

نگاهی به لذات عرفانی

نصرت خداپرست

عضو حلقه علمی حکمت (خواهران)

چکیده: در این نوشتار پس از معرفی عارف، چیستی لذت و رابطه آن با قوای ادراکی انسان مورد بحث قرار گرفته است. پس از آن چگونگی رسیدن عارف به فهم عمیق‌تر و درک لذات برتر بررسی شده است. در پایان ماهیت لذات عرفانی و تفاوت آن با لذات متعارف بیان شده است.

کلیدواژگان: عرفان، عارف، سیر و سلوک، کشف عرفانی، لذت، نشاط، تهذیب نفس، نور الهی قلب.

مقدمه

یکی از ویژگی‌های فطری انسان، لذت‌گرایی و زیبایی دوستی اوست. گرایش به لذت و خوشی و تنفر از درد و رنج، به صورت تکوینی در روح و روان انسان نهاده شده است. انسان با اندکی تأمل در وجود خود به وجود این میل ذاتی پی می‌برد.^۱

البته همه لذت‌ها مادی نیستند و فراتر از لذت‌های مادی، لذت‌های غیرمادی قرار دارند. هرچند برخی لذت‌های والا و برتر را، منحصر به لذت‌های حسی دانسته و لذت‌های غیرحسی را لذت‌های ناچیز، یا خیالات دور از حقیقت می‌پندارند.^۲

۱. علی اصغر ظهیری، تنهایی، لذت و عشق، ص ۸۵.

۲. سید یحیی یثربی، فلسفه عرفان، ص ۲۴۳.

در این نوشتار پیرامون لذت و نشاط مربوط به انسان برخوردار از درک برتر و ویژگی‌های آن، مطالبی ارائه شده است.

عرفان چیست؟ عارف کیست؟

«عرفان» در لغت به معنای شناخت است و در اصطلاح روش و طریقه ویژه‌ای است برای دستیابی و شناسایی حقایق هستی و پیوند انسان با حقیقت. در این روش بر شهود، اشراق و وصول و اتحاد با حقیقت تکیه می‌شود. نیل به این مرتبت نه از راه استدلال و برهان؛ بلکه از راه تهذیب نفس و قطع علایق دنیوی و توجه تام به امور روحانی و معنوی و در رأس همه، مبدأ و حقیقت هستی حاصل می‌شود. اگر گاهی نیز پس از اثبات شهودی و احراز حضوری مطلب، از برهان عقلی یا دلیل نقلی معتبر سخن به میان می‌آید، فقط برای تاکید و تقویت و ایجاد انس است نه برای اثبات اصل مطلب.^۱

عارف کسی است که امام علی (علیه السلام) در وصفش می‌فرماید: «العارف من عرف نفسه فأعتقها و نزهها عن كل ما يبعدها»^۲؛ «عارف کسی است که خود را بشناسد و سپس خود را از آنچه او را از خدا دور می‌کند و حاجب بین او و حضرت حق است آزاد نموده و تجرید و تزکیه کند»^۳.

نکته‌ای که در این روایت حائز اهمیت است این است که، قبل از اینکه عارف به تزکیه نفس بپردازد، باید از مرحله خودشناسی عبور کند. در واقع خودشناسی، مقدمه خداشناسی و رسیدن به خداست.

لذت و انواع آن

ابن‌سینا در نمط هشتم اشارات در تعریف لذت و الم می‌گوید: «لذت» عبارت است از ادراک چیزی که خیر است برای درک کننده، در حالی که درک کننده سالم بوده و مانعی نداشته باشد و «الم» عبارت است از ادراک چیزی که برای درک کننده «شر» است.

وی در توضیح انواع لذت چنین می‌گوید: این خیر و شر مختلف و نسبی می‌باشند،

۱. محمدرضا کاشفی، عرفان و تصوف (پرسش‌ها و پاسخ‌های دانشجویی ۱)، ص ۱۷.

۲. عبدالواحد بن محمد تیمی آمدی، غررالحکم و دررالكلم، ص ۲۳۹.

۳. محمد شجاعی، مقالات، مبانی نظری تزکیه، ج ۱، ص ۱۶.

مثلاً برای قوه شهویه خیر عبارت است از خوراک و پوشاک و برای قوه غضبیه، خیر عبارت است از غلبه و آنچه برای عقل خیر به شمار می‌رود پس از مفارقت و به اعتبار قوه نظریه، عبارت است از «حق» و قبل از مفارقت و به اعتبار قوه عملیه، عبارت است از «جمیل» یا زیبا و زیبایی. خلاصه اینکه هر لذت به دو چیز وابسته است: یکی خیر و دیگری ادراک آن، از آن جهت که خیر است.

همین‌طور هر قوه‌ای، ملائم خاص خود را دارد که ادراک آن ملائم برای آن قوه خیر است و از آنجا که ادراک عقلی اشرف و اعلی از ادراک حسی است؛ چراکه در ادراک عقلی کنه حقایق درک می‌شوند، به همین دلیل مدرکات قوه عقلیه شریف‌تر از مدرکات قوه حسیه است. پس هر ادراکی و مدرکی شریف‌تر باشد، لذت حاصل از آن هم، شریف‌تر و برتر خواهد بود. برای مثال: لذت حاصل از تعقل واجب هرگز، با لذات حاصل از تناول یک لقمه غذای لذیذ قابل مقایسه نیست.^۱

اما کسانی که دارای طبعی فرومایه‌اند، عباداتشان نیز در ازای مشتهیات حیوانی است. ایشان در حقیقت عبدالبطن و عبداله‌وایند نه عبدالله و از بهجت، سعادت انسانی، ملائکه و عقول غافل‌اند.^۲

لذات عرفانی در سفر اول

در بررسی لذات عرفانی به دلیل گستره وسیع بحث، تنها در مورد لذت و بهجت مربوط به سفر اول عارف، مطالبی ارایه می‌شود. برای این منظور، با اشاره به بحث‌هایی از نمط نهم اشارات، به مناسبت دیدگاه برخی از عرفا را ذکر می‌کنیم. این سینادر این نمط می‌گوید: «عارفان اولین منزل سیر و سلوک را «اراده» می‌نامند و آن عبارت است از نوعی شوق و رغبت که در اثر برهان یا تعبد و ایمان در انسان نسبت به حقیقت پدید می‌آید، آن‌گاه روح و ضمیر به جنبش می‌آید تا به اتصال به حقیقت دست یابد».^۳

سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که، این شوق و رغبت از کجا ناشی می‌گردد؟ در پاسخ باید گفت که منشأ و مبدأ اولیه حرکت همان مبدأ نخستین است که این‌سینا در ترتیب مبادی، آن را نخستین مبدأ به شمار آورده است، یعنی همان

۱. سید یحیی یثربی، فلسفه عرفان، تحلیلی از اصول و مبانی و مسائل عرفان، ص ۲۴۴ و ۲۴۵.

۲. حسن حسن‌زاده آملی، نصوص الحکم بر فصوص الحکم، ص ۱۲۰.

۳. مرتضی مطهری، کلیات علوم انسانی (کلام، عرفان، حکمت عملی)، ج ۲، ص ۱۵۴.

ادراک. بنابراین منشأ این شوق، ادراک است. اما باید دید که این ادراک چگونه و از کجا حاصل می‌شود؟

ابن سینا در این باره بر آن است که این ادراک دو منشأ دارد: استبصار ناشی از یقین برهانی و سکون نفس بر پایه عقد ایمانی.

فخر رازی در این زمینه می‌گوید: وقتی که شخص معتقد می‌شود که سعادت وی، در روی گرداندن از غیر خداوند و روی کردن به سوی خداست، این اعتقاد چه از راه برهان به دست آمده باشد و چه از راه تقلید، اقتضاء می‌کند تا شخص اراده کند که از ما سوار روی گردان شده و متوجه الله باشد. تا چنین حالتی وجود دارد، او را «مريد» می‌نامند. طالبان این «طریقه» بر چهار قسمت‌اند:

۱. آنان که با نظرهای دقیق و افکار عمیق به دقایق علوم الهی رسیده‌اند. در نتیجه دارای شوق شدید و انجذاب کاملی گشته‌اند. این حالت آنان را به ریاضت وامی‌دارد.
۲. نفوسی که بر اساس فطرت، جوهرشان رو به آن سوی نهاده است، بدون آنکه علمی آموخته یا به بحث و نظری ممارست داشته باشند.

۳. نفوسی که به هر دو وصف مذکور، متصف‌اند؛ یعنی آنان که در فطرت خود با شوق آستان عزت سرشته شده‌اند، سپس این شوق با ارتیاض به وسیله معالم الهی و مباحث حقیقی استکمال یافته است.

۴. نفوسی که از هر دو صفت یاد شده خالی‌اند، اما به خاطر اینکه درباره کمال این طریقه، بسیار شنیده‌اند و دانسته‌اند که نهایت سعادت بشری و ملاک بهجت انسانی وابسته به این طریقه است، آن تمایل یافته و معتقد شده‌اند.^۱

پس از مرحله اراده، مرحله ریاضت قرار دارد. ابن سینا در توضیح این مرحله می‌گوید:

«ریاضت سه هدف را دنبال می‌کند: اول؛ دور کردن ما سوی از سر راه، دوم؛ رام ساختن نفس اماره برای نفس مطمئنه، سوم؛ نرم و لطیف ساختن باطن برای آگاهی».

ابن سینا درباره عواملی که عارف را در رسیدن به این اهداف کمک می‌کند، می‌گوید: «سپس هرگاه اراده و ریاضت به میزان معینی برسد، پاره‌ای «خلسه‌ها» (ربایش‌ها) برای عارف پدید می‌آید، به این نحو که نوری بر قلبش طلوع می‌کند، در حالی که بسیار لذیذ است و به سرعت می‌گذرد، گویی برقی می‌جهد و خاموش می‌گردد.

۱. سید یحیی یثربی، فلسفه عرفان، ص ۲۵۸ و ۲۵۹.

این حالات در اصطلاح عرفا «اوقات» نامیده می‌شود که با تأکید بر ریاضت فزونی می‌یابند.

در کلمات حضرت علی علیه السلام نیز کلمه برق آمده است؛ مانند خطبه ۲۲۰ نهج البلاغه که می‌فرماید: «قد أحيا عقله و إمامت نفسه، حتى دق جليله و لطف غليظه و برق له لامع كثير البرق»؛ «عقلش را زنده کرد و نفس خویش را کشت، تا آنجا که جسمش لاغر و خشونت اخلاقش به نرمی گرایید؛ برقی پر نور برای او درخشید...»^۱.
وقت مصطلح همان است که در اشعار عرفانی فارسی از آن به دم یا عیش نقد تعبیر شده است:^۲

حافظ می‌گوید:

نمی‌بینم نشاط عیش در کس نه درمان دلی نه درد دینی
• در عیش نقد کوش که چون آب‌خور نماند آدم بهشت روضه دارالسلام را

ابن‌سینا در توضیح این مرحله چنین می‌گوید: «عارف آن قدر در این کار پیش می‌رود، تا آنجا که این حالت در غیر حالت ریاضت نیز گاه‌گاه، دست می‌دهد. بسا یک نگاه مختصر به چیزی روحش را متذکر عالم قدس کند و این حالت به او دست دهد. کار به جایی می‌رسد که نزدیک است خدا را در همه چیز ببیند. سپس مجاهدت و ریاضت به مرحله‌ای می‌رسد که «وقت» تبدیل به سکینه می‌شود، یعنی آنچه گاه‌گاه بود و آرامش را به هم می‌زد، تدریجاً در اثر تکرار و انس روح با آن، توأم با آرامش می‌گردد. برق جهنده تبدیل به شعله‌ای روشن می‌گردد و با عارف با بهجت و سرور از آن بهره‌مند می‌شود به گونه‌ای که هرگاه آن حالت از او دور می‌شود، سخت ناراحت می‌گردد.

شاید برای عارف در این مرحله باز آثار حالات درونی (بهجت یا تأسف) ظاهر شود و اگر کسی نزدیک او باشد، از روی علائم، آن حالات را احساس کند. اگر این آشنایی بیشتر و بیشتر شود، به تدریج دیگر این آثار در ظاهر نمایان نمی‌گردد. وقتی که عارف به مرحله کامل‌تر برسد، جمع مراتب می‌کند. در همان حال که از مردم غایب و پنهان است (روحش در عالم دیگر است)، ظاهر هم هست و در حالی که کوچ کرده و به جای

۱. محمد دشتی، ترجمه نهج البلاغه، ص ۳۱۹.

۲. مرتضی مطهری، کلیات علوم اسلامی (کلام، عرفان، حکمت عملی)، ج ۲، ص ۱۶۶.

دیگری رفته، نزد مردم مقیم است.

به تدریج درجه به درجه بالا می‌رود، تا آنجا که این حالت تحت ضبط و اختیار او درمی‌آید.

سپس از این هم پیشتر می‌رود و به جایی می‌رسد که دیدن حق متوقف برخواست او نیست؛ زیرا هر وقت هرچه را می‌بینید، پشت سرش خدا را می‌بیند، هر چند او به نظر عبرت و تنبه به اشیاء نگاه نکرده باشد. پس برایش انصراف از ماسوی‌الله و توجه کلی به ذات حق پیدا می‌شود و خود را به خداوند نزدیک می‌بیند. این در حالی است که مردمی که دور او هستند به کلی از حالت او غافلند.

تا اینجا همه مربوط به مرحله ریاضت و مجاهده و سیر و سلوک بود، که در آن عارف به مقصد رسیده است. در این حال عارف ضمیر خویش را مانند آینه‌ای صاف و صیقلی می‌بیند که حق در آن نمایان شده است. در این حال لذات معنوی به طور توصیف نشدنی او را در بر می‌گیرند، به گونه‌ای که وقتی به خود می‌نگرد و وجود خویش را حقانی و ربّانی می‌بیند، فرح و انبساط به وی دست می‌دهد.

در این هنگام میان دو نظر مردد می‌گردد: نظری به حق و نظری به خود؛ مانند کسی که در آینه می‌نگرد، گاه به صورت منعکس در آینه نگاه می‌کند و گاه در خود آینه‌ای که آن صورت را منعکس ساخته است.

در مرحله بعد عارف از خود نیز پنهان می‌شود و فقط خدا را می‌بیند. اگر خود را هم می‌بیند، از آن جهت است که در هر ملاحظه‌ای، لحاظ‌کننده نیز به نحوی دیده می‌شود. درست مانند آینه، که در حالی هم که توجه به صورت است و به آینه توجهی نیست، باز نظر به صورت، مستلزم نظر به آینه هست، هر چند مستلزم توجه به او و دیدن کمالاتش نیست. در این مرحله است که عارف به حق واصل شده و سیر عارف از خلق به حق پایان یافته است.^۱

عارف، ابراهیم و سوقی چه زیبا می‌سراید:^۲

تجلی لی المحبوب فی کل وجهة فشاهده فی کل معنی و صورة
محبوب من برای من ظاهر شد در هر وجهه‌ای، پس من او را در تمام معانی و تمام
صورت‌ها مشاهده کردم.

و خاطبني منی بکشف سرائری فقال اتدري من انا قلت منیتی

۱. مرتضی مطهری، کلیات علوم اسلامی (کلام، عرفان، حکمت علمی)، ج ۲، ص ۱۵۶ و ۱۵۷.

۲. به نقل از علامه سید محمدحسین حسینی طهرانی، مهر تابان (یادنامه علامه طباطبایی)، ص ۱۹۰.

و با من به کشف پنهانی‌های من به گفتگو برخاست! پس گفت آیا می‌دانی من چه کسی هستم؟ گفتم تو آرزوی منی!

فانت منای بل انا انت دائماً اذا كنت انت الیوم عین حقیقتی
پس تو آرزو و مقصد من هستی، بلکه من پیوسته عین تو هستم؛ چون تو امروز عین حقیقت و واقعیت من هستی!

فصرت فناء فی بقاء مؤبد لذات بدیمومه سرمدیة
پس من فنا گشتم در بقاء همیشگی و پیوستگی برای ذاتی که متعلق به حق است و دارای دوام و ابدیت و سرمدیت است.

و غیبی عنی فاصبحت سائلاً لذاتی عن ذاتی لشغلی بغیبتی
و آن ذات مقدس حق مرا از خودم پنهان کرد، به طوری که من از ذات خودم جوایب حال ذات خودم می‌شدم، چون من به واسطه غیبتی که از خودم نموده بودم، انصراف داشتم و از خود به حق اشتغال داشتم.

فاغدو و امری بین امرین واقف علومی تمحونی و وهمی مثبتی
پس حال من پیوسته چنین بود که امر من بین دو چیز وابسته بود: یکی آن که علوم من مرا به عالم محو و فنا می‌کشید و دیگر آنکه عالم وهم و خیال من مرا به عالم صحو و بقاء سوق می‌داد.

ظهور انوار الهی در قلب سالک

در بررسی مسئله لذت توضیح داده شد که ادراک خیر لذت را در پی دارد و هر چه ادراک و مدرک شریف‌تر باشد، لذات حاصل از آن هم شریف‌تر و برتر خواهد بود و از آنجا که خداوند متعال واجد کامل‌ترین و شریف‌ترین کمالات است، عارف که به درک بالایی از خداوند نائل شده، به لذات برتر نیز دست پیدا می‌کند. ابن‌سینا می‌گوید: «اجل مبتهج بشیء هو الاول بذاته لأنه أشد الأشياء ادراكاً لأشد الأشياء کمالاً»^۱.

با شروع تابش انوار در قلب سالک، ادراکات و مشاعر و حواس وی نیز از این انوار بهره‌مند می‌گردند و انوار ربوبی از قلب او بر قوای ادراکی و مشاعر و حواس او می‌تابد. اینجاست که سالک الی الله از قوای ادراکی کامل‌تر و بالاتر و از مشاعر و حواس برتری برخوردار گشته و درک بالاتری پیدا می‌کند.^۲

۱. ابوعلی سینا، الاشارات والتنبیها، ص ۳۵۰.

۲. اصل فکر و عقل و قوای وجودی دیگر مثل سامعه و باصره و لامسه و شامه و ذائقه و قوای دیگر ادراکی، همه از قلب منبعث می‌شود و به خواست آن به کار می‌پردازد و حاکم در آنها و به کار انداختن آنها هم همان قلب است.

نور حق در قلب سالک مبتدی به مقدار برطرف شدن حجب ظلمانی به ظهور می‌رسد و وقتی سالک الی الله با مجاهدت‌های علمی و عملی به منازل بالاتری رسید، نور حق در مرتبه بالاتری در قلب او ظاهر می‌شود. تجلیات نوری ابتدایی به صورت تابیدن و روشن کردن است و تجلیات نوری بالاتر به مانند مصابیح تابناک و ثابت است: تجلی کامل نور حق در قلوب حضرات معصومین علیهم‌السلام است و نور حق از طریق آنان بر قلوب بندگان صالح به تناسب ظرفیت و استعدادی که دارند می‌تابد.^۱

ظهور انوار الهی در مشاعر سالک

نور الهی وقتی در قلب سالک الی الله به ظهور رسید و از قلب به مشاعر او راه یافت، در هر کدام از مشاعر جلوه خاصی پیدا می‌کند. وقتی این نور در قوه سامعه به ظهور می‌رسد، سالک از شنوایی بالاتری برخوردار می‌گردد و می‌شنود آنچه را که نمی‌شنیده و وقتی این نور در قوه باصره ظاهر می‌شود، سالک از بینایی بالاتری بهره‌مند می‌شود و می‌بیند آنچه را که نمی‌دیده و همین‌طور در قوای لامسه و ذائقه و شامه و قوای ادراکی دیگر، سالک از درک بالاتر مخصوص به هر کدام از آنها برخوردار می‌گردد.^۲

پنبه اندر گوش حسِ دون کنید بند حس از چشم خود بیرون کنید
پنبه آن گوشِ سرِ گوشِ سر است تا نگرده این کر آن باطن کر است^۳

تجلی نور حق در قلب و مشاعر سالک الی الله به جایی می‌رسد که پرده‌ها را کنار می‌زند و او را به شهود وجه الله می‌رساند. اینجاست که سالک با برخورداری از نور حق و به وسیله نور حق، به هرسو که می‌نگرد و به هر چه نظر می‌کند، وجه حق را می‌بیند، «فاینما تولوا فثم وجه الله»^۴.

اقسام کشف

۱. کشف صوری

ظاهر شدن حقایق پنهان را کشف یا مکاشفه می‌نامیم. در یک تقسیم کشف به

۱. محمد شجاعی، مقالات، ج ۱، ص ۱۱۰ و ۱۱۱.

۲. محمد شجاعی، مقالات، ج ۱، ص ۱۱۵.

۳. دفتر اول مثنوی.

۴. محمد شجاعی، مقالات، ج ۱، ص ۱۱۶.

دو قسم صوری و معنوی منقسم می‌شود. کشف صوری عبارت است از معلوم شدن حقایق ملکوتی پایین‌تر در مراتب مختلف که چند قسم است: کشف ابزاری، کشف سمعی، کشف شمی، کشف ذوقی و کشف لمسی.

۱-۱. کشف ابزاری و مراتب آن

سالکین الی الله گاه به تناسب مرتبت خود، حقایق مجرد را در تمثلهای برزخی می‌بینند. گاه هم حالات و خصوصیات روحی و درونی خویش و یا حالات درونی دیگران را مشاهده می‌کنند.^۱

شاه نعمت‌الله ولی درباره مشاهده خود می‌گوید:

در آینه وجود آدم دیدیم جمال اسم اعظم
معنای حمدی بدیدیم در صورت نازنین آدم
دیدیم که اوست غیر او نیست و هست خیال اوست آنهم
آدم به وجود اوست موجود عالم به جمال اوست خرم

چشم دل یکی نیست و نمی‌شود یکی باشد. با چشمی که اولین عالم مثالی و حقایق آن دیده می‌شود، هرگز عوالم مثالی بالاتر مشاهده نمی‌گردد و نیز نمی‌توان عوالم مجرد را با آن چشم مشاهده کرد و همچنین امکان ندارد با آن اسماء و تجلیات اسمائی حضرت حق و بالاخره وجه الله را مشاهده کرد.^۲

۱-۲. کشف سمعی و مراتب آن

کشف سمعی عبارت است از مکشوف شدن صداها و مسموعات مثالی و برزخی. این مسموعات و صداها، همه جا را پر کرده است و ما نمی‌شنویم.

در مراحل اولیه کشف سمعی که سالک هنوز با فوق زمان و مکان و فوق جهت و حقایقی که زمان و مکان و جهت مشخص ندارند، مأنوس نیست، منبع و جهت اصوات و مسموعاتی که به گوش او می‌رسد را نمی‌داند. او همچنین متحیر است که این اصوات از ظاهر است یا از باطن؟ این حالت تا جایی که با حقیقت امر آشنا گردد، ادامه می‌یابد.

اصواتی که سالک می‌شنود بسیار شنیدنی و مشاهدات او بسیار دیدنی است، اما آنچه سالک باید به آن توجه کند آن است که وقتی ابواب مکاشفات به روی او باز شد،

۱. همان، ص ۱۳۰.

۲. به نقل از سید عبدالله فاطمی‌نیا، فرجام عشق شرحی بر غزل امام خمینی (ره)، ص ۱۲۰ و ۱۲۱.

۳. محمد شجاعی، مقالات، ج ۱، ص ۱۳۴.

قلبش به آنچه بر او مکشوف می‌شود مشغول نگردد و الا از مقصد اعلی دور خواهد ماند. کشف سماعی در مراتب بالاتر، از اقسام کشف صوری و شنیدن مسموعات برزخی نیست، بلکه از اقسام کشف معنوی می‌باشد.

در مرتبه پایین، گوش دل، اصوات برزخی را در خواب یا بیداری می‌شنود و در مراتب بالاتر گوش دل و گوش جان، تسبیح موجودات و تکلم آنها را در مراتب مختلف می‌شنود و مقاصد آنها و معانی گفتار و تسبیح آنها را هم می‌فهمند. گوش جان در مرتبه‌ای بالاتر کلام ملائکه و روح اعظم را می‌شنود و حتی وحی را با واسطه یا بی‌واسطه درک می‌کند.^۱

۱-۳. کشف شَمّی و مراتب آن

سالك الی الله به دلیل برخورداری از بویایی بالاتر، رایحه‌ها و نفحاتی را استشمام می‌کند که قبلاً قادر به استشمام آنها نبوده است. رسول اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرمایند: «لله فی ایام دهر کم نفحات، الا فتعرضوا لها»؛ «خدای متعال در زندگی شما نفحات و فرصتهایی را فراهم کرده است، پس سعی کنید خود را در معرض آن نفحات قرار داده، آنها را استشمام کنید.» برای بهره‌مند شدن از این روایح شم برتری لازم است.^۲

۱-۴. کشف ذوقی و مراتب آن

کشف ذوقی عبارت است از چشیدن طعم‌های برتر با قوه ذائقه برتر. خوردنی و نوشیدنی‌های ملکوتی و برزخی با ذائقه عادی قابل استفاده و ادراک نیستند. با بهره‌مندی سالك از ذائقه برتر، اشتیاق وی مضاعف و انجذاب او به لقاء حق و شهود وجه الله بیشتر می‌گردد. در نتیجه، سیر و حرکت او سریع‌تر می‌شود و لذت و ابتهاج بر او غالب گشته و هوس فنا می‌کند.

«چشیدن ابتدایی لذات حاصل از تجلیات و مکاشفات «ذوق» نام دارد، ادامه یافتن آن نوشیدن «شرب» است، پس از آن سرخوش شدن «سکر» است و در نهایت پرشدن از آن «ری = سیراب شدن» است»^۳.

کشف ذوقی در بعضی مراتب از اقسام کشف صوری محسوب می‌شود و در بعضی

۱. همان، ص ۱۴۱ و ۱۴۲.

۲. همان، ص ۱۴۴.

۳. مرتضی مطهری، کلیات علوم اسلامی (کلام، عرفان، حکمت علمی)، ج ۲، ص ۱۶۵.

مراتب از اقسام کشف معنوی به حساب می‌آید.^۱

۱-۵. کشف لمسی

کشف لمسی از جمله اقسام کشف صوری است. این کشف نیز مانند کشف‌های دیگر در مراحل اولیه و ابتدایی به نحوی خاص شروع می‌شود. گاه در خواب و گاه در بیداری و گاه هم در بعضی از حالات مخصوص پیش می‌آید که با ادامهٔ سیر و با عنایات خاصهٔ الهی مراحل عالیه آن تحقق می‌یابد.^۲

۲. کشف معنوی و مراتب آن

کشف معنوی عبارت است از آشکار شدن حقایق عوالم فوق برزخ و اسرار و دقایق وجود. دربارهٔ مراتب آن باید گفت: گرچه به نظر می‌رسد مراتب کشف معنوی حد و حصری نداشته باشد، اما جمعی از بزرگان علما و محققین عرفا با استفاده از اشارات روایات برای آن مراتب هفت‌گانه کلی ذکر کرده‌اند که در اینجا به اجمال به آنها اشاره می‌شود.^۳

۲-۱. کشف حدسی

در این مرتبه از قوهٔ کشف، متفکره انسان بر اثر تجلی انوار ربوبی و بدون به کار بردن مقدمات عقلی و حرکت‌های استدلالی و برهانی به یک سلسله حقایق و معانی غیبی نایل می‌شود. یعنی همین که فکر انسان به موضوع مطلوب متوجه می‌شود، با یک انتقال سریع و اجمالی از موضوع مطلوب به مبادی و مقدمات، به همان موضوع که مطلوب اوست می‌رسد.^۴

۲-۲. کشف قدسی

با تجلی انوار ربوبی در عقل و با حصول استعداد در قوهٔ عاقله، معانی و حقایق عینی و معارف و اسرار وجود برای قوهٔ عاقله مکشوف می‌گردد. در چنین مقامی است که با عنایات الهی، کتاب تکوین و کتاب تشریع و آیات وجود و آیات قرآن برای انسان تفسیر می‌گردد و می‌توان دید که همه یک سخن می‌گویند. در این مقام می‌توان عقل را، عقل نامید.^۵

۱. محمد شجاعی، مقالات، ص ۱۴۷-۱۵۱ (با اندکی حذف).

۲. محمد شجاعی، مقالات، ج ۱، ص ۱۵۱ و ۱۵۲.

۳. همان، ص ۱۵۲ و ۱۵۳.

۴. همان، ج ۱، ص ۱۵۳ و ۱۵۴.

۵. همان، ص ۱۵۴، ۱۵۵ و ۱۵۶.

۲-۳. کشف الهامی

در این مقام، با الهام الهی و ملکی، اسرار و معانی غیبی به قلب انسان الهام می‌شود. البته این نوع کشف شبیه ظهور معانی غیبیه در قوه متفکره و عاقله نیست. انسان در چنین مقامی تحت ولایت ربوبی قرار می‌گیرد و با ملائکه به گفتگو می‌پردازد و کلام آنها را می‌شنود و اسرار را از زبان آنها یاد می‌آموزد و از تعلیم الهی توسط آنها برخوردار می‌گردد. انسان در این مرتبه از علوم خود در حد معین و محدودی به خود افاضه می‌کند و در اصل، خود او به مشیت خدای متعال تعلیم‌دهنده خویش می‌گردد.^۱ مولوی می‌گوید:

خویش را صافی کن از اوصاف خود تا ببینی ذات پاک صاف خود
بینی اندر دل علوم انبیاء بی کتاب و بی معید و اوستا

۲-۴. کشف روحی، کشف سری، کشف خفی و کشف اخفی

مقام روحی، در حقیقت اولین مرحله ظهور و تجلی روشن اصل انسان است که جلوه تام و کامل اسماء و صفات حق و اولین و کامل‌ترین مخلوق می‌باشد. در مقام روحی حقیقت انسان تا حدود زیادی متجلی می‌گردد.^۲ در کشف سری و کشف خفی و کشف اخفی نیز حقیقت انسان در مراتب بالاتری به ظهور می‌رسد. با این تفاوت که در کشف اخفی، حقیقت انسان و چهره اصلی و اولیه او به طور کامل ظاهر می‌شود.^۳

راز نشاط عرفا

عارف بر اساس مبانی اعتقادی خود همه جهان را جلوه‌گاه معشوق می‌داند. به همین دلیل عاشق و شیفته تمام جهان است. این خود عامل دیگری است که عارف حتی آن‌گاه که در میان مردم و بیرون از حالات خاص عارفانه خود است نیز از بهجت و نشاط خاصی بهره‌مند است.

ابن‌سینا در اواخر نمط نهم در این باره می‌گوید:

«عارف» خوش روی و خندان است. از فروتنی، کوچک را همچون بزرگ، بزرگ

۱. همان.

۲. محمد شجاعی، مقالات، ج ۱، ص ۱۶۴ و ۱۶۵.

۳. همان، ص ۱۶۵.

می‌دارد، با افراد گمنام چنان خوش برخورد است که با افراد سرشناس. چگونه خوش‌روی نباشد، در حالی که او شیفته حق است و شیفته همه چیز، چرا که حق را در همه چیز می‌بیند. چگونه همه را برابر نداند، در حالی که در نظر او همه همانند هستند.

«او به دنبال تجسس و پرس‌وجو نیست و با دیدن عمل منکری از روی خشم کاری نمی‌کند، بلکه با دلسوزی برخورد می‌کند؛ زیرا که از سِرِّ قَدَر آگاه است. هرگاه امر به معروف کند، با مدارا و خیرخواهی همراه است نه با درشتی و تندخویی و تحقیر. اگر معروف بزرگی باشد بسا که بر غیر اهل آن، غبطه و غیرت داشته باشد. عارف شجاع است و چرا او که از هراس مرگ به دور است، شجاع نباشد. عارف با پوشش خلعت کرامت، تحمل هر مهمی را خواهد داشت؛ زیرا او به بهجت خویش شادمان‌ترین خلق خداست»^۱.

راز غم عرفا

از آنچه گفته شد می‌توان نتیجه گرفت که سرور، بهجت و نشاطی که عرفا به درک آن نائل می‌شوند، بسیار شدید، عمیق و توصیف‌ناشدنی است. اما سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که چرا این شادی و نشاط در ایشان نمایان نیست و عرفا بیشتر با گریه و سوز و ناله و زردی رخساره شناخته می‌شوند؟

پاسخ‌های متفاوتی به این پرسش داده شده است. از جمله این که همه لذات از یک نوع نبوده و ویژگی‌های یکسانی ندارند. به نظر می‌رسد که هر چه لذت حسی‌تر باشد، آثار آن هم محسوس‌تر است. همان‌گونه که برخورداری از امکانات و بهره‌های مادی همچون غذاهای لذیذ، خواب کامل و ارضاء غرایز ظاهر، فرد را رضایت‌آمیزتر و بشاش‌تر می‌نمایاند، در صورتی که با دور شدن از مادیات و نزدیکی به معنویات از محسوس بودن آثار این لذات و شادی‌ها کاسته می‌شود. این است که «مردم کمالات دنیوی و مادی را می‌شناسند و لذت رسیدن به آنها را درک می‌کنند و به همین علت تمام نیروی خود را صرف رسیدن به آنها می‌کنند»^۲.

البته در این مرحله که لذت به سمت غیر محسوسات پیش می‌رود، به خاطر آن که درک چنین لذت‌هایی نیاز به پرورش و تربیت قوای روحانی دارد، مردم عادی

۱. سید یحیی یربلی، فلسفه عرفان، ص ۴۸۳ و ۴۸۴.

۲. محمدتقی مصباح یزدی، خودشناسی برای خودسازی، ص ۷۳.

از درک لذت آن بی‌بهره‌اند و چون آثارش نیز آن چنان محسوس نیست، گرایش به نزدیک‌شدن به آن را هم ندارند تا با چشیدن آن متوجه تفاوت آن با لذت‌های دیگر شوند.

البته برای درک بعضی لذت‌های مادی حتی نیاز به پرورش و تربیت است تا چه رسد به درک لذت‌های سطح بالاتر. روان‌شناسان می‌گویند:

«مردمان ابتدایی، بچه‌ها و اشخاص بی‌فرهنگ از صداها و رنگ‌های تند و زننده محظوظ می‌شوند، ولی عموماً در برابر زیبایی یک جنگل یا عظمت یک درخت و جمال غروب آفتاب هیچ‌گونه عکس‌العملی از خود نشان نمی‌دهند».

«دوست داشتن طبیعت و لذت بردن از آن بر اثر گفته‌ها و نوشته‌های شعرا و نقاشان رفته رفته پرورش و تکامل یافته است».^۱

پاسخ دیگر اینکه عرفا در کنار سرور و نشاط توصیف‌ناشدنی که در اصطلاح بسط نام دارد، حالت گرفتگی که در اصطلاح به آن قبض می‌گویند نیز به ایشان دست می‌دهد. در بیان ابن‌سینا این حالت عدم تحمل به مرحله پیش از وصول مربوط است. بعضی نیز این قبض و بسط را با خوف و رجا یکی دانسته‌اند.^۲

شاید بتوان گفت این قبض و بسط که آنها را بین خوف و رجا نگه داشته باعث می‌شود که نشاط آنها نمود ظاهری یا سبکی نشاط‌های دیگر را نداشته باشد و در حالت غم نیز بی‌قراری و اضطراب غم‌های انسان‌های زمینی و دنیاطلب در آنها دیده نشود.

ویلیام جیمز که در ارتباط با تجربیات عرفانی تحقیقات ارزنده‌ای انجام داده است، در توصیف نشاط عارفانه چنین می‌گوید:

«احساس لذت مدام و مطلق در هیچ جا جز در مذهب یافت نمی‌شود. این خوشی و لذت غیر از لذت و خوشی جسمانی و زودگذر است. علامت آن همان وقار و سنگینی است که از خصوصیات مذهب است. یک وقار مذهبی امری ساده و سطحی نیست، بلکه عمیق و دارای بطون است. اگر مرد باوقار را خوشی و لذتی دست دهد، نه تنها سبکی ندارد، بلکه کمی تلخی نیز چاشنی آن خواهد بود و هرگاه غمی به او رسد، چنان آرام و از بی‌تایی به دور است که میل می‌کنیم با او همدردی کنیم».^۳

۱. محمدتقی فلسفی، جوان از نظر عقل و احساسات، ج ۱، ص ۳۳.

۲. سید یحیی یشربی، فلسفه عرفان، ص ۴۸۷.

۳. ویلیام جیمز، دین و روان، ترجمه مهدی قائنی، ص ۲۶ و ۲۷.

مسأله دیگری که شاید بتوان آن را باعث آمیختگی سرور و نشاط عارفانه با غم دانست، این است که عرفا همچنان که به خاطر درک عمیق تر و بالاتر، لذت‌های عمیق‌تری را درک می‌کنند، نسبت به مسائل ناگوار نیز آگاهی و درک بیشتری داشته و عمق فاجعه را بیشتر درک کنند.

مسأله دیگری که باعث می‌شود شادی و لذت عرفا جلوه‌ای دیگر داشته باشد و بیشتر غم و ناله و سوز و گداز آنها نمود داشته باشد این است که عرفا در اثر تزکیه نفس و طی مراحل سیر و سلوک و انس با عالم ملکوت، کوچکی و ناچیزی دنیا را درک کرده‌اند و آن را همچون قفسی می‌دانند که دوست دارند هر چه زودتر آن را ترک کنند و به دنیای پاکی‌ها و زیبایی‌ها مهاجرت کنند. حضرت علی علیه السلام در وصف تقوایی‌پیشگان در خطبه متقین می‌فرماید: «لولا اجل الله الذی کتب الله علیهم لم تستقر ارواحهم فی اجسادهم طرفه عین»؛ «اگر اجلی که خداوند برای آنها مقرر کرده است (که به خاطر آن دلشان در این دنیا آرام گرفته) نبود، برای یک لحظه هم (پس از انس با ملکوت) روحشان در کالبد جسمشان استقرار نمی‌گرفت».

سخن پایانی

همان‌گونه که گفته شد، عمیق‌ترین نشاط‌ها و لذت‌ها که انسان می‌تواند به آن دست پیدا کند، لذات عرفانی است. در عین حال توصیه بزرگان را نباید از یاد برد. چنان که علامه جعفری در این رابطه می‌گوید:

«جوانان ما - چه مرد و چه زن - اول اخلاقیات والای انسانی را فرا بگیرند. سپس خودشان به تدریج می‌فهمند که چه مقدار از لذایذ را باید در پای لذایذ مافوق این لذایذ قربانی کرد ... هر مقطع سنی برای خودش مقتضیاتی دارد. در هر سنی هر چیز را توصیه نکنید، اما اگر این مسئله در هر مقطع سنی مطرح شود، عیبی ندارد. مثلاً وقتی فرد به بلوغ رسید، به او بگویند که لذت فقط همین نیست ... لذت فقط لذت خوراک نیست. نه این که کاری انجام بدهند تا در درون او، مبارزه و تضاد عاطفی بین لذات مادی و ترقیات روحی شروع شود که در این صورت معلوم نیست که آیا از عهده برآید یا نه؟! خلاصه آنچه که در انسان وجود دارد، را از او باز نگیریم. حذف بد است. آن را تغییر دهیم و اصلاح کنیم^۱.

۱. محمدرضا جوادی و علی جعفری، در محضر حکیم علامه جعفری (مجموعه پرسش و پاسخ‌ها)، ص ۲۱۲-۲۱۴.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، الاشارات و التنبيهات، التحقيق مجتبى الزارعى، مؤسسه بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۱.
۳. تیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، غررالحکم و دررالکلم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۴. جعفری، علی؛ جوادی، محمدرضا، در محضر حکیم علامه جعفری رحمته الله مجموعه پرسش و پاسخ‌ها، گردآوری و تنظیم: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه، چاپ سوم، بی‌جا، ۱۳۸۱.
۵. جیمز، ویلیام، دین و روان، ترجمه مهدی قائنی، دارالفکر، قم، بی‌تا.
۶. حسن زاده آملی، حسن، نصوص الحکم بر فصوص الحکم، مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۶۵.
۷. حسینی تهرانی، سید محمدحسین، مهر تابان (یادنامه عالم ربانی علامه سید محمدحسین طباطبایی تبریزی رحمته الله)، مؤسسه انتشارات باقر العلوم رحمته الله بی‌جا، بی‌تا.
۸. دشتی، محمد، ترجمه نهج البلاغه، مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امیرالمؤمنین، چاپ بیستم، ۱۳۸۳.
۹. شجاعی، محمد، مقالات، جلد اول، سروش، چاپ دوم، ۱۳۷۱.
۱۰. ظهیری، علی اصغر، تنهایی، لذت و عشق، انصاری، ۱۳۸۱.
۱۱. فاطمی‌نیا، سید عبدالله، فرجام عشق، شرحی بر غزل امام خمینی رحمته الله، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸.
۱۲. فلسفی، محمدتقی، جوان از نظر عقل و احساسات، هیئت نشر معارف اسلامی، چاپ نوزدهم، ۱۳۶۴.
۱۳. کاشفی، محمدرضا، عرفان و تصوف، پرسش‌ها و پاسخ‌های دانشجویی، دفتر نشر معارف، چاپ سوم، ۱۳۸۵.
۱۴. مصباح یزدی، محمدتقی، خودشناسی برای خودسازی، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، چاپ هشتم، ۱۳۸۲.
۱۵. مطهری، مرتضی، کلیات علوم اسلامی (کلام، عرفان، حکمت عملی)، صدرا، بی‌تا.
۱۶. یثربی، سید یحیی، فلسفه عرفان، تحلیلی از اصول و مبانی و مسائل عرفان، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ سوم، ۷۴.