

آسیب شناسی روانی در روانشناسی عرفانی

بیژن بیدآباد^۱ فرانک بیدآباد^۲

چکیده

این مقاله به آسیب شناسی روانی در روانشناسی عرفانی می‌پردازد. ضمن بیان مبانی آسیب‌شناسی روانی و با بیان راه راست و مسیر تعالی بسوی کمال و عدل به معنی وضع شیئی در موضع خود و به مفهوم تعادل در حرکت در مسیر تعالی علت ایجاد آسیب در روان بررسی می‌گردد. آسیب‌شناسی روانی در دو دسته آسیب‌های ظاهری و آسیب‌های 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.

کلیدواژه‌ها: روانشناسی عرفانی، تصوف، آسیب روانی، روان‌درمانی، عدل، کمال.

مقدمه

دیدگاه‌های مختلف روانشناسی، به منظور بیان مفهوم بیماری و تعیین هدف درمان، تعاریف متفاوتی از هنجار و نابهنجار ارائه کرده‌اند. در روانشناسی مرضی^۳ که به بررسی رفتار نابهنجار (مرضی) و به توصیف، طبقه‌بندی، تعیین علت و بررسی فرآیند اختلالات روانی می‌پردازد و روانشناسی تحولی^۴ که به توصیف تغییرات در طول زندگی فرد می‌پردازد، پنج دیدگاه اصلی را در تعریف هنجار و نابهنجار معرفی اینگونه معرفی شده است:^۵

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

^۱ دکتر بیژن بیدآباد، (B.A., M.Sc., Ph.D., Post-Doc) پژوهشگر آزاد. bijan@bidabad.com <http://www.bidabad.com>

^۲ فرانک بیدآباد، روانشناس و سکسوتراپیست، دانشگاه UCAM مونترال، کانادا. franak_bidabad@yahoo.com

^۳ Berrios, G.E. (1996) The History of Mental Symptoms: Descriptive Psychopathology since the 19th century. Cambridge, Cambridge University Press.

^۴ Developmental psychology

^۵ 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.

هرچند دلالت بر علاقه جمعی به آن دارد. همانطور که قرآن کریم می‌فرماید: ^۶ «إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي حُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا 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: «فَلْيَلِمْ مِنْ عِبَادِي الشُّكُورَ»^۷ و «أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ»^۸ و «إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي حُسْرٍ»^۹ و «أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ»^{۱۰} و «أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ»^{۱۱} و «أَكْثَرُهُمْ يَجْهَلُونَ»^{۱۲}. لذا رفتار عموم جامعه را نمی‌توان دال 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 آرمانی نگر^{۱۴}، هنجار را از طریق توسل 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 توقعات خود و جهان بیرون برای بازیافتن تعادل از دست رفته پیشین توصیف می‌نماید.^{۱۵}

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 اولی هنگامی درمان مد 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 هر کدام 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 دائمی ترک نماید احتمال بسیار کمی دارد که تمرکز و انگیزه لازم برای تغییر سبک دلبستگی‌اش به فرزند را پیدا کند.

^۶ -سوره عصر، آیات ۳-۲.

^۷ -سوره سبا، آیه ۱۳. و کم هستند بندگان سپاسگزار من.

^۸ -سوره یوسف آیه ۳۸. اکثر مردم سپاسگزار نیستند.

^۹ -سوره العصر، آیه ۲. همانا انسان در زیان است.

^{۱۰} -سوره سبا آیه ۲۸ و سوره اعراف آیه ۱۸۷. اکثر مردم نمی‌دانند.

^{۱۱} -سوره یونس، آیه ۵۵. اکثرشان نمی‌دانند.

^{۱۲} -سوره حجرات، آیه ۴. اکثرشان تعقل نمی‌کنند.

^{۱۳} -سوره انعام، آیه ۱۱۱. اکثر جاهلند.

^{۱۴} Perfectionism

^{۱۵} 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^{۱۶} درج و بررسی می‌شوند مبین آسیب‌هایی هستند که معلول علل مختلف بوده و هر کدام از آنها ویژگی‌های مختلفی دارند و برای هر کدام 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 مادی 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 مادیات و معنویات، عدل یا میانه‌روی و اعتدال در مسیریست که توجه به هر دو سمت زندگانی مادی و معنوی بشر بصورت متعادل صورت پذیرد. بدین معنی که نه آنچنان به معنویات پردازد که زندگی مادی وی دستخوش اختلال گردد و نه آنچنان به مادیات پردازد که زندگی روانی او آسیب بیند. وقتی توجه انسان فقط معطوف به برآورده کردن پدیده‌های مادی در زندگی خود شود عملاً از بُعد معنوی زندگی خود غافل می‌شود و بالعکس اگر فقط به مواهب معنوی در زندگی خود پردازد دنیای او دچار اختلال می‌گردد. پس انحراف از این مسیر تعادل بین زندگانی مادی و ابعاد معنوی زندگانی روانی بصورت عدم تعادل یا آسیب تعریف می‌شود. اگر انحراف به سمت معنویت باشد آسیب مادی است و اگر انحراف توجه به سمت مادیات باشد آسیب روانی پدیدار می‌گردد. پس آسیب‌شناسی روانی در عرفان اسلامی همگی منتج از نحوه سؤرفتار در حیات مادی یا معنوی فرد است و 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 معنویّت 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 حتّی برای خود فرد است. یعنی خود فرد از مادیاتی که تملک کرده بهره نمی‌جوید.

^{۱۶} آسیب‌شناسی روانی بر مبنای DSM-5، ترجمه رسول روشن چسلی، لیلی عباسی، نشر: ابن سینا، ۱۳۹۵.

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 نمایانند این راه تعادل و سلامت به فرد است یعنی روانشناسی عرفانی با استفاده از مجموعه‌ای از دستورات مختلف در سطوح مختلف مادی و معنوی، نقشه راهی برای فرد در طول زندگی 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. با توجه به درهم آمیختگی حیات روانی و مادی فرد نمی‌توان تنها به دستورات و تعالیمی 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 زندگی مادی و زندگی معنوی داشتند. دستورات موسی (ع) بیش از آنکه حیات روانی فرد را مورد توجه قرار دهد حیات مادی او را مد نظر قرار می‌داد. و بالعکس دستورات عیسی (ع) به گونه‌ای بود که توجه به زندگی 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^{۱۷} 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^{۱۸} 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

^{۱۷} 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.

^{۱۸} Truma

ارزشی فرد را انجام می‌دهند و رنج ناشی از آن رویداد در واقع فشار روانی، ترس و 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: ^{۱۹} «روانشناسی قدیم که به آن علم‌النفس 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 دپرسیون 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 توجه به یک مجموعه مسائل نماید این حالت رفع می‌شود به این معنی که اگر کسی به مبدایی اعتقاد داشته باشد و در مسیر حرکت به سوی آن مبدأ دچار ناراحتی بشود در آن صورت از همان مبدأ به او کمک می‌رسد. به‌عنوان مثال اگر کسی که حالت قبض برایش پیش می‌آید به این موضوع بپردازد که چون خطای افراد از جانب خداوند مقدر می‌شود، پس چرا خداوند این همه افراد گناهکار را آفریده و آنگاه آنها را به جهنم می‌برد ولی در

^{۱۹} بیانات حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوب‌علیشاه، گزیده‌هایی از جزوه صد و نودم، درباره خودکشی، ۱۵ اردیبهشت ۱۳۸۸.

همین مسیر اگر توجه به آن مبدأ داشته باشد به تدریج این فکر برای او پیدا می‌شود که خداوند بخشنده است و از گناهان درمی‌گذرد، لذا این توجه، 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 مبدایی که آفرینش همه چیز از اوست، پیدا نمی‌کند. او برای حل مشکلات و مسائلی هر چه جستجو می‌کند تا درمان یا راه حلی 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 در مانش متفاوت است.^{۲۰}

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:^{۲۱} «أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ» هرگاه سالک در موقع 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 حد 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 (میان 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 مبدا 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.

^{۲۰} رهنمای سعادت، ترجمه مقدمه تفسیر بیان السَّعَادَة با هفت سوره، ترجمه و حواشی حضرت حاج سلطانحسین تابنده گنابادی رضاعلیشاه، انتشارات حقیقت، چاپ اول جدید، ۱۳۷۸. انتشارات حقیقت.

ولی در حرکات کیفی و کمی جوهری^{۲۱} 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 تصور می‌کند و راهی که در آن وجود دارد و می‌توان تصور نمود همان مراتب کم و کیف و جوهر است که وجود آنها مانند حرکت^{۲۲} توسطی عین قوه عدم آنها است و ظهور آن عین انقضای آن 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 بنا بر این که جسم تعلیمی^{۲۳} 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

^{۲۱} حکماء ممکن را ده قسم نموده‌اند به اینطور که هر موجودی اگر در وجود خارجی خود احتیاج به موضوع نداشته باشد جوهر است و گرنه 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 کم 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 کم و کیف و وضع و این مورد خلاف نیست و ظاهر است، حرکت در کم مانند نمودن 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 اشراقیین مانند مرحوم صدرالمتألهین 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 استشهد 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 جَمَادًا 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 ز حیوان 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 علو همچون نهال

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

^{۲۲} حکماء حرکت را بر دو معنی اطلاق می‌کنند یکی بودن متحرک همواره در بین مبدء و منتهی یعنی بطوریکه هر یک 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 توسطه گویند و دیگر خارج شدن متحرک در هر آن از نقطه‌ای به نقطه دیگر که آن را حرکت قطعیه گویند و فرق این دو اینست که اولی امری است کلی که از حرکت خارج انتزاع می‌شود ولی خودش در خارج وجود ندارد ولی قطعیه وجود خارجی دارد.

^{۲۳} 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 سر بیان دارد.

جوهری مختلف به تعاقب یکدیگر در حرکت جوهریه^{۲۴} که موضوعی نمی ماند.

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 می باشد و بواسطه یک ماده که دارای یک کمّ غیر معین یا صورت غیر مشخص می باشد محفوظ است. زیرا در فلسفه می گویند 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 می کنند.

و چون راه راست انسانی دقیقترین چیزها است بطوریکه هر بینائی نمی تواند بدان پی برد و بفهمد و تیزترین و باریکترین راهها است بطوریکه هر سالکی نمی تواند بدون لغزش به یک طرف آن را ببیند 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 می باشند 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 می کنند.

و چون فعلیاتی که شایسته مقام انسانی است صور مراتب انسانیت انسان بوده و به فعلیات مختلفه افراط و تفریط که

^{۲۴} حرکت جوهریه: این را نیز باید بدانیم که هر یک از مکونات این جهان از جماد و نبات و حیوان از اول تکون و پیدایش خود در کمّ 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 ترقّی 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 ترقّی 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 می روند و اگر عائق و مانعی در بین نباشد به کمال منظور خود می رسند لذا از نظر طبیعت و فطرت بر راه راست می باشند 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 می باشد 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 می باشد 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 می شود و گاه هست که از قوه رو به فعلیتهایی که شایسته نوع انسان است می رود و فعلیتی ناشایست و مخالف با نوع در بین حرکت برای او دست نمی دهد 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 فعلیتهای و مراحلی که شایسته او نیست می شود 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 می باشد می رود که خداوند در کلام خود به این دسته از سالکین اشاره می فرماید «وَنَقَلْنَهُمْ ذَاتَ الْأَيْمَنِ وَذَاتَ الشِّمَالِ» (سوره کهف، آیه ۱۸). یعنی آنها را به طرف راست و چپ می گردانیم.

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 می پذیرد در این صورت اگر در آن فعلیات به آخرین حد رسید پست تر از دد و دام و اهریمن می گردد و اگر در بین راه از حرکت ایستاد به همان صورت فعلیتی که در آن وقوف کرده می ماند و مسخ می شود (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.).

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 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»^{۲۵} 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»^{۲۶} 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 «وَأْتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا»^{۲۷} 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»^{۲۸} 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 شرّه و خمود یعنی حدّ وسط بین افراط در شهوت و بازداشتن کامل خود از آن که آن را غفلت گویند و توسط بین بی‌باکی و ترس که آن را شجاعت گویند و توسط بین جُرْزه و بلاهت که آن را حکمت نامند و توسط بین ظلم و انظلام که آن را عدالت گویند. و توسط 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 هر دوی اینها باطل و حدّ وسط آن صحیح است و مانند توسط 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 توسط بین قول به معاد جسمانی فقط یا معاد روحانی محض درباره معاد و طبقات بهشت و لذت‌های آن و مراتب دوزخ و سختی‌های آن که حقّ جمع بین هر دو است.»

^{۲۵} سوره اعراف، آیه ۳۱.

^{۲۶} سوره اِسراء، آیه ۲۹.

^{۲۷} سوره اِنعام، آیه ۱۴۱.

^{۲۸} سوره اِسراء، آیه ۱۱۰.

در جای دیگر می‌فرماید:^{۲۹} «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 عالیّه 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 شیئی 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 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 لذّت 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 هر کدام 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^{۳۰} 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 توجّه به حیات مادی انسان حیات روانی او را تعالی بخشد. لذا روان‌درمانی نمی‌تواند منحصر به مجموعه‌ای از دستورات

^{۲۹} حضرت حاج سلطانحسین تابنده گنابادی، رضاعلیشاه ثانی، قرآن مجید و سه داستان اسرارآمیز عرفانی، انتشارات حقیقت، چاپ سوم، ۱۳۶۵،

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 زندگی 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 زندگی برای هر فرد در مقاطع سنی مختلف متفاوت می‌باشند.

در تفسیر بیان السعاده در بیان خطوات شیطان می‌فرمایند:^{۳۱} «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 تقویت کننده بر شیطان اغواکننده و تضعیف کننده بر ملک زاجر (بازدارنده) باشد و همانا ذکر کرده‌اند که خوردن با تشمت بال مورت تفرقه در خاطر است، و با جمعیت آن مورت طمئینه و جمعیت خاطر است.»

در بیان فوق خوردن یا اکل به معنی دریافت کردن ذی وجودی 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 حالات و روحیات متنوعی را نیز فرد دریافت می‌دارد. این حالات که همه در طبقه فاکتورهای روانی می‌گنجد می‌تواند ناشی از اثر ادراکات حسی فرد هنگام دریافت فاکتورهای مزبور توسط مدارک پنجگانه وی یعنی بینایی، شنوایی، لامسه، بویایی و چشایی باشد. کلیه دیدنی‌ها، شنیدنی‌ها، لمس کردنی‌ها، بوییدنی‌ها و چشایی‌ها هر کدام از اجسام و افعال و اعمال و غیره هر کدام تأثیر خاص خود را بر ادراکات روانی فرد می‌گذارند.

^{۳۱} حضرت حاج ملا سلطانمحمد 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>

در تفسیر بیان السعاده در بیان عدل می‌فرماید: ^{۳۲} «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 تکوینات و مقتضیات افعالش در تکلیفات 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 نبوت و به سبب اتصاف و اتصال به آن دو نور روشن شده باشد. لذا در اخبار ما عدل به محمد (ص) تفسیر شده است، چون نبوت و رسالت در زمان تخاطب مخصوص آن حضرت (ص) بوده است از اینرو عدل به نبوت 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 اتصاف به آن یا از حیث اتصال به آن صحیح می‌باشد. وَ إِيْتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ تخصیص بعد از تعمیم عدل و احسان به اعتبار متعلق است، زیرا ذی الْقُرْبَىٰ به نوعی مشمول زیادتی و برتری مخصوص شده و ذی الْقُرْبَىٰ اعم از قرابت روحانی و جسمانی، در عالم کبیر و صغیر است، چنانچه متعلق عدل و احسان اعم است از چیزی که در عالم کبیر و عالم صغیر می‌باشد، چون تنها کسی که مستحق ادا امانت خلافت است اصل ذی الْقُرْبَىٰ است و وارد شده که مقصود ادا کردن خلافت است از امامی به امامی دیگر. وَ يَنْهَىٰ 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 حق غیر در آن اعتبار نشده است. وَ الْمُنْكَرِ، منکر کاری است که به موجب آن بر حق دیگری تجاوز شود و اهل شرع آن را قبیح دانند. ضد معروف مقابل احسان قرار دارد. وَ الْبُغْيِ، بغی تجاوز و دست دراز کردن بر حقوق مردم یا خروج از اطاعت عقل و تسلیم نشدن بر ذی الْقُرْبَىٰ است در مقابل إِيْتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ، خصوصاً بنا بر تفسیر ذی الْقُرْبَىٰ به ائمه هدی (ع).»

عَلْتِ شَنَاسِي آسِيْبِ هَاي رَوَانِي

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

^{۳۲} حضرت حاج ملا سلطان محمد گنابادی، سلطانعلیشاه. بیان السعاده فی مقامات العباد، ترجمه محمد آقا رضاخانی و دکتر حشمت الله ریاضی،

جلد هشتم ترجمه، انتشارات حقیقت. <http://www.sufism.ir>

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 علت اصلی ارتکاب گناه در کلام قرآن و عرفاست. در تحقیق اینکه تمام گناهان به دلیل جهالت است می‌فرمایند: ^{۳۳} «بدان، که او تعالی اوّل آنچه خلق کرد عالم عقول کلی 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 می‌شود، سپس عالم عقول عرضی که در زبان حکما به ارباب انواع و ارباب طلسمات و به ارواح و «صافات صفاً» نامیده می‌شود سپس عالم نفوس کلی که به لوح محفوظ و «مدبرات امرأ» سپس عالم نفوس جزئی که به ملائکه «ذوی الاجنحه» (بالدار) به قَدَر علمی و لوح محو و اثبات و به عالم ملکوت علیا و به عالم مثال و اشباح نوری نامیده می‌شود، سپس عالم اجسام علویّ باشد یا سفلیّ از عناصر و موالید آنها و به اشباح ظلمانی و قَدَر عینی نامیده می‌شود، سپس عالم ارواح خبیثه همان شیاطین و جنّ 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 متقدّر 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 عامّه خلق و رؤیتشان در خواب لذت‌بخش و اذیت‌کننده و مطابقت رؤیایشان 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 شرّ در این عالم مثل تصرفات اهل خیر شاهد بر وجود مثال ظلمانی و احاطه آن به این عالم است، و اطلاع اهل شرّ بر مغیبات و اشراف آنان بر خواطر مانند اطلاع اهل خیر به آن شهادت می‌دهد، و اشارات کتاب و شواهد سنّت بر وجود این عالم بسیار است، خداوند چشمان ما را به آن باز کرده، و چون عوالم تجلیات او تعالی شأنه است و اسماء لطیفه او بر اسماء قهریه او سابق است خلق عوالم نوری به ارواح آن و اشباحش از تجلیات لطفی خالص او است، و چون تجلیات نوری خالص او در عالم مثال نوری به اسماء لطفی 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 متوقّف 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 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

^{۳۳} حضرت حاج ملا سلطانمحمد گنابادی، سلطانعلیشاه. بیان السعاده فی مقامات العباد، ترجمه محمد آقا رضاخانی و دکتر حشمت الله ریاضی،

جلد چهارم ترجمه، انتشارات حقیقت. <http://www.sufism.ir>

آن و حمیم و حیات آن و جمیع موذی‌های 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 اشراقیون 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 سنّت و سیره کتاب اکتفا کرده‌اند، و احدی از آنان به آنچه در آن تحقیق و تفضیل است به اتّباع بر اصحاب وحی و تنزیل نیاوردند، و برای اهل عالم سفلی مانند اهل عالم علوی برای تجرّدشان از ماده قدرت و تصرّف در اجزاء عناصر و عنصریات است یعنی تصرّفی 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 تصرّف 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 زنداقه از هنود چون رؤسای آنان را عالم سفلی از ملکوت کشف کردند و تصرّف 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 عرضی 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 شنایع و آنها در اینکه آن اعظم اعمال در وصول به ارواح است صادقند، لکن آنها بین ارواح خبیثه و ارواح طیّبه مغالطه کردند و ارواح را در ارواح خبیثه قصر نمودند و در نمی‌یابند که اتّصال به آنها اصطلاء (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 قبیح‌تر می‌آورند حسن می‌دانند، 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 متحقّق عین تعقل و ادراک است، و حاکم در عالم سفلی همان ابلیس است که آن حقیقتش حقیقت متحقّق 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 تصرّف 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 نمی‌باشد 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 «کلّ ذنب عمله العبد وان کان عالماً فهو جاهل حین خاطر بنفسه فی معصية ربّه (الی آخر الحدیث)» (هرگناهی که بنده آن کند و اگرچه عالم باشد پس او جاهل

است حین خاطر به نفس خود در معصیت پروردگارش (تا آخر حدیث)) و در ایراد لفظ «سوء» بطور مفرد بدون مبالغه و تمیید 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 می‌کند 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 نمی‌باشد.»

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 بازمی‌دارد ولی در مقام ارتکاب عملاً قوه واهمه با بروز هیجانات سعی می‌کند آگاهی فرد را نسبت به بد بودن فعل اغماض نماید و حتی برای توجیه آن استناد به دلایل و استدلال‌های مختلفی می‌کند تا در آخر فرد راضی به ارتکاب فعل گردد. استدلال‌های توجیهی قوه واهمه را می‌توان تا حدود زیادی منطبق با خطاهای شناختی^{۳۴} در رویکردهای درمانگری عقلانی - هیجانی رفتاری^{۳۵} آلبرت ایس^{۳۶} و درمانگری رفتاری شناختی^{۳۷} دانست.

در این ارتباط در بیان خبط و جنون از مسّ شیطان می‌فرمایند:^{۳۸} «بدان، که انسان بین عالم جن و شیطان و عالم ملائکه قرار گرفته و قابل تصرف 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 تصرف 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 مشتبّه، 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. تصرف 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 استنتاج، از امور غیبی می‌گوید و اگر از او خبری پرسند 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

³⁴ Cognitive distortion

³⁵ Rational – Emotive Behavioral Trapy (REBT)

³⁶ Ellis, A., & Grieger, R. (Eds.). (1986) Handbook of rational-emotive therapy (Vols. 1-2). New York: Springer.

³⁷ Cognitive Behavioral Trapy

³⁸ حضرت حاج ملا سلطانمحمد گنابادی، سلطانعلیشاه. بیان السعاده فی مقامات العباد، ترجمه محمد آقا رضاخانی و دکتر حشمت الله ریاضی،

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 زباله‌دان‌ها 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 می‌کند، 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 بپرسد او خواهد گفت شیطان به تو چنین و چنان خبر داده است و در ادامه مطلب برای او تفسیر می‌کنند و گمراهی را به او یاد آوری می‌نمایند، 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 تصرف 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 زیادتی 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 مدّ نظر دارد و در عمل مخالف رفتارهای تکانشی^{۳۹} 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 یا افراط در فعل 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:

³⁹ Immediate Gratification

- ۱- خطاهای عبادی: در ارتباط با آداب عبادی فردی.
- ۲- بی‌مبالاتی‌های نظافتی: 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.

هر کدام 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 هر کدام از معاصی یا افعال پسندیده متفاوت است و اولویت با آن دسته افعال است 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 منهیات 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.^{۴۰} هر چند معاصی کبیره در لسان فقها تعابیر متنوعی دارد ولی به اطلاق می‌گردد که در شریعت مقدسه اسلام برای آنها حد مقرر شده است و مرتکب آن مستحق 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 خویشتر داری قدرت قوه عاقله او را بیشتر می‌کند و از سویی دیگر باعث می‌شود که قبح 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 علت‌شناسی گناهان بزرگ قرار دارد.

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:^{۴۱} «اگر کسی به اعتقاد فقیر صد گناه نکند آن کس از معاصی کبیره و صغیره مصون و از ذلالت 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 تعلق دارد. بدین موجب:

^{۴۰} حضرت حاج میرزا زین العابدین شیروانی مستعلیشاه، بستان السیاحه، جلد دوم، انتشارات حقیقت، ۱۳۸۹، صفحات ۱۰۱۷-۱۰۱۴.

^{۴۱} حضرت حاج میرزا زین العابدین شیروانی مستعلیشاه، بستان السیاحه، جلد دوم، انتشارات حقیقت، ۱۳۸۹، صفحات ۱۰۱۷-۱۰۱۴.

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 عفیفه و پارسا و غیره.	۲۸. مال را در حرام صرف نمودن.
۴. اکل مال یتیم به غیر امر خداوند عظیم.	۲۹. طنبور و ستور 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 صلاة واجبی را نمودن.
۸. لواطه کردن با مردان.	۳۳. تأخیر حج نمودن.
۹. ربا و سود خوردن.	۳۴. عداوت مؤمنان کردن.
۱۰. دزدی و قطع الطریق نمودن.	۳۵. قوادی یعنی قمرساقی 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 قبیح 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 تعمق در موارد فوق درمی یابد که ارتکاب هر کدام از موارد فوق چگونه می تواند به زندگی فردی یا اجتماعی وی و جامعه صدمه وارد نماید.

آسیب های باطنی

معاصی باطنی در عرف عرفا و در اصطلاح حکما اخلاق ذمیمه و افعال رذیله نام دارد که از انواع آسیب هایی هستند که صدمات عمیقی از درون به فرد می رساند و آثار این آسیبها در جامعه به افراد دیگر نیز منتقل می شود و چنانچه بر این معاصی اصرار ورزد باعث نهادینه شدن خُلق و خوی ذمیمه در فرد می گردد. این افعال ذمیمه دارای این خصوصیت هستند که در بخش جزا و تنبیهات دستورات شریعتی واقع نمی شود و از حیثه حقوق شرع فراتر رفته وارد حیثه 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: ^{۴۲} «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 نزنند که خبر «الْسَّلْمَانُ مِنَّا أَهْلُ الْبَيْتِ» از آن نشان می‌دهد. چه که اهل بیت (ص) به نص قرآن معصوم‌اند. پس باید که سلمان معصوم باشد.

بدان، که عصمت بر دو قسم است: یکی فطری و دیگری تحصیلی. اما فطری مخصوص انبیا و 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 درنیابردن است.^{۴۳}

۲- اسراف. و مراد از آن بذل اموال است در غیرموضوع و بخشش غیرموقع.^{۴۴}

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

^{۴۲} حضرت حاج میرزا زین‌العابدین شیروانی مستعلیشاه، بستان السیاحه، جلد دوم، انتشارات حقیقت، ۱۳۸۹، صفحات ۱۰۳۵-۱۰۱۹.

^{۴۳} بزرگان گفته‌اند که مستهزئ البته دشمن کام گردد. چنانکه در کلام کبار آمده «مَنْ اسْتَهْزَأَ بِالنَّاسِ لَمْ يَمُتْ حَتَّى يَتَصَدَّقَ النَّاسُ عَلَيْهِ وَ قِيلَ الْمُسْتَهْزِءُ لَمْ يَمُتْ إِلَّا بِالذَّلَّةِ».

^{۴۴} حق تعالی دشمن مسرف است چنانکه فرموده: إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ و در جایی دیگر برادر شیطان خوانده «إِنَّ الْمُبَدِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ». و حضرت رسول خدا فرموده که «لَا خَيْرَ فِي الْمُسْرِفِ». و هر که اسراف را جود و سخا پندارد و تبذیر را بذل و کرم شمارد، «زهی تصور باطل زهی خیال محال».

بزرگی گفته که «الزُّصَا بِالْكَفَافِ خَيْرٌ مِنَ السَّعْيِ عَلَى الْأَسْرَافِ».

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

ثبات و بقای آن و ثوقی و اعتمادی نباشد.^{۴۵}

۴- امل. و مراد از او تمنا و آرزوست مطلق. خواه از جمله محالات باشد و خواه از ممکنات. و این 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 آن چه بر صاحبش زیادت باشد و دیگران بر آن محتاج باشند. این خصلت خبیثه رذیه چهار مرتبه دارد: اول، آنکه به قدر مالاابد 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.^{۴۶}

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 دناست 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.^{۴۷}

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

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.

^{۴۵} نقل است که مردی جاهلی در لباس ملون بر اسب راهوار سوار و جاهل چند از پس و پیش او روان، و او فخرکنان می‌رفت. ناگاه بر زنده‌پوشی 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 مباحات 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؟

^{۴۶} سرور اولیا (ع) فرموده: «بَشِّرِ الْبَخِيلَ بِحَادِثٍ أَوْ وَارِثٍ».

^{۴۷} چنانکه فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ» و در حق شیطان فرموده: «أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ». از آیه کریمه مستفاد می‌شود که «ابا و استکبار» شیوه کافران است. و از حضرت رسول خدا (ص) مروی است که «أَمَّنْ تَكْبَرَّ وَضَعَهُ اللَّهُ». و ایضاً فرموده «لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ أَحَدٌ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ حَبَّةٍ مِنْ حَرْدَلٍ مِنْ كِبَرٍ». خلاصه مضمون حدیث آن است که داخل جنت نمی‌شود کسی که مقدار خردلی در دل او کبر باشد.

تکبر عزازیل را خوار کرد به زندان لعنت گرفتار کرد

ایضاً فرموده: «الْتَكْبُرُ مَعَ الْمُتَكَبِّرِ صَدَقَةٌ».

۱۳- جهل. و مراد از جهل نادانی است در حد افراط. آن را سَفَه نیز گویند. و آن قوت فکری بود در آنچه واجب نبود یا زیاد بر آنچه واجب باشد. بعضی آن را گریزی خوانند. و در حد تفریط بله گویند و آن تعطیل این قوت باشد به ارادت نه از روی خلقت.^{۴۸}

۱۴- حقد. و مراد از آن دون‌همتی و دنی طبع بودن است. و اگر احیاناً نیکی از خسیسی صادر شود البته 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.^{۴۹}

۱۶- حماقت. و مراد از آن برتری کردن است بر دیگران به غیر استحقاق یا مرتکب شدن است بر اموری که پسندیده عقلاً نباشد. چندان که در آن مبالغه بیش کند به فجور قریب‌تر و نزدیک‌تر باشد.^{۵۰}

۱۷- حرص. و مراد از حرص، طلبیدن چیزهاست زیاد از واجب و مایحتاج. و در آن ولوع نمودن. و چندان که بیش یابد بیش شتابد. و آن را نهایت نباشد مگر مرگ.^{۵۱}

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.^{۵۲}

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

^{۴۸} از سرور اولیا (ع) مروی است:

وَ فِي الْجَهْلِ قَبْلَ الْمَوْتِ مَوْتٌ لِأَهْلِهِ وَ أَجْسَادُهُمْ قَبْلَ الْقُبُورِ قُبُورٌ
وَ إِنْ أَمْرَةٌ لَمْ يُحَى بِالْعِلْمِ مَيْتَةٌ فَلَيْسَ لَهُ حَتَّى التُّشُورِ نُشُورٌ

^{۴۹} حق تعالی حضرت رسول (ص) را از حسد حسد، پناه به حق بردن امر فرموده. «وَ مِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ» و حضرت رسالت پناه‌ص فرموده:

«اللَّهُمَّ اجْعَلْنِي مَحْسُودًا وَ لَا تَجْعَلْنِي حَاسِدًا». 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 «أَحْسَدُ يَأْكُلُ الْحَسَنَاتِ كَمَا يَأْكُلُ النَّارُ الْحَطَبَ». یکی از دانشمندان سلف گفته که «أَحْسَدُ أَوَّلُ ذَنْبٍ عَصَى اللَّهُ بِهِ فِي السَّمَاءِ وَ هُوَ حَسَدٌ إِبْلِيسَ لِأَدَمَ (ع) وَ أَوَّلُ ذَنْبٍ عَصَى اللَّهُ بِهِ فِي الْأَرْضِ وَ هُوَ "حَسَدُ ابْنِ آدَمَ لِأَخِيهِ حَتَّى قَتَلَهُ". زیان حسد به حاسد بیش‌تر رسد.

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

^{۵۰} حضرت ولایت منقبت حسین بن علی (ع) فرموده، «أَحْمَقُ الْحَمَقَاءِ الْفُجَّارُ وَ إِنَّ أَكْبَسَ الْكَيْسَاءَ أَلْتَقَى» یعنی احمق‌ترین خلق اهل فجورند و رشیدترین مردم پرهیزکاران‌اند.

^{۵۱} چنانکه در حدیث قدسی آمده «وَ لَا يَمْلَأُ جَوْفَ ابْنِ آدَمَ إِلَّا التُّرَابُ».

چشم حرص مرد دنیا‌دار را یا قناعت پر کند یا خاک گور

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

^{۵۲} 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 ننمود 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 «لا رَطْبٌ وَ لَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ» استعلاج نماید.

- 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.^{۵۳}
- 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 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.^{۵۴}
- ۲۳- خوف. و مراد از آن ترس و هراس به خود راه دادن و دل بر آن نهادن است. و خوف از توقع مکروهی یا انتظار محذوری توگد کند که نفس بر دفع آن قادر نباشد. و توقع 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 تندی و تلخی. و مکالمه کردن است به ترش رویی و ناهمواری.
- ۲۷- شمامت. و مراد از شمامت بر بدی حال دیگران، خرمی نمودن و ایشان را متهم کردن است به تصور آن که آن بدی که بدیشان رسیده از بی‌تدبیری ایشان عاید گردیده و هرگز بدو نخواهد رسید. چه اگر بر خود تصور کردی، یقین نمودی که از قضا و قدر است و امکان دارد که بدو نیز برسد.
- ۲۸- شُح. و مراد از آن کینه‌ور شدن و کینه از دل بیرون نکردن است. بعضی گفته‌اند که شح حرص مفرط است.
- ۲۹- ضیم. و مراد از آن تکلیف نمودن است به تحمل ظلم غیری را بر وجه انتقام. عاقل باید که بر انتقام اقدام و قیام ننماید تا داند که به ضرری بزرگ‌تر و عظیم‌تر عاید نخواهد گشت.
- ۳۰- طمع. مراد از آن چیزی درخواست کردن است به غیر ضرورتی بلکه مطلق طمع مذموم است.^{۵۵}
- ۳۱- طلب. و مراد از آن جستن آرزوست از دنیوی؛ خواه مطلوب گم شده عوض جوید یا مفقود را جوید یا چیزی از

^{۵۳} اما از کلام ملک عالم مستفاد می‌شود که ضرر غیر است چنانکه فرموده: «و لَا يَحِقُّ الْمَكْرُ السَّنِي إِلَّا بِأَهْلِهِ». و حضرت رسول (ص) فرموده: «مَنْ حَفَرَ جُبًّا لِأَخِيهِ وَقَعَ فِيهِ» مقوی مدعاست. مکر زنان از مردان بیش تر باشد. و حق تعالی مکر زنان را اعظم فرموده و «إِنَّ كَيْدَ كُنَّ عَظِيمٌ». اما از آیه شریفه «كَذَلِكَ كِدْنَا لِبُيُوسِفَ مَا كَانَ لِإِيْحَادِهِ» مفهوم می‌شود که کید گاهی باشد که جلب نفع خود باشد بدون الحاق ضرر بر دیگری؛ چنانکه حضرت یوسف صدیق نسبت به برادر خود ابن‌یامین نمود. و در آن ضرری به ابن‌یامین و اسباط یعقوب (ع) نبود.

^{۵۴} چنانکه رسول اکرم (ص) فرموده: «أَلْحِيَانَةُ نَجْرُ الْفَقْرِ». و خاین پیوسته خایف باشد. چنانکه گفته‌اند: «أَلْحَائِنُ خَائِفٌ».

^{۵۵} و در مذمت طمع اخبار بسیار است. و ذلت با طمع یار است.

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 تزییع 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.^{۵۶}

۳۳- ظن. و مراد از وی گمان به چیزی که در غیر، تصور کنند و اکثر آن دروغ باشد. و ضررش به جانین عاید گردد.^{۵۷}

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. اگر چه اثر آن هنر هم چنان تمام بیاموزند باقی باشد و هیچ گونه از آن نقصان نپذیرد.

۳۵- عجب. و مراد از عجب ظن کاذب بود در نفس و خود را مستحق منزلتی پندارد که استحقاق آن نداشته باشد.^{۵۸}

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

۳۷- غدر. و مراد از غدر بد رسانیدن است بدان کس که اعتماد بر وی کرده باشد و توقع نیکی داشته باشد. و این صفت حیثه را وجوه بسیار است. و استعمال آن در مال و جاه و عیال و مودت و غیرهم اتفاق افتد. به هیچ وجه من الوجوه به نزد خردمندان هیچ ملتی محمود نیست.^{۵۹}

۳۸- غرور. و مراد از وی اوصاف و اشیای خود در نظر بزرگ دانستن و از آن بر دیگران تفوق 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.^{۶۰}

^{۵۶} قوله تعالی: «فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ». 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 ظَلَمْتُمْ فَتَنَسَّكُمُ النَّارُ». از حضرت رسول خداص مروی است «اتَّقُوا دَعْوَةَ الْمُظْلِمِ فَأَنَّمَا لَا تَرُدُّ». و در کلام بزرگان آمده: «الظُّلْمُ أَوْلُهُ إِعْرَاضٌ وَ إِخْرُؤُهُ إِقْرَاضٌ».

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 عشری از اعشار ظلم ایران ندیده. بلکه بنیاد حکومت ایران بر ظلم است. در این باب

«سخن دارم ولی ناگفته اولی است»

^{۵۷} 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».

^{۵۸} حضرت رسول (ص) فرموده: «إِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِعَبْدٍ خَيْرًا بَصَّرَهُ بِغُيُوبِ نَفْسِهِ». الحق خودبین شدن و گمان نیکی در خود بردن و خصایل ذمیمه را خوب شمردن، غایت شقاوت آدمی است.

^{۵۹} از حضرت رسول (ص) روایت شده: «لِكُلِّ غَادِرٍ لَوْامٌّ يَوْمَ الْقِيَمَةِ بِقَدْرِ غَدْرِهِ». و سرور اولیا (ص) فرموده: «أَلَوْفَاءُ لِأَهْلِ الْغَدْرِ غَدْرٌ عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى وَالْغَدْرُ لِأَهْلِ الْغَدْرِ وَفَاءٌ عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى».

^{۶۰} از حضرت رسالت پناه مروی است: «الغضب من الشيطان و إن الشيطان من النار و إنما يُطْفئ النار بالماء فإذا غضب أحدكم فليتبوصاً» و أيضاً ←

- 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.^{۶۱}
- 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 منافعی این معنی است، پس دروغ مبطل خاصیت انسانی باشد.^{۶۲}
- 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.^{۶۳}
- ۴۳- مجادله. و مراد از آن جدل و بحث کردن است با کسی که حقّ به طرف اوست و خواهد خویشتن 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.^{۶۴}
- 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 مزاح‌کننده در نظر مردم وقتی ندارد.^{۶۵}
- ۴۷- نیمه. مراد از آن سخن چینی است که سخن این بدان رساند بی آن که از گوینده سؤال کنند. و در گفتن منت پذیرد. و این صفت رذیله را سعایت نیز گویند.^{۶۶}
- ۴۸- وقاحت. و مراد از آن بی‌شرمی کردن است در امور. و در آن اندیشه نکردن است از خلق و خالق. و حیا نمودن است از خویش و بیگانه.

←

فرموده: «خِيَارِكُمْ مَنْ يَكُونُ بَطِيءَ الْعَصَبِ سَرِيعَ الْفِي وَ شِرَارِكُمْ مَنْ يَكُونُ سَرِيعَ الْعَصَبِ بَطِيءَ الْفِي».

۶۱ حق تعالی غیبت را نهی نموده: «وَلَا يَغْتَبْ بَعْضُكُم بَعْضًا أَيُّبُ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ» حسن بصری گفته: «الغيبَةُ فَاكِهَةُ التَّيْسَاءِ». فی الواقع غیبت زنان بیش‌تر کنند اگرچه این صفت در تمامت ایران میان خاص و عام متداول است. بلکه مجلسی دیده‌نشده مگر آن که در آن غیبت باشد آلا ماشاءالله. مراد از ماشاءالله مجلس مردودان اهل دنیا و مقبولان خدای تعالی است.

۶۲ ایزد تعالی دروغ‌گویان را مذمت فرموده: «إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكُذِبَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ» و جای دیگر فرموده: «لَعَنَتِ اللَّهُ عَلَى الْكَافِرِينَ» 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 يَزِي قَالَ نَعَمْ قِيلَ الْمُوْمِنُ يَسْرِقُ قَالَ نَعَمْ قِيلَ الْمُوْمِنُ يَكْذِبُ قَالَ لَا». حضرت سرور اولیای فرموده: «الْكَذِبُ حَيْضُ الرِّجَالِ». و ایضاً فرموده: «لَا مُرُوءَةَ لِكُذُوبٍ». و در کلام بزرگان آمده: «مَنْ عَرَفَ بِالْكَذِبِ لَمْ يَسْمَعْ صِدْقَهُ وَ قِيلَ الْكَذِبُ جَمَاعٌ كُلُّ شَرٍّ وَ أَصْلُ كُلِّ دَمٍ».

۶۳ ستیزه به جایی رساند سخن که ویران کند خانه‌های کهن

۶۴ حق تعالی می‌فرماید: «يَقُولُونَ بِالْإِنْتِهَاءِ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ» و از حضرت رسول ص روایت شده که «عَلَامَةُ التَّفَاقِ ثَلَاثَةٌ إِذَا وَعَدَ خَلْفَ وَ إِذَا آمَنَ خَانَ وَ إِذَا أَخَذَتْ كَلْبٌ وَ فِي رِوَايَةٍ إِذَا عَاهَدَ عَدَرَ وَ إِذَا خَاصَمَ فَخَرَ». و ایضاً فرموده: «أَعُوذُ بِكَ مِنَ التَّفَاقِ وَ سُوءِ الْأَخْلَاقِ». و حضرت باری تعالی در مذمت اهل نفاق فرموده «إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الذَّرِكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ وَ لَنْ يَجِدَهُمْ نَصِيرًا».

۶۵ چنانکه در کلام کبار آمده که «الْمَزَاخُ 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 «الْمَزَاخُ اسْتِدْرَاجُ الشَّيْطَانِ».

۶۶ و در کلام مجید آمده: «هَمَّازٌ مَشَاءٌ بِمِيمٍ مَنَاحٌ لِلْخَيْرِ مُعْتَدٍ أَنَّهُمْ». از حضرت رسول اکرم (ص) روایت شده: «لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ تَمَامًا» یعنی داخل نمی‌شود در بهشت سخن چین. و نیز از آن حضرت مروی است «الْتَمَامُ لَيْسَ مِنْ أُمَّتِي» یعنی سخن چین از امت من نیست.

۴۹- هزل. مراد از آن سخنان بی‌اصل و بی‌مآخذ گفتن است جهت خندیدن و انبساط نمودن.

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

منابع و مآخذ

- حضرت حاج میرزا زین العابدین شیروانی مستعلیشاه، بستان السیاحه، انتشارات حقیقت، ۱۳۸۹.
<http://www.sufism.ir>
- حضرت حاج ملاسلطانمحمد بیدختی گنابادی، بیان السَّعَادَة فی مقامات العبادَة، چاپ دوم، در چهار مجلد رقعی به زبان عربی، ۱۳۴۴ هجری شمسی، چاپخانه دانشگاه تهران. ترجمه محمد آقا رضاخانی و دکتر حشمت الله ریاضی، انتشارات حقیقت. <http://www.sufism.ir>
- حضرت حاج سلطانحسین تابنده گنابادی، رضاعلیشاه ثانی، قرآن مجید و سه داستان اسرار آمیز عرفانی، انتشارات حقیقت، چاپ سوم، ۱۳۶۵. <http://www.sufism.ir>
- حضرت حاج سلطانحسین تابنده گنابادی، رضاعلیشاه ثانی، رهنمای سعادت، ترجمه مقدمه تفسیر بیان السَّعَادَة با هفت سوره، ترجمه و حواشی حضرت حاج سلطانحسین تابنده گنابادی رضاعلیشاه، انتشارات حقیقت، چاپ اول جدید، ۱۳۷۸. انتشارات حقیقت. <http://www.sufism.ir>
- حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه، بیانات، گزیده‌هایی از جزوه صد و نودم، درباره خودکشی، ۱۵ اردیبهشت ۱۳۸۸. <http://www.jozveh121.com/>
- آسیب شناسی روانی بر مبنای DSM-5، ترجمه رسول روشن چسلی، لیلی عباسی، نشر: ابن سینا، ۱۳۹۵.
- پریرخ 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.
- Berrios, G.E. (1996) The History of Mental Symptoms: Descriptive Psychopathology since the 19th century. Cambridge, Cambridge University Press.
- Dobson, K. S. (Ed.). (2009). Handbook of cognitive-behavioral therapies (3rd ed.). New York: Guilford.
- Ellis, A., & Grieger, R. (Eds.). (1986) Handbook of rational-emotive therapy (Vols. 1-2). New York: Springer.