

تفسیر و تحلیل متون زبان و ادبیات فارسی (دهخدا)

دوره ۱۶، شماره ۵۹، بهار ۱۴۰۳، صص ۳۹۵-۴۱۷

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۳۰، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱/۲۹

(مقاله پژوهشی)

DOI:

## وجد در امهات متون مثنوی عرفانی قرون ۴-۶ (ه.ق)

شعله سبزواری<sup>۱</sup>، دکتر فاطمه حیدری<sup>۲</sup>

### چکیده

«وجد» از جمله واردات غیبی است که با احداث صفاتی چون سرور، حزن، فرح و ترح موجب انقطاع سالک از استشعار به خود می‌شود. وجد در متون عرفانی با تعاریف متعددی نظیر غلبه حال، اصابت الم، آتشی افروخته و مانند این‌ها به کار رفته است. نظر به گستردگی تعاریف و مفاهیم وجد، در این پژوهش به روش توصیفی-تحلیلی و نیز اسناد کتابخانه‌ای به بررسی و طبقه‌بندی آن در امهات متون مثنوی عرفانی قرون (۴-۶) هجری قمری پرداخته شده است. نتایج بررسی نشان می‌دهد: وجد موهبتی الهی است که بی‌تکلف به دل آید و اکتسابی نیست. سیر بررسی مفهوم وجد بیانگر آن است که اسبابی زمینه دریافت این وارد غیبی را فراهم می‌کند و نیز شامل اقسام و مراتبی است که تعیین‌کننده درجه وجد واجدان و تقسیم آنان به مبتدی، متوسط و منتهی است. نمود و آثار وجد با توجه به قوت و ظرفیت واجدان متفاوت بوده با خود پیامدهای معرفتی به همراه دارد.

واژه‌های کلیدی: عرفان، وجد، مبتدی، متوسط، منتهی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

<sup>۱</sup> دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد کرج، دانشگاه آزاد اسلامی، کرج، ایران.

sholeh\_sabzevari@yahoo.com

<sup>۲</sup> دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد کرج، دانشگاه آزاد اسلامی، کرج، ایران. (نویسنده مسؤول)

fateme\_heydari10@yahoo.com



## مقدمه

وجد از زمره اصطلاحاتی است که در اغلب کتاب‌های عرفانی از آن سخن به میان آمده است. عرفا وجد را از واردات دانسته و بر تأثیر آن در طی مراتب کمال تأکید داشته و گفته‌اند: اگرچه بی‌تکلف به دل آید و کسبی نیست اما سالک می‌تواند با هموار کردن معاملات بر خود، اسباب آن را فراهم سازد. وجد میان دو فقدان قرار دارد، فقدی پیش از پیدایش آن که فقدان وصال محبوب است و فقدی پس از آن که در فوت وصال دست می‌دهد. وجد گاه ناپایدار است و واجد را از دو جهان می‌رهاند و گاه ممکن است لایتناهی باشد. دریافت‌های اصحاب وجد، متفاوت است و همه آن‌ها از ارزش یکسانی بر خوردار نمی‌باشند. غلبه اضطراب، وساطت علم و آگاهی سبب ابراز خاطره تجربه عارفانه وجد در برخی عارفان گردیده، از سوی دیگر فنا و سکون برخی واجدان در مقام سکوت نیز اسباب عدم ابراز خاطره تجربه عرفانی می‌گردد. ابونصر سراج از نخستین کسانی است که به بررسی موضوع وجد پرداخته و بخشی از کتاب او به «کتاب وجد» ابوسعید اعرابی اختصاص یافته است و سپس متون عرفانی از جمله التعریف، شرح تعرف، رساله قشیریه، کشف المحجوب، مجموعه رسائل، انس الثائین، احیا علوم الدین، صوفی نامه و آثار روزبهان و... به آن پرداخته‌اند. این پژوهش به تحلیل و طبقه‌بندی اصطلاح عرفانی وجد در امهات متون منثور عرفانی قرون ۴-۶ (ه.ق) پرداخته است.

ایجاد ساختار نوینی در توصیف و تحلیل اصطلاحات عرفانی به جای تعریف و استفاده از کلمات و تعبیر کلی برای تبیین اصطلاحات ضروری به نظر می‌رسد. اهمیت این پژوهش در این است که اصطلاح وجد، عوامل و ویژگی‌ها و نتایج آن از درون متون عرفانی، استخراج و تحلیل و طبقه‌بندی شده است.

## پیشینه تحقیق

خیرآبادی (۱۳۸۵)، در مقاله «پرواز از برج معنی «سمع»» به سماع صوفیه و ارائه نظرات مشایخ در این باب پرداخته و به احوال ارباب سماع بر سه قاعده تواجد، وجد و وجود اشاره کرده است.

موسوی سیرجانی (۱۳۸۶)، در مقاله «از سماع تا وجد» اهل سماع را با عنایت به بحث وجد با توجه به دو کتاب صد میدان و کشف المحجوب در سه طبقه جای داده، اما بر موضوع وجد به طور خاص تمرکز نکرده است. کریمی یونجالی و اسدالهی (۱۳۹۸)، در مقاله «بررسی

تأثیرپذیری صفوةالصفاء از رساله قشیریه» با بررسی برخی اصطلاحات عرفانی در این دو کتاب از جمله: حال، تفرقه، غیبت، تواجد، وجد و وجود و غیره، اثبات می‌کنند که تا چه میزان شیخ صفی متاثر از اندیشه‌های قشیری بوده است. حیدری (۱۳۹۹)، در مقاله «رویکردهای متفاوت نسبت به شطح‌گویی و انواع درون مایه شطحات» افزون بر تعریف شطح، زبان وجد، دو رویکرد مخالفان و موافقان شطح‌گویی را با عنایت به مراتب سالکان واجد در مقام سکر و صحو بررسی می‌کند. ملک ثابت و محمدی (۱۳۹۹)، در مقاله «اثر پذیرگی محمد غزالی در احیاء علوم الدین از اللمع فی التصوف و قوت القلوب در موضوع سماع» با تمرکز بر موضوع سماع با نمونه‌هایی مانند انواع وجد و سماع و ... مشخص کرده‌اند که غزالی چگونه و تا چه حد از این دو کتاب بهره برده است و به وجد از منظرهای گوناگون نگریسته است. شیرانی و همکاران (۱۴۰۰)، در مقاله «پیشینه پیدایش و تکوین سماع صوفیانه و تثبیت آن» در بررسی چگونگی دلایل شکل‌گیری و تکوین و تثبیت سماع به وجد اشاره داشته و آن را یکی از مهمترین تأثیرات صوفیان دانسته‌اند. باتوجه به پیشینه مذکور، تاکنون پژوهش مستقلی بر روی اصطلاح عرفانی وجد، از دیدگاه نخستین نویسندگان کتب نظری صوفیانه تا قرن ششم (ه. ق) صورت نگرفته است این مقاله بر آن است تا افزون بر تعاریف وجد به تحلیل و بررسی و دسته‌بندی نوینی به موضوع وجد بپردازد.

### روش تحقیق

پژوهش حاضر به روش توصیفی-تحلیلی و نیز اسناد کتابخانه‌ای، در پاسخ به پرسش‌های زیر به تحلیل و طبقه‌بندی اصطلاح عرفانی وجد در امهات متون مثنوی عرفانی قرون ۴-۶ (ه. ق) پرداخته است: وجد چیست؟ اسباب دریافت وجد چیست؟ آیا مراتب واجدان یکسان است؟ اوصاف واجدان و آثار وجد چگونه است؟

### مبانی تحقیق

وَجَدٌ به فتح واو به معنی توانگری (ر.ک: آندراج: ذیل وجد)، خوشی بسیار و ذوق (ر.ک: معین: ذیل وجد) و نشاط و ذوق آمده است (ر.ک: انوری: ذیل وجد). در لغت عرب نیز بر سه معنی: یافتن، توانگرگردیدن و اندوهگین شدن آمده است. ۱. «وَجَدَ يَجِدُ وَجُودًا» چون چیزی را گم کرده است، بیابد. ۲. «وَجَدَ يَجِدُ جَدَّةً» چون توانگر گردد. ۳. «وَجَدَ يَجِدُ وَجْدًا» چون از

کاری بزرگ، غمگین شود و دلش بسوزد و هر اندوهی که با آن سوزش و درد باشد (ر.ک): مستملی، ۱۳۶۶، ربیع: ۴: ۱۴۴۹).

برخی محققان معاصر، «وجد» را اصطلاحی نیمه فنی دانسته‌اند که شامل شور و شادی به معنای رایج کلمه توأم با دگرگونی‌های شدید و غیر عادی جسمانی است (ر.ک: استیس، ۱۳۹۲: ۴۲). برخی دیگر آن را به معنی جذب و خلسه و «پیدا کردن» خدا دانسته‌اند و گویند: هدفی که یک عارف از طریق ذکر و مراقبه دائم بدن دست می‌یابد فنا و در نهایت بقاء بالله است و معمولاً این تجربه نهایی، لطف الهی است که ممکن است موجب وجد و انجذاب فرد شده وی را از خویش بیرون کند و نتیجه آن خلسه و جذب، سکوت، آرامش و شادمانی عمیق و استغراق در نشئه‌ای نشاط‌آمیز است (ر.ک: شیمل، ۱۳۹۴: ۳۰۴-۳۰۵). برخی در ترجمه آن پیشنهاد داده که این وارد عرفانی به جای ترجمه به (Extase) که عمل از خود بیرون آمدن است به اصطلاح (Instase) ترجمه شود، زیرا «وجد» از خود بیرون شدن نیست، بلکه در خود فرو رفتن برای یافتن کلام خدا و به وجد آمدن از آن است و آنچه در آغاز با نزدیک شدن به خداوند می‌یابند آرامش و سکوتی است برای توجه کامل به خدا (ر.ک: نویا، ۱۳۷۳: ۲۱۴). قدیسه ترزا حالت وجد را تعالی، پرواز روح، انتقال و جذب می‌شمارد و معتقد است روح در حالت «وجد» بدن را احیا می‌کند. در این صورت، بدن حساس می‌شود و واجد وارد سرزمین درونی خود می‌شود، اما قدرت و حالت جذب و وجد از انسان هرگونه احتمال و امکانی را سلب می‌کند و بدن امکان انجام هیچ کاری را ندارد (ر.ک: فعالی، ۶۶۲۱۳۸۹: ۴).

## بحث

### وجد چیست؟

صاحب «اللمع فی التصوف» وجد را وصف ناشدنی دانسته؛ از آن روی که نمی‌توان چیزی را وصف کرد که جز خویش، صفتی و شاهدی ندارد. ذات وجد، درنیافتنی است و به کنه آن نمی‌توان پی برد. حال وجد، چشش و کششی است نه کسبی و کوششی: «هر چه بر توصیف وجد بیفزایند؛ از حقیقت وجد دورتر می‌شوند» (سراج، ۱۳۹۴: ۳۲۳). تنوع تعاریف در متون عرفانی نشان از توصیف‌ناپذیری وجد دارد. همه این مفاهیم و تعاریف از وجد در یک سطح نمی‌باشند از جمله:

### برخورد قلوب با صفای ذکر

ابونصر سراج طوسی (م ۳۷۸ ق) از نخستین مؤلفان آثار صوفیانه جهان اسلام؛ در چیهستی وجد گوید: «وجد، برخورد قلوب است با صفای ذکری که قلوب آن را از دست داده‌اند» (همان: ۳۵۱). وی به نقل از برخی عرفا وجد را مکاشفاتی از جانب حق معرفی می‌کند (همان: ۳۱۳). در باور او مکاشفه و مشاهده معنایی نزدیک به هم دارند، اما کشف از نظر معنا کامل‌تر است (همان: ۳۴۵). شبلی گوید: «الوجد عندی جحد ما لم یکن عن شهود»؛ وجدی که در آن مشاهده نباشد جحد باشد نه وجد (ر.ک: مستملی بخاری، ۱۳۶۶، ربع ۴: ۱۴۶۶).

### نخستین گام از درجات خواص

از کتاب وجد ابوسعیدین اعرابی نقل شده که وجد نخستین گام از درجات خواص و ثمره ایمان به غیب است، چون واجد آن را بچشد و نور آن در قلبش بدرخشد هر شک و شبهه‌ای در او از میان می‌رود. بنابر عقیده او رؤیت آثار نفس و تعلق به علایق و اسباب، مانع وجد می‌شود، بنابراین اگر اسباب قطع شوند و ذکر، خالص و قلب بیدار و پاک شود و موعظه و ذکر در آن اثر گذارد آنچه را از آن خالی بوده؛ مشاهده کرده، آنچه را که می‌یابد وجد است (ر.ک: سراج، ۱۳۹۴: ۳۱۴). بنابر تجربه او وجد رویارویی ظاهر با ظاهر، باطن با باطن، غیب با غیب و سر با سر است (ر.ک: همان: ۳۲۰).

### بشارت نیل به مقام مشاهده

شارح کتاب «التعرف لمذهب تصوف» از قول کلابادی نقل می‌کند که گروهی گویند: «الوجد بشارات الحق بالترقی الی مقامات مشاهداته» وجد را بشارت یا نشانی از سوی حق تعالی برای نیل به مقام مشاهده و نشانه‌اش آن است که اگر در مقام خوف باشد گریزان‌تر گردد و اگر در مقام طلب باشد حریص‌تر گردد، زیرا خداوند می‌خواهد تا آنچه را می‌ترسد رها کند و یا به آنچه می‌جوید برسد، به سخن دیگر وجد، بشارت است بر زیادت طلب و هرب (ر.ک: مستملی بخاری، ۱۳۶۶، ربع ۴: ۱۴۶۳).

### شنوایی و بینایی دل

وجد عبارت از شنوایی و بینایی دل نیز هست (ر.ک: همان: ۱۴۵۰). چون دل دردمند و خسته صاحب وجد، چیزی از غیب بیند یا شنود خستگی و درد او تازه‌تر گردد. از این روی بانگ

وناله برمی آورد و می سوزد. به عقیده وی کیفیت وجد را میزان محبت سالک تعیین می کند. هرچه محبت قوی تر باشد، وجد دشوارتر خواهد بود (ر.ک:همان:۱۴۴۹).

### وارد غیبی و غلبه حالت

غالباً وجد را واردی دانسته اند که به دل رسد و دل از بیمی، غمی یا دیدن چیزی از احوال آن جهان آگاهی یابد یا کشف حالتی شود (ر.ک:همان:۱۴۴۹). توصیف ابوالقاسم قشیری (م ۴۶۵ق) همان است که مستملی شارح «التعرف لمذهب التصوف» ذکر کرده: «وجد آن بود که به دل تو درآید بی تکلفی تو» (قشیری، ۱۳۹۱: ۱۴۲). به این سبب پیران گفته اند: وجد یافتن بود و مواجید به مقدار وردهاست (ر.ک:همان) محمد غزالی طوسی (م ۵۰۵ق) وجد را حال لطیفی از عالم غیب می داند که به سبب سماع به صوفیان رسد (ر.ک:۱۳۶۱، ج ۴۸۰/۱) و مانند قشیری آن را دریافت می داند، به این معنی که حالتی در سالک پدیدار شود که قبل از این نبوده است (ر.ک:همان: ۴۹۱). مؤلف کتاب التصفیه فی احوال المتصوفه، وجد را غلبه حالتی دانسته که چون برق ساطع لمعانی کند، علایق را بسوزد و از میان بردارد (ر.ک:عبادی، ۱۳۴۷: ۱۵۴-۱۵۵)، حال وجد بر سالک غلبه می کند، وجدی که غلبه نکند، باطل است زیرا که هنوز نفس در آن است (ر.ک:انصاری، ۱۳۷۷، ج ۱: ۴۰۷).

مؤلف کشف المحجوب، وجد را المی می داند که از فرح یا از طرح، یا از طرب یا از تعب بر دل اصابت کند. به باور او کیفیت وجد به بیان درنیاید، زیرا الم است و الم به قلم درنیاید، از این رو، سرّیست میان طالب و مطلوب که بیان آن در کشف آن غیب بود (ر.ک:هجوری، ۱۳۹۲: ۶۰۲).

### عالم بیداری

خواجه عبدالله انصاری (م ۴۸۱ق) با استفاده از تشبیه مشروط وجد را شعله ای فروزان می داند؛ به شرط آن که واجد به دیدار چیزی شورانگیز نایل آمده باشد (ر.ک: ۱۳۹۲: ۱۹۸). از منظر وی آتش افروخته وجد (ر.ک:همان، ۱۳۷۷، ج ۱: ۳۲۵) پس از پدید آمدن وصال و فراق پیش آید و آن را عالم بیداری مشتاقان می داند که سبب جان باختن و سوختن گردد (ر.ک:همان: ۳۶۲).

### حال اصحاب کهف

جام نامقی (م ۵۳۶ق) دنباله رو مکتب فکری ابوسعیدابی الخیر و خواجه عبدالله انصاری، در «انس الثائین»، استواری دل های واجدان را با استواری دل های اصحاب کهف مقایسه می کند:

چنان که حق عزوجل فرمود: «و رَبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا... آلايه» (جام نامقی، ۱۳۶۸: ۲۰۵).

### برخورد ناگهانی نور غیب بر قلب

روزبهان بقلی شیرازی (م ۶۰۶ق) در کتاب «مشرَب الارواح» که به تأسی از «منازل السائرین» خواجه عبدالله انصاری نوشته، حقیقت وجد را برخورد ناگهانی نور غیب بر قلب واجد و سپس سلب آن دانسته است (ر.ک: ۱۳۸۹: ۲۶۵).

### اسباب پیدایش وجد

اگر چه وجد، واردی الهی است که بی تکلف به دل آید؛ اما اسباب و عوامل متعددی، زمینه ساز این حال عرفانی هستند. برخی از عرفا به یک یا دو مورد و برخی مانند کلابادی به علل بیشتری اشاره داشته‌اند، از جمله: محبت، جود حق، شوق، ذکر و معرفت.

### محبت و شوق

عده‌ای از عرفا نظیر کلابادی، پیر هرات و روزبهان علت وجد را محبت و رقت قلب دانسته‌اند. شارح کتاب کلابادی وجد را برخاسته از رقت قلب و محبت می‌داند. هر کس عارف به خدا باشد لامحاله محب اوست و چون محب باشد و دوست با وی نباشد از وجد چاره نباشد. هر کس در خود وجد نبیند، در او محبت نیست و چون محبت نیست معرفت نیست و به تبع آن ایمان نیست (ر.ک: مستملی بخاری، ۱۳۶۶، ربع ۴: ۱۴۵۱). شیخ ابوالحسین نوری، وجد را به زیانه آتشی مانده می‌کند که از شوق خیزد و در سر بجنبد و به سبب آن اندام‌ها یا از شادی و یا از اندوه به جنبش درآیند، زیرا شوق از تأثیرات محبت است؛ هرچه محبت قوی باشد شوق قوی‌تر می‌گردد (ر.ک: همان: ۱۴۵۲-۱۴۵۳). خواجه عبدالله انصاری در محبت‌نامه، محبت را علت وجد دانسته گوید: آتش محبت، جان عاشق را می‌سوزد و به بهانه وجد می‌افروزد. محب در آن آتش ناآرام، آرام است. چون آتش محبت بیشتر شود محب بی‌تاب شود و راز پیدا و چشم گریان و دل بریان و مرد پنهان شود (ر.ک: ۱۳۷۷، ج ۱: ۳۶۲). به نظر صاحب «مشرَب الارواح» وجد از مقام محبت، صفا و رقت حال پدید می‌آید و حکمش آن است که واجد از خلق و نفس غایب و در مشاهده قرب حاضر باشد تا هر گاه انوار غیب بر او نمایان شود بتواند حقایق آیات و صفات و لمعات ذات را بنگرد و به وجد آید (ر.ک: بقلی شیرازی، ۱۳۸۹: ۲۶۴).

محبت از خداوند ناشی شده «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» (مائده: ۵۴) و ایجاد شوق می‌کند. شوق آرزومندی

دل به لقای محبوب، هیجان و اضطراب قلب است. وجد از شوق برمی‌خیزد، زیرا شوق صفت غایبان است. هر گاه رسوم صحبت بین محب و محبوب ناپدید گردد و مشاهدت دوست نباشد شوق غالب گردد و وجد پدید آید (ر.ک: مستملی بخاری، ۱۳۶۶، ربع ۴: ۱۴۶۱). «شوق برخاستن دل بود به دیدار محبوب» (قشیری، ۱۳۹۱: ۴۷۸).

### جود و عطیه حق

کلابادی پس از آن‌که محبت را علت وجد بیان می‌کند، ریشه‌های محبت را به صفت جود خداوند نسبت می‌دهد. از نگاه او وجد، نتیجه جود خداوند به بنده است و چون خداوند به ما جود کرد محبتش را در ما نهاد تا از آن محبت شوق پدید آید و از شوق وجد (ر.ک: مستملی بخاری، ۱۳۶۶، ربع ۴: ۱۴۶۵). ابوسعید اعرابی نیز وجد را یکی از عطایای عام الهی دانسته که نهایت ندارد (ر.ک: سراج، ۱۳۹۴: ۳۲۴).

### ذکر و ورد

از جنید نقل شده: گاه وجد در اثر ذکر قوی و امثال آن پدید آید و بر صاحب وجد غلبه کند به گونه‌ای که اگر شمشیر بر صورتش نواخته شود احساس نکند (ر.ک: همان، ۱۳۹۴: ۳۱۸). وجد از آن پدید آید که چیزی از دوست در سیر یاد کند و به لذت آن طرب کند و از بیم غیبت آن بترسد (ر.ک: مستملی بخاری، ۱۳۶۶، ربع ۴: ۱۴۶۱). قشیری از استاد ابوعلی نقل می‌کند: واردات از وردها خیزد، هر کس در ظاهر وردی نداشته باشد، در سر هم واردی ندارد و هر وجد که صاحب او را در آن کسب باشد؛ آن وجد نباشد. پس آنکه در احکام باطن، تکلف کند مواجید واجب کند و مواجید، نتیجه منازل باشد (ر.ک: قشیری، ۱۳۹۱: ۱۴۳).

### معرفت

وجد ناشی از شناخت و تحت تاثیر معرفت و مقرون به زوال است، گرچه معرفت ثابت است و این بدان معنی است تا در باطن معرفت نباشد وجد بروز نمی‌کند، زیرا زوال معرفت، شرک و جحد و کفر بار می‌آورد و اگر قرار بود با زوال وجد، معرفت هم زایل گردد، عارف و موحدی در عالم باقی نمی‌ماند (ر.ک: مستملی بخاری، ۱۳۶۶، ربع ۴: ۱۴۵۳-۱۴۵۴). وجد از حس معرفت برمی‌خیزد چندان که مبتدی را در وجد اضطراب است و منتهی را ثبات (ر.ک: عبادی، ۱۳۴۷: ۱۵۴).



## سَماع

برخی سماع را سبب وجد دانند. عبادی از آن جمله است (ر.ک: همان). صاحب رساله مناقب الصوفیه (م ۵۴۷ق) وجد را شریفترین احوال و عزیزترین اوقاتی می‌شمارد که به سبب سماع منظومات و منثورات به واجد می‌رسد (ر.ک: همان: ۷۴). غزالی نیز گوید: مستمع پس از سماع، وجد را در خود می‌یابد (ر.ک: ۱۳۷۳، ربع: ۲: ۶۳۲).

## اراده و عنایت حق

عارف دلیل ورود وجد ناگهانی را نمی‌دانند. وجد تصرف حق در دل ولی است. هر زمان بخواهد لشکر ارادت خود را می‌فرستد. دل آینه خداست و هرگاه نور حق در دل عارف بیفتد، لذت آن را درمی‌یابد و مضطرب می‌شود و علت آن را تا زمان مشاهده نور حق نمی‌شناسد (ر.ک: بقلی شیرازی، ۱۳۸۹: ۷۱۶) در انس التائبین عنایت ازلی شرط ورود وجد است: چون پرده پندار به برق عنایت ازلی سوخته گردد و برق وجد در سوخته نیاز افتد، آن گاه بر مرد واجد وجد پدید آید (ر.ک: جام نامقی، ۱۳۶۸: ۲۰۶).

## اقسام وجد

در تعریفی کلی ممکن است وجد تابع یکی از سه حالت نفس، دل یا جان باشد. عرفا وجد را براساس پدید آمدن این حالات، به اقسامی تقسیم کرده‌اند از جمله:

## وجد مُلک و وجد لقاء

وجد ملک براساس آیه: «فمن لم یجد»؛ و وجد لقاء براساس آیه: «وجدوا ما عملوا حاضراً»؛ نام‌گذاری شده‌اند. وجدی که تو را دریابد و مالک تو شود وجد ملک است و هر وجدی که تو آن را دریابی؛ وجد لقا است (ر.ک: سراج، ۱۳۹۴: ۳۱۴).

## وجد به حق و وجد به خلق

ابوطالب مکی (م ۳۸۶ق) در تمییز واجد حقیقی از غیر حقیقی به دو نوع سماع اشاره می‌کند که نتیجه هر یک متفاوت است:

الف- سماعی که منجر به وجد حقیقی می‌گردد. سالک صادق، سماع به حق و درست را از زبان اهل حق شنیده، حال طرب او ناشی از شوق خدا و غلبه وجد است در این حال، امری بر سالک، غالب و یا قهری بر وی مالک شده و بر مغلوب و مقهور و مجنون آن تکلیفی نیست (ر.ک: ۱۳۹۶: ج ۲: ۸۰۱).

ب- سماعی که به وجد نمی‌انجامد و اهل آن تظاهر به وجد کرده واجد شمرده نمی‌شوند و در زمره متواجدان قرار می‌گیرند. از رقص و جنب و جوش به هنگام سماع تعجیبی نیست، اما اغلب بدون نیل به وجود، تظاهر به وجد می‌کنند که این تکلف و تصنع، بازی و هواست و باطل. سماع و ترانه شنیدن از خلق به دلیل شهوت مخفی در وجود است (ر.ک: همان: ۷۹۳).

آشکار است که نوع نخستین مقبول مکی است، از آن رو که نوع دوم راستین نیست و متواجد در مقام شبهات قرار دارد: «کسی که بخواهد خود را با سماع، شبیه (اهل معنا) کند از حق منحرف شده و کسی که با هوا و شهوت سماع کند دچار بازی گشته ولی کسی که با سماع به دنبال بیرون کشیدن فهم و مشاهده علم بر معانی صفات حق و نظر و گشتن به دنبال راه و یافتن دلیل بر آیات صدق باشد سماع‌کننده‌ای در حال فزونی خواهد بود و این طریق اهل حق است» (همان: ۷۹۰).

#### وجد نفس، وجد دل و وجد جان

غلبه وجد بر عقل، طاقت و نفس، سبب تقسیم‌بندی دیگری از منظر خواجه عبدالله و احمد جام گردیده: **الف. وجد نفس**: وجدی است که بر عقل غلبه کند و صبر را شکست دهد و راز و باطن امور واجد را آشکارا کند و انسان را در فساد اندازد. **ب. وجد دل**: به دل افتد، بر طاقت غلبه کند تا آنجا که واجد به حرکت درآید و جامه درد و فریاد سر دهد. **ج. وجد جان**: واجد نصیب خویش را از حق نقد کند و نفس وی مغلوب و در حقیقت غرق گردد و جان آهنگ آن حضرت کند و منشأ این وجد عنایت و نظر خداوند به جان و دل او باشد و فرد از آن نظر بی‌خبر نباشد (ر.ک: انصاری، ۱۳۷۷، ج ۱: ۳۲۶ و جام نامقی، ۱۳۶۸: ۲۰۵). آشکار است که وجد جان در مرتبه‌ای بالاتر از وجد دل و نفس است.

#### وجد مکاشفه و مشاهده و وجد حالات

وجد حالتی است ثمره سماع و مستمع آن را در نفس خود می‌یابد. «کل ما یوجد عقیب السماع بسبب السماع فی النفس فهو وجد» (غزالی، بی تا: ۶-۱۸۵). از منظر غزالی وجد بر دو قسم است: **الف. قسمی** که به مکاشفات و مشاهدات بازمی‌گردد از قبیل علوم و تنبیهات (ر.ک: همان، ۱۳۷۳، ربع ۲: ۶۳۲)، چیزهایی در کسوت مثال و یا صریح (ر.ک: ۱۳۶۱، ج ۱: ۴۹۲) به وساطت اسبابی نظیر مشاهده و دریافت، صفای دل حاصل آید و دل چون صفا پذیرد حق در آن به صورت فرشتگان متمثل شود و یا به صورتی آن را مشاهده کند، آواز هاتف به گوش وی

رسد و یا به چشم صورت خضر (ع) را ببیند (ر.ک: ۱۳۷۳، ربع ۲: ۶۳۲-۶۳۴). نظر او چنان که از ابوسعید اعرابی نیز نقل می‌کند آن است که وجد نوعی مشاهده غیب است و سبب کشف چیزی می‌شود که قبلاً مکشوف نبوده است (ر.ک: همان) در واقع به نظر وی مکاشفه محصول وجد است و قابل توصیف و تعبیر نیست. ب. قسمی که به تغییرات و احوالی چون: شوق، خوف، اندوه، قلق، شادی، فهم، پشیمانی، بسط و قبض بازمی‌گردد که از مقوله علوم نیستند (ر.ک: ربع ۲: ۶۳۲) و با غلبه آتش وجد در دل، بر حواس نیز غلبه می‌یابد به گونه‌ای که واجد نبیند و نشنود، اگر ببیند و بشنود، از آن، غایب و غافل ماند (ر.ک: همان، ۱۳۶۱، ج ۱: ۴۹۱). از منظر وی، هر یک از انواع وجد مکاشفه و مشاهده یا حالات بر دو قسمند: یک قسم آن که اظهار می‌شوند و در حالت هوشیاری از آن سخن می‌گویند. قسم دیگر اظهار نمی‌شود و به هیچ وجه به بیان در نمی‌آید (ر.ک: ۱۳۷۳، ربع ۲: ۶۳۶).

#### مراتب وجد

صاحبان معرفت، مراتبی برای وجد قائلند و بر این باورند که این مراتب لایتناهی است نخستین مرتبه آن را رفع حجاب دانسته‌اند و بهترین را وجدی می‌دانند که واجد را از دو جهان برهاند.

ابوسعید بن اعرابی گفته است: نخستین مرتبه وجد رفع حجاب، مشاهده رقیب، آگاهی دل، نگرستن غیب، گفتگو با سر و انس گرفتن با مفقود است که همان «فناي از خود» نام دارد (ر.ک: سراج، ۱۳۹۴: ۳۱۴). وجد هر ساعتی در مقامی است، چون حق آن مقام به جای آورده شود از آن برتر کرامت کنند. در اولین دیدار وجد پدید آید و چون واجد به آن مقام خو کند، چیزی دیگر بنمایند و وجد تازه گردانند الی مالایتناهی فان الحق لانهایه له (ر.ک: مستملی بخاری، ۱۳۶۶، ربع ۴: ۱۴۶۶).

خواجه هرات مراتب وجد را بر سه درجه دانسته است:

نخست: وجدی که واجد از آن به گواه سمع یا دیدار و یا پندار برخوردار شود و اثر آن ممکن است بماند و یا نماند. دوم: وجدی است که روح از روشنایی ازلی یا ندای اولی یا جذب حقیقتی برخوردار شود. سوم: وجدی که بنده را از دو جهان برآید و وی را از آلودگی پاکیزه گرداند و رسم خود به وی عاریت دهد، یعنی آثار وجد در وی باقی بماند. زین‌الدین خاکی، شارح منازل السائرین درباره درجه دوم وجد گوید: اثر چنین وجدی در ظاهر دیده

نمی شود و درباره درجه سوم وجد گوید: که این وجد آدمی را از بار تن و جان برهاند و دیگر شارحان آن را نجات از دو جهان معنی کرده اند (ر.ک: انصاری، ۱۳۹۲: ۱۹۸-۱۹۹).

### مراتب واجدان

واجدان براساس میزان ظرفیت و برخورداری از معرفت مراتبی دارند:

الف) سالکان مبتدی و متوسط که از حجاب نفس بیرون نیامده اند و دچار اضطراب و تلون و تغیر می گردند. ب) سالکان منتهی که از مرتبه تلون و بدایات توحید در گذشته اند و از رزانت نفس و ثبات و سکون برخوردارند، ابوالحسن حصری صوفیان را در چهار گروه قرار داده:

۱. مدعیان ظاهری ۲. آنان که وجد، گاه به نفعشان است و گاه به ضررشان ۳. متحققانی که به حقیقت وجد اکتفا کنند ۴. واجدانی که در وجد خویش فانی شوند (ر.ک: سراج، ۱۳۹۴: ۳۱۴).  
طاووس الفقراء، واجدان را بر سه گروه تقسیم کرده: اول: واجدانی که گاه به سبب اجابت انگیزه های نفسانی وقتشان مکدر شده حالشان دگرگون می گردد. دوم: واجدانی که از وجد بهره مند می شوند و پس از آن وجدشان متغیر می گردد. سوم: واجدانی که وجدشان آنان را به فانی از خویشتن نایل ساخته چیزی جز وجد رؤیت نمی کنند (ر.ک: همان: ۳۱۵).

پیر هرات نیز واجدان را در سه مرتبه: مفتون، مغلوب و منظور قرار می دهد. وی وجد نفس را خاص واجدان مفتون، وجد دل را خاص واجدان مغلوب و وجد جان را خاص واجدان منظور می داند و واجد منظور را به سبب آنکه نفس وی در حقیقت غرق و حظ وی از حق مهیاست، مقبول حق می داند (ر.ک: انصاری، ۱۳۷۷، ج ۱: ۳۲۶). بنابر تجربه خواجه، گسستن دل واجد از مخلوقات سبب حظ و بهره او از حق می گردد. پیداست با این شرایط دیگر جایی برای آشکار کردن نهان و بانگ برآوردن و جامه دریدن باقی نمی ماند.

روزبهان بر اساس مقامات مردان حق به مراتب واجدان نگریسته؛ در نگرش او مراتب معرفتی تعیین کننده مراتب وجد می باشند از جمله:

### مقام مشتاقان

روزبهان در باب مقامات مشتاقان به مقام نزدیکی در وجد پرداخته؛ گوید: اگر مشتاق، مجذوب وجد باشد موجود را پس از وجد می یابد و حق او را به خود نزدیک می کند (ر.ک: بقلی شیرازی، ۱۳۸۹: ۳۶۲).

سراج در شرح اصطلاحات دشوار صوفیه از اصطلاح «صفوالوجد» با این توضیح یاد می‌کند: «در وجد سالک، چیزی غیر از وجود خودش با آن معارضه نکند» (سراج، ۱۳۹۴: ۳۵۰) و هجویری، اصطلاح صفوت را در میانه وجد و نمود قرار می‌دهد، بدین‌گونه که نمود مبتدیان را بود و وجد منتهیان را» (هجویری، ۱۳۹۲: ۲۵۴). به سخن دیگر صفوت، صفاست و صفا عین فناست (ر.ک: همان: ۷۹). در این مرتبه عاشق، جمال معشوق را با صفت مشاهده خاص ملاحظه می‌نماید و صفات حادث بر او جاری نمی‌شود. «صفو وجد عشاق، مواجه ارواح جمال ازل بدون التباس است» (بقلی شیرازی، ۱۳۸۹: ۳۵۷).

### مقام اصفیا

روزبهان در باب مقامات اصفیا، به مقام سکون از وجد و هیجان پرداخته؛ و گوید: هر گاه سکر به صحو و تلوین به تمکین و وحشت به انس و اضطراب به طمأنینه مبدل شود، برگزیده حق در مسیر معرفت مستقیم قرار می‌گیرد. آن‌گاه واردات ناگهانی به صفت انس و سکون بر او جاری می‌شود. «سکون در وجد از نشانه‌های کشف‌های بقاست» (ر.ک: همان: ۶۵۳).

### مقام بدلاء

وی در باب مقامات بدلاء، از مراتب بالای در وجد سخن گفته است و آن مقام نقصان وجد و زیادی علم به صفات و ذات حق است که سبب انس، آسایش و شادی در حضور حق و غیبت از خود در حضرت می‌شود. هر گاه یکی از بدلاء از مستی محبت به هوش آید، وجدش، سرمدی و ذکرش مدام و شهودش ابدی و قائم به حق خواهد بود و احکامتلوین بر او جاری نمی‌شود (ر.ک: همان: ۷۳۵-۷۳۶).

### مقام قطب و غوث

در باب مقامات اقطاب و غوث، به مرتبه‌ای بالاتر از مرتبه بدلاء پرداخته؛ و گوید: هر گاه صدیق در مشاهده، محب خدا شود و در انوار ذات او فانی و در جمال صفات حق باقی شود، ابلیس او را به این احوال می‌بیند و فرمانبر او می‌شود و به وجد او تواجد می‌کند و دیگر راز مکر خود را از وی پنهان نمی‌دارد (ر.ک: همان: ۷۵۲).

واسطی (ره) نیز برای اهل وجد چهار مرحله قائل شده است: ذهول، حیرت، سکر، صحو. این مانند کسی است که اول نام دریا شنود، آنگاه بدان نزدیک شود. سپس در آن غوطه‌ور شود، در آخر تلاطم موج‌ها او را بر ساحل افکند (ر.ک: سهروردی، ۱۳۹۲: ۱۹۳).

ماحصل آن که مقصود از واجد «منظور» خواجه عبدالله، همان واجدی است که واسطی، از آن به عنوان واجد سکری و صحوی، و حصری و سراجبه عنوان واجد فانی نام برده‌اند و روزبهان آن‌ها را در مقاماتی چون: مقام مشتاقان، اصفیا، بدلاء، قطب و غوث دانسته و سراج وجدشان را علم‌شان می‌داند و واجدان «مفتون» و «مغلوب» خواجه عبدالله، همان واجدان مبتدی و متوسطی‌اند که واسطی، آنان را در مرتبه ذهول و حیرت، و سراج و حصری، در مرتبه واجدانی دانسته‌اند که به درک کامل وجد نرسیده‌اند؛ واجدانی که اضطراب بدیشان راه می‌یابد و باطن امور خود را آشکار می‌گردانند و جامه می‌درند و آواز بلند سر می‌دهند و به قول سراج وجدشان یا از سر علم است و یا به واسطه علم است.

### برتری واجدان (ساکن و متحرک)

ظهور و بروز تغییر و تغیر در ظاهر و جوارح فرد دال بر کمال و عدم آن دال بر نقصان نمی‌تواند باشد. بنابر گفته ابوسعید بن اعرابی برخی از واردات ناشی از اذکار موجب سکون می‌شوند و سکون در این واردات برتر است برخی دیگر، موجب حرکت می‌شوند؛ حرکت در این واردات، کامل‌تر است؛ زیرا حکم آن‌ها غلبه بر اهلش است. اگر سالک مغلوب غلبه وجد نباشد، معلوم است که وارد درونش ضعیف است اما اگر وجد با حقیقتش وارد شود، به طور قطع موجب ذکرهای وجدآور و اضطراب قلوب می‌گردد. برخی واردات نیز با عقل سازگارند و به جهت هدایت و تمکن عقل، حرکتی ظاهر نمی‌شود، پس برتری اهل سکون به علت زیادی عقل و شدت تمکنشان است و برتری اهل حرکت به واسطه نیروی وارد از ذکر است که مانع فهم عقل، می‌شود، پس مبنای برتری، سکون یا حرکت نیست؛ بلکه به حال واردی است که ممکن است موجب حرکت یا سکون شود، زیرا واجدان در مکاشفات و مشاهدات ناشی از حالت ذکر که موجب بروز یکی از حالات حرکت یا سکون می‌شود، مساوی نیستند؛ مگر این‌که حال وارد بر افراد متحرک و ساکن معلوم گردد. اگر حال موجب جنبش و حرکت شود و صاحب آن حال را به حرکت درنیورد دلالت بر نقص وارد دارد و مشاهده واردات به میزان صفای قلب و خالی بودن از حجاب‌هاست (ر.ک: سراج، ۱۳۹۴: ۳۱۹-۳۲۰). ابوسعید بن اعرابی این سخنان را درباره وجد اهل اذکار صادق می‌داند نه وجد اهل سکر (ر.ک: همان: ۳۲۰).

سماع یکی از عوامل ایجاد وجد است از این روی در توصیف حال مستمعان ساکن و متحرک، عبادی گوید: سکون بر احوال بعضی به علت درایت نفس و قوت تحمل و دقت نظر،

غالب می‌گردد و بر بعضی دیگر از فرط شهوت و اضطراب فکر و ضعف نفس و مانند این، حرکت بر آن‌ها غالب می‌گردد (ر.ک:عبادی، ۱۳۴۷: ۱۵۴) و نهایت تأثیر سماع سبب می‌گردد که دیگر هیچ تلون و تغییری در نفس راه نیابد و «عزت روح بر حرکت تن» غالب شود و این مقام ویژه انبیاست (ر.ک:همان، ۱۳۴۷: ۱۵۵).

غزالی در تأثیر سماع و بروز آن در ظاهر افراد گوید: ظاهر نشدن حرکات گاه از ضعف و نقصان وارد است، هرچند وجد در باطن قوی باشد ولیکن اگر به سبب حفظ کامل جوارح، ظاهر نشود نشانه کمال است. به عقیده وی نیروی وجد محرک و نیروی عقل ضابط حرکات ظاهری است و یکی از این دو نیرو بر دیگری غلبه می‌یابد. چنین نیست که کسی که خود را بر زمین می‌زند وجدش کامل‌تر از آن کسی باشد که آرام نشسته است؛ چنان که جنید در ابتدا به هنگام سماع حرکت می‌کرد، سپس چنان شد که از جای نجنبید. چون از وی پرسیدند، این آیه را بگفت: «و تَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَ هِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي اتَّقَنَ كُلَّ شَيْءٍ» این بدان معنی است که هر چیزی که در نهایت بزرگی باشد اگر چه برود بیننده آن را ایستاده پندارد و در چشم وی یک نقش متوهم ماند (ر.ک:غزالی، ۱۳۷۳: ۲، ۶۵۴-۶۵۵)؛ بنابراین غزالی بر آن است که واردات نباید سبب دگرگونی ظاهری شخص شود زیرا نشانه ضعف واجد است. وی علت سکون در وجد را یکسانی حال‌ها در ملازمت شهود می‌داند (ر.ک:همان: ۶۵۶).

بنابر آراء مذکور دلیل ناآرامی واجد به سبب پدید آمدن انگیزه‌هایی است که عقل، تاب و تحمل آن‌ها را ندارد در نتیجه جوشش جان، آن‌ها را فراتر از عقل می‌برد و دلیل آرامی واجد گاه ناشی از ضعف واردات است که مانع بروز و ظهور می‌گردد و گاه ناشی از شدت تمکن و زیادی عقل و دوام وجد واجد می‌باشد.

### اوصاف واجدان و آثار وجد

قوت و غلبه وجد در همه یکسان نیست میزان نیروی وارد غیبی و نیز ظرفیت واجد، سبب بروز اوصاف گوناگونی در اصناف واجدان می‌گردد. وجد میان دو فقد قرار دارد. فقدی پیش از پیدایش وجد، و آن در عدم وصال محبوب است و فقدی پس از پیدایش وجد، که در فوت وصال است. از این روی این اوصاف در مبتدیان و متوسطان و منتهیان متفاوت است:

### منتهیان

برخی واجدان در وجد خویش، استوارند و از روی تمکن آن را می‌بینند و مقداری از آنچه را

که مشاهده کرده‌اند توصیف می‌نمایند، تا دلیلی بر آگاهی دیگران از وجد باشد (ر.ک:سراج، ۳۲۱۱۳۹۴). بزرگان گفته‌اند: صفت یابندگان آرامی است و صفت فاقدان بی‌آرامی. چون حجاب در میان آید جوشنده و یابنده گردد و چون صفت وجد پدید آید؛ جوینده غایب گردد و رسوم از او ساقط شود (ر.ک:مستملی بخاری، ۱۳۶۶، ربع ۴:۱۴۵۹).

صاحب کشف‌المحجوب، صفات این دست از واجدان را سکون در حال مشاهده و کشف دانسته (ر.ک:هجویری، ۱۳۹۲: ۶۰۳) و عبادی، صفات آنان را سکون و ثبات در حرمت و هیبتی می‌داند که برخاسته از تمکن است (ر.ک:عبادی، ۱۵۵۱۳۴۷). غزالی وجد را از دو جنس می‌داند: جنسی از احوال و جنسی از مکاشفات. وی برهریک صفاتی قائل شده، اما آنچه را که از جنس مکاشفات است علمی و قیاسی و مثالی دانسته؛ که حقیقت آن جز بر خود آن کس معلوم نیست (ر.ک:غزالی، ۱۳۶۱، ج ۱: ۴۹۲). بر این اساس واجد منتهی فانی که در رؤیت شهود و مکاشفه به سر می‌برد در مقام سکون، تمکن یافته و از ابراز تجربه عرفانی امتناع می‌کند.

#### مبتدیان و متوسطان

وجد سبب غلیان و حرکت و بروز اوصافی در مبتدیان و متوسطانی می‌شود که هنوز از حجاب نفس فارغ نشده‌اند، تا آنجا که ممکن است، جان واجد در معرض خطر و تلف قرار گیرد و یا خرد او مغلوب شود.

خشیت، وجل، صعق، زفیر، شهیق، بکاء، غشیت، انین، صعقه، صراخ، صیحه، از صفات واجدان است و آنان بر دو طبقه‌اند: واجد و متواجد (ر.ک:سراج، ۳۱۴۱۳۹۴-۳۱۵). لرزش و بیهوشی و زوال احساس اعضا و غلبه بر عقل همگی از شوکت ورود وجد است، اگر خداوند به هر قلبی به مقدار طاقت وجد نمی‌داد، خردها و پاها و جان‌هایشان ناتوان می‌شد (ر.ک:همان: ۳۲۱). آثار وجد مختلف است. گاه بیش از یک بانگ نیست، گاه گریستن و فریاد زدن، گاه جامه دریدن و خویشتن زدن، گاه بیهوشی و دیوانه و بیمار شدن و گاه مرگ است و این در اصل به اندازه مقدار قوت واجد باشد؛ به همان میزان که در مقام مشاهده باشد، در باطن هم به همان میزان وجد افتد (ر.ک:مستملی بخاری، ۱۳۶۶، ربع ۴: ۱۴۶۴) صفات این دسته از واجدان حرکت از غلیان شوق و در حال حجاب و نمود آن در زفیر یا نفیر، انین یا حنین، عیش یا طیش و کرب یا طرب است (ر.ک:هجویری، ۱۳۹۲: ۶۰۳). صفت مبتدیان اضطراب از حرکتی است که بیشتر آن از تلون خیزد (ر.ک:عبادی، ۱۳۴۷: ۱۵۵). از دید غزالی وجد از



جنس احوال، چنان باید باشد که صفتی بر واجد غالب شود و او را دگرگون سازد، از جمله: شوق، خوف، آتش عشق، طلب، اندوه، حسرت و دیگر اقسام (ر.ک: غزالی، ۱۳۶۱، ج ۱: ۴۹۱). از منظر روزبهان واجد بر طبق قوت آنچه از غیب مشاهده می‌کند دچار تغییر حال گشته و حالاتی مانند گریستن، خندیدن، سرخی، زردی، لرزیدن، اضطراب، کف زدن، رقص و جامه دریدن و مانند آن بر ظاهرش هویدا می‌گردد (ر.ک: بقلی شیرازی، ۱۳۸۹: ۲۶۴)؛ بنابراین بروز احوال بر واجدان متفاوت است و کلیت و شمول ندارد.

### نتیجه‌گیری

بررسی و تحلیل متون نثر عرفانی تا سده ششم نشان می‌دهد: از وجد تعاریف متعددی ذکر شده؛ از جمله: برخورد قلوب با صفای ذکر، نخستین درجه خواص، بشارتی به بر شدن مقامات، شنوایی و بینایی دل، آتشی افروخته، اصابت المی، حالی چون حال اصحاب کهف و برخورد ناگهانی نور غیب. در میان این تعاریف ارتباط و وابستگی نزدیکی مشاهده می‌شود. من حیث المجموع واردی ناگهانی و کسبی از سوی خداوند است. عرفا وجد را بر اقسامی دانسته‌اند؛ اساس تقسیم‌بندی‌های آنان بر مبنای میزان کیفیت وجد و بهره‌مندی قلوب واجدین از نور غیب است.

اگرچه وجد عنایتی الهی است، اما اسبابی از جمله: محبت، جود حق، شوق و... بستر پیدایش این وارد غیبی را فراهم می‌سازند.

مجموع دیدگاه‌های عرفا نشان می‌دهد که همه واجدان در یک مرتبه و درجه قرار ندارند و بر هر مقام وجدی است، و به سه دسته: مبتدی، متوسط و منتهی تقسیم می‌شوند. مبتدیان و متوسطان واجدانی‌اند که هنوز از حجاب نفس کامل نرسته‌اند؛ اضطراب بر ایشان غالب و امور باطنی خود را ابراز می‌دارند. منتهیان واجدان کامل و صحوی‌اند که به مقام فنا و سکون در وجد رسیده‌اند.

ملاک برتری هریک از واجدان آرام و ناآرام بر دیگری، سکون یا حرکت نیست. سکون ممکن است به دو دلیل باشد: یا وارد ضعیف باشد که آن نشانه نقصان است و یا واجد در وجدی دائمی باشد و وارد نتواند او را دگرگون کند، و حرکت ممکن است به جهت انگیزه‌های درونی واجد باشد که عقل مخلوق و جان واجد توان مقاومت در مقابل آن‌ها را ندارد در نتیجه

جوشش جان، آن‌ها را فراتر می‌برد؛ اما برخی دیگر با عقل سازگارند و عقل آن‌ها را ساکن می‌کند.

وارد غیبی با توجه به ظرفیت واجدان سبب احداث اوصاف و آثاری در واجدان مبتدی و متوسط می‌شود، زیرا حجاب نفس موجب حرکت و غلیان آن‌ها شده و صفاتی مانند: انین، زفیر، شهیق، صراع و ... از خود بروز می‌دهند؛ ولی واجد منتهی در مشاهده و مکاشفه غلبات حق فانی گشته از صفت سکون برخوردار است.

وجد از مراتبی برخوردار است، برخی مراتب آن را لایتناهی دانسته‌اند نخستین مرتبه وجد رفع حجاب‌ها و برترین مرتبه آن فانی شدن از دو جهان و رسیدن به سرزمین وجود است.

### منابع

#### کتاب‌ها

قرآن کریم.

استیس، والترترنس. (۱۳۹۲). *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران: سروش.  
انصاری، عبدالله بن محمد. (۱۳۷۷). *مجموعه رسائل*، تصحیح محمد سرور مولایی، جلد ۱، تهران: تونس.

انصاری، عبدالله بن محمد. (۱۳۹۲). *منازل السائرین*، ترجمه و شرح عبدالغفور روان فرهادی، به کوشش محمد عمار مفید، تهران: مولا.

انوری، حسن. (۱۳۹۰). *فرهنگ بزرگ سخن*، جلد ۸، تهران: سخن.  
بقلی شیرازی، روزبهان ابی نصر. (۱۳۸۹). *مشرب الارواح*، به ترجمه و شرح قاسم میراخوری، تهران: آزاد مهر.

پاشاه، محمد. (۱۳۶۴). *فرهنگ آندازاج*، جلد ۷، تهران: خیام.

جام نامقی، احمد. (۱۳۶۸). *انس التائیین*، تصحیح دکتر علی فاضل، تهران: توس.  
سراج، ابونصر. (۱۳۹۴). *اللمع فی التصوف*، تصحیح رینولد آلن نیکلسون، مترجمان قدرت‌الله خیاطیان، محمود خورسندی، سمنان: دانشگاه سمنان.

سهروردی، عمر بن محمد. (۱۳۹۲). *عوارف المعارف*، ترجمه ابو منصور اصفهانی به اهتمام قاسم انصاری، تهران: علمی و فرهنگی.

شیمیل، آنه ماری. (۱۳۹۴). *ابعاد عرفانی اسلام*، ترجمه و توضیحات عبدالرحیم گواهی، تهران: فرهنگ اسلامی.

عبادی، قطب‌الدین، ابوالمظفر منصور بن اردشیر. (۱۳۴۷). *التصفيه فی احوال المتصوفه*، تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

عبادی، قطب‌الدین، ابوالمظفر منصور بن اردشیر. (۱۳۹۳). *مناقب‌الصوفیه*، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: مولا.

غزالی طوسی، ابوحامد محمد. (۱۳۶۱). *کیمیای سعادت*، به کوشش حسین خدیو جم، جلد ۱، تهران: علمی و فرهنگی.

غزالی طوسی، ابوحامد محمد. (۱۳۷۳). *احیاء علوم‌الدین*، ترجمه مؤیدالدین به کوشش حسین خدیو جم. ربع ۲، تهران: علمی و فرهنگی.

غزالی طوسی، ابوحامد محمد. (بی‌تا). *احیاء علوم‌الدین*، محقق عبدالرحیم بن حسین حافظ عراقی، مقدمه نویس محمد خضر حسین، الناشر: دارالکتاب العربی.

فعالی، محمدتقی. (۱۳۸۹). *تجربه دینی و مکاشفه عرفانی*، تهران: پژوهشگاه و فرهنگ و اندیشه اسلامی.

قشیری، ابوالقاسم. (۱۳۹۱). *ترجمه رساله قشیریه*، مترجم ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، با مقدمه تصحیح و تعلیقات مهدی محبتی، تهران: هرمس.

مستملی بخاری، ابوابراهیم اسماعیل بن محمد. (۱۳۶۶). *شرح التعرف لمذهب التصوف*، به تصحیح محمد روشن، ربع ۴، تهران: اساطیر.

معین، محمد. (۱۳۷۶). *فرهنگ فارسی*، جلد ۴، تهران: امیرکبیر.

مکی، ابوطالب. (۱۳۹۶). *فارسی قوت القلوب*، ترجمه مهدی افتخاری، جلد ۲، قم: آیت اشراق.

نویا، پل. (۱۳۷۳). *تفسیر قرآنی و زبان عرفانی*، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان. (۱۳۹۲). *کشف‌المحجوب*، به مقدمه و تصحیح و تعلیقات دکتر محمود عابدی، تهران: سروش.

- حیدری، فاطمه. (۱۳۹۹). رویکردهای متفاوت نسبت به شطح‌گویی و انواع درون‌مایه شطحات. *پژوهشنامه عرفان*، ۱۱(۲۲)، ۸۸-۶۱.
- خیرآبادی، عباس. (۱۳۸۵). پرواز از برج معنی «سماع». *ادبیات فارسی*، (۹)، ۷۱-۵۰.
- شیرانی، محمد، جدیدی، ناصر، و بوشاسب‌گوشه، فیض‌الله. (۱۴۰۰). پیشینه پیدایش و تکوین سماع صوفیانه و تثبیت آن. *پژوهشنامه تاریخ*، ۱۶(۶۴)، ۱۴۶-۱۲۵.
- کریمی، ثریا، و اسداللهی، خدابخش. (۱۳۹۸). بررسی تأثیرپذیری صفوة‌الصفاء از رساله قشیریه. *متن شناسی ادب فارسی*، ۱۱(۳)، ۴۳-۶۰. doi: 10.22108/rpll.2019.113984.1403
- ملک ثابت، مهدی، و محمدی، رسول. (۱۳۹۹). اثرپذیری محمد غزالی در احیاء علوم الدین از اللّمع فی التّصوّف و قوت‌القلوب در موضوع سماع. *پژوهش‌های ادب عرفانی*، ۱۴(۱)، ۱۹۷-۲۱۰. doi: 10.22108/jpll.2020.119484.1405
- موسوی سیرجانی، سهیلا. (۱۳۸۶). از سماع تا وجد. *ادبیات عرفانی و اسطوره شناختی*، ۳(۷)، ۸۳-۷۲. dor:20.1001.1.20084420.1386.3.7.5.5.۷۲-۸۳

## References

### Books

- The Holy Quran*. [In Persian]
- Activity, M. T. (2010). *Religious experience and mystical revelation*, Tehran: Research Center for Islamic Culture and Thought. [In Persian]
- Ansari, A. M. (1998). *A collection of letters*, edited by Mohammad Sarwar Moulai, volume 1, Tehran: Tunis. [In Persian]
- Ansari, A. M. (2012). *Manazel al-Saerin*, translated and described by Abdul Ghafoor Rawan Farhadi, with the efforts of Mohammad Ammar Mofid, Tehran: Mola. [In Persian]
- Anuri, H. (2011). *Farhang Bozor Sokhn*, Volume 8, Tehran: Sokhn. [In Persian]
- Bagli-Shirazi, R. N. (2010). *Mashreb al-Arawah*, translated and explained by Ghasem Mirakhori, Tehran: Azadmehr. [In Persian]
- Ebadi, Q. A. M. M. A. (1968). *Al-Tsafiyeh Fi Ahwaal Al-Musufah*, corrected by Gholam Hossein Yousefi, Tehran: Farhang Iran Foundation. [In Persian]
- Ebadi, Q. A. M. M. A. (2013). *Manaqib Al-Sufiyyah*, edited by Najib Mayel Heravi, Tehran: Mola. [In Persian]
- Ghazali Tousei, A. H. M. (1982). *Alchemy of Saadat*, by Hossein Khadio Jam, Volume 1, Tehran: Scientific and Cultural. [In Persian]

Ghazali Tousi, A. H. M. (1994). *Revival of Ulum al-Din*, translated by Moayed al-Din by Hossein Khadiojam. Rabe 2, Tehran: Scientific and Cultural. [In Persian]

Ghazali Tousi, A. H. M. (No date). *Revival of Ulum al-Din*, scholar Abdol Rahim bin Hossein Hafiz Iraqi, preface by Muhammad Khizr Hossein, publisher: Dar al-Kitab al-Arabi. [In Persian]

Hajwiri, A. H. A. O. (2012). *Kashf al-Mahjub*, with the introduction and corrections and notes of Dr. Mahmoud Abedi, Tehran: Soroush. [In Persian]

Jam Namghi, Ahmed. (1368). *Anas al-Taibin*, edited by Dr. Ali Fazel, Tehran: Tos. [In Persian]

Makki, A. T. (2016). *Farsi Qut al-Qulub*, translated by Mehdi Eftekhari, volume 2, Qom: Ayat Ashraq. [In Persian]

Moin, M. (1997). *Persian culture*, volume 4, Tehran: Amirkabir. [In Persian]

Mostamli Bukhari, A. I. I. M. (1987). *The description of the introduction to Sufism*, corrected by Mohammad Roshan, 4th quarter, Tehran: Asatir. [In Persian]

Noya, P. (1994). *Qur'anic interpretation and mystical language*, translated by Ismail Saadat, Tehran: Academic Publishing Center.

Pasha, M. (1985). *Farhang Anandaraj*, Volume 7, Tehran: Khayyam. [In Persian]

Qashiri, A. Q. (2011). *Translation of Risalah Qashiriyah*, translated by Abu Ali Hassan bin Ahmad Osmani, with an introduction, corrections and notes by Mehdi Mohabbatei, Tehran: Hermes. [In Persian]

Schimmel, A. M. (2014). *The Mystical Dimensions of Islam*, translated and explained by Abdol Rahim Tashet, Tehran: Islamic Farhang. [In Persian]

Siraj, A. N. (2014). *Al-La'ma fi al-Susuf*, edited by Reynolds Allen Nicholson, translated by Qadrat-Allah Khayatian, Mahmoud Khorsandi, Semnan: Semnan University. [In Persian]

Stace, W. T. (2012). *Mysticism and philosophy*, translated by Bahauddin Khorramshahi, Tehran: Soroush. [In Persian]

Suhrawardi, O. M. (2012). *Awarif al-Maarif*, translated by Abu Mansour Esfahani with the help of Qasim Ansari, Tehran: Scientific and Cultural. [In Persian]

### Articles

Heydari, F. (2020) Different Approaches to Shath and Types of their themes. *PJE*, 11 (22), 61-88 [In Persian]

Karimi yonjali, S., & Asadollahi, K. (2019). Investigating the Effectiveness of Safvatossafa from Resaleye Ghashiriyeh. *Textual Criticism of Persian Literature*, 11(3), 43-60. doi: 10.22108/rpl.2019.113984.1403. [In Persian]

Khairabadi, A. (2006). Flying from the tower means "Sama". *Persian literature*, (9), 50-71. [In Persian]

Maleksabet, M., & Mohammadi, R. (2020). The Influence of the Books Al-Luma Fi al-Tasawwuf and Ghooot ol-Gholoob Regarding the Subject of Sama on Abu Hamid Muhammad al-Ghazali's Ihya Ulum al-Din. *Research on Mystical Literature*, 14(1), 197-210. doi: 10.22108/jp11.2020.119484.1405. [In Persian]

Mousavi Sirjani, S. (2007). From Samā' to Ecstasy. *journal of mytho-mystic literature*, 3(7), 72-83. [In Persian]

Shirani, M., Jadidi, N., & Bushasbgosheh, F. (1400). The background of the origin and development of Sufi hearing and its consolidation. *Research Journal of History*, 16(64), 146-125. [In Persian]



## Ecstasy in the major categories of Mystic prose texts centuries 4-6 (A.H.)

Sholeh Sabzevari<sup>1</sup>, Dr. Fatemeh Heydari<sup>2</sup>

### Abstract

Mystic terminology of "Ecstasy" is among spiritual states and intimations from the Unseen World which leads to the wayfarer's detachment from his self-consciousness by creating attributes such as happiness, sadness, delight, and grief.

Ecstasy in the Mystic texts has been used in different definitions, including fit of ecstasy, hit of pain, illuminated fire, and so on (Esābatalam).

Regarding the extensiveness of the definitions and concepts of ecstasy, in the present research, we have tried to study, analyze, and classify it in the Mystic prose texts dated back to 4-6 (A.H.), using the descriptive analytical method, and library documents. The results of the study shows that ecstasy is a Divine gift coming simply to the heart, and it is not acquisitive.

The process of studying the concept of ecstasy shows that secondary causes provide the background of acceptance of this intimation from the Unseen World, and that it includes types and hierarchy that determine the degrees of ecstasy of the men of ecstasy and divide them into Beginners, The Mediocre, and The Transcendent (montahā).

Appearance and influences of ecstasy differ concerning the strength and containership of the men of ecstasy and have got Mystic consequences.

**Keywords:** Mysticism, Ecstasy, Beginners, The Mediocre, The Transcendent.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
رتال جامع علوم انسانی

<sup>1</sup> . Ph.D. student, Department of Persian Language and Literature, Karaj Branch, Islamic Azad University, Karaj, Iran. sholeh\_sabzevari@yahoo.com

<sup>2</sup> . Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Karaj Branch, Islamic Azad University, Karaj, Iran. (Corresponding author) fateme\_heydari10@yahoo.com