



می‌گردند. لکن حیرت وقتی رخ می‌نماید که با امری روبرو شویم مفهوم ناپذیر، و لذا توصیف ناپذیر؛ امری که هم خود آنرا درک می‌کنیم، و هم ناتوانی ذهن و زبان را از کشیدن بار هستی آن درک می‌کنیم؛ و به قول مولوی، مهمان فریبی که خانه عقلمان برای پذیرایی ازو تنگ است، چون مرغی که شتری را میهمان می‌کند.

هدف فلسفه، زدودن چنان حیرتی است اما عرفان، به عکس، طالب آن است و لذا، میان رویکرد فیلسوفان و عارفان به دین، تفاوت عظیمی است. خدا برای فیلسوفان، معمایی است که باید حل شود. تقدیر و مرگ و مشیت و ایمان نیز چنین‌اند. اما نزد عارفان، خدا معشوقی است نازنین و رازی است که دل را دعوت به حیرانی می‌کند، نه مسأله‌ای که با عقل کلنجار می‌رود. مواجهه فیلسوف با خدا، مواجهه یک ریاضی‌دان است با مسأله‌ای ریاضی؛ اما مواجهه یک عارف با خدا، مواجهه عاشقی است با معشوق و این کجا و آن کجا؟ این تفاوت، در زبانهای این دو طایفه نیز خود را نشان می‌دهد. تناقض گویی نزد فیلسوفان، گناهی غیر قابل بخشش است و امتناع تناقض اصل الاصول و اول الاوائل شمرده می‌شود و زبان پر صلابت و منزّه و بی‌ابهام فیلسوفان، هیچ سایه تناقضی را بر نمی‌تابد، لکن زبان عارفان، ملامت از پارادوکسها و تناقض نماهاست. هیچ تجربه اصیل و عمیق عارفانه‌ای نیست که بتواند بی‌تناقض در جامعه زبان ظاهر شود، گویی زبان هم که بدان آستان می‌رسد، دچار حیرت می‌شود. و به قول مولانا:

بوی آن دلبر چو پیران می‌شود
آن زبانها جمله حیران می‌شود (۳/۳۸۴۳).

و همین است سرّ نزاع تاریخی میان عرفان و فلسفه (کلام)، که در یکی حیرت قدر می‌بیند و بر صدر می‌نشیند و در دیگری به تیغ برهان و تحلیل سربریده می‌شود. و همین توضیح می‌دهد خاصی یا

ایمان و حیرت*

عبدالکریم سروش

مسامحه کاری و یا تناقض آلودی کوشش کسانی را که خواسته‌اند عرفانی فلسفی یا فلسفه‌ای عرفانی بنا کنند (این کار فقط در یک معنا شدنی است و آن اینکه تجارب عرفانی، برای فلسفه «مقام کشف» باشند و ملاحظات فلسفی، برای عرفان «مقام داوری». و در این صورت باز هم فلسفه، فلسفه می‌ماند و عرفان، عرفان. و هیچ اختلاطی میانشان رخ نمی‌دهد. لکن، پارگی یکی را به سوزن دیگری رفو کردن، کاری ناممکن و نامعقول می‌نماید).

تفاوت یاد شده میان عرفان و فلسفه، شایسته تحقیق بیشتر است. مولوی، سادگی و ابله‌ی مؤمنانه را بر زیرکی فیلسوفانه و متکلمانه ترجیح می‌نهد:

بیشتر اصحاب جنت ابله‌ند
تا زشر فیلسوفی میرهند (۶/۲۷۳۹).

این رأی مأخوذ از حدیثی است که غزالی در احیاء العلوم آورده و به پیامبر اکرم منسوب داشته است. و آن حدیث این است: اکثرُ أهل الجنة ابله. این ابله‌ی را مولوی، عین ساده بودن لوح ذهن از قیل و قالهای فلسفی می‌داند و بر آن است که آن مقولات و دلایل، به

در مثنوی مولوی، مفاهیم ایمان، عشق، حیرت، عقل، جنون، تحقیق، تقلید، خیال، شهود، وحی، یقین و فلسفه، مفاهیمی درهم تنیده‌اند. شخص مؤمن، عاشق حیرانی است که از تقلید رهیده و به تحقیق رسیده، و عقل فلسفی را (که مرتبه‌ای از مراتب خیال است) به یقین جنون آمیز عاشقانه، آسان فروخته است.

در این مقال، نسبت ایمان و حیرت را بیشتر می‌کاویم چون ناسازگارتر از بقیه می‌نمایند. آدمی از ایمان، انتظار وضوح و صلابت دارد و از حیرت، تیرگی و پریشانی را می‌فهمد، و جمع آمدن آندو را، تناقضی خرد ناپسند می‌یابد و به همین سبب تبیین نسبت‌شان واجب‌تر می‌نماید.

نخست باید فرق بگذاریم میان حیرت و جهل و تشویش و سردرگمی و گمان. جهل و تشویش، در بستر ادراک متولد می‌شوند. وقتی از وجود یا ماهیت امری بی‌خبریم و یا وقتی نمی‌دانیم که آن را تحت کدام مقوله در آوریم، و یا وقتی در میان چند تعریف، برای امری واحد، سرگردان می‌شویم، جهل و تشویش و تردد، ظاهر می‌شوند و با یافتن خبر صحیح و یا تعریف صحیح، همه آنها ناپدید

شهرتگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رساله‌های علوم انسانی

جای نزدیکتر کردن راه وصال، آنرا دورتر می‌کنند و به جای حذف وسایط، میان بنده و خدا جعل وسایط می‌کنند و ضمیر صافی مؤمنان را به اصناف تشکیکها و تشویشها، مکدر و مشوش می‌دارند:

می‌فزاید در وسایط فلسفی

از دلایل، باز برعکسش صفی

این گریزد از دلیل و از حجب

از پی مدلول سر برده به جیب

گر دخان او را دلیل آتش است

پی دخان ما را درین آتش خوش است (۷۱/۵ - ۵۶۹).

برای کسی چون مولوی، تجربه خدا و ایمان به او چنان واضح و بی‌واسطه است که هیچ حاجتی به استدلال باقی نمی‌ماند.

دلیل دوم برای ناراست بودن جامعه فلسفه بر قامت ایمان، آن است که تشکیکات و مجادلات عمیق فلسفی، دشمن یقین‌اند، به همین سبب، عقل فلسفی از دسترسی به یقین ایمانی، برای همیشه محروم است. و اگر فیلسوفی، یقینی و اعتقادی ابراز می‌دارد، یقین و اعتقاد ما قبل فلسفی اوست، وگرنه «شک و پیچش» فلسفی جایی برای ایمان باقی نمی‌گذارد. فخررازی، نمونه یک فیلسوف مقتدر است، که برای همیشه می‌تواند الگویی و عبرتی برای همه فیلسوفان دیندار باشد.

از نظر مولوی همه ادله فلسفی ظنی‌اند، همچون عصایی در دست ناینایی، که بدون کمک بینایان راه به جایی نمی‌برد.

هر که را در دل شک و پیچانی است

در جهان او فلسفی پنهانی است

می‌نماید اعتقاد او گاه گاه

آن رگ فلسف کند رویش سیاه

حکمت دنیا فزاید ظن و شک

حکمت دینی برد فوق فلک (۲/۲۲۰۲)

*

پای استدلالیان چوبین بود

پای چوبین سخت بی‌تمکین بود

که بظن، تقلید و استدلالشان

قائم است و جمله پرو بالشان

با عصا کوران اگر ره دیده‌اند

در پناه خلق روشن دیده‌اند (۱/۲۱۲۸)

*

اندین بحث از خرد ره‌بین بدی

فخر رازی راز دار دین بدی

لیک چون من لم یذق لم یدر بود

وهم و تخیلات او حیرت فزود (۵/۵ - ۴۱۴۴)

دلیل سوم اینکه، عقل سرکش استدلالی، که در پی کشف و ریشه یابی عیوب و خطاها و کوفتن مخالفان، و خلق ادله جدید برای مدعیات خویش است، و در مقام مجادله و مناظره از کشف خطاهای دشمن شادتر می‌شود تا ظهور حقی بر زبان او، و آهسته و محتاطانه، از میان جنگل تاریک منازعات، راهی به سوی هدف دوردست حقیقت می‌گشاید، کجا؟ و عشق که فروتنی و دلیری و بی‌پروایی کار اوست و یقین و روشنی محصول کار او، کجا؟ ایمان هم، نوعی عاشقی است. آدم، نمونه‌ی اعلا‌ی عاشقی و شیطان نمونه‌ی اعلا‌ی زیرکی بود. و دیدیم و دانستیم که عاقبت هر یک چه بود:

داند آنکو نیکبخت و محرم است
زیرکی زابلیس و عشق از آدم است
زیرکی سبحانی آمد در بحار
کم رهد، غرق است در پایان کار
عشق چون کشتی بود بهر خواص
کم بود آفت، بود اغلب خلاص (۶/۴ - ۱۴۰۲)

دلیل چهارم، تقدم کشف عرفانی است بر بحث عقلانی. هر گونه استدلالی، مسبوق است به مواجهه‌ای حیرت آلود با واقعیت. و هر حصولی مسبوق به حضوری است، اما فلسفه، این ترتیب را معکوس می‌کند و حصول را به جای حضور می‌نشانند و لذا گاه، ادله فلسفی و عقلی حجاب حضور و حیرت قلبی می‌شوند. عقل و ذهن می‌کوشند تا آن تجربه بی‌واسطه و جاندار نخست را، در حبس مقولات خود در آورند، و آنرا چون پیکری بیجان، به معرفتی همگانی و مبادله‌پذیر بدل کنند. این کار، معرفتی متافیزیکی و مدرسی و حکمتی بحثی پدید می‌آورد، اما مشغولان به آنرا از سرچشمه تجارب اصلی و حضوری غافل می‌دارد. دیدن خورشید کجا و باخبر بودن از وجود او کجا؟ عین کجا و علم کجا؟ مدلول کجا و دلیل کجا؟

گرچه تفسیر زبان روشنگر است

لیک عشق بی‌زبان روشتر است

عقل در شرحش چو خر در گل بخت

شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت

آفتاب آمد دلیل آفتاب

گر دلیلت باید از وی رومتاب (۱۶/۱ - ۱۱۴)

دلیل پنجم، چنانکه گذشت، خدای فیلسوفان با خدای عارفان تفاوت دارد. خدای فیلسوفان علت اولی است، سلطان مقتدر و مهبی است که مهابت و عظمت و جلالش و کنه ذاتش و غموض و رموزش عقل آنان را شکنجه می‌دهد، اما خدای عارفان، محبوب دلربای نازنینی است که سحر نگاهش و عطر حضورش، جان عارفان را مست و مسحور می‌دارد. هر دو مقهور اویند، هم عارف و هم فیلسوف، اما یکی به اختیار و دیگری به اجبار. یکی به عقل و دیگری به دل. یکی اسیر اوست و دیگری انیس او:

پس شدند اشکسته‌اش آن صادقان

لیک کو خود آن شکست عاشقان

عاقلان اشکسته‌اش از اضطرار

عاشقان اشکسته با صد اختیار

عاقلاش بندگان بندی‌اند

عاشقانش شکری و قندی‌اند

اتیبا کرها مهار عاقلان

اتیبا طوعاً بهار بیدلان (۷۳/۳ - ۴۴۶۹)

دلیل ششم، و شاید مهمتر از همه، اینکه فیلسوفان برخلاف عارفان هیچ‌گاه مفهوم بسیطی از خدا ندارند. مفاهیم آنان همه مرکب و ثانوی است. و یک فن تعلیمی چاره‌ای جز این ندارد. و درست همین خصلت حیرت‌انگیز خدای بسیط است که در مفهوم مرکب خدا از دست می‌رود، و به عبارت دیگر، مفهوم فلسفی خدا، بسی متأخرتر از مفاهیم دیگر است. فیلسوف می‌باید ابتدا از مفاهیمی چون کمال، وجود، وجوب، خلقت، علیت و... مدد بجوید تا خدا را برحسب آنها بشناساند که واجب‌الوجود یا علت‌العلل یا خالق ممکنات و... امثال آنهاست. لذا فیلسوف پیش از آنکه در واجب‌الوجود حیران بماند، در وجود و در وجوب و در علت حیران می‌ماند. و گاه این حیرانی پیشین، مجالی برای عبور به حیرت پسین

باقی نمی‌گذارد، و فیلسوف، متحیر و بی‌خدا می‌نشیند. هیدگر، فیلسوف امروزی مغرب زمین، عبرتی است برای همه متفکران به فلسفه، که چگونه حیرت آدمی می‌تواند معطوف به ناخدایان شود.

خروج از بسط به مرکب، و از حیرت به توهم معرفت و از بی‌واسطه به باواسطه، همان بلایی است که عارف از آن حذر می‌کند و فیلسوف، به ضرورت فن خویش، بدان مرجعاً می‌گوید. نشانی ازین معنا را هم در ابیات مولوی می‌توان دید:

سایه که بود تا دلیل او بود؟

این بستش که دلیل او بود

این جلالت در دلالت صادق است

جمله ادراکات پس، او سابق است

جمله ادراکات بر خرهای لنگ

او سوار باد پیران چون خلدنگ

هفتم، فیلسوف، سبب شناسی می‌کند، و همین سبب‌شناسی است که بر امر حیرت، تأثیر عظیم دارد. مولوی، آشکارا، سبب‌دانی را دشمن حیرت می‌داند و می‌گوید:

از سبب‌دانی شود کم حیرت

حیرت تو ره دهد در حضرتت (۷/۷۹۵)

برای رفع هرگونه توهم، و اینکه مبدا حیرت در اینجا با جهل یکی گرفته شود، باید بیفزاییم که در جهان بینی مولانا، علت حقیقی اشیا و حوادث خداوند است (گرچه او را «علت» هم نمی‌توان نامید) و علل ظاهری، «روپوش»هایی بیش نیستند، و لذا اگر از بالا بنگریم، همه جهان، فعل و تجلی تکرار ناپذیر و بدیع و «بی‌چون» و لذا حیرت‌آفرین خداوند است و فیلسوف که بدان چونی و چندی و مقوله می‌دهد، و در آن علت و معلول می‌بیند، مانع حیرانی ناظران می‌شود:

این سبب‌ها بر نظرها پرده‌هاست

که نه هر دیدار صنعتش را سزااست

دیده‌ای خواهی سبب سوراخ کن

تا سبب را بر کند از بیخ و بُن (۲/۱۵۵۷)

این کسی دیده است کز یک مشک آب

گشت چندین مشک بر بی‌اضطراب؟

مشک خود روپوش بود و موج فضل

می‌رسید از امر او از بحر اصل

بلکه بی‌علت و بیرون زین حکم

آب رویانید تکوین از عدم

با سبب‌ها از مسبب غافل

سوی این روپوش‌ها ز آن مایلی (۳/۵۴ - ۳۱۴۹)

کار فیلسوف «چونی»ها را دیدن است و کار عارف نظر در

«بی‌چونی»هاست و لازمه همین «بی‌چونی» مفهوم ناپذیری و

توصیف ناپذیری است که عین حیرت آفرینی است.

چون بود آن چون که از چونی رهید

در حیاستان بی‌چونی رسید؟

تا ز چونی غسل ناری تو تمام

تو برین مصحف نه کف ای غلام (۶/۵ - ۱۱۹۲)

از این گذشته، ذهن خو گرفته با رفتار مشهود و معنادار طبیعت، دیرتر

می‌تواند خود را از سحر نظام موجود برهاند و نظامها و جهانها و

رفتارها و پدیدارهای دیگر را ممکن بشمارد و تصرف اولیای حق را

در عالم و آدم، میسور و معقول بداند، و همین است لطمه‌ای که عقل

جزوی به عقل کلی می‌زند و بدنامی‌ای که برای او فراهم می‌آورد:

عقل جزوی عقل را بدنام کرد

کام دنیا مرد را ناکام کرد

آن ز صیدی حسن صیادی بدید

وین ز صیادی غم صیدی کشید

آن ز خدمت ناز مخدومی بیافت

وین ز مخدومی ز راه عز بتافت (۵/۵ - ۴۴۳)

و

فلسفی کاومنکر حنا نه است

از حواس انیا بیگانه است (۱/۳۲۸)

و آخرین دلیل اینکه، متکلمان به هیچ رو، مؤمن‌تر و متصلب‌تر از

عامیان نیستند و به قول غزالی، حرمت و عزت متکلمان، به خاطر

وجود ملحدان است. اگر آن راهزنان نبودند، بدین پاسبانان هم نیاز

نمی‌افتاد. کلام، ایمان و عشق به بار نمی‌آورد و متکلمان که سر و

کارشان با شبهه‌های شیطانی مفسدان و ملحدان است، چون درختانی

هستند که ریشه‌شان معروض ضربه تیرهاست و که باور می‌کند این

ضربه‌ها، ایستادگی ریشه را بیشتر می‌کند؟

اینها مهمترین ادله عارفان است بر ضد کلام فلسفی، که دشمنترین

دشمنان حیرت است، همان حیرتی که گوهر دین است:

کار بی‌چون را که کیفیت نهد

این قدر هم این ضرورت میدهد

که چنین بنماید و گه ضد این

جز که حیرانی نباشد کار دین

نی چنان حیران که پشتش سوی اوست

بل چنین حیران و غرق و مست دوست (۱/۳ - ۳۱۱)

باید افزود نه تنها خدا، خود حیرت آفرین است و نه تنها کلام او

چنین است، بلکه عمده معارف دینی ازین جنس‌اند. آنها هم هیچ‌گاه

عبارت بندی و تعریف و تحلیل دقیق فلسفی را بر نمی‌تابند، و همواره

عنصری از «بی‌چونی» در آنها هست که از قبضه خرد می‌گریزد و تن

به تصرف ذهن قالب‌ساز فیلسوف نمی‌دهد. صفات و افعال باری،

اختیار، تقدیر و مشیت و عالم غیب، همه چنین‌اند و به همین سبب،

قرنها بر آنها گذشته است و هنوز نزاع عقلی در اطرافشان پایان

نپذیرفته است. مولانا، قرنها قبل از ایمانوئل کانت به پایان ناپذیری

جدال میان جبرها و قدرها، اشاره کرده است، و روشن ماندن آن

آتش جدال را عین تقدیر ازلی حق شمرده است، و «عشق» را تنها

چاره این جدال دردناکیز دانسته است:

همچنین بحث است تا حشر بشر

در میان جبری و اهل قدر

چونکه مقضی بُد رواج آن روش

می‌دهدشان از دلایل پرورش

تا که این هفتادودو ملت مدام

در جهان ماندالی یوم القیام...

عشق بزد بحث را ای جان و بس

کو ز گفت و گو شود فریادرس

حیرتی آید ز عشق آن نطق را

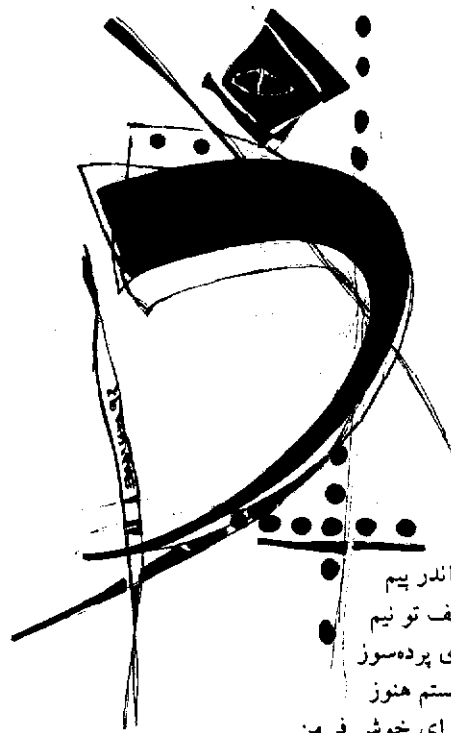
زهره نبود که کند او ماجرا (۵/۳۲۴۱ - ۳۲۱۴)

قصه معراج و درماندگی جبرئیل از همراهی با رسول اکرم نیز

«حیرت در حیرت» است:

احمد اربگشاید آن پَر جلیل

تا ابد مدهوش ماند جبرئیل



شناسد. موسی وقتی عتاب حق را می‌شنود، و به مقام آن عاشق دلسوخته واقف می‌شود، در بیابان به دنبال وی می‌دود و او را بانگ می‌زند که:

ای معاف یفعل الله مایشا،
رو زبان را بی‌محابا برگشا
هیچ آدابی و ترتیبی مجو
هر چه می‌خواهد دل تنگت بگو
کفر تو دین است و دینت نور جان
ایمنی وز تو جهانی در امان (۸۵/۲ - ۱۷۵۹)

اما، چوپان که پس از تازیانه موسی، محرم لاهوت شده است، به موسی می‌گوید که از این مرتبه هم گذشته است، و احوال و تجارب او دیگر فوق توصیف شده است، یعنی پا به وادی حیرت نهاده است:

تازیانه بر زدی اسمم بگشت
گنبدی کرد و زگردون برگذشت
محرم ناسوت ما لاهوت باد
آفرین بردست و بر بازوت باد
حال من اکنون برون از گفتمن است
آنچه می‌گویم نه احوال من است (۹۱/۲ - ۱۷۸۹)

موسی زبان و بل تئوری ذهنی چوپان را تصحیح کرد، اما خدای موسی و شبان، بر تجربه عاشقانه و حیرت زبان‌سوز چوپان صحه نهاد و به موسی آموخت که هر کس در هر مرتبه‌ای از دانش نظری، باز هم چوپانی است کوه زبان، که همین که به موسی‌ای برسد، لکنت زبان و قصور توصیفش آشکار خواهد شد:

هان و هان گر شکر گویی ور سپاس
همچو نافرجام آن چوپان شناس
این قبول ذکر تو از رحمت است
چون نماز مستحاضه رخصت است
با نماز او بیالود ست خون
ذکر تو آلوده تشبیه و چون (۸/۲ - ۱۷۹۴)

و لذا هیچ عاقلی را نرسد که بر عاشقی نکه بگیرد و ذهن و زبان موشکاف خود را بر عشق و حیرت دل شکاف او تفضیل دهد. فلسفی را زهره نی تا دم زند
دم زند دست حقش برهم زند

و همین است آن بی‌ادبی عاشقانه و ایمان متحیرانه که بر صد گونه ادب متکلمانه و توصیف فیلسوفانه برتری دارد. آن آداب و توصیفات، خیال اندیشی‌هایی بیش نیست که در مواجهه با حقیقت، رنگ می‌بازد و قصورش آشکار می‌شود و آلودگی به تشبیه و چون فاش می‌گردد. اما آن عشق و حیرت، جز رو در فزونی و نابی ندارد، و این است معجزه عشق که یکجا ایمان و دلیری و حیرت و یقین را با هم جمع می‌کند و راه را بر مجادلات متکلمانه که دشمن حیرت عاشقانه است می‌بندد، و چرایی حیرت طلبی عارفان و حیرت‌گریزی فیلسوفان را باز می‌گوید.

قبله عارف بود نور وصال
قبله عقل مفلسف شد خیال
هین روان کن ای امام المتقین
این خیال اندیشگان را تا یقین.
والسلام.

● مقاله عرضه شده به دومین سمپوزیوم دیالوگ اسلام و مسیحیت ارتودوکس، اردیبهشت ۱۳۷۱.

گفت او را هین بیر اندر بیم
گفت رو رو من حریف تو نیم
باز گفت او را بیا ای پرده‌سوز
من به اوج خود نرفتم هنوز
گفت بیرون زین حد ای خوش فر من
گر زخم پزی بسوزد پز من
حیرت اندر حیرت آمد این قصص
بیهشی خاصگان اندر اخص (۵/۴ - ۳۸۰۰)

موسی هم در افعال خضر، خیره و حیران ماند:
روح وحیی را مناسب‌هاست نیز
در نیابد عقل کان آمد عزیز
که جنون بیند گهی حیران شود
زانک موقوفست تا او آن شود
چون مناسب‌های افعال خضر
عقل موسی بود در دیدش کدر
نامناسب می‌نمود افعال او
پیش موسی چون نبودش حال او (۳/۲ - ۳۲۶۰)

مولوی خود در «مارمیت اذرمیت» و آن پارادوکس غریبی که در آن است حیران مانده است که چگونه می‌شود که کسی تیری بیفکند و همو نیفکند، و همین زبان متناقض نماست که پرده از تجربه‌ای برمی‌دارد که در توصیف عقل دوراندیش نمی‌گنجد، همان عقلی که مولوی از او به دیوانگی می‌گریخت:

مارمیت اذرمیت گفت حق
کار او بر کارها دارد سبق
اتصالی بی‌تکیف بی‌قیاس
هست ربّ الناس را با جان ناس
ما رمیت اذ رمیت خوانده‌ای
لیک جسمی در تجزی مانده‌ای (۴/۴ - ۷۶۰)

قصه موسی و شبان از همه گویاتر است. در آنجا برخورد سمبولیک متکلمی و عاشقی را با هم می‌بینیم. چوپان که عاشقانه، و بدون ادب متکلمانه، با خدا سخن می‌گوید مورد عتاب موسی واقع می‌شود که «خیره سرشدی» و «خود مسلمان ناشده کافر شدی» و گر نبندی زین سخن تو حلق را
آتشی آید بسوزد خلق را (۱۷۳/۲)

عاشق دلسوخته می‌آموزد که قالب کلام را چگونه اختیار کند تا متکلمان را پسند افتد اما موسی هم به وحی حق، در می‌یابد که به سوز عاشقان و به تجربه بی‌واسطه آنان، که متعلق به مقامی فوق زبان و فوق زمان است، حرمت بنهد، و به «الفاظ و اضمار و مجاز» چندان دل نبندد و کفر و ایمان حقیقی را از کفر و ایمان ظاهری باز

