

حیرت در پیشگاه خدا

نصرالله پورجوادی

آورد به اضطرابم اوّل به وجود
جز حیرتم از حیات چیزی نفزود
رفتیم به اکراه و ندانیم چه بود
زین آمدن و بودن و رفتن مقصود
لا ادری

عالمی در حیرت

یکی از احساس‌هایی که معمولاً از خواندن رباعی‌های خیّام به خواننده دست می‌دهد حیرانی و سرگردانی اگزستانسیتی است که انسان در مغز استخوان خود نیز حس می‌کند. رباعی که در پیشانی مقاله نقل کردیم و به خیّام نسبت داده شده است در واقع ترجمه منظومی است از جمله عربی زیر که در برخی از منابع هم‌عصر خیّام نیز نقل شده است، از جمله در رساله کوتاهی از احمد غزالی. این جمله به سه واقعه مهم در زندگی هر انسانی اشاره می‌کند: آمدن به این جهان، ماندن و زندگی کردن در آن، و سرانجام بیرون رفتن یعنی مردن.

دَخَلْنَا الدُّنْيَا مُضْطَرِّينَ وَ بَقَيْنَا فِيهَا مُتَحَيِّرِينَ وَ خَرَجْنَا مِنْهَا كَارِهِينَ.^۱

هیچ‌یک از ما خودمان به این جهان نیامده‌ایم. ما را به این جهان آورده‌اند. به اضطرار آورده‌اند. مدتی هم می‌مانیم و زندگی می‌کنیم، در حالی که نمی‌دانیم قضیه چیست. هر لحظه که به خود می‌آئیم و به زندگی و معنای آن می‌اندیشیم حیرت ما را فرا می‌گیرد و می‌خواهیم زود از آن بگریزیم و سرانجام روزی هریک از ما از این جهان بیرون خواهیم رفت، آن هم با اکراه. در فاصله آمدن و رفتن، حیرت است که ما را به تأمل وامی‌دارد، نسبت به وجود خود و هستی عالمی که ما را احاطه کرده است و حیاتی که ما در آن غوطه‌وریم.

نشانه حیرت آدمی در جهان سرگردانی و حیرانی اوست. انسان در حقیقت یک عمر سرگردان است. جهان اسرارآمیزی که در آن به سر می‌برد مایه حیرانی اوست. فریدالدین عطار نیشاپوری بیش از همه شاعران از حیرت و سرگردانی سخن گفته است و ثَماد حیرانی انسان را گردش چرخ دانسته است. چرخ حیران و سرگشته است؛ پیوسته به دور خود می‌گردد، چون نمی‌داند راز این جهان چیست.

چرخ جز سرگشته و پی‌کرده چیست او چه داند تا درون پرده چیست
او که چندین سال بر سرگشته است بی‌سرو و بُن‌گرد این درگشته است

و در جایی که چرخ و همه نفوس آسمانی از پی بردن به راز درون پرده عاجزند، انسان چه می‌تواند بکند؟

می‌ندانند در درون پرده راز کی شود بر چون تویی این پرده باز
کار عالم عبرت است و حسرت است حیرت اندر حیرت اندر حیرت است

(عطار، منطق‌الطیر، چاپ عابدی و پورنامداریان، ص ۹۷)

حیرت و معرفت

حیرت و تحیر از نظر صوفیان یکی از حالات ذهنی یا، به اصطلاح ایشان، قلبی است که

(۱) احمد غزالی، رساله سوانح و رساله‌ای در موعظه، به تصحیح جواد نوربخش، تهران ۱۳۵۲، ص ۸۱؛ همو، مجموعه آثار احمد غزالی، به اهتمام احمد مجاهد، تهران ۱۳۷۰، ص ۲۲۶ و ۴۱۸-۹. این جمله را عین‌القضات همدانی، در نامه‌ها (ج ۲، تهران ۱۳۵۰، ص ۵۴)، به یکی از حکمای یونان نسبت داده و بدین صورت نقل کرده است: «دَخَلْنَا مُضْطَرِّينَ وَ اَقَمْنَا مُتَحَيِّرِينَ وَ خَرَجْنَا كَارِهِينَ».

در طریقی طریق به سالک دست می‌دهد. این حالت، اگرچه حاکی از نشناختن و سرگردانی است، مستقیماً به معرفت و شناخت مربوط است و به همین دلیل نویسندگان صوفی آن را در ضمن باب معرفت مطرح کرده‌اند.^۲ ابونصر سراج طوسی، که کلمه حیرت را در کتاب اللّمع در ضمن الفاظ مشکل اهل تصوّف تعریف کرده است، می‌نویسد که این حال به عارفان دست می‌دهد هنگامی که به تأمل و تفکر می‌پردازند، و چون حیرت در دل ایجاد شد عارف دیگر نمی‌تواند به تفکر و تأمل ادامه دهد.^۳

به ارتباط حیرت و معرفت صوفیان دیگر نیز اشاره کرده‌اند. مثلاً از محمدبن واسع (وفات: حدود ۱۲۰) نقل کرده‌اند که گفت: «مَنْ عَرَفَهُ فَلَّ كَلَامُهُ وَ دَامَ تَحْيِيرُهُ»^۴، یعنی هر که او را بشناخت، سخنش اندک شد و حیرتش مدام. سهل تستری نیز می‌گوید: «غایت معرفت دو چیز است، یکی دهشت و دیگر حیرت»^۵. ذوالنون مصری نیز، که به نظر می‌رسد بیش از مشایخ دیگر درباره حیرت سخن گفته باشد، می‌گوید: «آن که عارف تر است به خدا، تحیرش به خدا سخت تر است و بیشتر»^۶. حیرت، هر چند که به عارف دست می‌دهد، ولی معلوم نیست که او در ابتدای معرفت به این حال می‌رسد یا در اواسط یا در اواخر. جنید آن را در انتهای تعقل عاقلان و ابتدای معرفت عارفان می‌داند و می‌گوید: عقل عاقلان به حیرت می‌انجامد.^۷ شبلی می‌گوید: «المعرفة دوام

۲) مانند ابوبکر گل‌آبادی که موضوع را در باب سبی و دوم از کتاب التّعرف، که درباره سخنان صوفیان درباره صفت عارف است، مطرح کرده است. قشیری نیز آن را در رساله (تصحیح مهدی محبتی، تهران ۱۳۹۱، ص ۸-۳۸۷)، در ضمن باب معرفت مطرح کرده است.

۳) سراج طوسی، اللّمع، تصحیح نیکلسون، لیدن ۱۹۱۴، ص ۳۴۵؛ سیرجانی، البیاض و السواد، ص ۳۴۱.

۴) هجویری، کشف‌المحجوب، تصحیح عابدی، ص ۴۰۳؛ عطار، تذکرة الاولیاء، تصحیح استعلامی، ص ۵۸.

۵) المعرفة غایبها شیئان: الدّهش و الحیرة (قشیری، الرسالة، ص ۳۸۸؛ نیز بنگرید به انصاری، طبقات الصّوفیه، تصحیح محمد سرور مولائی، تهران ۱۳۶۲، ص ۶۳۵).

۶) فریدالدین عطار، تذکرة الاولیاء، تصحیح محمد استعلامی، تهران ۱۳۵۵. در عربی بدین صورت نقل شده است: «عَرَفَ النَّاسُ بِاللّهِ أَشَدَّهُمْ تَحْيِيراً فِيهِ» (قشیری، رسالة، ص ۳۸۸؛ گل‌آبادی، تعرّف، ص ۱۵۵، مستملی، شرح تعرّف، ج ۴، ص ۱۶۷۸).

۷) إنتهى عقل العُقلاء إلى الحیرة (سیرجانی، البیاض و السواد، ص ۳۴۱). طاهر همدانی نیز تحیر را انتهای عقل و انتهای تحیر را هم مستی دانسته است: «انتهاء التحیر إلى السکر» («کلمات باباطاهر» مندرج در شرح احوال و آثار و دویبتی‌های باباطاهر، به کوشش جواد مقصود، تهران ۱۳۵۴، ص ۳۷۸).

الحیرة»^۸ یکی دیگر از صوفیان گفته است که: حیرت اول معرفت است و تحیر آخر آن.^۹ برخی از مشایخ به جای معرفت «وسیله و سبب حصول معرفت»^{۱۰} را که تفکر است گذاشته و گفته‌اند که تحیر آخر تفکر است، چنانکه شبستری در گلشن راز گوید:

چو انجام تفکر شد تحیر در اینجا ختم شد بحث تفکر^{۱۱}

روزبهان بقلی شیرازی (وفات: ۶۰۶) در تعریف حیرت بیان روشن‌تری دارد. می‌گوید که حیرت «بدیهه‌ای است که به دل عارف در آید از راه تفکر»^{۱۲} یا حالتی است که ناگهان بر اثر مشاهده تجلی عظمت حق تعالی به دل عارف دست می‌دهد^{۱۳} و او را «در طوفان نکرات و معرفت»، شناختن و نشناختن، گرفتار می‌سازد، تا جائی که دیگر هیچ چیز نمی‌تواند بداند. این حالت را روزبهان وهم و گمان می‌خواند نه علم و معرفت، و در وصف آن می‌نویسد:

پنداشته بود نه حقیقت، وهم بود نه معرفت، ذوق بود نه علم، علم در جهل، و جهل در علم.^{۱۴}

تفاوت میان تحیر و حیرت

جمله اخیر حاکی از این است که ما دو حالت داریم: یکی حیرت و دیگری تحیر و این دو با یکدیگر فرق دارند. ابونصر سراج طوسی، که لفظ تحیر را نیز یکی از الفاظ مشکل دانسته و پس از لفظ حیرت به تعریف آن مبادرت ورزیده است، می‌نویسد که تحیر نیز مانند حیرت به عارفان دست می‌دهد و وقتی بر دل ایشان فرود آمد ایشان را میان یأس و طمع در وصول به مطلوب و مقصود نگه می‌دارد، یعنی حالت سرگردانی به ایشان دست می‌دهد به طوری که نه می‌توانند از رسیدن به مقصود و مطلوب دل بکنند و نه خواهان رسیدن به آن باشند. بنا بر این، تحیر در مورد حرکت و سیر سالک برای رسیدن

(۸) هجویری، کشف، ص ۴۰۳.

(۹) أول المعرفة الحيرة و آخره التحير. (سیرجانی، همان، ص ۳۴۱)

(۱۰) شمس‌الدین لاهیجی، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، تهران ۱۳۳۷، ص ۲۱۸.

(۱۱) همانجا.

(۱۲) روزبهان بقلی، شرح شطحیات، تصحیح هنری کریمین، تهران ۱۳۴۴، ص ۵۵۵-۶.

(۱۳) نک. روزبهان بقلی، مشرب الارواح، تصحیح نظیف محرم خواجه، استانبول ۱۹۷۳، ص ۱۴۴ (اذا صد منه سلطان تجلی العظمة و بدا بدیهة وارد نور المشاهدة أوقعه فی دهشة و حيرة).

(۱۴) همو، شرح شطحیات، ص ۵۵۶.

به مقصود پیش می‌آید به طوری که او نمی‌داند چه باید بکند^{۱۵}، در حالی که حیرت دربارهٔ اعمال و رفتار نیست؛ حالتی است ذهنی، یا قلبی، که در حین معرفت دست می‌دهد و عارف به شگفتی می‌افتد و نمی‌تواند به تفکر خود ادامه دهد.

تفاوت میان حیرت و تحیّر را در یکی از اقوال ذوالنون مصری می‌توان مشاهده کرد. از وی می‌پرسند که نخستین درجه‌ای که عارف بدان می‌رسد کدام است. قبلاً دیدیم که یکی از عارفان گفته بود که اول حیرت است و آخر تحیّر. احتمالاً این جمله تصحیف سخن ذوالنون مصری باشد که در پاسخ به سؤال فوق می‌گوید نخستین درجه تحیّر است و پس از آن افتقار و سپس اتصال و سرانجام حیرت.^{۱۶} در برخی از منابع هر دو لفظ تحیّر است و در برخی دیگر هر دو لفظ حیرت.^{۱۷} ولی صورت اصیل و صحیح آن احتمالاً همان است که نقل کردیم، یعنی درجه نخست تحیّر است و درجه آخر حیرت.^{۱۸} این مطلب را ابوبکر گل‌آبادی در تعریف توضیح داده و گفته است که تحیّر ناظر به افعال الهی است و نعمت‌هایی که خداوند به انسان داده است، در حالی که حیرت آخر به معنی شگفت‌زدگی و سرگردانی انسان در شناخت خداوند است:

الْحَيْرَةُ الْأُولَى فِي أَعْمَالِهِ بِهِ وَنِعْمِهِ عِنْدَهُ... وَالْحَيْرَةُ الْأُخْرَى أَنْ يَتَحَيَّرَ فِي مَتَاهَاتِ التَّوْحِيدِ فَيَضِلُّ فَهَمُّهُ وَ يَحْتَسِبُ عَقْلَهُ فِي عِظَمِ قُدْرَةِ اللَّهِ تَعَالَى وَ هَيْبَتِهِ وَ جَلَالِهِ.^{۱۹}

تحیّر درست است که در مورد افعال الهی است ولی در مورد اعمال انسان هم هست. انسان متحیّر می‌شود که خداوند حقیقتاً از او چه می‌خواهد. گل‌آبادی و مستملی،

۱۵) سراج، اللّمع، ص ۳۷۶. روزبهان بقلی نیز همین تعریف را از تحیّر نقل کرده و به جای مقصود و مطلوب، محبوب گفته است و لذا تحیّر را به محبت ربط داده است: «تحیّر نازل است که به دل عارف درآید، میان ایاس [= ناامیدی] و طمع در وصول محبوب. حقیقتش در خالص محبت، معرفت دوران اسرار است در انوار در مشهد فنا طلب بقا را، و ضلال فکرت در معرفت به نعت نکرت» (شرح شطحیات، ص ۵۵۶). «گم کردن فکرت در معرفت» در واقع تعریف حیرت است. ۱۶) مستملی، همان، ج ۴، ص ۱۶۷۹.

۱۷) مثلاً در المعرف گل‌آبادی، چاپ احمد شمس‌الدین (ص ۱۵۵) و چاپ آربری (ص ۱۰۵)، هر دو «تحیّر» است. مستملی در ترجمه خود هر دو را «حیرت» گفته است. در کتاب فی الاخلاق و العرفان (تصحیح رضا استادی، مشهد، ۱۳۸۴، ص ۱۳۱) نیز هر دو «تحیّر» است.

۱۸) فریدالدین عطار، که توجهی به تفاوت تحیّر و حیرت نکرده است، در منطق الطیر (تصحیح عابدی و پورنامداریان، ص ۲۵۲)، حیرت را وادی ششم از وادی‌های هفتگانه دانسته است، پس از وادی توحید و پیش از وادی فقر و فنا ۱۹) گل‌آبادی، همان، ص ۶-۱۵۵؛ مستملی، همان، ص ۸۲-۱۶۸۰.

با آوردن داستانی از شبلی که بعداً نقل خواهیم کرد، به این معنی اشاره کرده‌اند. جملهٔ اخیر را هم، که دربارهٔ حیرت (آخر) است، مستملی بخاری چنین به پارسی ترجمه و شرح کرده و در توضیح معنای 'متاهات' گفته است که این لفظ به معنای سرگردان شدن است و «از تیه» گرفته‌اند و 'تیه' به معنای بیابانی باشد که از او راه گم شود». پس معنای جمله این است که «حیرتِ آخرین آن باشد که متحیر گردد در متاهات توحید و گم شود فهم او و گُند شود عقل او در بزرگی قدرت خداوند و هیبت و جلال او». ۲۰.

حیرت و گم کردن

تعریف و توصیفی که ابونصر سراج و مستملی بخاری و روزبهان بقلی از حیرت کرده‌اند معنای این حالت را تا حدودی روشن می‌سازد. سرگردانی در بیابان اندیشه و متوقف شدن اندیشه و تفکر و مبتلا شدن به طوفان معرفت و نکرت در واقع تعریف نیست و وقتی حیرت را به سرگردانی بر می‌گردانیم، چیزی را توضیح نداده‌ایم. عبارت روزبهان که می‌گوید «جهل در علم» است، معنای حیرت را روشن‌تر می‌سازد. جهلی که مسبوق به علم است تقریباً همان معنایی را می‌رساند که تعبیر «گم کردن» می‌رساند، یا به قول روزبهان «ضلال فکرت در معرفت».

حیرت زمانی دست می‌دهد که عارف احساس می‌کند معرفتی را که به جهان یا به خدا و توحید داشت گم کرده است. این احساس برای اهل سلوک در مورد شناخت خداوند یعنی توحید دست می‌دهد، البته نه در مورد هستی خداوند بلکه در مورد چگونگی او. ۲۱.

در واقع عارف هنگامی به حیرت می‌افتد که شاهد صفات عظمت و کبریای حق تعالی می‌شود و در عین مشاهدهٔ این صفات است که در دل خود احساس می‌کند که در کنار دریا ایستاده ولی نمی‌تواند تشنگی خود را رفع کند. نجم‌الدین رازی معروف به دایه،

۲۰) مستملی، همان، ص ۱۶۸۲.

۲۱) حیرت در مورد هستی خداوند را هجویری شرک و کفر می‌داند، یعنی اگر کسی حیرت کند که آیا خدا هست یا نیست، این حالت معرفت نیست، بلکه شک است و این شک هم کفر است. انا اگر حیرت در مورد چگونگی حق تعالی باشد، آن حیرت خود معرفت است. (نک. هجویری، کشف، ص ۲-۴۰۱)

بی آنکه میان حیرت و تحیر فرق بگذارد، این حالت را که «مقام متمکنان عالم بی نهایت تحیر» خوانده با دقیق‌ترین عبارات توصیف کرده است:

در این مقام، صفات کبریا و عظمت و قهاری تاختن گیرد و نقد وقت سالک به تاراج «لِیَمَن الْمَلِکُ الْیَوْمَ» (غافر ۴۰: ۱۶) دهد تا آنچه یافته بود همه گم کند و دهشت و حیرت قائم مقام آن بنشیند و علم و معرفت به جهل و نکرت مبدل گردد، تا فریادکنان گوید:

ای درّ به چنگ آمده در عمرِ دراز آورده ترا ز قعرِ دریا به فراز
غواص نهاده بر کف دست به ناز غلتیده ز دست باز دریا شده باز^{۲۲}

همین احساس است که عطّار در شرح وادی حیرت در منطق الطّیر حسرت خوانده است. سالک به مرتبه توحید می‌رسد ولی، در مرتبه بعد، این معرفت را، که به قول هجویری معرفت به چگونگی حقّ است، گم می‌کند. عاشق می‌شود و به معشوق معرفت پیدا می‌کند ولی بعد این معرفت را گم می‌کند. عاشق است ولی نمی‌داند عاشق کیست. حاصل این گم کردن حیرت است و ملازم این حیرت، به قول عطّار، حسرت. نکته اینجاست که این حالت بعد از توحید (خداشناسی) پیش می‌آید یعنی در مراحل بالای معرفت و پیش از فقر و فنا. به عبارت دیگر، بعد از حیرت نیستی است.

بعد از این وادی حیرت آیدت	کار دایم درد و حسرت آیدت
مرد حیران چون رسد این جایگاه	در تحیر مانده و گم کرده راه
هرچه زد توحید بر جانش رقم	جمله گم گردد از او گم نیز هم
گر بدو گویند مستی یا نه‌ای	نیستی گویی که هستی یا نه‌ای
در میانی یا برونی از میان	برکناری یا نهانی یا عیان
فانی یا باقی یا هر دو	یا نه‌ای هر دو توی یا نه توی
گوید اصلاً می‌ندانم چیز من	وان ندانم هم ندانم نیز من
عاشقم اما ندانم بر کیم	نه مسلمانم نه کافر پس چیم
لیکن از عشقم ندارم آگهی	هم دلی پر عشق دارم هم تهی ^{۲۳}

۲۲) نجم‌الدین رازی، مرموزات اسدی در مرموزات داودی، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران ۱۳۸۱، ص ۶۹. ۲۳) عطّار، منطق الطّیر، ص ۲۵۲.

حیرت و تحیر شبلی

درباره حیرت و تحیر از قول مشایخ صوفیه سخنان بسیاری نقل شده است و مطالبی که درباره تحیر گفته‌اند بیش از مطالبی است که درباره حیرت نقل شده است. این نکته را در سخنانی که از قول صوفی بغدادی ابوبکر شبلی (وفات: ۳۳۴) نقل کرده‌اند می‌توان ملاحظه کرد. یکی از سخنان معروف او درباره حیرت شبیه است به سخن معروفی که هم به ابوبکر صدیق و هم به علی بن ابی طالب (ع) نسبت داده‌اند و می‌گوید: «العجز عن درک الإدراک إدراک». شبلی می‌گوید: «حقیقة المعرفة العجز عن المعرفة»^{۲۴} و مراد از عجز از معرفت باید همان حیرت باشد. در سخنی شطح‌گونه هم، شبلی معرفت را با حیرت ربط می‌دهد و می‌گوید: «المعرفة دوام الحيرة».^{۲۵} هجویری جلابی، که این سخن را از قول شبلی نقل کرده است، آن را به سخن دیگری ربط داده است که برخی آن را حدیث نبوی انگاشته‌اند و بنا بر آن پیغمبر (ص) در دعا گفته است: «یا دلیل المتحیرین زدنی تحیراً»، و در برخی از روایات «زدنی تحیراً فیک».^{۲۶} تحیر در اینجا به معنای حیرت است و از دید آن به معنای دوام آن، و گوینده این سخن نیز در حقیقت خواستار معرفت شده است. درباره تحیر، به معنای سرگردانی شخص نسبت به افعال الهی و اعمال خود، گل‌آبادی در تعریف داستانی از شبلی آورده است که مستملی بخاری آن را در شرح تعریف بدین گونه به پارسی برگردانده است:

گویند شبلی رَحْمَةُ اللَّهِ روزی برخاست تا نماز کند. دیری بایستاد. پس تکبیر کرد و نماز کرد. چون از نماز فارغ گشت، گفت: واویلاه... و این کلمه‌ای است که مردم در حال حیرت به کار دارد... از حیرت خویش بنالید. گفت: اگر نماز کنم، منکر گردم؛ و اگر نماز نکنم، کافر گردم.^{۲۷}

۲۴) هجویری، کشف‌المحجوب، ص ۴۰۳.

۲۵) همان، ص ۴۰۳، از قول محمد بن واسع (وفات: ۱۲۰) نیز نقل کرده‌اند که گفت: «مَنْ عَرَفَهُ قَلَّ كَلَامُهُ وَ دَامَ تَحِيْرُهُ». بنابراین قبل از شبلی هم دوام تحیر را با معرفت ربط داده بودند.

۲۶) همان، ص ۴۰۱، و برای منابع این قول، نک. یادداشت مصحح، ص ۸۴۷.

۲۷) احتمالاً داستان شبلی، که زمانی دیوانه شده بود، در اصل به گونه دیگری بوده و در این گزارش آن را به صورتی درآورده‌اند که از لحاظ شرعی موجه باشد. عقلائی مجانبین به دلیل حیرتی که به ایشان دست داده بود نماز را ترک می‌کردند. مثلاً عبدالرحمان جامی در فضحات الانس (تصحیح عابدی، تهران ۱۳۸۶، ص ۲۴۵) درباره هشام بن عبدان می‌نویسد که «هشام را دهشتی و حیرتی رسید که یک سال از نماز بازایستاد». محمد معشوق

گل آبادی سپس دو بیت شعر عربی آورده که مستملی آن را به پارسی برگردانده است:

الْحَمْدُ لِلَّهِ عَلَيَّ اَنْتِي كَضِفَدَعٍ يَسْكُنُ فِي الْيَمِّ
اِنْ هِيَ فَاهَتْ مَلَأَتْ فَمَّهَا اَوْ سَكَّتَتْ مَاتَتْ مِنَ الْغَمِّ

سپاس خدا را که مرا چون بزغی گردانید در دریا، اگر دهن باز کند دهنش پر آب گردد و
اگر دهن فراز کند [= ببندد] از غم بمیرد.^{۲۸}

تجیر و سرگردانی انسان در نسبت او با خداوند و کوشش برای نزدیک شدن به او نیز
پیش می آید. در این مورد، سخن دیگری از ابوبکر شبلی نقل کرده اند که در دعا می گفت:

اللّٰهِي، اِنْ طَلَبْتُكَ طَرَدْتَنِي وَاِنْ تَرَكْتُكَ طَلَبْتَنِي. فَلَا مَعَكَ قَرَارٌ وَاِنْ مَنَّاكَ فَرَارٌ، اَلْمُسْتَعَاثُ مِنْكَ
اِلَيْكَ.

اللّٰهِي، اگر تو بخوانم برانی، و بر بروم بخوانی، پس من چه کنم بدین حیرانی؟ نه با تو مرا آرام،
نه بی تو کارم به سامان؛ نه جای بریدن، نه امید رسیدن. فریاد از تو که این جانها همه شیدای
تو و این دلها همه حیران تو.

هم تو مگر سامان کنی راهم به خود آسان کنی
درد مرا درمان کنی زان مرهم و احسان تو

اللّٰهِي، این سوز ما امروز دردآمیز است، نه طاقت به سر بردن و نه جای گریز است؛ سر وقت
عارف تیغی تیز است^{۲۹}، نه جای آرام و نه روی پرهیز است.^{۳۰}

شبلی و صوفیان دیگری که این وضع روحی را برای پیروان خود توصیف می کردند
معتقد بودند که با این کار ایمان مردم را تقویت می کنند. واعظان نیز، در گذشته
به خصوص در قرن های پنجم و ششم، به همین دلیل بر سر منبرها سعی می کردند این
حالت حیرانی و سرگردانی را در مردم زنده نگه دارند. در چندین متن صوفیانه قرن
ششم، که نمودار سخنان صوفیان و واعظان است، این کوششها برای زنده نگه داشتن

→ طوسی هم که از عقلای مجانبین بود و نماز نمی خواند ظاهراً نماز نخواندنش به دلیل حیرتی بوده است که به
وی دست داده بوده است (نک. پورجوادی، عین القضاة همدانی و استادان او، تهران ۱۳۷۴، ص ۸۳-۹۴).

۲۸) مستملی، همان، ص ۱۶۸۱.

۲۹) ترجمه ای ست از جمله معروف: الْوَقْتُ سَيْفٌ قَاطِعٌ.

۳۰) میبدی، کشف الاسرار، ج ۴، ص ۲۳؛ و نیز نک. همان، ج ۵، ص ۳۵۹. (نک. یادداشت مجاهد به مجموعه
آثار احمد غزالی، ص ۹-۴۱۸). این دعا به گونه ای دیگر در علم القلوب (منسوب به ابوطالب مکی)، قاهره ۱۹۶۴،
ص ۱۲۷ نقل شده است.

احساس سرگردانی و تحیر در شنوندگان را می‌توان ملاحظه کرد.

تحیر در مواعظ احمد غزالی

احمد غزالی یکی از این تواناترین واعظان صوفی است که، در همین عصر، در مجالس وعظ و تذکیر خود سعی می‌کرده است این حالت تحیر را در شنوندگان خود ایجاد کند. مثلاً، در یکی از مجالس خود که در بغداد به زبان عربی می‌گفته است، خطاب به حضار یا به طور کلی به انسان، می‌گوید:

یا مسکین، إِنْ تَسْتَيْقِظُ مِنْ مَنَامِ الْغَفْلَةِ وَ تَهْتَرُ مِنْ بَيْتِ إِدْبَارِكِ، يُقَالُ لَكَ: أَيْنَ كُنْتَ؟ فَتُحَاسِبُ عَلَى اللَّحْظَاتِ. وَإِنْ تَرَبَّعْتَ، يُقَالُ لَكَ: يَا بَطَّالُ، أَهْلَكَذَا تُجَالِسُ عِنْدَ الْمُلُوكِ؟ فَإِنْ نُمْتَ، يُقَالُ لَكَ: يَا مُدْبِرُ، كَيْفَ تَنَامُ عَنَّا؟ وَإِنْ قُمْتَ، يُقَالُ لَكَ: يَا مَسْكِينُ، بِأَقْدَامِكَ تَسِيرُ إِلَيْنَا. إِنْ أَقْبَلْتَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ، وَإِنْ أَدْبَرْتَ فَمَعَ الْهَالِكِينَ.^{۳۱}

(ای انسان مسکین، اگر از خواب غفلت بیدار شوی و از خانه ادبار خویش به در روی، تو را گویند: کجا بودی؟ پس بر هر لحظه (از عمر خویش) تو را محاسبه کنند. اگر چهار زانو بنشین، گویند: ای بی‌خاصیت، آیا این چنین در مجلس شاهان می‌نشینی؟ و اگر بخوابی، گویند: ای بدبخت، چه طور می‌توانی به ما بی‌اعتنا باشی و بخوابی؟ و اگر برخیزی و بایستی، گویند: ای مسکین، با قدم‌های خویش به سوی ما آی. و اگر روی به خدا آوری، گویند: خدا را به کس نیاز نیست. و اگر پشت کنی، گویند تو هم با هلاک شدگانی).

احمد غزالی، در رساله‌ای دیگر، که نامه‌ای است موعظه‌گونه به پارسی، خطاب به یکی از مریدانش، احتمالاً عین‌القضات همدانی، می‌نویسد:^{۳۲}

مردی را که روی در این عالم داده‌اند، اگر سیر خورد مست است و اگر گرسنه باشد دیوانه؛ اگر خفته بود مردار است؛ اگر بیدار است متحیر؛ عجز قرین او شده و ضعف صفت لازم او گشته. اگر گرد معرفت گردد، گویند: وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ (انعام ۶: ۹۱)؛ و اگر به عبادت مشغول شود، گویند: وَ مَا أَمْرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ (بینه ۹۸: ۵)؛ و اگر از هر دو کناره

۳۱) احمد غزالی، مجالس، به کوشش احمد مجاهد، تهران ۱۳۷۶، ص ۸-۲۷. عبارت فَمَعَ الْهَالِكِينَ به نظر ناقص می‌آید. احتمالاً، در اصل، کلماتی از قرآن بوده است، مانند فَكَانُوا مَعَ الْمُهْلِكِينَ (مؤمنون ۲۳: ۴۸) یا تَكُونُ مِنَ الْهَالِكِينَ (یوسف ۱۲: ۸۵).

۳۲) غزالی، رساله سوانح و رساله‌ای در موعظه، ص ۸۱-۸۰؛ همو، مجموعه آثار، ص ۶-۲۲۵؛ این قطعه را شهاب‌الدین سماعانی نیز در روح‌الارواح، به تصحیح نجیب مایل هروی، تهران ۱۳۶۸، ص ۵۷، نقل کرده است. این جملات، با توجه به هر دو متن مصحح (و بیشتر تصحیح مجاهد)، نقل شده است.

گیرد، گویند: وَ مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (ذاریات ۵۱: ۵۶). اگر غافل نشیند، گویند: إِنَّ رَبَّكَ لَشَدِيدُ الْعِقَابِ (رعد ۱۳: ۶)؛ و اگر شفیع طلبد، گویند: لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أُنزِلَ لَهُ الرُّحْمَنُ (نبأ ۷۸: ۳۸)؛ و اگر به خود یا به دیگری نگرشی کند، گویند: لَئِنْ أَشْرَكَتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ (زمر ۳۹: ۶۵)؛ و اگر خواهد که تجارتی کند، گویند: إِنَّ عَلَيْكُمْ لِحَافِظِينَ (انفطار ۸۲: ۱۰)؛ و اگر خواهد که در درون بازاری سازد، گویند: يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى (طه ۲۰: ۷)...

غزالی سخن خود را با «مردی» آغاز کرده است یعنی این خود سرنوشت انسان است. هرکس که باشد، بر سر این دو راهی قرار می‌گیرد. اولین مطلبی که وی می‌گوید درباره بیداری از خواب غفلت است. چیزی که انسان را از سرگردانی بیرون می‌آورد دانستن است. انسان خود را و خدای خود را نمی‌شناسد، جهان را نمی‌شناسد، و در حیرت به سر می‌برد. اما، صرف نظر از این که او ضعیف و عاجز است و قادر به شناخت نیست، حتی وقتی در صدد بیدار شدن و شناختن برمی‌آید، می‌گویند که این کار کار تو نیست. اگر هم بی‌کار بنشیند، گویند چرا بی‌کار نشسته‌ای.

و اگر زاویه جایی برد، گویند: أَيْنَ الْمَفْرُوقِ قِيَامَهُ (قیامه ۷۵: ۱۰)؛ و اگر گریزگاهی طلبد، گویند: إِلَيْهِ الْمَصِيرُ (مائده ۵: ۱۸)؛ اگر فارغ شود، گویند: الَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا (عنکبوت ۲۹: ۶۹)؛ و اگر جهد کند، گویند: يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ (بقره ۲: ۱۰۵)؛ و اگر نومید شود، گویند: لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ (زمر ۳۹: ۵۳)؛ و اگر امیدوار گردد، گویند: أَفَأَمِنُوا مَكْرَ اللَّهِ (اعراف ۷: ۹۹)؛ و اگر فریاد کند، گویند: لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ (انبیاء ۲۱: ۲۳)...

آرنند یکی و دیگری برابند بر هیچ‌کس این راز همی نگشایند

ما را ز قضا جز این قدر ننمایند پیمانۀ تویی باده به تو پیمایند

در رباعی فوق، که احتمالاً از سروده‌های خود احمد غزالی است، شاعر سرگردانی انسان را به قضا و سرنوشت نسبت داده و آن را رازی سر به مهر دانسته است. هیچ‌کس نمی‌داند که در روز سرنوشت، در ازل، برای او چه مقدر کرده‌اند. فقط دو چیز است که می‌توان دانست: یکی آمدن ماست و دیگری رفتن ما. سرنوشت مکنونی که از ازل برای انسان معین شده است اجازه نمی‌دهد که او کار دیگری انجام دهد. احمد طوسی، یکی از صوفیان قرن پنجم و ششم، در تفسیر سوره یوسف، بر همین نکته تأکید می‌کند و می‌نویسد:

بنده بیچاره، در بادیه تقدیر و بیابان حکم و قضا، سرگردان شده و چاره روزگار خود را جویان شده، به تیغ بلا در راه قضا قربان شده. اگر بنالد، گوید: شکایت می‌کنی؟ و اگر خاموش باشد،

گوید: شجاعت می‌کنی؟ و اگر کفش^{۳۳} کند، گوید: تعجیل می‌کنی؟ اگر احتمال کند، گوید: جلدی می‌کنی؟ و اگر بخواند، گوید: بر من وامی‌داری؟ و اگر نخواهد، گوید: بی‌نیازی می‌نمایی. از هر جانب در رنج و عنا، و روی گفتار نه، و از هر سوی تیر بلا و طاقت احتمال نه.^{۳۴}

داستانی از عطار

سرگردانی و تحیر انسان در برابر امر و نهی الهی موضوعی است که فریدالدین عطار در ضمن یکی از حکایت‌های مثنوی اسرارنامه بیان کرده است.^{۳۵} پیرمردی مؤمن، که رابطه‌ای محکم با خدای خود برقرار کرده است، شبی دندان درد می‌گیرد و به درگاه خدا ناله و فغان سر می‌دهد:

فغان می‌کرد تا وقتِ سحرگاه یکی هاتف زبان بگشاد ناگاه

که یک امشب نداری سر به بالین چرا بر حق زنی تشنیه چندین

هاتف موجودی است که دیده نمی‌شود ولی صدایش شنیده می‌شود و، در داستان‌های صوفیانه، گاه خود خداوند است و گاه فرشته و گاه موجودی در طبیعت. به هر حال، صوت یا آواز هاتف معمولاً جنبه مثبت و خدایی دارد و غرض از آن آگاه کردن و تنبیه شخص شنونده یا نصیحت کردن اوست. هاتف در داستان عطار صوت الهی است که پیرمرد را توبیخ می‌کند. او نمی‌بایست از درد دندان این قدر بی‌تابی می‌کرد و به درگاه خدا آه و ناله سر می‌داد. لذا از شنیدن آواز هاتف از کرده خود پشیمان می‌شود و تصمیم می‌گیرد که دیگر ناله و فغان سر ندهد.

دگر شب پیر از شرم خداوند به خاموشی زفان آورد در بند

درد هر لحظه بیشتر بر پیرمرد فشار می‌آورد ولی چیزی نمی‌گوید و از خجالت سرش را به زیر می‌افکند.

از آن دردش جگر می‌ساخت در بر ولی افکنده بود از شرم حق سر

(۳۳) در اصل: کشف

(۳۴) احمد طوسی، تفسیر سوره یوسف، (السُّنَّينَ الْجَامِعَ لِلطَّائِفِ الْبَسَاتِينِ)، به اهتمام محمد روشن، تهران ۱۳۵۶، ص ۱۳۵.

(۳۵) فریدالدین عطار، اسرارنامه، تصحیح صادق گوهرین، تهران ۱۳۳۸، ص ۱۴۹.

با آنکه پیرمرد با درد می سوزد، لب به سخن نمی گشاید، گویی کار خداوند با او هنوز تمام نشده است. پس هاتف بار دیگر به سراغ او می آید و با تعجب می پرسد: «با یزدان صبوری می کنی؟»

عطار در اینجا پیرمرد را در سرگردانی خود رها می سازد و رو به خواننده می کند و می گوید: «عجب کاری ییفتادست ما را!» بالاخره تکلیف انسان چیست؟ چه باید بکند؟

نه بتوان گفت نه خامش توان بود نه آگه مند نه بیهش توان بود^{۳۶}

نگاه عین القضاة به آیات قرآن

تا اینجا ملاحظه کردیم که نویسندگان و شاعر ما عطار سرگردانی و حیرانی را به طور کلی وضعیت انسان در برابر خدا در نظر می گرفتند. ظاهراً خدا تکلیف انسان را روشن کرده و گفته است چه بکند و چه نکند. اما، در باطن، انسان بلا تکلیف است. همه بلا تکلیف اند. این بلا تکلیفی را نویسندگان در آیات قرآن دیده اند. آیاتی که نقل می کردند خطاب به همه مردم بود یعنی مسئله برای یک شخص خاص نیست، همه سرگردانند.

عین القضاة همدانی این وضعیت را به خصوص ناظر به رابطه پیغمبر (ص) با خدا می دانست، پیغمبری که می گفت: «رَبِّي زِدْنِي تَحِيْرًا فَيَكُ». از نظر او، خداوند تعالی با انسان به طور کلی و با محمد (ص) علی الخصوص مکر می کند. در قرآن هم آمده است که وَاللّٰهُ خَيْرُ الْمَاكِرِيْنَ (آل عمران ۳: ۵۴)، «خداوند بهترین مکرکنندگان است». جنید بغدادی معرفت را مکر خدا می دانست و معتقد بود که هر که پندارد که عارف است مکور است^{۳۷}. مکاری خداوند در قضا و قدر هم نهفته است. در سرنوشتی که خدا برای بندگانش معین و مقدر کرده است آثار مکر او دیده می شود. به همین جهت است که عین القضاة فریاد می زند و می گوید: «جوانمردا، فریاد از قدر مکار»^{۳۸}. و آنگاه از زبان خداوند با محمد (ص) می گوید:

یا محمد، بوجهل خود با جنود ابلیس حساب خود راست و امیدارد، او را و اما [= با ما] چه حساب؟ و او را از مکر ما چه خبر؟
یا محمد، اگر دیروز می گفتیم: ادْعُ إِلَى سَبِيْلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ (نحل ۱۶: ۱۲۵) امروز می گوئیم: وَاللّٰهُ يَدْعُوْا اِلَى دَارِ السَّلَامِ (یونس ۱۰: ۲۵).

۳۶) فریدالدین عطار، اسرارنامه، تصحیح صادق گوهرین، تهران ۱۳۳۸، ص ۱۴۹.

۳۷) عطار، تذکرة الاولیاء، تصحیح استعلامی، ص ۴۴۳.

۳۸) عین القضاة همدانی، نامه ها، به تصحیح علینقی منزوی و عقیف عسیران، تهران ۱۳۵۰، ج ۲، ص ۲۰۱.

عین القضاة معتقد است که پیغمبر (ص) از مکر خداوند آگاه بود، و لذا از زبان حال

او می نویسد:

بار خدایا، اگر گلیمی در سرکشتم، گویی: یا محمد، قُمْ اللَّيْلَ (مُرْمَلٌ ۷۳: ۲)؛ و اگر روی نمایم، گویی: یا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ، قُمْ فَأَنْذِرْ (مُدَّثِّرٌ ۷۴: ۱ و ۲)؛ و اگر برون آیم، گویی: وَاهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا (مُرْمَلٌ ۷۳: ۱۰) وَتَبَيَّلَ إِلَيْهِ تَبْيِيلًا (مُرْمَلٌ ۷۳: ۸). مرا چه باید کرد؟

و خدا هم به زبان حال پاسخ می دهد:

یا محمد، تو می خواهی با ما حساب به سر ببری و به گوشه‌ای نشینی، ما می خواهیم که در هر نفسی ما را با تو و تو را با ما صد هزار گونه حساب بود. اگر شادت بینیم، گوییم: لَا تَفْرَحْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ (قصص ۲۸: ۷۶) إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ كُلَّ قَلْبٍ حَزِينٍ؛ و اگر دل تنگ شوی، گوییم: وَلَقَدْ نَعَلْنَاكَ صِدْرًا كَبِيرًا (حجر ۱۵: ۹۷)؛ و اگر عبادت بسیار کنی، گوییم: طه. ما أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى (طه ۲۰: ۲۰)؛ و اگر طاعت کمتر کنی، گوییم: وَأَعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ (حجر ۱۵: ۹۹)؛ اگر بخسبی گوییم: قُمْ اللَّيْلَ (مُرْمَلٌ ۷۳: ۲)؛ و چون برخیزی گوییم: وَاللَّيْلُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ عَلِمَ أَنْ لَنْ تُحْصَوْهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ (مُرْمَلٌ ۷۳: ۲۰).

عین القضاة با نقل آیات قرآنی نشان می دهد که آن حیرانی و سرگردانی که خداوند

متعال از برای حبیب خویش، حضرت محمد مصطفی (ص)، پدید می آورد، همه جنبه قرآنی دارد. نویسندگان دیگر، همچون احمد غزالی و احمد طوسی نیز، در مطلبی که درباره سرگردانی انسان نقل کرده‌اند، این مطلب را تأیید نموده‌اند.

نکته‌ای که عین القضاة از زبان خداوند با محمد (ص) می گوید در خور تأمل است.

انسان می خواهد با ادای تکالیف خود به خدا بگوید که من با تو حسابی ندارم؛ تو از من چیزی خواستی و من هم کردم، پس بی حسابیم. ولی خدا این را نمی خواهد. حساب انسان با خدا هیچ وقت تسویه نمی شود. انسان همیشه بدهکار خداست. خدا می خواهد که انسان همیشه بدهکار او باشد؛ نه به خاطر خودش بلکه به خاطر بنده‌اش. سلوک راه حق مستلزم آن است که بنده هیچ‌گاه حسابش را با خدا تسویه شده نداند. در هر نفسی، به قول عین القضاة، «صد هزار گونه حساب با پروردگار خویش داشته باشد» و، در این حساب‌ها همواره بدهکار بیرون آید. بنابراین، سرگردانی انسان در پیشگاه الهی لازمه سلوک راه حق است، نیروی محرک است که او را از تنبلی ذهنی و روحی باز می دارد.

حیرت و سرگردانی در عشق از نظر مولانا

سرگردانی انسان در پیشگاه خدا هم به نسبت عبودیت مربوط است و هم به نسبت عشق. اما به نظر می‌رسد که بیشتر با نسبت عاشقی و معشوقی قابل توضیح و توجیه باشد تا با نسبت عبد و رب. به همین جهت، عین‌القضات، پس از گفت و گوی زبان حالی فوق میان محمد (ص) و خداوند، می‌نویسد که آن تحیر و سرگردانی که خداوند برای پیامبرش پدید آورده است «همه نشان محبوبی اوست».^{۳۹} خداوند در مقام معشوق و محبوب است که با عاشق خود ناز می‌کند و او را به انواع بلا مبتلا می‌سازد. احمد غزالی، در سوانح، درباره آن حیرانی و سرگردانی که معشوق برای عاشق ایجاد می‌کند توضیح نداده ولی گفته است که «سلوت در عشق نقصان بود»^{۴۰} و نیز اشاره کرده است که کار عاشقی «در میان جنگ و عتاب و صلح و آشتی و ناز و کرشمه»^{۴۱} می‌باشد. نکته توجه است حکام می‌یابد. راحت طلبی با عشق سازگار نیست. حافظ نیز شاید به همین نکته توجه داشته است، وقتی می‌گوید:

نازپرورد تنم نبرد راه به دوست عاشقی شیوه زندان بلاکش باشد

غزالی، در سوانح، همه روابط انسان را با خدا از لحاظ نسبت عاشقی و معشوقی شرح داده است اما موضوع حیرت و سرگردانی را مطرح نکرده است. الفاظی چون حیرت و حیرانی و تحیر در سوانح اصلاً به کار نرفته است. اما در مثنوی مولانا جلال‌الدین رومی این الفاظ بارها به کار رفته است و معانی آنها هم کم و بیش یکی است. به طور کلی، این الفاظ در شعر اغلب مترادف یکدیگر به کار می‌رود.

حیرانی و سرگردانی یا حیرت حالتی است که از نظر مولانا به عاشق دست می‌دهد. این حالت را از طریق نقطه مقابل آن که زیرکی خوانده شده است می‌توان شناخت. زیرکی کار عقل است و حاصل آن برای شیخ علم عقلی است. مولانا برای توضیح این مطلب از تمثیل دریا استفاده می‌کند و می‌گوید زیرکی و تعقل همچون شنا کردن در دریاست و شخص نمی‌تواند تا انتهای راه شنا کند.

۴۰ غزالی، سوانح، ص ۲۳.

۳۹ عین‌القضات، نامه‌ها، ج ۲، ص ۲۰۳.

۴۱ همان، ص ۱۸.

زیرکی سبّاحی آمد در بحار کم رهد غرق است او پایان کار

(مثنوی، ۴: ۱۴۰۳)

راه مطمئن برای نجات و رستگاری دست از شنا کردن برداشتن است و سوار کشتی شدن. کسی که به دنبال رستگاری است بهتر است اصلاً شنا کردن نیاموخته باشد تا فقط چشم امید به کشتی نجات بدوزد. این کشتی را مولانا عشق می خواند.

عشق چون کشتی بود بهر خواص کم بود آفت بود اغلب خلاص

(همان، ۴: ۱۴۰۶)

کشتی عشق درست نقطه مقابل زیرکی و عاقلی است و به همین دلیل مولانا شرط سوار شدن بر کشتی را قربان کردن عقل می داند و می گوید: «عقل را قربان کن اندر عشق دوست» (همان، ۴: ۱۴۲۴) قربان کردن عقل، که همان دست برداشتن از زیرکی است، رفتن به راه حیرانی است. مولانا این حیرانی و حیرت را که در کشتی عشق به انسان دست می دهد ضدّ زیرکی و عین ابله‌ی می داند، اما این ابله‌ی به معنای کم خردی و کوتاه فکری نیست. ابله‌ی عاشق فراتر از عقل است نه فروتر از آن.

ابله‌ی نه کو به مشخوگی دو توست ابله‌ی کو واله و حیران هوست

(همان، ۴: ۱۴۲۲)

مولانا این حیرانی و واله‌ی را که به عاشق دست می دهد معرفت می داند، در مقابل علمی که اکتسابی و عقلی است و از راه سمع دریافت می شود. آن علم مفید ظن و گمان است در حالی که حیرت مفید یقینی است که از راه دیدن به دست می آید.

زیرکی بفروش و حیرانی بخر زیرکی ظنّ است و حیرانی نظر

(همان، ۴: ۱۴۰۷)

مولانا تأکید می کند که حیرتی که برای قربان کردن عقل و از دست دادن زیرکی به عاشق دست می دهد بی عقلی نیست، بلکه کمال عاقلی است. طوری است و رای طور عقل و لذا می گوید:

زین سر از حیرت گر این عقلت رود هر سر مویت سر و عقلی شود

(همان، ۴: ۱۴۲۶)

تعریف مولانا از حیرت و حیرانی معانی این الفاظ را از معانی قدیم آنها تا حدودی دور ساخته است. تمثیل دریا و شناکردن و سوار کشتی شدن را مولانا از مستملی بخاری، شارح کتاب التّعرف گل آبادی، گرفته است. مستملی در تمثیل خود نگفته است که کشتی نماد چیست، شناکردن را هم نماد تفکّر یا فکرت دانسته است نه زیرکی و عاقلی.^{۴۲} در تمثیل مولانا حیرت و حیرانی که نقطه مقابل عاقلی و زیرکی است نه حالتی است از معرفت، چنانکه صوفیان قدیم می‌انگاشتند، بلکه عین معرفت تلقی شده است. از سوی دیگر، عشق را هم که نقطه مقابل عقل و زیرکی است با حیرت و حیرانی یکی می‌انگارد، در حالی که در تصوّف قدیم، نه حیرت و حیرانی ضد عاقلی است و نه عین عاشقی. در ضمن، مولانا زیرکی یا عاقلی را ظن می‌خواند و حیرانی را که نظر است مفید یقین می‌داند در حالی که ظن و گمان در تصوّف قدیم حاصل حیرت است.

حیرت عاشق در روی معشوق

نظر خواندن حیرانی یکی از مضامین رایج در اشعار صوفیانه و عاشقانه است. یکی از مراحل عشق زمانی است که عاشق پس از مدتها دوری و هجران به معشوق می‌رسد و حسن او را می‌بیند. شاعران برای این که بگویند معشوق در کمال حسن و جمال است می‌گویند عاشق با دیدن روی دوست حیران می‌شود. مثلاً سعدی می‌گوید:

کمال حسن رویت را صفت کردن نمی‌دانم که حیران باز می‌مانم چه داند گفت حیرانی

(سعدی، کلیات، براساس تصحیح فروغی، تهران ۱۳۷۵، ص ۵۸۵)

شاه قاسم انوار مشاهده جمال بی نقاب دوست را هم موجب حیرانی و هم موجب حیرت می‌داند و در واقع منظور او از هر دو لفظ یکی است، منتهی حیرت برای جان است و حیرانی برای خرد.

کمال حسن ترا گر به صد زبان گویم به حسن و لطف و ملاحظت هزار چندانی

در آن زمان که براندازی از جمال نقاب نصیب جان و خرد حیرت است و حیرانی

(شاه قاسم انوار، دیوان، تصحیح سعید نفیسی، تهران ۱۳۳۷، ص ۳۱۲)

این نظر و رویت هم عقلی است و هم روحانی. هم جان به حیرت می افتد و هم خرد حیران می شود. سعدی حیرت در عشق را امری طبیعی می داند و می گوید ممکن نیست کسی عاشق باشد و از دیدن کمال حسن معشوق به حیرت نیفتد. در واقع کسی که به حیرت نمی افتد کور است.

حیرتِ عشاق را عیب کند بی بصر بهره ندارد ز عیش هر که نه حیران اوست

(سعدی، کلمات، ص ۳۹۵)

این حیرت را برخی از شاعران ناکامی از وصال دوست دانسته اند. عاشق به حضور معشوق رسیده، او را می بیند، ولی نمی تواند، به وصال او برسد. حالت عاشق را برخی به کسی تشبیه کرده اند که در کنار دریا ایستاده و نمی تواند آب بنوشد. رباعی زیر که احتمالاً از سروده های احمد غزالی است این معنی را به خوبی بیان کرده است.

عشقی به کمال و دلربایی به جمال دل پرسخن و زبان ز گفتن شده لال

زین نادره تر کجا بود هرگز حال من تشنه و پیش من روان آب زلال

(احمد غزالی، سوانح، تصحیح نصرالله پورجوادی، تهران ۱۳۵۹، ص ۳۵)

شاعران دیگر نیز همین مضمون را به کار بسته اند، از جمله عطار که در غزلی می گوید:

زین عجب تر کار نبود در جهان بر لب دریا بمانده خشک لب

(عطار، دیوان، ص ۸)

منظور احمد غزالی از «نادره تر» و عطار از «عجب تر» چیزی جز حیرت آور بودن آن حال نیست، چنانکه شاه نعمت الله ولی همین مضمون را به کار بسته و به جای این که بگوید در تعجب است گفته است که از این حال در تحیر مانده است.

غرقه آب و آب می جویم در تحیر که بحر یا جویم

(شاه نعمت الله، دیوان، کرمان ۱۳۸۰، ص ۶۳۱)

یکی از خصوصیات حیرت این است که هر قدر که طلب عاشق زیادتیر می شود حیرت او هم افزایش می یابد.

تفحص گر کنی از نقدِ جانان تحیر بیش گردد هر زمانت

حتی اگر عاشق به وصال دوست هم نائل آید، از نظر حافظ، باز متحیر می ماند و حتی

حیرتش بیشتر می‌شود. در مطلع غزلی که حافظ با ردیف «حیرت آمد» سروده است می‌گوید:

عشق تو نهال حیرت آمد وصل تو کمال حیرت آمد

این غزل از جمله غزلهای ضعیف و کم‌مایه‌ی خواجه حافظ است، چنانکه برخی از محققان حتی در اصالت آن شک کرده‌اند. عجیب اینجاست که در این غزل اگرچه وصال موجب کمال حیرت می‌شود ولی دیدار دوست مایه‌ی حیرت نمی‌شود، در حالی که برای شاعران اهل نظر، آنچه بیش از هر چیز موجب حیرت می‌شود حسن روی دوست است. غزل حافظ نه فقط از لحاظ صوری ضعیف است بلکه از لحاظ معنایی نیز خالی از اشکال نیست.

□

