

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



دانشکده زبان و ادبیات فارسی

عنوان

حیرت در مثنوی معنوی و مقایسه آن با حدیقه سنایی

پایان نامه برای دریافت درجه کارشناسی ارشد در رشته زبان و ادبیات فارسی

استاد راهنما: دکتر داوود اسپرهم

استاد مشاور: دکتر محمد حسن حائری

نگارنده: قمر محمدی نژاد

تابستان ۱۳۹۲

عرفان علم شناخت حق است و اصلی‌ترین موضوع در آثار عرفانی بحث از توحید و خداشناسی است. و از جمله عناصری که در عرفان توصیه و تأکید می‌شود و گاهی به عنوان یکی از مراحل سلوک معرفی می‌گردد دعوت به حیرت است. از آنجایی که مسأله وجود و ماهیت خداوند از دیدگاه عرفا از مقوله راز بوده و اصل و اساس تجربه دینی و عرفانی، معرفت متحیرانه داشتن از موجودی فرامادی یعنی خدا است، اهمیت تحقیق در مفهوم حیرت در عرفان به خوبی روشن می‌گردد.

انگیزه نگارنده از تحقیق در این موضوع این است که در این عصر فن‌آوری هنوز می‌توان آرامش و معنویت را در عرفان و در کتب عرفانی چون آثار سنایی، عطار، مولوی و غیره یافت.

اما پیرامون چهارچوب و قلمرو بحث این رساله باید گفت که این رساله مشتمل بر پنج فصل است. در فصل اول که کلیات نام دارد، بحثی کوتاه را اختصاص به عرفان و تصوف داده‌ایم و بعد در بخشی به نام حیرت در متون صوفیه به تعریف حیرت از زبان عارفان با توجه به تقدم زمانی، ارتباط حیرت با اصطلاحات عرفانی، اقسام حیرت از جمله حیرت ممدوح، مذموم، فلسفی، عرفانی و...، حیرت در قرآن و احادیث و روایات اسلامی، ارتباط حیرت و معرفت، پرداخته‌ایم. در پایان این فصل بصورت مختصر از دو کتاب حدیقه الحقیقه و مثنوی معنوی و نویسندگان این دو کتاب گفته‌ایم.

در فصل دوم و سوم براساس تقدم زمانی، به بررسی حیرت در حدیقه سنایی و مثنوی معنوی پرداخته‌ایم، به این صورت که رابطه حیرت را با مفاهیمی چون: عقل، عجز، عشق، شهود، وحدت وجود... در خلال اشعار و حکایت‌های این دو کتاب به صورت توصیفی و تحلیلی بررسی کرده‌ایم.

در فصل چهارم به جمع‌بندی و نتایج بحث پرداخته‌ایم و فصل دوم و سوم را بصورت مختصر با هم مقایسه کرده‌ایم. اما بدلیل جلوگیری از حشو و تکرار مکررات، شواهد را مختصر ذکر کرده‌ایم.

و فصل ششم را اختصاص داده‌ایم به اصطلاح‌شناسی لفظ حیرت در کتاب‌های حدیقه و مثنوی معنوی.

لازم است در اینجا قدری از محدودیت‌های کار و تحقیق، پیرامون موضوع این رساله سخن بگوییم:

اول اینکه موضوع حیرت موضوعی بکر بوده و کار چندانی پیرامون آن صورت نگرفته است و با وجود اهمیتی که در بعد معرفت‌شناختی در عرصه دین و عرفان دارد، عنایت چندانی بدان نشده است. لذا

نگارنده با پیشینه و دستمایه بسیار اندکی به سراغ این موضوع رفته است. و از آنجایی که موضوع حیرت در منابع عرفانی مبحث مستقل و جداگانه‌ای نداشته و در ضمن مباحث دیگری چون معرفت و توحید گنجانیده شده، منابع پیرامون این موضوع بسیار اندک بوده است.

این مشکلات بیان شد تا خوانندگان در پایان مطالعه این پایان‌نامه، کمبودها و کاستی‌ها را به دیده اغماض نگرند.

در پایان وظیفه خود می‌دانم از تمامی کسانی که در این راه مرا یاری کردند، مخصوصاً پدر و مادر عزیزم، استادان محترم آقای دکتر داوود اسپرهم که بر من منت نهاده و زحمت راهنمایی این رساله را تقبل کردند، همچنین از سرکار خانم دکتر واعظ که داوری این رساله را پذیرفتند کمال تشکر و سپاسگزاری را به عمل آورم.

در آخر یاد استاد فرزانه و بزرگوار، زنده‌یاد دکتر محمد حسن حائری را که مشاور بنده در این رساله بودند را گرامی می‌دارم.

۱-۱ نگاهی به عرفان و تصوف

«عرفان طریقه معرفت در نزد آن دسته از صاحب نظران است که بر خلاف اهل برهان در کشف حقیقت بر ذوق و اشراق بیشتر اعتماد دارند تا بر عقل و استدلال. اساس آن از جهت نظری عبارت است از اعتقاد به امکان ادراک حقیقت از طریق علم حضوری و اتحاد عاقل و معقول؛ و از جهت عملی عبارت است از ترک رسوم و آداب قشری و ظاهری و تمسک به زهد و ریاضت و خلاصه گرایش به عالم درون. در واقع عرفان معرفتی است مبتنی بر حالتی روحانی و توصیف ناپذیر که در آن حالت برای انسان این احساس پیش می آید که ارتباطی مستقیم و بیواسطه با وجود مطلق یافته است. این احساس البته حالتی است روحانی، و رای وصف و حد، که در طی آن عارف ذات حق را نه به برهان، بلکه به ذوق و وجدان درک می کند. در چنین حالتی، عارف حالی دارد که آن را به بیان نمی توان آورد» (زرین کوب، ۱۳۵۳: ۹-۱۰).

تصوف از دیدگاه صوفیه، مهمترین و بهترین وسیله ای است که می تواند انسان را به هدف عالی و آرمانی خود که همان دست یافتن به کمال و حقیقت برتر است، برساند. تصوف روح اسیر شده انسان را از چاه تاریک مادیات به اوج تعالی می کشد و صفات پست انسانی را به صفات عالی و خدایی مبدل می کند. تصوف نفس انسان را که بزرگترین مانع و حجاب او در رسیدن به کمال است، از میان برمی دارد و او را به هدف نهاییش که رسیدن به خدا و حقیقت مطلق است، نایل می کند.

در تعریف تصوف جنید این چنین می گوید: «تصوف، صافی کردن دل است از مراجعت خلقت و مفارقت از اخلاق طبیعت و فرو میرانیدن صفات بشریت و دور بودن از دواعی نفسانی و فرود آمدن بر صفات روحانی و بلند شدن به علوم حقیقی و به کار داشتن آنچه اولی تر است الی الابد و خیر خواهی به همه است و وفا به جای آوردن بر حقیقت و متابعت پیغمبر کردن در شریعت» (عطارد، ج ۱۳۷۲، ۲: ۳۲).

سهروردی در عوارف المعارف چنین می گوید: «تصوف نه فقر است و نه زهد، بلکه اسمی است جامع معانی فقر و معانی زهد، بسا صفات و خصایصی دیگر که مرد بدون آنها صوفی نباشد اگرچه زاهد و فقیر بود.» (سهروردی، ج ۱، ۱۹۷۳: ۲۸۳).

بدین صورت تصوف یکی از جلوه‌های عرفان و طریقه سیر و سلوک عملی است که از منبع عرفان سرچشمه می‌گیرد. به عبارت دیگر نسبت مابین تصوف و عرفان - به قول علمای منطق - عموم و خصوص من وجه است، به این معنی که ممکن است شخص عارف باشد اما صوفی نباشد، چنانکه ممکن است شخص به ظاهر داخل طریقه تصوف باشد، اما از عرفان بهره‌ای نبرده باشد. این است که گاه کلمه «عارف» را در معنی عالی‌تر از لفظ «صوفی» استعمال کرده‌اند.

در کتاب اسرارالتوحید آمده است: «خواجه امام مظفرنوقانی به شیخ ابوسعید گفت: که صوفیت نگویم، درویشت هم نگویم، بلکه عارفت گویم به کمال...» (محمدبن منور، ۱۳۶۶: ۲۳۱).

نقش شعر در تفهیم اصول عرفان از دیرگاه پدیده‌ای پذیرفته شده است. حدیقه الحقیقه سنایی، منطق الطیر عطار، مثنوی معنوی مولوی و گلشن راز شبستری را باید نمونه‌های موفقیت‌آمیز این همیاری شعر و تصوف در اشاعه مفاهیم کلیدی اندیشه‌های عرفانی دانست. مثلاً در جهان‌بینی صوفیانه جنبه‌های عاطفی بر جنبه‌های واقع‌گرایی و عقل و منطق غلبه دارد، که شاعران نیز آن را تأیید می‌کنند:

چند از این چرخ و طبع رنگ‌آمیز

چند از این عقل ترهات انگیز

(سنایی، ۱۳۸۳: ۶۲)

پای چوبین سخت بی‌تمکین بود

پای استدالیان چوبین بود

(مولوی، ۱۳۷۶: ۲۱۲۸/۱)

اهل تصوف اعتقاد دارند که برای رسیدن به عالم معنی سالک باید از عقل ترهات‌انگیز و دانش‌اندوزی رهایی یابد و با تزکیه نفس و ریاضت و عبادت به کیمیای عشق برسد.

چنانکه گفته‌اند: «ای درویش در مکتب استاد عشق، نحو را به محو باید بدل کرد و فقه را به فقر تا از حقایق علوم ربانی برخوردار شد.»

هرزمان بینند خوبی بی‌درنگ

اهل صیقل رسته اند از بو و رنگ

رایت عین‌الیقین افراشتند

نقش و قشر و علم را بگذاشتند

گر چه نحو و فقه را بگذاشتند

لیک محو و فقر را برداشتند

(کاشفی، ۱۳۴۴: ۷۷)

۱-۱-۱ منازل سلوک

عرفای اسلامی تعداد منازل سلوک را متفاوت می‌دانند، بعضی هفت، ده، چهل و یا بی‌نهایت معرفی کرده‌اند که با هم تعارضی ندارند. معروف‌ترین آنها عطار است که در کتاب منطق طیر مراحل سلوک را هفت منزل می‌داند. این منازل از نظر عطار طلب، عشق، معرفت، استغنا، توحید، حیرت، فقر و فنا هستند.

وادی ششم از این هفت وادی حیرت است که عطار، ورود به آن را همراه با درد و حسرت می‌داند:

کار دائم درد و حسرت آیدت

بعد از این وادی حیرت آیدت

هر دمی اینجا دریغی باشدت

هر نفس اینجا چو تیغی باشدت

روز و شب باشد نه شب نه روز هم...

آه باشد درد باشد سوز هم

(عطار، ۱۳۸۷: ۳۸۲۷-۳۸۲۹)

در مرحله حیرت، در دل سالک، «تأمل، تفکر، حضور، حیرت و سرگردانی» وارد می‌شود و او را متحیر می‌کند و در طوفان فکرت و معرفت سرگردان و غرق می‌شود.

و اکنون به بررسی حیرت در متون صوفیه می‌پردازیم.

۲-۱ حیرت در منابع و متون صوفیانه

۱-۲-۱ تعریف حیرت

حیرت حالتی است ناگهانی که سالک را دچار بهت و سرگشتگی می‌کند و اغلب به هنگام تفکر و تأمل بسیار به سالک دست می‌دهد، و گاهی چنان شود که در عین اشتیاق و طلب، دل را از وصول برکند و رسیدن بدان را میسر نشمارد، چه سالک در مقام توحید و تفکر در آن، به جایی رسد که فکر و عقلش از درک حقیقت کامل بازماند و از آنچه مشاهده می‌کند در حیرت افتد و به سرگشتگی و شگفتی عظیم دچار شود. مشایخ آن را از نوع پندار و وهم و ذوق شمرند نه حقیقت و معرفت و علم (گوهرین، ۱۳۶۸: ۳۲۴).

حیرت دست یافتن به ساحتی از معرفت است که تحقق همزمان ظاهر و باطن، اول و آخر، وحدت و کثرت... را در خود دارد. قوه محدود عقل تضاد و لاحدی را بر نمی‌تابد و خیره و بهت زده به نظارت می‌نشیند. در عرفان حیرت سرگردانی مطلوب است. سرگردانی کوی دوست جز اتصال به انوار معرفت الهی نیست. بنابراین این اقتضاء خود حقیقتی است که در عین روشنی ناپیدا و متناقض‌نما و غیر قابل بیان است (صادقی و عروجی، بی تا: ۳۸).

۲-۲-۱ حیرت از زبان چندصوفی

۱-۲-۲-۱ صاحب اللمع

« الحیره بدیهه ترد علی قلوب العارفين عند تأملهم و حضورهم و تفکرهم و تحجبهم عن التأمل و الفکره » (السراج الطوسی، ۱۳۸۲: ۳۴۵). یعنی حیرت بدیهه‌ای است که بر قلوب عارفان در موقع تأمل و تفکر حاجب می‌گردد.

صاحب اللمع از عارفی روایت می‌کند:

قد تحیرت فیک خذ بیدی یا دلیلاً لما تحیراً فیا

"در توحیران گشتم ای راهنمای کسی که در تو حیران گشته است، دستم را بگیر" (همان)

۲-۲-۲-۱ روزبهان بقلی

روزبهان بقلی شیرازی از عرفای بزرگ قرن پنجم، در عباراتی کوتاه اما پر محتوی، حیرت عارفان را چنین بیان می‌کند: «حیرت بدیهه‌ای است که بدل عارف درآید از راه تفکر، آنگاه او را متحیر کند، در طوفان نکرات و معرفت افتد تا هیچ بازندان» (بقلی شیرازی، ۱۳۸۲: ۴۸۷).

به نظر روزبهان حیرت عارف نازل‌ه‌ای است از عالم بالا و متعلق عالم غیب است که در قلب و جان عارف فرود می‌آید. او را در میان امید و ناامیدی در رسیدن به محبوب خود نگه می‌دارد. او به امید رسیدن به مطلوب خود گام برمی‌دارد، وقتی به مطلوب رسید درمی‌یابد که آن مطلوب فراتر و نهان‌تر از آن است که به ادراک درآید. اینجاست که یأس او را فرا می‌گیرد. جاذبه انوار الهی عارف را بدنبال خود می‌کشاند و با

رسیدن به مقصدی باز هم اوج بالاتری به او نشان می‌دهد. با چرخش در حلقه اسرار الهی، پرده ای از حقیقت کنار می‌رود ولی حجابی دیگر بر آن می‌افتد و این حالت آنقدر ادامه می‌یابد تا سالک در کنار محبوب به فنا برسد. این فنا اقتضاء بقا و جاودانگی او را بدنبال دارد تا در نهایت او را به گم گشتگی و ضلالت در معرفت باری تعالی به صفت نا شناختگی او و عجز خود می‌رساند (همان).

همچنین در شرح شطحیات داریم "حیرت بدیه‌ای است که بدل عارف درآید از راه تفکر آنگه او را متحیر گرداند در طوفان فکرت و معرفت افتد تا هیچ باز نداند. اصل حیرت فتور سر است از بیرون آمدن [از] طلب ادراک کنه قدم و دخول در علم قدر، به نعت وجدان کل پنداشته بود نه حقیقت، وهم بود نه معرفت، ذوق بود نه علم، علم در جهل و جهل در علم، تحیر نازلی است که به دل عارف درآید، میان یأس و طمع در مجوس (همان: ۵۵۶-۵۵۵).

۱-۲-۲-۳ عطار

عطار در منطق الطیر وادی‌های سلوک را هفت وادی به این ترتیب می‌داند: طلب، عشق، معرفت، استغنا، توحید، حیرت، فقر.

در این ترتیب وادی ششم حیرت است که عارف سالک وقتی به آن وادی پای می‌گذارد دائم در درد و حسرت و آه و سوز و گداز است، حقایقی را در این وادی می‌یابد اما تحلیل برای او بسیار سخت و ناممکن است.

بعد از این وادی حیرت آیدت	کار دائم درد و حسرت آیدت
هر نفس اینجا چو تیغی باشدت	هر دمی اینجا دریغی باشدت
آه باشد درد باشد سوز هم	روز و شب باشد نه شب نه روز هم...
مرد حیران چون رسد این جایگاه	در تحیر مانده و گم کرده راه

(عطار، ۱۳۸۷: ۳۸۲۷-۳۸۳۱)

۱-۲-۲-۴ سهروردی

یحیی بن معاذ رازی تحیر و حیرت را غایت شکر می‌داند و می‌گوید:

«لست بشاکر مادمت تشکر و غایت الشکر التحیر، و ذلک ان الشکر نعمه من الله الشکر علیها...»
(سهروردی، ۱۹۷۳: ۴۹۶).

ابتدا شکر را غیبت از نعمت به دیدن و توجه به منعم می‌داند و آنگاه می‌گوید که تا هنگامی که شکر می‌کنی، شاکر نیستی چون شکر نعمتی است از جانب خدا که شکر بر آن (شکر) واجب است و سرانجام می‌گوید که غایت شکر تحیر است.

۱-۲-۲-۵ ابن منظور

در معنای حیرت صاحب لسان العرب چنین آورده است:

انسان حیران کسی است که «به چیزی بنگرد اما دیده اش تار شود.» یا «راه خود را نیابد» رجل حائر کسی است که نسبت به امری متوجه نشود. ماء حائر، آبی است که جمع شود و دور خود بگردد (ابن منظور، ج ۳، ۱۹۹۰: ۴۱۴-۴۱۳).

۱-۲-۲-۶ محیی الدین ابن عربی

«اهل الحیره هم ارباب المعرفه الحقه» اهل حیرت صاحبان معرفت راستین‌اند. (ابن عربی ج ۴، ۱۹۷۵: ۲۱۷).

«حیرت گشایشی است که در مسیر سلوک عارف بر قلب و جان او حاکم می‌شود. این حالت آن‌چنان او را در برمی‌گیرد که در طوفان نفی و اثبات، شناخت و عدم شناخت غرق می‌شود تا اینکه هیچ چیز را تشخیص ندهد و در معرفت او گم شود.»

تحیر منازلی است که بر دل عارفان مستولی شود، بین یأس و طمع در وصول به مطلوب و مقصود، تا طمع در او وصول نکند و از طلب مایوس نگردد» (سعیدی، ۱۳۸۳: ۲۳۴).

ابن عربی در جایی از فتوحات تحت عنوان (سبب الحیره فی المعرفه الالهیه) می‌گوید:

« اعلم - ایدک الله بروح منه - ان سبب الحیره فی علمنا بالله طلبنا معرفه ذاته - جل و تعالی - باحد الطریقین اما بطریق الادله عقلیه و اما بطریق تسمی المشاهده...» (ابن عربی، ج ۴، ۱۹۷۵: ۲۱۷). «یعنی علت حیرت ما در معرفت و شناخت خدا این است که ما می‌خواهیم ذات او را به یکی از دو طریق ادله عقلی و یا کشف و مشاهده بشناسیم.» در واقع ابن عربی جمع تعارض ادله عقل و نقل را در معرفت حق تعالی دلیل حیرت می‌داند. پس حیرت از جمله مفاهیمی است که در عرفان از موضوعیت و جایگاه خاصی برخوردار است.

ابن عربی در موارد بسیاری در آثارش از حیرت سخن گفته است او معتقد است: «حیرت کاملاً حالت طبیعی برای کسانی است که چشمان خود را به عمق ماوراء طبیعت گشوده‌اند» (ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۱۰۵). حیرت بالضرورة شکل یک حرکت دورانی را به خود می‌گیرد. این امر ضرورتاً همین‌گونه است، چرا که حرکت این شخص انعکاس دهنده دوران تجلی الهی است. حق خود حرکتی دورانی را دنبال کرده است به این مفهوم که از حال احدیت به حضرت عدم تعیین باز می‌گردد. انسان حایر هم همین چرخه را دارد، مسیر او بالله و من الله و الی الله است، سیر او سیر الله است که آغاز از اوست و نهایت به سوی او (همان: ۹۲).

۱-۲-۲-۷ خوارزمی

«حیرت عالی یا حیرت محمدی، حیرتی است که صوفی حق را در هر شی‌ای می‌بیند، او واحد را کثیر و کثیر را واحد، اول را آخر، آخر را اول، ظاهر را باطن، باطن را ظاهر می‌بیند. همین امور متناقض او را در حیرت می‌افکند» (خوارزمی، ۱۳۶۸: ۴۱).

۱-۲-۲-۸ مستملی بخاری

در شرح تعرف درباره حیرت آمده است که: «من شاهد ما سبق له من الله تحیر لانه لا یدری ما علم الحق سبحانه فیه بماذا جرى له القلم»

«هر که ببیند که در سابق او را از خدا چه رفته است متحیر گردد. مردانه آن است که سابقت ببیند و بداند، لکن نظاره گردد و سر خویش را مشغول گرداند و به خوف سابقت که کاشکی بدانستمی بر من چه رانده- اند، متحیر فرو ماند از بهر آنکه نداند که حق را و چه دانسته است که از او چه خواهد آمدن و این حیرت همه را بوده است» (مستملی بخاری ج ۴، ۱۳۶۶: ۱۶۵۶-۱۶۵۵).

۱-۲-۳ ارتباط حیرت با برخی اصطلاحات عرفانی

اگر ارتباط تنگاتنگی که حیرت با برخی اصطلاحات و مفاهیم و تعبیر مهم عرفانی دارد مورد بررسی قرار نگیرد، تعریف و تصویر کاملی از حیرت نخواهیم داشت، زیرا مفهوم حیرت را می‌باید در کل نظام عرفانی و در ارتباطش با سایر مفاهیم عرفانی مرتبط با آن فهمید. لذا در تتمه تعریف حیرت بر آن هستیم که ارتباط حیرت را با برخی از مهمترین این مضامین و تعبیرات عرفانی که بنوعی با حیرت مرتبط هستند بررسی نماییم.

۱-۳-۲-۱ حیرت و تفکر

تفکر اصطلاحی است که با حیرت مرتبط بوده و بنا به قول و عقیده عرفا، حیرت پیامد آن است. در اللمع آمده: "الحیره بدیهه نزل علی قلوب العارفين عند تأملهم و حضورهم و تفکرهم، تحجبهم عن التأمل و الفکره... (السراج الطوسی، ۱۳۸۲: ۳۴).

غزالی نیز تفکر در ذات و صفات و افعال و صنع خدا را موجب حیرت می‌داند و می‌گوید:

"تفکر یا در ذات و صفات خداست یا در افعال و مصنوعات وی و مقام، بزرگترین تفکر در ذات و صفات وی بود ولیکن چون خلق طاقت آن ندارند و عقول بدان نرسد، شریعت منع کرده است و گفته کسی که در وی تفکر می‌کند:

فانکم لم تقدروا قدره. و این دشواری نه از پوشیدگی جلال حق است بلکه از روشنی است و بصیرت آدمی ضعیف است، طاقت آن ندارد، بلکه در آن مدهوش و متحیر شود... " (غزالی طوسی، ۱۳۶۴: ۵۰۸).

۱-۳-۲-۲ حیرت و تجلی و مشاهده

تجلی و مشاهده از تعبیری هستند که با حیرت ارتباط و پیوند نزدیک دارند. حیرت پیامد تجلی و مشاهده است و از تجلی و مشاهده صفات جمالی و جلالی حق است که عارف دچار حیرت می‌گردد، صفات جمالی صفات لطف و رحمت حق است و صفات جلالی، صفات قهر و غضب حق می‌باشد. تجلی انواعی

دارد، تجلی ذاتی و تجلی صفاتی و تجلی افعالی و حیرت می‌تواند از تجلی یکی از اینها یعنی تجلی ذاتی یا صفاتی یا افعالی باشد (ابراهیمی اوزینه، ۱۳۷۳).

۱-۲-۳-حیرت و توحید

یکی از مقولاتی که می‌توان حیرت را در آن یافت و حیرت پیامد آن است توحید می‌باشد. البته توحید انواع مختلفی دارد و در توحید شهودی است که ما با حیرت مواجه می‌شویم و عارف در توحید شهودی است که به معرفت متحیرانه خدا دست می‌یابد و عظمت و هیبت یا جمال خدا را شهود می‌کند. (همان) صاحب‌اللمع در این مورد می‌گوید: "...عرفا گفته‌اند که توحید آن است که بصیر را گیج و کور کرده و عاقل را متحیر سازد و اهل ثبات را سرگشته و مبهوت می‌کند زیرا کسی که به توحید متحقق گردد، در قلب خویش از آثار عظمت و هیبت خدا چیزهایی می‌یابد که او را مدهوش و متحیر می‌سازد..." (السراج الطوسی، ۱۳۸۲: ۳۳).

۱-۲-۴-حیرت و قرب

قرب نیز از اصلاحاتی است که با حیرت مرتبط است. ذوالنون گفته است: «العارف کل یوم اخشع لانه فی کل ساعه اقرب». یعنی: «هر روز عارف ترسان‌تر و خاشع‌تر باشد زیرا که هر ساعت نزدیک‌تر بود. و آن‌که نزدیک‌تر بود لا محاله حیرت وی بیشتر و خشوعش زیادتر از آنکه از هیبت سلطان حق آگاه گشته بود و جلال حق بر دلش مستولی شده، خود را از وی دور نبیند... (هجویری، ۱۳۸۹: ۳۵).

در همین رابطه ذوالنون می‌گوید: «آن که عارف‌تر است به خدا نحیر او به خدا سخت‌تر است و بیشتر از جهت آن که هر که به آفتاب نزدیک تر بود به آفتاب متحیرتر بود تا جایی رسد که او او نبود»:

کایشان دانند سیاست سلطانی

نزدیکان را بیش بود حیرانی

(عطار، ۱۳۷۲: ۱۵۱)

۱-۲-۳-۵ حیرت و انس و هیبت

دو اصطلاح هیبت و انس نیز با حیرت ارتباط دارند. در کشف المحجوب آمده: «...انس و هیبت دو حالت از احوال صعالی حق است چون حق تعالی به دل بنده تجلی کند بشاهد جمال نصیب وی اندران انس باشد تا اهل هیبت از جلالش بر تعب باشند و اهل انس از جمالش بر طرب...» (هجویری، ۱۳۸۹: ۴۹۰).

۱-۲-۳-۶ حیرت و مستی

حیرت حالت مستی و وجد یا در واقع همان سکر است که از مشاهده تجلی حق تعالی برای عارف رخ می‌دهد، یعنی عارف از مشاهده و تجلی صفات جمال حق دچار حالت مستی و سکر می‌گردد و لذا بین حیرت و مستی و سکر ارتباط تنگاتنگی وجود دارد.

در شرح گلشن راز آمده: «چون ارباب طریقت را سه حالت است که در آن حالات معانی که بر ایشان منکشف شده به هر عبارت و الفاظ که تعبیر نمایند رخصت داده‌اند چه ایشان در آن حالات اختیار خود ندارند و مغلوب تجلی الهی اند... یکی از آن حالات سکر است و سکر حیرت و دهش و وله و هیجان است که در مشاهده جمال محبوب فجائاً به سر محب می‌رسد...» (لاهیجی، ۱۳۷۱: ۵۶۱).

۱-۲-۳-۷ حیرت و جنون

عقلاء مجانبین کسانی بودند که حق بر آنها تجلی نموده و عقل آنها را در پرده مستور می‌داشت. این همان وضع و حالتی است که در مقام حیرت برای عارف پیش می‌آید او نیز چنان مدهوش تجلی حق است که عقل او زایل می‌گردد، اما با وجود این آنها به معرفت وراء طور عقل یا در واقع معرفت شهودی و متحیرانه نائل می‌شدند و لذا پیوسته از حق طلب افزونی حیرت می‌نمودند. (ابراهیمی اوزینه، ۱۳۷۳)

در مورد شبلی که خود مدتی دچار جنون بود، آمده که «روزی به بازار آمد قومی گفتند: هذا مجنون وی گفت: رضی انا عندکم مجنون و انتم عندی اصحاء فزادنی الله فی جنونی و زاد فی صحتکم... من نزدیک شما دیوانه‌ام و شما نزدیک من هشیار جنون من از شدت محبت است و صحت شما از غایت غفلت پس خداوند اندر دیوانگی من زیادت کند تا قریب بر قرب زیادت شود و در هشیاری شما زیادت کند تا بعدتان بر بعد زیادت گردد...» (هجویری، ۱۳۸۹: ۱۹۶).

۱-۲-۴ اقسام حیرت

حیرت دارای اقسامی است که برخی ممدوح و برخی مذموم است. برخی ناشی از علم و معرفت و برخی معلول جهل و نادانی است. قسمی با علم قابل جمع است و قسمی با جهل قرین است. اکنون به شرح چند تقسیم بندی از حیرت می پردازیم:

۱-۲-۴-۱ حیرت ممدوح و حیرت مذموم

حیرت را از جهتی به مذموم و ممدوح تقسیم می کنند. حیرت مذموم ناشی از جهل و نادانی است که سرگردانی و سردرگمی نتیجه آن است این با معرفت قابل جمع نیست، نوعی ندانستن جاهلانه است. حیرت ممدوح حیرت حاصل از علم و معرفت است که با هدایت قابل جمع می باشد که نازلترین مرتبه آن ندانستن عالمانه است.

« حیرت ممدوح از فرط معرفت و تفکر و تأمل دست می دهد، چه سالک در این حالت دلایل نفی و اثبات و وجود و عدم برایش مساوی می شود. در این تساوی دلیل زائیده شک و تردید او نیست، بلکه مولود تفکر و تأمل بسیار و تجربه و مشاهده دایم اوست. از این جهت است که ابن عربی می گوید: «هدایت آن است که آدمی را به حیرت کشاند و بداند که در امر خدا جز حیرت و حیرانی نیست و این حیرت باعث قلق و اضطراب می شود و این قلق سبب حرکت می گردد. حیرت ممدوح از ضروریات سلوک است و سالک خواه و ناخواه در طی طریقت، بارها و بارها با آن روبرو خواهد شد.» (گوهرین، ۱۳۶۸: ۳۳۴).

مولانا حیرت عارفانه را چنین می داند و حیرتی را می ستاید که شخص حیران را مست خدا کند و به حقیقت برساند و عارف را چون قطره ای در دریای الهی و وحدت قرار دهد.

از خاک کف پات سران حیرانند

کوران همه مستند و کران حیرانند

زان پاکانی که در صفا محو شدند

هم ایشان نیز اندران حیرانند

(مولوی، ۱۳۹۰: ۱۲۷۹)

در حیرت ممدوح است که سالک غرق در نور و رحمت الهی می‌گردد و بسوی حق حرکت می‌کند. خوارزمی در شرح فصوص الحکم در توضیح عبارت «رب زدنی فیک تحیرا» می‌گوید، یعنی هدایت و علم مرا زیاده گردان چرا که وجود لازم مستلزم وجود ملزوم است. وی علم واقعی را حیرت آفرین می‌داند و وقتی انسان به یک حیرت ممدوح برسد نشانه آن است که به علم حقیقی دست یافته است (خوارزمی، ۱۳۶۸: ۷۲۹).

اما در حیرت مذموم کار برعکس می‌شود و بدترین نوع آن حیرت در ذات خداوند است و مولانا حیرتی را که از جهل و نادانی سرچشمه گرفته باشد، مذموم و جاهلانه می‌داند و آن را زایدۀ شک و نتیجه آن را گمراهی ارزیابی می‌کند.

«حیرت در هستی از شک منکرانه ناشی می‌شود و آنچه معرفت عارف بدان منتهی می‌شود در چگونگی است. در همین جاست که به تعبیر مولانا مشبه و موحد هر دو خیره‌سر می‌گردند. وقتی گوینده مثنوی خاطر نشان می‌کند که کار دین جز حیرانی نیست، تفاوتی بین حیرتی را که روی به حق دارد و از استغراق ناشی می‌شود، با حیرتی که روی به حق ندارد و ناظر به خودی است، نشان می‌دهد. و از تأمل در احوال و مقامات اولیا نتیجه می‌گیرد که در ساحت بی‌چونی و در عالمی که در آن سوی ساعت و زمان سیر می‌کند، زیرکی در پیش حیرت بی‌قدر می‌شود و به حکم «من عرف الله کل لسانه» در حال تحیر در ظل دوست ساکن می‌ماند و مزید حیرت را همچون مزید معرفت از خدا می‌داند، که یا دلیل المتحیرین زدنی تحیراً.» (زرین کوب، ۱۳۶۴: ۵۴۳).

مولانا غافلان را دچار حیرت مذموم می‌داند که به جای اصل سایه را دنبال می‌کنند، مانند کسی که مرغ را در هوا نمی‌بیند و به دنبال صید سایه آن در زمین است:

می‌دود بر خاک و پرآن مرغ وش

مرغ بر بالا و پرآن سایه‌اش

می‌دود چندان که بی‌مایه شود

ابلهی صیاد آن سایه شود

بی‌خبر که اصل آن سایه کجاست

بی‌خبر کان عکس آن مرغ هواست

(مولوی، ۱۳۷۶: ۱/ ۴۱۷-۴۱۹)

شیخ شبستری نوعی حیرت مذموم را به حکیم و فیلسوف نسبت می‌دهد که در اثر جستجوی واجب در ممکنات به او دست می‌دهد:

حکیم فلسفی چون هست حیران	نمی‌بیند ز اشیاء جز که امکان
از امکان می‌کند اثبات واجب	ازین حیران شد اندر ذات واجب
گهی از دور دارد سیر معکوس	گهی اندر تسلسل گشت محبوس
چو عقلش کرد در هستی توغل	فرو پیچید پایش در تسلسل
ندارد ممکن از واجب نمونه	چگونه داندش آخر چگونه؟
زهی نادان که او خورشید تابان	به نور شمع جوید در بیابان

(شبستری، ۱۳۸۲: ۷۰)

لاهیجی در شرح این ابیات می‌گوید:

« هر که در طریق معرفت الهی به مجرد عقل بی ارشاد و متابعت کاملی که واسطه خاص هدایت حقست قدم نهد یقین است که حاصل او به جز حیرت مذموم و ضلال بموجب « و اضله الله علی علم» نخواهد بود و جمال وحدت حقیقی جز بدیده شهود مشاهده نتوان کرد.

چون نهایت مدارک عقل عقلاء در معرفت ذات و صفات الهی غیر چیزی که از تصادم شکوک و شبهات و تعارض ادله و حجج باشد نیست می‌فرماید که :

حکیم فلسفی چون هست حیران	نمی‌بیند ز اشیاء غیر امکان
ز امکان می‌کند اثبات واجب	ازین حیران شد اندر ذات واجب

جماعتی که من عندالله به عنایت ازلیه مخصوص شده‌اند و توفیق هدایت الهی ایشان را از حضيض مقام استدلال از اثر به مؤثر به اوج مراتب شهود در اثر رسانیده و در تجلی احدیت ذات فانی گشته بعد از بقاء و

شهود به دیده حق بین مشاهده نموده‌اند که ذات واحد مطلق است که از عالم غیب هویت به مراتب اسماء و صفات و آثار تنزل نموده و هر جا و در هر مظهری بنوعی ظهور یافته است و همه اشیاء قائم بوجود حقند و حق قیم همه است» (لاهیجی، ۱۳۷۱: ۶۴-۶۳).

حیرت را می‌توان از منظر دیگری به حیرت فلسفی و حیرت عرفانی تقسیم کرد. حیرت فلسفی حیرت در هستی است، حیرتی است که ناشی از جهل است و می‌توان آن را حیرت منفی نیز نامید، عرفا آن را شرک می‌نامند. اما حیرت عرفانی حیرت در چگونگی است که ناشی از شناخت امری مفهوم‌ناپذیر و توصیف‌ناپذیر یعنی خدا است که عرفا آن را عین توحید می‌دانند و اصطلاحاً حیرت مثبت نامیده می‌شود.

۱-۲-۴-۲ حیرت فلسفی

حیرت فلسفی، حیرت خرد محض، حیرت عقل حصولی است که راهی به رهایی از تعارضات خود ندارد. پرسش‌های فلسفی معماهای بی‌پاسخند، زیرا پاسخ‌های فلسفی به واقع پاسخ نیستند (عباس داکانی، ۳۲):

حدیث از مطرب و می‌گو و راز دهر کمتر جو که کس نگشود و نگشاید به حکمت این معمارا

(حافظ، ۱۳۷۵، ۳)

ارسطو، حیرت را نقطه عظیمت فلسفه می‌انگاشت و بر آن بود که تفکر فلسفی از حیرت آغاز می‌شود. این حیرت در برابر وجود است که ما را به اندیشیدن می‌خواند. در نگاه او حیرت در واقع حالتی است که از کنجکاوی برمی‌خیزد، و این نادانی‌های آدمی است که او را به این حالت سوق می‌دهد بر این اساس می‌گوید: «به واسطه حیرت بود که انسان‌ها- هم در ابتدا و هم در دوران ما- آغاز به فلسفیدن کردند. انسان‌ها هم اکنون و هم در گذشته از طریق حیرت بود که توانستند به مسیر تعیین کننده فلسفیدن برسند (هایدگر، ۱۳۶۷: ۶۱).

افلاطون نیز چنین اعتقادی داشت، او نیز حیرت را نقطه عظیمت فلسفه می‌انگاشت و می‌گفت: «حیرت- زدگی فیلسوف بواسطه احساس هیجان اوست. زیرا جز این هیچ سرآغاز دیگری برای فلسفه نیست و تنها همین احساس هیجان فیلسوف یعنی حیرت زدگی اوست و نه چیز دیگری که نقطه تعیین کننده حرکت فلسفه است.» (همان: ۶۰).

اما نزد فلوطین، حکیم و عارف بزرگ قرن سوم، مسیحی و بنیان‌گذار مکتب نوافلاطونی، هم حیرت فلسفی را می‌بینیم و هم حیرت عرفانی را. حیرت عرفانی او را در جای خود مطرح خواهیم کرد اما حیرت فلسفی فلوطین وقتی مطرح می‌شود که روح پس از سفر روحانی خود از دامگه خاک رهایی یافته و به عالم الوهیت و عقل کلی ارتقاء پیدا می‌کند اما دوباره به مرتبه عقل جزئی استدلالی هبوط می‌کند. پرسش و حیرت فلسفی فلوطین در اینجا مطرح می‌شود که چرا روح از این سفر روحانی از عالم ملکوت به عالم خاک بازگشت می‌کند؟ عین عبارت فلوطین چنین است: « بارها هنگامی که از خواب تن بیدار می‌شوم از همه چیز خارج شده و جهان را پشت سر می‌نهم آنگاه زیبایی حیران‌کننده‌ای می‌بینم. پس یقین می‌کنم که جزئی از اجزای عالم برتر هستم و با عالم الهی یکی می‌شوم... اما چون از این درنگ در الوهیت به مقام اندیشیدن فرود می‌آیم و باز لحظه تنزل و هبوط به مرتبه عقل جزئی استدلالی فرا می‌رسد، آنگاه از خود می‌پرسم: چه شد که هم اکنون این تنزل روی می‌دهد؟ براستی چرا روح در تنم جای گرفته است؟ روحی که حتی هنگام اسارت در تن نیز آن شرف و عزت اصلی و پیشین خود را حفظ می‌کند» (پورجوادی، ۱۳۶۴: ۷۸-۷۹).

حال که سخن از حیرت فلسفی است بد نیست که به نمونه‌ای از این نوع حیرت در دو شخصیت بارز در عالم اسلام یعنی خیام و امام محمد غزالی، اشاره کنیم.

«خیام در شعرهای خود که شک و حیرت فلسفی بر آنها غالب است، پیوسته حیرت‌ها و سرگشتگی‌های انسان را گوشزد می‌کند. او سؤال‌های اساسی بشر را در طول تاریخ طرح کرده و بی‌آنکه برای آنها پاسخی بیابد، رهایی از تعارضات روانی ناشی از این سؤال‌ها و معماهای هستی را در گریز از هوشیاری و خود آگاهی و پناه بردن به ناخودآگاه و بیهوشی و مستی می‌داند. معماهایی چون آفرینش جهان، انسان، جبر و اختیار، مرگ، از کجا آمدن و به کجا رفتن و مسایلی از این دست، ذهن شکاک او را به خود مشغول داشته است. پرسش‌هایی که نه تنها پاسخ نمی‌یابند و حل نمی‌شوند، بلکه روز به روز ژرف‌تر و گسترده‌تر می‌گردند و بر حیرت‌های طاقت‌سوز و اندوه‌بار آدمی می‌افزایند لذا می‌گوید:

کس یک قدم از دایره بیرون نهد

کس مشکل اسرار اجل را ننگشاد

عجز است بدست هر که از مادر زاد

من می‌نگرم ز مبتدی تا استاد

(خیام، ۱۳۷۱: ۱۰۱)

و در جایی دیر می گوید:

این چرخ فلک که ما درو حیرانیم
خورشید چراغ دان و عالم فانوس
فانوس خیال ازو مثالی دانیم
ما چون صوریم کاندرا او حیرانیم

(همان: ۱۴۵)

در اینجا باید به شک و تردیدهای غزالی نیز اشاره کرد این تردیدها او را در برابر حیرتی هولناک قرار می-دهد. غزالی دغدغه حقیقت را در ژرفنای جان خویش احساس می کند او به نقادی دانش و استدلال و فلسفه می پردازد او به نقد ادراکات حسی و نیز حتی بدیهیات عقلی می پردازد. او می گوید داوری خرد ایمان ما را نسبت به محسوسات سلب کرد، از کجا که داوری دیگری به بی اعتباری خرد نیانجامد؟ غزالی سرانجام از این شک جان سوز رهایی می یابد، اما این رهای چنان که خود می گوید نه به مدد برهانها بلکه با نوری که خداوند در دل او می افکند میسر می گردد.» (ابراهیمی اوزینه، ۱۳۷۳).

۱-۲-۴-۳ حیرت عرفانی

حیرت عرفانی در ذات خود با حیرت فلسفی تفاوت دارد و حتی می توان گفت با آن در تعارض است. این حیرت نه به معنای نادانایی، که به معنای اوج معرفت شهودی است. این حیرت در تلقی عارفانه معنایی متعالی، فراباشنده و قدسی دارد. (عباس داکانی، ۳۲)

فلوطین، حکیم و عارف بزرگ قرن سوم مسیحی ظاهراً نخستین فیلسوفی است که حیرت عارفانه را مطرح کرد. او که می کوشید میان آموزه های افلاطون و عرفان دینی عصر خویش آشتی و پیوندی ایجاد کند مفهوم عقل الهی را از افلاطون اخذ کرد و رنگی عارفانه بدان بخشید. در نگاه فلوطین عقل در دیالکتیک اندیشیدن گسترش می یابد، رشد می کند و به تعالی می رسد. معرفت راستین در نگاه او در وحدت با «احد» میسر است (پورجوادی، ۱۳۶۴: ۲۳).