

نظریه روانشناسی عرفانی

بیژن بیدآباد^۱ فرانک بیدآباد^۲

چکیده

در این مقاله 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.

در این ارتباط به مبحث روح و روان از منظر عرفان پرداخته و شرحی بر عوالم نامحسوس در انسان در کلام عرفا خواهیم داشت. با اشاره‌ای به روان‌درمانی در روانشناسی کلاسیک و معرفی مکتب روانشناسی عرفانی تفاوت‌ها و تشابهات این دو نظریه بیان می‌شوند. مسیر تعالی انسان در تمام مراحل مادی و روانی وی مورد بررسی قرار گرفته و به معرفت و عقل و عدل به معنی قرار دادن شیئی در موضع خودش خواهیم پرداخت. در این راستا به کارکرد روانشناسی عرفانی اشاره خواهیم نمود که روانشناسی عرفانی در جهت بهزیستن افراد گام برمی‌دارد ولی روان‌درمانی و روانشناسی کلاسیک در جهت بهبود بیماری‌های روانی و شرایط خاص^۱ درمان‌پذیر تعریف می‌شود.

کلیدواژه‌ها: روح، روان، عرفان، روان‌درمانی، روانشناسی عرفانی، تصوف، روانشناسی

مقدمه

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 قالب 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

^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. faranak_bidabad@yahoo.com

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 موثر، 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: ^۳ «فیلی را به شهر کوران آوردند و هر کس جایی را از او دست کشید و خبر از محلّ خود داد که فیل گذاست. بینا بر همه بخندد و گوید همه درست گفتید اما در خور فهم

^۳ صالحیه، نگارش حضرت نورعلیشاه ثانی، حقیقت ۴۸۹.

خود اما فیل را ندانستید. حق 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 می‌فرماید:^۴ «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ»^۵ از تو در باره روح می‌پرسند که حیات انسانی بسته آن است، چه روح بر بخار اطلاق می‌شود که در قلب تکون 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 برودت 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 سؤال کنندگان 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 «صافات صفا» (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 رب النوع 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 محمد (ص) و سپس با ائمه علیهم السلام بود، اشاره بر همین معنی دارد. و معنای این که ملائکه یاد شده با محمد (ص) بوده نه با سایر انبیا علیهم السلام این است که همراهی ملائکه به آن حضرت مقرون بر همراهی با اوست، و گرنه آن ملائکه با همه ذرات عالم است، و «نفخت فیه من روحی» 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 سؤال کنندگان اهل حس هستند و ادراکشان از محسوسات فراتر 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.»

همینطور در شرح آیه دیگری که اشاره به روح القدس است می‌فرماید: «وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ»^۶ و به روح القدس

^۴ حضرت حاج ملا سلطانمحمد گنابادی، سلطانعلیشاه. بیان السعاده فی مقامات العباد، ترجمه محمدآقا رضاخانی و دکتر حشمت الله ریاضی، جلد هشتم، انتشارات حقیقت. <http://www.sufism.ir>

^۵ سوره اسراء، آیه ۸۵.

^۶ حضرت حاج ملا سلطانمحمد گنابادی، سلطانعلیشاه. بیان السعاده فی مقامات العباد، ترجمه محمدآقا رضاخانی و دکتر حشمت الله ریاضی، جلد دوم، انتشارات حقیقت. <http://www.sufism.ir>

^۷ سوره بقره، آیه ۸۷.

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 شهویّه، و بر قوه غضبیّه، و بر لطیفه ایمانی اطلاق می‌شود، و بر روح مجرد از ماده و از تعلق 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 فهلویون (پیروان حکمت اشراق ایرانی) از اهل فارس، آن را «ربّ 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 خیر است: ^۸ 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.»

عوامل نامحسوس در انسان

در کلام عرفا، واژه‌ها همگی دارای اشارات، معانی، لطایف و حقایقی است که بدون تعمق 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: ^۹ «بدان، که قصه 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 منیه 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 منیه مرتبه نفس انسانی 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 تزئین 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 تنزل آن دو به مقام حیوانیت است، و هبوط ابلیس و مار و ذریه آن دو عبارت از تنزل 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

^۸ یا مفضل إنّ الله تبارک و تعالی جعل فی التّیّ خمسة ارواح روح الحیوة؛ فیه دبّ و درج، و روح القوّة؛ فیه نهض وجاهد، و روح الشّهوة؛ فیه اکل و شرب و آتی النساء من الحلال، و روح الایمان فیه آمن و عدل، و روح القدس لا ینام ولا یغفل ولا یلهو ولا یزهو.

^۹ 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. ذیل شرح آیه ۳۴، سوره بقره: «یا آدم اسکن أنت و زوجک الجنّة» ای آدم، تو و جفت تو ساکن جنّت شوید.

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 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 مأموریهایی را در بدن ما عهده‌دار هستند. برای مثال قوه 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 شهویّه و غضبیّه 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 منصف ظهور می‌رسد. به عبارت دیگر در عالم صغیر (بدن ما) جن به نیروهای نامحسوس باطنی گفته می‌شود که اشتیاق 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. اگر چه 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. می‌فرمایند: ^{۱۱} «هر کدام از ما دربان خانه 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 وسواس شیطان و تلقین فرشته) است. ما به هر اندازه بکوشیم، ممکن است جنبه ملکمی 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 دلیمان 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 معنویتی که داشته باشد بر اعضاء بدن حکومت می‌کند.»

^{۱۱} بیانات حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوب‌علیشاه، جزوه ۱۲۴، ذکر و فکر، تلفیق شرح پندصالح در جلسات فقری تیر و مرداد ۱۳۷۶ و

در تحقیق ماده لفظ ملک و اقسام ملائکه در شرح آیه ۳۰ سوره بقره می‌فرمایند: ^{۱۱} «و یاد آور «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ» هنگامی که پروردگارت گفت، تا بدانی که کلّ خلقت برای انسان است آنها را به آن یاد آور 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 «مَالِك» 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، یملک» بوده پس «الف» حذف شده. و «ملک» بر انواع است، از آن، ملائکه زمینی متعلق به مادیات است چه متعلق به اجرام آسمانی یا به اجرام زمینی، و برای آنها ترقیّات و تنزّلات است و ملائکه «سجّد» (سجده کننده) و «رکع» (رکوع کننده) از آنان هستند. و آنچه وارد شده از سقوط ملک از مقامش و تنزّل آن از مرتبه‌اش و شفاعت شفیع برای او، آن در همین نوع است نه سایر انواع. زیرا برای ملائکه غیر متعلق به مادیات هر کدام از آنها را مقامی معلوم هست. و باید دانسته شود که عوالم به وجهی سه است: اول 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 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 «سجّد» (سجده کننده) و «رکع» (رکوع کننده) و «ذوی الاجنحه» (بالدار) دوتایی و سه تایی و چهارتایی و «مدبّرات امرا» (تدبیرکنندگان امور)، و «صافات صفا» (صف کشیدگان به صف) و «قیام المهیمین» (نگهبانان ایستاده) که نظر نمی‌کنند. 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 خباثت غیر قابل 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 می‌باشند. و نوعی از آنها برایشان تعلق و تدبیر بر مادیات است و اینها ملائکه موکل بر زمینی‌ها از اجرام علوی و سفلی و مأمور به سجده آدم از حیث فعلیت 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 بالابرندگان 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، «وَإِنَّ آدَمَ صَارَ مَسْجُوداً لِّكُونِ عَلِيِّ وَالْأَنْمَةِ فِي صَلْبِهِ» (و اینکه آدم برای بودن علی

^{۱۱} حضرت حاج ملاسلطانمحمد گنابادی، سلطانعلیشاه. بیان السعاده فی مقامات العباد، ترجمه محمد آقا رضاخانی و دکتر حشمت الله ریاضی،

(ع) و ائمه در صلب او مسجود شد.»

در اصطلاحات عرفا قوه واهمه به عنوان ابلیس یا شیطان بزرگ در درون ما نیز تعریف می‌شود که آن قوه‌ایست که در ذهن ما بطور مستمر فعال است و قضاوت‌های ما را به سمت طبیعت فاسد و پست و بدی می‌کشاند. همه ما در خلوت خود ملاحظه کرده‌ایم که در بسیاری از مواقع گوینده‌ای خارج از اراده ما در ذهنمان شروع به تحلیل و استدلال می‌کند 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 شدت و تسلسل شروع به سخن می‌کند و با استفاده از توجیحاتی ظاهراً منطقی و استدلالاتی مورد پسند امر به بدی می‌کند. این همان شیطان یا قوه واهمه است که در وجود انسان به تسلیم قوه 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 قوه 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 قوه 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 قوه‌ای که مصلحت اندیش وجود ما به نام عقل از اوامری که قوه واهمه به بدی امر و القاء می‌کند ما را برحذر می‌دارد ولی قوه واهمه بدون توجه به دستورات عقل همچنان در ذهن ما یکه‌تازی 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 قوه واهمه از قوه 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 می‌تواند به هیجان موجود در حرارت و آتش اشاره کرد. عقل به سلامت و ثبات وجود رهنمون می‌سازد ولی واهمه به هیجانات زودگذر ناشی از انتقام، تلافی، بروز خشم و نفرت و لذتجویی و سایر هیجانات تشویق می‌نماید که نماد آتش است و کل وجود انسان را به مخاطره می‌اندازد 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 می‌گیرد. 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 می‌دهد ولی جن قوه‌ای است که تمایل به دیدن صحنه پورنوگرافی را ایجاد می‌کند لذا از جن به جنود (لشگریان) شیطان نام برده شده است. واهمه آن است که امر به دیدن تصویر مزبور می‌کند. و قوه عاقله یا عقل آن است که انسان را از دیدن آن تصویر منع می‌کند. قوای ملائکه زمینی و جن و شیطان (واهمه) از خوراکی که فرد تناول می‌کند تقویت می‌شوند برخلاف قوه بازدارنده عقل که آن را جبرئیل عقل نیز می‌نامند یا بصیرت که از ملائکه آسمانی است از خوراک مادی که ما می‌خوریم تغذیه نمی‌کنند. لذا مولوی می‌فرماید:

قدرت جبریل از مطبخ نبود بود از دیدار خلاق وجود

ملائکه هنگام خلقت ما با روحی که دمیده می‌شود و حیات ما را شکل می‌دهد بر وجود ما نازل می‌شود یعنی در بدن ما قرار و شکل می‌گیرند. خوراک عقل، ادراکاتی است که منجر به علم و معرفت می‌شود و با آنها تقویت می‌شود. 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) می‌گویند.

مثال ساده دیگر در این موضوع خوردن گوشت و مواد پروتئینی است که موجب تشدید قوه غضبیه در فرد می‌گردد. وقتی مصرف این نوع خوراکها بطور عام افزایش می‌یابد 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^{۱۲} در وعده‌های غذایی آنها بیشتر است مشاهده و ارزیابی شده و آثار آن در خلق و رفتار این افراد تأیید شده است.^{۱۳}

اشارات این موضوع در کلام عرفا در شرح آیه ۲ از سوره نحل از تفسیر بیان السعاده قابل استنباط است:^{۱۴} «يُنزِلُ الْمَلَائِكَةُ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ» ملائکه به روح از امر او بر کسی از بندگانش که بخواهد نازل می‌شود، بدانکه انسان از اول استقرار ماده‌اش 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 او ان 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

¹² Vegetarianism

^{۱۳} هدف از ارائه این مثال تأیید یا رد 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 حد بیماری‌های مختلف جسمی و روانی هر دو ملاحظه شده‌اند.

^{۱۴} حضرت حاج ملاسلطانمحمد گنابادی، سلطانعلیشاه. بیان السعاده فی مقامات العباد، ترجمه محمدآقا رضاخانی و دکتر حشمت الله ریاضی،

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

امداد به ملائکه آسمانی می‌شود و هر روز عددشان زیادتر می‌شود تا به مقام عبودیت و اول ظهور ربوبیت برسد، و در این هنگام او به عظام از ملائکه مانند جبرئیل و میکائیل مدد می‌شود و او ایضاً به روح و آن اعظم از جبرئیل 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 ربُّ النُّوع 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 ربُّ النُّوع انسانی است و جمیع موجودات تحت ارباب انواع خود هستند پس جمیع موجودات تحت ربُّ النُّوع 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 اول پس مُنزَل علیه خواص از انبیاء و بنابر دوم 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 جبرئیل 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:^{۱۵} «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ» بدان، که لفظ «شیء» گاهی به صورت عموم اطلاق می‌شود و معنای آن مساوی موجود است که شامل حقّ اولّ تعالی نیز می‌شود، و گاهی لفظ شیء بر وجود آن شیئی اطلاق می‌شود که در این صورت شامل حقّ اولّ نمی‌شود. چنانچه شامل حضرت اسما و حضرت فعل که مبدأ اضافات حقّ اولّ است نیز نمی‌شود، و شامل همهٔ ممکنات می‌شود، مانند حضرت عقول که از آنها به اقلام عالی و ملایکهٔ مقرّبین تعبیر می‌شود، و حضرت ارواح که از آنها به ارباب انواع و صف بستگان «الصّافّات صفاً» تعبیر می‌شود. و حضرت نفوس کلی که از آنها به الواح کلی 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 اضافهٔ 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 کلی 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 مرتبهٔ پایین مستقلاً 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 مستقل یا تبعی، و همچنین در حضرت عقل، و همچنین در حضرت اقلام تا عالم مثال. و همهٔ این حضورها از آن جهت که عوالمی مجرد از ماده و پرده‌های آن است «عندالله» و «لَدُنِ اللَّهِ» نامیده می‌شوند، چه همهٔ اینها در محضر او حاضرند، و چون این حقایق از تغییر و تبدیل همانند اشیای گرانبهای مخزون محفوظ است لذا خدای تعالی

^{۱۵} حضرت حاج ملا سلطانمحمد گنابادی، سلطانعلیشاه. بیان السعاده فی مقامات العباد، ترجمه محمد آقا رضاخانی و دکتر حشمت الله ریاضی،

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 می آورد، و این پایین آوردن به همان مقدار است که ماده استعداد قبول آن را دارد که در حین استعداد ماده انجام می گیرد. 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 متجدد و متغیر به تجدّد ذاتی است. بر این معنا که هر آن و هر لحظه از خودش فانی و به وسیله پدید آورنده اش وجود پیدا می کند چنانچه در محلّ خود این مطلب محقق 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 می کند. بنابراین فرمود: «وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ» «نُنزِّلُهُ» را با صیغه مضارع آورده که دلالت بر استمرار تجدّدی بکند، یعنی جز به اندازه استعداد و تقدیر معلوم نمی فرستیم. «وَأَرْسَلْنَا الرِّيحَ لَوَافِحٍ» 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 می کنیم بادهای تلقیح کننده است که به اندازه نازل می کنیم و شما به آن توجه و اعتنایی ندارید، و در آن برای شما بهره ها و منافی است که از جمله آن منافع سیر دادن ابر در آسمان جهت باراندن باران است، از این رو به بشارت و مژده ای که از رحمت خدا حاصل می شود، اشاره شده است. «فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَسْقَيْنَا كُنُوزَهُ» لفظ «فاء» آورده که دلالت بر تعقیب می کند 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 نمی توانید 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 می فرستیم. پس مقصود اثبات خازن بودن آب نسبت به خودش است، تا استدلالی باشد بر آنچه که ادعا شد که خزائن هر چیزی نزد خدا است. «وَإِنَّا لَنَحْنُ نُحْيِي وَنُمِيتُ وَنَحْنُ الْوَارِثُونَ» و البتّه این ماییم که زنده می کنیم و می میرانیم 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 می باشد. «وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنْكُمْ وَ لَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَأْخِرِينَ» و می دانیم چه کسانی از شماها جلوتر به دنیا آمده اند و چه کسانی بعداً بوجود آمده اند، و همه آنان در یک زمان موجود هستند. یا مقصود از مستقدمین کسانی هستند که زمان وجودشان گذشته است، و مستأخیرین کسانی هستند که هنوز بدنیایا نیامده اند. 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 می کند. «وَإِنَّ رَبَّكَ هُوَ يُحْشِرُهُمْ إِنَّهُ حَكِيمٌ» و حکمت خدای تعالی مقتضی حشر و برانگیختن مردم و مجازات و رساندن هر کس به مقتضای عملش است. «عَلِيمٌ» و خدا اندازه هر کس 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 می کند، و مبدأ بودنش نسبت به جنّ را نیز بالتبع ذکر کرد و لذا فرمود: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ» برای این عانی کلمات متعدّدی ذکر کرده اند 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 ظرف های منی مدّت زیادی می ماند، مانند گل سیاه که در نهرها می ماند، و «مسنون» به معنای ریخته شده است از آن جهت که منی در رحم ریخته می شود. «وَ الْجَانُّ» بعضی گفته اند که

مقصود از آن پدر جنّ است، و بعضی گفته‌اند: مقصود ابلیس است، و برخی مقصود از آن را جنس جنّ 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 جنّ 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 السّافلین 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 سورة 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 اختلاط 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 قُلْنَا رَبُّكَ» به یاد آور آن وقت را که پروردگارت گفت: «لِلْمَلَائِكَةِ اِنِّیْ خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَآءٍ مَسْنُونٍ فَاِذَا سَوَّيْتَهُ وَ نَفَخْتُ فِيْهِ مِنْ رُوْحِیْ فَقَعُوْا لَهٗ 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 الْمَلٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ اٰجْمَعُوْنَ اِلَّا اِبْلِیْسَ اَبٰی اَنْ یَّکُوْنَ مَعَ السَّٰجِدِیْنَ قَالَ یٰۤاِبْلِیْسُ مَا لَکَ الْاَلَّا تَکُوْنُ مَعَ السَّٰجِدِیْنَ قَالَ لَمْ اَکُنْ لِاسْجُدْ لِبَشَرٍ خَلَقْتَهُ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَآءٍ مَسْنُوْنٍ» 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 سجده‌کنندگان 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 فَاخْرِجْ 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 زَیْنَئَ لَّهُمْ فِی الْاَرْضِ وَ لَا اَعْوَابُ لَهُمْ اَجْمَعِیْنَ اِلَّا عِبَادَکَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِیْنَ» پس من هم در روی زمین بدی رانیک جلوه خواهم داد و همگی را جز بندگان خلاصی یافته (از هوی و هوس) با اخلاص و رزنده 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 دو می صحیح تر 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 «هَذَا» 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 «عَلَمَ آدَمَ الْأَسْمَاءُ» 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 بالفعل 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^{۱۶} 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 مسیری 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

^{۱۶} پروچاسکا، جیمز، اُ؛ جان سی نورکراس، نظریه‌های روان‌درمانی، نظام‌های روان‌درمانی، ترجمه یحیی سیّدمحمدی، ویراست هشتم، نشر روان، ۱۳۹۵. ص ۵.

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 نُرَم 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 ناهنجار یا مرضی^{۱۷} می‌پردازد^{۱۸}، هدف روانشناسی عرفانی برقراری نوعی بهزیستی روانیست که 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 کامل‌تر و نسبت به مرحله بعدی ناقص‌تر است.

پروچاسکا و نورکراس^{۱۹} 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:^{۲۰} «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لِأَنَّهَا نَاصِبَةٌ لَا تَنْفَصَمُ هَآءِ وَ اللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ» یعنی در دین [روش] اجباری وجود ندارد و رشد و کثرونی 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 السلام] 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 شخصیت، آسیب‌شناسی روانی، فرآیندها و محتوای درمان و رابطه از دیدگاه آن نظریه ارائه گردد و اغلب در آخر میزان اثربخشی درمان و

¹⁷ Pathological

¹⁸ 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.

¹⁹ پروچاسکا، جیمز، آ؛ جان سی نورکراس، نظریه‌های روان‌درمانی، نظام‌های روان‌درمانی، ترجمه یحیی سیدمحمدی، ویراست هشتم، نشر روان، ۱۳۹۵. ص ۶.

²⁰ سوره بقره، آیه ۲۵۶.

انتقادهای وارد بر آن نظریه بیان شود. در تبیین نظریه روانشناسی عرفانی که در ادامه خواهد آمد می توان 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^{۲۱} ادلر^{۲۲} و مکتب فردنگر^{۲۳} و روانشناسی خود^{۲۴} (متعاقب آدلر)، هشیار کردن ناهشیار و بطور کلی درمان‌های بینشی یا آگاهی بخش^{۲۵} برخی معدود از نگرش‌های روانشناسی عرفانی مثلاً مراقبه و محاسبه را ملحوظ می‌دارند. روانشناسی عرفانی در عوض تخلیه هیجانی^{۲۶}، 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^{۲۷} و وجودی^{۲۸} و انسان‌گرا^{۲۹} است در روانشناسی عرفانی با نگرش‌های جامع‌تری مدّ نظر قرار دارد.

کنترل محرک‌های شرطی^{۳۰} در روانشناسی عرفانی در خودداری از مجالس ناروا و پرهیز از مواضع تُهّم مطرح می‌شود که موجبات بروز رفتارهای مشکل‌آفرین را بوجود می‌آورند. انواع وابستگی‌ها و تعلّقات فرد و تغییر آنها موجب شکل دادن و همچنین تغییر رفتار در فرد می‌شود. در روانشناسی عرفانی ذات تعلّقات نسبت به فرد مورد توجّه قرار می‌گیرد و اقدام به اصلاح نحوه وابستگی فرد می‌نماید. لذا فرآیندهایی نظیر کنترل وابستگی و محرک‌های شرطی که مبنای درمان‌گری‌های کشتی^{۳۱} است و مکاتب روان‌درمانی رفتاری^{۳۲} و سیستمی^{۳۳} و شناختی^{۳۴} بر آن پی‌ریزی شده‌اند به نحوی در روانشناسی عرفانی مطمح نظر هستند که بر پدیده‌های محیطی و کنترل درونی فرد تأکید می‌نمایند. همینطور در

²¹ Summers, R. F., & Barber, J. P. (Eds.). (2009). *Psychodynamic therapy: A guide to evidencebased practice*. New York: Guilford.

²² Carlson, J., Watts, R. E., & Maniaci, M. (2005). *Adlerian therapy: Theory and practice*. Washington, DC: American Psychological Association.

²³ Adler, A. (1927). *The practice and theory of individual psychology*. New York: Harcourt, Brace.

²⁴ *Ego Psychology*

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

²⁵ *Awareness or Insight Therapies*

²⁶ *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.

²⁷ Gabbard, G. O., Litowitz, B. E., & Williams, P. (2012) *Textbook of psychoanalysis (2nd ed.)* Washington, DC: American Psychiatric Publishing.

²⁸ Yalom, I. D. (1980). *Existential psychotherapy*. New York: Basic.

²⁹ 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.

³⁰ *Stimulus Control*

³¹ *Action Therapy*

³² Wolpe, J. (1990). *The practice of behavior therapy (4th ed.)*. Elmsford, NY: Pergamon.

³³ 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.

³⁴ 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.

روان‌درمانی یکپارچه‌نگر که هر دو گروه درمان‌های بینشی و کنشی را ملحوظ می‌دارد.

درمان‌های معروف به موج سوم^{۳۵} ترکیبی از علم و فلسفه و عرفان است که پذیرش^{۳۶} و ارتقاء را مد نظر قرار می‌دهند^{۳۷} 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؟ اگر بر اساس برهان نظم که فلاسفه در اثبات وجود خداوند مطرح می‌کنند قبول کنیم که نظم ایجاد شده در این عالم توسط فاعلی بسیار دانا صورت گرفته است سؤال ایجاد می‌شود 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 می‌نماید؟ اگر با برهان خلف این موضوع را تقریر کنیم یعنی نظم‌دهنده این عالم پس از تدوین و تکوین این عالم آن را رها کرده به همین برهان صدر قضیه را نفی کرده‌ایم یعنی نفی نموده‌ایم که اصلاً ناظمی در این عالم بوده است. پس استدلال منطقی دلالت بر این می‌کند که نظم‌دهنده 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 می‌کند.

برخی از عرفا نظیر محی‌الدین عربی همین بیان را در ارتباط با وحدت باطن جمیع اشیاء و بطور کلی وحدت باطن هستی تحت عنوان نظریه وحدت وجود مطرح می‌نمایند. صحبت ما در اینجا بحث بر صحت و سقم این نظریه نیست ولی آنچه که مسلم است و می‌توان 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^{۳۸} 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

³⁵ Third-Wave Therapies

³⁶ Acceptance

³⁷ 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.

³⁸ نظریه سیستمها در سال 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، مجموعه‌ای اصل و ضابطه موجود است که بطور افقی تمام نظام‌های علمی را در بر می‌گیرد و رفتار عمومی سیستم را کنترل می‌نماید. 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 جنبه‌های مختلفی است که درک آن احتیاج به یک دید چند بعدی دارد.

کند سیستم مزبور آن عضو را استفراغ خواهد کرد. واژه استفراغ به این معنی است که خود سیستم در درون راه حلی می‌یابد که از وجود عنصر نامطلوب 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 قواعدی از 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. شرک 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 علی القاعده باید شرک یا شرکات 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 روان‌رنجوریه‌ها نظیر اضطراب، پریشانی، افسردگی، عدم رضایت، تحمل‌ناپذیری، 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 ببرد 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 نمی‌دانسته.

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. می‌فرمایند:^{۳۹} **الْعَقْلُ قَالٌ مَا عُيِدَ بِهِ الرَّحْمَنُ وَ اُكْتَسِبَ بِهِ الْجِنَانُ.** 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^{۴۰}، 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 رَّسُولٌ»^{۴۱} (برای هر امتی رسول هست) و لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ^{۴۲} (برای هر قومی راهنما هست) همواره راهنمای الهی در دسترس مردم هست یعنی اگر ما راهنما را نمی‌یابیم و

^{۳۹} حدیث امام جعفر صادق (ع) در کتاب الکافی جلد ۱ کتاب الْعَقْلِ وَالْجَهْلِ، جلد ۱، کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق. «قُلْتُ لَهُ مَا الْعَقْلُ قَالٌ مَا عُيِدَ بِهِ الرَّحْمَنُ وَ اُكْتَسِبَ بِهِ الْجِنَانُ قَالٌ قُلْتُ فَالَّذِي كَانَ فِي مُعَاوِيَةَ فَقَالَ تِلْكَ النَّكَرَاءُ تِلْكَ الشَّيْطَانَةُ وَ هِيَ شَبِيهَةٌ بِالْعَقْلِ وَ لَيْسَتْ بِالْعَقْلِ». شخصی از امام ششم پرسید: عقل چیست؟ فرمود: چیزی است که به وسیله آن خدا پیرستند و بهشت بدست آرند. راوی گوید: گفتم: آنچه معاویه داشت چه بود؟ فرمود: نیرنگ و شیطنت بود، آن مانند عقل است ولی عقل نیست.

^{۴۰} قاعده ملازمه: كُلُّ مَا حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ، حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ.

^{۴۱} سوره یونس، آیه .

^{۴۲} سوره رعد، آیه ۷: **إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَ لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ.** جز این نیست که تو بیم‌دهنده‌ای هستی و هر قومی را هادی است. در تفسیر بیان السعاده فی مقامات العبادة، جلد هفتم ترجمه، در شرح این آیه می‌فرمایند: «إِنَّمَا أَنْتَ» نیست جز اینکه تو به شأن رسالت نه به شأن ولایت «مُنذِرٌ» انذارکننده 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 انذار گذشت و این که رسول مانند کسی است ←

رهنمودهای وی را استفاده نمی‌کنیم به دلیل بی‌توجهی ما است. همانطور که قرآن کریم می‌فرماید: ^{۴۳} «وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا 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 پایینتر زیرا آنها البتّه غافلند. اینجا اشاره قرآن به این است که بر اثر غفلت در پیچه‌های دریافت و ادراک انسانی فرد از مرتبه انسان به مراتب پایینتر یعنی حیوان یا گیاه یا جماد تنزل یافته است. لازم است ذکر شود که قرآن به صراحت می‌فرماید اگر پیروان ادیان حقه به دستوراتی که پیامبر آنها به آنها تعلیم فرموده عمل نمایند رستگارند و حتی در این ارتباط در این آیه می‌فرماید: ^{۴۴} «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ مِنَ آمَنَ بِاللَّهِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ». در حقیقت کسانی که ایمان آورده و کسانی که

←

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

^{۴۳} سوره اعراف، آیه ۱۷۹: «وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَهُمْ أَذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ». 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: «هُمُ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا» 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 بِهَا» یعنی چشم آنها در عین تیزی چیزی را که دال بر مبدأ و معاد باشد، نمی‌بینند. «وَهُمْ أَذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا» 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 سبعیت و خشم نخواب، و از امروز آماده فردایت باش. «أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ» آنان در عدم فهم و ندیدن آنچه از دیدنیها که باید ببینند و نشیندن 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 آتی و فوری است. «بَلْ هُمْ أَضَلُّ» بلکه آنان گمراه‌تر از چهارپایان هستند، زیرا گمراهی چهارپایان نسبت به انسان گمراهی حساب می‌شود و گرنه 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 (حد 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 ذم است، و این جمله به اعتبار لازم معنای آن تأکید جمله اول است، و لذا حرف عطف نیآورد، 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 متضرر می‌شود، ضرری که از حلاّ تهدید خارج است.

^{۴۴} سوره بقره، آیه ۶۲.

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 تعمق بیشتر در این موضوع به نظریه رویدادهای همزمان در روانشناسی پردازد. حتی 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. مسلم 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 بین دیدن هر چیز را شرط است این

اگر به ارتباط رویدادها و پدیده‌ها واقف شویم متوجه 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 محمد ص): هیچ کس در آسمان‌ها و زمین جز خدا غیب نمی‌داند. می‌فرمایند^{۴۵}: «بدان، که آسمان اطلاق می‌شود بر چیزی که دارای علو 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 اعم از آن که برای غیر 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 اعم از آسمان‌های طبیعی و آسمان‌های ارواح نسبت به

^{۴۵} حضرت حاج ملا سلطانمحمد گنابادی، سلطانعلیشاه. بیان السعاده فی مقامات العباده. سورۀ نمل، جلد یازدهم ترجمه. محمدآقا رضاخانی و

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

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 اگر مختص به ممکنات نباشد استثنای متصل است.»

معرفت و عقل

مسیر تعالی انسان باید از تکمیل مراحل مادی و روانی وی آغاز شود ولی مراتب تقدّم و تأخّر اقتضات انسانی اجبار می‌کند که قبل از پرداختن به لطایف روانی، نیازهای جسمانی وی تأمین شود. پس اقتضات حیوانی فرد به ترتیب اهمیت آنها برای بقای مادی او باید برآورده شود. همانطور که در پایه هرم نیازهای مازلو^{۴۶} بیان می‌شود اولین نیاز فرد برای بقا آب و غذا سایر مایحتاج است و پس از آن نیازهای جنسی از اقتضات 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 خاص پیدا می‌کند. این سلسله مراتب الزاماً در امتداد هم نیستند و می‌توانند همراه با یکدیگر نیز اتفاق 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.

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

^{۴۶} هرم سلسله مراتب نیازهای مازلو در سال ۱۹۴۳ درباره نیازهای اساسی انسان مطرح شد. این نظریه از نظریه‌های محتوایی انگیزش بشمار می‌رود. نظریه‌های محتوایی چیستی 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).

Maslow, A.H. (1943). A theory of human motivation. *Psychological Review*. 50 (4): 370-96. doi:10.1037/h0054346 – via psychclassics.yorku.ca.

تصادف است؟ 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 سؤالانی 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 سوالات ذهنی وی است. اینجاست که فرد به دنبال مرتبی و راهنما می‌گردد. وظیفه روان‌درمانگر یا مرتبی یا راهنما در این مقطع از مسیر تعالی باید متناسب با عمق و کیفیت سوالات معرفت شناختی درمانپذیر است. مسلماً فردی که بطور نسبی در مسیر تعالی عقب‌تر از درمانپذیر مورد نظر ما است نمی‌تواند پاسخی قانع کننده به سوالات او بدهد.

در تحقیق ابتلای ابراهیم به کلمات می‌فرماید:^{۴۷} «مراد به «کلمات» مراتب وجودات است که همان شئون انسانیت انسان مستلزم بر کمالات نفسیه و اضافه از اخلاق و نبوات 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 ملتبّه 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 شری 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 اول به آن چیز 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 ایداع 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 تلویح 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 آنفس 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

^{۴۷} حضرت حاج ملا سلطانمحمد گنابادی، سلطانعلیشاه. بیان السعاده فی مقامات العباد، ترجمه محمد آقا رضاخانی و دکتر حشمت الله ریاضی،

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 رفتار است که او را در مسیر تعالی به سوی هدف متعالی تر رهنمون سازد.

موضوع قلمرو عقل و فکر را به این شکل بیان فرموده‌اند^{۴۸}: «در کتاب شریف پند صالح می‌خوانیم که «امتیاز انسان بر سایر جانداران به عقل و فکر پایان‌بین است و کودک از اوّل تولّد مانند سایر حیوانات است ولی به نمو تن فکر او هم پیشی می‌گیرد و پایان‌سنجی او افزون می‌گردد.»^{۴۹} 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 اعم 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.^{۵۰} 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.^{۵۱} اما عقلی وجود دارد که مختص انسان است و همراه او متولّد 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 تولّد به اندازه رفتار موجودات رشديافته از همان نوع، مثلاً مادر آنهاست. مثلاً مرغابی‌ها از همان ابتدای تولّد، 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

^{۴۸} - حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده، شریعت، طریقت و عقل، ماهیت و قلمرو عقل و تفکر، صفحات ۶۰-۴۹.

^{۴۹} - تألیف حضرت آقای صالح‌علیشاه، چاپ ششم، تهران، ۱۳۷۱، ص ۱۶.

^{۵۰} - تذکره‌الاولیا، عطّار، به تصحیح دکتر محمد استعلامی، چاپ هشتم، ۱۳۷۴، ص ۱۵.

^{۵۱} - 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.

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 سبعه 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 يَعْْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ*.^{۵۲} 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 (العقل ما عُبدَ به الرحمن واكْتَسَبَ به الجنان)^{۵۳}. پایان‌بین بودن، فصل این 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 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.^{۵۴} 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 اول تولّد مانند سایر حیوانات است. هم وجودش ضعیف و ناتوان است و هم عقلش نمی‌رسد. حتی 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. مثالی است که می‌گویند عقل سالم در بدن سالم است. منظور از سالم، سلامت کلی است و آلا همه بیمار می‌شوند. عقل به

^{۵۲} - سوره الزلزله، آیات ۸-۷.

^{۵۳} - اصول کافی، جلد ۱، کتاب عقل و جهل، حدیث ۳.

^{۵۴} - لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ اسْتَنْطَقَهُ وَ قُلٌّ قَالَ لَهُ: أَقْبِلْ فَأَقْبِلَ 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.

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*^{۵۵} یعنی: ما راه را نشان دادیم. پس اگر عقلش به سمت الهی برود یک نتیجه دارد و اگر به سمت شیطنت برود نتیجه‌ای دیگر دارد. اما عقل واقعی عقلی است که درباره‌اش فرموده‌اند: *أَلْعَقْلُ مَا عُيِدَ بِهِ الزَّحْمُ وَاكْتَسِبَ بِهِ الْجَنَانُ*. همان چیزی که توسط آن انسان و آدم، خداوند را رحمان می‌بیند. یعنی صفت رحمانیت عمومی و مثل خلاقیت را از آن خداوند بداند. 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: *وَ إِذَا سَوَّيْتَهُ وَ نَفَخْتَ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَفَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ*^{۵۶}: وقتی آماده‌اش کردم و از روح خودم در او دمیدم، سجده‌اش 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 منطقی می‌گویند: فکر عبارت از آن است که از مبادی، معلومات جدید کسب کنیم و از معلومات به مبادی آنها پی ببریم. مثلاً در پی واقع‌ای 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: *تَفَكَّرَ سَاعَةً خَيْرٌ مِنْ عِبَادَةِ سِتِّينَ أَوْ 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 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. 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: *إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً*^{۵۷}، 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 دهی.^{۵۸} پس همان‌طور که انسان از زمان تولد شروع به رشد می‌کند و جسم و فکرش تکامل می‌یابد،

^{۵۵} - سوره انسان، آیه ۳.

^{۵۶} - سوره حجر، آیه ۲۹.

^{۵۷} - سوره بقره، آیه ۳۰.

^{۵۸} - و در صورت تکامل معنوی به آخرین مراتب یعنی مرتبه انسان کامل می‌رسد و مصداق این حدیث قدسی می‌شود: *يَا عَدِيُّ أَطْعَمِي حَتَّى اجْعَلُكَ مِثْلِي أَوْ مِثْلِي حَتَّى أَنَا أَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ أَنْتَ تَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ* (بنده من مرا اطاعت کن تا تو را مثل یا مثل خود کنم تا آنجا که وقتی من به ←

مجموعه بشریت هم رشد می‌کند و به کمال می‌رسد. روزی این کمال به حدی 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 سَخَّرْنَا هَذَا وَمَا كُنَّا لَهُ مُقْرِنِينَ وَإِنَّا إِلَى رَبِّنَا لَمُنْقَلِبُونَ*^{۵۹}؛ 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 مسخر ما کرده است و گر نه ما نمی‌توانستیم و ما به سوی پروردگاران 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 نمایی وطنم

و همیشه متذکر باشیم که:

این همان چشمه خورشید جهان افروزست که همی تافت 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.»

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 مد 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

←

چیزی می‌گویم باش و می‌شود، تو هم بگویی باش و بشود).

^{۵۹} - سوره زخرف، آیات ۱۴ - ۱۳.

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 نتواند 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^{۶۰} ایجادکننده نوع 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 متحقق نماید.

مراتب کمال و تعالی

حصول مراتب و مقامات سلوک برای هر فرد به درجات است و نه این است که هر ثبت‌نام‌کننده در مکتب حتماً استادی

^{۶۰} استبدادی نیست که وجود خداوند در روانشناسی عرفانی از ابتدا مطرح شود هر چند روانشناسی عرفانی مبتنی بر ایده خداشناسی قرار دارد ولی برای آن کسانی که هنوز بر این باور نرسیده‌اند و از طبیعت بعنوان خالق خود نام می‌برند به صرف کلمه طبیعت اکتفا می‌کنیم.

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 می‌پردازیم. در تحقیق مراتب کمال انسان می‌فرمایند: ^{۶۱} «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 نمی‌داند. و پس از برانگیخته شدن پیمبر درونی بالفطره اقرار می‌کند که دارای مبدئی است که تحت تسخیر او می‌باشد، 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 و اداری می‌کند و وانمی‌گذارد، 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 می‌مانند و دعوت و هدایت پیمبران نیز اثر نمی‌کند و متنبه نمی‌شوند و همت آنها فقط رسیدن به اغراض نفسانی و مشتهیات حیوانی است، و بیشتر مردم از این دسته‌اند، 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 ^{۶۲} را قبول کند و وارد در اسلام شود اگر در هنگام زنده‌بودن پیمبر یا نایب او با او پیمان بسته بمرید اجمالاً اهل نجات است و همه این دسته‌ها امیدوار به فرمان خدا می‌باشند «مُرْجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ» ^{۶۳} لکن دسته پیمان بستگان از حیث درجات اولیه نجات بالاترند، ولی از نسبت به مرتبه کمال 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 رفتار کنندگان 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 توجهی 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 تجلی خود باقی گرداند ابتدای مقامات ربوبیت ^{۶۴} 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: «أُولَئِنِّي تَحْتَ قُبَابِي لَا يَعْرِفُهُمْ غَيْرِي»؛ 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

^{۶۱} کتاب ذوالفقار در حرمت کشیدن تریاک، (نگارش حضرت حاج ملا علی نورعلی‌شاه ثانی، ضمیمه: «ترجمه از بیان السعاده»، حضرت حاج سلطانحسین تائبه کتابداری رضاعلی‌شاه ثانی، چاپ اول جدید ۱۳۸۲، انتشارات حقیقت.

^{۶۲} مراد از دعوت ظاهری دعوت اسلامی است در مقابل دعوت باطنی که دعوت ایمانی نامیده می‌شود و این از اصطلاحات عرفا است.

^{۶۳} مراد از مُرْجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ کسانی می‌باشند 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 نهاده‌اند.

سوره توبه، آیه ۱۰۶. «وَأَخْرَجُوا مُرْجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ».

^{۶۴} 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.

همین مقام می‌باشند.»

در تحقیق مراتب خلق از نبوت و رسالت و خلت و امامت می‌فرمایند:^{۶۵} «قَالَ» گفت، تشریفاً بر او «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا» که من تو را برای مردم امام قرار دادم، و این امامت غیر امام قوم است در ضلالت باشد یا در رشد، و غیر از امامت امام جماعت و جمعه است حق باشد یا باطل، و غیر امامت حق جزئی است که مشایخ اجازه در روایت یا در هدایت به آن متصف هستند، و غیر امامت حق جزئی است که هر نبی و وصی به آن متصف است، بلکه آن فوق همه مراتب انسانیت و آن مقام تفویض کلی حاصل بعد ولایت کلیه و رسالت کلیه 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 خَلِيلًا، وَإِنَّ اللَّهَ اتَّخَذَهُ خَلِيلًا قَبْلَ أَنْ يَجْعَلَهُ إِمَامًا، فَلَمَّا جَمَعَ لَهُ الْأَشْيَاءَ قَالَ: «أَتَى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا» (همانا خداوند تعالی ابراهیم را به بندگی گرفت قبل اینکه او را به نبوت گیرد، و همانا خداوند او را نبی گرفت قبل اینکه او را رسول گیرد، و همانا خداوند او را رسول گرفت قبل آنکه وی 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 اول کمالات او عبودیت از نخستین درجات آن است، و آن اولین 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 رقیت نفس خود خارج و در زمره 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 خلقتش زنده گردانید، پس یا که او را موکل خود به اصلاح قبش که همان بیت الله حقیقی است و به اصلاح اهل مملکت نفسش می‌کند، بدون اذن بر او در رجوع به خارج مملکت خود و آن مقام نبوت مفرد از رسالت است، یا معذکک بر او به اصلاح مملکت خارج اذن می‌دهد و آن رسالت مفرد از خلت است، یا معذکک او را برای خودش ممتازاً به او از سایر رسل خود اختیار می‌کند، بار دیگر غیر عود اول به او برگشته زیرا عود اول به طرح هر آنچه گرفته، است و به این عود جمیع آنچه خداوند او را عطا کرده با او برمی‌گردد و آن جمیع ماسوای او است و آن خلت است، پس چون مقام دوستی را تکمیل نمود، به اینکه مقام او با حق همان مقام او با خلق است با تمکن در آن او را بر امامت اختیار می‌کند و تفویض جمله امور به او است، به حیثی که برگی از درخت نمی‌افتد مگر به اذن و کتاب و اجل از وی، و ورای این مقام و مرتبه‌ای نیست. و همانا از این معلوم شد که هر امامی خلیل و هر خلیلی رسول و هر رسولی نبی و هر نبی‌ای بنده است، و به عکس نیست، و اینکه امامت به این معنی همان جمع بین مقام فی‌الخلق (در خلق) و مقام عندالحق (نزد حق) است، بدون قصور در چیزی از آن دو با تمکن در آن، و چون ابراهیم (ع) به مقام امامت و شرافت آن نظر کرد و حافظ بر خلق با مقام نزد حق بود، مقام او در خلق اقتضای مراعات ارحام جسمانی و روحانی‌اش را داشته پس به آنچه خداوند او را اعطا کرده تبجیح (فخر) نموده و آن را برای اعقاب خود سؤال نمود، و چون دانست جمیع ذریه‌هایش امکان ندارند که به این شأن باشند «قَالَ وَمَنْ ذُرِّيَّتِي» گفت، و از ذریه من، به «مِنْ» تبعیضه عطف بر ضمیر خطاب در «جَاعِلُكَ» و گاهی مثل این را متخاطبان انجام می‌دهند پس احد آن دو چیزی از قول خود را بر چیزی از قول دیگری عطف می‌کند، مثل اینکه بگوید: «سَأُكْرِمُكَ» (تو را گرامی خواهم داشت) پس مخاطب

^{۶۵} حضرت حاج ملا سلطان محمد گنابادی، سلطانعلیشاه. بیان السعاده فی مقامات العباد، ترجمه محمد آقا رضاخانی و دکتر حشمت الله ریاضی،

بگوید: «و زیماً» (و زید را - زید را هم گرامی خواهم داشت)، یا عطف است بر جمله «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا» 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 مقدر است و اجازه می دهد که «اذ ابتلی» ظرف متعلّق به «قال» اوّل باشد نه مفعول برای مقدر، و «ذریّه» مثلث^{۶۶} «ذال» و قرائت شده به ضمّ و کسر نسل مرد است «فُعْبِلَةُ» یا «فُعْوَلَةُ» از «ذرّ» به معنی تفریق است و اصل آن «ذریرة» یا «ذرورة»، «راء» اخیر آن جوازا 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 يَنْأَلُ 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 مَنصّف 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 وصیّت 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: «أَنَّ مُحَمَّدًا (ص) وَالْإِمَّةَ (ع) هُمُ الْمَقْصُودُونَ بِدَعْوَةِ إِبْرَاهِيمَ (ع)» (که محمد (ص) و ائمه (ع) همان مقصود به دعوت ابراهیم (ع) هستند).

در بیان امّهات منازل سالکین و مقامات و منازل اهل سلوک علی سبیل الاجمال می فرمایند:^{۶۷} «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 قدس الله اسرارهم تحقیق فرموده اند. 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 کلیت است و آلا 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 «كَمَالُ التَّوْحِيدِ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ» و صفات، اضافات اعتبارات عقلیه است. و بعضی از اهل معرفت فرموده اند که «التَّوْحِيدُ إِسْقَاطُ الْإِضَافَاتِ».

میان عاشق و معشوق هیچ حایل نیست تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز

خواجه عبدالله انصاری قدس سرّه مقامات را بر ده باب قرار داده و هر یک از ده را بر اقسام ده دیگر متفرّع گردانیده. و

^{۶۶} در اصطلاح اهل لغت کلمه ای است که حرف اول آن با سه حرکت فتح و ضم و کسر خوانده شود.

^{۶۷} حضرت حاج میرزا زین العابدین شیروانی مستعلی شاه، بستان السیاحه، جلد اول، انتشارات حقیقت، ۱۳۸۹، صفحات ۸۰۰-۷۰۰.

فرموده است که اندراج این مقامات و اقسام آن‌ها مثل اندراج و ترتب انواع و اجناس و ترتب 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 اول مگر بعد از تمکن در رتبه ثانی. و علی هذا القیاس الی آخرالمقامات.

و این است ابواب عشره اصلیه: اول، هدایات. دوم، ابواب. سوم، معاملات. چهارم، اخلاق. پنجم، اصول. ششم، اودیه. هفتم، احوال. هشتم، ولایات. نهم، حقایق. دهم، نهایت. شرح مفصل این مراتب در متون عرفانی درج است.^{۶۸}

	۱	۲	۳	۴	۵	۶	۷	۸	۹	۱۰
	هدایات	ابواب	معاملات	اخلاق	اصول	اودیه	احوال	ولایات	حقایق	نهایت
۱	یقظه	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	سر	قبض	تلبیس
۶	تذکر	زهد	استقامت	ایثار	انس	تعظیم	وجد	نفس	بسط	وجود
۷	اعتصام	ورع	توکل	خُلق	ذکر	الهام	دهشت	غربت	سکر	تجرید
۸	فرار	تبتل	تفویض	تواضع	فقر	سکینه	هیمان	غرق	صحو	تفرید
۹	ریاضت	رجاء	ثقه	فتوت	غنا	طمأنینه	برق	غیبت	اتصال	جمع
۱۰	سماع	رغبت	تسلیم	انبساط	مراد	همت	ذوق	تمکن	انفصال	توحید

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 السعادة فی مقامات العبادة، چاپ دوم، در چهار مجلد رقیعی به زبان عربی، ۱۳۴۴ هجری شمسی، چاپخانه دانشگاه تهران. ترجمه محمدآقا رضاخانی و دکتر حشمت الله ریاضی، انتشارات حقیقت.
<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>

^{۶۸} حضرت حاج میرزا زین العابدین شیروانی مستعلیشاه، بستان السیاحه، جلد اول، انتشارات حقیقت، ۱۳۸۹، صفحات ۸۰۰-۷۰۰.

حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه ارواحنا فداه قطب وقت سلسله نعمت‌الاهی سلطانعلیشاهی گنابادی در طی مدت چند سال بطور هفتگی این کتاب را شرح کرده‌اند. شرح این فرمایشات به صورت فایل‌های صوتی در سایت مزار سلطانی: <http://mazaresoltani.com/audio-pandesaleh.php> شرح این فرمایشات به صورت فایل‌های تصویری در سایت مزار سلطانی: <http://mazaresoltani.com/video-pandesaleh.php> همچنین متن پیاده شده از نوار را می‌توان از این لینک دریافت نمود: http://jozveh121.com/main_page.jsp?link=pandeSaleh

- 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، بیانات، جزوه ۱۲۴، درباره ذکر و فکر، تلفیق شرح پندصالح در جلسات فقری تیر و مرداد ۱۳۷۶ و بهمن ۱۳۸۶. <http://www.jozveh121.com/>
- پروچاسکا، جیمز، آ؛ جان سی نورکراس، نظریه‌های روان‌درمانی، نظام‌های روان‌درمانی، 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.
- عطار، تذکره الاولیا، تصحیح دکتر محمد استعلامی، چاپ هشتم، ۱۳۷۴.
- کلینی، الکافی، جامع الاحادیث، نور، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی، لوح فشرده CD.
- مولانا جلال‌الدین بلخی، مثنوی معنوی، تصحیح نیکلسون. <http://www.sufi.ir/>
- 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.
- 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.
- Gabbard, G. O., Litowitz, B. E., & Williams, P. (2012) Textbook of psychoanalysis (2nd ed.) Washington, DC: American Psychiatric Publishing.
- 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.
- 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). *Skills training manual for treating borderline personality disorder*. New York: Guilford.
- Linehan, M. M. (1993). *Cognitive-behavioral treatment of 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.
- 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.
- Summers, R. F., & Barber, J. P. (Eds.). (2009). *Psychodynamic therapy: A guide to evidencebased practice*. New York: Guilford.
- Wolpe, J. (1990). *The practice of behavior therapy* (4th ed.). Elmsford, NY: Pergamon.
- Yalom, I. D. (1980). *Existential psychotherapy*. New York: Basic.