

## عقل و حیرت

مجید صادقی حسن آبادی<sup>۱</sup>

### چکیده

چالش عارف و فیلسوف یکی از اشکال مخالفت با فلسفه است. فلسفه در طول تاریخ از سه ناحیه متشرعان دین باور، تجربه‌گرایان دین‌ستیز و عارفان عاشق با انگیزه‌های متفاوت مورد حمله قرار گرفته است. یکی از دلکش‌ترین بحثها در تاریخ تفکر بشری مناظره اندیشه و شهود، عقل و عشق و دانش و بینش است. عارفان در درک مسائل ماورای طبیعت به قدرت عقل خوشبین نیستند و عقل‌ستیزی در آثار قریب به اتفاق آنان مشاهده می‌شود. عقل در این آثار مقابل سه امر نهاده شده است: دل، عشق و حیرت. عقل‌فروشی و توصیه به عجز و حیرت، محوری‌ترین عنصر اختلاف عارفان و فلسفه است. عارف شیفته حیرانی است اما فیلسوف حیرت‌زد است. حیرت در ابتدای امر با مقولاتی همچون معرفت، هدایت و ایمان متناقض می‌نماید. چیستی حیرت و تبیین نسبت آن با مقولات مذکور مسأله اصلی این پژوهش است.

کلید واژه‌ها عارف، فیلسوف، عرفان، فلسفه، عقل، عشق، دل، حیرت، ابلهی، معرفت، هدایت، ایمان، حیرت‌زدایی.

### طرح مسأله

در تاریخ تمدن بشر به ندرت دورانی می‌توان یافت که بین معرفت فلسفی از یک سو و جریانهای ضدفلسفی از سوی دیگر نزاع و کشمکش واقع نشده باشد. منتقدان و ستیهندگان جدی فلسفه را می‌توان در زمره یکی از این سه طایفه قرار داد: ۱- مؤمنان به ادیان که معمولاً فقها و متکلمانند ۲- تجربی مسلکان و تحصیلی مذهبیان که برخی فلاسفه

۱. استادیار گروه الهیات دانشگاه اصفهان

بعد از رنسانس اروپایی را شامل می‌شوند ۳. بسیاری از عرفا و صوفیان عاشق پیشه. گروه اول، معمولاً عقل و نقل را در تضاد با یکدیگر می‌بینند و در اثر دل‌بستگی به ظواهر دینی و با انگیزه‌های دینی به ستیز با فیلسوفان برمی‌خیزند. گروه دوم دقیقاً برخلاف گروه اول از روی دین‌ستیزی به مصاف فلسفه آمدند و با تکیه بر تجربه حسی ظاهری هر گونه ادراک خارج از آن را امری موهوم و غیرواقعی قلمداد کردند و ملاک معناداری گزاره‌ها را در تجربه‌پذیری دانستند.

گروه سوم، در مخالفت عارفان با فلسفه که تقریباً همه آنان را شامل می‌شود و محوری‌ترین و مبتنایی‌ترین مسأله «عقل» است که بعد از قرن ۵ ق و ظهور غزالی شدت گرفت. عقل مورد مخالفت عارفان به چه معناست؟ و منظور از عقل ستیزی آنان چیست؟ در این پژوهش با روش کشف تقابل واقعی عقل با حقیقت مهم مورد نظر عارفان یعنی حیرت، سعی در فهم عقل ستیزی عارفان و تبیین حیرت داریم. نسبت حیرت با معرفت، هدایت و ایمان به شناخت نظر عارفان یاری می‌رساند.

### عارفان و عقل ستیزی

از دیدگاه عرفا، تمام اشتباهات و هفواتی که فلاسفه به دام آن گرفتار شده‌اند ناشی از تکیه آنان بر عقل سست پایه و کندپای است. در بیان چستی عقل ابونصر فارابی شش تعریف (ص ۳)، ابن سینا هشت معنا («رسالة الحدود»، ۸۸) غزالی چهار معنا (۸۲-۸۱/۱) جرجانی در التعریفات<sup>۱</sup> تعریف (ص ۶۵)، و ملاصدرا (۳/۴۱۹) سه تعریف ذکر کرده‌اند. به طور کلی حاصل تعریفات آنان را در چهار معنا می‌توان خلاصه کرد: عقل به معنای وجود مجرد بیرونی که ذاتاً و فعلاً از ماده مجرد دارد، قوه‌ای در وجود انسان که مدرک کلیات و خوب و بد است، عمل تعقل و ادراک، معلومات و مدرکات مبین، خواه ضروری و بدیهی و خواه نظری و تجربی.

عقل مورد مخالفت عرفا، کدام عقل است؟ عقل به معنای اول، یک حقیقت بیرونی است که در آثار حکما، همان صواد اول است و اشتراک آن با معانی دیگر، اشتراک لفظی است. آنچه به عنوان عقل بشری به کار می‌رود سه مورد اخیر است و مخالفت‌های عارفان نیز با آنهاست. نکته قابل توجه اینکه عارف دو حوزه معیشت و طبیعت را از

الهیات و ماورای طبیعت جدا می‌کند و کارایی عقل را در هر سه معنا در محدودهٔ معیشت و طبیعت کارآمد می‌داند. آنجا که عقل محسوسات را با مشاهده درک می‌کند یا به تدبیر معاش و مصالح دنیوی در بازار خور و خواب می‌پردازد و تا زمانی که در این محدوده می‌ماند، مورد تأیید عارف است و حتی عقل ستیزترین آنان همچون عمر سهروردی (۵۳۹-۶۳۲ق) چندان به آن خرده نمی‌گیرد (ص ۱۵۹؛ ابن عربی، فتوحات، ۱۳/۵۳۸، کتاب المسائل، ۲۴). ولی وقتی عقل مدعی درک و اظهار نظر دربارهٔ امری کاملاً غائب بدون هیچ مشاهده‌ای باشد و قصد شکستن مرز ماده و ورود به عالم معنا و ماورای طبیعت را کند، عارفان به انکار آن می‌پردازند. روح تجربه‌گرایی حاکم بر نگرش عارف، در فرآیند ادراک معتقد است انسان باید تجربه کند تا بیابد و عارف به توانایی عقل در آن وادی به شدت بدبین است. از نگاه عارف حداکثر کارایی عقل در آن قلمرو، در محدوده هلیات بسیطه یعنی اثبات وجود حقایق است و از دریافت هلیات مرکبه یعنی درک چیستی و چگونگی آن عالم عاجز است.

فضل او مر ترا برد بر او

عقل رهبر و لیک تا در او

(سنایی، ۶۳)

لیک هرگز ره به کنهت کی برد

عقل اگر از تو وجودی پی برد

(عطار، منطق الطیر، ب ۱۴۴)

ابن عربی خدا را منزّه از آن می‌داند که در احاطهٔ شناخت عقل انسان قرار گیرد. شناخت عقل را فقط در اثبات وجود او تجویز می‌کند و به علاوه دامن حق تعالی را از هر نسبت و لفظی که به مخلوقات اطلاق می‌شود، مبرا می‌داند<sup>۱</sup> (فتوحات، ۲/۹۲-۹۳). در این وادی نه به عقل به عنوان یک قوه بها می‌دهند و نه خردورزی را به عنوان یک فعل واقعی می‌نهند و نه به ادراکات بدیهی و موافق با اصل «عدم نقیضین» قائلند. عقل را به هر سه معنا در آن بیابان لایتناهی می‌فروشد. اما در ازای آن چه می‌خرند و جایگزین آنها در این ردّ و تضاد چیست؟ در آثار عارفان، عقل همیشه نقطهٔ مقابل واحدی نداشته است. عقل گاه در مقابل دل، گاه در مقابل عشق و گاه در مقابل حیرت به کار رفته است.

۱. «فالعلم بالله عزیز عن ادراک العقل و النفس الامن حیث انه موجود تعالی و تقدس. و کل ما یلتفّظ به فی حق المخلوقات او یتوهم فی المركبات و غیره فالله سبحانه».

این سه واژه معنای یکسان ندارند و عقل در تقابل با آنها نیز قطعاً به یک معنا نیست.

### عقل در مقابل دل و عشق

منزلگه یار است دل، مأوای دلدار است دل

از غیر بی زار است دل، کی جای اغیار است دل...

تا در دل من جا گرفت عشقش به دل مأوا گرفت

کار جنون بالا گرفت از عقل بی زار است دل

(فیض کاشانی، ۴۲۵)

عقل کجا پی برد شیوه سودای عشق

باز نیایی به عقل سر معمای عشق

عقل تو چون قطره‌ای مانده ز دریا جدا

چند کند قطره‌ای فهم ز دریای عشق

خاطر خیاط عقل گر چه بسی بخیه زد

هیچ قبایی ندوخت لایق بالای عشق

عشق چو کار دل است دیده جان پاک کن

جان عزیزان نگر هست تماشای عشق

(عطار، دیوان، ۴۱۷)

قیاس کردم تدبیر عقل در ره عشق

چو شبنمی است که بر بحر می‌کشد رقمی

(حافظ)

دل، کانون و قوه‌ای در وجود آدمی است که منشاء عواطف و احساسات و گرایش‌هاست. عشق در حقیقت فعلی است که از آن کانون برمی‌خیزد و به تعبیر دقیق‌تر تعشق و محبت‌ورزی است و حیرت نوعی درک و وصفی است که عارض مدرکاتی تبیین ناپذیر می‌گردد، اما هر سه به هم تنیده‌اند. عشق از دل برمی‌خیزد و حیرت می‌آفریند. واژه عقل با توجه به مقابل آن معنا می‌شود، در مقابل دل که به کار می‌رود منظور همان قوه مدرک کلیات است و وقتی در مقابل عشق می‌آید به معنای عقل‌ورزی است و آنجا

که در مقابل حیرت به کار می‌رود، مدرکاتی واضح و مبرهن و مبیین است. در فلسفه نیز این سه معنا به هم تنیده‌اند. بدین ترتیب تعقل از قوه عاقله برخاسته و نتیجه‌اش مدرکات معقول و واضح و یقینی است.

در میان مفاهیم مقابل عقل دو مفهوم دل و عشق بیشتر مورد توجه پژوهشگران است و معمولاً نزاع عارفان و فیلسوفان نزاع قلب و عقل یا جدال عشق و عقل دانسته شده است. اما از زاویه سوم یعنی حیرت چندان نظری افکنده نشده است، در حالی که نکته اصلی و محصول نقدی که عارف در عقل‌ستیزی اکتساب و توصیه می‌کند، حیرت است. دو قوه عقل و دل و نیز عشق، حقایقی غیراکتسابی و غیراختیاری‌اند که در هر انسان موجودند، نزاع بر سر آن چندان موضوعیت ندارد و از قضا فیلسوفان در آثار خود به قلب و عشق بها داده و مباحث ارزشمندی چه در لابلائی نوشته‌ها و چه مستقلاً به آن اختصاص داده‌اند. ابن‌سینا فیلسوف مشائی «رسالة العشق» دارد و سهروردی فیلسوف بزرگ اشراقی و ملاصدرا حکیم متأله مباحث مفصلی را به آن مصروف داشته‌اند. بنابراین ستیز و عنادی از سوی فیلسوف نسبت به این دو مقوله نیست. آنچه عارف به شدت انکار می‌کند، مدرکات واضح و خوش‌باورانه‌ای است که فیلسوف در حوزه ماورای طبیعت و شناخت حضرت حق از طریق عقل به دست می‌آورد و به آن دل می‌بندد. عارف در این حوزه به «حیرت» و «عجز» و ابلهی و گولگی توصیه می‌کند. اگر بر عشق نیز تکیه می‌کند بدان خاطر است که آنچه سالک را عاجزانه و متحیرانه در تماشای اوصاف و ذات معشوق وفادار و صبور و امیدوار نگاه می‌دارد، همان عشق است.

### عجز و حیرت قوت عارفان

تعقل فیلسوفانه و تحیر عارفانه دو مقوله آشتی‌ناپذیرند. فیلسوفان عقل را تکیه‌گاه معتمدی می‌شمرند و در عالم با پدیده‌ها به عنوان مسأله برخورد می‌کنند و درصدد حل آن برمی‌آیند. در رویارویی با محوری‌ترین اندیشه دینی یعنی خدا نیز آن را به عنوان یک مسأله در نظر می‌گیرند و با همان اعتماد و اقتداری که برای عقل قائلند به شناخت و حل آن می‌پردازند. عارفان به شدت بر این بلندپروازی خرده می‌گیرند و آن موجودی را که عقل بتواند بر آن چیرگی شناختی یابد و از رازآلود بودن درآورد، اصلاً خدا نمی‌دانند.

فیلسوف پایه اندیشه خود را بر اصول بدیهی اولی عقلی مثل اصل «هویت»، «عدم اجتماع نقیضین» و «عدم ارتفاع نقیضین» بنا می‌نهد و ساختمان فکری خود را برپا می‌سازد. هر سخنی را که با آن اصول سازگار نباشد صادق نمی‌شمرد و با همین ابزارها گزاره‌هایی را در آن عالم کشف و به آنها معتقد می‌شود و اموری را نیز نمی‌پذیرد و در نهایت عاقل و مقتدر و صیادوار از بحر عالم برمی‌آید و گوهرهای معقول خود را عرضه می‌کند.

اما عارف در این وادی اینگونه معارف و گزاره‌های متوافق با آن اصول عقلی را بر نمی‌تابد و معتقد است انسان با اموری روبرو است که در آن «بود و نبود»، «هستی و نیستی»، «وحدت و کثرت»، «واقعیت و خیال»، «ذهن و عین»، «جبر و اختیار» و «خدا و جهان»... با هم جمعند و این حیرت را برمی‌انگیزد. عارفان در پی نكوهش و فروختن عقل و زیرکی و تاختن بر توانایی آن در قلمرو معنا و حضرت حق، گلیم عجز به سر می‌کشند و به خرید حیرت توصیه می‌کنند. عقل را منبع تغذیه مناسبی نمی‌بینند و عجز و حیرت را مطلوب‌ترین قوت آدمی در آن وادی می‌شمارند:

برو سوادای بیهوده میپمای

منه بیرون ز حد خویشتن پای

گلیم عجز در سرکش ز حیرت

چو باران بر رخ افشان اشک حسرت

که در خور نیست حق را جز حق ای دوست

چه برخیزد ازین مثنی رگ و پوست

(عطار، اسرارنامه، ۸۴)

عقل بفروش و جمله حیرت خر      که تو را سود ازین خرید آید

(عطار، دیوان، ۲۸۳)

مولوی نیز توصیه به فروش عقل و زیرکی و خرید حیرت دارد و کسی را سعادتمند و

خرم می‌داند که از منبع عجز و حیرت تغذیه و در ظل دوست، دین عجایز را برگزیند.

زیرکی بفروش و حیرانی بخر      زیرکی ظن است و حیرانی نظر

(مثنوی، ۱۴۰۷/۴)

زیرکی چون کبر و باد انگیز توست ابلهی شو تا بماند دل درست  
(همان، ۵/۱۴۲۱)

خرم آن کین عجز و حیرت قوت اوست  
در دو عالم خفته اندر ظل دوست  
هم در آخر هم در آخر عجز دید

مرده شد دین عجایز را گزید  
(همان، ۶/۴۸۲۶-۴۸۲۷)

عارف از این دو منبع تعذیه می‌کند و قوت می‌یابد: عجز و حیرت، و این نقطه اصلی تقابل او با فیلسوف است که توانایی و وضوح را در عقل و تعقل دیده و بر آن دل می‌بندد. عارفان معمولاً تکیه بر آموخته‌ها و فنون متداول را نجات بخش نمی‌دانند بلکه در بسیاری از مواقع، وبال آدمی و باعث هلاکت او می‌شمارند. مولوی معتقد است هلاکت پسر حضرت نوح در اثر تکیه کردن بر دانسته‌ها و فن‌دانی و آشنائیش با علم شنا بود و افسوس می‌خورد که ای کاش آن ذره علم هم نداشت تا با اتکا بر عجز خود طمع بر نوح و کشتی می‌دوخت و نجات می‌یافت.<sup>۱</sup> در این راستا در بسیاری از آثار عارفان به گولی و ابلهی و عجز توصیه شده است.

### ابلهان بهشتی

در اکثر کتب و آثار عرفا حدیثی از پیامبر اکرم (ص) نقل شده است که فرمودند: «اکثر اهل الجنة البله» (مجلسی، ۵/۱۳۸). مولوی دلیل فرمایش پیامبر (ص) را این می‌داند که زیرکی و تکیه بر عقل و فطانت کبر می‌آورد که نه تنها رهایی بخش نیست بلکه نتیجه آن سنگینی دل و نادرستی است. وی سعادت آدمی را در ابلهی و رها شدن از تعقل و تفلسف می‌داند و معتقد است انسان باید از مرشدی راه‌دان و راه‌رفته تبعیت کند. وی جوهره سعادت را در بندگی به معنای واقعی و رهایی از خود و عدم اتکا به قوای خود

۱. کاشکی او آشنا ناموختی  
کاش چون طفل از حیل جاهل بدی  
تا طمع در نوح و کشتی دوختی  
تا چو طفلان چنگ در مادر زدی  
(همان، ۴/۱۴۱۴-۱۴۱۵)

می‌بیند. ابلهی آن بلاهتی که دلچک شدن و مسخرگی را به دنبال دارد، نیست و دقیقاً به معنای بی‌توجهی به خود و حیران شدن در صنع و جمال و جلال الهی است. مولوی می‌گوید زنان وقتی سیمای دلربای یوسف را مشاهده کردند، «از کف ابله» شدند یعنی به دست و جسم خود کاملاً بی‌توجه شدند و متقابلاً تمام توجه و آگاهی آنان متوجه جمال یوسف شد. بدین‌گونه انسان نیز برای اینکه بهشتی شود باید از جسم و تواناییهای جسمانی و قدرتهای متداول عقلی و فلسفی که نوعی اتکا بر خویشتن و انفصال از مبدأ هستی است و به دنبال خود کبر و عدم اتکا به خداوند را پیش می‌آورد غافل شود، عقل خود را در مسیر عشق و شیدایی به حق قربانی کند و دین عجایز را برگزیند. این عقل، عقلهای این سوئی است. عقلهای آن سوئی که از آن مردان دل آگاه است و معرفت حق و عوالم غیب را درک می‌کند، مورد نظر مولوی نیست. بلکه عقل جزوی معیشتی و حسابگر دنیوی است که اگر آدمی بارهیاقتن به حیرت آن را از سر به در کند هر سر موی آدمی عقلی می‌گردد و تمام وجود او معرفت‌یاب می‌شود، نیم‌جان بستاند و صدجان دهد.<sup>۱</sup>

از لوازم عقل مورد مذمت او خودخواهی، حس ترفع و دیرباوری و سخت‌پذیری است. عاقلان متصل به این عقل بر خود رأیی لجاجت می‌ورزند و کمتر زیر بار تسلیم و اطاعت و انقیاد دیگری می‌روند. چه بسیار راکبانی که مرکب عقل آنها را بر زمین زده است و چه بسا ذکاوت و فطانتی که چون غولی راهزن کاروان اندیشه و شناخت شده و متاع آنان را غارت کرده است. آدمی اگر بخواهد مورد رحمت و شفقت حق قرار گیرد

رستگی زین ابلهی یابی و بس  
بهر این گفته است سلطان البشر  
ابلهی شو تا بماند دل درست  
ابلهی کو واله و حیران هوست  
از کف ابله و زرخ یوسف نذر  
عقلها باری از آن سویست کوست  
مانده این سو که نه معشوق است گول  
هر سر و مویت سر و عقلی شود

(مثنوی، ۱۴۱۹/۵-۱۴۲۶)

۱. خویش ابله کن تبع می‌رو سپس  
اکثر اهل الجنة ابله ای پسر  
زیرکی چون کبر و بیاد انگیز توست  
ابلهی نه کو به مسخرگی دو توست  
ابلهانند آن زنان دست بر  
عقل را قربان کن اندر عشق دوست  
عقلها آن سو فرستاده عقول  
زین سر از حیرت گر این عقلت رود



باید خود را از فضل و فضول اصحاب مدرسه عریان کند و دائماً خود را نیازمند و منکسر بداند تا دست غیب چون مادری مهربان او را در آغوش خود بپذیرد. تکیه بر تعقل فلسفی چون دامی صاحب خود را می‌فریبد، او را به یافته‌هایش دلخوش می‌کند، از جلوه‌های متعالی حضرت حق بازمی‌دارد و از صانع به صنع و از معنا به صورت قانع می‌سازد. مولوی ابلهی را در مقابل فیلسوفی قرار می‌دهد و معتقد است ادله فیلسوفانه جز حجیب مدلول یعنی حق نیستند که صاحب دلیل را به خود متوجه می‌کند و او را از آتش به دود منصرف می‌سازد.<sup>۱</sup>

غزالی ابلهان سخن پیامبر(ص) را کسانی میدانند که به طور اجمالی به خدا و رسول و روز رستاخیز ایمان راسخی دارند، در بحث و نظر خوض و غور نمی‌کنند و به اقاویل متکلمان هم وقعی نمی‌نهند. وی سرّ رستگاری ابلهان را آن می‌داند که با عقل و نظر خویش بیش از حد وارد مسائل ریز الهیات درباره ذات و صفات و افعال خدا و قیامت نمی‌شوند. وی معتقد است افرادی که سعی دارند همه مسائل را به تفصیل با اتکا به قوه عقل تبیین کرده، یا به تقلید از اهل بحث و نظر عقاید خود را اخذ کنند، وقتی در مقطعی از زندگی، انکشافی در جنبه‌ای از واقعیات برای آنها روی دهد و واقعیت را خلاف آنچه تاکنون می‌دانسته‌اند مشاهده کنند، گمان می‌کند که شاید عقاید دیگرشان نیز دارای پایه

۱. ای بسا عقل و ذکاوت و فطن  
بیشتر اصحاب جنت ابلهند  
خویش را عریان کن از فضل و فضول  
زیرکی ضد شکست است و نیاز  
زیرکی دان دام بر دو طمع و گاز  
زیرکان با صنعتی قانع شده  
زانک طفل خرد را مادر نهاد

گشته ره رو را چو غولی راهزن  
تا ز شرفیلسوفی می‌رهند  
تا کند رحمت به تو هر دم نزول  
زیرکی بگذار و با گولی بساز  
تا چه خواهد زیرکی را پاک ساز  
ابلهان از صنع در صانع شده  
دست و پا باشد نهاده بر کنار

(همان، ۲۳۶۱/۶-۲۳۷۵)

می‌فزاید در وسایط فلسفی  
این گریزد از دلیل و از حجیب  
گر دخان او را دلیل آتش است

از دلایل بسارز عکسش عنی  
از پی معلول سربرده به جیب  
بی دخان ما را در آن آتش خوش است

(همان، ۵۶۹-۵۷۱)

سستی باشد. برای هر انسانی لزوماً در هنگام سكرات مرگ و رها شدن از شواعل دنیا، كشف غطا می شود و آنگاه تطابق یا عدم تطابق اعتقادات خود را با واقعیات می بیند و بطلان اعتقادات فاسد خود را مشاهده می کند و در آن هنگام به شك می افتد و چه بسا ملحد شود و بپندارد که «كل ما اعتقده لا اصل له» و حتی در اصل ایمان به خدا و رسول تردید کند و با سوء عاقبت و قلبی شاك و خالی از ایمان پا به صحنه قیامت گذارد. ابلهان از این خطر مسلماً مصونند. زیرا اعتقادات آنها به طور اجمالی در حدود ایمان به وجود خدا و رسول و قیامت بوده و بر این اصول هم کاملاً اعتقاد داشته و در موقع انكشاف ناشی از سكرات موت هرگز خلافتش را نخواهند دید بلکه با ایمان راسخ تر پا در عالم دیگر می نهند. بدین ترتیب حسن عاقبت ابلهان متوقع تر است تا فیلسوفان. غزالی اهل نظر و بحث را مصداق هل ننبئكم بالاخسرین اعمالاً الذین ضل سعيهم فی الحیاة الدنیا و هم یحسبون انهم یحسنون صنعاً (كهف/ ۱۰۳-۱۰۴) می شمارد که اعتقادات خلاف واقع دارند ولی همه را واقعیت می پندارند (۱۶۵/۴).

این هشدار قابل تأملی است. آنجا که عقل چندان میدان جولان، و قدرت و صلاحیت غور و کاوش ندارد، باید عصا به دست حرکت کند و یافته های خود را با اقرار به عجز و نوعی حیرانی قرین سازد و تصلب در رأی و نظر پیش نگیرد. از دیدگاه عارفان نمی توان یقین ریاضی را به بسیاری از گزاره های کلامی فلسفی سرایت داد. به خصوص گزاره هایی که متوجه بیان رازها و چگونگی عوالم بالاست.

### حیرت چیست؟

حیرت و تحیر در لغت به معنای سرگردانی است و عرب به گردابهایی که دور خود می چرخند «ماء حائر» گوید (ابن منظور، ۴۱۴/۳). حیرت در اصطلاح عرفانی نوعی معرفت است که در برخورد عارف با رازهای هستی پیش می آید. آن موضعی که عارف به مرز ماورای طبیعت و غیب می رسد، معرفتش در صورت حیرت جلوه می کند، نمی داند آنچه می بیند واقعیت است یا خیال، وجود است یا عدم، در بیداری است یا در خواب و خیال.

عارف در مرحله ای از سلوک خود به احوالی تبیین ناپذیر و متناقض نما می رسد که

عقل در تحلیل آن حیران می‌شود و همچون برکه‌آبی به دور خود می‌چرخد. نه می‌تواند انکار کند و نه اثبات، و این برتر از فکر است. «راه عقل و علم تا به ساحل دریای عشق بیش نیست بعد از آن حیرت و بی‌نشانی است» (قونوی، ۹۷).

عطار در منطق الطیر، ششمین وادی سلوک را حیرت می‌نامد. وقتی عارف در آن پای می‌نهد دائم در حسرت و درد و آه و سوز است، حقایقی را می‌یابد اما تحلیل آن برایش بسیار سخت و ناممکن است. عاشق است اما نمی‌داند معشوق کیست. هم‌دلی پر زعشق دارد و هم خالی از آنست. او با زبان تمثیل وادی حیرت را می‌شناساند. قصه ازین قرار است که شاهزاده خانمی شیفته یکی از غلامان خورشید روی و دلربای دربار می‌شود؛ در خون می‌افتد، عقل او از پرده بیرون می‌نشیند و بی‌قراری او تاب و توانش می‌ستاند. اما از طرفی موقعیت اجتماعی و مقام او مانع بزرگی است که عشق را برملا کند او کجا و غلام کجا. سرانجام شور عشق نخوت و ناموس او را بر باد داده و نمی‌گذارد رازش در دل بماند و به ناچار با چند کنیز حرم در میان می‌نهد. آنان به او وعده می‌دهند که او را شبانگاه نزد تو خواهیم آورد. وقتی غلام به خواب می‌رود، کنیزکان داروی بی‌هوشی غلیظی به او می‌خوراند، او مست و بی‌خبر از دو عالم می‌شود، افتان و خیزان وی را در قصر شاهزاده عاشق می‌کشاند و شبی را در نهایت عیش با او سپری می‌کنند. صبحگاه دوباره او را مدهوش و به بستر خود منتقل می‌کنند. هنگامی که به هوش می‌آید در حالت بهت و حیرتی عجیب فرو می‌رود. شبی بسیار شیرین و همراه با لذت باور نکردنی بر او گذشته است اما مبهوت نمی‌داند که آن وقایع در بیداری بر او گذشته، یا در رویا مشاهده کرده است، واقعی بوده یا خیالی، کسی را نزد او آورده‌اند یا او را نزد کسی برده‌اند. عطار با این حکایت به زیبایی تمام حالت حیرت را به تصویر می‌کشد (ب ۳۸۱۴-۳۸۹۳).

سالک در مسیر خود، با تجلیات گوناگون و بی‌پایان با چهره‌ها و احکام متفاوت روبرو می‌شود. با اینکه کثرت تجلیات را درک می‌کند، این تکثر و توالی را یک حقیقت می‌بیند، هم یکی است و واحد، و هم یکی نیست و کثیر. ابن عربی (فتوحات، ۲۲۳/۴) زبان حال اهل حیرت را در این بیت خلاصه می‌کند که:

و فی کل شیء له آیه      تدل علی انه عینه

«در همه اشیا نشانه‌هایی دال بر عینیت آنان با حق تعالی می‌یابد، در عین حال هم

اشیاء هستند و هم او هست». فرایند بار احکام متفاوت بر یک شهود در زندگی عارف مادام که در این مقام است استمرار می‌یابد. ابن عربی این مشهودات را به نوعی سوسمار که دائماً رنگ عوض می‌کند تشبیه می‌نماید که آدمی او را به رنگی می‌بیند و در ذهن بر او حکمی می‌کند اما ناگهان او را به رنگ دیگر مشاهده می‌کند (التجلیات الالهیه، ۱۰۵). آنجا که عقل با جمع اضداد یا نقیضان روبرو می‌گردد، اولین قدمهای ورود به وادی حیرت است. اینکه آیا اصل «عدم اجتماع نقیضان» یا «ضدان» در همه جهانهای ممکن مقبولیت دارد، نکته‌ای است که بر اهل عقول بدیهی می‌نماید و چه بسا گفته‌های عارفان در نظر آنها هفواتی بیش نباشد. در هر حال دریافته‌های این بزرگان به وضوح با این اصول در تنافی است گویی بر عالمی که عارف در آن گام می‌زند، منطق دیگری حاکم است که با منطق عقل کاملاً مطابق نیست. ابن عربی به صراحت می‌گوید مانعی ندارد که علت، معلول معلول خود باشد (قاعده دور) و عدم پذیرش آن را ناشی از ضعف عقل می‌داند که در علم تجلی مورد تصدیق است (فصوص الحکم، ۱۸۵).

روایتی از حضرت رسول (ص) مستند و مستمسک اصلی عرفا در باب حیرت است: «اللهم زدنی فیک تحیراً». محیی الدین عربی (۶/۲۶۵) در معنا و تفسیر این روایت در فتوحات می‌گوید: «خداوند بر من فیوضاتی نازل فرما که عقل از تمام وجوه آنها را محال می‌شمارد تا به عجز خود از درک شایسته تو و درک صفات جلال تو پی ببرد». در این عبارت، حیرت نقطه مقابل عقل و ادراکات مبین عقلی قلمداد شده و این کاشف از آنست که در آن وادی عقل را یارای پرواز نیست.

## حیرت و معرفت

معرفت واژه‌ای است که دلالت بر شناخت و کاشفیت دارد و در ابتدا به نظر می‌رسد با حیرت قابل جمع نیست. ظاهر معنای حیرت بیشتر با جهل قرین است تا با علم و معرفت.<sup>۲</sup>

۱. «انزل الی نزلأ یحیله العقل من جمیع وجوه لیعرف عجزه عن ادراک ما ینبغی لک و بجلالک من النعوت».

۲. علم و معرفت در بعضی از آثار عرفا به دو معنا به کار رفته است. عین القضاة همدانی (۴۲۹-۵۲۵ق)

ابن عربی به رابطه بسیار تنگاتنگی بین معرفت و حیرت قائل است و البته حیرت و عجز هم دو قرین همیشگی اند. او معرفت واقعی حق را اعتراف به عجز می‌داند، زیرا اقرار به عجز مسبوق به معرفت است و در موضع «یافتن» هاست که حیرت خود را می‌نمایاند. او با اشاره به «اللهم زدنی فیک تحیراً» می‌گوید هر چه حق تعالی علم آدمی را درباره خود بیفزاید، آن علم حیرت زاتر می‌شود. اهل کشف و شهود نسبت به اصحاب نظر از حیرت بس عظیم تر برخوردارند، زیرا عارف‌ترند (فتوحات، ۲۱۶/۴-۲۱۷). حیران نبودن در واقع معلول معرفت نداشتن است. محیی الدین در ابیات زیبایی این مطلب را به نظم کشیده است که ترجمه‌اش چنین است: کسی که می‌گوید به خالقیت خداوند عالم است اما حیران نشود، خود دلیلی بر جهل اوست. آگاه باشید که به خداوند کسی جز خودش علم ندارد و حاضر هیچگاه مانند غافل نیست. اقرار به عجز از درک ادراک حق خود معرفت است و خود این قضیه نزد عقلا حکمی است درباره خداوند. او خدایی است که حسنش قابل شمارش نیست. او منزه است و برایش مثلی نمی‌توان آورد (همان، ۲۱۵/۴).

در نظر عارف حضرت حق دریایی بی‌منتهاست که غواص معرفت باید در آن غرقه شود. هر آنچه پیش می‌رود به بی‌حدی او بیشتر پی می‌برد و بر تحیرش افزوده می‌گردد. هرگاه این توهم در او ایجاد شود که به عمق دریا رسیده است، دلیل بر جهل و عدم معرفت اوست و البته اینجا موضعی است که مسلخ و مذبح حیرت است. عارف حقیقی



ادراکات و معارف انسان را به دو دسته «علم» و «معرفت» تقسیم می‌کند. علم محصول «عقل» و معرفت نتیجه «بصیرت» است. از دیدگاه او علم آنست که بتوان با عباراتی درست و مطابق با واقع تعبیر نمود و به آسانی به دیگران انتقال داد، مانند صرف و نحو، علوم طبیعی، فلسفه و کلام و ریاضیات. اما معرفت معنایی است که هرگز از آن تعبیری متصور نشود مگر به الفاظ متشابه. معرفت در حوزه ازلت کار آمد است و عقل که محصولش علم است، صرفاً در درک عالم طبیعت کارساز است (ص ۶۷-۶۸). عرفا معمولاً واژه معرفت را در مورد علم مخصوص عارفان به کار می‌برند که محل آن قلب است و متعلق آن حضرت حق و اسماء و صفات و تجلیات او. در این مقاله علم و معرفت به یک معنا لحاظ شده است و آن تفاوت دقیق مورد نظر نیست و منظور همان «معرفت» است. پرواضح است علم به معنای خاص و متداولش با حیرت رابطه خوبی ندارد و وضوح و مطابقت با اصل عدم اجتماع نقیضین از ویژگی‌های آنست.

کسی است که حقیقتی را یافته است که در ظرف ذهن و زبان نمی‌گنجد. از این رو شبلی گفت: «حقیقة المعرفة العجز عن المعرفة» (هجویری، ۳۵۴).

حیرتی که عارف می‌یابد بالاترین آگاهی و نتیجه خبر شدن و آگاه شدن است:

چو هر خبر که شنیدم رهی به حیرت داشت

از این سپس من و ساقی و وضع بی خبری

(حافظ)

ابن عربی می‌گوید: «اگر کسی سؤال کند علم چیست؟ بگو علم در مورد چیزی که علم بدان محال نیست، عبارتست از درک مُدرک آنگونه که هست. اما در مورد اموری که درک آنها ممتنع است، علم عبارتست از «عدم درک آنها». همانگونه که ابوبکر صدیق گفته است، عجز از درک ادراک، خود ادراک است. پس در نظر او علم به خداوند عبارتست از «لادراکیت نسبت به او» (فتوحات، ۸۴/۲).

البته تأکید می‌کند که این ناتوانی درک توسط عقل است اما از طریق کشف و شهود می‌توان او را شناخت (همانجا) «نمی‌دانم» عالمانه پس از طی مراحل و غور و تحقیق و صرف وقت و اندیشه به دست می‌آید و این با ندانستن جاهلانه بسیار فرق دارد.

### حیرت و هدایت

از آنجا که معرفت واقعی با حیرت گره می‌خورد، هدایت و راهیابی واقعی نیز در همان موضع به وقوع می‌پیوندد. محیی‌الدین<sup>۱</sup> (فصوص الحکم، ۲۰۰) هدایت واقعی را حرکت مستدام در جهت حق تعالی می‌داند و این حرکت پیوسته و بی‌پایان جز در پرتو حیرت تحقق نمی‌یابد. هرگاه آدمی احساس کند که همه اسرار و معارف را یافته است، کشتی ادراک او لنگر می‌اندازد و دغدغه‌ای بر کشف یا کشف‌های دیگر در سر نمی‌پروراند. اما آدمی وقتی با دلربایی بی‌پایان روبرو می‌شود و در آثار و ذات او حیران می‌ماند و حرکتی بی‌پایان به سوی موجودی بی‌منتها در زندگی انسان آغاز می‌گردد.

بر همین میناست که برخی عارفان از جمله مولوی نقش اصلی دین را در حیرت

۱. «فالهدی هو ان یهدی الانسان الی الحیره فیعلم ان الامر حیره و الحیره فلتق و حرکت و الحركة حیاة و لاسکون. فلاموت، و وجود فلاعدم».

افکندن متدینان می‌دانند<sup>۱</sup>. کار اساسی دین در میان نهادن رازها با انسانهاست و جاذبه و تداوم دینداری در همین حقیقت و حفظ تازگی آنها نهفته است. به عبارتی نباید احاطه تمام بندگان بر آن ممکن یا آسان باشد تا کهنگی و دلزدگی عارض نشود. در منطق عشق، معمولاً وصال با مسلخ بردن عشق همراه است و در فرایند شناخت احاطه به معلوم یعنی حل «مسأله» نوعی وصال برای فیلسوف است و ذهن او از آن فارغ می‌گردد. عارفان عاشق با معشوقی روبرویند که به آسانی نقاب از چهره فرو نمی‌کشد، اگر هم برکشد چندان مستدام نیست و همین مطلب خلقی را واله و حیران می‌کند.<sup>۲</sup>

در عشق‌های مجازی نیز که نسخه کوچکی از عشق حقیقی است تا هنگامی گرما و رونق عشق پابرجاست که معشوق چندان در دسترس عاشق نباشد و صد البته غایب کامل هم نباشد. فراق و وفا، و غیبت و حضور با عشق در هم تنیده‌اند.

در راستای حیرت افکنی دین، عارفان یکی از وجوه تسمیه پروردگار به «الله» را همین مطلب ذکر کرده‌اند. برخی عارفان این واژه را گرفته شده از «وله» به معنای «حار» گرفته‌اند (میدی، ۶/۱).

## حیرت و ایمان

در شرایع آسمانی یکی از عناصر کلیدی که از انسان خواسته شده، «ایمان» است. فلسفه اصلی دعوت انبیاء، دعوت مردم به ایمان به خدا، غیب، قیامت، ملائکه، انبیاء، کتب آسمانی و... بوده است. نسبت ایمان با حیرت ناسازگار به نظر می‌آید و عقل جمع آن دو را متناقض می‌یابد. زیرا در یکی انتظار صلابت و وضوح و استحکام و یقین است و در دیگری پریشانی و تیرگی و تزلزل و تغییر و بی‌قراری است.

۱. گه چنین بنماید و گه ضد این جز که حیرانی نباشد کار دین

(۳۱۳/۱)

۲. بنمای رخ که خلقی واله شوند و حیران بگشای لب که فریاد از مرد و زن برآید

(حافظ)

پری نهفته رخ و دیو در کوشمه حسن بسوخت دیده ز حیرت که این چه بوالعجبست

(حافظ)

آیا این نیز یکی از مصادیق حیرت است که عارف باید بین دو امر متناقض را جمع کند و در آن حیران بماند. در اینجا باید دید که ایمان مؤمن به چه تعلق می‌گیرد به هستی خداوند یا به چگونگی او؟ و متقابلاً متعلق حیرت چیست؟ هستی او یا چگونگی او؟ حیرت حوزه‌اش نحوه تجلیات حضرت حق و جلوه‌های جمال و جلال و وفا و جفا و خط و خال اوست، نه در هستی او. عارف در هستی خداوند متحیر نیست. در عالم وجود جز او نمی‌بیند، «لیس فی الدار غیره دیار». از این رو حوزه ایمان در هستی هاست. نقطه دل عارف بر این مطلب که حقیقتی راز آلود لا یتناهی وجود دارد و هر لحظه به شکلی ظهور می‌کند، پا برجاست و ایمان او با حیرتش کاملاً مکمل و سازگارند. حافظ از عشق خط و خال تو سرگردان است

همچو پرگار ولی نقطه دل پابرجاست

(حافظ)

این هنر عشق است که می‌تواند این عناصر ظاهراً متناقض و ناهمخوان چون ایمان و حیرت، ضلالت و هدایت، جهل و معرفت، هستی و نیستی را با هم جمع کند. سکوت عارفانه و صفت خموشی یکی از امور معهود و معروف در میان عارفان است. در پرتو عشق چنان حیرتی به عاشق دست می‌دهد که جرأت بازگو کردن حقایق را از او می‌ستانند. تناقضات مشهود در مکاشفات را در اقیانوس وجود خود هضم می‌کند. اگر حرفی بزند بیم آن دارد که مبادا گوهری از لب وی بیفتد و موجب محرومیت از مشاهدات بعدی شود. چون و چراها، قیل و قالها، تردیدها و اشکال تراشیه‌ها تحرکی است که آن مرغ سعادت را می‌رماند.<sup>۱</sup> بنابراین جمع بین ایمان و حیرت در یک پارادایم

کو ز گشت و گو شود فریادرس  
زهره نبود که کند او ماجرا  
گوهری از لنج او بیرون فتد  
تا نباید کز دهان افتد گهر

(مولوی، ۵/۳۲۴۰-۳۲۴۳)

بر لب انگشتی نهی، یعنی خمش

←

۱. عشق برّد بحث را ای جان و بس  
حیرتی آید ز عشق آن نطق را  
که بترسد گر جوابی و ادهد  
لب ببندد سخت او از خیر و شر

ورکست شیرین بگوید یا ترش



خاص امکانپذیر است و آن در موطنی است که حاکمش عشق باشد نه عقل.

### حیرت زدایی فلاسفه

فیلسوف برخلاف عارف در مسائل هستی، سبب شناسی و چون و چرا می‌کند. بنابراین نه عاجز می‌ماند و نه متحیر.

واسطه هر جا فزون شد وصل جست  
از سبب دانسی شود کم حیرتت  
واسطه کم ذوق وصل افزون تر است  
حیرت توره دهد در حضرتت  
(مولوی، ۷/۷۹۴-۷۹۵)

این سبب‌ها بر نظرها پرده‌هاست  
دیده‌ای خواهم سبب سوراخ کن  
که نه هر دیدار صنعش را سزاست  
تا حجت رابر کنند از بیخ و بن  
(همان، ۵/۱۵۵۱-۱۵۵۲)

مولوی ابیات مذکور را در بیان این مطلب سروده است که عطای حق موقوف قابلیت‌ها نیست و این از مواضعی است که متکلمان و فیلسوفان حیرت‌زدایی کرده‌اند. متکلمان معمولاً در بیان اینکه چرا برخی انسانها از مواهب و ویژگیهای برتری نسبت به دیگران برخوردارند یا بالعکس، بحث را متوجه قابلیت افراد یا انواع می‌کنند. متکلمان این راز یا مسأله را بسیار ساده تعلیل و تحلیل می‌کنند که مولوی به شدت بر این تعلیل می‌تازد، زیرا فیض الهی، ازلی و قدیم است در حالی که قابلیت‌ها و استعدادها امری حادثند و قهراً انقیاد وجود ازلی به موجود حادث محال است. اگر چنین فرضی رود، قصه خلقت منوط به دور باطلی خواهد شد که لازمه‌اش آنست که اصلاً خلقتی صورت نگیرد، زیرا داشتن قابلیت خود نحوه‌ای از وجود و به تبع فرع بر داشتن وجود و خود مصداقی از عطای خداوندی و مسبوق به قابلیت است. مولوی معتقد است با این قواعد نمی‌توان رازهای هستی را کشف و تبیین کرد. واقعیاتی از قبیل اینکه شخصی منحنط و قسی ناگهان با جذبۀ الهی منقلب شود و عصای موسی تبدیل به ازدها و کف او چون



حیرت آن مرغ است ، خاموش کند  
بر نهد سر دیگ و پرجوش کند  
(همان، ۵/۳۲۴۹-۳۲۵۰)

خورشیدی درخشان گردد و هزاران معجزه دیگری را که انبیاء آورده‌اند نمی‌توان با عقل ضیق و محدود تبیین کرد. وی هیچ کدام از این امور را معلول اسباب به معنای متعارف نمی‌داند بلکه همه را مبتنی بر تصریف و تصرف حق می‌شمارد.<sup>۱</sup>

مولوی سراسر قرآن را رفض اسباب و دفع تعلیل امور می‌داند. شاهد وی بر این مدعا حکایت‌هایی است که در قرآن و روایات ذکر شده است. اینکه بی سبب، دریا در مقابل قوم بنی اسرائیل می‌شکافت و آن قوم بدون زراعت گندم پاک کرده را درو می‌کنند، ریگها در خورجین ابراهیم (ع) تبدیل به آرد و پشم بز برای همسر موسی مبدل به حریر می‌گردد، پرندگان ابابیل با دو سه سنگریزه سپاهیان نیرومند ابرهه را در هم می‌شکنند و فیله‌ها را سوراخ سوراخ می‌کنند، دم گاوی بر مقتول می‌خورد و زنده می‌شود و با گلوی بریده از جای برمی‌خیزد و خونخواهی می‌کند، همه دلیل وافی بر بی‌چونی امور در عالم هستی است. فیلسوفان مقید به مباحث نظری را توان نیست تا حقایق و اسرار ربانی را کشف کنند. کشف امور تنها در پرتو بندگی و اطاعت و سعی در صفای باطن میسر است.<sup>۲</sup>

۱. چاره آن دل عطای مبدلی است  
بلکه شرط قابلیت داد اوست  
اینکه موسی را عصا شعبان شود  
صد هزاران معجزات انبیا  
نیست از اسباب تصریف خداست  
قابلی گر شرط فعل حق بدی

داد او را قابلیت شرط نیست  
داد لب و قابلیت هست پوست  
همچو خورشید کفش رخشان شود  
کان نگنجد در ضمیر و عقل ما  
نیست‌ها را قابلیت از کجاست  
هیچ معدومی به هستی نامدی  
(مولوی، ۱۵۳۷/۵-۱۵۴۲)

۲. انبیاء در قطع اسباب آمدند  
بی سبب مر بحر را بشکافتند  
ریگ‌ها هم آرد شد از سعی شان  
جمله قرآن هست در قطع سبب

معجزات خویش بر کیوان زدند  
بی زراعت، چاش گندم یافتند  
پشم بز ابریشم آمد کش کشان  
عزّ درویش و هلاک بولهب  
(مولوی، ۲۵۱۷/۳-۲۵۲۰)

همچنین ز آغاز قرآن تا تمام

رفض اسباب است و علت والسلام



بیان فیلسوف در صدور موجودات از خداوند و ربط حادث به قدیم که در فلسفه مشاء و حکمت متعالیه مطرح شده است به گونه‌ای است که دست کم برای خود وی راز نیست بلکه مسأله‌ای حل شده است. در حالی که ابن عربی «بدء» یعنی ابتدای خلق را از جمله رموز عالم و مواضع حیرت می‌داند. فلاسفه مشاء اولین صادر را بنابر قاعده «الواحد» موجودی بسیط به نام عقل می‌دانند و پس از وساطت چند عقل و نفس و افلاک متحرک که از جنبه‌ای ثبوت دارند و از جنبه‌ای حرکت، ربط عالم متغیر و حادث را به عالم قدیم تبیین می‌کنند. جمعی از فلاسفه با توسل به حرکت دوری محدّد جهات و اینکه حرکت فلک دارای دو نسبت است یکی نسبت به ذات حرکت که مستمر و ثابت است و از این جهت به علت ثابت بستگی دارد و دیگری نسبت به حدود فرضی که حرکت در آن واقع می‌شود و از این جهت به متغیّرات جهان ماده متعلق است، این مسأله را تبیین کرده‌اند. ابن سینا در نمط‌های پنجم و ششم اشارات در این مورد به تفصیل سخن گفته است. ابن عربی اصلاً به تعابیر فلاسفه واقعی نمی‌نهد و معتقد است جاهل‌تر از معتقدان به قاعده «الواحد» وجود ندارد (فتوحات، ۲۲۲/۴).

متکلمان در آیاتی نظیر ما رمیت اذ رمیت (انفال/۱۷) که موهّم جبر و اسناد افعال بشری به خداوند و از جمله مواضع حیرت از نگاه مولوی و ابن عربی است با بیانهای مختلف از جمله قول به علل طولیه، بسیار ساده و ظفرمندانه، مشکلاتی از این قبیل را تبیین می‌کنند، به گونه‌ای که زاویه تبیین ناپذیری باقی نمی‌گذارند که در آن حیران بمانند. فیلسوف اگر حیران هم باشد، حیرت او در حقیقت نوعی شگفتی از آثار صنع خداوند است که دلایل متعددی بر مدعای او به دست می‌دهد. حیرت فیلسوف در حقیقت نوعی قدرت است نه عجز.

و فی کل شیء له آیه      تدل علی انه واحد

(همانجا)

زمخشری مفسر معتزلی در تفسیر ما رمیت اذ رمیت چنین حیرت زدایی می‌کند: معنا



کشف این نه از عقل کارافزا بود      بندگی کن تا تو را پیدا شود  
(همان، ۲۵۲۵/۳-۲۵۲۶)

و تفسیر آیه آنست که ای محمد تیری که تو انداختی در حقیقت تو نبودی، زیرا اثر آن بسیار بالاتر از اثر تیر بشر بود. به خاطر آن اثر عظیم است که به خداوند نسبت داده شده است. اما اینکه به رسول الله نسبت داد بدان جهت است که صورت فعل از اوست اما اثرش که در توان بشر نیست، فعل خداوند عزوجل است، از این رو فاعل «رمی» در واقع خداست و گویی از پیامبر صادر نشده است (۱۱۹/۲) از این قبیل مصادیق در دو حوزه عرفان و فلسفه فراوان می‌توان ذکر کرد.

والتر ترنس استیس (۱۹۶۷-۱۸۸۶م) انگلیسی، فیلسوفانه سعی دارد گزاره‌های متناقض نمای عارفان و در حقیقت مواضع حیرت آنان را تبیین کند و به واقع از خود حیرت نیز زدایی می‌کند. درباره شطحیات متناقض نمای عارفان به نظراتی چون سوء تالیف، تعدد معانی، ایهام، تعدد مصادیق و... تکیه کرده تا آن احوال را توجیه معقول نماید. وی بعضی از آن شطحیات را ذکر می‌کند: ۱- قول به وحدت وجود که خدا و جهان هم یکسان است و هم نایکسان و متمایز.

۲- شطحیه سلبی - ایجابی یا خلاء - ملاء، «واحد» یا نفس کلی هم دارای کیفیات است و هم بدون تکلیف، هم متشخص است و هم نامتشخص، هم ایستاست و هم پویا. ۳- شطحیه انحلال فردیت که هویت «من» محو می‌شود و در عین حال برجا می‌ماند و اینکه هر کس به «نیروانا» رسید نه وجود دارد و نه وجود ندارد.

۴- شطحیه تجربه عرفانی آفاقی که اشیاء محسوس هم متکثرند و هم واحد، هم یکسانند و هم متمایز (ص ۲۶۴).

در تبیین امور مذکور و در حیرت متحیران چنین می‌گوید: «عرفا علاقه و اشتیاقی نهانی به شطح گویی دارند. این امر حاصل تأمل یا تعقل نیست بلکه رهاورد الهام است و از آنجا که به هر حال خردمندند و در زندگی عادی و در مورد تجربیات روزمره قواعد عادی منطقی را رعایت می‌کنند، وقتی این احوال تناقض آلود به آنان دست می‌دهد، ناگزیر با عبارات شطح آمیز و متناقض توصیفش می‌کنند و خود متعجب و حتی حیران می‌شوند. عرفان و احوال عرفانی آنها را به شطح سوق می‌دهد و عقل عملی و سرشت منطقی به توجیه منطقی. همین است که بین این دو قطب نوسان می‌کنند این حرف در مورد غریبان صادق‌تر است زیرا در فرهنگ غرب جنبه عملی و منطقی شخصیت

انسانی، بر جنبه عرفانی غلبه دارد. در مورد شرقیان عکسش صادق است، در اینجا برهان ضعیف‌تر و عرفان قوی‌تر است.» (ص ۲۷۲).

استیسی می‌کوشد حیرت عارفان را هم با عقل فلسفی تعلیل و تحلیل نماید. به عنوان مثال، تحت عنوان «نظریه تعدد معانی» یا (ابهام) می‌گوید: «تناقضات صریح، ناشی از به کار بردن یک کلمه در دو معنای مختلف است و چون به این نکته توجه کنیم، تناقض رفع می‌شود. اگر بگوئیم الف هم جیم است و هم ناجیم، ظاهراً تناقضی در کار است ولی ممکن است کلمه الف دو معنا یا دو فحوا داشته باشد و الف به یک معنا جیم باشد و به معنای دیگر ناجیم» (ص ۲۷۳، نک: ص ۲۶۵-۲۸۳).

### نتیجه

۱- حیرت وصف عقل است که از مواجهه او با رازهای عالم ناشی می‌شود. راز حقیقتی است که هم پیدا و هم ناپیداست و به عبارت دیگر هم معلوم است و هم مجهول. بارزترین مصادیق راز را باید در اسرار نهفته در باطن این عالم یعنی ماورای طبیعت جستجو نمود. بزرگ‌ترین و مهم‌ترین راز هستی خداوند است. وقتی سالک وارد عالم معنا شد، در قلمروی جدید و درکی بدیع قرار می‌گیرد. عارف در افق دل و شهود و معاینه، متحیر نیست، بلکه وقتی بر سر عقل و هشیاری است و به تبیین دریافت‌های خود می‌پردازد، عقاب حیرت بر عقل او چنگ می‌اندازد.

۲- عشق و ایمان وصف دلند. در وجود آدمی دو کانون دل و عقل داد و ستد دارند. دریافت‌های عقلی اعم از جزم و شک در تحکیم یا تزلیل ایمان مؤثر است و متقابلاً ایمان و تجربه‌های درونی نیز، عقل را جهت می‌دهد و عقل بعضاً استدلال‌های خود را مبتنی بر دریافتها و گرایشهای روحی - روانی بنا می‌کند. قلب آدمی در مقابل باوری که عقل در برابرش کرنش دارد بیشتر تسلیم است. در همین راستا اگر عشق و حیرت بر هم تنیده شوند، سعادت آفرین است. در غیر این صورت اگر حیرت در قلب خالی از عشق بریزد ایمان سوز است. متحیران عارف در واقع عاقلانی بوده‌اند که آتش عشق بر خرمن وجود آنها افتاده است و در پرتو عشق است که این اضداد در وجود عارف خانه می‌کنند و حیرت و ایمان بدون اینکه جای را بر یکدیگر تنگ کنند در کنار هم می‌نشینند.

۳- عجز و حیرتی که عارفان به آن توصیه می‌کنند، حالت و درکی است که سالک پس از گام‌زدن در وادیهای تعقل و عبور از مرز خرد به آن نائل می‌شود. حیرت حقیقی چشیدنی است اما انسانها معمولاً در تبادل و داد و ستد معرفت‌ها را ناچشیده می‌خرند و می‌فروشند. حیرت را با تمام زیباییهایش در مقام خود باید چشید ولی در ابتدای سلوک علمی و عملی میسر نیست و دعوت و توصیه به آن نه تنها مفید فایده‌ای نیست بلکه چه بسا منجر به نقیصه جبران‌ناشدنی سکون و توقف در شناخت امور و حقایق عالم باشد. بسیاری از انسانها حوصله اندیشه ندارند و چه بسا دعوت عارفان به عجز و حیرت را بهانه‌ای برای توجیه و اماندگی و سستی خود قرار دهند و در سیری چرخشی در زندگی گام از گام بردارند. حیرت مورد توصیه عارفان از جایگاه و منزلت رفیع و قابل تقدیسی برخوردار است و غیر از سرگردانی جاهلانه و مورد ذمّ شریعت نبوی است بلکه عین معرفت و دانایی است. حیرت عالی در زمین و زمینه تعقل عالی می‌روید. سقف تعقل تحیر است و آن هنگامی روی می‌نماید که تعقل به گوهرهای عظیم‌تر از ظرف خود دست یابد.

### کتابشناسی

- ابن سینا، الاشارات و التنبیها، قم، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ق.
- همو، «رسالة الحدود»، رسائل، قم، بیدار، بی تا.
- ابن عربی، محیی الدین، الفتوحات المکیة، مصر، هیئة المصریة العامة للکتاب، ۱۴۰۵ق.
- همو، فصوص الحکم، به کوشش ابوالعلاء عقیفی، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۴۰۰ق.
- همو، التجلیات الالهیة، با تعلیقات ابن سودکین، به کوشش عثمان اسماعیل یحیی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۷ش.
- همو، کتاب المسائل، ترجمه دکتر سیدمحمد دامادی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰ش.
- ابن منظور، لسان العرب، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م.
- استیس، والتر ترنس، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران، سروش، ۱۳۵۸ش.
- جرجانی، الشریف علی بن محمد، التعریفات، بیروت، دارالسورور، بی تا.
- حافظ شیرازی، خواجه شمس الدین محمد، دیوان، به کوشش و مقدمه سیدابوالقاسم انجوی

شیرازی، تهران، جاویدان، ۱۳۶۷ش.

زمخشری، محمود بن عمر، تفسیر الکشاف، بیروت، دارالمعرفة، بی تا.  
سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدود بن آدم، حدیقة الحقیقه و شریعة الطریقه، به کوشش سید محمد تقی مدرس رضوی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۴ش.

سهروردی، شهاب الدین ابوحفص عمر، رشف النصائح الایمانیه و کشف الفضائح الیونانیه، ترجمه معلم یزدی، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، بنیاد مستضعفان، ۱۳۶۵ش.  
عطار نیشابوری، فریدالدین، منطق الطیر، به کوشش سیدصادق گوهرین، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰ش.

همو، دیوان، به کوشش تقی تفضلی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۱ش.

همو، اسرارنامه، به کوشش سیدصادق گوهرین، تهران، صفی علیشاه، بی تا.

غزالی، ابوحامد محمد، احیاء علوم الدین، بیروت، دارالقلم، بی تا.

فارابی، رساله العقل، بیروت، بی تا.

فیض کاشانی، ملامحسن، دیوان اشعار، به کوشش و مقدمه سیدعلی شفیعی، تهران، چکامه، ۱۳۶۷ش.

قونوی، صدرالدین، «تبصرة المبتدی و تذکرة المنتهی»، معارف، به کوشش نجفقلی حبیبی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ش ۱، فروردین - تیر ۱۳۶۴ش.

مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، تهران، دارالکتب الاسلامیه، بی تا.

ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه، قم، منشورات مصطفوی، ۱۳۶۸ش.

مولوی، جلال الدین محمد بلخی، مثنوی معنوی، به کوشش رینولد نیکلسون، تهران، بهنود، ۱۳۷۵ش.

میبدی، ابوالفضل رشیدالدین، کشف الاسرار و عدة الابرار، تهران، سپهر، ۱۳۶۱ش.

هجویری جلابی، علی بن عثمان، کشف المحجوب، به کوشش ژوکوفسکی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۶ش.

همدانی، عین القضاة، زبدة الحقایق، به کوشش عقیف عسیران، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۱ش.