسالتم مزدی از شما نمی‌گیرم و مزد من نزد خداست. در قرآن کریم می‌فرماید: «فَمَا سَأَلْتُكُمْ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِي إِلَّا عَلَى اللَّهِ وَ أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ» ^{۳۶۳}. در آیه دیگری به پیامبر (ص) خطاب می‌شود که: «قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِلَّا مَنْ شَاءَ أَنْ يَتَّخِذَ إِلَيَّ رِجَةً سَبِيلًا» ^{۳۶۴} و به کرات فرمود: «وَمَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِي إِلَّا عَلَى رَبِّ الْعَالَمِينَ» ^{۳۶۵}. در آیه دیگر می‌فرماید: «قُلْ مَا سَأَلْتُكُمْ مِنْ أَجْرٍ فَهُوَ لَكُمْ إِنْ أَجْرِي إِلَّا عَلَى اللَّهِ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» ^{۳۶۶}. در آیه دیگری می‌فرماید: «أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدْهُمْ افْتَدَهُ قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرِي لِلْعَالَمِينَ» ^{۳۶۷}. در جای دیگر می‌فرماید: «يَا قَوْمِ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ

^{۳۶۲} سوره صف آیات ۲-۳: لَمْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ.

^{۳۶۳} آیه ۷۲، سوره یونس. من از شما هیچ پاداشی نخواسته‌ام که پاداش من با خداست و امر شده از مسلمین باشم.

^{۳۶۴} سوره فرقان، آیه ۵۲. بگو من از شما هیچ مزدی درخواست نمی‌کنم و این رسالت بدان می‌گذارم که هر که خواهد به سوی پروردگارش راهی یابد.

^{۳۶۵} آیات ۱۰۹، ۱۲۷، ۱۴۵، ۱۶۴، ۱۸۰؛ سوره شعرا، این فرمایش را تکرار می‌نماید. قسمت اول این آیه در آیه ۸۶ سوره ص نیز نازل شده است.

^{۳۶۶} سوره سبا، آیه ۴۷. (ای پیامبر) بگو اگر هر مزدی که از شما طلبیده‌ام از آن خودتان باد، مزد من تنها بر عهده خداست.

^{۳۶۷} آیه ۹۰، سوره انعام. اینان کسانی هستند که خدا هدایتشان کرده است پس به روش ایشان اقتدا کن. بگو در برابر

أَجْرًا إِنْ أَجْرِي إِلَّا عَلَيَّ الَّذِي فَطَرَنِي أَفَلَا تَعْقِلُونَ»^{۳۶۸} باز می‌فرماید: «قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى»^{۳۶۹}، در آیه دیگری می‌فرماید: «يَا قَوْمِ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مَالًا إِنْ أَجْرِي إِلَّا عَلَيَّ اللَّهِ»^{۳۷۰} این موضوع در مورد سایر پیامبران نیز صادق است و مختص به رسول اکرم (ص) نیست. خطاب به حضرت یوسف (ع) می‌فرماید: «وَمَا نَسْأَلُهُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ»^{۳۷۱} در جای دیگر تبعیت را مختص کسانی می‌فرماید که درخواست مزد نمی‌نمایند می‌فرماید: «اتَّبِعُوا مَنْ لَا يَسْأَلُكُمْ أَجْرًا وَهُمْ مُهْتَدُونَ»^{۳۷۲} به عبارت دیگر تنها و تنها کسانی که به هیچوجه درخواست مزدی نمی‌کنند قابلیت تبعیت (فرمانبرداری) دارند. در تاریخ حکومت علی (ع) می‌خوانیم که حضرتش در دوران حکومت با اینکه تمام دارایی بیت‌المال در اختیار حضرتش بود ولی حتی کفش نو از آن استحصال نفرمود و بر گیوه پاره خود بارها پینه زد و از بیت‌المال استفاده نکرد. در شرح نهج البلاغه نیز مستور است که جوازی برای صرف اموال بیت‌المال جهت اجرت امام منظور نشده است.^{۳۷۳}

وقتی متربی ببیند که برای تربیت اخلاقی او مربی‌اش اقدام به کسب منافع از او کرده خودبخود تمام حلقه‌های زنجیره‌های آموزش اخلاق از هم می‌گسلند. زیرا متربی پی می‌برد که حصول و آموزش یا تعلیم اخلاق نیز دکانی از دکانین دنیوی شده است و بهای معنوی تعالی انسانی در او نازل شده بی‌اعتقاد می‌گردد.



آن هیچ پاداشی از شما نمی‌طلبم و این جز اندرزی برای مردم جهان نیست.

^{۳۶۸} آیه ۵۱، سوره هود. ای قوم از شما مزد نمی‌طلبم مزد من تنها با آن کسی است که مرا آفریده آیا تعقل نمی‌کنید.

^{۳۶۹} آیه ۲۳، سوره شوری. بگو (برای این رسالت) از شما مزد نمی‌خواهم جز دوستی با خویشاوندان.

^{۳۷۰} آیه ۲۹، سوره هود. ای قوم از شما (به خاطر هدایت شما) مالی نمی‌خواهم و مزد من تنها با خداست.

^{۳۷۱} آیه ۱۰۴، سوره یوسف. و تو در (مقابل پیامبریت) از آنها مزدی نمی‌طلبی و این جز تذکری برای جهانیان نیست.

^{۳۷۲} آیه ۲۱، سوره یس. از کسانی که از شما هیچ مزدی نمی‌طلبند پیروی کنید که آنها هدایت شدگانند.

^{۳۷۳} ابن ابی الحدید معتزلی، شرح نهج البلاغة، ۱۷، ۲۲۴، الطعن الرابع عشر. ص: ۲۲۴، قولهم إنه لما استخلف قطع لنفسه علی بیت المال أجرة كل يوم ثلاثة دراهم قالوا و ذلك لا يجوز لأن مصارف أموال بیت المسلمین لم یذكر فیها أجرة للإمام. و الجواب أنه تعالی جعل فی جملة مصرف أموال الصدقات العاملين علیها و أبویکر من العاملين و اعلم أن الإمامیة لو أنصفت لرأت أن هذا الطعن بأن یكون من مناقب أبي بكر أولى من أن یكون من مساویه و مثالبه و لكن العصبیة لا حيلة فیها.

فصل هفتم

مراتب کمال و تعالی

مقدمه

حصول مراتب و مقامات سلوک برای هر فرد به درجات است و نه این است که هر ثبت نام کننده در مکتب حتماً استادی زبردست خواهد شد. لذا در این بخش برای اینکه مراتب و مقامات تعالی ذکر و شمرده شوند و غایت آنها مبتنی بر فرمایشات بزرگان عرفا مورد توجه قرار گیرد به نقل قول از آن بزرگواران می پردازیم. در تحقیق مراتب کمال انسان می فرمایند: ^{۳۷۴} «بدان، که انسان پیش از آنکه آدم درونی او از عالم بالا فرود آید و پیمبر باطنی برانگیخته شود کافر محض است، که آغاز و انجام خود را نمی داند. و پس از برانگیخته شدن پیمبر درونی بالفطره اقرار می کند که دارای مبدئی است که تحت تسخیر او می باشد، لیکن یا اصلاً در مقام شعور بدان توجه ندارد و باید دیگری او را بر این امر فطری آگاه کند، یا آنکه توجه مختصری دارد و غرق در غفلتی است که عارض شده و آن در اندکی از مردمان است. و گاهی این توجه قوی است که او را بر جستجو وادار می کند و وانمی گذارد، تا او را به مطلوب رساند مانند کبریت که ممکن است برافروخته شود اگر چه آتشی بدان نرسد و این دسته خیلی کمند.

و دسته اول یا آنکه در کفر خود باقی می مانند و دعوت و هدایت پیمبران نیز اثر نمی کند و متنبه نمی شوند و همت آنها فقط رسیدن به اغراض نفسانی و مشتهیات حیوانی است، و بیشتر مردم از این دسته اند، خواه آنکه پیمبران یا جانشینان آنان آنها را به خدا دعوت کنند یا آنکه دعوت نکنند؛ و خواه دعوت اولیه آنها را بپذیرند و پیمان بندند (بیعت کنند) یا نه. نهایت آنکه کسی که دعوت ظاهری ^{۳۷۵} را قبول کند و وارد در اسلام شود اگر در هنگام زنده بودن پیمبر یا نائب او با او پیمان بسته بمیرد اجمالاً اهل نجات است و همه این دسته ها امیدوار به فرمان خدا می باشند «مُرجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ». ^{۳۷۶} لکن دسته پیمان بستگان از حیث درجات اولیه نجات بالاترند، ولی از نسبت به مرتبه کمال

^{۳۷۴} کتاب ذوالفقار در حرمت کشیدن تریاک، (نگارش حضرت حاج ملا علی نورعلی شاه ثانی، ضمیمه: «ترجمه از بیان

السعادة»، حضرت حاج سلطان حسین تابنده گنابادی رضاعلی شاه ثانی، چاپ اول جدید ۱۳۸۲، انتشارات حقیقت.

^{۳۷۵} مراد از دعوت ظاهری دعوت اسلامی است در مقابل دعوت باطنی که دعوت ایمانی نامیده می شود و این از اصطلاحات عرفا است.

^{۳۷۶} مراد از مُرجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ کسانی می باشند که نه عملی که موجب استحقاق رفتن بهشت باشد دارند و نه به دوزخ رفتن قطعی است ولی کسانی که خداوند به آنها وعده بهشت داده از این مقام پا فراتر نهاده اند.

سوره توبه، آیه ۱۰۶. «وَأَخْرَجُوا مُرَجُونَ لَأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ».

جزء همین دسته امیدواران می‌باشند.

یا آنکه از این مقام پا فراتر نهاده و در جستجوی راهنما و معلم برآمده‌اند و این دسته نیز یا آنکه به راهنما می‌رسند یا نمی‌رسند. کسانی هم که به راهنما می‌رسند یا مطابق دستور او رفتار می‌کنند یا نمی‌کنند، و رفتارکنندگان یا آنکه بحسب حال (نه عمل و عقیده) در کفر باقی می‌مانند یا آنکه کفرشان به شرک حالی یا شهودی تبدیل می‌شود. یا آنکه در سیر استکمالی از آن گذشته به مقام یکتاپرستی شهودی و تحقیقی می‌رسند، و در این صورت اگر خودی و شخصیتی برای او باقی نماند، بطوریکه توجّهی به اینکه بندگی می‌کند نداشته باشد و بی‌اختیار مشغول بندگی باشد، در این حال بنده خدا گردیده و به آخر درجه بندگی و بالاترین پایه فقر رسیده، و در این هنگام اگر خداوند متعال او را از بی‌خودی به خود آورده و به تجلّی خود باقی گرداند ابتدای مقامات ربوبیت^{۳۷۷} برای او حاصل می‌شود. ولی اگر به مقام بقا نرسد و مأمور برگشتن بسوی خلق نشود در همان حال فنا باقی می‌ماند و غرق در آن حال است و از مقامات معنوی و حالات روحی او برای دیگری نام و نشانی نیست و مصداق حدیث قدسی که فرماید: «أُولَیَّائِی تَحْتَ قُبَابِی لَا یَعْرِفُهُمْ غَیْرِی»؛ دوستان من در زیر بارگاه جلال خودم پنهانند و دیگری را به حال آنها آشنایی نیست، واقع می‌گردد و امام و ولی هم به یک نظر دارای همین مقام می‌باشند.»

در تحقیق مراتب خلق از نبوّت و رسالت و خلّت و امامت می‌فرمایند:^{۳۷۸} «قَالَ» گفت، تشریفاً بر او «إِنِّی جَاعِلُکَ لِلنَّاسِ إِمَامًا» که من تو را برای مردم امام قرار دادم، و این امامت غیر امام قوم است در ضلالت باشند یا در رشد، و غیر از امامتِ امام جماعت و جمعه است حقّ باشد یا باطل، و غیر امامت حقّه جزئیه است که مشایخ اجازه در روایت یا در هدایت به آن متصّف هستند، و غیر امامت حقّه جزئیه است که هر نبی و وصی به آن متّصف است، بلکه آن فوق همه مراتب انسانیت و آن مقام تفویض کلّی حاصل بعد ولایت کلّیه و رسالت کلّیه است و لذا از صادق (ع) وارد شده «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى اتَّخَذَ إِبْرَاهِيمَ عَبْدًا قَبْلَ أَنْ يَتَّخِذَهُ نَبِيًّا، وَإِنَّ اللَّهَ اتَّخَذَهُ نَبِيًّا قَبْلَ أَنْ يَتَّخِذَهُ رَسُولًا، وَإِنَّ اللَّهَ اتَّخَذَهُ رَسُولًا قَبْلَ أَنْ يَتَّخِذَهُ خَلِيلًا، وَإِنَّ اللَّهَ اتَّخَذَهُ خَلِيلًا قَبْلَ أَنْ يَجْعَلَهُ إِمَامًا، فَلَمَّا جَمَعَ لَهُ الْأَشْيَاءَ قَالَ: «أَنَا

^{۳۷۷} مراد از ربوبیت پرورش و تربیت است که در اصطلاح عرفا بر راهنمایان راه خدا اطلاق می‌شود و آنها را ربّ مضاف می‌گویند و اطلاق ربّ مطلق مخصوص ذات خداوند است و نسبت دادن به دیگران شرک است.

^{۳۷۸} حضرت حاج ملا سلطان‌محمد گنابادی، سلطانعلیشاه. بیان السعاده فی مقامات العباده، ترجمه محمد آقا رضاخانی و

جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ اِمَامًا» (همانا خداوند تعالی ابراهیم را به بندگی گرفت قبل اینکه او را به نبوّت گیرد، و همانا خداوند او را نبی گرفت قبل اینکه او را رسول گیرد، و همانا خداوند او را خلیل گیرد، و همانا خداوند او را به دوستی گرفت قبل آنکه او را امام قرار دهد. پس چون همه چیزها بر او جمع شد گفت: من تو را برای مردم امام قرار دادم)، پس امامت آخر جمیع مراتب کمالات انسان است، زیرا اوّل کمالات او عبودیت از نخستین درجات آن است، و آن اوّلین درجات سلوک به طریق متدرجاً در آن به وصول به طریق، متدرجاً در سلوک بر طریق الی الله است تا که از انانیت خود و رقیّت نفس خود خارج و در زمرة بندگان او داخل شده و عبودیت را استکمال نموده و بنده خالص گردد. پس اگر عنایت الهی او را درک کرد و خداوند او را بعد فناء او ابقاء نمود و او را به حیات خود برای تکمیل خلقش زنده گردانید، پس یا که او را موکل خود به اصلاح قلبش که همان بیت الله حقیقی است و به اصلاح اهل مملکت نفسش می کند، بدون اذن بر او در رجوع به خارج مملکت خود و آن مقام نبوّت مفرد از رسالت است، یا معذلک بر او به اصلاح مملکت خارج اذن می دهد و آن رسالت مفرد از خلّت است، یا معذلک او را برای خودش ممتازاً به او از سایر رسل خود اختیار می کند، بار دیگر غیر عود اوّل به او برگشته زیرا عود اوّل به طرح هر آنچه گرفته، است و به این عود جمیع آنچه خداوند او را عطا کرده با او برمی گردد و آن جمیع ماسوای او است و آن خلّت است، پس چون مقام دوستی را تکمیل نمود، به اینکه مقام او با حقّ همان مقام او با خلق است با تمکّن در آن او را بر امامت اختیار می کند و تفویض جمله امور به او است، به حیثی که برگی از درخت نمی افتد مگر به اذن و کتاب و اجل از وی، و ورای این مقام و مرتبه ای نیست. و همانا از این معلوم شد که هر امامی خلیل و هر خلیلی رسول و هر رسولی نبی و هر نبی ای بنده است، و به عکس نیست، و اینکه امامت به این معنی همان جمع بین مقام فی الخلق (در خلق) و مقام عند الحق (نزد حق) است، بدون قصور در چیزی از آن دو با تمکّن در آن، و چون ابراهیم (ع) به مقام امامت و شرافت آن نظر کرد و حافظ بر خلق با مقام نزد حقّ بود، مقام او در خلق اقتضای مراعات ارحام جسمانی و روحانی اش را داشته پس به آنچه خداوند او را اعطا کرده تبجّح (فخر) نموده و آن را برای اعقاب خود سؤال نمود، و چون دانست جمیع ذرّیه هایش امکان ندارند که به این شأن باشند «قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي» گفت، و از ذرّیه من، به «مِنْ» تبعیضه عطف بر ضمیر خطاب در «جَاعِلُكَ» و گاهی مثل این را متخاطبان انجام می دهند پس احد آن دو چیزی از قول خود را بر چیزی از قول دیگری عطف می کند، مثل اینکه بگوید: «سَأَكْرَمُكَ»

(تو را گرامی خواهم داشت) پس مخاطب بگوید: «و زیداً» (و زید را - زید را هم گرامی خواهم داشت)، یا عطف است بر جمله «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَاماً» به تقدیر «و اجعل من ذریّتی» (و از ذریّه من قرار بده)، و اعتبار معنی انشاء در «إِنِّي جَاعِلُكَ» مانند این است که گفته: «لأجعلك، للناس اماماً، قال: واجعل من ذریّتی» (تا تو را برای مردم امام قرار دهم، گفت و از ذریّه من قرار بده) و لفظ «قال» در مراتب سه گانه جواب برای سؤال مقدّر است و اجازه می دهد که «اذ ابتلی» ظرف متعلّق به «قال» اوّل باشد نه مفعول برای مقدّر، و «ذریّه» مثلث^{۳۷۹} «ذال» و قرائت شده به ضمّ و کسر نسل مرد است «فُعِلَّةً» یا «فُعُولَةً» از «ذَرَّ» به معنی تفریق است و اصل آن «ذریوة» یا «ذرووة»، «راء» اخیر آن جوازاً قلب «یاء» شده مانند «احسیت» در «احسست» سپس در آن بحسب اقتضای صرف تصرّف شده یا از «ذراً» به معنی خلق یا به معنی تکثیر است و اصل آن «ذرینة» یا «ذرونة» پس بنابر حسب اقتضای صرف در آن تصرّف شده است «قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» گفت ستمکاران عهد مرا دست نیابند، اجابت بر مسؤل او و تعیین بر معطی و محروم و تنبیه بر اوست بنابر اینکه از «ذریّت» او کسانی ظالم می باشند، و بنابر اینکه متّصف به ظلم صلاحیت برای امامت ندارد، و ابطال است بر امامت هر ظالم تا روز قیامت، و همانا بعضی مفسّرین عامّه اعتراف کرده اند به اینکه آیه بر عصمت انبیاء از کبائر قبل بعثت و اینکه فاسق صلاحیت امامت ندارد دلالت می کند، و «عهد» وصیّت و تقدّم به مرد است در چیزی و میثاق نامه یا نوشته ای است که مشتمل بر آنچه شایسته است که نسبت به رعیت عمل کنند برای والیها نوشته می شود مأخوذ از وصیت و حفاظ و رعایت حرمت و امان است، و مراد به عهد مذکور «امامت» سابق است زیرا اضافه برای «عهد» است و آن را مناسب همه معانی مذکور می نماید، و بیان برای ظلم گذشت و همانا در اخبار وارد شده: «أَنْ مُحَمَّدًا (ص) وَالْإِمَّةَ (ع) هُمُ الْمَقْصُودُونَ بِدَعْوَةِ إِبْرَاهِيمَ (ع)» (که محمد (ص) و ائمه (ع) همان مقصود به دعوت ابراهیم (ع) هستند).»

مراحل و مراتب کمال

در بیان امّات منازل سالکین و مقامات و منازل اهل سلوک علی سبیل الاجمال می فرمایند:^{۳۸۰}

^{۳۷۹} در اصطلاح اهل لغت کلمه ای است که حرف اول آن با سه حرکت فتح و ضم و کسر خوانده شود.

^{۳۸۰} حضرت حاج میرزا زین العابدین شیروانی مستعلیشاه، بستان السیاحه، جلد اول، انتشارات حقیقت، ۱۳۸۹، صفحات ←

«پوشیده نماند که جمعی از مشایخ عظام و عرفای عالی مقام مانند شیخ ابوبکر کتّانی و مولانا یوسف بهبهانی و مولانا عبدالصمد همدانی و امثال ایشان قدّس الله اسرارهم تحقیق فرموده‌اند. و شیخ ابوبکر کتّانی مقامات و منازل اهل سلوک را بر صد اصل گردانیده و هر یک از آن اصل را متفرّع نموده است بر ده دیگر که مجموع آن اصلاً و فرعاً هزار مقام باشد. این نیز به طریق کلیّت است و الاّ جزئیات حجب مابین بنده و باری تعالی هفتاد هزار حجاب است. به مضمون حدیث مشهور از حضرت رسالت پناه ص که فرموده: میان بنده و باری تعالی هفتاد هزار حجاب از نور و ظلمت است. هر چند که نیست مابین الله تعالی و خلق غیر از خلق، یعنی غیر از انیت موهوم خود. و تعبیر از آن به هفتاد هزار کنایت از صعوبت و دشواری ازاله انیت موهوم است که آن سعی و جهد که از برای رفع هفتاد هزار حجاب باید نمود از برای انیت باید نمود. و این صعوبت به اعتبار تراکم اضافات است. چنانکه حضرت سرور اولیا فرموده «کَمَالُ التَّوْحِيدِ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ» و صفات، اضافات اعتبارات عقلیه است. و بعضی از اهل معرفت فرموده‌اند که «التَّوْحِيدُ إِسْقَاطُ الْإِضَافَاتِ».

میان عاشق و معشوق هیچ حایل نیست تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز

خواجه عبدالله انصاری قدّس سرّه مقامات را بر ده باب قرار داده و هر یک از ده را بر اقسام ده دیگر متفرّع گردانیده. و فرموده است که اندراج این مقامات و اقسام آنها مثل اندراج و ترتّب انواع و اجناس و ترتّب بعض بر بعض است. پس آنچه عالی است آن را صورتی در سافل هست و آنچه در سافل است او را در عالی رتبه حاصل است. و خالص نمی‌گردد رتبه اوّل مگر بعد از تمکن در رتبه ثانی. و علی هذا القیاس الی آخر المقامات.

و این است ابواب عشره اصلیه: اوّل، هدایات. دوم، ابواب. سوم، معاملات. چهارم، اخلاق. پنجم، اصول. ششم، اودیه. هفتم، احوال. هشتم، ولایات. نهم، حقایق. دهم، نهایات.

	۱	۲	۳	۴	۵	۶	۷	۸	۹	۱۰
	هدایات	ابواب	معاملات	اخلاق	اصول	اودیه	احوال	ولایات	حقایق	نهایت
۱	یقفه	حزن	رعایت	صبر	قصد	احسان	محبت	لحظه	مکاشفه	معرفت
۲	توبه	خوف	مراقبه	رضا	عزم	علم	غیرت	وقت	مشاهده	فنا
۳	انابه	اشفاق	حرمت	شکر	اراده	حکمت	شوق	صفا	معاینه	بقا
۴	محاسبه	خشوع	اخلاص	حیا	ادب	بصیرت	قلق	سرور	حیات	تحقیق
۵	تفکر	اخبات	تهذیب	صدق	یقین	فراست	عطش	سرّ	قبض	تلبیس
۶	تذکر	زهد	استقامت	ایثار	انس	تعظیم	وجد	نفس	بسط	وجود
۷	اعتصام	ورع	توکل	خُلُق	ذکر	الهام	دهشت	غربت	سکر	تجريد
۸	فرار	تبتّل	تفویض	تواضع	فقر	سکینه	هیمن	غرق	صحو	تفرید
۹	ریاضت	رجاء	ثقه	فتوت	غنا	طمأنینه	برق	غیبت	اتّصال	جمع
۱۰	سماع	رغبّت	تسلیم	انبساط	مراد	همّت	ذوق	تمکن	انفصال	توحید

۱- هدایات

آن نیز منقسم می‌شود بر ده قسم: اول، یقفه. دوم، توبه. سوم، انابه. چهارم، محاسبه. پنجم، تفکر. ششم، تذکر. هفتم، اعتصام. هشتم، فرار. نهم، ریاضت. دهم، سماع. و از برای هر یک از این مقامات صد گانه سه مرتبه می‌باشد: اول، عام. ثانی، خاص. ثالث، خاص الخاص.

۱-۱- یقفه

قالَ اللَّهُ تَعَالَى «إِنَّمَا أَعْطُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ» یعنی نصّح و خیرخواهی شما می‌نمایم و تحرّیص و ترغیب می‌کنم شما را به یک صفت و خصلت. و آن قیام و برپاخاستن شماست از برای خدا، برخاستنی. و وجه استدلال از این آیه بر یقفه آن است که قیام و برپاخاستن صفت اهل هوش و بیداران است. پس تا بیدار نگردد، متّصف به این صفت نمی‌تواند بود. پس این صفت لازم دارد یقفه را. و این از باب ذکر لازم و اراده ملزوم است. و دیگر آن که وعظ و نصیحت را به کس بیدار باهوش می‌نمایند. و حضرت امیرمؤمنان فرموده که مردمان در خواب‌اند، ناچار است ایشان را از بیدارکننده. و آن واعظ باری تعالی است در دل او. یعنی انداختن باری تعالی است نور اسم الهادی را در دل او. و بیدار گردانیدن او را از خواب غفلت. و به هوش آمدن او از مستی هوا و به فکر کار

خود افتادن. و این است قیام برای خدا.^{۳۸۱}

۱-۲- توبه

قال الله تعالى «تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» و نیز فرموده «وَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ» و نیز فرموده «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ». پس فلاح و رستگاری را بعد از ایمان معلّق به توبه نموده و توبه‌نکننده را ظالم خوانده و دوست داشته توبه کنندگان را. و در احادیث وارد شده که «نیست شفيعی نکوتر از توبه». و توبه، ندامت و پشیمانی است از ترک فعل خیر و ارتکاب معاصی سابق، و عزم بر ترک نمودن فعل خیر و اجتناب نمودن از معاصی فی ما بعد.^{۳۸۲}

^{۳۸۱} یقظة عوام، بیدارشدن ایشان است از خواب غفلت. و بدانند که افعال و اعمال صادر شده از ایشان در حین غفلت، مخالف امر و نهی الهی بوده. یقظة خواص، بیدارشدن ایشان است از سینه و پینکی غفلت به آنکه صدور افعال را به لاحول و قوه باری تعالی به خود می‌دادند. یقظة خاص‌الخاص، به هوش آمدن ایشان است از ملاحظه نمودن انیت غیر امر موهوم از برای خود. و هرگاه این یقظة ایشان را حاصل شد، این اوّل فای ذاتی است.

^{۳۸۲} توبه عوام، پشیمان شدن ایشان است از ترک اوامر و ارتکاب مناهی. توبه خواص از نسبت دادن صدور افعال به خود. توبه نمودن خاص‌الخاص از ملاحظه انیت خود بر وجه غیر موهوم. چنانکه از حضرت رسول (ص) منقول است که می‌فرمود: «لِیَعَانُ عَلٰی قَلْبِی حَتّٰی اَقُولَ اَسْتَغْفِرُاللهَ فِی کُلِّ یَوْمٍ مَّائَةَ مَرَّةٍ» یعنی حضرت رسول (ص) فرمود: به درستی که غبار رقیقی بر قلب من عارض می‌شود و طلب مغفرت می‌نمایم از باری تعالی از عروض این غبار در هر روز صد مرتبه. و این انیت خود را امر موهوم دانستن نظر به احدیت جمع است، و الا در مرتبه احدیت ذات، امر موهوم نیست. آن‌که گفته شد که توبه خواص ندامت است از نسبت دادن فعل به خود به غیر حول و قوه باری تعالی، آن نیست که توبه عوام با ایشان نباشد؛ بلکه در خواص به وجه اشدّ و اقوی است. در خاص‌الخاص به وجه اتمّ و اکمل از مرتبه خواص است.

بدان، که مدار صحتّ جمیع مقامات به قدر قوّت و صحتّ توبه است. زیرا که آن به منزله بنیان و اساس عمارت است. و باقی مراتب و مقامات دیگر به منزله سقف و طاق و غرفه و غیر آن است. پس هرگاه بنیان و اساس در ثبات و قوام متین نباشد، باقی عمارات از طاق و سقف و غیر آن که بر آن واقع می‌شود اعتباری نخواهد داشت. و باید دانست که مقرب‌الباری خواجه عبدالله انصاری قدس سره بعد از توبه، محاسبه را بیان نموده به اعتبار آن‌که او توبه را ندم از ترک اوامر و ارتکاب نواهی فی ما سبق مع ارتکاب اوامر و اجتناب از مناهی دانسته. هرچند این معنی حق است اما موافق اصطلاح متبادر به فهم، توبه ندامت است از ترک اوامر و ارتکاب مناهی فی ما سبق و عزم برخلاف آن فی ما بعد. و متبادر از انابه «ندامت علی ترکّ الأوامر و فعل النّهی فیما سبق مع الإقبال علی الإطاعة و الاجتناب عن المعصية فی الحال و ما یستقبل» است. و به اعتبار متبادر به فهم بودن بعد از توبه، بیان انابه می‌شود و بعد از آن محاسبه. زیرا که آن بعد از اقبال بر طاعت است و اجتناب از معصیت.

۱-۳-۱ انابه

قال الله تعالى «وَأَنِيبُوا إِلَىٰ رَبِّكُمْ» یعنی رجوع کنید بسوی پروردگار خود با ندامت از تضييع عمر خود فی ما مضی. و طلب مغفرت نمایید با عزم تمام بلافتور و قصور و تسويف در انداختن کار خیر از امروز به فردا، «بَلْ مِنْ نَفْسٍ إِلَىٰ نَفْسٍ آخِرٌ». چنانکه از حضرت امیرالمؤمنین ع بدین مضمون حدیثی منقول است که ابن آدم در میان سه روز است: یک روز گذشته و به هر چیز که گذشته او را عودی نخواهد بود. و یک روز آینده و آن معلوم نیست که در آن چه روی خواهد نمود. پس آن چه برای اوست همان روز است که در اوست؛ پس باید که آن را صرف طاعت نماید. و مضمون روایت دیگر: «بَيْنَ ثَلَاثَةِ أَنْفَاسٍ» نفس سابق مثل دیروز و نفس آینده مثل فردا و نفس الآن مثل الیوم. پس باید که نفس را ملاحظه نماید که ضایع نگردد. از مشایخ صوفیه رضی الله عنهم مروی است که سالک باید که هر نفس خود را احتمال نفس آخر دهد. و تکلم خود را در هر تکلم احتمال آخر تکلم نماید و به قول «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» مشغول باشد که گاه باشد که این نفس و تکلم، نفس و تکلم آخر او باشد تا آن که داخل باشد در این حدیث که «مَنْ كَانَ آخِرُ قَوْلِهِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ دَخَلَ الْجَنَّةَ». و مراتب ثلاثه نیز در این مقام واقع است.^{۳۸۳}

۱-۴-۱ محاسبه

قال الله تعالى «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَا قَدَّمَتْ لِغَدٍ» یعنی ای جماعتی که ایمان آورده اید تقوای خدا پیشه کنید. و باید که نظر و ملاحظه کند نفس که چه چیز پیش ارسال می کند از برای فردای خود. پس هر نفس را باید که محاسبه و ملاحظه افعال و اعمال و اقوال و جمیع حرکات و سکانات صادره از خود را نماید؛ زیرا که در فردا نمی رسد به او مگر آن چه امروز کرده. «إِنْ كَانَ خَيْرًا فَيَخَيْرْ وَإِنْ كَانَ شَرًّا فَيَشُرْ». و حدیث منقول «حَاسِبُوا أَنْفُسَكُمْ قَبْلَ أَنْ تُحَاسَبُوا» از این حاصل نمی شود مگر به نظر دقیق و معرفت مکاید نفس و ایمن نبودن از او در جمیع اوقات بلافتور و قصور، و ملاحظه نعم غیرمتناهی از جانب باری تعالی، و قصور شکر از عبد، و بدانستن آن که توفیق بر طاعت اعظم نعم است؛ پس بر آن نیز شکر واجب و توفیق آن شکر نیز نعمت دیگر و علی هذا القیاس. پس عبد همیشه مقصّر است. هرچند طاعت از او بیش تر صادر گردد از حدّ تقصیر

^{۳۸۳} انابه عوام به وجهی است که گفته شد. از خواص، مع ما قال ترک اسناد افعال به «لَا حَوْلَ وَ قُوَّةَ» حق تعالی و اعتماد بر آن. از خاص الخاص، ثبوت «مَا قِيلَ فِي الْمَرْتَبَتَيْنِ مَعَ عَدَمِ مَلاحِظَةِ ذَاتِهِ وَالْاعْتِرَافِ بِالْعَجْزِ وَالْقَصْرِ». چنانچه زبدة انبیاء فرموده: «مَا عَرَفْنَاكَ حَقَّ مَعْرِفَتِكَ وَ مَا عَبْدْنَاكَ حَقَّ عِبَادَتِكَ».

بیرون نمی‌رود. و محاسبه فرق ثلاثه نیز بر آن قرار است.^{۳۸۴}

۱-۵- تفکر

قال الله تعالى «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» یعنی نازل گردانیدیم بر تو ای محمد (ص) قرآن را. آن که بیان نمایی از برای مردمان آن چیز که نازل شده برای ایشان تا شاید که ایشان تفکر در آن نمایند. و مراد از بیان «ما نُزِّلَ» اوامر و نواهی و ثمره مرتبه بر هر یک از آن‌ها در دنیا و آخرت؛ و «تفکر در آن نمایند» یعنی ملاحظه هر یک از اوامر و نواهی و ثمره و فایده و ضرر آن‌ها را نمایند. و هر کس آن چه از او صادر می‌شود بعد از بیان و ظهور حجت باشد. و در حدیث یک ساعت تفکر برابر یک سال عبادت است. و در حدیث دیگر یک ساعت برابر شصت سال طاعت است. و این تفاوت به اعتبار دقت در فکر و زیادتی عبرت و پند گرفتن متفکر است.^{۳۸۵}

۱-۶- تذکر

قال الله تعالى «وَمَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا مَنْ يُنِيبُ» یعنی متذکر نمی‌شود و به‌خاطر نمی‌آرد «ما تَقْدَمُ و ما تَأَخَّرُ» را مگر کسی که انابه و رجوع نموده باشد به‌سوی حق، و نفی نموده تذکر را مگر از «مَنْ يُنِيبُ». زیرا که توبه موقوف است بر یقظه، و صحت توبه موقوف است بر انابه و انابه کامل نمی‌گردد مگر بعد از ثبوت محاسبه و تفکر. پس تذکر نیست مگر بعد از کمال انابه و تا انابه کامل نگردد از قشر

^{۳۸۴} عوام ملاحظه «جَمِيعُ مَا صَدَرَ عَنْهُمْ» نمایند. و اگر از ایشان مخالفتی صادر گردد به توبه و انابه تلافی و تدارک آن نمایند. و خواص اگر گاهی اسناد افعال به خود دهند، از آن توبه نمایند. خاص الخاص نیز در کمین باشند که اگر ایشان را نظر به انیت خود افتد فوراً از آن نظر استغفار نمایند.

^{۳۸۵} عوام تفکر نمایند بر فیوضات و نعم و اراده از باری تعالی بر ایشان، و جدّ و جهد نمایند به‌جا آوردن «ما أَمَرُوا بِهِ» و اجتناب «عَمَّا نُهَوْا عَنْهُ» به‌سبب تفکر در ثواب «ما أَمَرُوا بِهِ» و عقاب «ما نُهَوْا عَنْهُ». و در آیات توحید مثل «هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» و «أَمَّا إِلَهُكُمْ إِلَّا وَاحِدٌ». خواص مع‌هذا تفکر در بعض آیات که نفی اسناد فعل از عباد نموده، مثل آیه «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ» که نفی فعل از حضرت رسول (ص) فرموده، و در آیه دیگر نفی فعل از مؤمنان نموده «وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ». و خاص الخاص از برای صحت مکاشفه ظهور توحید «وَلَا شَيْءَ غَيْرُهُ» فی‌الحقیقه تفکر در آیه «هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حَبِيبٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْكُوراً» «وَقَدْ خَلَقْتَكُم مِّن قَبْلُ وَ لَمْ تَكُنْ شَيْئاً مَّذْكُوراً»، باید نمود. زیرا که هر مکاشفه که به آیات قرآنی و اخبار مطابق نباشد اعتبار ندارد. و به حدیث «كُلُّ شَيْءٍ يَرْجِعُ إِلَى أَصْلِهِ»، پس هرگاه اشیا را اصلی نباشد رجوع به اصل ایشان نیز لاشی بودن ایشان است. و این است توحید خالص کشفی مطابق قرآن و احادیث. و در تحقیق تفکر، محققان سخنان دقیق فرموده‌اند که آن در موقع خود ذکر شده.

صورت روی به مغز نمی‌آرد. چنانکه در آیه دیگر فرموده «يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ» و این به‌خاطر آوردن فطرت اصلی است که مولود بر آن است. یعنی مجبور بر آن است و آن توحید است. و چنانکه در حدیث وارد است که سؤال نمودند از فطرت، فرمودند که آن توحید است. پس تذکر ارفع درجه است از تفکر. زیرا که تفکر طلب است و تذکر یافتن است.^{۳۸۶}

۱-۷- اعتصام

قال الله تعالى «وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً» و ایضاً فرموده «وَأَعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلِيكُمْ» و اعتصام به‌معنی اعتماد و احتفاظ است. و حبل الله کنایه و استعاره است به عهدالله و قرآن و ولایت مطلقه و آن محافظت بر طاعت و مراقبه امور است سرّاً و علانیه. و اعتصام بالله ترقی است از موهوم و تخلّص است از تردّد. و تقدّم اعتصام به حبل الله از آن است که تجاوز از موهوم و تخلّص از تردّد حاصل نمی‌شود مگر به محافظت طاعات و مراقبه امور؛ پس آن شرط اعتصام بالله است و شرط مقدم است.^{۳۸۷}

۱-۸- فرار

قال الله تعالى «فَقَرُّوا إِلَى اللَّهِ» و مراد از فرار حقیقه فرار از غیر است به‌سوی حق تعالی و «تَرْكُ مُشَاهِدَةِ الْغَيْرِ فِي السِّرِّ».^{۳۸۸}

^{۳۸۶} تذکر عوام، اعتقاد راسخ است به‌وجود مبدأ و وقوع معاد و ترتّب ثمره بر افعال. پس ایشان متأثر می‌شوند از استماع مواعظ و حاصل می‌گردد ایشان را رجا و خوف از سماع و وعد و وعید. و آنچه گفته می‌شود از عوام و خواص و خاص‌الخاص هر مرتبه است، نه آن‌که مطلق است هر یک از ثلاثه در هر مرتبه که گفته می‌شود؛ بلکه می‌تواند که عوام مرتبه تذکر مثلاً اعلا مرتبه باشند از خاص‌الخاص مرتبه یقظه. و گفته که این مقامات مثل اندراج جنس و نوع است. پس آنچه در خاص‌الخاص مقام و مرتبه صدم است در خاص‌الخاص مرتبه یقظه، صورتی و عکسی دارد. و هر مرتبه در مرتبه اعلا از آن قوت و صفا به هم می‌رساند تا به‌مرتبه قصوی رسند. پس خواص و خاص‌الخاص در هر مرتبه که ترقی می‌نمایند، آن صورت حاصله در آن اصفا و اقوی می‌گردد تا آخر مراتب.

^{۳۸۷} اعتصام عوام، قبول منقول از قرآن و اخبار به تسلیم و اذعان و تعظیم الامر والنهی علی‌الیقین. اعتصام خواص انقطاع از ماسوی و حفظ نمودن نفس از اراده. و اعتصام خاص‌الخاص و آن اتصال است، یعنی شهود الحق تفریداً بعد از استخدام او تعظیماً و اشتغال او به آن.

^{۳۸۸} فرار عوام از جهل و طریق جهال بسوی علم و موافقت و متابعت علما و راسخین عاملین به مقتضای علم، اعتقاداً و عملاً بلافتور و کسل با خوف و رجا و قطع نظر از خلق و آنچه در دست ایشان است و ثقة و اعتماد به خدا. فرار خواص، اکتفا به اعتقاد جزئی حاصل از عقل و نقل ننموده؛ طالب مشاهده و مکاشفه به جدّ و جهد تمام و از رسوم به ←

۱-۹- ریاضت

قال الله تعالى «وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا وَقُلُوبُهُمْ وَجَلَةٌ». استشهاد به این آیه شریفه به ریاضت، آن که مراد از ریاضت اعتیاد و رام گردانیدن نفس است به اطاعت. هرچند خوف و وجل بیش تر است، اعتیاد و ارتیاض قوی تر.^{۳۸۹}

۱-۱۰- سماع

قال الله تعالى «وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ» یعنی خیر را. و آن «مافیهِ صلاح العبد» است. و حقیقت سماع انتباه است به حسب رتبه و منزله آن شخص. و از این است که گفته اند که سماع راننده ای است که می راند هر چیزی را بسوی وطن آن، یعنی مرجع خاص آن.^{۳۹۰}

۲- ابواب

قسم ابواب، ایضاً آن نیز بر ده قسم است: اوّل، حزن. دوم، خوف. سوم، اشفاق. چهارم، خشوع. پنجم، اخبات. ششم، زهد. هفتم، ورع. هشتم، تبتّل. نهم، رجاء، دهم، رغبت.

۲-۱- حزن

قال الله تعالى «تَوَلَّوْا وَاعْيَنُوهُمْ تَفْبِضُ مِنَ الدَّمْعِ حَزَنًا» یعنی برمی گردیدند اصحاب از خدمت حضرت رسول (ص) و چشم های ایشان اشک می ریخت و محزون بودند. و مدح فرموده ایشان را به حزن

←

اصول و از آن چه نفس را در آن حظّی و لذّتی است به سوی تجرّد از اغراض و تحصیل اخلاص. فرار خاص الخاص از رؤیت ماسوی الحقّ الی الحقّ، بعد از آن فرار از رؤیت انیت موهوم.

^{۳۸۹} اما ارتیاض عوام، سعی در تهذیب اخلاق است به علم، و تصفیة اعمال از اغراض، و اعتیاد نفس به اخلاص. اما ریاضت خواص، سعی در قطع مادیة ملاحظه خلق است و التفات به غیر حق کمالات خود را. اما ریاضت خاص الخاص، مجرد گردانیدن شهود است از کثرت اسمائیه و صفاتیّه و رفع معارضات و منازعات نفس و ترقّی به عین جمع.

^{۳۹۰} سماع عام، اجابت و قبول اوامر است «امثالاً لِأَمْرِ الْأَمْرِ»، نه به قصد ثواب و عوض اجائ، و زجر از مناهی است «حیاءٍ مِنَ النَّاهِی» نه از خوف عقاب. اما سماع خاص، ملاحظه و مشاهدۀ مقصود و مراد است در هر امر و نهی، و قیام اوست در جمیع اوقات به مراد الله تعالی، و طلب خلاص نفس است از لذّت بردن به ماسوی الله، و تقرّب جستن است به حضرت باری تعالی. اما سماع خاص الخاص، شستن و پاک گردانیدن عین روح است از ملاحظه علل کشف و شهود، و اتصال دایره ازل است با ابد، و ظهور معنی «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ».

داشتن. پس حزن مقام نیکویی است.^{۳۹۱}

۲-۲- خوف

قال الله تعالى «يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ» یعنی می‌ترسند از پروردگار خود از آن که او قاهر و غالب بر ایشان است. خوف و حزن هر دو الم باطن است. و حزن تألم بر گذشته، و خوف بر امر آینده و اضطراب و تشویش نفس است و انخلاع آن از طمأنینه.^{۳۹۲}

۲-۳- اشفاق

قال الله تعالى «إِنَّا كُنَّا قَبْلُ فِي أَهْلِنَا مُشْفِقِينَ». اشفاق دوام حذر است بر چیزی به سبیل ترحم و

^{۳۹۱} و حزن المی است حادث در نفس به فوت شدن امری در زمان گذشته و آن مخصوص عام است. و سه مرتبه دارد: اول، ایشان محزون‌اند و مغموم از ترک اوامر، و ارتکاب مناهی، و وقوع ایشان در ورطه دوری از رحمت الهی و تضییع عمر. دوم، حزن ایشان بر تعلق قلب به مشاهده کثرت و مشغول گردیدن او از شهود وحدت و بر تسلی یافتن او از حزن. و مرتبه سوم از حزن، محزون بودن ایشان است از صدور اعتراضات از نفس بر احکام قضا و قدر و وقایع و حوادث بر خلاف خواهش نفس از عدم بسط و قلت واردات و احوال به آن که محزون‌اند که چرا قوت بر راضی بودن «بِمَا اخْتَارَ اللَّهُ» ندارند. و اما خواص و خاص‌الخاص ایشان را برای خود حزنی نمی‌باشد. زیرا که اولیاء الله را خوفی نیست. چنانکه خود فرموده «أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» و ایشان را تحزن می‌باشد یعنی اظهار حزن از برای دیگران می‌نمایند. چنانکه حضرت رسول از برای امت خود و حق تعالی فرموده «فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ عَلَى آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِحَدِيثِ أَسَفَا» یعنی شاید که تو خود را هلاک نمایی از اظهار حزن بر آثار ایشان از آن که ایمان نمی‌آورند به قرآن. و نیز فرموده «قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزُنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ». و در حدیث وارد شده که جمیع مردمان در روز قیامت «نفسی نفسی» می‌گویند و آن حضرت «امتی امتی» می‌گوید. و مثل حزن یعقوب بر یوسف (ع) به قول الله تعالی «إِنِّي لَيَحْزُنُّنِي أَنْ تَذْهَبُوا بِهِ». و آن که گفته شد که ایشان اظهار حزن می‌نمایند تحزن است. زیرا که راضی‌اند ایشان به آن چه باری تعالی برای هر کس اختیار کند.

^{۳۹۲} و آن نیز سه مرتبه دارد: اول، خوف از عقوبت است و به این صحیح می‌گردد ایمان. و آن خوف عوام است. و آن ثمره تصدیق وعید و ذکر معصیت و ملاحظه عاقبت امر است. مرتبه دوم، خوف مکر است؛ یعنی نفوسی که مستغرق در مراقبه و حضورند و ملتذذند به حضور حق، و خوف دارند که مبدا سلب شود از ایشان نعمت حضور یا آن که مبدا این نعمت حضور به طریق استدراج باشد. مرتبه سوم، مقام خواص است و آن وحشی است که عارض می‌شود از مشاهده جلال حق. و خوف در این مقام مسمی به هیبت است در حالت مناجات و طلب معافیه یعنی ظهور بلا تلبس بالصفات و الاسما. چنانکه در باب موسی (ع) است «فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا». زیرا که عزت و جلال ابا می‌نماید از ظهور بلا تلبس.

۲-۴- خشوع

قال الله تعالى «أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ» یعنی آیا مأمور نگردیده‌اند و رخصت نداده‌اند از برای ایمان آوردندگان به آن که خشوع نماید دل‌های ایشان از برای ذکر باری تعالی؟ و احتمال دارد که مراد از ذکر، الله تعالی یا قرآن یا رسول خدا (ص) و آنچه نازل شده از جانب حق تعالی از امور حقّه باشد. و خشوع انکساری است که حاصل می‌شود در قلب به تعظیم محبوب با سطوت سلطنت شخص و خوف از او.^{۳۹۴}

۲-۵- اخبات

قال الله تعالى «وَبَشِّرِ الْمُخْبِتِينَ» و ایضاً فرموده «وَأَخْبِتُوا إِلَىٰ رَبِّهِمْ». اخبات سکون و آرام است و این اوایل طمأنینه و رجوع از تردد است.^{۳۹۵}

^{۳۹۳} اول، اشفاق است بر نفس. زیرا که میل او شدید است به موافقت هوا و مخالفت حق. و او به‌مثابه اسب سرکش است که نمی‌خواهد که تابع فارس باشد؛ پس همیشه عقل مشفق است بر نفس. و اشفاق بر عمل آن است که برحذر باشد که مبدا بر طبق قانون واقع نشود. و اشفاق بر خلق آن است که برحذرند از ایشان از جزای اعمال ایشان. مرتبه دوم، اشفاق بر وقت از آن که مشوب به تفرقه نگردد و بر یقین و ثقه و اعتماد و توکل بر حق تعالی باشد در امر رزق و غیر آن از ملاحظه دخل و اسباب. مرتبه سوم، اشفاق است از مصون بودن اعجاب نفس و کفّ و منع نفس از محاصمه با خلق.

^{۳۹۴} و آن را سه مرتبه است: اول، تذلل و تعبد در غایت خضوع و انکسار و انقیاد و حکم و امر و خود را و طاعت خود را حقیر و بی‌قدر دانستن به اعتبار حضور حق تعالی. مرتبه دوم، محافظت و برحذر بودن از آفات بر نفس و عمل و تعظیم و توقیر هر صاحب فضل که احسان او در حق کس واقع شده، و استشمام نفخه و رایحه توحید. مرتبه سوم، حفظ و حرقت در نزد ظهور مکاشفات، و اخفای احوال و کرامات، و اظهار ضعف و عجز، و تصفیة قلب و وقت از ریا در نظر خلق، و قطع نظر نمودن از تعظیم خلق از برای او.

^{۳۹۵} و آن بر سه مرتبه است: اول، استغراق و استیلای نور عصمت است بر نار شهوت و قلع و قمع آن. و برای آن نور هیبتی است مطمئن به خلاف هیبت نار شهوت که مضطربه و متفرقه است و غالب می‌گردد بر او طلب حق و شدت شوق به سوی او. مرتبه دوم آن که نقض و نقص عارض شود اراده او را، و متوحش نمی‌گردد قلب او به وقوع عوارض، و قطع نمی‌نماید راه را به راه رفتن و مصایب. مرتبه سوم آن که مساوی شود در نزد او مدح و ذم به اعتبار عدم التفات به سوی خلق، و ملاحظه نمودن خلق را به نظر فنا، و دایم در ملامت نفس خود است به اعتبار عدم تلوین و عدم استقرار او در تمکین. و نمی‌بیند و منظور نمی‌دارد و عیوب و نقصان خلق را و خود را پست‌تر از همه مشاهده می‌کند؛ هر چند اعلا مرتبه از ایشان است.

۲-۶- زهد

قال الله تعالى «بَقِيْتُ اللَّهُ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» یعنی آن چه باقی می ماند در نزد باری تعالی از اعمال و اقوال خیر بهتر است از برای شما از زخارف فانیه دنیویه. پس رغبت به آن مدارید و ترک آن نمایید. زهد از برای عوام نیکوست و از مریدین واجب و لازم است و از خواص خست و دناست است.^{۳۹۶}

۲-۷- ورع

قال الله تعالى «وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ» استشهد از این آیه بر ورع آن که حرام و شبهه بلکه دنیا و مافیها تماماً نجس است. و واجب است تطهیر قلب از لوث آن. و کنایت است از ازاله تعلّق دنیا از قلب. و ورع حذر و اجتناب نمودن است از تعلّق و آرایش از دنیا که حکم میتة و حیض دارد. و این آخر مقام زهد عوام است و اوّل مقام زهد مرید است.^{۳۹۷}

۲-۸- تبتّل

قال الله تعالى «وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا» یعنی منقطع شو از همه چیز، انقطاع کلی. و روی آور به سوی

^{۳۹۶} و آن نیز سه درجه دارد: اوّل، زهد در شبهه بعد از ترک حرام از برای تنزه نفس از چیزی که احتمال ضرر دارد و از مشارکت فسّاق. زیرا که هرکس را مالی است، ناچار است او را به معامله با مردم. و اکثر ایشان از حدّ عدالت بیرون اند. پس تنزه از مشارکت اهل فسق و فجور ضرور است به اعتبار آن که منع وارد است از معاشرت اهل دنیا و قساوت حاصل می شود از صحبت ایشان. درجه دوم، زهد از زیاده به قدر ضرورت است و «إِنْ كَانَ مِنَ الْحَلَالِ الْبَيْنِ». برای تفریغ قلب و صرف جمیع اوقات در تعمیر قلب و قطع ماده اضطراب و تحلی به صفات انبیا و صدیقین و صلحا. درجه سوم، زهد در زهد است به وجه استحقار و آنچه زهد در آن می کند. پس دنیا کلّ آن، چه مقدار دارد در مقابل آخرت؟ تا آن که زهد در آن کمالی بوده باشد و حال آن که راغب به آخرت نیز نباید باشد تا آن که او خالص و مخلص در عمل باشد. و دیگر آن که باید رغبت در او نماند تا آن که تحصیل مقام رضا تواند نمود. و دیگر آن که او را قطع نظر از ماسوی باید نمود و غیر حق را لاشی داند و زهد و عدم زهد در لاشی صورت ندارد.

^{۳۹۷} و بر سه مرتبه است: اوّل، اجتناب از محرّمات و قبیح از برای حفظ نفس از ضرر عاقبت و از مکروهات برای زیادتی در حسنات. زیرا که بدون آن نمی تواند بود. پس هرگاه اجتناب از محرّمات و مکروهات نمود، ناچار است که شغل او در خیرات و حسنات بوده باشد از برای حصول صفت ایمان. مرتبه دوم، حفظ حدود شرعی است در نزد حصول اشتباه و ملاحظه تقوا و بالا رفتن از حد دناست و خلاصی یافتن از اقتحام در حدود. مرتبه سوم، اجتناب و احتراز از هر چیز که باعث تفرقه وقت و تشویش قلب و مانع از حضور و جمعیت است.

حق تعالی. و اعراض کن از ماسوای حقّ جلّ ذکرة.^{۳۹۸}

۲-۹-رجا

قال الله تعالى «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ». پس مدح نموده اهل رجا از مؤمنون را به آن که مخصوص گردانیده ایشان را به تأسی. و اقتدای ایشان نمی باشد مگر به رسول خدا و اوصیای طاهرين او صلوات الله عليهم اجمعين. پس رجا مقام و منزلت عظیمی است. هر چند نظر به مرتبه و مقام رضا منافات دارد اما قبل از حصول آن منزلت عظیمه است.^{۳۹۹}

۲-۱۰-رغبت

قال الله تعالى «وَيَذْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا». و رغبت طلب حقّ است و اقرب است از رجا. زیرا که رجا محتاج است به بیان و رغبت احتیاج ندارد؛ بلکه متبادر در اصطلاح از رغبت طلب حقّ است.^{۴۰۰}

^{۳۹۸} و آن نیز بر سه مرتبه است: اول، تجرید و انقطاع نفس است از نصیب و بهره داشتن و ملاحظه نمودن عالم و بنی آدم به رجا یا خوف یا مبالات بر ایشان تا آن که از تجرید رجا حاصل شود و از خوف، تسلیم و از مبالات، شهود حق. مرتبه دوم، تجرید و انقطاع است از میل نفس به خود به ترک هوا. زیرا که ترک هوا، موت نفس است و میت را میل باقی نمی ماند. و به استشمام روح انس به حق نموده. حبّ ذاتی که میل و رجوع به حق است، غالب می گردد و علاقه به خود باقی نمی ماند تا آن که به خود و هوای خود میل نماید. و به حصول استعداد و بوارق و لوازم کشف توحید می شود. زیرا که هر چند شهود توحید و یقین بر آن زیاد می گردد نفس را میل به خود و هوای خود ضعیف می شود. مرتبه سوم، تجرید و انقطاع نفس است از تشبه بر سابقین، یعنی انبیا و مرسلین و اوصیای دین و اولیای کاملین، به آن که تصحیح می نماید استقامت صفت سابقین را. پس تشبه به ایشان استقامت در امور است به وجهی که التفات نمی نماید به چیزی مگر اقتدا و پیروی سابقین. و استقامت فی الله و بالله، فناء فی الله است. و قصد او به وصول و نظر او به اوایل جمع است.

^{۳۹۹} و آن را سه مرتبه است: اول، رجای عوام و آن باعث و مشوّق است عامل را بر جدّ و جهد بر طاعت و انقیاد، و ملتذ می شود عامل از طاعت، و بیدار گردد نفس از خواب غفلت به ترک مناهی. مرتبه دوم، رجای اهل ریاضت و مجاهده است به آن که می رساند ایشان را به حدّی که صاف می گردد همّت ایشان، و عالی می شود نظر ایشان از توقّع ورود احوال و مواجید و از لذّات نعیم جنت در آخرت؛ بلکه همّت ایشان منحصر می گردد به رضای مولی الشّائین. مرتبه سوم، رجای ارباب قلوب است. و آن شوق لقای حق تعالی است. و شدید می گردد اشتیاق ایشان به حدّی که نمی ماند در ایشان مگر همّ و قصد واحد و قطع نظر می نمایند از جمیع آرزو و تمنا.

^{۴۰۰} و آن بر سه مرتبه است: اول، رغبت اهل خیر است و حاصل می شود از آن علمی که آن باعث است بر جدّ و جهد در طاعت به قصد شهود حق. و حفظ می نماید سالک را از قصور و فتور. و منع می کند صاحب خود را از میل و ضعف به سوی ارتکاب مجوّزات و مرخصات در شرع. مرتبه دوم، رغبت ارباب حال است. و رغبت ایشان است به

۳- معاملات

و بر اصحاب معرفت پوشیده نخواهد بود که معاملات نیز بر ده قسم است: اول، رعایت. دوم، مراقبه. سوم، حرمت. چهارم، اخلاص. پنجم، تهذیب. ششم، استقامت. هفتم، توکل. هشتم، تفویض. نهم، ثقه. دهم، تسلیم.

۳-۱- رعایت

قال الله تعالى «فَمَا زَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا». ضمیر «ها» عاید به رهبانیت و ریاضت است.^{۴۰۱}

۳-۲- مراقبه

قال الله تعالى «لَا يَرْقُبُونَ فِي مُؤْمِنٍ إِلَّا وَا لَا ذِمَّةً» و قال «فَارْتَقِبْ». مراقبه دوام ملاحظه قلب است حق تعالی را.^{۴۰۲}

←

جذب سلطنت حق. و نمی ماند در او مأمولی. و ملتفت نمی شود به غیری. و این نیز منسوب به او نیست. مرتبه سوم، رغبت اهل شهود است. و آن تشرف صحبت است. و در حذر است از التفات به غیر. و حاصل می گردد از آن طهارتی که باقی نمی ماند با آن بقیه. یعنی از آنیت.

^{۴۰۱} و آن بر سه مرتبه است: اول، رعایت اعمال است. و آن زیاد گردانیدن اوست به اعتبار آن که قلیل و حقیر می نماید در نظر او اعمال و افعال، هر چند کثیر و بسیار باشد نظر به جلال معبود و حقارت عابد. زیرا که از حقیر صادر نمی شود الا حقیر. و خود را مزین نمی گرداند در میان مردم به اعتبار کثرت عبادت. مرتبه دوم، رعایت احوال است به آنکه اجتهاد و سعی خود را ریا شمارد. و واردات خود را کاذبه و خیالات و مقامات خود را ادعا داند. مرتبه سوم، رعایت اوقات است به آن که توقف نماید در خطوه تا آن که خالص گرداند آن را از نسبت به خود تا آن که نماند «الا واحد الأخد».

^{۴۰۲} و آن بر سه مرتبه است: اول ملاحظه حق است در اثنای سیر الی الله که نظر سایر بر چیزی دیگر از امور دنیوی و اخروی و حالات و کمالات مع تعظیم الحق و تحقیر الخلق نباشد.

مرتبه دوم ملاحظه نمودن سایر، نظر حق را به خود. و معارضه ننماید به او به آن که اراده نماید غیر اراده حق. و خواهش ننماید غیر «ما وَزَدَ عَلَيْهِ مِنَ اللَّهِ» را. و به خاطر نگذراند که اگر غیر آنچه واقع شده است، واقع می شد اولی بود. و تصحیح آن نمی شود مگر به ذهول و غفلت از خود. و ذهول حاصل نمی شود مگر به تکرار نور تجلی. مرتبه سوم و آن ملاحظه عین ازل است. و ظهور آن در مراتب کویند (کونیه) الی آخر المراتب و هوالابد تا آن که مستقل شود به مشاهده توحید. و عین خود را تجلی از تجلیات و شیئی از شئونات حق داند. و بعد از آن ملاحظه نماید که این ملاحظه را ننماید و خالص گردد از رق ملاحظه.

۳-۳- حرمت

قال الله تعالى «وَمَنْ يَعْظِمْ حُرْمَاتِ اللَّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ عِنْدَ رَبِّهِ». و حرّمات الله حقوق الله الّلازمة على الخلق.^{۴۰۳}

۳-۴- اخلاص

قال الله تعالى «أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ». و آن تخلیص قلب است در عمل از آن چه اطلاق غیر بر آن جایز باشد.^{۴۰۴}

۳-۵- تهذیب

قال الله تعالى «فَلَمَّا أَفْلَحَ قَالَ لَا أَحِبُّ الْآفِلِينَ». وجه استدلال به آیه کریمه در تهذیب به آن که حضرت ابراهیم خالص گردانید عقیده خود را از نسبت ربوبیت دادن به هر چیز که آن را افول و فنا باشد از انقص الی الاعلی. و در آخر «وَجْهَتْ وَجْهِي» گفته. پس تخلیص عقیده نموده از دنس

^{۴۰۳} و آن بر سه مرتبه است: اول، تعظیم امر و نهی به غیر قصد ثواب و خوف عقاب و حصول کمال و مدح و ثنا لا فی الدنیا و لا فی الآخرة، بلکه محض امتثال و استحقاق حق تعالی به آن که او راست اهلیت معبودیت. زیرا که هر طاعت که به غیر از این وجه باشد آن طاعت الله تعالی نمی باشد بلکه طاعت نفس است. مرتبه دوم، آن که واگذار الفاظ قرآن و اخبار را بر ظاهر معنی متبادر به فهم عامه مردمان. مگر مواضعی را که لازم التأویل است مثل «یذلّ الله» و غیر آن. و تجاوز نماید از آن. و عمل کند به مقتضای آن سرا و علانیة در خصوصیات و مشترکات. و منع نماید دیگران را از جرأت و جسارت در تأویل. مرتبه سوم، احترام اهل مشاهده است به آن که در حین انبساط جرأت و جسارت ننماید بر طلب امری از امور ای امرکان مگر به وجه آن که مأمور است به طلب. و آن به ظاهر لسان است تا آن که مرخص شود در طلب به رخصت خاص. و ضبط منع خود نماید از صدور کلامی که موهم شطح یا جسارت باشد. و جهد کند بر ترک ادبی از آداب شریعت. و مضمحل نماید حالت سکر را به صحو.

^{۴۰۴} و آن بر سه مرتبه است: اول، تخلیص قلب است از رؤیت عمل، یعنی نسبت دادن عمل به خود بلکه عمل محض توفیق و تأیید و نعمتی است از باری تعالی. پس به ازای آن شکر لازم عامل می شود نه آن که مستحق ثواب است. و بدانند که مقصود از طلب عمل از او حصول ثمره عمل است که آن معرفت و فناست. و عدم حصول ثمره از تقصیر و تضییع عامل است. پس قبل از حصول ثمره، او مقصّر و مضیع است؛ نه آن که مستحق ثواب باشد. مرتبه دوم، خجالت با کثرت عمل و جدّ و جهد. زیرا که آن توفیق من الله است و عدم ثمره که حصول فناست به اعتبار نقص محل است. چنانکه آب شیرین حجری در ارض سنجه شور می گردد. پس عامل باید خجل باشد به سبب آن که مضیع توفیق و تأیید حق است. پس چه گونه خجل نباشد عبد از مولا و سید خود، هرگاه ضایع نموده باشد اسباب او را. مرتبه سوم، اخلاص عمل است به آن که خلاص نماید خود را از ملاحظه عمل و عامل والامر بالعمل «تَلْ يَشَاهِدُ بِأَنَّ الْعَمَلَ وَالْعَامِلَ وَالْمَعْمُولُ شَيْءٌ وَاحِدٌ بِالْحَقِيقَةِ وَالْكَثْرَةِ أَمْرٌ إِبْتِغَايَ فَخَلَصَ مِنْ رِقِّ الْكُونِ بِأَسْرِهِ».

شرک و ظلم. و طریق تخلیص نفس از دنس تعلّقات کونیه آن است که به تدریج من الادنی الی الاعلی قطع تعلّق نماید از جمیع ماسوی الله حتّی نفس خود. و تعلّق به خود اعلا مرتبه ادناس است.^{۴۰۵}

۳-۶- استقامت

قال الله تعالی «فَاسْتَقِمْوا إِلَیْهِ» استقامت تسویه در قصد است، یعنی میل نمودن به احد طرفین صراط مستقیم که آن طرفین به لسان شرع معبر به یمین و شمال است، و به عرف مشایخ صوفیه و حکما به افراط و تفریط تعریف می کنند. و استقامت طریق مقرّین است. و اصحاب یمین هرچند در شرع ممدوح اند اما نظر به مقرّین مذموم و مقصّرند.^{۴۰۶}

^{۴۰۵} و آن بر سه مرتبه است: اول، تهذیب خدمت یعنی طاعت به آن که صدور طاعت از سالک با علم به مشروعیت آن فعل که آن را طاعت می داند، واقع شود؛ یعنی عمل موافق قانون شرع باشد تا آن که کثرت عمل موجب زیادتی ضلالت و بُعد او از مبدأ نگردد. چنانکه در حدیث است: «أَلْعُلْمُ بِإِلْعَمَلٍ ضَلَالٌ». و صدور آن عادت نباشد و غایتی از برای عمل خود، یعنی محدود نگرداند آن را به مدّتی؛ بلکه اعتقاد چنان کند که اگر ابدالآباد بوده باشد روز به روز در ترقّی باشد تا آن که مغبون نباشد. چنانکه منقول است که هرکس دو روز او مساوی باشد آن کس مغبون است. مرتبه دوم، تهذیب قصد است. و آن صاف گردانیدن دل است از دنس و اکراه و اغراض. و حفظ نمودن است از ضعف و فقرت و نصرت. و تقویت دادن است در وقت منازعات هوا و اغراض را، خواه صوری دنیوی و خواه اغراض معنوی اخروی باشد، تا آن که صاف گردد قصد از جمیع اغراض ظاهری و باطنی. پس داخل گردد در سلک اهل الله، و این مرتبه را در منازل السائرین متناً و شرحاً مرتبه سوم شمرده و آن غلطی است از کاتب. و آلا بعید است که مقرب الباری خواجه عبدالله انصاری چنین نویسد. مرتبه سوم، تهذیب حال است به آن که حکم علم غالب نگردد بر حکم حال در سرّ نفس او بلکه در سرّ نفس، حکم حال غالب باشد و در بدن حکم علم سرّاً و علانیه. زیرا که حکم حال مشاهده توحید است و حکم علم مقتضی مشاهده کثرت است و توقّف بر غلبه حکم حال نیز ننماید، زیرا که هنوز بقیه انیت باقی است.

^{۴۰۶} و آن بر سه مرتبه است: اول، استقامت عدل. یعنی میانه روی در سلوک و اجتهاد به آن که بیرون نرود از قرارداد شارع در سعی و جدّ. و حفظ نماید که در سلوک و ارتیاض به افراط و تفریط نرسد، یعنی یک قدر از مدّت ریاضات شاقّه غیرواقعه در شرع بکشد و نفس به آن کلال و ملال از عبادات به هم رساند و در ورطه تفریط و افراط و تقصیر افتد. و در سیر و سلوک از اخلاص بیرون نرود. یعنی عمل را معلّل به اغراض نگرداند و اعمال او همگی بر طبق سنّت و قرارداد شارع باشد تا از بدعت و اختراع محفوظ ماند. مرتبه دوم، استقامت احوال است یعنی مشاهده حقیقت را ثمره کسب خود نداند. زیرا که آن موهبت است نه ثمره عمل. پس اگر آن را ثمره عمل داند، بیرون رفته است از حدّ استقامت. و ترک نماید آن که او را حالی است. زیرا که در این وقت اثبات نموده از برای خود ذات مع الصفات. و حال آن که او را نه ذاتی است و نه صفتی. مرتبه سوم، مستقیم و غیرمتردّد و متلوّن بودن به ترک رؤیت استقامت، و ←

۳-۷- توکل

قال الله تعالى «وَعَلَى اللَّهِ فَتَوَكَّلُوا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ». و توکل وا گذاشتن کار خود است به دیگری به اعتبار ثقه و اعتماد بر او.^{۴۰۷}

۳-۸- تفویض

قال الله تعالى «وَأُفْوِضُ أَمْرِي إِلَى اللَّهِ» الی آخر آیه. تفویض اعلا مرتبه است از توکل. زیرا که توکل بعد از وقوع سبب است و تفویض قبل از وقوع سبب است و توکل شعبه‌ای است از تفویض.^{۴۰۸}

۳-۹- ثقه

قال الله تعالى «فَإِذَا خِفتَ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ».^{۴۰۹}

←

غایب گردیدن از مستقیم بودن ترک رؤیت استقامت و این اقصی مراتب استقامت است.

^{۴۰۷} و آن بر سه مرتبه است. اول، توکل با طلب و سعی به آن که طلب و سعی نیز شغلی و عملی است که مأمور است به آن و نفع و شریک بودن با مردمان در اعمال ایشان. و انبیا و اوصیا و اولیا در طلب و سعی بوده‌اند و منافی حال و کمال نیست. مرتبه دوم، توکل با اسقاط طلب و پوشیدن چشم از اسباب به قصد تصحیح توکل و شکستن نفس از رؤیت کسب خود و به قصد تفرغ جمیع اوقات از برای عبادت، هر چند آن شغل عبادت است. مرتبه سوم، توکل مع معرفت توکل به آن که توکل اعتماد کار خود به غیر است به اعتبار ثقه و اعتماد به او. و امری از برای کسی نیست که او را به خدا واگذارد بلکه «أَلَمْ تُكَلِّمِ اللَّهَ بَلْ لَا شَيْءَ حَقِيقَةً إِلَّا اللَّهُ». و این متوکل مرتبه سوم اگر تارک شغل و اگر مشغول بر او مساوی است.

^{۴۰۸} و آن بر سه مرتبه است: اول آن که عبد بداند به علم یقین به آن که نیست او را حول و قوّتی الا بالله. و ناامید نگردد از معاونت و نصرت باری تعالی. و اعتماد نکند به عزم و قصد خود. زیرا که قلب بین اصبعین رحمان است و می‌گرداند او را به هر طرف که خواهد. و تفویض نماید امر خود را به حق و از حق داند. مرتبه دوم آن که به عین‌الیقین مشاهده کند که «لَا مُؤَثِّرَ فِي الْوُجُودِ إِلَّا اللَّهُ». و در این وقت قطع نظر می‌نماید از ثمره فعل خود. بلکه نجات را نمی‌بیند مگر به رحمت حق و هلاک نیست مگر به نعمت او. پس مضطر و امی گذارد امر را به صاحب امر. مرتبه سوم، شهود انفراد حق است در تصرف بلکه در وجود. پس «كُلُّ مَا وَقَعَ فِي الْكَوْنِ مِنَ الْحَرَكَاتِ وَالسُّكُونِ وَالْقَبْضِ وَالْبَسْطِ وَ غَيْرِ ذَلِكَ بَلْ بَصِيرُ الْمُفَوَّضِ إِلَيْهِ وَاحِدًا كَمَا كَانَ أَزَلًا وَ أَبَدًا وَ لَا تَفَرُّقُهُ إِلَّا فِي عَيْنِ الْعَقْلِ».

^{۴۰۹} و آن بر سه مرتبه است: اول، مأیوس بودن عبد است به علم یقین به آن که مخالفت قضا و قدر نمی‌تواند نمود. و قضا و قدر جاری نمی‌گردد و مگر بر خیر و صلح. پس فارغ می‌گردد از تعب و رنج. و قانع می‌شود به آنچه حاصل می‌گردد از برای او از رنج و راحت. و سالم می‌ماند از معارضه نفس. و تابع می‌گردد حکم را طوعاً بلا کراه و کدورت. مرتبه دوم و آن ایمن بودن عبد است از آن که آنچه مقدر است البتّه واقع می‌شود و آنچه مقدر نیست البتّه

←

۳-۱۰- تسلیم

قال الله تعالى «فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يَخِمْوْكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَزَجًا مِّمَّا قُضِيَتْ وَ يَسْلَمُوا تَسْلِيمًا». و آن اعلا مرتبه عوام ناس است و هر یک از ناس که به این مرتبه نرسیده باشند، داخل در تحت اهل ایمان واقعی نخواهد بود.^{۴۱۰}

۴- اخلاق

اما قسم اخلاق ایضاً بر ده قسم است: اول، صبر. دوم، رضا. سوم، شکر. چهارم، حیا، پنجم، صدق. ششم، ایثار. هفتم، خُلق. هشتم، تواضع. نهم، فتوت. دهم، انبساط.

۴-۱- صبر

قال الله تعالى «وَاصْبِرْ وَ مَا صَبْرُكَ إِلَّا بِاللَّهِ» زیرا که صبر به اعتبار قوت و توانایی نفس است «لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ». پس هر که را باری تعالی قوت کرامت نفرماید، صبر نمی‌تواند نمود. و صبر حبس و منع نفس است از اظهار شکوه و ناخوشی کامن در او به ورود امور غیرملازم بر او در نزد غیر باری

←

واقع نمی‌شود. پس می‌رسد به او روح و مشاهده می‌کند به عین یقین. و خالص می‌گردد مرتبه صبر او. و متصف می‌شود به صفت رسل اولوالعزم. مرتبه سوم به آن که مشاهده می‌نماید به حق‌الیقین به آن که حق است که تجلی نمود به صور اعیان ازلاً علماً و به اقتضای ایشان خارجاً. پس ثقه و اعتماد به هم می‌رسد او را به صحت مکاشفه خود به آنکه «لَا مَدْخُلَ لِلشَّيْطَانِ فِي مُكَاشَفَتِهِ مَدْخُلٌ فَفَرِغَ مِنَ التَّلَوُّنِ وَ ثَبَّتَ فِي التَّمَكُّنِ وَ هِيَ الْمَقْصُودُ الْحَقِيقِي».

^{۴۱۰} و این سه مرتبه دارد: اول آن که تسلیم نماید تا حرج و ناخوشی در امر او به هم نرسد به اختلاف وقایع و حوادث امور در عالم از آنچه عقول به حکمت و مصلحت و اسباب آن نمی‌توانند رسید؛ مثل تخریب بعضی بلدان و تعمیر بعضی آن و قحط و غلا و طاعون و وبا و امراض و اسقام و غموم و آلام و تغییرات احوال از فقر و غنا و غیر آن‌ها؛ خواه دافع در حق او و مجبان و خویشان و خواه در حق دیگران باشد. اعم از آن که وقایع بر صلحا و اتقیا یا بر اشقیا و فجار عارض شود همه صلاح و خیر ایشان است. و خود داند. مرتبه دوم، تسلیم نمودن حکم علم را بر حکم حال. زیرا که حکم حال در بعضی مواد مخالف حکم علم است و اعلا مرتبه است. پس تسلیم نمودن ادنی نزد اعلا در عالم اعلاست نه در عالم ادنی. یعنی در سر نفس و قلب نه در عالم اعضا و جوارح. زیرا که در عالم اعضا و جوارح حکم حال باید که تابع حکم علم باشد. مرتبه سوم، تسلیم مادون الحق الی الحق، یعنی غیر را لاشیء دیدن و کل رسوم و تعینات خلقیه را معدوم و مضمحل درحقیقت واحده حق ببند. مثل انعدام و اضمحلال هیئت یخ در وقت عروض حرارت نار بر آن و رجوع آن به هیئت آب مع تسلیم رؤیت التسلیم الی الحق.

تعالی. و آن اصعب منازل است بر عوام.^{۴۱۱}

۴-۲- رضا

قال الله تعالى «يا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً». و رضا اسم است از برای وقوف عبد صادق علی ما ورد علیه. و طلب ننماید تقدّم و تأخّر و زیاده و نقصان و استبدال ما هو ورد علیه را. و این اوایل سلوک خواص است و و انسق و اعلا مراتب عوام است.^{۴۱۲}

۴-۳- شکر

قال الله تعالى «وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّاكِرُونَ». و شکر، اعظم طاعات است و از این است که عباد شاکر قلیل اند. زیرا که شکر به ازای نعمت است از برای منعم. پس صدور آن علامت معرفت منعم است و قبول و ثنای منعم بر آن.^{۴۱۳}

^{۴۱۱} و آن سه مرتبه دارد: اوّل، صبر از معصیت یعنی اجتناب از آن به ملاحظه وعید و برای بقای ایمان. زیرا که عاصی در اثنا معصیت، ایمان از او مسلوب است و احسن از معصیت، حیا از باری تعالی است. زیرا که الله تعالی مشاهده می کند او را. مرتبه دوم، صبر بر طاعت است بر آن که محافظت نماید حدود و اوقات و مواظبت و دوام رعایت اخلاص را و نیکو به جا آوردن با علم آن به قانون شرعی، بلا اخلاص در آداب و سنن. مرتبه سوم، صبر در مصایب و بلا یا به ملاحظه جزا و انتظار روح فرح را و آسان گرداند مصایب را به آن که بشمارد نعم و مین غیر متناهی را از جانب حق بر او و بداند که بلا نیز نعمت است و بر آن نیز شکر لازم است.

^{۴۱۲} و آن نیز سه مرتبه دارد: اوّل، رضای عوام و آن راضی بودن به ربوبیت الله تعالی. و ناخوش داشتن عبادت غیر او را. و آن به منزله قطب و مدار علیه اسلام است. و آن بیرون آورنده است از شرک ظاهر جلی. و علامت صحت این مرتبه سه چیز است: اوّل آن که باری تعالی محبوب ترین اشیا باشد در نزد عبد. دوم آن که او را اولی به تعظیم داند. سوم آن که او را شایسته و لایق عبادت داند. مرتبه دوم، راضی بودن عبد است از باری تعالی در هر چیز که به حکم قضا و قدر بر آن جاری گرداند. و صحت آن نیز بر سه امر است: اوّل، تساوی احوال از فقر و غنا و صحت و سقم و شدت و رخا. دوم، سقوط خصومت او با خلق. سوم، خلاص یافتن از سؤال و الحاح به غیر از وجه تعبّد. مرتبه سوم، راضی بودن به رضای باری تعالی به حدی که مشاهده نکند در خود رضایی و سخطی تا آن که باعث شوند او را بر تحکم. و فرقی نماند میان آن که اگر او را به جنت برد یا به نار. و حاصل نمی شود این مقام مگر از برای آن کسانی که محبت ایشان به حضرت باری تعالی به کمال رسیده باشد. «رَزَقْنَا اللهَ بِفَضْلِهِ».

^{۴۱۳} و این طریق عوام است و در حکم مرتبه اوّل است. مرتبه دوم، شکر بر مکاره است و این به آن که صادر می شود از کسی که مساوی است احوال بر او. پس از او صادر می گردد به سبیل اظهار رضا از آن. یا از کسی که صادر می گردد که احوال او مساوی نیست. و صدور آن از آن کس از کظم غیظ و ستر شکوه است و رعایت ادب و سلوک مسلک اهل علم. مرتبه سوم آن که مشاهده ننماید عبد مگر منعم را. و هرگاه دید او را عظیم می شود در نزد او ←

۴-۴- حیا

قال الله تعالى «أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ اللَّهَ يَرِي». و حیا از اوایل مراتب خواص است. زیرا که احد جزئی مرتبه احسان است. و احسان آن است که عبادت نمایی باری تعالی را با یقینی که گویا او را مشاهده می‌نمایی و او تو را مشاهده می‌کند. و سبب حیا تعظیمی است که حاصل از وداست.^{۴۱۴}

۴-۵- صدق

قال الله تعالى «فَإِذَا عَزَمَ الْأَمْرُ فَلَوْ صدَقُوا لَلَّه لَكَانَ خَيْراً لَّهُمْ».^{۴۱۵}



نعمت. زیرا که منعم عظیم است و عطای عظیم، عظیم است. و هرگاه دید او را و مشاهده نمود، به عظمت مشاهده می‌نماید او را با ادب و حیا. و شیرین می‌شود در نزد عبد شدت و مکاره. و هرگاه او را مشاهده نمود منفرد مشاهده نمی‌نماید از او نعمتی و شدتی. یعنی مرتفع می‌گردد در نزد عبد امتیاز.

^{۴۱۴} و آن بر سه مرتبه است: اول، حیا متوگد از علم عبد است به آن که باری تعالی او را مشاهده می‌کند و حاضر است با او در هر جا. پس متحمل می‌شود مشقت و مجاهده را. و قبیح می‌گرداند در نزد او ارتکاب جنایت را. و منع می‌کند او را از اظهار شکوه. و فرح و نشاط به هم می‌رساند از خدمت در حضور محبوب و مولای خود. مرتبه دوم، حیایی است که متوگد می‌شود در علم به قرب. یعنی دانست به علم یقین که باری تعالی اقرب اشیاست به او. پس می‌خواند او را به محبت و آن فوق وداست. و مربوط می‌گردد به روح انس. و مکروه می‌گردد در نزد او معاشرت خلق. زیرا که لذت انس به حق لازم دارد وحشت از خلق را. و دوست می‌گردد در نزد خلوت با حق تعالی که محبوب اوست. مرتبه سوم، حیایی است که متوگد می‌گردد از شهود حق. و داخل است در آن حیا هیبتی که مقاومت نمی‌تواند نمود با او کثرت و تفرقه تا آن که می‌رساند او را به عین جمع و فناء محض. پس نمی‌ماند از او رسمی و اثری.

^{۴۱۵} و آن بر سه مرتبه است: اول، صدق قصد و نیت است. و به آن صحیح می‌گردد داخل شدن در طریق ریاضت و سلوک. و تلافی و تدارک می‌نماید هر امری را که از او فوت شده. و معمور می‌گرداند هر خرابی که در نفس به هم رسیده. و علامت صدق نیت آن است که رفع می‌شود از او داعیه نقض عهد. و صبر می‌نماید بر صحبت غیر اهل طریقت خود. و ملازم می‌گردد اهل صدق را طوعاً و رغبت و امتثالاً لأمر الله تعالی «كُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ». مرتبه دوم آن که دوست نمی‌دارد حیات و زندگی را مگر برای طاعت. و در نفس خود مشاهده نمی‌نماید مگر تقصیر در طاعت. و التفات نمی‌نماید به سوی مباحات و مرخصات در شرع. زیرا که ملاحظه عظمت حق می‌نماید. و حقیر می‌گردد ماسوی الله در جنب عظمت حق. و می‌داند که کسی قیام به حق عبودیت حق نمی‌تواند نمود مگر به حول و قوت حق. پس در هر نفس مقصر است بذاته. مرتبه سوم آن که عمل عبد در ابتدای سلوک و حالت او در وسط و وقت او در مقام قرب و نهایت، موافق رضای باری تعالی بوده باشد. پس در این وقت متصف می‌گردد به راضیه و مرضیه من حیث الغلب والاحوال الصادقة قصوراً و مستقیمه. اما اگر در ابتدای سلوک اعمالش غیر موافق رضای باری تعالی باشد، احسن عمل او ذنب است؛ زیرا که صدور اعمال از او با اغراض فاسده است. و اصدق احوال وعد و کذب است؛ زیرا



۴-۶- ایثار

قال الله تعالى «وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ».^{۴۱۶}

۴-۷- خُلُق

قال الله تعالى «وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ». و این خطاب به حضرت رسول است. و مدح نموده باری

←

که واردات و احوال او نفسانی و شیطانی است. و اقصی قصور اوست قعوداً، زیرا که مرتبه قرب و نهایت قصور او از خیال محض است. و قعود او بهتر است از قصور جلالی؛ زیرا که در مرتبه اعلا جلال فرعونیت و دعوی ربوبیت است. و هرگاه در مراتب موافق رضای حق بوده باشد، صدور اعمال او به نوع مرضی است و آن مرضی حق است؛ و احوال او و واردات او ملکی و رحیمی است؛ و قرب و نهایت او فناست و لا شیء محض. پس قصور او از حق است و الله تعالی مستقیم القصد است؛ زیرا که او منزّه است از افراط و تفریط که هر دو نقص است. و او عدل محض است و قصور عادل مستقیم است.

^{۴۱۶} و آن نیز سه مرتبه دارد: اول آن که اختیار کند خلق را بر نفس خویش. و از اموال و منافعات که جایز باشد، شرعاً بذل آن نماید. یا آن که آن ایثار مانع نشود او را از سیر و سلوک. مثل آن که آن چه سد رمق آن می نماید از قوت که اگر آن را بذل کند گرسنگی او را از کار باز دارد. یا آن که قوت صبر و توکل اگر قدری داشته باشد اما بالاخره محتاج به کسب خواهد بود و از اوراد و طاعات باز می ماند. یا رخت خود را که حفظ می کند بدن او را از سرما و گرما. و یا آن که قدری از حلال دارد و اگر آن را بدهد تحصیل حلال بر او مشکل باشد. و ضابطه آن که هرگاه از ایثار جمعیت خاطر او مبدل به تفرقه و تشویش نمی گردد و شرعاً خیر باشد بذل آن، باید که اختیار نماید خلق را بر نفس خود. و تصحیح آن بر سه شرط است: اول قصد تعظیم حقوق مسلمانان، و ناخوش داشتن از صفت بخل و رغبت در مکارم اخلاق، و تحصیل صفت سخا و کرم. مرتبه دوم، ایثار رضا و هوای نفس خود است بر رضای باری تعالی؛ هر چند عظیم باشد در آن رنج و مشقت و مدید باشد مدت آن و ضعیف گردد به آن جسم و بدن. و میسر نمی شود این مرتبه مگر به ضعیف گردانیدن قوای جسمانی حاصله از غذای حرام یا شبهه یا مباح؛ زیرا که ضعف به سبب ریاضت زیاده می گرداند روحانیت نفس را. و رو می کند به حضرت حق و مایل و راغب می شود به رجوع به اصل. و می داند که رجوع بدون ایثار رضای خود بر رضای الله او را روی بازگشت نیست. پس اختیار می کند رضای باری تعالی را بر رضای خود. و نیکو دانستن قواعد اسلام را؛ زیرا که این از قواعد اسلام است. و کمال قوت صبر داشته باشد؛ زیرا که تحمل مشقت موقوف به صبر است. مرتبه سوم، ترک رایت ایثار است از خود و منسوب گردانیدن آن را به حق. زیرا که نه او راست ملکی و مالی که به کسی بذل کند بلکه مال و ملک از حق است؛ و نه او راست حولی و قوتی که از او فعل صادر گردد. بلکه او را ذاتی و حقیقتی نمی باشد و لا شیء محض است. پس ایثار کند نسبت حول و قوت و فعل و هستی را به حق که هستی حق اوست؛ بلکه هستی اوست. پس واگذار حق را به صاحب آن و اختیار نماید نیستی را که اصل اوست. پس حق منفرد است در تحقیق ازلا و ابتدا و غیر اوست فانی لایزال.

تعالی او را بدین وصف به قید عظیم. و اقتدا و تأسی و تشبه به حضرت بر هر فرد از امت واجب؛ خصوص بر اهل ریاضت و سلوک. و «مَنْ يَسْمَى بِالصُّوفِي». زیرا که علمای ایشان فرموده‌اند: «التَّصَوُّفُ هُوَ الْخُلُقُ». و تعریف نموده‌اند خُلُق را به «بَذْلُ الْمَعْرُوفِ وَ تَرْكُ الْاِذْيِ». و حصول آن موقوف بر سه امر است: علم به معروف و اذی و کرم و جود و صبر.^{۴۱۷}

۴-۸- تواضع

قال الله تعالى «وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا» و هون، رفق و لین و تذلل است که حاصل می‌شود در نفس به وجه الرجا أو الخوف. و مراد در این مواضع تواضع عبد است از برای حق تعالی در حکم و امر او لاستحقاقه و سلطانه.^{۴۱۸}

^{۴۱۷} و آن بر سه مرتبه است: اول، حُسن خُلُق عبد است با خلق به آن که بداند که خلاق هرچند ایشان را در اصل ذات و فطرت هدای است واحد اما به اعتبار فعل و استعداد که قوت قریب الفعل است، به تفاوت واقع شده‌اند در جمیع امور. و ایشان در تحت قضا و قدر حق تعالی که بر اقتضای اعیان ثابتۀ ایشان جاری است، محبوس و موقوف‌اند. پس باید که با هر یک از خلق به قانون و قرارداد خلق عمل و سلوک و معاشرت نماید تا آن که ایمن از جور او گردند تمام خلق حتی الکلب که اخس مخلوقات است، مأیوس از احسان او نیز نباشد. و حسن خلق آن نیست که در میان جهال معروف است که منجر می‌شود به ترک امر معروف و نهی از منکر. حاشا و کلاً. مصراع «زهی تصوّر باطل زهی خیال محال». مرتبه دوم، حسن خلق عبد است مع الحق به آن که بداند که آنچه صادر می‌گردد از او به‌تمامه واجب است که عذرخواهی نماید از آن؛ زیرا که عبد هرچند سعی و جهد کند بر بندگی، صادر نمی‌شود از او مگر افعال ناقصه؛ زیرا که عبد ناقص است به ذاته. و آن ممکنیت اوست و غیر زایل است. و از ناقص صادر نمی‌گردد مگر آنچه ناقص است. و بداند که آنچه از حق تعالی به او می‌رسد به‌تمامه نعمت و فضل و کرامت و خیر محض است. و از خیر صادر نمی‌شود مگر خیر. و بداند که هرگز از عهده شکر منعم باری تعالی نمی‌تواند بیرون آمد؛ زیرا که شکر صادر از عبد نیز نعمتی است دیگر. پس همیشه مقصّر است در بندگی. مرتبه سوم آن که مجرد گرداند تخلّق خود را به انتساب و اکتساب به خود. و بداند که آن موهبتی است از حق تعالی. و بعد از آن مجرد گرداند نفس را از ملاحظه عدم نسبت تخلّق را به خود. و از این نیز ترقی نماید. و غایب شود از ملاحظه خود به توجه به سوی احدیت ذات من حیث الذات و به سوی احدیت جمع من حیث الصفات. و بعد از آن مضمحل گردد در فردانیت. و فانی شود در عین بالکلیه.

^{۴۱۸} و آن سه مرتبه دارد: اول آن که تعبداً قبول نماید احکام الهی را امرأ و نهیاً. و ملاحظه کند منقول را با معقول. یعنی طلب نکند به سبب و علت غفلتی از برای احکام؛ بلکه قبول آن محض امتثال باشد به آن که امر واجب‌الاطاعت است. و مشاهده نکند از برای خلاف آن طریقی. و تصحیح نمی‌یابد این مرتبه مگر به آن که اعتقاد ثابت و راسخ داشته‌باشد به آن که نجات نیست مگر به متابعت، و به آن که عقول مشوب به وهم مقید در چاه طبیعت نمی‌توانند رسید به حکمت و سر احکام شریعت. مرتبه دوم آن که تواضع و فروتنی نماید از برای هر یک از مؤمنان و مسلمانان. و تکبر و ترفع ←

۴-۹- فتوّت

قال الله تعالى «إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى». و فتوّت اسم است از برای قلب صافی از صفات نفس. و آن زیادتی هدایت است چنانکه حضرت موسی (ع) سؤال نمود از فتوّت حق تعالی را. جواب فرمود که فتوّت آن است که رد کنی به من نفس و قلب خود را ظاهراً چنانکه گرفتی آن را از من ظاهراً. و در اصطلاح صوفیه فتوّت آن است که نبینی از برای خود فضل بر احدی و ندانی از برای خود حقّی بر کسی.^{۴۱۹}

۴-۱۰- انبساط

قال الله تعالى حكاية عن كلمه «أَهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَنْ تَشَاءُ وَ تَهْدِي مَنْ تَشَاءُ». استدلال از این آیه کریمه بر انبساط به آن که استفهام انکاری است بر آن که باری

←

نماید بر احدی از اهل دین خود؛ زیرا که همه عبد یک سید و مولا می‌باشند. و گاه باشد که آن که تکبر بر او می‌نماید، او را قدری در نزد سید و مولا باشد که تو را نباشد. و این تواضع در حق اهل ایمان به حسب ظاهر و باطن است امّا در حق موجودات در باطن با ایشان در تواضع باشد؛ زیرا که مخلوقات سید و مولایند. و اگر ایشان را نمی‌خواست و صلاح و حکمت در خلق ایشان نبود، خلق نمی‌نمود ایشان را. و هر فرد را به موجب حکم شرع در مادّه آن عمل باید نمود من حیث الامر. و در اعانت و نصرت اهل دین آن چه از او آید اهمال ننماید. مرتبه سوم، تواضع عبد است مع الحق به آن که تنزّل نماید از برای خود در خدمت او. و توقّف نماید در هر امر و نهی به وجه مأمور. و دخل ندهد استحسانات عقل را در طریق تعبّد و بندگی. و قطع کند از فواید و ثمرات اعمال. و اجتناب نماید از هر چیز که سبب منع از خدمت می‌شود او را. و تنزّل کند از مشاهده نسبت اعمال به خود، بعد از آن از ملاحظه ذاتی که از برای خود می‌دانست و بعد از آن از ملاحظه ملاحظه «إِلَى أَنْ يَغِيبَ فِي عَيْنِ الْجُمُعِ وَ حَصَلَ لَهُ الْفَنَاءُ وَ هُوَ أَصْلُهُ».

^{۴۱۹} و آن بر سه مرتبه است: اوّل، ترک خصومت یعنی منازعه و مجادله با مردمان در امور دنیوی به آن که اگر او را بر کسی حقّی باشد، مطالبه نکند ظاهراً و فراموش کند آن را باطناً. و اگر ذلّت و لغزشی از کسی سرزند، تغافل کند. و اگر اذیت از کسی به او رسد از خاطر محو نماید تا آن که با صفای وقت با مردمان تواند صحبت داشت. مرتبه دوم آن که محبّت کند با کسی که با او عداوت می‌کند. و احسان کند با کسی که با او بدی می‌کند. و عذرخواهی نماید پیش کسی که او بدی با او نموده، از روی شعف نه از وجه کظم غیظ؛ و از روی رضا نه از روی صبر. مرتبه سوم، آن که تمسّک به استدلال عقلی نجوید در سلوک؛ زیرا که استدلال رافع حجاب نمی‌شود. و مشوب و مغشوش نگرداند از اجابت دعوت حق را به ثواب و عوض. و توقّف کند در مقام مشاهده به رسوم و آثار. بلکه قطع نماید از ماسوی الله. و خود نیز از ماسوی الله است. پس قطع نظر از رؤیت خود و قطع از قطع نظر نماید تا آن که فنای او در عین جمع حاصل شود.

تعالی هلاک نماید دانایان را بر فعل سفها و جهال. و انبساط ترک احتشام است.^{۴۲۰}

۵- اصول

اما قسم اصول، آن نیز بر ده قسم است: اول، قصد. دوم، عزم. سوم، اراده. چهارم، ادب. پنجم، یقین. ششم، انس. هفتم، ذکر. هشتم، فقر. نهم، غنا. دهم، مراد.

۵-۱- قصد

قال الله تعالى «وَمَنْ يُخْرِجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكُهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ». چون که مقام اصلی انسان مرتبه قلب است و بیت و وطن اوست، پس قصد عروج از موطن قلب به سوی حضرت اله خروج از بیت است. و از این جهت استشهاد به آیه کریمه نموده. و بدان که نفس انسان از مبدأ او که وحدت ذات است الی اول عالم الخلق که مرتبه قلب است، آن را روح می‌نامند. و عالم آن را عالم امر می‌گویند که «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي». و از ابتدای عالم خلق او را قلب و بعد از آن نفس مطمئنه و بعد از آن ملهمه و بعد از آن لوازمه و بعد از آن اماره و آن آخر عالم خلق و اسفل سافلین است که «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ السَّافِلِينَ». پس اول، حرکت قلب است از اسفل سافلین طبیعت الی وطنه و این اکتساب اوست. بعد از آن از وطن او که وسط سیر نزولی است و ابتدای سیر عروجی. و این مرتبه قلب در احادیث به روح قدسی معبر است؛ چنانکه در حدیث وارد است که از برای انبیا پنج روح می‌باشد. یکی روح قدسی و آن چهار دیگر به اسامی غیر مطمئنه الی آخر المراتب فرموده‌اند. و در قرآن مجید در موضعی مسمی به قلب است که «إِلَّا مَنْ آتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ». و دیگر موضع مسمی و معبر به رب است. و خطاب به نفس مطمئنه در تحت اوست. مرتبه دوم عالم خلق است. فرموده که «يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ». و مافوق قلب که عالم امر است در عرف این طایفه مسمی و معبر به عوالم الهیه است. و آن

^{۴۲۰} و آن سه مرتبه دارد: اول، انبساط مع الخلق به آن که اعتزال ننماید از ایشان برای غبطه نفس خود یا از خوف قلت نصیب خود. و جاری گرداند بر ایشان احسان خود را. و سلوک نماید با ایشان با وسعت خلق. و منع نکند کسی را از تردد در نزد خود به شرط آن که قدیم باشد در علم و دایم باشد مشاهدۀ او حق را دایماً. مرتبه دوم، انبساط مع الحق با خوف و رجا در بدایت سلوک و حال و مقام؛ اما در مقام قلب و اواسط احوال با خشیت تعظیماً و هیبت؛ و اما در مقام نهایت و تمکین مرتفع می‌گردد احتشام و محتشم. و نمی‌باشد مگر احتشام باری تعالی. مرتبه سوم، پیچیدن بساط انبساط است. و مندرج گردانیدن آن در بسط حق در اسم الباسط. و فانی گردد در آن. و این مقام معبر بر حسب الهمة معنی واسع الهمة است.

نیز پنج است: مرتبه وحدت ذات که مبدأ اشیاست و مسمی به الله است و ربّ الارباب است؛ چنانکه در ادعیه ماثوره وارد است که «یا رَبَّ الْأَرْبابِ وَ یا إِلَهَ الْإِلَهِةِ». و قصد عزم جزم و جمع نمودن هموم است به همّ واحد برای حرکت به سوی مقصود به غیر میل و التفات به طرف دیگر.^{۴۲۱}

۵-۲- عزم

قال الله تعالى «فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ». و عزم تحقیق قصد است و اوّل شروع در حرکت و فعل است.^{۴۲۲}

^{۴۲۱} و آن نیز بر سه مرتبه: اوّل، قصدی است که برمی‌انگیزاند و بر پای می‌دارد قاصد را به ارتیاض و جدّ و جهد در طلب حق. و آن علم و معرفت یقینی است. و کشفی که حاصل شده از تعبّد، نه علم و معرفت عقلی و نقلی است بلکه این علم و معرفت کشفی است که در حدیث وارد شده که علم نوری است که می‌اندازد آن را باری تعالی در قلب آن کسی که می‌خواهد از بند گانش. و خالص می‌گردد از شکوک و شبهات. و دور و خالی می‌گرداند قاصد را از جمیع اغراض که غیر حق‌اند. و عبادت می‌کند حق را از برای او لاغیره. حتّی حصول کمالات و ورود حالات. مرتبه دوم، قصدی است که منقاد می‌گرداند قاصد را بر عمل کردن به مقتضای علم شرعی تا آن که محلی گرداند ظاهرش را به اعمال و اقوال صالحه حسنه و باطنش را به اخلاص و اوصاف حمیده. و اجابت می‌نماید داعی حق را در سرّ امر و علانیه آن. و این اوایل تعرّف الهی است در قلب و اوّل جواذب است او را به سوی فنا در بحر عین جمع. مرتبه سوم، قصدی است قوی مؤید به نور حق به حدّی که حاصل نمی‌شود سببی و مانعی مگر آن که آن را پاره می‌کند. و وارد نمی‌گردد عارضی مگر آن که دفع و رفع می‌نماید آن را از پیش راه خود. و رو نمی‌دهد مشقّتی در طاعت و ترک هوا مگر آن که آسان می‌گرداند در نظر قاصد. و متحمّل می‌شود آن را تا آن که قطع می‌نماید جمیع وسایط و اسباب را و می‌رسد به مسبّب. پس مضمحل و نابود می‌گردد در بحر جمع. و نمی‌ماند از او اسمی و نه رسمی و نه اثری.

^{۴۲۲} و آن سه مرتبه دارد: اوّل، ابا و امتناع نمودن حال است به حکم علم. زیرا که حال، اقتضای شهود و فنا می‌کند و علم اقتضای غیبت و عمل می‌نماید. و حال اقتضا نماید استدامت نور انس را و علم استدعا می‌کند ترک هوا و خواهش و اماتۀ آن را. و حال اقتضا می‌نماید اطلاق و غیرمقید بودن و علم استدعا می‌نماید قید و مقید بودن را. مرتبه دوم، عزم طلب می‌کند استغراق و تواتر بروق و لمعات و لوايح انوار جمال مشهود را و استیلاي آن را بر شاهد. چنانکه ذهول و غفلت به هم رسد او را از نفس خود و اتّصال به مشهود. و ایمن گردد از طرد و ضلال به ارتفاع حجب و اشراق سبحات وجه معشوق. مرتبه سوم، عزم حصول معرفت عزم است بعد از تخلّص از عزم. زیرا که آن صفتی است از برای عازم. و فعل صادر از عازم به سبب عزم است. و این لازم دارد کثرت را. پس لازم است بر سالک که نفی کثرت نماید. و هرگاه از عزم که سبب فعل است خالص گردید، باقی می‌ماند بلاصفت و بلافعل. و بعد از آن عزم بر تخلّص از علم بدون عزم تا آن که برسد او را برق تجلّی ذاتی و بسوزاند خرمن هستی موهوم او را.

۵-۳- اراده

قال الله تعالى «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ». و مشاکله جبَلت و فطرت غریزی عبد است و منشأ اراده است. و اراده از قوانین طریقت است زیرا که آن از طوع و رغبت است.^{۴۲۳}

۵-۴- ادب

قال الله تعالى «وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ». ادب حفظ حدود ممدوحه در شرع است مع الحق والخلق من غیر زیادت و نقصان.^{۴۲۴}

^{۴۲۳} و آن سه مرتبه دارد: اول، برطرف کردن رسوم و عادات است و تصحیح آن عمل به مقتضای قانون شریعت. و صحبت و مجالست با سالکین به قصد صحیح و مجرد گردیدن از جمیع موانع و شواغل از احباً و اقرباً و غیر ایشان از موانع مالا و جاهاً و منزلاً و وطناً. توسل و تقرب به آن کسانی که باعث جمعیت قلب و آسان شدن سلوک به طریق حق‌اند. و این اول مرتبه مرید است و هرکس که به این وصف نباشد اطلاق مرید بر او نتوان کرد. مرتبه دوم، قطع کند خود را از هر چیز. و دایماً مترصد حال و ترویج انس باشد. و بر آن چه موجب زیادتی صفای حال و تقویت یقین است، مشغول گردد تا آن که وحشت از خلق و انس به حق رو نماید. و سایر باشد میان حکم حال و حکم علم، یعنی غالب نگرداند حکم دیگری را بر دیگری تا در زمره مقربین شمرده شود. و اجتناب کند از طرف افراط و تفریط زیرا که حالت متوسطین در تردد و تبدل است. و الله تعالی «یقبض و یبسط» یعنی ظهور حکم علم که قبض است و آن ظهور انیت است، و حکم حال که بسط است و آن ظهور وحدت است. مرتبه سوم، ذهول و غیبت است از نفس خود و غیر خود از ماسوی الله. و شهود الحق به غلبه حال و سکر با صحت استقامت از برای حفظ اوقات «ما أمر به فی الاوقات من الفرائض والتوافل». زیرا که باید محفوظ باشد از مخالفات. و رعایت کند حقوق حق را و شیخ و رفیق و سایر خلق را تا آن که مرید با ادب بود مع الحق والخلق. و این علامت صحت حال است.

^{۴۲۴} و آن بر سه مرتبه است: اول آن که خوف بر او غالب نگردد که به حد یأس از روح و رحمت حق برسد. و رجا نیز بر او غالب نشود که ایمن گردد از مکر الله یعنی از جزای عمل. و ضبط نماید خود را از ظهور سرور که جرأت به هم نرساند از تجاوز در حدود. و حسن ادب سلوک بر طریق عدل و استقامت است و احتراز و اجتناب از طرف افراط و تفریط است. مرتبه دوم، خروج از خوف و دخول در قبض و خروج از رجا و دخول در بسط است. زیرا که خوف و رجا از صفات نفس است. و خوف از عقاب از معصیت است و رجا امید ثواب بر طاعت است. و قبض و بسط از صفات قلب است. و قبض ناخوش بودن سالک است بر بقای ملاحظه آنیت، و بسط فرح و انبساط اوست از مشاهده حق و فنای او در بحر جمع. مرتبه سوم، معرفت ادب به آن که بداند که بر ادب دارنده و مؤدب حق است. و نفی کند فعل و صفت را از خود بعد از آن خالص گردد از فنای ادب خود در ادب حق. بعد از آن خالص گردد از علم به فنای ادب خود، و مستغرق گردد در مشاهده تا آن که خلاص شود از علم به استغراق. پس باقی نماند از او عینی و اثری.

۵-۵- یقین

قال الله تعالى «وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُؤْمِنِينَ». و یقین مَرکب و بردارنده و به منزل رساننده است مر سالک را در آن طریق که گفته‌اند که آن غایت مقام عوام است و نیز گفته‌اند که اوّل خطوه خواص است.^{۴۲۵}

۵-۶- انس

قال الله تعالى «إِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ». استشهاد به آیه کریمه به انس به آن است که قریب «غَيْرِ الْمُنْفَلِكِ الْمُحْسِنِ عَلَى النَّفْسِ دَائِمًا» مکروه نمی‌دارد نفس او را بلکه مجبول است بر حبّ مَنْ أَحْسَنَ إِلَيْهِ. پس هرگاه اعتقاد نمود که حق تعالی محسن علیه و قریب به اوست، انس و آرام به هم می‌رساند با او و از غیر او وحشت به هم می‌رساند.^{۴۲۶}

^{۴۲۵} و آن سه مرتبه دارد: اوّل، علم‌الیقین است. و آن قبول نمودن اوامر و نواهی شرع و کلّ ما جاء به النّبی است از بیان امر آخرت و غیر آن به اعتقاد راسخ و جازم غیر زایل به تشکیک مشکک. بلکه تصوّر امکان غیر ما اعتقده ننماید. و اعتماد کند و قبول نماید رؤیای صادقه و کشف صوری و توحید افعالی را. زیرا که ایمان به وقوع آن‌ها باعث آن می‌شود که برای آن نیز واقع شود و مقوی یقین او گردد. مرتبه دوم، عین‌الیقین است. و آن شهود حقایق اشیاست کما هی به کشف و حصول عود او به حالت فطری، و ادراک حقایق علم قدس، و غنی شدن او از استدراکات از استدلال و بالعیان عن الخبر و ازاله، و رفع نمودن شهود است حجاب علم را. زیرا که علم حضور صورت مطابقه معلوم غایب از حضور است و شهود حضور شیئی است معاینه. مرتبه سوم، حق‌الیقین است. و آن طلوع صبح و شمس وحدت حقیقت است من غیر وراء الحجاب، و فانی شدن ظلمت میل کثرت موهّم مجاز است. و خلاص شدن اوست از حمل صفت یقین. زیرا که صفات حمل موصوف است. پس هرگاه فانی شد علم او در علم حق - و علم حق عین ذات اوست - پس باقی مانده رسم عین بلاحمل. پس فانی شدن اسم اوست در عین حق بالکلیه فلا ببقی له اسم، چنانکه نبود از برای او الّا رسمی.

^{۴۲۶} و آن بر سه مرتبه است: اوّل، انس به شواهدی که مشاهده می‌کند و می‌داند که قدم در وادی سلوک و قرب گذاشته. و آن التذاذ ذکر و طاعت است بعد از آن که نبوده. و تغذی روح به ذوق سماع بعد از آن که نبوده. و آن فهم اشارات و اعتبارات لطیفه از هر کلام و از هر محسوس بای حسن کان. و ادراک معانی لطیفه اوّل به قلب و بعد از آن سرایت می‌کند به نفس، و گاه باشد که سرایت نماید به بدن و روی دهد او را اقشعرار و لذّت حسیّه فوق جمیع لذّات. و گاه باشد حرکات اختیاریه و غیر آن صادر گردد. و بشنود از باطن و قوای خود ندا و خطابات و میان روح و سرّ و ربّ خود متاعبات لذیذه. و پس تغذی روح به آن سرور و فرح حاصل می‌گردد و غنی می‌گرداند او را از اکل و شرب. مرتبه دوم، انس به نور کشف است. و آن حاصل از انس اوّل است و داخل است در این انس حوله هیمان. و آن هیبت حاصله از استغناء محبوب بر قلب محبّ است لفقیره و احتیاجه الیه. پس انس با هیبت محبوبیت در آن لذّتی است که نرسیده‌است به آن هر که به این مرتبه نرسیده. پس بعضی از اهل این مرتبه ضعیف می‌گردد قوّه عقلی ایشان،

۵-۷- ذکر

قال الله تعالى «وَاذْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ». و ذکر تخلّص از غفلت و نسیان است.^{۴۲۷}

۵-۸- فقر

قال الله تعالى «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ». و فقر عدم تملّک است.^{۴۲۸}

و بی‌باک می‌گرداند از تدبیر بدن و اصلاح آن، اما مضبوط است امر طاعت ایشان فعلاً و قولاً. و بعض دیگر سلب می‌شود از ایشان صبر و طاقت، و رفع می‌شود از ایشان حکم علم و قلم تکلیف، و از ایشان ظاهر می‌گردد آثار غریبه از مکاشفات و خوارق عادات. و بعضی دیگر به تأیید باری تعالی بیرون می‌روند و ترقی می‌کنند از این مرتبه، و به هوش می‌آیند به زودی هر چند سکری عارض شود. و محفوظ می‌دارد باری تعالی عقل و علم ایشان را تا برسند به حدّ تمکین. و از این است که در بعضی ادعیه مأثوره وارد شده «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ أَنْ تُحِبَّ إِلَيَّ لِقَانَكَ مِنْ غَيْرِ ضَرٍّ مُضِرٍّ وَلَا فِتْنَةٍ مُضِلَّةٍ». مرتبه سوم، اضمحلال و ابطال رسم اوست در شهود حضرت احدیت به اعتبار عبارت و بلا اشارت الی حدّ و بلا وقوف علی کتفه. زیرا که عبارت حدّ عقل است. و در حال معنی عقلی نیست که تعبیر از آن شود. و امور ذوقیه وجدانیه است. و هر که ذوق این نکرده، نمی‌فهمد آن را. و اشاره به مشارالیه است. و آن محدود است و وقوف بر کتفه نیست. زیرا که به تنزیه او از صفات و نصب و اضافات باقی نیست به غیر از او. فلیس العارف والمعرف آلا هو. و آن‌چه بیان می‌شود از برای فهم زیاده نمی‌گرداند مگر ابهام را در عرفان او.

^{۴۲۷} و آن سه مرتبه دارد: اول، ذکر و یاد کردن باری تعالی به اسماء او، و قرائت قرآن و ادعیه، و کلّ ما وَرَدَ فِي الشَّرْعِ از تسبیح و تهلیل و تحمید و تمجید و تکبیر و غیر آن با حضور قلب و وجدان مذکور. و بهترین اذکار تهلیل است. چنانکه حضرت رسول ص فرموده که افضل ذکر «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» است. و در آن توحید و تنزیه از شرک است و فارق بین کفر و ایمان است. و ارتکاب کلّ اوامر و اجتناب از جمیع مناهی به قصد قربت و امتثال و حضور قلب ذکر است. مرتبه دوم، ذکر خفی است. و آن عبارت از حضور قلب و مراقبه و ملاحظه و ارادت و غیر آن از امور قلبیه است. و هر چند آن‌ها ثمره ذکرند و اخلاص از فتور و بقاهای مشاهده مذکور و ذهول و غفلت از تفرقه که موجب غفلت از حق است. و دوام مناجات و تلقی سرّ من الله هر چند به حسب ظاهر با خلق با رعایت امور ظاهری مشغول باشد اما غافل از حق در سرّ نفس نبوده. مرتبه سوم ذکر حقیقی است. و آن اتحاد ذکر و ذاکر و مذکور است و ذهول ذاکر از نفس خود. زیرا که ذاکر شهود نفس خود را «لَيْسَ لَهُ حَقِيقَةٌ إِلَّا رَسْمٌ مُوهومٌ». پس هرگاه ذهول از رسم موهوم حاصل شد، متحد می‌گردد ذکر و ذاکر و مذکور. و این است ذکر حقیقی. چنانکه در قرآن مجید فرموده «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ».

^{۴۲۸} و آن بر سه مرتبه است: اول، فقر زهّاد است. و آن طلب نکردن است. و اگر حاصل شود بلا طلب، ضبط نمودن آن است. و اسکات لسان است از ذکر آن لا مدحاً و لا ذمّاً. زیرا که مدح و ذم آن هر دو شغل به آن است، و مراد فراغ از آن است ظاهراً و باطناً. پس مجرّد گرداند قلب را از تعلق به آن. و مشغول نگرداند لسان را ظاهراً به اسم آن. و طلب نکند و ترک نیز ننماید. زیرا که موهوم عجب و دعوی و ریا و غیر آن است. پس فلاح در عدم طلب و ترک ←

قال الله تعالى «وَجَدَكَ عَانِلاً فَأَغْنِي». و غنا وجود ملک است و ضد فقر است.^{۴۲۹}

←

است. چنانکه منقول است «لَا كَدَّ وَلَا رَدَّ». پس نماند دنیا را در نزد او قدری «لَا بِالطَّلَبِ وَلَا بِالتَّرَكِّ». مرتبه دوم، رجوع به سابقه و ذکر و یاد قبل از وجود او علماً و خارجاً، و آن عدم اوست. پس ظاهر می گردد بر او که نفس و آن چه متعلّق به اوست از فضل و کمال و طاعات و عبادات و حالات و مقامات و آن چه منسوب می دارد به خود، محض فضل حق تعالی است. پس مجرد شود از جمیع. و تسلیم نماید آن را به مالک. و رجوع نماید به حق فقیر «لَا نَفْسَ لَهُ وَلَا مَالٌ كَمَا هُوَ فِي الْأَوَّلِ». مرتبه سوم، شهود اضطراب اوست در کون و تحقّق و وجود او به حق. زیرا که او لا حقیقه له است پیش از تحقّق او در علم. پس ایجاد او نه به اختیار اوست. پس مضطر است در تحقّق، هر چند مختار است بعد از وجود عمل. زیرا که بعد از وجود او راست اقتضاء، و این تابع و فرع وجود اوست. و آن چه بر او وارد گردد، متفرّع بر عین لا حقیقه له اوست. و متفرّع بر اصل لا حقیقه له، لا حقیقه له است فی الحقیقه. پس نیست از برای او فی الحقیقه لا اسم و لا رسم و لا اثر. کما قال رسول الله (ص) «الْفَقْرُ سَوَادٌ الْوَجْهِ فِي الدَّارَيْنِ». و مراد از فقر، ممکن و از سواد، عدم وجود است. پس ممکن در دارین عدم محض است و امور مجازیه را اعتباری نیست مگر اعتباری. پس حق ازلاً و ابداً متفرّد در تحقّق است. و ممکن نیز ازلاً و ابداً متفرّد به عدم است.

^{۴۲۹} و آن سه مرتبه دارد: اول، غنای قلب است باللّه تعالی از جمیع اسباب. زیرا که تعلّق به اسباب، فقر است فی الحقیقه از آن که ایشان را تأثیری نیست فی الحقیقه. پس تعلّق بما لیس له تأثیر فقر است. و از این است که گفته اند که «الْغْنَى غِنَى الْقُلُوبِ». و کثرت مال و اسباب غنا نیست. زیرا که آن نیز متعلّق به کثرت و قَلّت اسباب است. پس با وجود مال و غنا فقیر است. و قلب غنی به اللّه تعالی سالم است از مشاهده و تعلّق به اسباب. و تسلیم می نماید حکم قضا و قدر را. زیرا که وقوع آن بر وفق صلاح و حکمت است. و خلاص می گردد از منازعه و مخاصمه با حق و خلق. و ترک منازعه با حق به اعتبار یقین او به آن که آن چه اللّه تعالی می کند، محض صلاح و حکمت است و ترک مخاصمه با خلق. زیرا که آن چه از ایشان صادر می شود به حکم قضا و قدر است و آن صلاح است. مرتبه دوم، غنای نفس است. و آن استقامت اوست بر امور مأموره مرغوبه شارع. و سالم ماندن اوست از ارتکاب به نواهی و مکروهات شارع. و خالص می گردد از ملاحظه حظوظ خود از اشیای محسوسه و معقوله. و این به اعتبار تأثر اوست به صفات قلب. زیرا که نفس در این وقت مطمئن است. و رو می کند به حق و قبول می کند قول داعی او را با شوق و طوع. زیرا که می خواهد تشبّه به قلب را. پس جدا می گردد از ماسوی الحق. و عادت می نماید به مشاهده توحید افعال. مرتبه سوم، غنای به حق است یعنی اتّصاف اوست به صفات اللّه تعالی. و «صَارَ عِلْمُهُ كَعِلْمِ الْحَقِّ وَ كَذَلِكَ بَاقِي صِفَاتِهِ وَ غِنَى الْحَقِّ عَنْ الْعَالَمِينَ». پس غنای او غنای حق است، و غنای حق به ذات اوست نه به اسما و صفات. پس او غنی می شود به ذات خود و آن عدم است. پس غنی می شود از وجود و رجوع می کند به ذات خود که عدم است. پس فقیر و محتاج نیست به وجود عارضی و این غایت غناست و فنا. چنانکه گفته اند «إِذَا مَمَّ الْفَقْرُ فَهُوَ اللَّهُ».

۵-۱۰- مراد

قال الله تعالى «وَمَا كُنْتُمْ تَرْجُوا أَنْ يُلْقِيَ إِلَيْكَ الْكِتَابُ إِلَّا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ». و استشهد به آیه کریمه به مراد آن که حصول مقصود و مراد گاه می باشد بدون قصد و اراده قاصد و مرید، و محض فضل و امتنان از حق تعالی به عبد می رسد؛ و گاه به قصد و اراده و اکتساب و اسباب حاصل می گردد. و در عرف ارباب سلوک مراد کسی را می گویند که کشف و جذب او پیش از اجتهاد و سلوک حاصل گردد. و مرید کسی را گویند که اجتهاد او قبل از کشف، و جذب او بعد از سلوک باشد. و مراد واصل است به محض اجتناب، و مرید مهتدی است به اکتساب. چنانچه باری تعالی فرموده «اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ» و حضرت رسول (ص) مراد است. زیرا که عصمت و نبوت به اکتساب حاصل نمی گردد بلکه محض فضل و امتنان است. و از این است که باری تعالی فرموده که نبودی امید داشته باشی القای کتاب را بر تو مگر آن که نبوت و کتاب برای تو محض رحمت است.^{۴۳۰}

۶- اودیه

اما قسم اودیه. آن نیز بر ده قسم می باشد: اول، احسان. دوم، علم. سوم، حکمت. چهارم، بصیرت. پنجم، فراست. ششم، تعظیم. هفتم، الهام. هشتم، سکینه. نهم، طمأنینه. دهم، همت. بدان که وجه

^{۴۳۰} و آن سه مرتبه دارد: اول آن که حفظ می کند و نگاه می دارد باری تعالی بنده را از ارتکاب قبیح. هر چند آن مطیع میل داشته باشد به ارتکاب فواحش؛ و عبادت از او صادر می شود هر چند مطیع خواهش به آن نداشته باشد. و آن فضلی است خاص. و از این است که گفته اند علامت توفیق عبد آن است که فواحش و قبیح از او صادر نمی گردد هر چند سعی در حصول آن نماید. و این آثار عنایت حق است در باره عبد. مرتبه دوم آن که وضع می نماید از بنده آن چه موجب تغییر و نقص است. و عافیت می دهد او را از آن چه مَلُوم گردد. و اگر ترک اولی از او صادر شود، توبه از آن می نماید که ثمره توبه او اکثر خیر است از صادر نشدن آن ترک اولی؛ چنانکه از آدم و غیره از انبیاء. و می سوزاند به نار ندامت صفات ذمیمه کامنه در نفس او را. مرتبه سوم، اجتناب و برگزیدن حق است عبد را و خالص گردانیدن او را برای خود، ابتدا بدون سابقه حقی بلکه به محض تفضل. چنانکه به موسی ع نموده که به طلب نار رفته و او را نبوت کرامت فرموده. و در موسی (ع) حکم از ظاهر غالب بود. و از آن بود که مبتلا گردیده اند قوم او به مصایب و محتاج شدند به قتل یکدیگر. و مخصوص گردانید عیسی را به غلبه حکم الباطن. و رفع نمود از ایشان جهاد را. و مشغول بودند در طاعت و رهبانیت. و مخصوص گردانید حضرت رسول ص را به جامعیت بین الجلال والجمال. و به او کرامت فرمود قرآن را که جامع کلم است. و تمام گردانید به سبب او مکارم اخلاق و «رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ» را.

تسمیه این قسم به اودیه آن است که عظیم و دشوار می‌باشد اجتهاد و سلوک در آن. و عقل را در آن مدخلی و شیطان را در آن تصرفی است. و گاه باشد که در این قسم مهالک و معاطب و آفات روی می‌دهد سالک را. چنانکه مسافر را در بیابان. و اگر تأیید الهی و برهان قدسی و نور و هدایت شرعی نباشد، بسیاری از اهل سلوک را در آن گمراه می‌گرداند. و لَکِنَّ اللَّهَ يَهْدِي بُنُورَهُ «مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» «وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُضِلٍّ».

۱-۶- احسان

قال الله تعالى «هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ». و گفته شد قبل از این که احسان آن است که عبد عبادت کند حق را به وجهی که گویا او را مشاهده می‌کند. و اگر عبد او را نمی‌بیند، او عبد را می‌بیند.^{۴۳۱}

۲-۶- علم

قال الله تعالى «وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا». علم آن است که حاصل گردد به دلیل عقلیاً او نقلیاً و رفع شود به سبب آن جهل.^{۴۳۲}

^{۴۳۱} و آن را سه مرتبه است: اول، احسان در نیت است. زیرا که جزای عمل مترتب بر نیت است. پس باید که نیت خود را در اعمال مطابق و موافق آن چه از صاحب شریعت مقرر شده، بگرداند. و خالص نماید آن را از جمیع اغراض و اعراض در حالت شهود معبود. و درست گردد قصد او به طرف معبود. و میل نکند به ماسوای او. و غافل نشود از او یک طرفه‌العین. مرتبه دوم، احسان در احوال که ثمره اعمال است نه احوال که محض موهبت است. پس رعایت کند در ملاحظه احوال به آن که آن را از فضل باری تعالی داند و نسبت ندهد آن را به ثمره اعمال و اجتهاد خود. و این احوال خواه ظهور انوار و هوائف و الهامات و اشخاص مثالیه را صور روحانیه باشد، و خواه ورود معانی و حقایق در قلب. و علامت صحت آن این است که اگر بعد از ورود و فراغ از آن نفس مایل و راغب به طاعت و به طرف حق می‌گردد و سکون و آرام و طمأنینه در قلب حاصل می‌شود؛ آن احوال حق است. و اگر میل به کسالت و نوم و محسوسات و رعونت و تشّت در قلب به هم می‌رسد، آن احوال باطل و از شیطان است. پس استمداد و رفع آن را از شیخ خود و از اخوان طلب کند. و پوشیده دارد احوال را و اظهار آن نکند مگر نزد شیخ خود و اخوان معتمد و متدین فارغ از رشک و حسد. مرتبه سوم، احسان به وقت به آن که غافل از مشاهده نگردد ابداً و دائماً به آن که همت او متعلّق نگردد به حلدی. زیرا که تجلیات حق غیر متناهی است و محتجب نگردد از مشاهده خود و اشخاص جمالی. و «لَا يَظُنُّهَا غَيْراً وَ يَرْتَفِعُ الْكَلْبَةُ إِلَى الْحَقِّ وَ يَقْطَعُ النَّظَرَ مِنْ مُشَاهِدَةِ الْغَيْرِ لِعَدَمِ وُجُودِ الْغَيْرِ فِي مُشَاهِدَةِ الْغَيْرِ».

^{۴۳۲} و آن بر سه مرتبه است: اول، علم جلی واضح ظاهر که مستفاد می‌شود به عیان مثل مبصرات، و جمیع مشاهدات و وجدانیات حاصله به حواس باطن مثل علم به سیری و گرسنگی یا به استقامت صحیحه یعنی به شهرت و تواتر که مفید یقین باشد یا به تجربه قدیم و حدیثاً مثل اسهال از سقمونیا و سایر از خواص اشپای مجربه. مرتبه دوم، علم خفی ←

۳-۶- حکمت

قال الله تعالى «يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَ مَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا». و حکمت اسم است از برای وضع شیء در موضع آن.^{۴۳۳}

۴-۶- بصیرت

بصیرت قوتی است که حاصل می‌شود در روح و نفس وقتی که منور گردد به نور. و خلاص می‌گردد از تحیر. و عارض نمی‌شود او را شکوک و شبهات.^{۴۳۴}

و پوشیده از غیر عالم. و آن حاصل می‌شود از اعمال و افعال خیر و طاعات در قلوب صافیه از هوا و نفوس زکیه از ذمائم اخلاق کما قال رسول الله (ص) «مَنْ عَمِلَ بِمَا يَعْلَمُ عِلْمَهُ اللَّهُ مَا لَا يَعْلَمُ». و در این مرتبه است که ظاهر می‌شود حق که غایب و محتجب بود به حجاب عیوب نفس، و غایب می‌گردد خلق که ظاهر بود و دیده می‌شد به عین به سبب احولیت که در آن بود. پس بعد از ازاله آن عیب و مرض از عین بصیرت «لا یری الواحد إلا الواحد». مرتبه سوم، علم لدنی یعنی علم فایض از حق بلا وجه عقلی و لا نقلی. و ظاهر می‌گردد حقایق اشیا کما هی. و نیست تعریفی از برای حقایق ایشان الا کما هی. و حصول این از برای کسی است که نبوده باشد میان او و غیب الحق حجاب یعنی باقی نمانده رسم خلقت و اثر آنیت. زیرا که حجاب میان خلق و حق همان خلق است «فَإِذَا رَفَعَ الْخَلْقُ لَا يَبْقَى حِجَابٌ وَ لَا حُجُوبٌ» «وَّ يَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» فَافْهَمْ إِنَّ كُنْتَ ذَافِئِهِمْ.

^{۴۳۳} و آن سه مرتبه دارد: اول، اعطای هر چیزی را حق آن. و آن عمل نمودن است به مقتضای قرارداد حق در ظاهر احکام شرع. و توقع داشتن از هر یک به مقدار استعداد ایشان علماً و عملاً و حکماً، یا آن که به حکم وارثیت از انبیا علم به حقایق اشیا از عالم اقدس فایض گردد. و به مقتضای آن احکام باطن اشیا را به وجه حکمت جاری گرداند. و تعمّدی ننماید از اعطای حکم الاشیا اولاً ظاهراً و ثانیاً ظاهراً و باطناً تا آن که حکیم باشد. و خلاصی یابد از ظلم و جور که ضدّ و نقیض حکمت است. مرتبه دوم آن که مشاهده نماید حکمت و مراد باری تعالی را در وعید و تهدید او بر ارتکاب مناهی بر آن که در هر یک آن چه فرموده، واقع و حق است. و ملاحظه کند برّ و نیکوکاری و لطف حق را بر بندگان که امر نموده بر آن چه صلاح ایشان بر وقوع آن است، و وعده ثواب و عوض نموده؛ و منع و نهی فرموده از آن چه ضرر و فساد ایشان در آن بوده، و وعید و عقاب بر آن قرار داده. مرتبه سوم از حکمت آن است که برساند استدلال عقل را به استدراک انوار قدسیه، و ارشاد خود را در حق مسترشدین هر یک را در مرتبه به قدر استعداد و استحقاق ایشان به رفق و ملایمت بلاعنف و تعدی الی عین الجمع. و اشارات را به غایت که فنا و بقاست به وجهی نماید که مفید باشد طالبان را، و به سبب آن در غلط نمانند.

^{۴۳۴} و آن سه مرتبه دارد: اول آن که اعتقاد نماید که آن چه صاحب شریعت خبر داده مطابق واقع و نفس الامر است، و صادر شده از ذات محقّه صادقه که خبر نمی‌دهد مگر آن چیزی را که به عیان دیده، و تکلم نمی‌کند مگر به حق. و عاقبت متابعت او خیر و نجات است. و غدر و مکر و سوء عاقبت در متابعت او عاید نمی‌گردد بلکه سوء عاقبت به مخالفت اوست. پس حق «مَا وَدَّ الشَّرُّ» آن است که قبول نماید آن را به صدق و یقین. و بیرون آید از عهده به

۶-۵- فراست

قال الله تعالى «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ». و توسّم به معنی تفرّس است و آن ابصار و ظهور اشیاى غایبه است به غیر استدلال و اختیار بلکه القا می شود بر او احکام امور غیبیه به اعتبار صفای نفس حاصله از ریاضت و اجتهاد.^{۴۳۵}

۶-۶- تعظیم

قال الله تعالى «مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَاراً». و وقار و تعظیم هر دو یک معنی دارد. و تعظیم، معرفت

←

برائت یقینی. و غضب نماید و تبرّی کند بر مخالف آن از روی غیرت. زیرا که از علامت محبّت محبّ است غضب و تبرّی از کسی که تعظیم محبوب او ننماید. مرتبه دوم آن که مشاهده کند و به یقین داند که هدایت مهدی و ضلالت ضال نیست مگر به عدل واقع از حق به اقتضای اعیان ایشان به قضا و قدر. و اطلاع بر این موقوف است بر کشف. و اطلاع بر سرّ قدر و احوال اعیان و به آن که ایجاد کلّ موجودات بر آن سه وجه که اقتضا عین اوست و زیاده و نقصان و شدّت و ضعف در هر چیز بر هر یک از ایشان جاری نمی گردد مگر آن که صلاح و خیر لایق به حال ایشان است عدلاً من الله بقضاء. و نیست ظلم و جور در قضای او. و بداند که هر کس را باری تعالی توفیق طاعت و بندگی عنایت فرمود، آن توفیق جذب و حبل الله است به سوی وصال و رجوع او به حق تعالی. مرتبه سوم بصیرت عینی است که می جوشد و بیرون می آید از آن ماء معرفت موهبت نه به طریق کسب. و افاضه می شود علوم و معارف بر صاحب آن که حاصل نمی شود آن ها به دلایل و براهین. و افاضه می شود بر قلب او نور از انوار الهی. و حاصل می شود از برای او استعداد فراست كما جاء في الخبر «اتَّقُوا مِنْ فِرَاسَةِ الْمُؤْمِنِ فَإِنَّهُ يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ».

^{۴۳۵} و آن سه مرتبه دارد: اول، آنچه ظاهر می گردد از السن و افواه یا به مشاهده در منام او یقظه جماعتی را که اهلیت ظهور آن ها از ایشان نیست از احکام و احوال غیبیه مطابقاً للواقع. و صدور آن از ایشان محض قدرت حقّ است که جاری می گرداند در ایشان بلا استعداد و استحقاق از برای ظهور و قدرت و حکمت حقّ به آن که «يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ فِي مَنْ يَشَاءُ» اوست. و قدرت او موقوف بر استعداد نیست. و گاه باشد که اخبار و احوال غیبیه از اشجار و احجار ظاهر گردد از برای تنبّه غافلان. و این قسم از باب کرامت نیست. مرتبه دوم حصول آن از شجر ایمان و ایقان و طاعات و ریاضات است. و طلوع آن از حال صحیح و نور کشف است که ظاهر می گرداند حق تعالی حقایق اشیا را معنویاً و صورتیاً بر ارباب سلوک «إِلَى طَرِيقِ الْحَقِّ بِصِرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ وَ مَنَهِجِ الْقَوْمِ كِرَامَةٍ لِأَوْلِيَائِهِ وَ تَفْخِيماً لِأَجْبَائِهِ». و اگر چیزی ظاهر شود از مرتاضین غیر نهج القويم و صراط المستقیم از اصحاب بدع و ملل باطله، آن از عالم جلال و قهر و شیطانی است و استدراج و مکر الله است. مرتبه سوم فراستی است که حاصل می شود از برای اهل تمکین از انبیا و اوصیا و کمل اولیا در عین جمع و فنا که عارض نمی شود صاحب آن را از ظهور معجزه و کرامات و خوارق عادات از ایشان منسوب گردانیدن آن را به خود لا لساناً صریحاً و لا کنایه و اشاره و لا قلباً. زیرا که ایشان می دانند که ایشان نیستند و نبوده اند ازلاً و ابداً. و ایمن اند از رؤیت ذاتی و صفتی و فعلی از برای خود.

و عظمت است با تذلل از برای صاحب آن.^{۴۳۶}

۶-۷- الهام

قال الله تعالى «قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ». و الهام مقام محدثین است و فوق فراست است. و محدثین اهل مکاشفه‌اند و ایشان دو فرقه‌اند: متبوعین و تابعین. متبوعین ائمه اثنی عشرند علیهم السلام؛ و تابعین، اولیا و متقیان. چنانکه حضرت رسول (ص) فرموده «إِنَّ فِي أُمَّتِي مُحَدِّثِينَ». و حذیفه و سلمان و اويس القرن از ایشان است.^{۴۳۷}

^{۴۳۶} و آن بر سه مرتبه است: اول، تعظیم اوامر و نواهی به آن که قبول احکام الهی نماید بالطَّوع و الرِّغبَة. و جهد کند در امتثال امر و انتهای نهی بر عزیمت و استقامت تا آن که از جمله جفاکاران و مخالفان و عاصیان نبوده باشد. زیرا که اهل سلوک ارتکاب رخص و مجوزات شرعی در حق ایشان معصیت است و تفریط است. تفریط خروج از اعتدال است. و افراط نیز ننماید یعنی ریاضات غیر وارده در شرع را متحمل نشود که آن نیز جفاست. و احکام شرعی محدود است و عقل و قیاس را در آن‌ها مدخلی نیست. مرتبه دوم، تعظیم حکم الله است به آن که اعتقاد راسخ و یقین ثابت داشته به آن که در احکام الهی اعوجاج و خلاف تسدید واقع نیست. و مراد واحد است و نظر بر مراد الله باشد. پس اگر بر او ظاهر شود حقیقت حکمی از احکام الهی به طریق مکاشفه، و مستند آن به حسب ظاهر علم، ضعیف و عمل به آن غیر مشهور باشد؛ عمل به آن سند ضعیف غیر مشهور نماید. و تصحیح حکم از مرتبه عالی نماید. و این ثمره عمل به علم است. و اوایل نزول معارف و اطلاع بر سر قدرت است. و منظور ندارد از عمل خود ثوابی و عوضی بلکه صدور اعمال از او محض امتثال و ابتغاء وجه الله باشد. مرتبه سوم، تعظیم حق است به آن که مشاهده نکند از برای اسباب اثری الا به تأثیر باری تعالی. و ملاحظه نکند از برای خود و غیر خود بر حق تعالی حقی. هرچند جدّ و جهد در طاعت نمایند، ایشان را بر حق تعالی متنبی نیست؛ زیرا که جدّ و جهد در طاعت نیز از اوست. و آن چه از نعم به خلق می‌رسد، همه محض فضل است. و از نعم آن چه می‌رسد، محض عدل است. و منازعه ننماید در اختیار خود به اختیار حق. و فانی گرداند اختیار خود را در اختیار او. و لا شیء داند و نبیند ذات خود را در نزد ذات او.

^{۴۳۷} و آن بر سه مرتبه می‌باشد: اول، الهام اولیا و متقیان. و آن اعلام و ظاهر گردانیدن اشیاست بر ایشان بر امر حق تعالی و ظهور قطعی «لَا رَيْبَ فِيهِ». زیرا که این مرتبه خالص گردیده است از ترددات عقل و تصرفات شیطانی. پس آن چه دیده و دانسته می‌شود در این مرتبه «لَا شَكَّ فِيهِ» است. مرتبه دوم، الهام اولیا متبوعین است. و وقوع آن عیاناً ظاهرأ بلا خفا فيه. و صاحب آن پاره نمی‌کند سرّ فضایح و قبايح اعمال عاصیان را که بر او ظاهر گردیده، و تفضیح نمی‌نماید اهل معصیت را زیرا که امین الله است. و تجاوز نمی‌کند حکمی از احکام شرع را. و خطا عارض نمی‌شود مکاشفات او را. زیرا که آن چه بر او ظاهر شده همه مطابق بما عند الله است. مرتبه سوم، الهام نبی ص است. و این فوق حالت وحی اوست. و وقوع آن در حال فنا و اضمحلال اوست در عین جمع. پس مشاهده کننده، حق است به عین الحق. و ناطق است از عین ازل مخلصاً خالصاً بلا بقاء غیر. و نیست از برای این مرتبه غایتی. و متمتع است به سوی آن، اشاره. و صاحب این مقام هرگاه مخاطبه می‌نماید با محجوبین، تنزل می‌کند به مقام ادراکات ایشان و با هر یک مکالمه ←

۸-۶- سکینه

قال الله تعالى «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ». و آن ورود و نزول امری است من الله در قلب نبی و قلوب مؤمنین. و جمع می گردد نور و مودّت. و روحی که ساکن می گردد به آن خایف، و تسلّی می یابد به آن محزون. اما سکینه به معنی وقار که در قلب ارباب آن به هم می رسد، آن ضوء و روشنی این سکینه است.^{۴۳۸}

۹-۶- طمأنینه

قال الله تعالى «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ» الى آخر آیه. فرق میان سکینه و طمأنینه آن است که سکینه صولتی است که مخفی می گرداند هیبت را گاهگاهی، و طمأنینه سکونی است که در آن می باشد راحت انس. و فرقی دیگر آن که سکینه جایز الزوال است، و طمأنینه نعمت لایزال است. و این فرق سکینه و طمأنینه در سکینه در مرتبه اول است.^{۴۳۹}

می کند به قدر فهم ایشان. «تَحَنُّنٌ مُعَاشِرُ الْأَنْبِيَاءِ يُؤْمَرُ أَنْ تَتَكَلَّمَ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عُقُولِهِمْ».

^{۴۳۸} و آن سه مرتبه دارد: اول، سکینه خشوع است در نزد قیام طاعت و رعایت احکام آن از روی تعظیم امر، و ملاحظه علم به حضور او در مقام احسان که کمال ایمان است. رغبه و رهبة. پس خشوع در قلب در حین طاعت حاصل می گردد از مشاهده جلال، و خشوع در جوارح به مشاهده عظمت. مرتبه دوم، سکینه است در نزد معامله و محاسبه نفس، و ملاحظه خلق به ایصال نفع به ایشان و احتمال اذی از ایشان، و گردانیدن نفس از دیدن عیوب ایشان و مشغول بودن به معالجه عیوب خود. و مراقب باشد حق تعالی را به ادای حقوق عبودیت، و حفظ حدود با اخلاص نیت. و کل آن چه گفته شد، صاف می گرداند قلب را از آلايش، و مهیا می گرداند از برای ورود نور ولایت. مرتبه سوم سکینه است که ثابت می دارد نفس را بر رضا «يَا قَسَمَ اللَّهُ تَعَالَى لِعِبَادِهِ». و منع می کند صاحب خود را از شطح یعنی از کلامی که موهم خروج از حد عبودیت باشد. و نگاه می دارد صاحب خود را در حد مرتبه علم و کثرت و عمل به مقتضای علم. و نازل نمی گردد این سکینه مگر بر قلب نبی یا وصی یا ولی ممتحن که او راست قابلیت ارشاد و اقتدار. ^{۴۳۹} و طمأنینه سه مرتبه دارد: اول، طمأنینه قلب است به ذکر الله تعالی. چنانکه فرموده «أَلَا يَذْكُرُ اللَّهُ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» به آن که فراموش نمی کند حق را، و غافل نمی شود از او لحظه. پس هرگاه غالب شد بر او خوف و وعید، نازل می گرداند حق تعالی بر قلب او سکینه. پس رفع می گردد غلبه خوف او و مطمئن می شود. و اگر مکدر شود از قلت رزق، و ضعیف گردد صبر او بر گرسنگی و غیر آن، گشاده می گردد بر او ابواب غیب و مشاهده می کند سرّ قدر را و مطمئن و راضی می شود به ما حکم علیه به اقتضای عینیت. و اگر مکدر شود از کثرت مصایب، ظاهر می گردد بر او آن چه عوض مصایب برای او مقرر گردیده. پس مطمئن می گردد. مرتبه دوم، طمأنینه روح است در قصد خود به کشف معنی. و قبل از مکاشفه مضطرب است در کار خود، و می ترسد از عاقبت امر خود. و هرگاه قلب به حد مکاشفه رسید، مطمئن می گردد روح در قصد خود به آن که معلوم می شود بر او مکاشفه که طریق سلوک از صراط مستقیم

۶-۱۰- همت

قال الله تعالى «ما زَاغَ الْبَصَرُ وَ ما طَغَى». وجه استشهاد به آیه کریمه بر همت به آن که گردانیده هم خود را کلیه به سوی حق تعالی که هیچ میلی و التفاتی به غیر نکرده. و بعد از وصول به غایت از او طغیانی صادر نشد به آن که سکر بر او غالب گردد و دعوی ربوبیت نماید.^{۴۴۰}

۷- احوال

ایضاً بر ده قسم می‌باشد: اول، محبت. دوم، غیرت. سوم، شوق. چهارم، قلق. پنجم، عطش. ششم، وجد. هفتم، دهشت. هشتم، هیمن. نهم، برق. دهم، ذوق.

۷-۱- محبت

قال الله تعالى «مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ». و محبت اول وادی است. و عقبه‌ای است که منحدر می‌شود بر منازل محو و آن آخر منازل پیشروان و سابقان عوام است، و اول منزل ضعفای خواص است. و مادون محبت منازل اهل اغراض و اجزا از مردمان است.^{۴۴۱}

←

است. و مطمئن می‌گردد از تفرقه مشاهده کثرت به مشاهده وحدت و جمع. مرتبه سوم، طمأنینه حاصل بعد از شهود حضرت جمع است در مقام بقا. زیرا که اوایل شهود حضرت جمع خالی از صولت و هیبت نیست. و از این است که از ابتدا حال آن خالی از سکر نیست صاحب آن مرتبه. اما بعد از آن که به مرتبه بقا بعد فنا که معبر به صحو بعد المحو است، رسید؛ طمأنینه حاصل می‌گردد و منع می‌کند ظهور آن چه در زمان سکر از او صادر می‌گردید قولاً و فعلاً.^{۴۴۰} و آن سه مرتبه دارد: اول، صون و حفظ قلب است از آن که التفات نماید به عالم حس که اخس عوالم است، بلکه به نعیم جنت، و بلکه به آن چه غریق است از کمالات و مقامات. و متحمل می‌گردد اموری را که حاصل می‌شود و نعیم باقی و آن حق است. و محفوظ می‌دارد قلب را از عروض فتور و کسالت از اجتهاد در خدمت و اخلاص نیت. مرتبه دوم، همتی است که حاصل می‌گردد از برای صاحب آن که استکاف می‌نماید از آن که منظور دارد علل و اسباب را به آن که نفس و فواید عاید بر آن را مثل جنت و مراتب آن، و کمالات نفس و منازل آن، و اعتدال و اعتماد بر اعمال خود و استحقاق، یا نسبت دهد تأثیر در عمل خود با اجتهاد در آن. و صاحب این مرتبه مُجِد و سریع‌السیر است بدون اعتماد به جدّ خود و نظر بر ثمره آن. مرتبه سوم، همتی است که صعود می‌نماید از احوال و واردات، و قطع می‌کند تعلق از آن‌ها را. و هر چه رو دهد، التفات نمی‌کند مثل شوق و برق مکاشفات و خوارق عادات، و مقامات از تفویض و توکل و رضا و غیر آن. زیرا که التفات به این‌ها از پستی همت و ذلت حجاب نفوس است. و التفات نمی‌کند به تجلیات صفاتی و اسمائی. و قصد و نظر نمی‌نماید مگر به عین ذات احدیت و خلاص از ربه آیت و «لا يَتَّقِي بَعْدَ الْخَلْقِ إِلَّا الْحَقُّ». و ترقی می‌کند به قسم احوال که مواهب محضه است.

^{۴۴۱} و آن بر سه مرتبه است: اول، محبتی است که قطع می‌کند وسوس را. و رفع می‌کند موانع را. و لذت می‌برد از

←

قال الله تعالى حکایت عن سلیمان «زُدُّوْهَا عَلٰی فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ» وجه استدلال به آیه کریمه بر غیرت، آن که چون مشغول شد سلیمان ع از نظر و اشتغال به امر چند، و فوت شد از او صلات عصر. پس خوش نیامد او را از فوت صلات و اشتغال به خیل. پس ناخوش بودن آن چه مانع از خدمت با مشاهده محبوب گردد، غیرت است.^{۴۴۲}

← خدمت محبوب. و بیرون می برد صاحب خود را از سلطنت شیطان، و داخل می گرداند او را در تحت عباد مخلصون. و قصد نمی نماید از هر چیز که غیر خدمت محبوب است. و منحصر می گرداند وقت خود را در آن. و نمی یابد اثر و الم مصایب را، هر چند بسیار باشد مصایب او. زیرا که نمی داند «كُلُّ مَا وَرَدَ عَلَيْهِ» را «إِلَّا بِقَضَاءِ الْمُحِبُّوبِ». پس دوست می دارد آن چه بر او وارد می گردد. زیرا که از محبوب است و حصول آن به ملاحظه نعم و احسان است. و حصول ملاحظه نعم از اتباع سنت است. مرتبه دوم، محبتی است که حاصل می شود از اختیار نمودن حق بر غیر او. و حریص می گردد زبان به ذکر او. و متعلّق می گردد به مشاهده او. زیرا که قلب متعلّق نیست مگر به شهود محبوب. و علامت محبت شیء کثرت ذکر آن است. و محبت مخفی نمی تواند بود و ظهور از لوازم و ضروریات آن است و منشأ مطالعه حسن صفات و انوار تجلّیات صفات بر صفحات موجودات است. پس نظر بر هر موجود که می کند، مشاهده می کند از او تجلّیات حق را. مرتبه سوم محبتی است که رفع می کند تفرقه صفات را و نظر می نماید به حضرت جمع ذات. زیرا که کشف سیاحت جلال از نور جمال باقی نمی گذارد عینی و اثری را. پس قلع می گردد عبارت بالضرورت. زیرا که عبارت از ادراک عقل و لبس عقل است. و دقیق می گردد اشاره. و این مرتبه از محبت مقصود است در طریق تصوّف. و آن دو مرتبه سابق وصف آن به زبان می توان نمود. و ممکن است تعبیر به آن. و طلب می کنند صاحبان آن دو مرتبه منافع و لذّت را.

^{۴۴۲} و آن سه مرتبه دارد: اول، غیرت عابد است بر عملی که از او فوت شود. پس متألّم می گردد از فوت آن. و استدراک می نماید تلافی آن را مثل اوقات صلوات و حج و غیر آن. و غیرت می نماید بر آن که من بعد ضایع نگرداند او را، و به تأخیر نیندازد آن را. و به جا می آورد «كُلُّ مَا أَلْزَمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ نَفْسِيًّا وَ مَالِيًّا». و احتراز می کند از تضییع و فوت آن ها. مرتبه دوم، غیرت مرید است بر ضیاع و فوت وقت. مرید، صاحب عمل و حال است، و عابد صاحب عمل است. پس عابد آن چه از او اعمال از او فوت شد، هر چند ناخوش دارد آن را، اما از برای تدارک آن وقت دارد؛ به خلاف وقت مرید که آن عبارت از مراقبه و مشاهده است. و آن در جمیع اوقات میسر نیست بلکه در وقتی که خواهد قضاء مافات از وقت را نماید، آن وقت که در آن قضا مافات می کند، آن وقت نیز فوت می شود. پس غیرت مرید بر وقت اشدّ تأسف و تألّم است. زیرا که ما لا تدارک له است. و آن چه از عابد فوت شده، ما تدارک له است. مرتبه سوم، غیرت عارف است بر خفای عین جلیه به ظهور حق به فنا و حجاب به صفات و آثار در وقت احتجاب او در بعضی اوقات تلوین او. و ناخوش می دارد حالت محجوبین خود را به ملاحظه و التفات به غیر، هر چند آن غیر، اشرف اشیای موجوده باشد. پس غیرت می برد بر حال مشاهده وقت التفات و مشاهده غیر را و لو کان لحظه.

۷-۳- شوق

قال الله تعالى «مَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ». وجه استشهاد آن که شوق حرکت روح است در طلب لقا و رجا به شیء مقتضی حرکت نحو آن است. و لقا کنایه از فناست. و از این است که فرموده «فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ». زیرا که او لازم لکل شیء است. یعنی موقوف مدارید تحصیل فنا را تا وقت فنای ضروری کل شیء بلکه بیش تر حرکت نمایید. و تحصیل آن را در دنیا به موت اختیاری به حکم «مُوتُوا قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا» و «مَنْ مَاتَ فَقَدْ قَامَتْ قِيَامَتُهُ» یعنی حصول فنا نماید.^{۴۴۳}

۷-۴- قلق

قال الله تعالى حکایت عن موسی «وَعَجِلْتُ إِلَيْكَ رَبِّ لِتَرْضَى». و قلق تحریک شوق است به اسقاط صبر نحوالمطلوب مضطرباً. و طاقت قرار بدون مواصلت مطلوب ندارد.^{۴۴۴}

^{۴۴۳} و آن بر سه مرتبه است: اول، شوق عابد است به جنت. و آن طلب ایمنی است از عذاب نار. و طلب فرح است، اگر محزون باشد از فوت ثواب. و طلب ظفر بر نعیم است، اگر عمل برای آن کرده. و نزدیک نیست که عابد خلاص شود از این امراض و اغراض مگر آن که باری تعالی او را خلاص گرداند از این علل. مرتبه دوم، شوق مرید است به سوی حق. و این اول درجات حبّ ناشی از ملاحظه متنی است که از صفات ربوبیت است مثل منان و محسن و جواد و غیر آن. پس نیست این شوق به سوی ذات حق بلا اعتبار صفات یا به صفات و اسماء علیای او. پس قیاس می نماید صفات ربوبیت را به صفات مخلوق. و مشتاق می گردد به معانی آن و اتّصاف به آن. پس فانی به معانی آن و اتّصاف به آن می گردد از اعمال و اوصاف خود. و داخل می گرداند آن ها را در افعال و اوصاف ربوبیت. مرتبه سوم ناری است که شعله ور می شود از صفوت محبت خالصه از اغراض و اکدار علل، و منزّه از تعلّق به حسن صفات. و توقّف نمی کند در نزد چیزی، و نمی رسد به چیزی مگر آن که می سوزاند آن را «إِلَى أَنْ يَصِلَ بِغَيْرِ الذَّاتِ». پس فانی می گردد مشتاق و شوق «فَلَا يَبْقَى إِلَّا عَيْنٌ وَاحِدٌ كَمَا كَانَ فِي الْحَقِيقَةِ».

^{۴۴۴} و آن سه مرتبه دارد: اول، قلقی است که تنگ می گرداند خلق را، و ناخوش می دارد خلق را. و مقبوض است دائماً به سبب هجران. و طاقت ندارد و انس نمی گیرد به غیر محبوب. و وحشت دارد از غیرمحبوب. و مانع است او را حجاب آئیت. پس تنگ می شود خلق او، و ناخوش می دارد خلق را و اختلاط ایشان را. و دوست می دارد خلوت و وحدت را تا آن که مشوّش نگردد به اختلاط خلق قلب او. و می گردد که دوست می دارد موت را تا آن که از حجاب شواغل فارغ گردد و به مطلوب خود برسد. مرتبه دوم، قلقی است که معارضه می کند و گاه باشد که غالب بر عقل گردد. و دوست می دارد سماع را. و خوش می آید در مذاق. و به هیجان می آرد شوق را. و به خاطر می آورد معشوق را. پس صادر می گردد از او حرکتی مخالف اقتضای عقل. زیرا که عقل می خواند او را بر صبر و سکون و ثبات، و شوق می خواند او را به قلق و اضطراب؛ و برمی انگیزاند او را بر شدّت طلب. و فی الجمله حال او موافق است با قلق و اضطراب، و عقل او موافق است به صبر و سکون و ثبات. و اکثر آن است که حال، غالب بر عقل است. مرتبه سوم، ←

۷-۵- عطش

قال الله تعالى حکایت عن خلیله «فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي». وجه استشهاد به آیه کریمه آن که چون خلیل عطش و قلق او به وصل محبوب حقیقی به غایت رسیده بود. و ظهور حق را در هر شیء، و تجلّی او را در هر صورت می دانست - کأنّه هر نور بهاء - و جمال که مشاهده می نمود یَحْسَبُ أَنَّهُ هو. مثل تشنه که سراب را ماء معین می شمارد. و عطش کنایه است از غلبه شوق و حرص به وصال آرزوی خود.^{۴۴۵}

۷-۶- وجد

قال الله تعالى «وَرَبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا». وجه استشهاد به آیه کریمه آن که ربط قلوب ایشان کنایه است از قوّتی که حاصل می گردد به ورود نور مشرق از شمس وحدت حق، و مشاهده اموری که متعلّق به قلب است. و وجد نیز نوری است که وارد می گردد بر قلب. و به هیجان می آرد آن را، هیجانی اشدّ و اقوی از مرتبه قلق سابق.^{۴۴۶}

←

قلقی است که ساکن نمی گردد، و عقل معارضه به آن نمی تواند نمود تا آن که برسد به مطلوب. و قبول نمی نماید مدّتی را که قرار دهند که بعد از انقضای آن به مطلوب برسد. و باقی نمی گذارد هر چیزی که حجاب و مانع او باشد. و همیشه متحرّک بلا قرار است تا آن که برسد به فنا. چنانکه محسوس است از احوال پروانه با شمع که ساکن نمی گردد مگر به حرق و موت. و هرگاه فنا بر او طاری شد، باقی نمی ماند از او اسمی و نه رسمی. و این است وصل او به اصل خود.

^{۴۴۵} و آن بر سه مرتبه می باشد: اوّل، عطش مرید است به رؤیت واردات و احوال صادقه که باعث زیادتی یقین سلوک اوست. و مطمئن می شود قلب او. و خالص می گردد قصد او. و عطش دارد به اشاراتی که آب داده شود از عین وحدت و عطوفتی و رحمتی از حق تا آن که پناه خود گرداند آن را. مرتبه دوم، عطش مکاشفه است که فی الجمله مطلع بر سرّ قدر است. و می داند که پیش از اوان و مدّت قرارداد آن، چیزی واقع نمی گردد. پس در اثنای سلوک او به آرام و وقار است. پس عطش و تعجیل او در طی مدّت مؤجّل بر وصل اوست. و عطش دارد به مشاهده جمال نزول سکینه بر قلب او. آن که تعجیل نباشد کار قبل از اوان مدّت. و به افراط و تفریط مبتلا نگردد. و عطش دارد در اثنای سلوک به منزلی که در آن استراحتی نماید. مرتبه سوم، عطش محبّ است بر تجلّی تمام از محبوب که باقی نماند از آئیت آن اثری. و عارض نگردد بر او سبحات تلوینی. زیرا که حلاوت وصل تمام نیست مگر به انتفای بقیه، و به امن از عروض هجران. و آن عارض نمی شود مگر به حصول فنای محض در احدیت ذات، و به خلعت بقا در احدیت جمع. و آن مقام تمکین است. و مقام قصدی و رای آن نیست.

^{۴۴۶} و آن بر سه مرتبه باشد: اوّل، وجدی که عارض می شود و به هوش می آورد و آگاه می گرداند او را از خواب غفلت، و با او هست شاهد سمعی به آن که هائقی مخاطبه نماید با او موافق آن چه وارد شده بر قلب او یا در واقعه بیند

←

۷-۷-دهشت

قال الله تعالى «فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ». وجه استشهاد آن که هرگاه زنان مصر از رؤیت یوسف دهشت بر ایشان غالب شد به حدی که بی‌هوش شدند، پس دهشت از رؤیت نور جمال ازل به طریق اولی خواهد بود. و آن حیرتی است که حاصل می‌شود در نفس هرگاه دفعه‌تاً دید چیزی را که عقل او متحمل او نمی‌تواند شد و صبر به مقاومت آن ندارد.^{۴۴۷}

۷-۸-هیمن

قال الله تعالى «وَ خَرُّ مُوسَىٰ صَعِقًا». وجه استشهاد آن که هیمن سقوط تماسک است و صعقه و غشیه

←

مطابق ما وجد یا آن که آن چه وارد بر قلب او شد، مطابق باشد به براهین عقلیه و نقلیه. خواه آن شواهد تصحیح ما وجد اثر قوی باقی در نفس واجد نماید و خواه اثر ضعیف سریع الزوال. مرتبه دوم وجدی است که به هوش می‌آرد روح را و آن یا به مشاهده نور ازلی است و این اعلا مقام است از مشاهدات عقلی زیرا که این از تجلیات ذاتی است و مشاهدات عقل از تجلیات اسمائی و صفاتی است، یا به سماع ندا از اولیت حق یا به جذبۀ حقیقی که «جَذْبَةٌ مِنْ جَذَبَاتِ الْحَقِّ تَوَازِي عَمَلِ الثَّقَلَيْنِ» به وجهی که اگر آن جذب باقی نماند، دایماً باقی خواهد بود اثر آن و ماده می‌گردد از برای عمود آن. مرتبه سوم وجدی است که می‌رهاند واجد را از مشاهده کونین یعنی ماسوی الله. و خالص می‌گرداند عین او را از ملاحظه خود به آن که او مشاهده نمی‌نماید مگر حق را، و از آن تعبیر به فنا در فنا می‌کند. و سلب می‌نماید او را و آزاد می‌گرداند او را از قید رقیبت خلقت و آثار و صفات ایشان.

^{۴۴۷} و آن سه مرتبه دارد: اول، دهشت مرید است در نزد ظهور صولت حال بر علم او. و مغلوب گردیدن حکم علم در تحت حکم حال. پس علم می‌خواهد رعایت ادب کند و حال تارک ادب است. و حال می‌خواند او را به شطح. و ضعیف می‌گردد علم بر دفع مقتضی حال. و حیرت به هم می‌رساند در وقت حصول معانی وجدانیه و قلت صبر او بر ستر و کتمان آن. و دهشت به هم می‌رساند در وقت مکاشفات که خلاف همت و قصد اوست. زیرا که کشف حصول مراد است و مقتضی سکون است و همت مقتضی طلب وجد. پس او را حیرتی حاصل می‌گردد تا آن که هر کدام که غالب گردند، جاری نمایند اقتضای خود را. مرتبه دوم، دهشت سالک است در وقت ظهور حضرت جمع به فردانیت بر رسم او که کثرت و خلیقه است. پس فانی می‌گرداند آن را. و ظهور سلطنت قدیم حق بر وجود حادث. پس مشغول می‌گردد از مشاهده جمال قدیم از رؤیت حادث. زیرا که حادث باقی نمی‌ماند در وقت ظهور قدیم. چنانکه ظلمت باقی نمی‌تواند بود با طلوع آفتاب. پس باقی می‌ماند روح منور به نور حق با دهشت در مقام خفی. و این قبل از فنای محض است زیرا که در مقام فنا اثری باقی نیست که صفت دهشت منسوب به آن گردد. مرتبه سوم، دهشت محب است نزد صولت اتصال او به نور محبوب. پس مبهوت و متحیر می‌گردد به اعتبار مشاهده عظمت او و احتقار خود. و هر چند قرب او زیاد می‌گردد بهشت دهشت او زیاد می‌شود تا آن که ذهول و غفلت از خود به هم می‌رسد. پس مضمحل و فانی می‌گردد و «لَا يَبْقَى مِنْهُ رَسْمٌ وَلَا اثر».

نیز سقوط تماسک است.^{۴۴۸}

۷-۹- برق

قال الله تعالى «إِذْ رَأَىٰ نَارًا». وجه استشهاد به نار موسی (ع) بر برق آن که اوّل به سبب حرکت او بود. و برق اوّل چیزی است که ظاهر می شود بر عبد، و می خواند او را به دخول در این طریق یعنی طریق ارتیاض به قانون اولیا.^{۴۴۹}

۷-۱۰- ذوق

قال الله تعالى «وَأَذْكُرْ عِبَادَنَا إِبْرَاهِيمَ وَاسْحَقَ وَ يَعْقُوبَ» تا آن جا که فرموده: «هذا ذکر». یعنی ذکر

^{۴۴۸} و آن بر سه مرتبه باشد: اوّل، هیمان حاصل از مشاهده برق لطف از بوارق هدایت، و جمعیت اسباب توفیق و سعادت در نزد قصد طریق سلوک الی الله در وقتی که سالک ملاحظه می کند استحقاق و استعداد خود را از برای آنچه حق تعالی از روی لطف مهیا نموده اسباب توفیق او را. و هرچند حقارت خود زیاد و بیش تر ظاهر می گردد، الطاف حق در نظر او عظیم تر و هیمان او اقوی و اشد می گردد. مرتبه دوم، هیمان حاصل از تلاطم امواج و ظهور معانی لطیفه غریبه است که از ثمره اعمال و صفای قلب حاصل از ارتیاض و اجتهاد به هم می رسد. هرگاه ملاحظه می نماید این معانی وجدانیه ذوقیه را به آنچه علمای رسمیه به ادق افکار و اعلا مراتب تحقیقات خود نموده، پس مبہوت و متحیر می شود. و ساقط می گردد تمالک ضبط و کتمان. و جاری شود از لسان ایشان بلا فکر و رؤیت. مرتبه سوم، هیمان واقعه در نزد غرقه شدن او در بحر قدم، و فنای رسم و اثر عبد در بقای حق، و معاینه سلطان ازل به قهر و استیلا بر احوال حدثان، و اتحاد ازل و ابد و انطماس او در شهود ذات. پس غافل می گردد از مشاهده ناس و ملاحظه حواس. و صادر می گردد از حرکات و سکنتات برخلاف طریق عادت و قیاس.

^{۴۴۹} و آن را سه مرتبه می باشد: اوّل، برقی که ظاهر می گردد بر سالک از ظهور «بَعْضُ مَا وَعَدَ اللَّهُ لِأَوْلِيَانِهِ» از قرب و کرامت. پس غبطه می نماید در نزد او ظهور کرامات. و قلیل و بی مقدار می شود بر او کلفت ارتیاض. و آسان می گردد بر او احتمال اجتهاد و ارتیاض. و شیرین و گوارا می شود بر او امر قضا و قدر. و لذّت می برد از مناجات و عبادات. مرتبه دوم، برقی است که ظاهر می شود از عالم جلال و قبض و وعید. و کوتاه می گردد در نظر او بسیار از بقا در دنیا. پس خیال می کند به آن که گوئیا عمر او آخر شده و قیامت قائم گردیده و عذاب و قهر الهی حاضر شده؛ پس خوف و خشیت او زیاده می گردد، و بی رغبت می شود از دنیا و مافیها. و اعراض می نماید از خلق بالکلیه و اقبال به حق می کند به تمام همّت. و الثفات نمی کند به هر چیز که موهم غفلت از اقبال به حق بوده باشد. مرتبه سوم، برقی است که لامع می گردد از عین لطف. و ظاهر می شود بر او عدم ذاتی ممکن و افتقار و احتیاج آن در وجود و ماینبهه بالحق. و می شناساند حق تعالی خود را به عبد. پس حاصل می گردد آن برق و سحاب رحمت باران سرور و فرح به ملاحظه انوار الطاف الهی در حق خود، و اختصاص و اصطفاء او از میان خلق با عدم استحقاق و استعداد. و ظاهر می شود در قلب، ینایع حکمت. و جاری می گردد از او انواع کرامات. و اظهار نمی نماید آن را احتیاطاً لحفظ آداب عبودیت. و هرگاه چیزی اظهار کند به حکم «وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ» خواهدبود و آن نیز از آداب عبودیت است.

انبیا و اوصیا و برگزیدگان حقّ که اهل ذوق‌اند، ذکر است. زیرا که ذکر و یاد حق تعالی باعث نزول رحمت است. و نیز واقع شده که «عِنْدَ ذِكْرِ الْمُؤْمِنِينَ تَنْزِيلُ الرَّحْمَةِ». پس چون که ثمره مرتبه بر ذکر باری تعالی مترتب می‌گردد به ذکر انبیا؛ این است که فرموده که ذکر ایشان بکن که ذکر است. و یاد اهل ذوق موجب زیادتى ذوق است. و ذوق ابقای زمان است از وجد، و اجلی ظهور است از برق.^{۴۵۰}

۸- ولایات

اما ولایات. آن نیز بر ده قسم است: اوّل، لحظه. دوم، وقت. سوم، صفا. چهارم، سرور. پنجم، سرّ. ششم، نفس. هفتم، غربت. هشتم، غرق. نهم، غیبت. دهم، تمکن.

۸-۱- لحظه

قال الله تعالى «أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنَّ اسْتَفَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي». وجه استشهاد به آیه کریمه به لحظه، کلمه أَنْظُرْ و جَبَل کنایت از آنیت موسی است و وجود اضافی او. ممکن نیست استقرار کونی از اکوان در نزد تجلّی قدیم بر حادث. پس باقی نمی‌ماند چیزی و ممکن که بیند او را.^{۴۵۱}

^{۴۵۰} و آن بر سه مرتبه است: اوّل، ذوقی است که ناشی از تصدیق جازم یقینی که می‌رسد به حدّی که کان موعود متحقّق و قاهر و حاضر است هرگاه خواهد تا آن که ادراک می‌کند طعم لقا و قرب که موعود است و لذّت می‌برد از آن. و تعقّل نمی‌کند آن را، زیرا که ممتنع است که کریم صادق قادر خلف وعده کند. و قطع نمی‌نماید لذّت موعود را لذّت عاجل دنیا. بلکه آن قاطع لذّت دنیوی است.

مرتبه دوم، ذوق مرید است که ناشی می‌شود از اراده طعم انس به اعتبار صدق اراده از آن. و دور نمی‌گرداند آن را مانعی از طریق مراد. و ضعیف نمی‌کند قصد او را حاجزی. و مکدّر نمی‌نماید جمعیت و حضور او را با مراد که حق تعالی است، کدورتی. مرتبه سوم، ذوق سالک که ناشی است از انقطاع او از ماسوی الله بالکلیّة. پس می‌یابد به ذوق اتّصال را بلا فتور و قصور. و التفات نمی‌کند به ماسوی الحق. و هرگاه قوی شد انقطاع او و رسید به اعلا مرتبه انقطاع، می‌یابد ذوق وصول و طعم معاینه و لذّت شهود حقیقت حق را به فنای او در عین احدیت ذات، و لذّت شهود بقا را در احدیت جمع.

^{۴۵۱} و آن بر سه مرتبه می‌باشد: اوّل، ملاحظه عبد است فضل و عطای زاید را بر استحقاق به حکم عنایت سابقه ازلیه. و آن اعطای وجود اوست بدون استحقاق. و این ملاحظه قطع می‌کند طریق سؤال عبد را از حق. زیرا که او هرگاه ملاحظه نمود که وجود او محض عنایت بوده، پس وجود عین او هر چیز که اقتضای او بوده باشد واقع می‌شود بلا زیاده و نقصان. و حق تعالی اطلاع داده به مقتضیات عینی او، و چون مأمور بر سؤال است، همان مقتضیات را به زبان حال و قال می‌نماید حق را امثالاً. و این ملاحظه برمی‌انگیزاند او را به ادای جمیع انواع شکر. مرتبه دوم، ملاحظه

قال الله تعالى «ثُمَّ جِئْتُ عَلَى قَدَرٍ يَا مُوسَى». وجه استشهاد به آیه شریفه به وقت به علی قَدَر است. وقت اسم ظرف قدری از زمان است. و در اصطلاح صوفیه قدّس الله اسرارهم آن را سه مرتبه است.^{۴۵۲}

← نور کشف است که ابتدای تجلیات الهی است. تجلی صفاتی مشاهده در جمالی اسمایی که موجب زیادتى حبّ محبوب است. و زوال حجب خلیقه اوست به ورود انوار حقیقت. و سلب می شود از او لباس خلیقه بالذات. و لذّت می برد به شهود جمال ذات. و محفوظ می ماند از عیب تسلی و قرار در طلب معشوق. زیرا که چنانکه ستر عیب ظاهر واجب است، پس واجب است که بپوشد آن حبّ شهود ذاتی و عیب تسلی و قرار بدون وصل را. مرتبه سوم، ملاحظه عین جمع است. و آن اول شهود حقیقت احدیت است به فنای محض. پس مستغنی می گردد از مجاهده. و خلاص می شود از تعب شوق. و حقیر و آسان می آید در نظر او، آن چه قبل از این بر او ثقیل و عظیم می بود. و خالص می شود از رعونت معارضه با خلق. زیرا که او مشاهده می کند خلق را تا آن که از صدور افعال مختلفه با ایشان معارضه نماید. و استراحت او از تعب باز رو می کند در وقت بقا به سوی بدایت. و اعمال از او صادر می گردد چنانکه در ابتدای حال بود با ذوق و لذّت. چنانکه از جنید رضی الله عنه پرسیدند از نهایت او. فرمود که «الْهَيْأَةُ الرَّجُوعُ إِلَى الْبِدَايَةِ».

^{۴۵۲} در مرتبه یک قسم از احوال را وقت می گویند. اول، وقت عبارت است از وجدان صادقی که شبهه و شکی در آن احتمال نداشته باشد. و حاصل می گردد این وجه به رؤیت ضیاء فضل و عطاء الله تعالی از باب امتنان و موهبت محضه. و جذب می کند او را رجای صادق بلاشوب اغراض و اعواض لقای حق تعالی. و حاصل می شود از این رجاء لقاء الله تعالی قوّت قاهر کاسری که بر هم می شکند هر مانعی را، و ملتهب می گردد آتش شوق و محبت صادقه او. و برطرف می نماید آن چه باعث هجر و حرمان اوست. مرتبه دوم، اسم حالتی است در طریق سالک که متردّد است میان تمکین و قرار و تلوین و حرکت. و به آن که به ملاحظه علم و حکم آن مشغول از شهود حق، و به ورود حال زایل می شود از او ملاحظه علم و حکم آن اما میل و رجحان تمکین در او بیش تر است. و ریاضت و مجاهده او در این متردد میان حکم و علم و حال است. و آلا که او را از اعمال و افعال تعبیه نیست. پس علم می کشد او را به ملاحظه به بقا و وجود، حال می کشد او را به فنا در بحر وجود حق. مرتبه سوم، وقت اسم است از برای حالت استغراق و تلاشی عبد در حق وجود او نزد متقدّمین از مشایخ قدّس الله ارواحهم وقت می گفتند و مراد ایشان حق بوده. یعنی وقت را اسمی از اسماء حق می شمردند. و چون متبادر از لفظ وقت قدر از زمان است، در تحت دهر و دهر در تحت سرمد که ابتدا تعینات اسمائیه است. و زمان چند مرتبه پست تر از مرتبه اسماء است. پس متأخرین وقت را در این مرتبه حالت استغراق و تلاشی وجود شمردند. زیرا که استغراق و تلاشی فنای محض نیست. و حق عبارت است از وجود محض بلا اعتبار اسم و رسم. چنانکه در حدیث است که «كَانَ اللَّهُ وَلَا شَيْءَ غَيْرُهُ».

۸-۳- صفا

قال الله تعالى «وَإِنَّهُمْ عِنْدَنَا لَمِنَ الْمُصْطَفَيْنَ الْأَخْيَارِ». و مصطفون اخيار انبيا و اوصيا و اوليائند که صافی از کدورات و ذمايم بشریت‌اند.^{۴۵۳}

۸-۴- سرور

قال الله تعالى «قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا». و سرور اسم استبشار جامعی است که شامل ظاهر و باطن عبد است بدون شایبه حزنی.^{۴۵۴}

۸-۵- سرّ

قال الله تعالى «اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا فِي أَنْفُسِهِمْ». و سرّ معنی است پوشیده از ادراک مشاعر. و مراد از سرّ

^{۴۵۳} و آن را سه مرتبه می‌باشد: اول، صفا علم شریعت و متابعت رسول ص و ائمه اطهار ص و آن علم به اوامر و نواهی است، و عمل به مقتضای آن. و هر عمل به مقتضای علم زیاد می‌گرداند نوری در قلب و یترب نورعلی نور تا آن که صفا به حدی می‌رسد که غیرحق ایشان را منظوری و غرضی باقی نمی‌ماند. حتی مقامات و احوال. مرتبه دوم، صفای حال است. و آن عیان و شهود کلّ آن چه در مرتبه علم به اخبار متحقّق گردیده، و آن از تنویر قلب به انوار معارف، و صفا از حضرت اسماء الهیه است. و این ورود و شهود در اوایل وصول به حضرت حقّ است. و منبع آن انوار اسم الهادی و هادی فی الحقیقه حقّ است به اسمائه الی ذاته. مرتبه سوم، صفای اتّصال است از مبادی فناء عبد فعله فی افعال الله و صفاته و ذاته من صفاته. و این مرتبه را در اصطلاح ادراج حظّ عبودیت فی ربوبیت می‌گویند. پس ظهور حق به اسم نور در ظاهر عبد به صفا و سیمای اهل تقوا چنانکه فرموده است باری تعالی «سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ»، و باطن عبد به صفا وراثت از باطن رسول و ائمه علیهم السلام است.

^{۴۵۴} و آن بر سه مرتبه باشد: اول، سرور ذوقی است که حاصل می‌شود از تصدیق و تحقیق مطابق حق بودن آن چه در آن است. و زایل می‌گرداند خوف انقطاع طریق را بدون وصول به مطلوب. و زایل می‌گرداند حزن هیجان ظلمت جهل را و حزن اغشیه و پرده وحشت از حجاب تفرّق خاطر توجّه و قصد الی الله را. مرتبه دوم، سرور شهود کشف حجاب علم است از معلوم. و شهود عیانی است که رفع می‌کند آن حجاب را، و ظاهر می‌گردد معلوم. و رفع می‌نماید مشقّت و کلفت عبادت را. زیرا که طاعت در آن مرتبه شاق نیست. بلکه مطیع لذّت می‌برد از هر نوع عبادت. لذّتی که تعریف آن ممکن نیست. و زایل می‌گرداند حکم علم را به غلبه حکم حال. و خالی نمی‌ماند از سکری. و حکم می‌نماید به فنای رسوم و صفات و ذوات. مرتبه سوم، سرور سماع اجابت است. یعنی سرور قبول و انقیاد است که حاصل می‌شود از اجابت دواعی فنا در مشهود، و آن قبول و انقیاد قلب و نفس و عقل است. و دواعی اجابت فنا در مشهود و آن بروز به محو آثار بقایای صفات موجبّه للوحشه و التفرّق است. و صحیح نمی‌گردد بقا با مقام فنا در صفات، خصوص علم که در مقام فنای در ذات که مقام جمع است و آن روح است به فنا و صفات خود و به قرب فنا ذات خود.

قلب ترقّی به مقام روح است. و اصحاب سرّ عبارت از اصفیا و اتقیا و متحملون معنی توحید و معارف‌اند.^{۴۵۵}

۸-۶- نفس

قال الله تعالى «فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ». وجه استشهاد به افافه بر نفس آن که نفس علامت کون و حیات متنفّس است. و افافه نیز علامت آن است که مغمی علیه زنده بود و حیات داشته.^{۴۵۶}

^{۴۵۵} و آن سه مرتبه دارد: اول، طایفه‌اند که عالی شده همّت ایشان و صافی گردیده نیت ایشان و صحیح باشد سلوک ایشان. و توقّف نکنند بر رسمی، و منسوب نباشند به اسمی، و مشارّالیه نباشند. و ایشان ذخایر و امنای الله‌اند در علو همّت، ملاحظه نکردن ماسوی الله و صفای نیت و خالی از اغراض بودن و التفات به غیر نکردن. و این توجّه به بحر فناست. و محبّت سلوک به رفع الموانع و قطع العلائق و عدم توقّف به رسم. یعنی بر یک صفت دانند ایشان را. بلکه هر یکی به صفتی و منسوب به اسمی نیستند یعنی مشهور نباشند میان مردم به آن که توقّف نکنند به اتّصاف به یک صفت. بلکه متّصف می‌گردند به جمیع اسمای الهی که مشارّالیه نباشند. یعنی مردم را به ایشان کاری کم‌تر باشد. مرتبه دوم، طایفه‌اند که حق تعالی پوشیده گردانیده ایشان را از ایشان یعنی ایشان را شعور به خود باقی نمانده، و دائماً در هیمن و حیرت‌اند. و ایشان مولکون در مقام کروبیین از ملائکه‌اند که گفته‌اند که ایشان نمی‌دانند که حق تعالی خلق نموده آدم (ع) را. زیرا که ایشان مشغول به حقّ‌اند و واله جمال مطلق‌اند. و از هستی خود خبر ندارند. و از آنچه از ایشان صادر می‌گردد از خوارق عادات و غیره نیز خبر ندارند. و در عرف این طایفه ایشان مسمّی به مجذوبین‌اند. مرتبه سوم، طایفه‌اند که به اعلا مرتبه مقامات و از اهل تمکین‌اند. و نازل می‌گردند از مرتبه خود به مرتبه و مقام عوام‌النّاس به آن که مقام ایشان خاص‌الخاص است. و تکلم می‌نمایند به قدر فهم هر یک از مردم. و ایشان به ظاهر با خلق‌اند و به باطن با حقّ‌اند. و اظهار نمی‌کنند از معارف آن‌چه به فهم عوام‌النّاس نمی‌رسد. و ایشان قابل اقتدار و شایسته ارشادند. و خلفای خلیفه‌الله‌اند. و خواجه عبدالله انصاری قدّس سرّه این مرتبه را در منازل السائرین مرتبه دوم شمرده و مرتبه دوم را در آن کتاب مرتبه سوم حساب کرده. و چون موهم آن بود که جهال از مقرین، مرتبه مجذوب را فوق مرتبه شیخ و مرشد دانند و منکرین این رأس‌اند؛ قدّح در طریقه نمایند با آن که مرتبه ارشاد و هدایت اولاً مرتبه نبوّت است و ثانیاً از برای وصی مطلق و خلیفه او، بعد از آن از برای خلفای خلیفه او. و آخر منجر می‌گردد به آن که مرتبه مجذوبین فوق مرتبه نبوّت است. کما اعتقد الجّهال. و می‌تواند بود تقدّم و تأخّر این دو مرتبه در آن کتاب به سهو کاتب واقع شده باشد و جناب شیخ عمداً نکرده باشد. چنانکه بر اهل معرفت سقم این کلام مخفی نیست. و «الله اعلم بحقیقه الحال».

^{۴۵۶} و آن بر سه مرتبه باشد: اول، تنفّس است در حین استتار و احتجاب جمال مطلوب به اختفای حال و غلبه علم. زیرا که در این وقت حزن و کرب سالک زیاده می‌گردد. و می‌داند که به غیر صبر و کظم غیظ چاره نیست. پس تنفّس سبب تفریح او می‌گردد. و بعضی از مشایخ کثرهم الله تعالی این استتار را ظلمت نام کرده‌اند. و این را نیز مقامی شمرده‌اند و این صحیح نیست. زیرا که فراق و زوال حال مطلوب سالک نیست و هر مقام مطلوب است. و دیگر ←

۸-۷- غربت

قال الله تعالى «فَلَوْ لَا كَانَ مِنَ الْقُرُونِ مِنْ قَبْلِكُمْ أُولُوا بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ الْفَسَادِ فِي الْأَرْضِ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّنْ أَنْجَيْنَا مِنْهُمْ». و استشهد از این آیه کریمه در فقره «إِلَّا قَلِيلًا» است. و غربت اسم است از برای انفراد از اکفا.^{۴۵۷}

۸-۸- غرق

قال الله تعالى «فَلَمَّا أَسْلَمَا وَ تَلَّهَ لِلْجَبِينِ». وجه استشهد آن که اسلام لوجه الله و ذبح «ولد لامرالله» که اعزّ متعلقات نفس است، حصول آن به حسب قوت حبّ و استغراق در مقام قرب که نهایت مقام ولایت است، و غرق وسط مقام ولایت است. پس آن نیز مستفاد از اسلام و ذبح ولد است.^{۴۵۸}

←
آن که استتار، حال وحشت و بعد است و مقام حال، انس و قرب است. مرتبه دوم، تنفس سالک است در حین تجلی به روح معاینه در حضرت جمع مملو از نور و وجود همان حضرت جمع است و منقطع الاشاره است. زیرا که تجلی حق است به خود بعد فناء العبد. پس منتفی است کثرت در نظر سالک. مرتبه سوم، تنفس مظهر از لوث غیریت. یعنی تجلی شهودی است که معنی حدثان و غیریت است و هر چیز که صادق باشد اطلاق خلقیه. و غیریت درحقیقت واجبه حق، شرک است و مشرک نجس است. کما قال الله تعالى «إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ». و این تنفس تجلی احدیت ذات است.

^{۴۵۷} و آن سه مرتبه دارد: اول، غربت از وطن است در طلب علم و مرشد. و هر طاعتی که در وطن حاصل نتواند شد به قصد آن طاعت، مهاجرت از وطن نماید. هرگاه در آن راه بمیرد و فوت شود، ثواب شهید دارد. و او در روز قیامت با عیسی (ع) محشور خواهد شد. چنانکه در حدیث وارد است. مرتبه دوم، غربت حال و صفت است. مثل مرد صالح در میان قوم فاسد، یا عالم میان جهلا، یا صدیق میان منافقین. پس او من حیث الصفّة غریب است. و ایشان داخل اند در آن حدیث مروی از رسول خداص که فرموده: «طُوبَى لِلْفُقَرَاءِ». و طوبی اسم درختی است در جنت با فرح و سرور و طیب نفس. مرتبه سوم، غربت عارف است که مرتفع شده از پیش او حجاب علم به تجلی شهودی به اختصاص او به امری که ادراک نمی کند آن را اکفای او. زیرا که مشهود او حقّ است به طریق مکاشفه بلکه به فنای در مشهود. و او متفرد است به این مرتبه از اکفا و این تفرد از اکفا غریب است.

^{۴۵۸} و آن بر سه مرتبه است: اول، استغراق استهلاک احکام علم است در حال به استیلای احکام حال بر آن. پس صاحب این مرتبه عمل می کند به مواجید باطنه حاصله از حال. هر چند مخالف اقوال مشهوره از علم بوده باشد. و تقویت می یابد آن قول غیر مشهور به صحبت مواجید حالیه. و این از برای کسی است که مستقیم در طریق گردیده، و ایمن از ضلالت شده. زیرا که متّصف است به صفت ولایت و آن وَ إِنِّ بِأُذُنِي مَرْتَبَةٍ فِي الْوِلَايَةِ. مرتبه دوم، استغراق اشاره است در کشف به آن که ترقی کند از حضرت اسماء به نور کشف ذات به حضرت ذات الاحدیه «يَرْقَى الْقَلْبُ إِلَى مَقَامِ الرُّوحِ» و روح در مقام خفاست. پس باقی نمی ماند کثرت اسماء در مشاهده وجه به ارتفاع حجب جلال. پس ←

۸-۹- غیبت

قال الله تعالى «وَتَوَلَّى عَنْهُمْ وَقَالَ يَا أَسَفَى عَلَى يُوسُفَ». و غیبت یعقوب ع از اولاد و قوم خود به استیلاى حبّ یوسف ع بر قلب او. پس استشهاد آیه به غیبت از کلّ ماسوی محبوب از شدّت حبّ است.^{۴۵۹}

۸-۱۰- تمکن

قال الله تعالى «وَلَا يَسْتَخِفُّكَ الَّذِينَ لَا يَوْفُونَ». استشهاد به تمکن از این آیه شریفه به نهی از قبول استخفاف به آن که استخفاف و اضطراب ضدّ و نقیض تمکن است؛ و نهی از قبول ضدّ امر به قبول مخالف آن است. و تمکن فوق طمأنینه است و غایت استغراق.^{۴۶۰}

←

مستغرق می گردد اشاره. مرتبه سوم، استغراق شواهد است در بحر جمع. و شواهد، تجلیات و صفات اند و آن چه تابع آن هاست. و استغراق ایشان فنای ایشان است در بحر جمع، و محو آثار است به شهود جمع. و در این وقت فانی می گردد بقیه عبد بالکلیه. و عود می کند عین در کنز قدیم. كما وَرَدَ فِي الْحَدِيثِ الْقَدْسِيِّ «كُنْتُ كَنْزًا خَفِيًّا» و احاطه می کند به او انوار قدم و اولیت حق و «بَصِيرُ الْعَبْدُ كَمَا كَانَ قَبْلَ كَوْنِهِ وَالْحَقُّ كَمَا كَانَ وَ لَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ» و به روایت «و لم يكن غيره».

^{۴۵۹} و آن سه مرتبه دارد: اول، غیبت مرید است در محلّ تخلیص قصد به سوی حق از هر چیز که متعلّق می گردد به آن، و مشغول می کند او را از حق به ترک مألوفات از اهل و اسباب و احوال و اوطان تا آن که مانع او نگردد علاقهای از علاق. و سبب و منشأ این غیبت تجلیات الهیه است. مرتبه دوم، غیبت سالک است به استیلاى حال بر رسوم علم و احکام و حدود. و آن چه مقتضای رسم علم و عمل است، سعی در رؤیت عمل و تأثیر آن است در حصول مقصود، و آن را شریف و عظیم دانستن. بلکه می داند صدور عمل و سعی را منتّ و موهبت از حق. و مشاهده می کند به آن که «لَا مُؤَثِّرَ فِي الْوُجُودِ إِلَّا اللَّهُ». پس غایب می گردد از رؤیت ماسوی الله تا آن که از نفس خود. مرتبه سوم، غیبت عارف است از مشاهده احوال به آن که نمی بیند احوال را تا آن که حکم به آن نماید. زیرا که تحقّق احوال و رؤیت آن لازم دارد وجود رائی و مرئی و رؤیت را. و عارف به محو الرسوم و مطموس العین والاثر است در حضرت جمع. «فَلَا يَبْقَى كَثْرَةٌ فِي خَضْرَتِ الْجَمْعِ». و این است فنا و کثرات در ذات احدیت جمع.

^{۴۶۰} و آن سه مرتبه باشد. اول، تمکن مرید است و حصول آن به سه چیز است: صحت قصد به توجّه به سوی حق مع عدم التفات الى الغير مع الهمة العالية. و عزم جزم راسخ ثابت که سیر فرماید او در طریق مشهود بروق لامعه متکثره از جانب مراد که بکشاند او را و مشتاق گردانند او را در سیر به طریق حق و قوت و یقین و انتقای تردّد قصد. مرتبه دوم، تمکن سالک است به صحت انقطاع او از ماسوی الحق به آن که برطرف شوند از نظر او بالکلیه به برق کشف و لمعان شهود تجلّی ذات و صفای حال و عدم معارضة علم دائماً بر غیر قصور و فتور تا آن که برسد به مقصود. مرتبه سوم، تمکن عارف است و حصول او در حضرت جمع متمکناً مستقراً فوق حجب طلب. زیرا که طلب نیست مگر به

←

۹- حقایق

آن نیز بر ده قسم می‌باشد: اول، مکاشفه. دوم، مشاهده. سوم، معاینه. چهارم، حیات. پنجم، قبض. ششم، بسط. هفتم، سکر. هشتم، صحو. نهم، اتصال. دهم، انفصال. بدان که تمکن آخر مقام و مرتبه ولایت است که آن فناست و تدانی و اول مرتبه بقاست و تدلی و سفر ثانی من الحق الی الخلق است. زیرا که بعد فناء ورد به بقاء و اصطفاء و انشراح صدر مشاهده می‌کند رسوم خلقیه را در عین حقیقت به عین حقیقت. پس داده می‌شود به او حقایق و معارف و حکم و از اسرار اسم الهادی برای تکمیل مردم به الاصاله «ان کان نبیاً». و کلّ آن چه داده شده به نبی اصالة، داده می‌شود به ولی که وصی مطلق و خلیفه اوست نیابة. اما به اولیا و خلفا جزئی او هر یک به قدر خود نصیبی می‌رسد.

۹-۱- مکاشفه

قال الله تعالى «فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ». وحی اشاره‌ای خفیه است از موحی به سوی ما موحی الیه به امر پوشیده بر غیر. و وحی و مکاشفه یکی است. از این جهت استشهاد از مکاشفه به وحی نمود. و تخصیص وحی به نبی و مکاشفه به ولی امری است اصطلاحی بنابر رعایت فرق میان مبعوث و غیر مبعوث. و الا که در قرآن وارد است «وَ إِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِينَ» و در جایی دیگر ام موسی و غیر آن «أَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ».^{۴۶۱}

۹-۲- مشاهده

قال الله تعالى «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِّمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَ هُوَ شَهِيدٌ». استشهاد از آیه

←

غیبت از مقصود. و به وصول به مقصود منتفی می‌گردد طلب. و به تمکن دخول طلب در بحر احدیت فانی می‌گردد طالب. «فلا یبقی الاّ الاحد و هو الطالب والمطلوب».

^{۴۶۱} و آن سه مرتبه دارد: اول، مکاشفه است که تحقیق و صحیح است به مطالعه تجلیات اسمائیه هرگاه که بوده‌باشد وقتی دون وقتی بدون شایبه لوث. و نمی‌رسد به او قاطعی. و تفرقه به هم نمی‌رسد. و اما در آن که گاهی شدید الظهور و گاهی ضعیف الظهور است، معلوم است که تجلی اسمائیه است. و الا که صاحب آن را ذهول و غفلت از حق عارض نمی‌شود. مرتبه دوم، تجلی مکاشفه اسمائیه و صفاتیه مستدامه به حالت واحده است. و عارض نمی‌گردد او را ضعفی. و لاحق نمی‌شود آن را تلوینی. زیرا که قریب است به عین جمع. و غالب است بر آن حکم جمع والجمع لا یتغیر. مرتبه سوم، مکاشفه و ظهور مرتبه جمع است به غیر حجاب اسماء و صفات. پس نمی‌گذارد از کون اثری و علامتی. و صاحب مکاشفه نیز از جمله کون است. پس باقی نمی‌ماند از او اثری و علامتی و «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ»، «وَ یَبْقَىٰ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ».

کریمه به مشاهده به فقره شهید است، زیرا که به معنی مشاهده است. چنانکه نجی به معنی مناجی است. و مشاهده سقوط حجاب و سرّ است رأساً و قطعاً.^{۴۶۲}

۹-۳- معاینه

قال الله تعالى «أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ». وجه استشهاد ایقاع رؤیت حقّ در کیفیت مدّ ظلّ. زیرا که استفهام انکاریه بر نفی رؤیت، تقریر اثبات رؤیت است. و مدّ ظلّ بسط وجود اضافی است بر اعیان به اسم نور. و اسم نور از فروغ اسم الظاهر است.^{۴۶۳}

^{۴۶۲} و آن بر سه مرتبه است. اول، مشاهده معرفتی است که جاری است فوق علم، زیرا که علم در غیبت معلوم است. و معرفت نمی‌باشد مگر به ظهور بوارق انوار وجود و رفع سرّ از وجه معروف. پس مشاهده می‌نماید عارف در وقت لمعان. و باقی می‌ماند معرفت در زمان خفا. و معرفت مع حضور معروف غیر لایث و الالتفات عن المشاهده به عمل قلبی او قالیبه و به خفای معروف برمی‌گردد به اعمال قلیباً و قالیباً تا آن‌که مستقر گردد در مشاهده مع حضور. و جمع می‌کند میان مشاهده و اعمال بلاممانعت احدهما الآخر. مرتبه دوم، مشاهده معاینه و آن فوق مشاهده معرفت است. زیرا که آن مشاهده مستقر و دایم است و پاره می‌کند جبل شواهد مواصله را، و می‌پوشد لباس صفات و نعوت قدسی را مع لباس غُبودیت، با علم به آن‌که نعوت قدسیه عاریه و عارض است؛ و اگر زایل شود علم به اعاره و عارضی است نعوت ظاهر می‌شود از او سطوح و طامات. و می‌گردد کمال او نقصان. زیرا که عبودیت ذاتی اوست و نعوت ربوبیت عارضی است. و در این مقام گنگ می‌گردد زبان اشاره. مرتبه سوم، مشاهده جمع است و آن استغراق عبد است در عین جمع بالفنا فیه. پس مشاهده می‌نماید حق را به حق. و این مشاهده می‌کشاند عبد را به عین جمع وجود عبد را. و رجوع می‌کند نور متجلی به صورت و حلیه خلق. و رجوع می‌نماید عبد به اصل خود که عدم است «كُلُّ شَيْءٍ يَرْجِعُ إِلَى أَصْلِهِ». پس حق باقی است «لَمْ يَزَلْ كَمَا كَانَ فِي الْأَوَّلِ» و عبد فانی است لم یزل.

^{۴۶۳} و آن سه مرتبه دارد: اول، معاینه ابصار است اعیان محسوسه را و آن‌چه در حکم محسوس است. مثل عالم مثال. مرتبه دوم، معاینه عین قلب است. پس ادراک بصیرت منوره به نور هدایت حقّانیه «المكحل بكحل الجواهر الحکمة النبویه». زیرا که بصیرت نور عقل صافی از شوب و هم این معاینه معرفت شیء است مطابق نفس الامر و آن معرفت علمیه یقینی در اطوار علم لاعن کشف. بلکه به صفای قلب حاصله از اعمال صالحه و قرب او به روح القدس. مرتبه سوم، معاینه عین روح است و آن نور حق است. پس معاینه می‌بیند روح حق را عیاناً محضاً به غیر شوب شبهه و لاحجاب. زیرا که ارواح مطهره‌اند از دنس تعلّق، و از حجاب نظر و التفات به غیر، و مکرم به بقای سرمدی الابدی. پس روح را میلی و رجوعی است به حق چون که اصل است، و حق را با روح. پس جذب و انجذاب از طرفین است. تا آن‌که رفع می‌کند جمیع موانع را و می‌رسد به اصل خود «حَتَّى يَفْنَى فِيهِ فَلَا يَبْقَى إِلَّا هُوَ».

۹-۴- حیات

قال الله تعالى «أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَخْيَيْنَاهُ».^{۴۶۴}

۹-۵- قبض

قال الله تعالى «ثُمَّ قَبَضْنَاهُمْ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا». و قبض در این مقام مراد از حال جماعتی است که الله تعالی اصطفای و اجتنای نموده ایشان را.^{۴۶۵}

^{۴۶۴} و آن بر سه مرتبه باشد: اول، حیات قلب است به علم از موت جهل. تعبیر از علم به حیات و از جهل به موت می‌کنند. زیرا که قلب به سبب جهل ساکن می‌گردد از طلب. و سکون از علامت موت است. و منشأ حیات قلب سه چیز است: اول، خوف و آن علم است به وعید و تهدید از میزان و عذاب و خواری و دوری از رحمت و هجران به ترک اوامر و ارتکاب نواهی. دوم، رجا و آن علم است به وعد و ترغیب به جنت و نعم و ثواب و کرامت و قرب و لقا. سوم، محبت و آن علم است به آیات و اخبار وارده در مدح و فضل مجبین و مشتاقین حق، و کرامت ایشان در نزد حق، و ملاحظه تواتر نعم ظاهره و باطنه با وجود تقصیر و عدم استحقاق. پس به حصول علم به ثلاثه، قلب حرکت و میل می‌کند به طلب حق با خوف و رجا و محبت. مرتبه دوم، حیات قلب است از موت تفرقه به جمعیت هموم و قصور و اغراض به هم و قصد و غرض واحد. و منشأ آن نیز سه چیز است: اول، علم به آن که ماسوی الله کلهم محتاج‌اند و حق محتاج الیه کل است. و طمع و امید از محتاج از سفاهت است. پس مضطر می‌گردد به انقطاع از کل ماسوی، و اقبال می‌کند با قطع نظر از غیر، اضطراب به سوی حق. پس حق به حکم وعده اجابت دعوت مضطر، اجابت می‌کند دعوت او را؛ و مهیا می‌گرداند اسباب طاعت و سلوک از برای او. دوم، علم به آن که هرچند اسباب طاعت زیاده و بیش‌تر می‌شود و آن نعمت است و به ازای نعمت شکری می‌باید. و آن نیز موقوف است به اسباب از جانب حق؛ پس ظاهر می‌گردد فقر و احتیاج او دایماً غیر منقطع. سوم، علم به حقارت خود در جنب عظمت حق تا آن که خود را در حکم معدوم می‌داند. و مجرد می‌گرداند خود را از اراده و حول و قوت بلکه از وجود. پس می‌پوشاند او را حق تعالی خلعت نعوت و صفات. پس فخر می‌کند به فقر خود در مقام عبودیت و تذلل. مرتبه سوم، حیات روح است به حیات‌الابد. و آن حاصل می‌شود به سه چیز: اول، به ظهور هیبت و غلبه جمع. پس فانی می‌گردد در نزد روح و اسباب و علل. پس زنده می‌گردد روح به علل و هوالحق بغير العلة. دوم، به اضمحلال رؤیت حیات خود را به حق. پس مرتفع می‌گردد انفصال. پس به اضمحلال رؤیت فانی می‌شود از رؤیت حیات خود به حق. و زنده می‌گردد به رفع انفصال به وجود اتصال. سوم، به موت و فنای او از اتصال، و حیات او به انفراد. و این است حیات ابد و «هُوَ الْحَقُّ كَمَا كَانَ وَ لَا شَيْءَ غَيْرُهُ».

^{۴۶۵} و ایشان سه فرقه‌اند: اول، جماعتی‌اند که باری تعالی ایشان را قبض نموده از نظر مردمان، و مخفی داشته ایشان را از آن که محفوظ مانند از اختلاط و معاشرت خلق. و ایشان سیاحان و اهل خلوت و عزلت‌اند. دوم، جماعتی‌اند که ایشان را محفوظ و مستور می‌دارد از اطلاع خلق بر احوال ایشان، از آن که در میان خلق و عوام باشند و به لباس و شغل در معاملات مثل مردمان باشند. و کسی ایشان را به ولایت نشناسد. سوم، جماعتی‌اند که برگزیده و اختیار نموده ایشان را ←

قال الله تعالى «يَذُرُكُمْ فِيهِ» وجه استدلال به بسط از آیه کریمه به اعتبار آن که ذره به معنی خلق است. و خلق لازم دارد بسط و نشر را. و بسط آن است که مندرج گرداند عبد ظاهر خود را در مرتبه علم شرعی. و استعمال نماید احکام علم را به طریق عوام به جدّ و جهد، به وجهی که ممتاز نباشد از عوام. و مخلّع گردیده باطن و سرّ او به احوال خواص. و پوشیده شده احوال ایشان بر مردم. پس ایشان به ظاهر در اعمال مثل عوام می نمایند، و به باطن در مشاهده و معارف مثل خواص.^{۴۶۶}

←

از برای خود. و پوشیده است احوال ایشان بر ایشان و غیره. ظاهر نمی شود آثار تجلیات جلال و جمال از ایشان. پس نمی شناسد ایشان را به غیر از حق تعالی. و در مدح ایشان است «أُولَیائِی نَحْتُ قُبَابِی لَا یَعْرِفُهُمْ غَیْرِی».^{۴۶۶} و این احوال سه فرقه است: اول، جماعتی است که باری تعالی بسط کرده ایشان را، یعنی وسعت خلق به ایشان کرامت کرده از روی ترحم به خلق به آن که به غیر احتشام و هیبت، خلق توانند به او رسید. و اخذ ظواهر علوم و طریق سلوک به سهولت از او استفاده نمایند. و اقتدا به هدای او کنند. و متخلّق به اخلاق حمیده او گردند. و استضای نور از باطن او نمایند. و متفرّق نمی گردد باطن ایشان به تفرقه و اختلاط مردم. زیرا که متمکن اند در مقام جمع، و کثرت مانع شهود وحدت ایشان نیست. پس تفرقه و احتجاب و شطح را بر ایشان راهی و سبیلی نیست در وقتی از اوقات. و ایشان اولیا و خلفای جزئی و مقیده اند در این امت. فرقه دوم، جماعتی اند که بعد از سلوک و سیر و وصول ایشان به بحر جمع و فنا رسم و بقیه ایشان بالکلیه و رجوع نفرموده اند ایشان در بقای باللّه برای ارشاد و هدایت خلق. پس ایشان را شعوری به خلق و خود و کثرت باقی نمانده. و ایشان مقبوض اند از ملاحظه و التفات به خلق. و مبسوطان مع الحق. و خلق گمان می کنند که ایشان مجانین اند و حال آن که ایشان والهین اند. و اولیا و عرفا می دانند استغراق و فنای ایشان را. و رعایت و احترام می نمایند هر یک را به حدّی که باید. و خلاف نموده اند در اشرفیت احوال ایشان بر فرقه اول. پس بعضی از صوفیه که سکر و محو ایشان غالب بوده، ایشان را اعلا رتبه دانسته اند از فرقه اول. و بعضی دیگر که در حد اعتدال اند یا صحو و شعور بر ایشان غالب بوده، فرقه اول را اکمل و اعلا رتبه دانسته اند؛ و حق، قول آخر است. زیرا که اگر وقوف در بحر فنا، اعلا رتبه باشد لازم می آید که مرتبه بقا و رجوع برای ارشاد خلق ادنی مرتبه باشد؛ و بقا و رجوع مرتبه انبیا است. و «لَا مَرْتَبَةَ فَوْقَ مَرْتَبَتِهِمْ». فرقه سوم، بسط و اعلام اند در طریق هدایت حجّت های باری تعالی بر خلق. و این فرقه را قبل از ختم نبوت انبیا می گفتند و بعد از ختم نبوت ایشان را اوصیا و اولیای مطلق می نامند. و ایشان دوازده اند. اول ایشان امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب و آخر ایشان مهدی بن الحسن صلوات الله علیهم و آن حضرت زنده و غایب است. و بعضی از خواص فرقه اول به خدمت آن حضرت می رسند. و باقی دیگر ایشان به واسطه، استفاضه از آن حضرت می کنند. و بعد از مرتبه خاتم انبیاص مرتبه ای مثل مرتبه فرقه ثالته نمی توان بود.

۹-۷- سکر

قال الله تعالى حکایت عن موسی (ع) «رَبِّ اَرْنِي اَنْظُرُ اِلَيْكَ». دلالت آیه کریمه بر سکر آن که موسی (ع) نبی اولوالعزم بوده، و عارف بوده بر آن که رؤیت حق تعالی ممتنع است بر غیر. پس اگر بر حالت سکر نبود، سؤال از رؤیت نمی نمود. و سکر در این باب اسم است از برای طریبی که در قلب محب فی غایه المحبّه به هم می رسد که ساقط می گرداند تمالک و اختیار را از محب در جواب و سؤال از محبوب. و آن قبل از فنای انیت و فوق حجاب علم است.^{۴۶۷}

۹-۸- صحو

قال الله تعالى «حَتَّىٰ إِذَا فُزِعَ عَنْ قُلُوبِهِمْ قَالُوا مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقَّ» یعنی تا وقتی که زایل شود از قلوب ایشان حیرت و سکر. و مراد از فُزِعَ خدمت مشهود است. پس متحیر و مست می گرداند سالک را و آن در غایت مرتبه محبت است. پس چون که به هوش آمدند یعنی متمکن در مشاهده شدند، می گویند و سؤال می نمایند از شهود باعث تحیر. مشهود می فرماید که پروردگار شما بود؟ می گویند: حق است که پروردگار ماست. و صحو فوق سکر است. و مناسبتی دارد به مقام بسط. و صحو مقام شهود تمام است و تمکین در حضرت جمع. و نیست مرتبه ای فوق آن که انتظار رسیدن به آن مقام باقی ماند. و منتفی می گردد در این مرتبه «كُلُّ مَا يَقَعُ عَلَيْهِ اسْمُ الْغَيْرَةِ وَالسَّوَى وَ لَا يَبْقَى إِلَّا الْحَقُّ». پس می پوشاند عبد فانی را خلعت بقا. و مبعوث می گرداند او را از برای ارشاد خلق به سوی حق رحمة عليهم.

^{۴۶۷} و از برای سکر سه علامت است: اول، آن که محب سکر آن به اعتبار شدت شغل باطن او به محبوب تنگ دل و متزجر گردد از سماع اقوال و اخبار در وعد و وعید بر اعمال موافق فهم و عقول محجوبین. زیرا که مراد از خبر «علم بما یحب و یکره» محبوب است از برای عمل به آن. و بعد از حصول آن «لا فایده فی تکراره»، پس متزجر می گردد از تکرار آن. زیرا که سماع مشغول می گرداند او را از محبوب. دوم، استغراق او در لجه بحر شوق. و تمکن در آن دائم است. و با آن ملاحظه علم و عمل به مقتضای آن و ورع و تقوای او بلافتور قایم است. و این علامت صحت شوق و محبت است. سوم، غرقه بودن او در بحر فرح و سرور به التذاذ از خدمت و شغل به محبوب بلاانقطاع و زوال است و صبر او بر حزن و الم و مهاجرت و عدم مواصلت مفقود. پس حرکت می کند متحیراً در بادیه سلوک، و غرقه در بحر فرح و سرور خدمت و حزن و الم و مهاجرت و احکام محبت. و سرور و حزن و سکر امور غیر مضبوطه اند. و نمی داند آن ها را مگر کسی که در آن باشد. و هر سکری که خالی باشد از علامت ثلاثه مذکوره، کل آن نقص است.

۹-۹- اتصال

قال الله تعالى «ثُمَّ دَنَىٰ فَتَدَلَّىٰ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ» و این مقام رسول (ص) است. و اتصال قوسین یعنی قوس نزول و ظهور، و قوس بطون و عروج است. یعنی اتصال اولیت و آخریت، و ظاهریّت و باطنیّت. و چون که قَاب قَوْسَيْنِ موهَم اثنینیت بود در نزد عقل و «لَا اِثْنَيْنِيَّةَ فِي هَذَا الْمَقَامِ» بیان «أَوْ أَدْنَىٰ» فرموده تا آن که عقل داند که عاجز است از کیفیت این اتصال. زیرا که این اتصال حضرت واحدیت است به احدیت. و فرق بین الحضرتین محض اعتبار است. پس این اتصال حقّ است به حقّ به امر اعتباری و حقّ بلا کیف است.^{۴۶۸}

۹-۱۰- انفصال

قال الله تعالى «وَيَحْذَرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ» یعنی تخدیر می فرماید شما را از التفات به غیر و اثبات آن. و این عین انفصال عبد است از اسم و رسم خلق کلّهم و خود نیز از آن جمله است.^{۴۶۹}

^{۴۶۸} و از برای اتصال سه مرتبه می باشد: اول، اتصال اعتصام بالله است. و آن مذکور شد در قسم بدایات به آن که ترقّی است از کلّ موهوم و تخلّص از کلّ تردّد. و اتصال او در این باب به آن که مشاهده نماید که ترقّی و تخلّص فی الحقیقه از حقّ است، به خلاف در قسم بدایات که توهم می نمود که فعل نفس اوست. و چون که مشاهده نمود حقّ را در این مقام، و دید به آن که غیر حقّ را وجودی و اثری نیست؛ خالص می گردد از نسبت اراده و فعل را به ذات خود. مرتبه دوم، اتصال شهود است. و آن فنای وجود عبد است در وجود حقّ. و خلاص شدن اوست از رؤیت علل و وسایط. و غنی شدن اوست از استدلال که در مقام علم است به مشاهده عیان. و خلاص شدن او از مشاهده اسرار و حکم متضاده مختلفه در حضرت اسماء به انتفای کلّ در مقام ذات.

سوم، اتصال وجود است. و از برای این اتصال وصفی و نعّی نیست. زیرا که صفت و نعت اشعار به اثنینیت است. و نیست در این مقام اثنینیتی که وجود حضرت احدیت است، و منتفی است در آن کثرت. و اتصال در این مرتبه مجاز است. زیرا که این مرتبه بقیه است بالکلیه. و اتصال فرع اثنینیت است و «لَيْسَ فِي هَذِهِ الْمَرْتَبَةِ إِلَّا الْوَاحِدُ الْأَحَدُ».

^{۴۶۹} و این سه مرتبه دارد: اول، انفصال که آن شرط اتصال است. و آن انفصال عبد است از کونین به انفصال نظر به سوی ایشان و انفصال توقّف بر ایشان و انفصال مبالات به ایشان. زیرا که هرگاه که اگر التفات و توقّف و مبالات به کونین به هم رسد، کونین به تمامه مانع و حجاب عبدند از اتصال که عود عبد است به اصل خود. و آن چه مانع و حجاب از وصول به اصل است تا زایل و مرتفع نگردد، وصول میسر نیست. پس انفصال شرط اتصال است. مرتبه دوم، انفصال اول به آن که نداند از برای کونین قدری و اثری و ذاتی تا آن که انفصال خود را از او و شیئی وجودی شمرد. بلکه کلّ ماسوی الله را عدم داند و ببند. و خود را و بینش خود را نیز نداند در شهود و ظهور حضرت جمع. مرتبه سوم، انفصال از اتصال است. یعنی فانی گردد شعور به وصول انیت موهومه عبد به حضرت جمع که اگر فانی نگردد شعور به وصول، هنوز انیت موهومه باقی است. و محال است مقارنه و اتصال حادث و تقدیم. و مجتمع نمی گردد ←

۱۰- نهایات

اما نهایات. ایضاً بر ده قسم است: اوّل، معرفت. دوم، فنا. سوم، بقا. چهارم، تحقیق. پنجم، تلبیس. ششم، وجود. هفتم، تجرید. هشتم، تفرید. نهم، جمع. دهم، توحید. و این امور و مقامات حاصل می‌گردد بعد از سلوک و وصول به انتهای سیر الی الله. چنانکه بدایات امور مقدم بر سلوک اند در وقت بیدارشدن و قیام از نوم غفلت.

۱۰-۱- معرفت

قال الله تعالى «وَ إِذَا سَمِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ». و استشهاد به فقره «مِمَّا عَرَفُوا» است. و معرفت احاطه به عین شیء است کما هو. یعنی ادراک حقیقت شیء و صفات، آن چنانکه هست. ثانیاً بعد از ذهول و غفلت از آن، و این ادراک عرفان است به خلاف ادراک علم که آن حصول صورت شیئی است در نفس مطابقه‌المعلوم. و معرفت ادراک عارف است به وجه ربط و اتحاد عارف به معروف به وجه و غیریتهما به وجه آخر.^{۴۷۰}

حدوث و قدم ابد، زیرا که حقیقت ازلیه یعنی حضرت ذات منزّه است از آن که چیزی به او متصل یا منفصل گردد. بل «لَا شَيْءٌ غَيْرُهُ فِي الْحَقِيقَةِ مَا سِوَى عَدَمِ الْمَخْضِ وَالْعَدَمُ لَا يَتَّصِلُ وَلَا يَنْفَصِلُ».

^{۴۷۰} و آن سه مرتبه می‌باشد: اوّل، معرفت صفات و نعوت حق است به آنچه در قرآن مجید وارد شده، و توقف به آنچه از شارع رسیده است و امساک از آنچه از شارع تجویز آن نشده، و دلایل و شواهد آن در منع پیدا است. مثل خالقیت در مخلوق و رازقیت در مرزوق و قادریّت در مقدور و آن صفات حقایق اسماء حسنیانند. و هرگاه ملاحظه موجودات کرده شد، یافته می‌شود که موجودات به تمامه شواهد و دلایل و اسماء حضرت الهیه‌اند. زیرا که اسم «ما يدلّ على المسمّى» است. و «كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الْمُؤْجُودَاتِ يَدُلُّ عَلَى مُؤْجِدِهِ فَأَلْمُؤْجُودَاتُ كُلُّهُمْ أَسْمَاءُ اللَّهِ». و این ملاحظه و رؤیت به نوری است که حق تعالی در سر و عقل انسان ودیعه گذاشته، و این حیات طیبّه عقل است. و هر که را الله تعالی خلاصی داد از متابعت هوا، زنده می‌گردد عقل او به حیات طیبّه؛ و مجرد می‌شود از غواشی نفس و بدن. و منور می‌گردد بصیرت او به نور هدایت. و جلا می‌یابد از ظلمت جهالت. و جذب کرده می‌شود از سفلی الی العلوی. پس نظر می‌کند به اشیا با تعظیم موجد ایشان و حسن اعتبار و ملاحظه با ایشان و این معرفت عوام است از علمای رسوم. و حاصل نمی‌شود یقین شرعی بدون آن. و ارکان این مرتبه سه چیز است: اثبات صفت و اسم به غیر تشبیه. یعنی تشبیه به غیر تعطیل و یأس از ادراک کنه آن. و خلاصه آن از مضمون حدیث آن که بیرون است از حدّ تشبیه و تعطیل به آن که اعتقاد کنند به این که او شیء است به حقیقت شیئیّه به خلاف الاشیا، عین است، غیر است، داخل است، خارج است، قریب است، بعید است و غیر آن از نسب و اضافات به خلاف نسبت و اضافات اشیا با یکدیگر «کَمَا وَزَدَ كُلُّ هَذِهِ الْأَعْتِبَارَاتِ فِي الْأَحَادِيثِ». مرتبه دوم، معرفت ذات با اسقاط تفریق میان ذات و صفت به اتّصاف عبد به حدیث

۱۰-۲- فنا

قال الله تعالى «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ».^{۴۷۱}

۱۰-۳- بقا

قال الله تعالى «وَاللهُ خَيْرٌ وَأَبْقَى». و بقا اسم است از برای آن چیزی که باقی ماند بعد از فنای رسوم ماسوی و اتّصاف او به صفات الحق.^{۴۷۲}

←

«بِیْ یَسْمَعُ وَبِیْ یُبْصِرُ» الی آخر الحدیث. پس هرگاه مشاهده نمود صفات حق را در خود و صفات حقایق اسمایند و اسم ذات مع صفت خاص است و آن نسبت اعتباری است. پس فرق میان ذات و صفت نیست مگر به اعتبار و «لا غَیْرَتَ فِی أَمْرِ الْأَعْتَابِری فِی الْحَقِیقَةِ». و صاف نمی گردد این معرفت مگر در حالت فنا. و بنای آن بر سه رکن است: به آن که صفات عبارت است از شواهد، و شواهد عبارت است از مراتب ظهور و عبارات و الفاظ و اسما و اعلام اند از برای «قَطْعُ الطَّرِیقِ إِلَى الْمَقْصُودِ وَ إِذَا وَصَلَ بِالْمَطْلُوبِ یُزُولُ الْأَعْلَامُ الْأَعْتَابِریَّةُ». پس ساقط می شود فرق میان صفات و ذات. و این معرفت خواص است و آنان که مأنوس اند به افق حقیقت. مرتبه سوم، معرفت مستغرقه فی المعروف است. و نمی رسد به آن استدلال زیرا که فوق علم است. و دلالت نمی کند به آن مشاهده زیرا که باقی نمانده شاهدهی. و مستحق این مرتبه نمی گردد کسی به فعلی و وصفی زیرا که این اکتسابی نیست. و بنای آن بر سه رکن است: مشاهده قرب و ترقّی از حدّ علم و مطالعه جمع. یعنی طلوع و ظهور جمع و آن معرفت خاص الخاص است.

^{۴۷۱} و آن بر سه مرتبه باشد: اول، فنای معرفت عارف در معرفت معروف به تجلّی معروف در عارف به حدّی که معرفت عارف عین معرفت معروف گردد. کما وُرِدَ «بِیْ یَسْمَعُ وَبِیْ یُبْصِرُ» و فنای عیان معاین در معاین زیرا که معاین نیست مگر در حق. و فنای طلب عارف در وجود زیرا که به ظهور مطلوب باقی نمی ماند طالب و طلب او. «إِذَا طَلَعَ الشَّمْسُ یُزُولُ الظُّلْمَةُ». مرتبه دوم، فنای شهود طلب «لِسُقُوطِهِ بِالْوُضُوءِ إِلَى الْمَطْلُوبِ». و فنای شهود معرفت به عیان زیرا که عیان فوق شهود است. و فنای شهود عیان به ظهور معاین و اقتضای حضرت جمع ازاله غیر را. مرتبه سوم، فنا شهود فنا. و آن ابتدای حضرت جمع است زیرا که هرگاه مشاهده نمود فنای کلّ ماسوی الحقّ در حق و شهود او از جمله ماسوی است. پس فانی می گردد شهود او «کَمَا فَنَى كُلَّ مَاسُوی». پس سیاحت می نماید در بحر جمع بلاعین. و سلوک می کند سبیل بقا را بلا رسم و عین. و این مبدأ سفر ثانی است که معبر از آن به بقای بالله است.

^{۴۷۲} و آن سه مرتبه دارد: اول، بقای معلوم یعنی بعد سقوط علم عبد به معلوم به اعتبار فنای عبد بالکلیه. پس باقی نمی ماند علم که صفت عبد است بعد از فنای موصوف. و بقای حق به اعتبار اوست نه به اعتبار معلومیت. مرتبه دوم، بقای مشهود بعد از سقوط شهود. چنانکه در معلوم گفته شد. مرتبه سوم، بقای حق است «لَمْ یَزَلْ وَ لَا یَزَالُ» بعد اسقاط «مَا لَمْ یَكُنْ اَزْلاً وَ اِبْدَاً». و این مقامی است که عبد موجود است به وجود حق و باقی است به بقای او و هم چنین است متّصف به صفات حق. و می پوشاند او را خلعت از صفات اعلا و تسمیه به اسم غیر اسم الخاصه. یعنی لفظ جلاله از اسماء حسنی. و اقامت می نماید او را در عالمی غیر علم. و مشاهده می کند حق را به عین حق. و قیام می نماید به حق در مقام عبودیت حق.

۱۰-۴- تحقیق

قال الله تعالى «أَوْ لَمْ تُؤْمِنُ قَالِ بَلَىٰ وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قُلُوبِي». استشهاد به آیه کریمه بر تحقیق آن که خلیل ع سؤال رؤیت احیای اموات نمود. رؤیت شهودی عیانی تحقیقی بعد از آن که او را عرفان و ایقان حاصل بود بر احیای اموات.^{۴۷۳}

۱۰-۵- تلبیس

قال الله تعالى «وَلَلْبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يُلَبِّسُونَ». و تلبیس اظهار امری است عاریه به صورت دیگر از معنی متحقق. چنانکه اظهار «رمی» حق به صورت حضرت رسول ص کما قال الله تعالى «وَمَا زَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ».^{۴۷۴}

^{۴۷۳} و آن بر سه مرتبه باشد: اول، تحقیق تجریدی است به انوار حق به آن که داخل نگردانی علم خود را در علم حق. و هم چنین جمیع صفات ظاهره از خود را به آن که مشاهده نمایی علم و سایر صفات ظاهره از خود که مظهر حقی از حق به غیر شایبه نسبت آن را به خود. چنانکه قبل از فنای در حال به فنای «وجودک فی الحق». مرتبه دوم، به آن که منازعه می نماید شهود تو شهود حق را. یعنی خالص و مجرد گردی از نسبت دادن شهود را به خود «کما ذکر فی الاول». مرتبه سوم، به آن که مجرد گردی از استشمام رایحه خلقیه حادثه خود با سابق قدیم در وقت تحقق حالت به بقای بعد فنا. و باش بر آن حال که «كَانَ اللَّهُ وَ لَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ» و به روایت دیگر «لَمْ يَكُنْ شَيْءٌ غَيْرُهُ». پس در این وقت فانی می گردند شهادتات. و باطل می شوند عبارات. و فانی می گردند اشارات.

^{۴۷۴} و آن بر سه معنی اطلاق می شود: اول، تلبس و ظهور حق در مرایا و مجالی کون در نظر اهل تفرقه و اسیران. و هم به آن که معلق می گرداند حصول امور کائنه را به اسباب از ازمه و امکنه و علل. مثل رستن گیاه را از ارض و ماء می دانند، و نزول مطر از شتا، و معرفت را به استدلال و ریاضت و غیر آن. و مشاهده می نمایند اهل جمع و عرفان حصول جمیع را به آن که حق تعالی اظهار می کند هر چیز به هر وجه که خواهد «وَلَا مَدْخَلِيَّةٌ لِلْأَسْبَابِ». مثل سیر شدن گرسنه که حاصل می گردد بعد از خوردن نان. و می تواند که حق تعالی سیر کند گرسنه را هر چند چیز نخورد و می تواند گرسنه کند هر چند چیز بسیار خورد. مرتبه دوم، تلبیس اهل سلوک و غیرت که احوال خود را به خلاف آن چه هست، می نمایند. و کرامات خود را پوشیده می دارند. و مواجید خود را از معارف در طی اخبار و اقوال بیان می کنند. و اشتغال به کسب از برای معیشت می نمایند تا آن که پوشیده ماند احوال ایشان بر اهل عقول علیله از برای حفظ و ضبط اوقات خود به آن که انزوا و اعتزال از خلق می کنند تا آن که اقبال به ایشان سبب مشغول گردانیدن ایشان از حق و مقصود ایشان نگردد با تصحیح و تحقیق سلوک و قصود و معاینه ایشان. و این طایفه سبب ایصال رحمت حق آند بر اهل تفرقه. مرتبه سوم، تلبیس اهل تمکین است از انبیا و اوصیا و اولیا «تَرْحُمَا عَلَىٰ أَهْلِ الْعَالَمِ» و توسعاً به استعمال اسباب و اشتغال به مکاسب. زیرا که ایشان می دانند که محجوبان از مشاهده حق و شهود صدور کل افعال از حضرت حق عاجزند و نمی توانند که انقطاع از اسباب و وسایط نمایند و توکل بر حق کنند. پس موافقت می نمایند اهل تمکین با محجوبان در تمسک به اسباب به آن که می دانند که اسباب را اثری نیست. بلکه مؤثر حق است تا آن که

۱۰-۶- وجود

قال الله تعالى «يَجِدُ اللَّهُ غُفُوراً رَحِيماً» و نیز فرموده‌اند «لَوْ جَدُّوَاللَّهُ تَوَاباً رَحِيماً». ^{۴۷۵}

۱۰-۷- تجرید

قال الله تعالى «فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ». و تجرید و انخلاع از شهود ماسوی است. ^{۴۷۶}

۱۰-۸- تفرید

قال الله تعالى «وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ». استشهاد از آیه کریمه به تفرید به اعتبار حصر است. زیرا که حقّ یعنی ثابت، واجب، ظاهر است بذاته. پس معنی حقّ حصر شد در حق تعالی و ماعدای وجود محض عدم است حقیقت. و این است معنی تفرید. ^{۴۷۷}

←

به سبب مشارکات و مناسبات محجوبان را با ایشان انس و آرام به هم رسد. و فواید و هدایت از برکت صحبت و ارشاد ایشان به کافه مردم عاید گردد. و این استعمال اسباب ایشان نیز به حق است که باقی به بقای حق‌اند. پس هر چیز که از ایشان می‌شود نیز به حق است.

^{۴۷۵} و استعمال لفظ وجود بر سه معنی کرده می‌شود: اول، وجود علم لدنی. یعنی علم از نزد پروردگار بدون واسطه جبرائیل و غیر او. و آن از غیب‌الغیوب است. و قطع می‌گردد به حصول علم لدنی، علوم حاصله از استدلال و اخبار و تجارب و هواتف و الهامات. زیرا که علم از کشف و معاینه از حق است، و علوم دیگر با ستر و حجاب است. زیرا که متلاشی و فانی می‌گردد ماسوی الله در نزد تجلّی حق. مرتبه دوم، وجود مقام اضمحلال رسم وجود خلق است در وجود حق. و آن توهم غیریت اوست قبل از فنا و اضمحلال و استغراق او در بحر اولیت، و بعد از استغراق و اضمحلال او فانی می‌گردد توهم او و آن را رسم وجود است. مرتبه سوم، وجود حق است. و او عین وجود و محض وجود و وجود محض. و مقطوع است در نزد او عبارت و اشارت بلکه باقی نمی‌ماند عبارتی و اشارتی. و اوست حضرت احدیت ذات.

^{۴۷۶} و آن بر سه مرتبه باشد: اول، تجرید عین کشف است از کسب یقین. یعنی مجرد شدن و نفی نمودن هر علم یقینی که حاصل شده از اکتساب به شهود حقیقه‌الحق. پس می‌گردد کشف مجرد از شوب کسب. زیرا که عالم است به علم الله و خالص گردیده از بقایا و رسوم. مرتبه دوم، تجرید عین جمع است از درک علم. یعنی تجرید حضرت جمع است از ادراک علمی. زیرا که علم آن بقایای رسوم است. زیرا که علم صفت است و اقتضا می‌کند موصوف را، و جمع نیست مگر به محو آثار و رسوم. و صاحب این مرتبه خالی می‌باشد ابدأ از اعتبار علم که حال مجذوبان مولهان است. مرتبه سوم، تجرّد خلاص از شهود تجرید است. زیرا که هرگاه مشاهده نماید تجرید خود را و مشاهده نموده رسم خود را، پس مجرد نگردیده‌است از اسم. پس طریق تجرید او آن است که مجرد گردد از شهود تجرید به استهلاک و اضمحلال او در عین جمع، و خلاص گردد و باقی ماند حق «شاهدأ و مشهودأ بذاته لذاته».

^{۴۷۷} و آن بر سه مرتبه است: اول، تفرید اشاره است به سوی حق و قیام آن بر سه رکن است: اول، تفرید قصد است

←

۱۰-۹- جمع

قال الله تعالى «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى». وجه استشهاد به آیه کریمه بر جمع، نفی «رَمَى» از رسول ص به آن که ظاهراً از او صادر شده. و اثبات «رَمَى» از برای او دلیل است بر فنای حضرت حق بالکلیه. و این است معنی جمع و جمع، فنا و زوال رسوم خلقیه و ازاله رسم سَوِی و بیرون رفتن از حدّ قید با صحت تمکین و فنای تلوین در خاصّ و قطع اشاره است.^{۴۷۸}

عطشا یعنی از کلّ موانع و التفات به ماسوی المطلوب و قطع هر چیز که مودی می گردد به فتور در طلب. چنانکه تشنه را غیر از طلب آب قصدی دیگر عارض نمی شود. دوم، محبت است تلقاً محضاً. یعنی محبت غیر مشوب به غرض از اغراض غیر محجوب و رضای او. سوم، تفرید شهود و اتصال. یعنی مشاهده حق را مجرد گرداند از غیر قصد اتصال. و منظور نداشته باشد از مشاهده حق، حصول منازل و مقامات و کرامات و غیر آن را. بلکه محض اتصال باشد. مرتبه دوم تفرید اشاره به حق است و آن بر سه رکن است: اول، تخلص اشاره به حق است از افتخار. یعنی به صدور افعال سنیه و ظهور کرامات. زیرا که این منافی اشاره به حق است از آن که اثبات غیر است. دوم، تخلص اشاره در سلوک به سَوِی حق به غیر قصد کلام در حق. یعنی بیان از او، و اطلاع به حقیقت تعین او به تحصیل و اکتساب خود. سوم، تفرید اشاره است به قبض نفس او غیرت. یعنی خالص گرداند اشاره به حق را به آن که قبض نماید حق تعالی او را از نفس او. یعنی فانی گرداند او را و پوشیده دارد احوال او را بر عالمیان از روی غیرت بر ضبط و حفظ اوقات که مبادا از اطلاع خلق به احوال او، فاسد و ضایع گردد احوال و وقت او. مرتبه سوم تفرید اشاره است از حق. و آن انبساطی است که حق تعالی کرامت می کند به عبد بعد از خلعت بقای بعد از فنا، با خلق به رحمت واسعه به خلق از برای هدایت و ارشاد خلق را به حق. و این انبساط در مقابل انقباض است که قبل از این مذکور شد. پس این عبد منقبض است باطناً به حضرت حق و منبسط است ظاهراً به طرف خلق. و تأثیر نمی کند انبساط ظاهر با جمعیت باطن او به آن که باطناً مشاهده کثرتی نماید. بلکه با مشاهده وحدت باطناً احکام کثرت را به موجب فرمان ظاهراً به جا می آورد با بصیرت. چنانکه در قرآن مجید فرموده «قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ». پس نازل می گردد یعنی ملاحظه عقول خلق می کند. و به قدر عقل هر یک با ایشان مکالمه می نماید. و ایشان را هدایت و راهنمایی می کند. و «اللَّهُ هُوَ الْهَادِي».

^{۴۷۸} و آن بر سه مرتبه است: اول، جمع علم. و آن اضمحلال و فنای جمیع علوم استدلالی عقلی و نقلی است در علم لدنی در نزد تجلّی علم لدنی. یعنی تجلّی ذاتی حقّ ازلی. پس صاحب این مرتبه عالم است دائماً «بِمَا يَعْلَمُ الْحَقُّ» بدون تلوین. پس فانی می گرداند علوم را در علم حق، چنان که فانی می گرداند ذوات را در ذات او. مرتبه دوم، جمع وجود. و آن فنا و اضمحلال نهایت و کمال اتصال است در وجود. چنانکه در باب اتصال مذکور شد. مرتبه سوم، عین جمع است. و آن فنا و اضمحلال مشیت و اشاره است در مشارائیه که حضرت احدیت صرفه محضه است کما ورد فی الحديث «كَانَ اللَّهُ وَلَا شَيْءَ غَيْرُهُ». و این غایت مقامات سالکین در سیر الی الله و فی الله است. و نیست مقامی اعلا از مقام جمع زیرا که این مقام فناست. و بعد از فنای سالک غیر حق چیزی نیست که صاحب مقام و مرتبه باشد. و بعد از

قال الله تعالى «إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا». و توحید تنزیه حقّ است از ثبوت غیر معه حتّی الصّفه. كما قال امیرالمؤمنین و سید الموحّدین «کمال التّوحید نفی الصّفات عنه» و آنچه گفته‌اند از محقّقین علما و اشاره نموده‌اند به آن عرفا؛ مراد تصحیح همین معنی است. و بیان ماسوی التّوحید از احوال و مقامات، علل و اغراض‌اند از برای توضیح معنی توحید. خواجه عبدالله انصاری قدّس سرّه در استشهاد به توحید آیه «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» آورده، و صاحب رشحات «إِنِّي أَنَا اللَّهُ» را مناسب دانسته؛ زیرا که مراد از توحید در این مقام توحید، اسقاط غیر است بالکلیه. و در آیه «شَهِدَ اللَّهُ» قرین گردانیده شهادت ملائکه و اولوالعلم را و این قبل از اسقاط غیر است بلکه با اثبات غیر است. والله يعلم بقصد الشّیخ.^{۴۷۹}

←

این بقای بالله است و سفر ثانی سیر بالله عن الله است. بل «سَبَّحَ الْحَقُّ مِنْهُ وَ إِلَيْهِ وَ نَعْتَى مِنَ الْحَقِّ الْوُجُودَ وَ لَا شَكَّ أَنَّ الْوُجُودَ سَبَّحَ وَ سَابَّحَ الْمَسْبُوحَ إِلَيْهِ لِأَنَّ غَيْرَهُ عَدَمٌ مُخَضٌّ وَ لَيْسَ لِلْعَدَمِ ذَاتٌ وَ لَا صِفَةٌ وَ لَا أَثَرٌ». ^{۴۷۹} و آن سه مرتبه دارد: اول، توحید عامه است و ثبوت و حصول آن به فکر و ملاحظه عالم و مصنوعات و ظهور تبدّل و تغیر، و احتیاج و حدوث ایشان دلیل است بر وجود صانع قدیم غنی خارج از حدّ ایشان. موصوف به صفات وارده در قرآن و احادیث اعتقاداً راسخاً جازماً و به زبان اقرار به شهادت «أَنَّ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ إلهاً واحداً أَحَدًا صَمَدًا أَلَدَى لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُولَدْ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» و این توحید ظاهر جلی است. و منتفی می‌شود از این شرک جلی. و داخل می‌گرداند در تحت اسلام. و محفوظ می‌ماند جان او. و جایز می‌گردد مناکحه و میراث. و فرّق دیگر از ملل انبیای سابق جایز می‌شود از ایشان اخذ جزیه و ذمه. و بعد از ثبوت این مرتبه و اقرار به رسول ص «و بما جاء به» و عمل به موجب فرمان، حاصل می‌گردد بصیرت از برای او و زیاد می‌شود به فکر و مشاهده شواهد از آیات و اخبار. مرتبه دوم، توحید خاص است. و از آن ظاهر می‌گردد حقایق. و آن سقوط شهود تأثیر از اسباب ظاهر است، و ترقّی از منازعات عقول و عدم تعلّق به شواهد. و مشاهده نماید ترتیب صدور اشیا را حقایق صورتاً و فعلاً و اثراً مطابق علم و حکمت حقّ سابق از لا و «لَا يَكُونُونَ إِلَّا كَمَا كَانُوا». پس متعلّق نمی‌گردد به چیزی از عالم. و مانع نمی‌شود چیزی را از سلوک تا آن که غالب می‌گردد بر او حقیقت او. و حقیقت او نیست مگر علم ربّ او. و علم ربّه لیس غیر ربّه، و در این وقت معلوم می‌گردد او را که نیست او را حقیقتی غیر ربّ او. پس معترف می‌گردد به مظهریت و اسمیت او. و این فنای اوست در حضرت واحدیت. و به ظهور احدیت فانی می‌گردد مرتبه واحدیت. پس باقی نمانده چیزی که مرتبه ثالث از توحید را داشته‌باشد مگر حقّ قَبُولُ «إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا». مرتبه سوم، توحید مخصوص حقّ است. و کسی را از آن نصیبی نیست زیرا که غیر از او به ظهور او فانی گردیده. پس باقی نمانده عبارتی و اشارتی و معبری و مشیری. اما در مقام بقا و برگردانیدن اهل بقا را به مرتبه واحدیت، معلوم می‌گردد ایشان را که در مرتبه احدیت لا اسم و لا رسم و لا وصف است. و آن الفاظ که به زبان اهل اشاره جاری می‌گردد مثل «کمال التّوحید نفی الصّفات

←

←
والتَّوْحِيدُ إِسْقَاطُ الْأَضَافَةِ وَالتَّوْحِيدُ إِسْقَاطُ الْحَدَثِ وَ إِبْثَاتُ الْقَدَمِ» و غیر این الفاظ، مراد آن است که توحید صحیح نمی‌گردد مگر به اسقاط غیر. پس هر چند تکلم در آن بیش‌تر، خفای آن بیش‌تر! و از این است که در حدیث وارد شده‌است که «مَنْ عَرَفَ اللَّهَ كُلَّ لِسَانُهُ».

فصل هشتم

کارکرد اجتماعی تصوّف

مقدمه

چنانچه آموزه‌های دین و مذهب و اصول اخلاقی که حکماء که همانا انبیاء و اولیاء و اوصیاء الهی هستند مطرح نموده‌اند منجر به اصلاح شاکله فرد و سپس شاکله اجتماع^{۴۸۰} شود بسیاری از مضار رفتارها کاسته خواهد شد. به عبارت دیگر شره و خمود به اعتدال کشانده می‌شود و جامعه به سمت تعادل اخلاقی و رفتاری حرکت می‌کند.

روش تغییر شاکله از ابعاد اجتماعی و از لحاظ علم حقوق، وضع قوانین است. قوانین و احکام در ارتباط با اعمالی صورت می‌گیرد که مستوجب جزا یا پاداش هستند. در حیطه خارج از احکام تشریعی، بسیاری از موارد وجود دارد که اساس شاکله اجتماع را تشکیل داده ولی مدّ نظر قانونگذار نیست و آن اعمال مستوجب جزا یا پاداش هم نیست. این قبیل رفتار در حیطه اخلاق قرار می‌گیرند. اخلاق شامل مجموعه‌ای از معیارها می‌شود که سبب اعتدال در رفتار انسانها می‌گردد. مسائلی که در حیطه اخلاق قرار می‌گیرند با استقبال فرد از آنها قابلیت تحقّق می‌یابند و به حکم و الزام جاری نمی‌گردند. لذا برای قبول تعالیات اخلاقی فرد باید با رضایت خاطر آن را بپذیرد. مسلماً لقاء یک فکر یا روش دفعته سبب جاری شدن آن نمی‌شود، بلکه همانطوری که می‌فرمایند: «ضامن مداومت یک فکر یا روش آن عرف و عادت است که در جامعه ایجاد می‌شود.» اگر شاکله اجتماع

^{۴۸۰} شاکله اجتماع یا شاکله جامعه اول بار توسط حضرت آفای حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه بکار برده شد.

سخنرانی حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه در تاریخ ۱۳۸۷/۲/۶، اسراف و شاکله.

<http://mazaresholtani.net/download/mp3/87/87-02-06-sobhe-jome-kotob-selseh-niyat-va-shakeleh-esraf.mp3>

سخنرانی حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه در تاریخ ۱۳۹۱/۷/۱، شاکله، عاقله، یقین.

<http://mazaresholtani.net/download/mp3/91/91-07-01-Sobhe-Shanbe-Shakele-Aghele-Yaghin.mp3>

سخنرانی حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه در تاریخ ۱۳۹۱/۱۲/۴، احترام به اجازات عرفانی-مددکاری رضا، شاکله و نیت در اعمال.

<http://mazaresholtani.net/download/mp3/91/1391-12-04-Sobhe-Jome-Ehteram-Be-Ejazat-Erfani-Madadkari-Reza-Niyat-Dar-Amal.mp3>

سخنرانی حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه در تاریخ ۱۳۹۳/۱۲/۲۹، ارزیابی اعمال و جبران خطا، توبه حقیقی - شاکله و نیت.

<http://mazaresholtani.net/download/mp3/93/1393-12-29-Sobhe-Jome-Arzyabi-Amal-Jobran-Khata-Tobe-Shakel-Niyat.mp3>

^{۴۸۱} سخنرانی حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه در تاریخ ۱۳۸۷/۲/۵، علوم اقتصاد و اسراف.

<http://mazaresholtani.net/download/mp3/87/87-02-05-sobhe-panjshanbeh-elm-va-esraf-kardan.mp3>

بر اساس قانونگذاری یا استمرار عادت محدود شود یا تغییر یابد عملاً نیات افراد هم تغییر می‌یابند. لذا برای اینکه شاکله اجتماع تغییر یابد بایست تلاش نمود که با استفاده از آموزه‌های تربیتی روش صحیح را در عرف و عادت افراد نهادینه نمود. این موضوع دنباله بحث را به مبحث اخلاق و تربیت می‌کشاند. یعنی این مهم در جامعه یعنی تعلیم و تربیت اخلاق در تک تک افراد جامعه که باید توسط مربیان اخلاق عملاً به آنها تعلیم شود.

انبیاء و اولیاء و حکماء الهی به عنوان مربیان بشر در تشخیص این که چه باید کرد تا افراط و تفریط منتفی شوند اقدام به وضع قوانین شریعت نمودند و در هر ازمنه‌ای بنا بر خصوصیات زمان و مکان اقدام به تأسیس یا امضاء قوانین نمودند که رفتار مردم جامعه را به تعادل کشانند. هر جا که مردم جوامع از این حد تعادل به افراط و تفریط کشیده شدند دچار آسیب گردیدند. مظاهر این آسیب در جمیع رفتارهای انسانی افراد و جوامع قابل مشاهده است.

تقید، ممارست و عادت و ایجاد عزم و تقویت اراده در درماندیز از جمله مواهب تربیت عرفانی است که منتج به تغییر شاکله فرد و نهایتاً شاکله اجتماع می‌شود. زیرا این روش تربیتی از درون و ضمیر فرد خواطر و خطورات را در فرد اصلاح می‌کند لذا عمل او نیز بر اساس این شاکله به تدریج به عمل صالح می‌گراید و جامعه از درون تک تک افراد آن اصلاح می‌گردد.

تغییر شاکله جامعه

در جامعه مجموعه شاکله افراد، شاکله اجتماع را شکل می‌دهد. شاکله افراد در اجتماع در درون تک تک افراد است و شاکله افراد جامعه شاکله اجتماع را شکل می‌دهد که این شاکله اجتماع به نوعی شکل دهنده همان هنجارهاست. شاکله اجتماع زیربنای فرهنگ که به عبارتی سبک زندگی^{۴۸۲} افراد و جامعه را مشخص می‌کند است. هرچند فرهنگ به عنوان مجموعه^{۴۸۳} اندیشه‌ها و ارزش‌ها و صور ذهنی، روحی و روانی جمعی جامعه تعریف شده که حاوی عقاید، عواطف، ارزش‌ها، اهداف، کردارها، تمایلات و اندوخته‌ها می‌باشد.^{۴۸۴} یا به تعریفی دیگر مجموعه فضایل و

^{۴۸۲} مسعود جلی (۱۳۹۵) جامعه‌شناسی نظم، تشریح و تحلیل نظری نظم اجتماعی، نشر نی، چاپ هشتم، تهران.

^{۴۸۳} موریس دوورژه (۱۳۶۷)، جامعه‌شناسی سیاسی، ترجمه ابوالفضل قاضی، دانشگاه تهران، ۱۳۶۷، ص ۱۶۰.

^{۴۸۴} محمدتقی جعفری (۱۳۷۸)، فرهنگ پیرو و فرهنگ پیشرو، موسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، چاپ اول،

هنرها و آداب و دانش‌ها و معارف و نیروهای اخلاقی و روحی بشر است که بشر را به کمال معنوی سوق می‌دهد.^{۴۸۵} یا به زعم تیلور^{۴۸۶} فرهنگ مجموعه به هم تافته‌ای است از دانش، هنر، اخلاق، قانون، آداب و رسوم و هر قابلیت و عادت انسان‌های یک جامعه. لذا از این لحاظ شاید بتوان شاکله را به نوعی مولد فرهنگ دانست. به عبارتی، شاکله جزء پویای فرهنگ‌ساز جامعه است که جامعه را ملزم به رفتارهای خاص اجتماعی می‌کند. اگر شاکله اجتماع بر اساس قانونگذاری محدود شود عملاً نیات هم تغییر می‌یابند. این موضوع اساس روش اصلاح جامعه از طریق تقنین می‌باشد. برای این کار باید شاکله جامعه را نسبت به مسائل مختلف اصلاح کرد. اصلاح این شاکله از طریق تربیت فردی نیز قابل حصول و انجام است. برای مثال اگر شاکله اجتماع به گونه‌ای تغییر یابد که انسان دوستی را به جای خوددوستی جایگزین کند، نیت انسانها هم تغییر می‌کند و رفتارها عوض می‌شوند.

بشر بنا بر مقتضیات تن خود اصل اصالت لذت را از هزاره‌های پیش هدف خود قرار داده و لذا رسولان الهی همه سعی کردند این رفتار افراطی را به تعادل کشانند. کتب آسمانی اعم از قرآن و تورات و اناجیل و متون ادیان غیرابراهیمی در شرق و غرب زمین نیز همه دلالت بر مبارزه رسولان الهی با هنجارهای جامعه دارد. هنجارها یا نُرْمها از لحاظ جامعه شناسی به رفتار غالب و عمومی جامعه گفته می‌شود و هنجارها موجب تعریف ارزش در جامعه می‌شوند. اگر هنجار در جامعه، افراط در لذت‌گرایی باشد افراط‌کاران صحیح‌العمل شناخته می‌شوند و اگر تفریط در زهد باشد تفریط‌کاران تقدیس می‌شوند. جوامع بر اساس این هنجارها ارزشها را تعریف و شاکله اجتماع شکل می‌گیرد.

وقتی در جامعه شاکله افراد همسویی بیشتر داشته باشند تحولات اجتماعی محقق خواهد شد. زیرا خواسته‌های افراد اراده اجتماعی جامعه را برای حصول یک هدف قوی‌تر می‌نماید. آنچه که به صورت تجربی مشاهده شده ولی از نظر علمی هنوز مستندات کافی برای آن نیست مسئله نیروی بهم‌فزاینده جدیدی است که از همکاری مشترک افراد جامعه برای حصول یک هدف مشترک

←

تهران، ص ۲۲.

^{۴۸۵} رضا ثقفی (۱۳۶۸)، مفاهیم فرهنگ در ادبیات فارسی، مجله فرهنگ و زندگی، شماره ۱، ص ۲۵.^{۴۸۶} Milton Singer (1996), Culture international Encyclopedia of social sciences, Vol. 3, p. 527.

بوقوع می‌پیوندد که این نیرو مازاد بر جمع جبری تک تک نیروهای افراد جامعه است. به این موضوع گاهی اینرسی نیز گفته می‌شود.

براساس یک قاعده کلی که در قرآن کریم آمده است: «خداوند سرنوشت هیچ قومی را تغییر نمی‌دهد مگر آن قوم خود را تغییر دهند»^{۴۸۷} یعنی برای ایجاد تحول و دگرگونی در جامعه و برای کشاندن جامعه به سمت تعالی باید نحوه تفکر و نگرش تک تک افراد را اصلاح کرد و وقتی تعداد افراد متحول شده رو به ازدیاد بگذارد تحولات یکی پس از دیگری اتفاق می‌افتد. این تحول در وجود انسانها با ابتدا با تغییر شاکله بوجود می‌آید و شاکله عموم افراد یک جامعه به هر سمتی کشانده شود کل جامعه به همان سمت سوق می‌یابد.

تریت جامعه

در تعامل گروه‌های مختلف جامعه، همواره ویژگی‌های خاصی مطرح است. گروه‌های مختلف سیاسی، حزبی، اقتصادی، فرهنگی، خیریه و نیکوکاری هر کدام طیف خاصی از جامعه را مد نظر خود دارند و جامعه هدف آن مطابق با طیف مزبور می‌باشد. در این ارتباط سایر اقشار را برای حصول و حفظ اهداف و منافع گروهی خود مورد استفاده قرار می‌دهند. این موضوع در ارتباط با شیوه عمل انبیاء و اولیاء و اوصیای آنان کاملاً متفاوت است. ایشان تمام جامعه را تحت پوشش تربیت و رشد و ارشاد خود قرار داده و می‌دهند و همه افراد جامعه بلکه همه افراد بشر را تحت پوشش تربیتی خود می‌دانند و هیچ فرد یا گروهی را از حمایت خود خارج نمی‌سازند. این موضوع برخلاف گروه‌های مختلف در جوامع است که برای حصول اهداف و منافع خود، گروه‌های دیگر را یا مانع یا ابزار می‌شناسند لذا همواره درصدد غلبه بر گروه‌ها یا افراد دیگر می‌باشند. در بحث اینکه هدف دین و هدف پیغمبران چیست می‌فرمایند: «بعضی می‌گویند: هدف پیغمبران این است که جامعه را متحد کنند. این یک گوشه‌ای است. بعضی می‌گویند: هدف عمده پیغمبران این است که فرد فرد بشر را ترقی بدهند چون راه تکامل معنوی، راه باریکی است. این است که آنها

^{۴۸۷} سوره رعد، آیه ۱۱، «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ».

^{۴۸۸} بیانات حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوب‌علیشاه، برگرفته از گفتارهای عرفانی، ۲۷ مرداد ۱۳۹۴.

می‌خواهند تربیت فردی انسان‌ها را به گردن بگیرند.»

دستورات عملی این بزرگواران در این ارتباط حاکی از صحت گزاره فوق است. می‌فرمایند:^{۴۸۹}

«تمام خلق دست‌ساخت و آثار حقّند از این جهت باید برحسب عهد خدایی با همه شفقت و مهربانی کنیم و بکوشیم تا دیده دل باز شود و همه را آئینه دیدار یار ببینیم و در هر حال باید بد احدی را نخواهیم. و با نوع بشر خیرخواه و همراه باشیم کوچکان را مانند پدر و جوانان را برادر و پیران را فرزند باشیم و کمک در کار همه نمائیم بطوری که زیان آن به دیگری نرسد و البتّه مؤمن مقدّم بر دیگران است که باید به خدمت آنها بایستیم و بهتر دوست داریم و یگانه باشیم و مسلم بر اهل کتاب و آنها بر سایرین مقدمند. و در معاشرت باید با روی گشاده و نرمی و مهربانی با همه رفتار نمود و تندخویی با هرکس باشد بد است و افسردگی آورد و خود را هم به زحمت اندازد و عمل را تباه سازد و فشار قبر که ظهور فشار دلست آورد و حسن معاشرت و گشاده‌رویی نتیجه نیک دهد. و مخصوصاً نسبت به والدین جسمانی که واسطه پیدایش تن خاکی بوده و از آغاز بسته شدن نطفه و هنگام حمل و شیر و روزگار کودکی تا جوانی چه رنج‌ها کشیده و چه گذشت‌ها از خود برای فرزند نموده‌اند و تا مادام که زنده‌اند محبّت آنها به فرزندان روز افزونست باید احسان فرمانبرداری نمود که خداوند بعد از بندگی خود امر به احسان آنها می‌نماید مخصوصاً در پیری آنها کوتاهی نباید ورزید و پرستاری باید کرد و حتّی اگر برخلاف دین باشند فقط در امر دین نباید پیروی کرد ولی معاشرت را باید نیکو داشت و نسبت به خویشان دیگر هم به درجات آنها باید مهربان بود و نگذاشت از هم بپاشند. و از هم جدا گردند بلکه پیوستگی را باید محکم نمود. که صله رحم بر عمر و مال افزاید و بلا را رفع نماید و قطع رحم عمر را کوتاه گرداند و افسردگی اندک را جلوگیری باید که سرایت نکند و بزرگ نگردد که بین دو برادر اگر گله‌مندی اندکی هم بود اگر جلو نگیرند نزد فرزندان گفته شود در آنها ذاتی گردد و به دشمنی کشد. و از طرفین باید گذشت داشته اگر خود و خویشان را خواهند خودخواهی را کنار گذارند که در معاشرت با هرکس باید گذشت داشت و به میل او نزدیک شد و اگر نقص داشت بتدریج به نیکی برداشت نه آنکه او را به خواهش خود خواست که همیشه بی‌دوست بماند. و نسبت به تمام فرق اسلام از شیعه و سنی و غیره که همه در تحت لوای یک کلمه و دارای یک دین و یک پیغمبر و یک کتاب و همه اهل یک قبله‌ایم باید برادر اسلامی بوده یگانگی دینی را منظور داشت و مؤمنین را در اخوت و

^{۴۸۹} حضرت حاج شیخ محمد حسن صالح‌علیشاه گنابادی، رساله شریفه پند صالح، چاپ اول اردیبهشت ۱۳۱۸.

برادران طریق را به خدمت برگزید. و مخصوصاً در سلسله جلیله علماء که مجازین روایت و مأمورین تبلیغ احکامند و رشته عرفا که مجازین درایت و مأمورین اصلاح نفوس و تهذیب اخلاق و متوجّه نمودن خلق به سوی خدایند جنبه بستگی و نمایندگی را منظور و وجه روحانیت را محترم شمرد و این دو سلسله مانند دو دست یک شخص و دو شعبه یک اداره‌اند و با یکدیگر یگانه بوده گفتگو و مخالفتی نداشته‌اند و القای مخالفت به جهات سیاسی در اواخر صفویه نموده و نادانان طرفین را فریب دادند و همین عمل یکی از موجبات انقراض صفویه گردید بعد هم در رفع اختلاف اقدام مهمی نشد و بحمدالله بین دانایان طرفین اختلافی نیست و علماء دانی را از انبیاء به وسایط گرفته و علم نمونه و ارث نبوت است و علماء پیشوایان مسلمین و نمایندگان بزرگان در ذکر احکام و اگر یکی به خلاف وظیفه فرضاً رفتار کرد روا نیست به عنوان یا شخص بدگفتن بلکه ملامت متوجّه صفت و کردار زشتست و توهین عنوان نسبت علم بد است. بلکه خانواده رسول را که نسبت جسمانی دارند محترم باید داشت و البته وظیفه آنهاست به استغناء و دیانت و بی‌طمعی احترام خودشان و آبروی ملت را نگاه دارند. با سلاسل فقر و منسوبان طریق هم به محبت و برادری دینی و قرب مسلکی رفتار و معاشرت به نیکی و تحیب باید شود و آگاهی و اطمینان به راه و رویه خود و ثبات بر آن مستلزم محبت با آنهاست که نام محبوب از آنها شنیده شود نه مخالفت. ولی در مصافحه به طریق خودتان چون علم به صحت اتصال باید باشد با دیگران روا نیست و نباید بدگویی به احدی کرد که ستایش و نکوهش بر اخلاق و کردار است بلکه: «و الذین جاهدوا فینا لنهیدینهم سبیلنا» را باید منظور داشت و مخصوصاً به بزرگ هیچ دسته بد نباید گفت و در مقام رد مسلک دیگران نباشید که دشمنی آورد و لجاجت افزایش. و سبّ و لعن احدی روا نیست مگر آن را که بطور صریح از بزرگان رسیده باشد و موجب اختلاف و نفاق و فساد گردد تبرّی بیزاری از شیطان و نفس و مظاهر آن و از کردار زشت باید جست به دل و عمل و در پنهان نه آشکار و به زبان، چنانکه پناه بردن به خدا از شیطان بعد از تکبیر الاحرام پیش از بسم الله آهسته گفتن مستحب است و بسم الله بلند گفته می‌شود و نام گذشتگان و رفتگان به نیکی ببرید و بد نگوئید که بر حال وقت مردن آنها آگاه نیستید مگر از بزرگان که حاضر در آن هنگام رسیده باشد که بد دانستن به فرمایش آنها رواست نه بد گفتن. و محترمین ظاهری را محترم بدارید و در هر مرتبه حفظ مراتب نموده اسباب تهییج حسد و عداوت نشوید و در سخن گفتن با هر کس باید مطلب را به الفاظی که طرف مأنوس است و به سلیقه او گفت که ناگوارش نباشد و از حقّ گریزان گردد که انسان دشمن

چیز است که نداند و در پاسخ پرسش‌ها آنچه یقین بدانید و در اثر گفتن مطمئن باشید بگویید و الاّ مراجعه به داناتران دهید. در باب مسلک خود مجادله نکنید که دل را تیره و غرض‌ها را آشکار گرداند. دعوت درویش باید به کردار نیکو و اخلاق پسندیده و معاشرت خوش باشد نه به زبان اگرچه جوینده را کمک رساندن و فهماندن و رفع شبهه از شبهه‌دار نمودن لازم است ولی برای غیردردمند گفتن دارو مؤثر نیست و بر تعصّب بیافزاید. و تعصّب و بی‌انصافی از هر کس و در هر جا باشد ناپسندست که حضرت مولی علیه‌السلام فرموده: «در سخن نگر نه در گوینده». و کردار ناشایست مؤمنین بیشتر از هر چیز مردم را از حقّ دور می‌نماید با اینکه نباید کردار اشخاص را بر نیکی و بدی مسلک دلیل گیرند ولی انتظار عموم رفتار نیکست و از اینکه فساد بر زمانه و محیط غالب باشد نباید مأیوس شده خود را تسلیم نفس و کردار زشت نمود «لا یضركم من ضل اذا هتدیتم» یک نفر زن فرعون در میان فرعونیان ایمان خود را نگاه داشت شما خود را به اندازه‌ای که بتوانید حفظ کنید که امتیاز شما معلوم شود و به بدی مردم کاری نداشته آنها را به واسطه کردار بد، بد نگویند بلکه کار بد آنها را نخواهید و اگر به مهربانی توانستید از آن کار بازدارید و اگر به خود شما بد گفتند که لازمه نادانیت به سلامتی و نیکی جواب دهید بلکه اگر بد کند به شخص شما تا می‌توانید به خدا واگذارید بلکه عفو نمایید که کارساز به فکر کارست. و در معاشرت با کسانی که ممکن است به کردار زشت آنها مبتلا شوید یا مورد تهمت واقع گردید دوری کنید مانند مجالس تریاک و چرس و بنگ و امثال آن و از مجالست و معاشرت مساکین دوری نکنید و ننگ ندانید. و در معاشرت با اهل حقّ و بندگان خدا در راه خدا از ملامت باک ندارید و نهراسید و با همه کس به مهربانی و اطمینان رفتار ولی چنان احتیاط از نزدیکترین دوستی باید نمود که اگر بالاتر دشمن شود بهانه نداشته و ایرادی نتواند بگیرد. و راز خود را به احدی تا بشود نباید آشکار کرد و راز مردم را هم باید نگاهدار بود و سپرده او را تباه نساخت و سعایت اشخاص را نباید شنید و باور کرده و ترتیب اثر داد که اغراض فراوان و رنگارنگ است ولی احتیاط را هم نباید از دست داد. مؤمن باید با همه مردم به امانت و راستی و درستی رفتار و جان و مال و آبرو و ناموس همه کس را حفظ نماید. قوانین مملکتی را محترم دانسته مطیع باید بود و تا بتوانید از وظیفه شخصی خود تجاوز ننمایید بلکه به کار خود پرداخته در سیاست دخالت نکنید که مبدا آلت دست و بهانه اجرای مقاصد دیگران گردید و در کار دیگران دخالت ننمایید. و در معامله و محاسبه با مردم باید خوش حساب و درست قول بود که درست حساب شریک دارایی مردمست و باید وامی که گرفتیم

در اولین هنگام توانایی پرداخت و نگذاشت که به مطالبه برسد که غالباً بی‌پروایی، در مهربانی را به روی خود و دیگران می‌بندد و بیشتر ربا را معمول نموده است و فرضاً محکمه بر تبرئه حکمی کرد که نزد خود و خدا خود را مقروض می‌داند باید بپردازد که حق مردم سخت‌تر از حق خداست که حق خدا اگرچه سختگیری شده و بر دادن نوید برکت داده‌اند ولی به بازگشت و استغفار می‌گذرد و می‌بخشد ولی حق مردم تا خودش نگذرد مشکلست و از کسی که طلب دارید و نتواند بدهد باید مهلت داد اگر گذشت میسر نیست بلکه کاری شود که بتواند نان خورد و وام هم بگذارد بهتر است. و نسبت به زیردستان باید ترحم نمود و تربیت و تعلیم هم با مهربانی و نرمی کرد. هرچه را از بالادست انتظار داریم با زیردست باید معمول داریم. با همسایه منزل و ملک هرکس باشد به ملاحظه رفتار باید کرد تا چه رسد به شریک. نسبت به غریب مخصوصاً که آشنا نداشته باشد مهربانی باید کرد و مأنوس نمود. با یتیم که بی‌پرستارست پرستاری و دلجویی باید کرد و قهر ننمود. با جاهل که قدر عالم و علم را ندانسته و لذت محبت را نچشیده نباید سختی کرد بلکه به نرمی باید او را فهماند و رساند. با بیوه زنانی که کس و کار ندارند و عزیزانی که خوار شده‌اند و وام داری که بدون کوتاهی زیان برده و از طلبکار شرمساری دارد باید رعایت و ترحم نمود. برآوردن حاجات مسلمانان و عیادت بیماران و همراهی مسکینان و تشییع جنازه آنان و زیارت گورستان و دلجویی آسیب‌دیدگان و دستگیری افتادگان و درماندگان از لوازم ایمانست. افساد بین دو نفر روا نیست مگر در موردی که صلاح دیانت در آن و امر به آن رسیده باشد و باید در نقل قول دیگران هم مواظب بود که تفتینی در ضمن آن نشود. عیجویی و آزار مسلمین از شخص مسلم که باید مسلمانان از دست و زبان او در امان باشند خطاء و استهزاء و شماتت و فحش و سخن چینی و کتمان حق با ایمان نارواست و مؤمن باید از عیب خود به دیگری نپردازد.»

در جای دیگر می‌فرمایند: ^{۴۹۰} «مؤمنین از جهت بستگی و لطیفه ایمان که روی ایشان به خداست آئینه یکدیگر و فرزندان معنوی محمد صلی الله علیه و آله و سلم و علی علیه‌السلام و با یکدیگر برادر روحانند که تن‌هاشان متعدد و روان‌های آنها یکیست و برحسب عهد و پیمان که بسته‌اند خدمت و مواسات با برادران لازمه محبت و ایمانست نیکی با آنها عبادت و مخالفت و بدی معصیت است، قدر یکدیگر را بدانید و صورتاً و معنأ در خدمت هم بکوشید و لطیفه ایمان را به آن قوی نمایید که خوش نمودن دل مؤمن خشنودی دل مولی و مایه آسایش و پیشرفت کار آخرت و

^{۴۹۰} - حضرت حاج شیخ محمد حسن صالح‌العلیشاه گنابادی، رساله شریفه پند صالح، چاپ اول اردیبهشت ۱۳۱۸.

دنیاست. باید از دیدن یکدیگر خوش باشید و از گفتار هم بهره بردارید و ملاقات به سلام و سلامتی و مصافحه نمایید و به دعا و استغفار و محبت درباره یکدیگر از هم جدا شوید که مصافحه با مؤمن بدون غرض نفسانی به یاد آوردن پیمان خدایی و بیدار کردن دوستی ایمانیست و رسیدن ابهام دست به ابهام و بند کردن انگشتان به مصافحه قوه مغناطیسی انسانی و محبت را به جوش آورد و دل را روشنی بخشد و تیرگی دل را از گناهان مانند ریزش برگ درختان در خزان فروریزد و شهوت و غضب را فرونشاند ولی به عادت و ظاهر نباید اکتفا شود بلکه باید بکوشیم که حقیقت پیدا کند که دارای این بهره‌ها گردد و در حضور بزرگان باید آنها را مخصوص به تحیت گردانید و پیشقدمان ایمانی را باید مقدم دارند و جوانان رعایت پیران نمایند و پیشقدمان و پیران هم باید به مساوات و برادری و نگاهداری کوچک‌ان رفتار نمایند و هر مرتبه بالاتر نسبت به آنکس که هنوز به آن مقام نرسیده نباید سرزنش نماید یا آنچه دریافته بخواهد تحمیل نماید بلکه به نرمی و مهربانی باید او را بکشاند.

برآوردن حاجات مؤمنین و خوشنود نمودن دل آنها خوشنودی مولی و ریزش رحمت خدا و ترقی سالک است. زیارت مؤمن برای وجهه ایمان و بردن یادگار و ارمغان و عیادت بیماران و تشیع جنازه مردگان و زیارت گورستان ایشان پسندیده خداوند و بزرگانست. اغراض دنیوی و خواسته‌های فانی نباید پرده دوستی و خدمت گردد تا به قهر و دوری از یکدیگر کشاند که دو مؤمن اگر سه روز با هم قهر باشند بوی ایمان از آنها برود و در صورتی که اختلاف بود تا بشود باید بین خود مرتفع نمایند که هرچه را در جدایی بخواهیم بیاییم در مهربانی و یگانگی بهتر یافت شود و اگر محتاج به وساطت بود توسط دیگری اصلاح نماید که یکی از وظایف همگی مؤمنین اصلاح میانه برادرانست که تا شنیدند افسردگی و اختلافی را بین دو برادر باید بکوشند که نباید و اصلاح شود بلکه تا بشود از آنچه مایه اختلاف مؤمنین می‌گردد باید جلوگیری شود که چالیش سبب سستی طرفین و نوع می‌گردد و اگر محتاج به خرجی هم بود از خود هم که بدهند روا و مقبول و پسند خداست و بین دو مؤمن و دو نور نباید فاصله شده و جدایی انداخت و در امور یکدیگر باید کمک کار بوده مگر آنکه ضرر به مؤمن دیگر برسد که باید جمع بین حقین نمود و اختلافی که بود در امر حق باید مساعد و رفع ستم از مؤمن نمود و در مشتبه جدیت در اصلاح کرد و حفظ حقوق برادری را درباره دنباله رفتگان از مؤمنین هم باید داشت و مخصوصاً اگر پسر داشت همراهی کرد که نام نیک او زنده بماند و جای او را بگیرد و رعایت آداب ظاهری هم گرچه

بالا صاله مهم نیست و «تسقط الآداب بین الاحباب» ولی برای حفظ ظاهر و ملاحظه حال بعضی که هنوز مقید باشند و انظار غالب مردم هم متوجه است باید مراعات نمود مخصوصاً که وارد و مهمان باشد مگر در محافل خاصه اُنس و فقر.

از محترمین برادری و برابری پسندیده و از سایرین احترام آنها و حفظ صورت خوش‌نماست اسرار مؤمنین را باید نگاهدار بود و عیب آنها را پوشانید و اگر بدی درباره آنها شنید به مهربانی رفع شبهه و تبریئه از بدی نمود و با احتمال راستی به نیکی جلوگیری کرد تا تصوّر نشود که رفتار نوع با رضای بزرگانست و خود او را در پنهانی نصیحت نمود که اعمال خلاف علاوه بر ضرر شخصی بدنای بزرگانست و عمل مؤمن را تا بشود حمل بر درستی باید کرد و اگر راهی در درستی او نیافت نباید فاش نمود و انتشار داد و نباید گفت مؤمن نیست و تبرّی نمی‌توان جست مگر تصریح و امری از بزرگان شنیده شود بلکه بیزاری از عمل باید جست که خداوند در قرآن مجید مدح و ذم بر صفات و اعمال فرموده‌اند نه بر اشخاص و در شنیدن بدی نباید زودباور بود که خداوند گوینده بدی مؤمن را فاسق فرموده و در صورتی که دانست عمل او بر خلاف رضای خدا و مولاست در پنهانی باید نصیحت کرد، خیرخواهی مؤمن باید در پنهان و آشکار و اندرز در پنهان باشد که در انظار خوار نگردد و نفس به ستیزه افتد و سعایت مؤمن ولو امری که از او بیند نزد کسی مخصوصاً نزد بزرگان بد است و زیان آن به گوینده بیشترست اما در صورتی که علاج گرفتاری او منحصر به گفتن و امید اثر در آن باشد خیرخواهی و ادار به اظهار می‌نماید نه نزد اشخاص و با مؤمن معامله‌ای که احتمال اختلاف در آن می‌رود ننماید تا به افسردگی نکشاند و در دوستی رخنه نیفتد مگر آنکه بیگانه‌وار با دقّت محکم کاری کنند و گذشت آخر را هم از اول تن در دهد که مثلیست در میان توده ولی حکیمانه که وصلت با خویش و معامله با بیگانه، و اذیت و صدمه و زیان رسانیدن و پست شمردن و سرزنش و تمسخر نمودن مؤمن زیان دنیا و آخرتست حتّی بی‌اعتنایی در آداب صوری مانند روی از مؤمن برگرداندن و پشت به او کردن یا پای رو به سر مؤمن خوابیدن و مانند آنها تا بشود روا نیست و داخل شدن در معامله‌ای که مؤمن می‌خواهد بنماید که زیان به او رساند حرامست و غیبت و عیبجویی مؤمن از گناهان بزرگ و منع سخت از آن رسیده است با آنکه پنددادن مؤمن و دلسوزی و خیرخواهی به شرط گمان تأثیر و عدم توهین خو بست و تهمت زدن از غیبت بدترست و گمان بد داشتن و نسبت بدی دادن و تجسّس در کار مؤمن نمودن و تفتین و افساد بین مؤمنین و نام بد گذاشتن موجب غضب خدا و سلب نعمت‌هاست و با اینکه دوری از مؤمن روا نیست.

در مواضع تهمت ملاحظه نماید نه بطوری که اهانت باشد بلکه مراقب باشد که مبدا در خود شخص تأثیر بخشد و چون بیکاری و سربار جامعه بودن و طمع داشتن در سلسله نعمت الهی ممنوع و نزد خدا ناپسندست باید مؤمنین را غالباً تشویق به کار و همراهی در کار نمود.»

در باب نظر عرفا در اخلاق ادامه می‌دهند: ^{۴۹۱} «سلسله عرفا را (رضوان الله علیهم) در این باب مشربی دقیقتر و لطیف‌تر است، چه گویند: تا انسانی به قوّه خود بخواهد از صفتی مذموم جلوگیری بنماید رذایل دیگر ممکن است جلوه نماید، و سر نفس را از هر طرف که بکوبند سر دیگر برآورد:

نفس را هفتصد سر است و هر سری از فراز عرش تا تحت الثری

پس باید تیشه بر ریشه زد و در اوّل امر خودبینی و تکبر را به واسطه تسلیم شدن به امر مربّی از خود دور نموده به دستور او قدم در راه نهاد، و دل را که پایتخت کشور انسانی و منشأ صفات و بروز حسنات و ذمائم است به عالم غیب توجه داد و به دست مربّی و استاد سپرد که علایق دنیا قطع شود. چه اگر روی دل به طرف دنیا و کثرت شد صفات ذمیمه بر حسنه چیره می‌شوند، ولی اگر به عالم علوی و تجرّد روی نمود اخلاق فاسده اصلاح می‌شود، که در قرآن است: ^{۴۹۲} فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا. پس باید اوّل تسلیم مربّی شد و بعد از تسلیم بر وفق امر مربّی به احکام شریعت عمل نمود و آداب طریقت را مراقب بود، که علاوه بر پیدایش اخلاق نیک، جان در گرفته به نور خدایی گردد و آثار الهی از او بروز کند. از قرآن مقدّس و اخبار نیز این امر مستفاد می‌شود. این اختلاف عقیده به واسطه اختلاف در فهم ظواهر قرآن پیدا شده و به هر دو قسم ممکن است تعبیر کرد، ولی عقیده عرفا دقیقتر و به حقیقت نزدیکتر است. در اسلام و قرآن به وجه اکمل و اتمّ بیان اخلاق شده و حضرت رسول (ص) فرمود: ^{۴۹۳} بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ. یعنی من آمده‌ام که اخلاق نیک را تکمیل کنم. و در قرآن جزئیات اخلاق نیز ذکر شده و بلکه همانطور که پیش گفتیم مدح و قدح قرآن نسبت به اخلاق و اعمال است نه نسبت به اشخاص، چنانکه در حکایت لوط می‌فرماید: إِيَّايَ لِعَمَلِكُمْ مِنَ الْقَالِينَ. یعنی من عمل شما را دشمن دارم. به طور کلی اخلاقی که در اسلام دستور داده شده دو قسم است: بعضی راجع است به ملکات برای تکمیل اعتقادات و توحید که جزء حق الله محسوب می‌شود، یعنی حقّی است بر بنده نسبت به خالق از قبیل توبه، انابه، توکل، صبر، تسلیم، رضا و

^{۴۹۱} حضرت حاج سلطانحسین تابنده، تجلی حقیقت در اسرار فاجعه کربلا، انتشارات حقیقت، فصل ۱۲.

^{۴۹۲} سوره آل عمران آیه ۱۰۳. یعنی شما به واسطه نعمت اسلام که خداوند ارزانی داشت برادر شدید.

اخلاص. این قسم موجب ترقی و کمال روح و محکم شدن پایه توحید است، و در قرآن و اخبار در این موضوع فروگذار نشده است، در جزو سوّم وافی نیز اخبار ائمّه معصومین (ع) راجع به اخلاق ذکر شده است.»

نتیجه‌گیری

تا افراد جامعه اصلاح و تربیت نشوند کلیّت جامعه رو به سوی تعالی نخواهد رفت. نتیجه شیوه تربیت عرفانی سوق دادن انسان از مقام حیوانیت به افرادی است که هر کدام مراحل از مراتب کمال را طی کرده یا در حال طی کردن هستند و هر کدام کم و بیش بهره‌ای از انسانیت برده‌اند که این کمالات را بطور خلاصه ذکر می‌فرمایند^{۴۹۳}: «مؤمن خداخواه و خداجوست، نیت خالص، و دل خاشع، و تن خاضع دارد. پایش از راه بیرون نرود، و بر راه نلغزد. دوستی‌اش بی‌آلایش و کردارش بی‌غش باشد. به خود پرداخته، به دیگران نپردازد، و از خود بر خود ترسان و دیگران از او در امان باشند. نگاهش به معرفت، بهره‌اش عبرت، خاموشی او حکمت، گفتارش حقیقتست. دانایی را با بردباری، و خرد با پایداری، و گذشت با توانایی، و شجاعت با نرمی و مهربانی دارد. و هنگام نیکی کردن شادان، و از بدی پشیمان، و بر خود ترسان باشد. پایان کار را بسنجد و در سختی‌ها پافشاری کند، و در هر حال و هر کار یاری از صبر و صلوّه جوید، و آماده و مهیای مرگ باشد، و ساز و برگ آن را فراهم سازد. سرمایه عمر را بیهوده نگذراند و در نیکی صرف نماید و سفارش به نیکی نماید. حیثیات بر شهوت چیره باشد، و گذشتش بر خشم، و دوستی بر کینه، و قناعت بر آرزو، جامه مانند مردم پوشد، در میان آنها زندگانی کند، و دل به آنها نبندد و در کار بندگی شتاب کند، و کار امروز به فردا نیاندازد، و در دنیا میانه‌روی کند، و از معصیت خود را نگاه دارد، زیانش به کسی نرسد، به بدکننده بر خود نیکی کند، و با آن کس که از او بگسلد پیوندد و محروم کننده را ببخشد، سؤال از کسی نکند، و درخواست دیگران را رد نکند، روی نیاز جز به بی‌نیاز نبرد، و نیاز نیازمندان را برآورد، انصاف نخواهد و انصاف دهد، خود را از لغزش نگاه دارد و همیشه مقصر شمارد، و از لغزش دیگران درگذرد، دشمن ستمگری و یار ستم کشیدگان باشد. از سردی مردم دلگیر نگردد، تجسّس عیوب نکند، و عذر پذیرد و عیب پوشد، از چاپلوسی مردم شاد نگردد، از

^{۴۹۳} حضرت حاج شیخ محمد حسن صالح‌علیشاه گنابادی، رساله شریفه پند صالح، چاپ اول اردیبهشت ۱۳۱۸.

بدگویی اندوه به خود راه ندهد. با مؤمنین یکدل باشد و در شادی آنها شاد و به گرفتاری آنها اندوهناک گردد، اگر تواند به همراهی چاره اندیشد و دل آنها را خوش سازد، و اگر نتواند از خدا درخواست چاره نماید، برای آنها خواهد آنچه برای خود خواهد و بر آنها پسندد آنچه بر خود پسندد، از مؤمن قهر نکند و پند در پنهان دهد، و نیکی آنها در آشکار و پنهان خواهد. به روی آوردن دنیا خوشنود نگردد و از رفتن آن اندوهگین نشود. همت بلند دارد، به عادات بد خو نکند. لغزش را تکرار نکند، تا نپرسند نگوید و چون گوید کم و سنجیده گوید، کردارش گواه گفتارش باشد، از تدبیر زندگانی فروگذار نکند، از فریب و دورویی و دروغ بر کنار باشد، و خود را بزرگ نشمارد و دیگران را پست نبیند، کسی را سرزنش نکند و با مردم نستیزد، و با زنان کم نشیند ولی به آنها مهربان باشد و دلشان خوش دارد، دل همسایه را بدست آرد، صدا را بلند نکند، سخن چینی نزد کسان ننماید، در اصلاح کوشد، در حکم از درستی نگذرد، ستم روا ندارد، در خنده پرده حياء ندرد، در کارها شتاب نکند نام مردم به بدی نبرد، حفظ الغیب همه نماید، دشنام ندهد، دوست دانا گزیند و از یار بد بپرهیزد، یاور ستمزدگان و یار آوارگان و ناتوانان باشد، با درویشان نشیند و خوشنودی مردم را بر خوشنودی خدا نگزیند، و به مال و جان و اندام در همراهی کوتاهی نکند، او را که خواندند بپذیرد، بر دوستان به دیدار سلام کند، در کار مشورت نماید، در مشورت خیانت نکند، رشوت نگیرد، گرچه حق الزحمه و حق الجعالة که ناروا نیست ستاند و اگرچه دقت در این مضامین با سنجیدن خود و کردارمان ناامیدی آورد ولی کرم خدا بی پایان و فضلش فراوانست، نباید دست از طلب داشت و آنچه به تمام نتوان دریافت همه اش را نتوان گذاشت.»

ضمیمہ

منابع و مآخذ

فارسی

- حضرت سجّاد، رساله حقوق امام سجّاد (ع) مؤسسه انتشارات مشهور. ۱۳۹۰، قم. همچنین نگاه کنید به شرح رساله حقوق توسط حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه:
http://www.sufi.ir/books/download/farsi/hazrate-majzoubalishah/jozveh121/jozveh_24_mesbahol_sharie_esfande_84_ta_khordade_85.pdf
http://www.sufi.ir/books/download/farsi/hazrate-majzoubalishah/jozveh121/jozveh_37_resaleye_hoghoogh_tir_mordad_1385.pdf
http://www.sufi.ir/books/download/farsi/hazrate-majzoubalishah/jozveh121/jozveh_40_resaleye_hoghoogh_mordad_azar_1385.pdf
http://www.sufi.ir/books/download/farsi/hazrate-majzoubalishah/jozveh121/jozveh_41_resaleye_hoghoogh_azar_dey_bahman_1385.pdf
- حضرت جعفر بن محمد صادق (ع)، مصباح الشریعه و مفتاح الحقیقه. ترجمه عباس عزیزی، قم، صلاه، ۱۳۸۱.
- حضرت حاج میرزا زین العابدین شیروانی مستعلیشاه، بستان السیاحه، انتشارات حقیقت، ۱۳۸۹.
<http://www.sufism.ir>
- حضرت حاج ملاسلطانمحمد بیدختی گنابادی، بیان السَّعَادَةِ فی مقامات العبادَةِ، چاپ دوم، در چهار مجلد رقعی به زبان عربی، ۱۳۴۴ هجری شمسی، چاپخانه دانشگاه تهران.
<http://www.sufism.ir/>
- حضرت حاج ملاسلطانمحمد گنابادی، سلطانعلیشاه. بیان السَّعَادَةِ فی مقامات العبادَةِ، ترجمه محمد آقا رضاخانی و دکتر حشمت الله ریاضی، انتشارات حقیقت. <http://www.sufism.ir>
- حضرت حاج سلطانمحمد بیدختی گنابادی سلطانعلیشاه، مجمع السعادات، انتشارات حقیقت، چاپ دوم، ۱۳۵۳. <http://www.sufism.ir>
- حضرت حاج سلطانمحمد بیدختی گنابادی سلطانعلیشاه، تنبیه النائمین، انتشارات حقیقت، ۱۳۸۵. <http://www.sufism.ir>
- حضرت نورعلیشاه ثانی، صالحیه، چاپ دوم، چاپخانه دانشگاه تهران، ۱۳۴۶.
<http://www.sufism.ir>

- حضرت حاج شیخ محمد حسن صالحعلیشاه گنابادی، رساله شریفه پند صالح، چاپ اول اردیبهشت ۱۳۱۸. شرح و ترجمه پند صالح به زبان‌های مختلف در سایت تصوف ایران موجود است: <http://sufi.ir/pandesaleh.php> حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه ارواحنا فدا قطب وقت سلسله نعمت‌اللّٰهی سلطانعلیشاهی گنابادی در طی مدّت چند سال بطور هفتگی این کتاب را شرح کرده‌اند. شرح این فرمایشات به صورت فایل‌های صوتی در سایت مزار سلطانی: [http://mazaresoltani.com/audio-](http://mazaresoltani.com/audio-pandesaleh.php) [pandesaleh.php](http://mazaresoltani.com/audio-pandesaleh.php) شرح این فرمایشات به صورت فایل‌های تصویری در سایت مزار سلطانی: <http://mazaresoltani.com/>. همچنین متن پیاده شده از نوار را می‌توان از این لینک دریافت نمود: http://jozveh121.com/main_page.jsp?link=pandeSaleh
- حضرت حاج سلطانحسین تابنده گنابادی، رضاعلیشاه ثانی، تجلّی حقیقت در اسرار فاجعه کربلا، انتشارات حقیقت، چاپ چهارم، ۱۳۷۲. <http://www.sufism.ir>
- حضرت حاج سلطانحسین تابنده گنابادی، رضاعلیشاه ثانی، قرآن مجید و سه داستان اسرارآمیز عرفانی، انتشارات حقیقت، چاپ سوم، ۱۳۶۵. <http://www.sufism.ir>
- حضرت حاج سلطانحسین تابنده گنابادی، رضاعلیشاه ثانی، رساله خواب مغناطیسی، ضمیمه کتاب تنبیه النائمین، حضرت حاج سلطانمحمد بیدختی گنابادی سلطانعلیشاه، انتشارات حقیقت، ۱۳۸۵. <http://www.sufism.ir>
- حضرت حاج سلطانحسین تابنده گنابادی، رضاعلیشاه ثانی، رهنمای سعادت، ترجمه مقدمه تفسیر بیان السّعادة با هفت سوره، ترجمه و حواشی حضرت حاج سلطانحسین تابنده گنابادی رضاعلیشاه، انتشارات حقیقت، چاپ اوّل جدید، ۱۳۷۸. انتشارات حقیقت. <http://www.sufism.ir>
- حضرت حاج سلطانحسین تابنده گنابادی، رضاعلیشاه ثانی، کتاب ذوالفقار در حرمت کشیدن تریاک، (نگارش حضرت حاج ملا علی نورعلیشاه ثانی، ضمیمه: «ترجمه از بیان السّعادة»، چاپ اوّل جدید ۱۳۸۲، انتشارات حقیقت. <http://www.sufism.ir>
- حضرت حاج سلطانحسین تابنده گنابادی رضاعلیشاه ثانی، چهل گوهر تابنده، منتخبی از سخنرانی‌های حضرت حاج سلطانحسین تابنده. <http://www.sufism.ir>

- حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه شریعت، طریقت و عقل، تلازم شریعت و طریقت، چاپ اول، انتشارات حقیقت، تهران ۱۳۸۲. <http://www.sufism.ir>
- حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه شریعت، طریقت و عقل، جنبه‌های شریعتی و طریقتی دستورات قرآن، بخش اول، چاپ اول، انتشارات حقیقت، تهران ۱۳۸۲. متن دو گفتار که به ترتیب در تاریخ‌های ۱۳۸۰/۱۰/۹ و ۱۳۸۰/۱۰/۳۰ بیان و در عرفان ایران (مجموعه مقالات ۱۳)، گردآوری دکتر سید مصطفی آزمایش، تهران، انتشارات حقیقت، ۱۳۸۱ چاپ شده است. <http://www.sufism.ir>
- حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه شریعت، طریقت و عقل، ماهیت و قلمرو عقل و تفکر، چاپ اول، انتشارات حقیقت، تهران ۱۳۸۲. متن گفتاری که در تاریخ ۱۳۷۹/۴/۱ در مجلس عمومی فقرا بیان شده است. <http://www.sufism.ir>
- حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده، سلوک عرفانی در دوره مدرن، بخش اول، عرفان ایران: مجموعه مقالات (۳۹)، گردآوری و تدوین: هیأت تحریریه انتشارات حقیقت، انتشارات حقیقت؛ تهران، چاپ اول: پاییز ۱۳۹۴. <http://www.sufism.ir>
- حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه، بیانات، از جزوه ۱۹۰، رفع شبهات با گزیده‌هایی از بیانات (قسمت سوّم)، دربارهٔ تمرکز، مدیتیشن، یوگا، هینوتیزم و تسلّط بر خود، تاریخ ۳ اردیبهشت ۱۳۹۰. <http://www.jozveh121.com/>
- حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه، بیانات، برگرفته از گفتارهای عرفانی، ۲۷ مرداد ۱۳۹۴. <http://www.jozveh121.com/>
- حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه، بیانات، جزوه ۱۲۴، از شرح رساله شریفه پندصالح، قسمت دوم، برگرفته از تلفیق بیانات مجالس شب‌جمعه در تاریخ‌های ۹ مرداد ۱۳۷۶ و ۲ اسفند ۱۳۸۶. <http://www.jozveh121.com/>
- حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه، بیانات، جزوه ۱۲۴، دربارهٔ ذکر و فکر، تلفیق شرح پندصالح در جلسات فقری تیر و مرداد ۱۳۷۶ و بهمن ۱۳۸۶. <http://www.jozveh121.com/>
- حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه، بیانات، جزوه ۱۲۴، دربارهٔ ذکر و فکر، زمستان

<http://www.jozveh121.com/>. ۱۳۹۱

- حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه، بیانات، گزیده بیانات ۴۴، سلسله درس‌های عرفانی ۱۳ خرداد ۱۳۹۱. <http://www.jozveh.com/>
- حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه، بیانات، گزیده‌ای از سلسله درس‌های عرفانی شماره ۲۱. برگرفته از گفتارهای عرفانی، صبح جمعه ۱۳ خرداد ۱۳۹۰. <http://www.jozveh121.com/>
- حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه، بیانات، گزیده‌ای از سلسله درس‌های عرفانی شماره ۱۴۸، برگرفته از گفتارهای عرفانی، تاریخ ۱۰ بهمن ۱۳۹۴. <http://www.jozveh121.com/>
- حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه، بیانات، گزیده‌ای از سلسله درس‌های عرفانی شماره ۱۵۷، برگرفته از گفتارهای عرفانی، تاریخ ۱ اسفند ۱۳۹۴. <http://www.jozveh121.com/>
- حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه، بیانات، گزیده‌هایی از جزوه صد و نودم، درباره رفع شبهات با گزیده‌هایی از بیانات (قسمت سوم)، حفظ راز، کتمان سر و تقیه، تلفیق شرح پندصالح در جلسات فقری مهر و آبان ۱۳۷۶ و فروردین ۱۳۸۷. <http://www.jozveh121.com/>
- حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه، بیانات، گزیده‌هایی از جزوه پنجاه و چهارم، گفتارهای عرفانی، تاریخ ۱ خرداد ۱۳۸۸. <http://www.jozveh121.com/>
- حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه، بیانات، گزیده‌هایی از جزوه صد و چهل و نهم، پرسش و پاسخ با گزیده‌هایی از بیانات، تاریخ ۳ خرداد ۱۳۸۰. <http://www.jozveh121.com/>
- حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه، بیانات، گزیده‌هایی از جزوه صد و نودم، درباره خوف و رجاء، تاریخ ۶ شهریور ۱۳۷۶. <http://www.jozveh121.com/>
- حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه، بیانات، گزیده‌هایی از جزوه سی و پنجم، مکاتیب عرفانی (قسمت ششم)، تاریخ ۲۶ اردیبهشت ۱۳۸۴. <http://www.jozveh121.com/>
- حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه، بیانات، گزیده‌هایی از جزوه صد و نودم،

- درباره خدمت، تاریخ ۶ اردیبهشت ۱۳۸۷. <http://www.jozveh121.com/>
- حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه، بیانات، گزیده‌هایی از جزوه صد و نودم، درباره خودکشی، ۱۵ اردیبهشت ۱۳۸۸. <http://www.jozveh121.com/>
 - حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه، بیانات، گزیده‌هایی از شرح رساله شریفه پندصالح (قسمت چهارم)، تلفیق بیانات آبان ۱۳۷۶ و اردیبهشت. <http://www.jozveh121.com/>
 - حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه، بیانات، گفتارهای عرفانی ۳۰ دی ۱۳۹۴. <http://www.jozveh.com/>
 - حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه، بیانات، گفتارهای عرفانی، ۱۴ بهمن ۱۳۹۴، قسمت سوّم. <http://www.jozveh.com/>
 - حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه، سخنرانی در تاریخ ۱۳۹۱/۷/۱، شاکله، عاقله، یقین. <http://mazaresholtani.net/download/mp3/91/91-07-01-Sobhe-Shanbe-Shakele-Aghele-Yaghin.mp3>
 - حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه، سخنرانی در تاریخ ۱۳۹۵/۶/۱۱، ذکر و فکربه معنای عرفانی آن. <http://mazaresholtani.net/download/mp3/95/1395-06-11-Sobhe-Panjshanbe-Zekro-Fekr-Be-Manaye-Erfaniash-128.mp3>
 - حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه، سخنرانی در تاریخ ۱۳۹۵/۱/۱۵، تداعی معنی در ذکر - اسم و معنی اسم - تفکّر در هر حادثه - به خاطر آمدن و به خاطر آوردن. <http://www.mazaresholtani.net/download/mp3/95/1395-01-15-Sobhe-Yekshanbe-Tadaei-Maani-Dar-Zekr-Esam-Va-Mani-Esm-Tafakor-Dar-Har-Hadese.mp3>
 - حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه، سخنرانی در تاریخ ۱۳۹۶/۴/۱۸. تطبیق نیاز با گردش روزگار و تسلط بر خود و طبیعت - انجام دستورات. <http://mazaresholtani.net/download/mp3/96/1396-04-18-Sobhe-YekShanbe-Tatbighe-Niyaz-Tasalot-Bar-Khod-128.mp3>
 - حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه، سخنرانی در تاریخ ۱۳۸۷/۹/۲ بهره‌گیری از قوه خیال. www.mazaresholtani.net/download/mp3/87/87-09-02-sobhe-shanbeh-bahreghiri-az-goveh-khial-128.mp3

- حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه، سخنرانی در تاریخ ۱۳۹۶/۶/۲۲. غرقه شدن در فکر و در اختیار گرفتن آن. <http://mazaresholtani.net/download/mp3/96/1396-06-22-Sobhe-ChaharShanbeh-Gharghe-Shodan-Dar-Fekr-Va-Dar-Ekhtiyar-Gereftan-An.128.mp3>
- حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه، سخنرانی در تاریخ ۱۳۹۰/۱۰/۲۳ فکر و ذکر و تسلط بر قوه خیال. از جزوه ۱۳۷، گفتارهای عرفانی. <http://mazaresholtani.net/download/mp3/90/90-10-23-Sobhe-Jome-Zekro-Fekr-Tasalot-Bar-Ghove-Khiyal-128.mp3>
- حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه، سخنرانی در تاریخ ۱۳۹۶/۶/۲۴ کارهای جسم و جان - اصلاح فکر. <http://mazaresholtani.net/download/mp3/96/1396-06-24-Sobhe-Jome-Karhayeh-Jesmo-Jan-Eslahe-Fekr.128.mp3>
- حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه، سخنرانی در تاریخ ۱۳۹۶/۸/۲۱ ذکر و فکر. <http://10mazaresholtani.tk/download/mp3/96/1396-08-21-Sobhe-Shanbe-Zekr-Va-Fekr-128.mp3>
- حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه، سخنرانی در تاریخ ۱۳۹۵/۱۰/۲۵ تفاوت در مدنی الطبع بودن حیوان و انسان. <http://mazaresholtani.net/download/mp3/95/1395-10-25-Sobhe-Shanbe-Tafavot-Dar-Madani-Ol-Tab-Bodan-Heyvan-Va-Ensan-128.mp3>
- حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه، سخنرانی در تاریخ ۱۳۹۵/۷/۲۵ تقدّم اصلاح فرد بر اصلاح جامعه و آغاز آن از خانواده. <http://mazaresholtani.net/download/mp3/95/1395-07-25-Sobhe-Yekshanbe-Taghadom-Eslahe-Fard-Bar-Jame-Va-Aghaze-An-Az-Khanevadeh-Dastourat-Jozee-128.mp3>
- حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه، سخنرانی در تاریخ ۱۳۹۴/۹/۲۵ آزادی - تصرف خیال - تفاوت وهم و خیال - همت بلند. <http://mazaresholtani.net/download/mp3/94/1394-09-25-Sobhe-Chaharshanbe-Azadi-Tasarouf-Khiyal-Tafavout-Vahm-Va-Khiyal-Hemat-Boland.128.mp3>
- حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه، سخنرانی در تاریخ ۱۳۹۶/۶/۲۶ مسیر کمال و تعالی - تواضع و فروتنی. <http://mazaresholtani.net/download/mp3/96/1396-06-26-Sobhe-YekShanbeh-Masire-Kamal-Tavazo-128.mp3>
- حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه، سخنرانی در تاریخ ۱۳۹۶/۲/۲۷ سرشت

دو گانه بشر و جمع صفات در وجود انسان.

<http://mazaresholtani.net/download/mp3/96/1396-02-27-Sobhe-ChaharShanbeh-Sereshte-Dogane-Bashar-Va-Jame-Sefat-Dar-Vojode-Ensan-128.mp3>

- حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه، سخنرانی در تاریخ ۱۳۹۳/۱۲/۲۹، ارزیابی اعمال و جبران خطا، توبه حقیقی - شاکله و نیت.

<http://mazaresholtani.net/download/mp3/93/1393-12-29-Sobhe-Jome-Arzyabi-Amal-Jobran-Khata-Tobe-Shakel-Niyat.mp3>

- حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه، سخنرانی در تاریخ ۱۳۹۳/۱۲/۲۹، ارزیابی اعمال و جبران خطا، توبه حقیقی - شاکله و نیت.

<http://mazaresholtani.net/download/mp3/93/1393-12-29-Sobhe-Jome-Arzyabi-Amal-Jobran-Khata-Tobe-Shakel-Niyat.mp3>

- حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه، سخنرانی در تاریخ ۱۳۹۱/۱۲/۴، احترام به اجازات عرفانی - مددکاری رضا، شاکله و نیت در اعمال.

<http://mazaresholtani.net/download/mp3/91/1391-12-04-Sobhe-Jome-Ehteram-Be-Ejazat-Erfani-Madadkari-Reza-Niyat-Dar-Amal.mp3>

- حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه، سخنرانی در تاریخ ۱۳۸۷/۲/۵ علوم اقتصاد و اسراف. <http://mazaresholtani.net/download/mp3/87/87-02-05-sobhe-panjshanbeh-elm-va-esraf-kardan.mp3>

- حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه، سخنرانی در تاریخ ۱۳۸۷/۲/۶ اسراف و شاکله. <http://mazaresholtani.net/download/mp3/87/87-02-06-sobhe-jome-kotob-selseh-niyat-va-shakeleh-esraf.mp3>

- حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه، سخنرانی در تاریخ ۱۳۹۶/۳/۷. در اختیار گرفتن میل و تسلط بر افکار و اعمال خود - عالم خواب - امام زمان.

<http://mazaresholtani.net/download/mp3/96/1396-03-07-Sobhe-EkShanbe-Tasalot-Bar-Afkar-Va-Amal-128.mp3>

- حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه، سخنرانی در تاریخ ۱۳۹۶/۴/۷. همگامی جسم و روح - تورات - حیوانات درون. <http://mazaresholtani.net/download/mp3/96/1396-04-07-Sobhe-ChaharShanbeh-Hamgamie-Jesm-Va-Roh-Torat-Heyvanate-Daron-128.mp3>

- حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه، سخنرانی در تاریخ ۱۳۹۶/۶/۸ افسانه عمر و

- اغنانا پذیرى. <http://mazaresholtani.net/download/mp3/96/1396-06-08-Sobhe-ChaharShanbeh-Afsane-Omr-Va-Eghnanapaziric-Bashar.128.mp3>
- حضرت حاج دكتر نورعلى تابنده مجذوبعليشاه، سخنرانى در تاريخ ۱۳۹۴/۱/۹. مبنای طبع مدنى بشر بر صلح و سلامت - عمل نكردن به دشمنى - آشتى و آرامش بين برادران. <http://mazaresholtani.net/download/mp3/94/1394-01-09-Sobhe-Ekshanbeh-Solh-Va-Salamat-Ashti-Va-Aramesh-Bein-Baradaran.mp3>
 - حضرت حاج دكتر نورعلى تابنده مجذوبعليشاه، جزوه ۶۱، گفت وگوهاى عرفانى، ۱۵ ارديبهشت ۱۳۸۸. <http://www.jozveh121.com>
 - حضرت حاج دكتر نورعلى تابنده مجذوبعليشاه، سخنرانى در تاريخ ۱۳۹۶/۷/۱، يزرگداشت مرحومه خانم مليحه سلطانى - بيدارى سحر. <http://mazaresholtani.net/download/mp3/96/1396-07-01-Sobhe-Shanbe-Bozorgdasht-Marhome-Khanom-Soltani-Bidari-Sahar-128.mp3>
 - حضرت حاج دكتر نورعلى تابنده مجذوبعليشاه، سخنرانى در تاريخ ۱۳۹۶/۶/۲۹ درباره انواع انسان - اسرار خلقت - علم و عقل. <http://mazaresholtani.net/download/mp3/96/1396-06-29-Sobhe-ChaharShanbeh-Anvae-Ensan-Asrare-Khelghat-Elmo-Aghl.128.mp3>
 - ابن ابى الحديد معتزلى، شرح نهج البلاغه.
 - ابن جزى غرناطى، محمد بن احمد، التسهيل لعلوم تنزيل، بيروت: دار الارقم بن ابى الارقم، ۱۴۱۶ق.
 - ابن جوزى، ابوالفرج عبدالرحمن بن على، زاد المسير فى علم التفسير، بيروت: دار الكتاب العربى، ۱۴۲۲ق.
 - ابن عربى، ابو عبدالله محبى الدين محمد، تفسير ابن عربى، تحقيق سمير مصطفى رباب، بيروت: دار احياء التراث العربى، ۱۴۲۲ق. ج ۱.
 - ابن قتيبه، عبدالله بن مسلم، غريب القرآن لابن قتيبه، بى جا، بى نا.
 - آداب معاشرت - ترجمه جلد شانزدهم بحار الانوار.
 - ارشاد - ترجمه رسولى محلاتى.
 - آسمان و جهان - ترجمه كتاب السماء و العالم بحار.

- آسیب شناسی روانی بر مبنای DSM-5، ترجمه رسول روشن چسلی، لیلی عباسی، نشر: ابن سینا، ۱۳۹۵.
- آلوسی، سید محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دار الکتب العلمیّه، ۱۴۱۵ق.
- آنتونی جی کورتیس، روانشناسی سلامت، ترجمه فرامرز سهرابی، انتشارات وری دانش، ۱۳۸۰.
- امیلیانا سایمون تامس، مرکز علمی فایده بزرگتر، دانشگاه کالیفرنیا، برکلی، پژوهشکده علوم شناختی. نقل از: <http://psychology999.blogfa.com/?p=32>
- بخش امامت-ترجمه جلد هفتم بحار الانوار.
- بیدآباد، بیژن، تحولات اجتماعی از دیدگاه حکمت در عرفان و تصوّف اسلامی، ۱۳۸۹.
<http://www.bidabad.ir/doc/tahavolate-ejtemae.pdf>
- پروچاسکا، جیمز، اُ جان سی نورکراس، نظریه‌های روان درمانی، نظام‌های روان درمانی، ترجمه یحیی سیدمحمدی، ویراست هشتم، نشر روان، ۱۳۹۵.
- پریخ دادستان، روانشناسی مرضی و تحولی از کودکی تا بزرگسالی، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی، ۱۳۸۷، تهران.
- ثواب الاعمال- ترجمه انصاری.
- جان مارشال ریو، انگیزش و هیجان، ترجمه: یحیی سید محمدی، نشر ویرایش، ۱۳۹۲، چاپ بیستم.
- جودسن ای بروئر، دانشگاه ییل. به نقل از خبرگزاریها، Science Daily.
- حسینی شیرازی، سید محمد، تبیین القرآن، بیروت: دار العلوم، ۱۴۲۳ق.
- خمینی، روح الله موسوی، صحیفه نور.
- خواجه حافظ شیرازی، دیوان.
- الرازی، فخرالدین ابو عبدالله محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، بیروت: دار احیاء التراث العربی،

۱۴۲۰ق.

- راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، بیروت: دارالقلم، ۱۴۱۶ق.
- راه نو، کاظم زاده، منطبعة برلین، ۱۳۴۳.
- رضا ثقفی، مفاهیم فرهنگ در ادبیات فارسی، مجله فرهنگ و زندگی، شماره ۱، ۱۳۶۸.
- زحیلی، وهبة بن مصطفى، التفسير المنير في العقيدة و الشريعة و المنهج، بیروت: دار الفكر المعاصر، ۱۴۱۸ق.
- سفر بن عبدالرحمن الحوالی، كشف الغمة عن علماء الأمة.
- سبزواری نجفی، محمد بن حبیب الله، ارشاد الازهان الى تفسير القرآن، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۱۹ق.
- شورای عالی انقلاب فرهنگی، مبانی نظری تحول بنیادین در نظام تعلیم و تربیت رسمی عمومی جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۹۰.
- طباطبایی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.
- طبرسی، فضل بن حسن، جوامع الجامع، تهران: انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۷۷.
- طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
- طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، با مقدمه شیخ آغابزرگ تهرانی و تحقیق احمد قصیر عاملی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- عاملی، علی بن حسین، الوجیز فی تفسیر القرآن العزیز، تحقیق شیخ مالک محمودی، قم: دار القرآن الکریم، ۱۴۱۳ق.
- عبدالله حاجی علی لالانی؛ کریم عبدالملکی؛ سلمان قاسم نیا؛ مهدی جلالوند، هندسه تعامل ادراکات و نفس در ساختار و عملکرد شاکله، انسان پژوهی دینی، دوره ۹، شماره ۲۸، زمستان ۱۳۹۱، صفحات ۵۱-۳۱.

- عطّار، تذکرة الاولیا، تصحیح دکتر محمد استعلامی، چاپ هشتم، ۱۳۷۴.
- فضل الله، سید محمدحسین، تفسیر من وحی القرآن، ج ۱۴، چ ۲، بیروت: دار الملائک للطباعة و النشر، ۱۴۱۹ق.
- قاسمی، محمد جمال الدین، محاسن التأویل، تحقیق محمد باسل عیون السود، ج ۶، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۸ق.
- کلینی، الکافی، جامع الاحادیث، نور، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی، لوح فشرده CD.
- کریمی حسینی، سید عباس، تفسیر علّین، قم: اسوه، ۱۳۸۲.
- مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار، جامع الاحادیث نور ۲، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی، لوح فشرده CD.
- محمدتقی جعفری، فرهنگ پیرو و فرهنگ پیشرو، موسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، چاپ اول، ۱۳۷۸، تهران.
- مراغی، احمد بن مصطفی، تفسیر المراغی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- مسعود جلیبی، جامعه شناسی نظم، تشریح و تحلیل نظری نظم اجتماعی، نشر نی، چاپ هشتم، تهران، ۱۳۹۵.
- مصطفوی، حسن، تفسیر روشن، تهران: مرکز نشر کتاب، ۱۳۸۰.
- مطهری، یادداشت های دفتر ۸۹، کتاب جلوه های معلّمی استاد مطهری، انتشارات مدرسه، ۱۳۶۹.
- موریس دوورژه، جامعه شناسی سیاسی، ترجمه ابوالفضل قاضی، دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.
- مولانا جلال الدین بلخی، مثنوی معنوی، تصحیح نیکلسون. <http://www.sufi.ir/>
- نووی جاوی، محمد بن عمر، مراح لبید لکشف معنی القرآن المجید، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۷ق.

- <http://www.mazaresoltani.com/>
- <http://www.mazaresoltani.net/>
- <http://www.sufi.ir/>

انگلیسی

- Adler, A. (1927). The practice and theory of individual psychology. New York, Harcourt, Brace.
- Atkinson, R. L., Atkinson, R. C., Smith, E. E., & Hilgard, E. R. (1987). (9th ed.). Hilgard's Introduction to psychology. Harcourt Brace Jovanovich.
- Bergin, A. E., & Lambert, M. J. (1978). The evaluation of therapeutic outcomes. In S. L. Garfield & A. E. Bergin (Eds.), Handbook of psychotherapy and behavior change (2nd ed.). New York: Wiley.
- Berrios, G.E. (1996) The History of Mental Symptoms: Descriptive Psychopathology since the 19th century. Cambridge, Cambridge University Press.
- Carlson, J., Watts, R. E., & Maniaci, M. (2005). Adlerian therapy: Theory and practice. Washington, DC, American Psychological Association.
- Dillbeck, M. C., & Orme-Johnson, D. W. (1987). Physiological differences between transcendental meditation and rest. American Psychologist, 42(9), 879–881. <https://doi.org/10.1037/0003-066X.42.9.879>
- Dobson, K. S. (Ed.). (2009). Handbook of cognitive-behavioral therapies (3rd ed.). New York: Guilford.
- Ellis, A., & Dryden, W. (2007). The practice of rational-emotive behavior therapy (2nd ed). New York: Springer.
- Ellis, A., & Grieger, R. (Eds.). (1986) Handbook of rational-emotive therapy (Vols. 1–2). New York: Springer.
- Empirical Synthesis. In H. Arkowitz & S. B. Messer (Eds.), Psychoanalytic therapy and behavior therapy: Is integration possible? New York: Plenum.
- EOC Institute. <https://eocinstitute.org/meditation/>
- Frank, J. D. (1961). Persuasion and healing: A comparative study of psychotherapy. New York: Schocken.
- Frank, J. D., & Frank, J. (1991). Persuasion and healing (3rd ed.). Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Freud, S. (1923), The ego and the id. <http://www.sigmundfreud.net/the-ego-and-the-id-pdf-ebook.jsp>

- Gabbard, G. O., Litowitz, B. E., & Williams, P. (2012) Textbook of psychoanalysis (2nd ed.) Washington, DC: American Psychiatric Publishing.
- Grenavage, L. M., & Norcross, J. C. (1990). Where are the commonalities among the therapeutic common factors? Professional Psychology: Research and Practice, 21, 372–378.
- Hayes, S. C., & Smith, S. (2005). Get out of your mind and into your life: The new acceptance and commitment therapy. Oakland, CA: New Harbinger.
- Hayes, S. C., Follette, V. M., & Linehan, M. M. (Eds.). (2004). Mindfulness and acceptance: Expanding the cognitive-behavioral tradition. New York: Guilford.
- Hayes, S. C., Strosahl, K. D., & Wilson, K. G. (2011). Acceptance and commitment therapy: The process and practice of mindful change (2nd ed.). New York: Guilford.
- Henggler, S. W., Cunningham, P. B., Schoenwald, S. K., et al. (2009). Multisystemic therapy for antisocial behavior in children and adolescents (2nd ed.). New York: Guilford.
- James Carmody (2011) Mindfulness Meditation Training Changes Brain Structure in Eight Weeks. The Center for Mindfulness at University of Massachusetts Medical School.
http://www.ircss.org/fa/NewsRelease/News/Pages/891108_Meditation_Brain_Structure.aspx
- Harold I. Kaplan; Benjamin J., M.D. Sadock; Jack A., M.D. Grebb (1994) Kaplan and Sadock's Synopsis of Psychiatry: Behavioral Sciences Clinical Psychiatry. Williams & Wilkins, 1994.
- Kazdin, A.E. (1984), Integration of psychodynamic and behavioral psychotherapies: Conceptual versus
- Kazdin, Alan E. (2000) Encyclopedia of Psychology. American Psychological Association, (APA).
- Kohut, H. (1977). The restoration of the self. New York: International Universities Press.
- Leahy, R. L. (2003). Cognitive therapy techniques: A practitioner's guide. New York: Guilford.
- Linehan, M. M. (1993). Cognitive-behavioral treatment of borderline personality disorder. New York: Guilford.
- Linehan, M. M. (1993). Skills training manual for treating borderline personality disorder. New York: Guilford.
- Maslow, A.H. (1943). A theory of human motivation. Psychological Review. 50 (4):370–96. doi:10.1037/h0054346 – via psychclassics.yorku.ca.

- Milton Singer (1996), Culture international Encyclopedia of social sciences, Vol. 3.
- Prochaska, J. O. (1979). Systems of psychotherapy: A transtheoretical analysis. Chicago, Dorsey.
- Robert Morrison MacIver (1947), The Web of Government. The Macmillan company.
- Rogers, C. R. (1951). Client-centered therapy. Boston: Houghton Mifflin.
- Rogers, C. R. (1957). The necessary and sufficient conditions of therapeutic personality change. Journal of Consulting Psychology, 21, 95–103.
- Rogers, C. R. (1961). On becoming a person. Boston: Houghton Mifflin.
- Rogers, C. R. (1980). A way of being. Boston: Houghton Mifflin.
- Stuart D. Rosen; Eraldo Paulesu; R. J. S. Wise; Paolo G. Camici (July 2002). Central neural contribution to the perception of chest pain in cardiac syndrome X. Heart (British Cardiac Society) 87(6):513-9.
DOI: <http://10.1136/heart.87.6.513>
- Summers, R. F., & Barber, J. P. (Eds.). (2009). Psychodynamic therapy: A guide to evidencebased practice. New York: Guilford.
- Sylvie Berthoz, Eric Artiges, Pierre-François Van de Moortele, Jean-Baptiste Poline, Stéphanie Rouquette, Silla M. Consoli, Jean-Luc Martinot (2002). Effect of Impaired Recognition and Expression of Emotions on Frontocingulate Cortices: An fMRI Study of Men With Alexithymia. American Journal of Psychiatry, June 2002, 159 (6), 961-967.
<https://doi.org/10.1176/appi.ajp.159.6.961>
- Watson, G. (1940). Areas of agreement in psychotherapy. American Journal of Orthopsychiatry, 10, 698–709.
- Wolpe, J. (1990). The practice of behavior therapy (4th ed.). Elmsford, NY: Pergamon.
- Yalom, I. D. (1980). Existential psychotherapy. New York: Basic.