

## تجلی حیرانی در دیوان کبیر

دکتر تورج عقدایی<sup>1</sup>

هاجر خادم<sup>2</sup>

### چکیده

اگر چه اندیشه‌های عرفانی مولانا در مثنوی، با تفاوتی چشمگیر نسبت به آثار تعلیمی دیگر، ثبت شده، ناب‌ترین اندیشه‌های عاطفی او را باید در غزلیات شمس مشاهده کرد. اندیشه‌هایی که در پشت پرده الفاظ پنهان‌اند و از افق گسترده آگاهی و دانایی مولانا پرده بر می‌گیرد. بی‌گمان از میان هزاران اندیشه نابی که در ذهن مولانا موج می‌زند، «حیرت» از کلیدی‌ترین آن‌ها برای راه‌یابی به این بحر ژرف، خواهد بود.

موضوع مقاله حاضر بررسی اجمالی حیرت در غزلیات شمس است. مولانا برای باز نمود این موضوع نه تنها از واژه حیرت و مشتقات آن بهره می‌گیرد؛ بلکه آن را از رهگذر دال‌های دیگر نظیر «سرگردانی»، «سرگشتگی»، «تعجب» و نظایر این‌ها به خواننده القا می‌کند. در این میان تصویرهای زیبا و از آن جمله استفاده او از دایره و پرگار برای تجسم سرگردانی، نظرگیر است. به هر روی در این وجیزه نگاهی گذرا به منشا حیرت مولانا افکنده‌ایم و از آن پس پیوند آن را با عقل و فکر و عجز ادراک بشر در فهم حقایق و عشق و توانمندی‌اش در این راه، بر رسیده و با اشارتی به حقیقت و زیبایی، زبان و خاموشی و پیر، سخن خود را به پایان برده‌ایم.

**کلید واژه:** مولانا، حیرت، عقل، عشق، زبان.

1 - دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد زنجان

Dr\_aghdaie@yahoo.com

2 - دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد زنجان

khadem2009@yahoo.com

تاریخ پذیرش

93/6/7

تاریخ دریافت

93/1/25

## مقدمه

موضوع مقاله حاضر بررسی و تحلیل مسأله حیرت در غزلیات شمس و پاسخ به این پرسش است که منشاء حیرت او کجاست و عوامل حیرت‌زا در نگاه او کدام‌اند؟ بنابراین ابتدا به حیرت و چیستی آن نگاهی می‌افکنیم و سپس سرچشمه و عوامل آن را در این سروده‌ها، می‌کاویم. یادآوری این نکته ضرورت دارد که از حیرت بسیار سخن گفته‌اند، اما تا آن جا که ما جست‌وجو کرده‌ایم، هیچ تحقیق مستقلی درباره این موضوع در غزلیات شمس، یافت نشده.

با وجود آن که «اثر بزرگ یکتا و بی‌همتای مولانا جلال‌الدین، بی‌شک، عبارت است از مثنوی که آن را می‌توان زبده و حاصل تجارب عرفانی دنیای اسلام در تمام قرون محسوب کرد.» (زرین کوب، 299:1363) بی‌گمان شاعرانه‌ترین اندیشه‌های مولانا، که با احوال روحانی و عرفانی و دینی، و به طریق اولی با تحیر او پیوند بیش‌تری دارد، در غزلیات شمس، این دریای شور و شیدایی، آمده است. زیرا مولانا در مثنوی از حیرت سخن می‌گوید تا آن را به مخاطب بیاموزد. اما در غزلیات، خود حیرت مجسم است. زیرا عرفان و «دین‌شناسی مولانا مبتنی بر حیرت‌زایی است نه حیرت‌زدایی.» (زمانی، 548:1382)

حیرت در لغت به معنی سرگردانی و سرگشتگی است و حیرانی صفت انسان سرگشته است. در ریشه این واژه عربی، معناهای دیگری که همه با این سرگشتگی مرتبط است، دیده می‌شود: «حار الماء، آب پیچ خورد که گویا دنبال راه می‌گردد. پس از آن جمع شد در یک جا، حارالرجل، خیره شد طوری که چشمش تار شد، راه را گم کرد و سرگردان شد. حار فی امره، در کار خود حیران و سرگردان شد.» (افرام البستانی، 1360: زیر «حار») و الحیر، به معنی «ابر سرگردان در آسمان» است. (جر، خلیل، 1367: زیر «الحیر») و به سیارات از آن جهت که می‌گردند، متحیرات می‌گویند.

با تأمل بر این معانی، احوال انسان حیران به خوبی تجسم می‌یابد. اما برخی از آنها مثل «آب گرد آمد و دور زد» یا «آب پیچ خورد که گویا دنبال راه می‌گردد.» (افرام البستانی، 1360: زیر «حار») گرداب هایل فروماندگی انسان را دقیق‌تر به تصویر می‌کشد. زیرا به نظر می‌رسد که آدم راه گم کرده، شاید سرانجام راه خود را بیابد، اما کسی که اسیر گرداب تحیر

است، در مقامی قرار دارد که یافتن راه رهایی که سهل است، به در بردن جان هم از آن ورطه، برایش آسان نیست.

بدیهی است که خیره شدن به چیزی که یکی از معانی حیرت است، نیروی درآکه آدمی را از ادراک آن عاجز می‌کند. هم چنان که در خیره شدن به نور، چشم توانایی دیدن را از دست می‌دهد. به هر روی حیرت دال است و مثل بسیاری از دال‌های دیگر، بر مدلول‌های عرفی متعددی نظیر دهشت، بهت و هیمان دلالت می‌کند. اما این واژه در دو دانش فلسفه و عرفان، که از سویی به هم نزدیک‌اند و از سوی دیگر، به ویژه در نگاه عارفان، در تقابل قرار می‌گیرند، در مفهوم اصطلاحی‌اش به کار می‌رود.

در فلسفه، حیرت عبارت است از «ماندن در مقام شک و ناتوان شدن از رسیدن به یقین و کشف مفهومی از مفاهیم با استفاده از براهین عقلی، اغلب امری مذموم شمرده می‌شود.» (نهرانی حائری، 1392: ج 21، 537)

البته نباید فراموش کرد فلسفه که زاده اندیشه بشر است، به گفته افلاطون، با حیرت آغاز می‌شود. خواجه نصیرالدین طوسی که با دید منطقی به مساله می‌نگرد، حیرت را مذموم دانسته، می‌گوید: «حیرت از تعارض ادله خیزد در مسایل مشکله و عجز نفس از تحقیق حق و ابطال باطل و طریق ازاله این رذالت که مهلک‌ترین رذایل باشد.» (سید عرب، 1376: 601)

حیرت در قرآن نیز با سرگشتگی و مفهوم «به هوای نفس افتادن» و فریفتگی و عقل و خرد را از دست دادن و خلاصه گمراهی همراه است. (انعام/71)

ابن عربی حیرت را به حیرت نادانی و دانایی تقسیم می‌کند و می‌گوید: «حیرت نادانی، همان ضلالت است و حیرت دانایی همان هدایت.» (عفیفی، 1380: 357)

بی‌گمان این امر ناشی از ناتوانی آدمی در معرفت خدا به وسیله عقل است و «لایحیطون به علماً» که در آیه 110 سوره طه آمده «به همین محدودیت ادراک و طاقت بشری نظر دارد.» (زرین کوب، 1366: 543)

با این اوصاف به نظر می‌رسد که حیرت فقط ناشی از جهل نیست؛ بلکه برخاسته از عجز ادراک متفکران، خردمندان و محو شدن عارفان در جلال و جمال حق است. خردمندان و عارفان برای دانستن و سر درآوردن از راز هستی و حقیقت، سر از پای نمی‌شناسند. پس

حیرت با عقل و عشق حقیقی ملازمه دارد و تنها در جایی از آن سخن به میان می‌آید که خردمند و عارف در ادراک امری، توانایی خود را در ارزیابی روی داده‌ها و تصمیم‌گیری درباره آن‌ها از دست داده و سرگردان شده باشند.

اما در تعریف حیرت در عرفان گفته‌اند: «حیرت در اصطلاح اهل الله امری است که وارد می‌شود بر قلوب عارفین در موقع تأمل و حضور و تفکر آن‌ها که آن‌ها را از تأمل و تفکر حاجب گردد.» (سجادی، 1362:181)

در یک تعریف دیگر حیرت، سرگشتگی متحیر میان یأس و طمع دانسته شده است: «تحیر منازلتی است که بر دل عارفان مستولی شود بین یأس و طمع در وصول به مطلوب و مقصود، تا طمع در وصول نکند و از طلب مأیوس نگردد.» (گوهرین، 1368:321)

عطار در یک تمثیل زیبا، سرگشتگی سالک را در درک حقیقت، بدین سان تجسم می‌بخشد: «تحیر چون مرغی بود که از مأوای خود بشود به طلب چینه و چینه نیابد، دیگر باره راه مأوای نداند.» (عطار، 1388:682)

این تمثیل شیخ ابوالحسن خرقانی در باب حیرت به تصویر موقعیت متحیر در ذهن کمک می‌کند: «چه گویی در کسی که در بیابان ایستاده بود و در سر دستار ندارد و در پای نعلین و در تن جامه و آفتاب در مغزش می‌تابد و آتش از زیر قدمش بر می‌آید، چنان که پایش را بر زمین قرار نبود و از پیش رفتن، روی ندارد و از پس باز شدن، راه نیابد و متحیر مانده در آن بیابان.» (کاشانی، 1369:4)

یادآوری این نکته هم ضرورت دارد که «با همه اهمیت که حیرت در تجارب ارباب سلوک دارد، هیچ کدام از قدما حیرت را به عنوان یکی از عقبات سلوک یا وادی‌ها به شمار نیاورده‌اند. با این‌که سرانجام کار عارف جز حیرت چیزی نمی‌تواند باشد.» (عطار، 1383:705) البته نه تنها در عرفان؛ بلکه در تمام حوزه‌های اندیشگی، اگر آدمی از سر تأمل به مسایل عمده حیات، بیندیشد و بخواهد آن‌ها را به نظریه یا باور تبدیل کند، محال است که در لحظه‌هایی از این اندیشه ژرف و ژرف‌اندیشی، دچار حیرت نشود.

در یک مقایسهٔ اجمالی در می‌یابیم که فیلسوفان به دلیل عقل‌گرایی‌شان، بر اسباب و علل تکیه می‌کنند. در حالی که عارفان که سبب دانی را مغایر با حالات روحی خود در

درک حقایق می‌دانند، به حیرت که در فلسفه امری نکوهیده است، از منظری دیگر می‌نگرند و آن را به دعا از خداوند می‌خواهند: «رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا وَ تَحَيَّرًا»

(جامی، 1381:278)

بنابراین «حیرت از کلماتی است که بر طیفی از معانی گوناگون دلالت دارد. از پایین‌ترین درجات آن که حیرت درماندگی و ندانستن است و باید به سرعت آن را زدود، تا بالاترین مراتب آن که حیرت مولود اوج معرفت است و باید دم به دم بر آن افزود.» (حکمت، 1386:279)

بسیاری از عارفان حیرت را در سیر الی‌الله و معرفت حق، ضروری و آن را برتر از خود معرفت، می‌دانند. زیرا به باور آنان «تا سالک در مقام حیرت به درد و حسرت و ره‌گم‌کردگی مبتلا نشود، صراط مستقیم بر او مکشوف نمی‌گردد و پارادوکس سرگشتگی و راه‌یابی، که در مسیر عارفان حقیقی تعیین‌کننده است، تحقق نمی‌یابد. هم‌چنان که شبستری می‌گوید: نهایت تفکر، حیرت است.» (لویزن، 1379:328)

بدیهی است در میان عارفان، آنان که عقلشان بر احساس و ذوق آنان غلبه دارد، حیرت را از اسباب گمراهی عارفان مجذوب، به شمار می‌آورند. مولانا که از مجذوبان کم‌مانند است «از سر 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.» (زرین‌کوب، 1366:44-543)

البته عارفان به حق دو حوزه معرفت شناسانه حیرت یعنی معرفت خدا و هستی را از هم متمایز می‌کنند. به باور آنان حیرت محصول استغراق در معرفت خداست، نه در معرفت هستی. زیرا معرفت هستی در قبال معرفت خدا، شأنی ندارد. به سخن دیگر اگر چه عارفان از معرفت هستی غفلت نمی‌ورزند و همواره بخشی از تلاش خود را مصروف شناخت آن می‌کنند، معرفت‌الله برای آنان حقیقتی‌ترین معرفت به شمار می‌آید.

شبلی با بیان: «المعرفه دوام الحیره» (هجویری، 1390:401)، «حیرت در هستی خدا را، از حیرت در چگونگی او، متمایز می‌کند و اولی را کفر می‌داند، بدان دلیل که «اندر هستی وی، عارف را شک صورت نگیرد و اندر چگونگی وی، عقل را مجال نباشد. ماند این جا یقین در کیفیت وجود حق و حیرتی در کیفیت وی.» (همان: 402)

به همین دلیل عارف، عشق را که زاینده حیرت است، بر عقل که زداینده آن است ترجیح می‌دهد. با توجه به این مقدمات در می‌یابیم که حیرت، نه تنها در جهان عرفان؛ بلکه در دنیای علم و به طور کلی در سیر اندیشیدن به پدیده‌ها، امری لازم به شمار می‌آید، چرا که بدون حیرت هیچ متفکری به خلاقیت نمی‌رسد و نمی‌تواند به رازهای پنهان هستی و حقایق امور پی ببرد.

مراحل رسیدن به حیرت با مراحل آفرینشگری هم سنجیدنی است. زیرا اهل حیرت و بیش‌تر از هر کسی مولانا، مثل آفرینشگران، از موضوع خود «آگاهی» و بر آن «تسلط» دارند، اما با انعطاف‌پذیری، راه خود را باز می‌گذارند و همین امر سبب «ابتکار» آنان می‌گردد. موضوع را «بسط و گسترش» می‌دهند و همواره به آن چه در ذهنشان شکل گرفته با «تردید» می‌نگرند تا قراردادها بر ذهن آنان سلطه نیابد. اما این تردید، آنان را مأیوس نمی‌کند؛ بلکه بر عکس هر لحظه بر «پایداری» آنان بر کشف حقیقت می‌افزاید، زیرا اینان با موضوع کار خود بازی می‌کنند و این «بازیگوشی فکری» سبب می‌شود که ذهن، آزادتر به دنبال موضوع باشد و همین امر آنان را «شوخ طبع» بار می‌آورد، تا سورهای منطقی عامل بازدارنده آنان از کشف زوایای دیگر موضوع نگردد. اما آن چه حیرت و آفرینندگی را در آنان رقم می‌زند «ناهم‌نوایی» است.

«هم‌نوایی» مانع خلاقیت است و آن که هم‌نوایی بیش‌تر دارد کم‌تر خلاق است. هم‌نوآگر، کم‌هوش‌تر و انعطاف‌ناپذیرتر است. استقلال رأی ندارد و بیش‌تر به دیگران تکیه می‌کند. چون به ایده‌های خود ایمان ندارد. بیش‌تر به امنیت می‌اندیشد تا به ابداع، در تجارب و در یک سطح بالاتر راه آفرینشگری را بر خود می‌بندد. (نلر، 1369: 77)

به عبارت دیگر اگر حیرت نکنیم، پرسشی وجود ندارد و در جایی که پرسش وجود نداشته باشد، معرفتی شکل نمی‌گیرد و بدین ترتیب هیچ حقیقتی بر بشر آشکار نخواهد شد. اما همان‌طور که دیدیم کشف حقیقت و از آن جمله معرفت خدا، با ابزارهای محدود تفکر و عقل و علم، ممکن نیست. «گر چه ارزش تفکر به عنوان یک وسیله به اثبات رسیده است، ولی محدودیت‌های آن، مانند محدودیت‌های به کار گیرنده ضعیفش؛ یعنی انسان، بر آن [تفکر] غالب است. بنابراین هم کارفرما [انسان]، هم کارگر [تفکر] مجبور شده‌اند به

حیرت و استغراق تن در دهند. پس به نظر می‌رسد پایان کار ما در این راه بسیار شبیه آغاز آن باشد.» (لویزن، 1379:341)

پس حیرت یکی از مراتب عالی سیر در معرفت حقیقت خود، خدا و هستی و یکی از مقامات عالی عرفانی است. زیرا حیرت سبب پریشانی می‌شود و تا «پریشان» نشویم، کار «به سامان» نخواهد شد. چرا که حیرت سبب زدودن مطلقیت امورست. مطلقیتی که نه تا کنون روی داده و نه از این پس اتفاق خواهد افتاد. چون در آن صورت جست‌وجوگری انسان و پرسشگری او که از ابزارهای دانایی وی به شمار می‌آیند، بی‌معنی خواهند بود. به همین سبب است که مولانا از پریشانی اندیشه استقبال می‌کند:

خاموش که سرمستم بریست کسی دستم اندیشه پریشان شد تا باد چنین بادا  
(مولانا، 1390:32)

مولانا بیش از هر عارفی از «نمی‌دانم» سخن می‌گوید و این ندانستن، که محصول تجربه‌های مستقیم ولی توصیف‌ناپذیر اوست او را بیش از هر کس دچار حیرت می‌کند. به سخن دیگر، او با حذف وسایط در معرفت به «مقام لا مقام»، که مقام «حیرت» است می‌رسد. این بدان سبب است که مثل هر سالکی «چشمی از تشبیه و چشمی از تنزیه دارد؛ یعنی یک چشم او بر قیاس‌ناپذیری خداوند متمرکز است و چشم دیگر بر شباهت او» به مخلوقات «نتیجه می‌تواند فقط آشفستگی، دوبینی، تحیر و سردرگمی باشد.» (ریجون، 1378:251)

مولانا، آن چنان که شهرت دارد، به دو چهره برجسته عرفان ایرانی - اسلامی؛ یعنی سنایی و عطار توجهی خاص دارد و از آنان متأثر است. اما اگر چه در جای جای مثنوی و غزلیات از حیرت و احوال انسان متحیر سخن می‌گوید، مثل عطار به تفکیک وادی‌های عارفانه علاقه‌ی ندارد و حیرت را که عطار در وادی ششم آورده، (عطار نیشابوری، 1383:7-408) محدود به یک وادی نمی‌کند، و هم چنان که معتقد است عارف حقیقی دریایی است که باید خوابش در همه عمر آشفته باشد در زمینه‌های دیگر هم اساساً اندیشه او در هیچ ظرفی نمی‌گنجد و حدی نمی‌شناسد.

## منشأ حیرت مولانا

بی‌گمان آن چه مولانا را به حیرت وا می‌دارد بخشی از حالات عارفانه او و با مکاشفات وی در پیوند است و همین تجربه‌های غیرمعمول را باید سرچشمه حیرت‌های او دانست. با تأمل بر مواضع حیرت در کلام مولانا در می‌یابیم که حیرت او اساساً ناشی از استغراق او در حق و مشاهده حق در همه چیز است. او «واحد را کثیر می‌بیند و کثیر را واحد. اول را آخر و آخر را اول. ظاهر را باطن و باطن را ظاهر می‌بیند.» (عقیقی، 1380: 91-90) حیرت او ناشی از غلبه تجلی و قربت است.

مولانا که پیش از برخورد با شمس بر حال و هستی خود آگاه بود، با دیدن شمس که عامل تقویت احوال عرفانی اوست، از «خود» غایب می‌شود و تداوم این دیدار و مصاحبت، سبب می‌شود که دیگر نه تنها به «حال» خود؛ بلکه بر «وجود و هستی» خود هم وقوفی نداشته باشد و از آن پس در بهت و حیرتی شورانگیز، غوغایی و تعریف‌ناپذیر به سر برد. ناگفته پیداست که این دگرگونی ارزانی هر کس نمی‌شود.

بنابراین مولانا به یک اعتبار تنها یک منشاء برای حیرت خود می‌شناسد: «هستی مطلق». به گفته ترمذی معرفت این هست مطلق «آغازش «وله» و تحیر و میانش «لذت» و پایانش «فنا» و «حیرت» است. فنا نسبت به آن چه خدا نیست و حیرت در وجد.» (نویا، 234:1373)

در مقدمه گزیده غزلیات شمس می‌خوانیم که این «هستی مطلق، یا وجود مطلق، که این همه تبدل صورت‌ها در حیطة اراده ذات اوست، چیزی است ورای اصطلاح «وجود» و «عدم» در کاربرد مولانا و از او به «صورت بخش جهان» که «ساده و بی‌صورت» است، یاد می‌کند... «وجود مطلق فانی نما» یا «هست نیست رنگ» ... که بیش‌تر نانمایی آن از فرط ظهور است.» (مولوی، 1387، ج 1: 49) همین پارادوکس فرط ظهور و نانمایی سبب حیرت مولاناست اگر چه به باور او این معشوق که خود سبب حیرت است، رهاننده از حیرت نیز هست:

چو زلف خود رسن سازد زچه‌هاشان بر اندازد کشدشان در بر رحمت رهاندشان ز حیرت‌ها  
مولانا، 1390، 23.



در این حال مولانا چون پرگاری به گرد مرکز دایره هستی مطلق می چرخد و این سیر پایان نمی پذیرد. او نه تنها چون پرگار گرد «آن نقطه» می چرخد؛ بلکه این حیرت پرگاری را «فریضه» هم می شمارد:

گرد آن نقطه چو پرگار همی زن چرخمی این چنین چرخ فریضه است چنین دایره را  
(همان: 64)

این سرگشتگی تا بدان حد است که او فقط به ظاهر، چون پرگار به گرد آن نقطه سرگشتگی می چرخد. در حالی که از چرخش خود آگاه نیست و «از پرگار شده» است:

من ز پرگار شدم وین عجب است کاندین دایره چون پرگارم

(همان: 587)

اما تنها مولانا نیست که در سرگشتگی خویش از پرگار می افتد؛ بلکه این «دایره خط محقق»، که به دلیل عظمتش موجب حیرت و سرگردانی است، صدها پرگار چون او را در هم می شکند و خود استوار بر جای می ماند:

عجب بر دایره خط محقق که بشکسته است صد پرگار چون است

(همان: 129)

مولانا از این «مبدع بی حالت»، «حالت» و «حیرانی» می طلبد:

حالت ده و حیرت ده ای مبدع بی حالت لیلی کن و مجنون کن ای صانع بی آلت

(همان: 118)

حیرت مولانا که از مشاهده در هشیاری آغاز می شود، به ناهشیاری او می انجامد. حالتی که در آن تمام سببها تعطیل و رفتارهای خردمندانه به جنون تبدیل می شوند. در چنین حالتی است که به گفته او یک تجلی او، مدعی را چنان به حیرت مبتلا می کند که دیگر مدعا را به یاد نمی آورد و او را از دعا باز می دارد:

ذرات محتاجان شده اندر دعا نالان شده برقی بر ایشان بر زده مانده زحیرت از دعا

(همان: 14)

با توجه به این مقدمات، اصلی ترین عامل حیرت در نظر مولانا، خداوند است که بالاترین صورت رابطه با او؛ یعنی «معرفت نیز خود ممکن است حجابی بس لطیف شود و خدا را بیوشاند.» (نویا، 1373:320)

به هر حال او برای مولانا سرالاسرار و سرچشمه تمام رازهاست. رازهایی از حقیقت لایتناهی. اما با نزدیک‌تر شدن به این سرچشمه رازها «هر روز عارف ترسان‌تر و خاشع‌تر باشد، زیرا که هر ساعت نزدیک‌تر بود، و لامحاله حیرت وی بیشتر بود و خشوعش زیادت‌تر؛ از آن که از هیبت و سلطان حق آگه گشته بود و جلال حق بر دلش مستولی شده.» (هجویری، 1390:155)

مولانا که در سراسر مثنوی و غزلیات شمس این جلال و جمال را می‌ستاید و بر این باور است که معرفه الله، تنها از راه تحیر در مشاهده او حاصل می‌شود. تمام آن چه مولانا آن را می‌جوید، گذر از شریعت و طریقت برای رسیدن به این حقیقت است. در حالی که به گفته ابوسعید ابوالخیر «حقیقت همه حیرت است.» (محمد بن منور، 1376، ج 1: 313) اما چه باک مولانا حیرت را حتی در مقام حقیقت، از آن روی خوش می‌دارد که سبب سوز است و واسطه‌ها را از میان بر می‌دارد. چرا که «واسطه زحمت بود بعد العیانی» (2977/4) و در جای دیگر همین اندیشه را در لباسی دیگر بدین‌سان بیان می‌کند:

حاصل، اندر وصل چون افتاد مرد      گشت دلاله به پیش مرد، سرد

(مولانا، 1386: 3/1400)

زیرا این واسطه‌ها و اسباب از حیرت می‌کاهند. در حالی که حیرت آدمی را به حضرت حق راهبر است:

از سبب دانی شود کم حیرتت      حیرت تو ره دهد در حضرتت

(همان، 795/5)

در چنین حیرتی است که به دلیل ترک جست‌وجوگری، از زمین و آسمان بیرون می‌رود:

حیرتی آمد درونش آن زمان      که برون شد از زمین و آسمان  
جست‌وجویی از ورای جست‌وجو      من نمی‌دانم تو می‌دانی بگو

(همان، 11/1: 2210-11)

اما در همان حال ترک جست‌وجوگری، قادر به کتمان حیرت خویش، از عدم ادراک این «پیدای پنهان» نیست:

تجلی حیرانی در دیوان کبیر (175-145) 155

صد هزاران یوسف از حسن‌اش چومن‌حیران شده ناله می‌کردند، کی پیدای پنهان تا کجا؟  
(مولانا، 58:1390)

مولانا جزئی از طبیعت و با آن در تعامل است. طبیعت در او جاری و او در طبیعت ساری است. بنابراین اجزای هستی را در برابر خداوند چنان مات و میهوت و سرگردان می‌یابد که حیرت خود را در برابر آن حقیر می‌شمارد:

صد هزاران هم‌چو ما، در حسن او حیران شود کاندرا آن جا گم شود جان و دل حیران ما  
(همان: 150)

مطلوب او «بوالعجب» است:

بیا که جان و جهان در رخ تو حیران است بیا که بوالعجیبی نیک در جهان سماع  
(همان: 456)

و مولانا در کمال شادمانگی و حیرت طالب او:

هر که بود در این طلب، بس عجب است و بوالعجب

صد طرب است در طرب جان زخود رهیده را (همان: 20)

او خود را در برابر عظمت الهی چون مس و آهن ثابت و بی‌روح و کیمیای او را مبدل و رهاننده می‌داند:

ما چون مس و آهنیم ثابت در حیرت چون تو کیمیایی

(همان: 982)

در حالی که پیامبران، که در مقام قرب از قاب قوسین هم در می‌گذرند، حیران و سرگردان اویند و در حالی که برق تجلی او، اولیا را به حیرت وا می‌دارد، به راستی حیرت عارفان شگفت‌انگیز نیست:

اولیا و انبیا حیران شده در حضرتش یحیی و داوود و یوسف خوش معلق می‌زند

(همان: 259)

تو معذوری در انکارت که آن جا می‌شود حیران

جنید و شیخ بسطامی، شقیق و کرخی و ذوالنون (همان: 652)

او این نور و آفتاب تابان را که به ظاهر ساکن و خاموش است، موجب خیرگی دیدگان و

موجد خروش تمامی هستی می‌داند:

156 فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

هر سوز او خروشی او ساکن و خموشی      سر سبز و سبز پوشی جانم بماند حیران  
گفتم که در چه شوری کز وهم خلق دوری      تو نور نور نوری یا آفتاب تابان  
(همان: 715)

مولانا «انشار» را به همان سادگی که «رستن دانه فرو رفته در زمین» را باور می‌کند، می‌پذیرد.

به روز مرگ چو تابوت من روان باشد      گمان مبر که مرا درد این جهان باشد  
(همان: 319)

اما این پذیرش مانع از حیرت مشاهده این شگفت کاری و بوالعجبی پروردگار نیست. تصور یوم النشور و ازدحام و رستخیز آن همه مرده صد هزارساله، نه فقط هر عاقلی را مردد و هر عارفی را متحیر می‌سازد؛ بلکه خود حیرت را هم به حیرت مبتلا می‌کند:

من تا قیامت گویمش ای تاجدار پنج و شش

حیرت همی حیران شود در مبعث انشار من

خواهی بگو خواهی مگو صبری ندارم من ازو

ای روی او امسال من ای زلف جعدش پار من

(همان: 627)

حیرتی از این دست، آن حال خوش عارفانه‌یی است که دارنده‌اش را از نقص خود می‌رهاند و به رقص وا می‌دارد:

چون رهند از دست خود دستی زنند      ون جهند از نقص خود رقصی کنند

مطربانشان در درون دف می‌زنند      بحرها در شورشان کف می‌زنند

(مولانا، 1386: 98/3-97)

بدین ترتیب عارف به مقامی از حیرت می‌رسد که مقام خویش را در می‌یابد، نه خود را که مقیم آن مقام است. زیرا آن چه او را به حیرت وا داشته، هر لحظه به رنگی بر می‌آید. به همین دلیل است که مولانا نمی‌داند آن که او را متحیر کرده، خورشید است یا زهره و ماه:

تو خورشیدی و یا زهره و یا ماهی نمی‌دانم

وزین سرگشته مجنون چه می‌خواهی نمی‌دانم

(مولانا، 1390: 506)

البته این «نمی‌دانم» با آن چه لا ادریه «نمی‌دانند»، یکسان نیست. زیرا «آنان به حدود ارزش و امکان و چگونگی حصول علم و معرفت به اشیا و این که آیا می‌توانیم درباره آن‌ها معرفت حاصل کنیم یا نه، تردید دارند.» (سجادی، 635:1375)، اما مولانا به توانمندی انسان در معرفت خود، خدا و هستی از رهگذر حیرت باور دارد. بنابراین تنها در مقام حیرت است که «نمی‌دانم» می‌گوید.

### عظمت هستی و حیرت

هستی آفریده خداوند و عظمت آن حیرت‌آور است. «بدان که محاضره بر حضور دل افتد اندر لطایف بیان و مکاشفه بر حضور تحیر سرآفتد اندر حظیره عیان. پس محاضره اندر شواهد آیات باشد و مکاشفه اندر شواهد مشاهدات و علامت محاضره دوام تفکر باشد اندر رویت آیت و علامت مکاشفه دوام تحیر اندر کنه عظمت... . فرق میان آن که اندر افعال متفکر بود و از آن آن که اندر جلال متحیر بود بسیار بود. از این دو یکی ردیف خلّت بود و دیگری قرین محبت.» (هجویری، 547:1390)

البته هستی، برای آنان که از سر تأمل و با چشم دل بدان می‌نگرند، موجب حیرت است. اما حیرت مولانا نه از خود هستی؛ بلکه از آفریدگار آن و چگونگی این آفرینش است. او از آن جا که خود را جزئی از این عظمت می‌داند، در مقام حیرت و بی‌خود از شعشعه پرتو ذات خدا، خود را قطره‌یی از آن دریای عظیمی که اسباب حیرت اوست، می‌داند و در آن بی‌خودی مرز سبب و مسبب را باز نمی‌شناسد:

در تماشای چنین دست عجب	من شدم از دست و حیران می‌روم
من چو از دریای عمان قطره‌ام	قطره قطره سوی عمان می‌روم

(مولانا، 583:1390)

و در این جا آن مقام است که به گفته هجویری «نه روی اعراض بود و نه امکان اقبال، متحیر شد، آن جا که خلّت بود حیرت کفر نمود و اینجا که محبت بود وصلت شرک آمد و حیرت سرمایه شد؛ از آنچه آن جا حیرت اندر هستی بود و آن شرک باشد و این جا در

چگونگی و این توحید باشد از این بود که شبلی-رحمه الله علیه- گفت: «یا دلیل المتحیرین زدنی تحیراً». از آن چه زیادت تحیر اندر مشاهدت، زیادت درجه باشد.»

(هجویری، 1390: 548)

روح مولانا در هستی ساری و جاری است و به مثابه همان قطره، خطاب خدا را برای حیرت و سرگردانی می‌شنود و در یک هم‌سویی بنیادین با طبیعت، حیرت خود را از نوع حیرتی می‌داند که خداوند در رگ‌های طبیعت بی‌جان، جاری می‌کند تا زیبا شود و چشم آسمان در تماشای آن به حیرت افتد:

ای آسمان ای آسمان حیران‌تر از نرگس شوی

چون خاک را عنبرکنم چون خار را عبهر کنم (مولانا، 1390: 484)

#### عقل و فکر، حجاب حیرت

مولانا عقل را در حیات ذهنی بشر و زندگی اجتماعی او ضرورتی انکارناپذیر می‌داند و به همین دلیل به نفی مطلق آن بر نمی‌خیزد؛ بلکه در فیه ما فیه می‌گوید: «عقل چندان خوب است و مطلوب که تو را بر در پادشاه آورد. چون بر در اوی رسیدی، عقل را طلاق ده که این ساعت، عقل زیان است و راهزن است.» (همان: 313)

بی‌گمان این عقل، که مولانا به طلاق آن فتوا می‌دهد، عقل جزئی است. زیرا فقط «عقول جزئی لنگر پای سلوک می‌شوند. به واسطه آن که تفرقه محض و محض تفرقه‌اند.» (کاشفی، 1383: 374)

مولانا از بیان دو عقل معاش و معاد، عقل معاد را برمی‌گزیند. اما از کلامش برمی‌آید که به ادراک این عقل نیز در کشف حقایق تردید دارد و می‌گوید در جایی که عشق دچار حیرت شده، از عقل معاد هم کاری ساخته نیست، زیرا عقل عالی‌ترین محصول و برآیند جسم است، در حالی که خطاب او با جان است:

عقل از تو بی‌عقلی شده عشق از تو هم حیران شده

مرجسم را خود اسم شد تو چونک بر جان تاختی

(مولانا، 1390: 863)

مولانا می‌پندارد که «فکر» با محدود اندیشی‌هایش مانع ظهور و بروز تمام توانمندی‌های ذهن است و تنها حیرت می‌تواند این محدودیت و جزم‌اندیشی‌ها را از میان ببرد:

دشمن این خواب خوش شد فکر خلق تا نخسبد فکرتش بسته است خلق  
حیرتی باید که روبد فکر را خورده حیرت فکر را و ذکر را  
(مولانا، 1386: 16/3-1115)

حیرت محصول تمرکز بر چیزها است و خرد چون «همه‌کاره» است، قادر به تمرکز نیست. مولانا می‌گوید باید این خرد پیر را «خیره»، «سرگشته» و «بیکار» کرد تا «ادراک» محدود را فرو گذارد و قادر به «شهود» گسترده گردد و به یاری ذوق از چهره حقایق پرده برگیرد:

خیره و سرگشته و بیکار کن این خرد پیر همه‌کاره را  
(همان: 95)

به باور او برای کشف حقیقت، «عقلی باید ز عقل بیزار». (همان: 678) زیرا تنها با این پارادوکس است که می‌توان از عقل گریخت و به مقام امن حیرانی دست یافت. پس توصیه می‌کند که عقل را فروخته، حیرت بخریم. زیرا در این بازار اگر سودی است، با انسان حیران است:

عقل بفروش و جمله حیرت خر که تو را سود از این خرید آید  
(همان: 348)

نطق آمیزه عقل و سخن و بن مایه اندیشه است. به سخن دیگر نطق «اطلاق می‌شود بر نطق خارجی که عبارت است از لفظ و بر نطق داخلی؛ یعنی ادراک کلیات و بر مصدر این فعل که زبان است و بر محل ظهور این افعال که ادراک یا نفس ناطقه است.» (دهخدا، 1346: زیر «نطق») اما گذشته از آن که انسان در چنبره زبان به اسارت می‌افتد، اندیشه‌گری هم چیزی جز در قید ماندن نیست. پس:

بر در حیرت بکش اندیشه را حاکم ارواح و شاه مطلق  
(همان: 1131)

اما در جای دیگر حیرت را سبب فزونی فکرت می‌داند و در همان حال «صفا» را بر اندیشه‌گری ترجیح می‌دهد:

فکرت برون کن حیرت فزون کن نی مرد فکری، مرد صفایی  
(همان: 1117)

زیرا درد حیرت، آدمی را از تکاپوی اندیشه و فکر فارغ می‌کند. به سخن دیگر «هر که در دریای تحیر افتاد از طوفان فکرت برست.» (کاشفی، 1383:376)

با توجه به این طرز تلقی است که اندیشه‌ها را نفت می‌داند و با استفاده از تصویری برآمده از زندگی اجتماعی، اندیشه خود را مبنی بر خشکی و انجماد ذهن به وسیله قالب‌های اندیشه و اندیشه‌های قالبی، بدین‌سان می‌پرورد:

میندیش میندیش که اندیشه‌گری‌ها      چو شیران و چو مردان گذر کن ز غری‌ها  
خرف باش خرف باش زمستی و زحیرت      جنون است شجاعت میندیش و در انداز  
(مولانا، 1390:35)

چو نفت اند بسوزند ز هر بیخ‌تری‌ها      که تا جمله نیستان نماید شگری‌ها  
از آنروی که عبور از ظاهر امور و رسیدن به حقایق آنها جز با اتکا به ناخودآگاهی  
«اندیشه‌های بی‌عبارت» حاصل نمی‌شود، در یک تمثیل زیبا و گویا می‌گوید:

لباس فکرت و اندیشه‌ها برون انداز      که آفتاب نتابد مگر که بر عوران  
(همان: 731)

مولانا عقل را با صفت «پابرجایی» توصیف می‌کند تا نشان دهد که همین ویژگی مرکزگرایی، عقل آن را از کسب معرفت شهودی محروم ساخته است:

آتش درین عالم زنیم وین چرخ را بر هم زنیم  
وین عقل پابرجای را چون خویش سرگردان کنیم  
(همان: 482)

در جای دیگر عقل را «کارافزا» می‌نامد که با مزاحمت‌هایش حیرت‌زدایی می‌کند و نمی‌گذارد آدمی بر چیزی تأمل و بر آن تمرکز کند و به درک شهودی آن نایل آید:

زهی ابر گهر بیزی زشمس‌الدین تبریزی      چه سرگردان همی دارد تو را این عقل کارافزا  
(همان: 26)

عقل آمد با کلید آتشین آنجا ولیک      جز کلید او نبد دندانه دیوانگی  
(همان: 993)

مولانا چنان به حیرت کار ساز می‌نازد و خود را برای دستیابی به آن مجنون می‌سازد که عقول فسرده، حیران این جنون می‌گردند:



این حیرت سبب می‌شود که هر جا اسب فراست شهودی به میدان تازد، عقل سرانگشت  
تحیر به دندان گزد:

در آمد عقل در میدان سرانگشت در دندان که با سر مست و با حیران چه گفتم من که الهاکم  
(همان: 508)

به گفته مولانا غیرت الهی عرش را هم به حیرت می‌اندازد و به پرستی بی‌پاسخ و  
می‌دارد:

عرش از خدای پرسد کاین تاب کیست بر من از غیرت الهی در عرش حیرت افتد  
فرمایدش ز غیرت کاین تاب را ندانی زیرا ز غیرت آمد پیغام لن ترانی  
(مولانا، 1390: 1041)

اما «لن ترانی» موجب نمی‌شود که او در میقات حاضر نشود و مطلوب را نجوید. به این  
دلیل است که «عجب‌های جهان»، در او حیران می‌شوند:

گر عجب‌های جهان حیران شود در ما، رواست کاین چنین فرعون را ما موسی عمران کنیم  
(همان: 558)

بی‌گمان انسان بر عرش و سبزه‌پوشان ساکنان آن ارجحیت دارد. بنابراین در جایی که  
این فرا مرتبه‌ها متحیر می‌گردد، به راستی جای آن است که «زین تعابن که خزف  
می‌شکند بازارش»، خون در دل آدمی موج زند.

پس به باور مولانا قفل را زهستی با کلید عقل گشوده نمی‌شود؛ بلکه دندان‌ده دیوانگی  
مفتاح این بستگی است.

### عجز و ادراک بشر

یکی از دلایل حیرت را باید در ناتوانی بشر از ادراک رازهای هستی دانست. تجربه‌ی عرفانی  
در «مورد ثنوتی متقارن، دنیایی که دیده می‌شود و دنیایی که استنباطی تداعی می‌شود»  
(سکران، 22-1357: 21) و عارف را به حیرت وا می‌دارد. بی‌تردید این حیرت خردمندانه که در  
برابر ناتوانی‌های جاهلان و کاهلان قرار می‌گیرد، در معرفت‌شناسی جایگاهی والا دارد.

البته در نظر عارف این ناتوانی بشر از ادراک کنه ذات حق، ناشی از «قرب» است: «گفت  
حافظ، «آشنایان» در مقام حیرت‌اند. «عارف در این حال از غایت قرب دور می‌افتد: «نحن اقرب  
الیه من حبل الوريد.» (ق/ 16) زیرا قرب سبب می‌شود اختیار که از لوازم شعور است، سلب گردد.

ذوالنون مصری، به مثابه عارفی متقرب، به تجربه دریافته است «آن که عارف تر است به خدا تحیر او به خدا سخت تر است و بیشتر. از آن جهت که هر که به نزدیک تر بود، به آفتاب متحیرتر بود. تا جایی که او، او نبود.» (عطار، 1388:154) البته این مساله‌یی است که هر عارفی آن را تجربه کرده است. در اسرارالتوحید هم آمده است:

نزدیکان را بیش بود حیرانی کایشان دانند سیاست سلطانی

(محمدبن منور، 137:298)

در آغاز، همین عجز خردمندان، مولانا را که در «لغت و عربیت و فقه و احادیث و تفاسیر و معقولات و منقولات به غایتی رسیده بود که در آن عصر سرآمد همه علمای دهر شده بود»، (سپهسالاری، 1387:26) به حیرت وامی داشت. اما او به زودی دریافت که دانش، ابزار مناسبی برای معرفت اصیل نیست. پس بر موضوع معرفت خود چنان خیره شد که سکر و مستی به او دست داد و از آن پس «اکثر کلمات طبیبات ایشان در حالت سکر به بیان آمده است و این مقامی است که چون رجال الله به مقام قرب و وصال می‌رسند از غایت لطف وصال و حسن لقای سبحانی تجرع شراب محبت کرده، مست لقای بی‌چون و چگونه می‌شوند.» (همان:40)

درک حسی امور، مقدمه معرفت عقلی، و نسبت به ادراک عقلی آسان است. برای این که درک عقلی، چیزهایی محدود را درمی‌یابد و ناگزیر حیرت ناشی از آن هم که تعجب عاقل در برابر ندانسته‌های خود است، محدود خواهد بود. بنابراین «حیرت» اصیل آدمی، در برخورد او با کنه ذات حق که چونان اقیانوسی مواج و ژرف و بیکران است، شکل می‌گیرد نه هر موضوع ساده دیگر. عارفان این ناتوانی ادراک خود از درک ذات حق را که منتهی به حیرت آنان می‌شود، نوعی از معرفت و البته تنها راه معرفت خداوند می‌دانند: «العجز عن الادراک، الادراک.»

فکر زاده خرد است. اما دیدیم که مولانا به فکر برای ادراک حقایق امور مظنون است. به همین دلیل می‌گوید:

خرد عاجز شد اندر فکر عاجز که سرکش کیست سرگردان کدام است؟

(مولانا، 1390:126)

مولانا مثل هر متحیری، در مقام حیرت، از درک آنچه روی می‌دهد، ناتوان است. اما شادمانگی این سرگشتگی و تحیر تا بدان جاست که وجود خویش را عذب‌خانه‌یی می‌داند که

«مستان» و «خوش حالان» در آن جمعند. ولی مولانا حیران درک این موقعیت است که آیا او جزئی از مستان یا خود آنان است و این را با یک «نمی‌دانم» که به هزار دانستن می‌ارزد، بیان می‌کند:

وجود من عزب‌خانه است و آن مستان‌درو جمعند  
دل‌م حیران کز ایشانم عجب یا خود من ایشانم  
اگر من جنس ایشانم و گـر من غیر ایشانم  
نمی‌دانم همین‌دانم که من در روح و ریحانم

(همان: 507)

او در برابر عظمتی که انتها نمی‌شناسد قرار می‌گیرد. می‌داند هر رویدادی سببی دارد، اما سبب را در نمی‌یابد و حیران می‌شود. ولی زهره ندارد تا سبب این حیرانی را بپرسد:

چو شهر لوط ویرانم، چو چشم لوط حیرانم سبب‌خواهم که‌وا پرسم، ندارم زهره و یارا  
(همان: 25)

بنابراین عقل از ادراک حقیقت هستی عاجز است و به همین دلیل است که به محال بودن بسیاری از امور حکم می‌کند. در حالی که «ذوق» از چهره همین محالات عقلی پرده برمی‌گیرد و آنها را آشکار می‌کند. این ذوق را باید از خواص عشق دانست.

#### عشق و حیرت

عشق «غیبتی باشد که سالک را روی نماید به سبب واردی قوی ... بسیار باشد که این سکر به حیرت انجامد و به جنون کشد». (کاشفی، 1383: 372) در لحظه‌های عارفانه مولانا سکر و مستی خیال، غلبه دارد. در این احوال دیگر خدا و معشوق و شمس در نگاه او متمایز نیستند و موقعیتی که او در آن به سر می‌برد، نمودی است از یک بود ناهمساز پنهان:

در غیب هست عودی، این عشق ازوست دودی

یک هست نیست رنگی کز اوست هر وجودی

(مولانا، 1390: 1045)

همین هست نیست رنگ، برای آن که بر حیرت مولانا بیفزاید، از او می‌خواهد با جاروب از دریا غبار برانگیزد! اندیشیدن به این صحنه فرا واقعی چنان او را به حیرت می‌اندازد که ناخودآگاه به سجده می‌افتد:

گفتم از حیرت سجودی پیش او      گفت بی ساجد سجودی خوش بیار  
(همان: 385)

غلبه این شوق و حیرت در او می‌دمد تا «بی‌اختیاری» خود را بیان می‌کند:  
به حق آن لب شیرین که می‌دمی در من      که اختیار ندارد به ناله این سر نای  
(همان: 86)

در قلمرو عشق، از آن گونه که مولانا در برابر عقل می‌نهد، دیوار میان عاشق و معشوق  
فرومی‌ریزد و «دویی» از میان برمی‌خیزد. بدین سان است که عاشق هم، چنان مجنون در  
کنار لیلی او را می‌جست، با معشوق است و حیران او و جویای او. مرحله‌یی که حافظ آن را  
بدین زیبایی وصف کرده است:

عشق تو نهال حیرت آمد      وصل تو کمال حیرت آمد  
مولانا در مقام به این قرب بی‌خبری و حیرت در جمال و کمال مطلق می‌رسد:  
«پادشاهی به درویشی گفت وقتی به «قرب» خدا رسیدی مرا یاد کن، درویش جواب داد:  
«چون من در آن حضرت رسم و تاب آفتاب آن جمال بر من زند، مرا از خود یاد نیاید از تو  
چون یاد کنم؟» (مولانا، 1390: 63) سعدی هم از این تجربه عرفانی بهره‌مند است:  
هوشم نماند با کس، اندیشه‌ام تویی بس      جایی که حیرت آمد، سمع و بصر نباشد  
(سعدی، 1389: 482)

بنابراین یکی از عوامل حیرت مولانا معشوق است، معشوقی که چشمان را مثل چشم به  
طاق دوخته کشتگان، خیره می‌کند و حاصل این خیرگی بی‌خویشتنی است:  
همچو چشم کشتگان چشمان ما حیران او      وز شراب عشق او این جان من بی‌خویشتن  
(مولانا، 1390: 688)

این بهت‌زدگی عاشق در جمال معشوق سبب سرگشتگی اوست:

زهی سرگشته در عالم سروسامان که من دارم      زهی در راه عشق تو دل بریان که من دارم  
(همان: 509)

در نگاه او عشق مقام حیرت است و مقام حیرت بستر مناسب استغراق:  
در عشق خودیم جمله بی‌دل      ما مست‌تریم یا پیاله؟

در روی خودیم مست و حیران      ما پاک‌تریم یا دل و جان؟

(همان: 674)

مولانا به مثابه عارفی آگاه و مرشدی راهنما، آدمیان را به تعبیه جنبش عشق در خود فرامی‌خواند. اما با مشاهده آنان که کمتر از ستوراند و هیچ نشانه‌یی آنان را از خود بر نمی‌کند و به قلمرو عشق و حیرانی رهنمون نمی‌گردد، می‌گوید:

ای آن که تو را جنبش این عشق نبودست      از لحن عرابی‌ی چو شتر بادیه کوید  
حیران شده برجای، تو چون تازه حضوران      زین لحن چه بیگانه ای ای کم زستوران

(همان: 664)

معشوق مولانا نه تنها انسان؛ بلکه فرشتگان را هم متحیر می‌کند:

چو برگشاید بند قبا زمستی عشق      تو های و هوی ملک بین و حیرت حورا

(همان: 8)

این عشق مقابل عقل است و اگر در وجود مومنان آشیا نه کند، حتی جایی برای جولان ایمان عقلی آنان و اندیشیدن به شریعت باقی نمی‌گذارد و بدین ترتیب چنان این مومنان عقل‌اندیش را از خود بی‌خود می‌کند که ابزارهای ایمان و از آن جمله زنار را به آتش می‌کشند:

ایمان و مومنان همه حیران شده ز عشق      زنار پیر راهب ترسا بسوخته

(همان: 847)

در این حالت هیچ کس قادر به توصیف لذت عشق بتان نیست و آن چه از آنان شنیده می‌شود مثل صبح کاذب ناراست و مضل است:

لذت عشق بتان را زحیران مطلب      صبح کاذب بود این قافله را سخت مضل

(همان: 474)

اساساً حیرت وصف دل سرگشته است نه سر. زیرا عقل منطق‌اندیش، از این حالت دگرگون‌ساز بهره‌یی ندارد:

ای دل سرگشته شده در طلبی او هرروی؟!      چندبگفتم که مده، دل به کسی بی‌گروی

(همان: 866)

در هوای عشق زیستن از آن روی که معشوق را در مرکز توجه عاشق قرار می‌دهد، چونان پرگاری به گرد این مرکز و محور چرخیدن و از تمامی امور دیگر بازماندن است و حاصلی جز بهت و حیرت ندارد. بهت و حیرتی که شایسته‌ترین ابزار درک شهودی مطلوب است. اما مولانا نه تنها خود را؛ بلکه عشق را هم در برابر معشوق سرگردان می‌یابد:

جمله حیرانند و سرگردان عشق ای عجب این عشق سرگردان کیست؟

(همان: 152)

اما از آنجا که عشق باید دوام یابد تا این حیرت پایدار بماند، می‌افزاید:

تو بر آنک خلق را حیران کنی من بر آنک مست و گردانت کنم

(همان: 582)

این شخصیت بخشی به عشق که نوعی از استعاره مکنیه است به او کمک می‌کند تا به مفاهیم انتزاعی حس و حرکت بدهد تا، بخشی از احوال خود را به یاری آن‌ها به مخاطب انتقال دهد. به همین دلیل این «شخصیت بخشی به مفاهیم انتزاعی در غزلیات شمس چشمگیر است و در شعر هیچ شاعری به این گستردگی وجود ندارد.» (پورنامداریان، 1388: 229)

با چنین شگردی است که تمام هستی جان می‌گیرند، عشق می‌ورزند و متحیر می‌شوند:

هزار بلبل مست و هزار عاشق بی‌دل در آن مقام تحیر ز روی یار چه می‌شد

(مولانا، 1390: 316)

عشق چنان او را سرمست می‌کند که دیگر حضور در برابر معشوق برای او حضور در

«مجلس حیرانی» است:

گر بی‌دل و بی‌دستم وز عشق تو پا بستم در مجلس حیرانی جانی است مرا جانی

بس بند که بشکستم آهسته که سرمستم زان شد که تومی‌دانی آهسته که سرمستم

(همان: 510)

عشق، وقتی آدمی را مجنون‌وار شیفته کند، به مقام حیرت می‌رساند. مقامی که به باور مولانا

چنان تداوم می‌یابد و به «درد»ی چنان ریشه‌دار تبدیل می‌شود که درمانی برای آن وجود ندارد:

در عشق چون مجنون شود، سرگشته چون گردون شود

آن کو چنین رنج‌ور شد، نایافت شد داروی او

(همان: 753)

البته به باور مولانا، عشق در همان حال که عاشق را به حیرت مبتلا می‌کند، دستگیر متحیر هم هست و بسترهای جاودانگی این حایر را نیز فراهم می‌آورد:

پیش حیرت گاه عشقت جمله شیراندر طلب بس که لرزیدند و افتادند و تو برداشتی  
(همان: 990)

### زیبایی و حقیقت

زیبایی و حقیقت همزاد و همه جا با هم‌اند و عشق ورزیدن به این دو مقوله کار انسان‌هایی نظیر مولاناست. اما پیچیدگی زیبایی و عظمت حقیقت تا بدان جاست که مشاهده کننده و جست‌وجوگر را به حیرت وا می‌دارد.

یکی از ویژگی‌های شیء زیبا، یکتایی، بی‌همتایی و خیره‌کنندگی آن است. خداوند زیباست و جمال او عارف را دچار بهت و حیرت می‌کند. به طور کلی آنان که حسی نیرومند برای بازشناسی امر زیبا دارند، با مشاهده جمال و جمیل، قدرت توصیف آن را از دست می‌دهند و در برابر آن دچار حیرت می‌شوند. اما این حیرت تاوان اندکی است که در ازای مشاهده جمال پرداخته می‌شود. یکی از نمونه‌های اعلا و اسطوره‌یی این گونه از حیرانی، حیرت زنان مصر در برابر جمال یوسف بوده است. مولانا به این «احسن‌القصص» که دستاویز تفسیرها و تأویل‌های عرفانی بسیار گشته، بارها اشاره می‌کند:

چه غم داری درین وادی چو روی یوسفان دیدی

منال ای دست از این خنجر چو در کف آمدت گوهر

(همان: 890)

بی‌تردید برای مولانا جمال یوسف پرتوی از جمال الهی است. جمالی که حتی فرشته

بی‌خبر از عشق را، حیران زیبایی او می‌گرداند:

حیران ملک دررویشان، آب فلک درجویشان

ای دل چو اندرکوی‌شان مست آمدی دستی بزن

(همان: 632)

### تقابل دوگانه و حیرت

هستی سرشار از تناقض‌هاست. اما ذهن وقاد و دل روشن بین عارف در بیان این تقابل‌ها و تناقض‌ها، ترجیح یکی از دو سوی را بر دیگری بر نمی‌تابد. زیرا پذیرش تحقق هم‌زمان دو

امر به ظاهر متناقض و متقابل را در دنیای بی‌سببی به چشم می‌بیند و کثرت را در وحدت مشاهده می‌کند و این نیز سبب حیرت او می‌گردد.

مثلاً مولانا در همان حال که شیفته «سماع» است، از سکوت و «خموشی» هم لذت می‌برد. زیرا در سماع سکوت و در سکوت سماع را مشاهده می‌کند. پس به دلیل زیستن در جهانی متناقض بیان پارادوکسی را برای القای در یافت‌هایش متناسب می‌یابد.

به سخن دیگر مشاهده چیزی نه در جای خودش که دست کم در نگاه عارف بخشی از یک حقیقت به شمار می‌آید، از اسباب حیرت است. هم چنان که حافظ از شنیدن سر خدا از زبان باده فروش، به حیرت افتاده است:

سر خدا، که عارف سالک به کس نگفت      در حیرتم که باده فروش از کجا شنید!  
عارف در رویارویی با حقیقت مطلق، به حقارت خود در برابر عظمت آن پی می‌برد و از لافزنی سخت پرهیز می‌کند زیرا:

آن‌ها که بگفتند که ما کامل و فردیم      من در عجب افتادم از آن قطب یگانه  
سرگشته و سودایی و رسوای جهان کرد      کز یک نظرش جمله وجود همه جان کرد  
(مولانا، 1390:224)

مولانا از تقابل و یا به بیان بهتر تقارن و هم زمانی قهر و لطف الهی که با هم جفت می‌شوند و جهانی از خیر و شر را به وجود می‌آورند، با حیرت سخن می‌گوید:

قهر و لطفی جفت شد با همدگر      زاد ازین هر دو جهانی خیر و شر  
او این تقابل لطف و قهر خداوند را که دو روی یک سکه است، یک جا در یافت می‌کند و همین جمع ضدین او را به حیرت می‌اندازد:

حیرانم اندر لطف تو کاین قهر چون سر می‌کشد  
گردن چو قصابان مگر با گرد ران آمیختی

(مولانا، 1390:860)

اما این حیرت که به گفته برخی از عارفان حیرتی است محمود، هرگز او را دچار تردید نمی‌کند. زیرا بارها به تجربه دریافته است که محبوب او قادر است حنظل را شکر و شر را به خیر مبدل سازد:



دوچشم خیره در رویت گهی چوگان گهی گویت  
تویی حیران، تویی چوگان تویی دوچشم روشن تو  
به یک اندیشه حنظل را کنی بر من چو صد شکر  
به یک اندیشه شکر را کنی چون زهر دشمن تو

(همان: 766)

آن منشأ واحد لطف و قهر، آن ایجاد گر و آشتی دهنده تضادها و تقابل‌های دیگری است که، اگر گاهی پر مولانا را می‌سوزاند، زمانی دیگر به او پری برای پرواز در اوجی دیگر، عنایت می‌کند:

بیخود شده‌آئم سرگشته و حیرانم گاهیم بسوزد پر گاهی سر و پر سازد

(همان: 218)

### حیرت، زبان و خاموشی

زبان ابزار دریافته‌های انسان است. اما آن گاه که منطق دریافت به هم می‌خورد، این دگرگونی در زبان متداول بازمی‌تابد. دریافت‌های مولانا در حال حیرت دگرگونه است و او قادر به بیان این مکاشفات حیرت‌انگیز خویش نیست و با تعطیل نطق، غرقه دریای سکوت می‌شود و به رمز می‌گراید و این زبان نمادین، خود حیرت‌افزاست:

تا چند رمزگویی رمزت تحیر آرد روشن ترک بیان کن تا دل بصیر باشد

(همان: 297)

بنابراین او خواهان زبان بی‌دم و گفتار است:

بس بود ای ناطق جان چند از این گفت زبان چندزنی طبل بیان بی‌دم و گفتار بیا

(همان: 16)

من خمش کردم ولیکن در دلم تا ابد روید نی و شکر بلی

(همان: 1031)

دشواری کار مولانا در بیان این «درک دگرگونه‌ی جهان» از آن روی است که او می‌خواهد «ایده را به جامه‌ی شکلی ملموس درآورد.» (چدویک، 15:1375)

به سخن دیگر او درصدد «توضیح اسرار آمیزی برای دنیا» است. (بیگزبی، 1375:74) شاید نه از آن روی که راه دیگری ندارد؛ بلکه از آن جهت که مثل آندره برتون بر این باور است که «وضوح بزرگترین دشمن مکاشفه است.» (همان:79)

بنابراین توصیف آن چه سبب حیرت می‌گردد، بدان دلیل که مشاهده کننده در مقام محو قرار می‌گیرد، محال است. زیرا شاهد که قادر به وصف مشهود نیست، دچار حیرت می‌گردد و سکوت و خموشی را بهترین زبان برای بیان دریافتۀ خویش تشخیص می‌دهد. «مولانا زبان را فرع و همت را اصل می‌داند.» (مولوی، 1390:392) و می‌گوید: «چون قلب گواهی می‌دهد، زبان چه حاجت گردد؟» (همان:139)

به راستی کدام اندیشه‌ورز و عارف است که در برابر «امر کن» که به ظاهر، لفظی بیش نیست، اما عظمتی به درازای ابد را در خود نهان کرده است، دچار سکتۀ حیرت نگردد و خاموش نشود؟

خامش کن و خامش کن زیرا که ز امر «کن» آن سکتۀ حیرانی بر گفت مزید آمد  
(مولانا، 1390:220)

در رسالۀ قشیریه آمده است «و بسیار بود که سبب خاموشی حیرت بدیهی بود، کشفی در آید بر صفت نا بیوسان، عبارت‌ها گنگ گردد، عبارت و نطق نبود و شواهد ناپدید شود، آن جا نه علم بود و نه حس. قال الله تعالی: یوم یجمع الله الرُّسل فَيَقُولُ مَاذَا أُجِبْتُمْ قَالُوا لَا عِلْمَ لَنَا. (قشیری، 1387:243)

اگر چه در برابر آن عظمت، هیچ بیانی گویا نیست و سکوت بهترین گزینه به شمار می‌آید، این خاموشی به معنای ترک تلاش برای فهم آن هستی نیست؛ بلکه باید گفت که این سکوت، خموشی فعال یا به تعبیر مولانا خموشی گویا است:

ماییم چو جان خموش گویا حیران شده در خموش دیگر  
(مولانا، 1390:372)

مولانا می‌گوید هستی رازی است که هیچ آفریده‌یی قادر به کشف آن نیست. بنابراین پیشنهاد می‌کند که اهل راز در حیرت آن فرو روند و به جای سخن گفتن از آن، با فرو گذاشتن اسرار، آن را کشف کنند:

خمش باش و در این حیرت فرو رو بهل اسرار را کاسرار اینست

(همان: 123)

مولانا در برابر هشیارانی که اساساً تعجب نمی‌کنند و دچار حیرت نمی‌شوند و حتی اگر اندکی از راز هستی را دریابند به جای حیرت و خاموشی، «خیالشان» افزون می‌شود، خاموشی را ترجیح می‌دهد:

خمش کنم که خمش به، به پیش هشیاران که خلق خیره شدند و خیالشان افزود

(همان: 324)

از این گذشته عالم هم که می‌تواند از اسباب حیرت آدمیان باشد، خود خاموش و سرگردان و حیرت‌افزا است و به همین دلیل موجب خاموشی و مستی و سرگردانی نظاره‌گر آن است:

خمش کن همچو عالم باش خاموش و مست و سرگردان

وگر او نیست مست مست چرا افتان و خیزان است

(همان: 118)

### پیر، دلیل راه سرگشتگان

مولانا، در اوج سرگردانی به مرشدی رسید که تصور می‌شد می‌تواند در پرتو انفاس قدسی او یکی از دشوارترین مراحل معرفت؛ یعنی حیرت را پشت سر بگذارد. اما شگفتا که پیر مولانا او را متحیرتر کرد. شمس او را از حیرت خاکی بر گرفت و به حیرت افلاکی، که پایان‌ناپذیر است، مبتلا ساخت.

به سخن دیگر شمس، پرسش مولانا را با پرسش‌های دیگر، پاسخ گفت و بدین‌سان او را در برابر سلسلهٔ پایان‌ناپذیری از پرسش‌ها قرار داد. پرسش‌هایی که پرسش‌های تازه‌تر و عمیق‌تری را در ذهن مولانا برانگیخت. بدین ترتیب از رهگذر حیرت‌افزایی در مولانا شمس اسباب جاودانگی خود و او را فراهم آورد. به همین دلیل مولانا توصیه می‌کند که خضر راه را بیابیم و به دامنش چنگ زنیم تا پرسش‌های حیرت بر انگیزمان پایان‌ناپذیر شود:

رفیق خضرم و هر دم قدمم خضر را جویان قدم بر جا و سرگردان که چون پرگار می‌گردم

(همان: 501)

پایان‌بخش این مقال، سخنی است نغز و پر مغز از مولانا در مثنوی که «هدایت» را

موکول به «حیرت» کرده است:

پس تو حیران باش بی لا و بلی  
چون که حیران گشتی و گیج و فنا  
تا ز رحمت پیشت آید محملی  
با زبان حال گفتی اهدنا  
(مولانا، 1386: 138/4)

### نتیجه‌گیری

تأمل بر درونمایه حیرت در غزلیات مولانا نشان می‌دهد که:

- 1- چشم تیزبین، اندیشه ژرف، افق فکری گسترده و عاطفه عمیق سبب می‌شود که او بر هر چیز که از نگاه دیگران ساده است، تأمل کند و از «عظمت خالق و خلق» دچار حیرت گردد.
- 2- حیرت او، تحیر انسانی عاشق، خردمند، ژرفا بین و راز آگاه است.
- 3- سرچشمه اصلی حیرت او عظمت، جمال و جلال معبود حقیقی است و می‌توان بر آن بود که تمام موارد حیرت او از این سرچشمه سیراب می‌شود.
- 4- آفرینش راز آمیز خداوند که تمام هستی را در بطن لفظ کوچک «کن» جای می‌دهد، از اسباب عمده سرگردانی اوست.
- 5- مولانا با هر آن چه حیرت‌زدایی می‌کند، از جمله عقل و فکر، سر ناسازگاری دارد. زیرا در نگاه او تنها بی‌خردان و ناعاشقان به خیرگی و تحیر مبتلا نمی‌شوند.
- 6- بیشتر مراتب تحیر او از نگرستن به معشوق حاصل می‌شود و به همین دلیل می‌کوشد در تمام لحظه‌های زندگی عاشق و در عشق مستغرق باشد.
- 7- جمع دو امر ناساز مثل قهر و لطف، او را به حیرت می‌اندازد. اما سر انجام با غوطه خوردن در بحر حیرت، آن را با تمام وجود حس می‌کند.
- 8- فهم زیبایی حقیقت و حقیقت زیبایی هم او را سرگشته و حیران می‌کند. به باور او کسانی که در برابر این دو سرگردان نشوند، به کنه آن پی نخواهند برد و زندگی‌شان معنایی نخواهد داشت.
- 9- یک دستاورد دیگر این پژوهش کشف رابطه میان حیرت و ناکارآمدی زبان برای بیان آن است. البته بین حیرت و خاموشی هم رابطه‌ی معنادار وجود دارد.

### کتاب‌نامه

- قران کریم. 1377. مترجم مهدی الهی قمشه‌ای. چاپ اول. تهران: نشر آینده.
- افرام البستانی، فواد. 1360. *منجد الطلاب*. چاپ پنجم. تهران: شرکت افست.
- بیگزبی، سی‌و‌ای. 1375. *دادا و سوررتالیسم*. مترجم حسن افشار. چاپ اول. تهران: نشر مرکز.
- پورنامداریان، تقی. 1388. *در سایه آفتاب*. چاپ سوم. تهران: انتشارات سخن.
- جامی، عبدالرحمان. 1381. *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*. تصحیح و بلیام چیتیک. چاپ دوم. تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- جر، جلیل. 1367. *المعجم العربی الحدیث*. ج 1. مترجم حمید طیبیان. چاپ دوم. تهران: امیرکبیر.
- چدویک، چالز. 1375. *سمبولیسم*. مترجم مهدی سحابی. چاپ اول. تهران: نشر مرکز.
- حافظ، خواجه شمس‌الدین محمد. 1354. دیوان. چاپ نهم. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- حکمت، نصرالله. 1389. *متافیزیک حیرت*. چاپ اول. تهران: نشر علم.
- دهخدا، علی اکبر. 1346. *لغت نامه دهخدا*. زیر نظر محمد معین. تهران: دانشگاه تهران.
- ریجون، لوید. 1378. *عزیز نسفی*. مترجم مجدالدین کیوانی. چاپ اول، تهران: نشر مرکز.
- زرین کوب، عبدالحسین. 1366. *سرنی*. ج 1. چاپ دوم. تهران: انتشارات علمی.
- \_\_\_\_، \_\_\_\_ . 1363. *جست و جو در تصوف ایران*. چاپ دوم. تهران: امیرکبیر.
- زمانی، کریم. 1382. *میناگر عشق*. چاپ اول. تهران: نشر نی.
- سپهسالار، فریدون ابن احمد. 1387. *رساله سپهسالار*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمد افشین وفایی. چاپ دوم. تهران: انتشارات سخن.
- سجادی، سید جعفر. 1362. *فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*. چاپ سوم. تهران: انتشارات طهوری.
- سعدی، مصلح‌الدین. 1389. *کلیات*. به اهتمام محمد علی فروغی. چاپ پانزدهم. تهران: امیرکبیر.

174 فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

- سیدعرب، حسن. 1376. *حیرت (دایره المعارف تشیع، ج ۶)*. چاپ اول. تهران: نشر شهید سعید محبی.
- تهرانی حائری، حمیده. 1392. *حیرت (دایره المعارف بزرگ اسلامی، ج ۲۱)*. چاپ اول. تهران: مرکز دایره المعارف اسلامی.
- عطار، شیخ فریدالدین. 1383. *منطق الطیر*. مقدمه و تصحیح و تعلیقات: محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ اول. تهران: انتشارات سخن.
- \_\_\_\_\_، \_\_\_\_\_ 1388. *تذکره الاولیا*. به اهتمام ا. توکلی. چاپ دهم. تهران: انتشارات بهزاد.
- عفیفی، ابوالعلا. 1380. *شرحی بر فصوص الحکم*. مترجم نصرالله حکمت. چاپ اول. تهران: انتشارات الهام.
- قشیری، ابوالقاسم. 1387. *رساله قشیریہ*. ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی. چاپ اول. تهران: انتشارات زوار.
- کاشانی، عزالدین محمد. 1369. *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*. تصحیح و تعلیق جلال‌الدین همایی. چاپ دوم. تهران: موسسه نشر هما.
- کاشفی، ملاحسین. 1383. *لب لباب مثنوی*. به اهتمام نصرالله تقوی. چاپ سوم. تهران: انتشارات اساطیر.
- گوهرین، سیدصادق. 1368. *شرح اصطلاحات تصوف*. چاپ اول. تهران: انتشارات زوار.
- لوپزان، لئونارد. 1379. *شیخ محمود شبستری*. چاپ اول. تهران: نشر مرکز.
- محمد بن منور. 1376. *اسرار التوحید*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمدرضا شفیعی کدکنی. ج 1. چاپ چهارم. تهران: انتشارات آگاه.
- مولوی، جلال‌الدین. 1390. *غزلیات شمس*. مصحح: بدیع‌الزمان فروزانفر. چاپ پنجم. تهران: انتشارات بهراد.
- \_\_\_\_\_، \_\_\_\_\_ 1386. *مثنوی*. به اهتمام نیکلسون. چاپ شانزدهم. تهران: امیرکبیر.
- \_\_\_\_\_، \_\_\_\_\_ 1390. *فیه ما فیه*. شرح کریم زمانی. چاپ اول. تهران: انتشارات معین.
- \_\_\_\_\_، \_\_\_\_\_ 1387. *غزلیات شمس تبریزی*. ج 1 مقدمه. گزینش و تفسیر: محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ دوم. تهران: انتشارات سخن.

تجلی حیرانی در دیوان کبیر (145-175) 175

نلر، جورج. اف. 1369. *هنر و علم و خلاقیت*. مترجم سیدعلی اصغر مسدد. چاپ اول. شیراز: انتشارات دانشگاه شیراز.

نویا، پل. 1373. *تفسیر عرفانی و زبان قرآنی*. مترجم اسماعیل سعادت. چاپ اول. تهران: نشر مرکز.

هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان. 1390. *کشف المحجوب*. مقدمه و تصحیح و تعلیقات: محمود عابدی. چاپ هفتم. تهران: سروش.