

## حیرت در عرفان

مجید صادقی<sup>۱</sup> - راضیه عروجی<sup>۲</sup>

### چکیده

حیرت در عرفان اسلامی، یکی از مطلوبات مهم و از مقامات عالیه عارف است. حیرت در بادی امر با ضلالت و سرگردانی هم معناست. اما در عرفان به عنوان بدیهه‌ای است که بر قلب عارف وارد می‌شود و نهایت معرفت عارف به باری تعالی را می‌رساند. چون ذات او حقیقتی لا یتناهی است و در ادراک محدود عقل جای نمی‌گیرد، بنابراین درک عقل از حقیقت او و همچنین آنچه که مربوط به عالم غیب و ماوراءطبیعت است قرین باعجز و حیرانی است. خداوند بزرگترین رازی است که نه عقل و نه کشف به فهم ذاتش پی نخواهند برد و همیشه در حیرت و سرگردانی باقی خواهند ماند.

فیلسوف و عارف با دو ابزار عقل و کشف و شهود، کوششهای فراوانی برای کشف حقیقت و ادراک آن نموده و در بسیاری موارد با هم همنشین و موافق بوده اند. اما در مسأله حیرت این دو تیره با هم هم داستان نشده و فیلسوف در همه حال از حیرانی و سرگردانی گریزان بوده و عارف طالب آن. حیرت از مطلوبات عارف است اما برای فیلسوف از امور نکوهیده و مذموم. عارف در اکتشافات عالیه خود به حقایقی از معرفت ذات باری می‌رسد که وقتی آنها را بر عقل فلسفی عرضه می‌کند، آن را حیران و سرگردان می‌گذارد.

**کلید واژه:** کشف، خدا، حیرت، عقل، عجز، راز، عارف، فیلسوف، حیرت زدایی،

ابلهی.

۱. استاد یار گروه الهیات دانشگاه اصفهان

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد رشته فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان

## مقدمه

از جمله عناصری که در عرفان توصییه و تأکید می‌شود و گاهی به عنوان یکی از مراحل سلوک معرفی می‌گردد، « دعوت به حیرت » است که برخی عارفان آنرا نهایت مرتبه دین ورزی می‌شمارند. در حدیثی از پیامبر اکرم (ص) آمده است: « اللهم زدنی تحیرا فیک ». آنچه ابن عربی در تفسیر آن آورده است چنین است که « خداوند بر من نزولاتی فرود فرست که عقل آنها را از تمام وجوه محال می‌داند، تا این‌که عجزش را از ادراک آنچه شایسته تو و جلال صفات تو است، بداند. » (ابن عربی: ۱۹۷۵، ۴/۲۶۵) ابن عربی معتقد است که عقل از ادراک ذات باری تعالی، عاجز است و هرچه عجز عقل در این وادی بیشتر باشد، حیرت او افزونتر است. طلب حیرت، طلب زیادت معرفت قلبی انسان کامل و توالی تجلیات مختلفه است (همان: ۶/۲۲۳، ۲۱۷) هر یک از تجلیات به نحوی حق را می‌شناساند و او را به وحدت صرف و یگانگی مطلق و در نتیجه حیرت و گم‌گشتگی در ساحت حق واصل می‌کند. عارف با اتصال به حقایق عالی و ادراکات متعالی حاصل از کشف و شهود به حالتی دست می‌یابد که توان و جرأت فاش کردن آنها را ندارد.

هرکه زد توحید بر جانش قدم      جمله گم گردد از او او نیز هم

(عطار: منطق الطیر، ۳۷۸۸)

حیرتی آید ز عشق آن نطق را      زهره نبود کند اما ماجرا

(مثنوی: ۵ / ۳۲۴۱)

مولوی، در اثر گرانقدر خود، مثنوی، در مواضع زیادی از حیرت سخن رانده است. در دفتر پنجم ضمن نقل حدیثی از پیامبر (ص) گریزی به حیرت می‌زند. حدیث چنین است که پیامبر می‌فرماید: هنگامی که در نماز هستی باید آنچنان مراقبه و حضور قلب داشته باشی که گویی مرغی بر سرت نشسته است. از این‌که مبادا این مرغ پر بکشد، باید هیچ حرکت و جنبش و کلامی از تو سر نزند و اگر کسی با تو بتلخی یا شیرینی

سخن گفت باید انگشت سکوت بر لب بگیری. به نظر مولوی حیرت هم مانند این مرغ است. وقتی سالک دچار حیرت می‌شود، آن‌چنان این حالت ملکوتی و روحانی است و شهودات سالک چنان عمیق و بلند است که او را خاموش می‌کند و لب از سخن فرو می‌بندد. هنگامی هم که معارف عالم بالا بر سالک نازل می‌شود، او مانند دیگی بر آتش، از شدت تعالی این معارف به جوش و خروش در می‌آید. حیرت نیز مانند سردیگی است که او را پرجوشتر می‌کند؛ یعنی معارف عالی تری را در یافت کرده است اما سالک قدرت به زبان آوردن ندارد و در سکوت و خموشی می‌ماند.

حیرت آن مرغ است خاموش کند سر نهد بر دیگ و پر جوش کند

(مثنوی: ۲۲۵۰، ۵)

برخی اصلی‌ترین لایه‌های دین و دین‌ورزی را در حیرت و حیرانی می‌دانند. دردین نمی‌توانیم به لایه‌های قشری و ظاهری اکتفا کنیم و به مجموعه‌ای از مواضع سطحی و واضح نسبت به خدا و انسان و معاد و هستی قائل شویم دین امری راز آلود و حیرت افکن است. عارفی که مست از حیرت است در واقع به ژرفای دین داری رسیده است. حیرت مطلوب عارف آن است که از حیرانی در مفاهیم و تصوراتی که مانع از رسیدن رانحه حقیقت الهی است، رهیده و او را بسوی حیرتی از روی معرفت در حضرت حق بکشاند. چنین حیرتی زداینده او هام و اندیشه‌های پریشان است. حیرتی باید که روبد فکر خورده حیرت فکر را و ذکر را

(مثنوی: ۱۱۱۶۳)

در بادی امر به نظر می‌رسد حیرت و «دعوت به حیرانی» با عقلانیت و معرفت در تنافی است. چراکه در اصطلاح و عرف متداول حیرت با عناصری چون شک و دو دلی، ضلالت و سرگردانی و جهالت پیوند خورده است که در قاموس دین به عنوان یک ضد ارزش، مطرود شمرده شده است. تحلیل مفهوم حیرت و این‌که چه جایگاهی در عرفان اسلامی دارد و چرا عارف دچار حیرت می‌شود و دعوت به حیرانی می‌کند و

مواجهه با چه حقایقی عارف را به حیرت می‌رساند، از مسائل قابل بررسی در این پژوهش است.

فیلسوف و عارف از نگاه و نگرش خود به کشف حقایق هستی می‌پردازند و هریک به ترتیب دو ابزار عقل و کشف و شهود را بکار می‌گیرند. اما در یکی حیرت قدر می‌بیند و در صدر می‌نشیند و در یکی با شمشیر استدلالات و براهین فلسفی ذبح می‌شود و مطرود شمرده می‌شود. بررسی حیرت از منظر فیلسوف و عارف به عنوان تنها مسأله اختلافی این دو طائفه و چگونگی تبیین هریک از آنها از دیگر مسائل طرح شده در این مقاله است.

### عجز و حیرت

فیلسوف بر پایه اصول بدیهی اولی، اصل « هو هویت » « عدم ارتفاع و اجتماع نقیضین » بر این باور است که می‌تواند تمام رویداد های هستی را تبیین کند. او بدون اظهار احساس عجز، آنچه از تیغ برهان و استدلالش می‌گذرد، حجت را برای او تمام می‌کند. اما عارف در حوزه ماوراءطبیعت حداکثر توانایی عقل را در حد هلیات بسیطه دانسته؛ یعنی صرفاً، اثبات وجود حقایق در حوزه ادراک عقل است و از دریافت ماهیات یعنی درک چیستی و چگونگی آن و هلیات مرکبه عاجز است. اما عارف عقل را فروخته و زیرکی و تیز هوشی فیلسوف را ظن می‌داند و از دو منبع عجز و حیرت تغذیه می‌کند.

خرم آن کین عجز و حیرت قوت اوست      در دو عالم خفته اندر ظل دوست  
هم در آخر هم در آخر عجز دید      مرده شد دین عجایز را گزید

(همان: ۶ / ۶ - ۴۸۲۷)

عارف وقتی عظمت باری تعالی را شهود می‌کند بین بود و نبود، هستی و نیستی، وحدت و کثرت، ظاهر و باطن، اول و آخر، حقیقت و خلقت که در آن واحد تحقق دارد، در می‌ماند و جز اظهار عجز و حیرت چیزی نمی‌تواند بگوید. «فالرجال الحیره هم الذین

نظروا فی هذه الدلائل و استقصوها غایه الاستقصاء إلى أن أدهم ذلك النظر إلى العجز والحيرة فيه» (ابن عربی: ۱۹۷۵، ۲۱۷/۴) مردان حیرت کسانی هستند که در این دلایل نظر کرده‌اند و غایت جستجو را بکار برده‌اند تا این‌که به عجز و حیرت رسیده‌اند.

حیرت معنای دیگری را به عارف نشان می‌دهد. او در مرتبه حیرت، در ساحتی از معرفت است که افکار و اندیشه‌ها بکار نمی‌آیند. او بین «لا» و «بلی» در مانده است و بقول مولانا این حیرانی نصرت و رحمت الهی است. او وقتی بر این باور رسید که با پای عقل نمی‌تواند طی طریق کند و مست از حیرت، گیج و فانی شد، با زبان، حال هدایت الهی را طلب خواهد کرد. حیرت او قرین با عجز و ناتوانی است و رائقه و نشانه‌ای از حضور و معرفت الهی را در بر دارد.

پس همین حیران وواله باش و بس	تا در آید نصر حق از پیش و پس
پس تو حیران باش و بی لا و بلی	تا ز رحمت پیش آید محملی
چون که حیران گشتی و گیج و فنا	با زبان حال گفتی اهدنا

(همان: ۴/۸، ۵۱-۳۷۵۲)

#### « اکثر اهل الجنة البله »

حدیثی از پیامبر اکرم (ص) آمده است که می‌فرماید: «اکثر اهل الجنة البله» مولوی ابلهی و گولی را در برابر فیلسوفی می‌نهد و بر همین مبنا، دعوت به ابلهی می‌کند و آن را باعث رستگاری و سعادت آدمی می‌داند. او تیز هوشی و تکیه بر صرف زیرکی را از آن شیطان و باعث کبر و نفاق می‌داند. (۱۴۰۲/۴) ابلهی در نگاه او به معنای آن نیست که انسان در مسخرگی و دلقکی دیگران در آید بلکه به معنای فارق شدن و رها شدن از خویشتن است تا این‌که چشم به رؤیت جمال و جلال الهی گشوده و واله و حیران او گردد. همانند ماجرای زنان و یوسف که از رویت جمال او دستان خود را بریدند و از کف ابله بودند. بدین معنی که وقتی انسان چشمش به جمال حق روشن می‌شود، جسم و عقل را فراموش و تمام آگاهی و توجهش رو بسوی او می‌گردد و حیران روی دوست می‌شود.

وقتی انسان عقل جزوی را در کوی دوست قربان کند عقل‌ها و اندیشه‌های آن سویی بر او رو می‌کند. عقل مورد نظر مولانا، عقل جزوی مصلحت‌اندیش است که مانع راه یافتن به عالم باطن می‌شود و باب سلوک معنوی را بر انسان مسدود می‌کند. اگر انسان آنرا رها کند، به حیرت راه می‌یابد و هر سر و موی او عقلی می‌شود.

غزالی هم از حدیث نبوی بلاهت را به معنای نفی تفلسف می‌گیرد. آنان را کسانی می‌داند که ایمانی مجمل به خدا و رسول و قیامت دارند. بمانند متکلم وارد مسائل جزئی الهی نمی‌شوند و در بحث و نظر خوض نمی‌کنند. چه بسا در هنگام مرگ که کشف الغطاء صورت می‌گیرد و پرده‌ها کنار می‌روند، آن همه بحث و نظر باعث شود که حتی آن ایمان سطحی و ظاهری خود را هم ازدست داده و با قلبی تهی از ایمان از دنیا برود. اما سعادت و حسن عاقبت عوام که به ایمان مجمل اکتفاء کرده بسی اطمینان بخش تر از اهل فلسفه و متکلمین است که در هذیان و پندار سخن می‌گویند. (غزالی: بی تا، ۱۶۵/۴)

### حیرت در لغت و اصطلاح

حیرت در لغت به معنای سرگردانی است و عرب به گردابهایی که دور خود می‌چرخند ماء حائر می‌گوید (ابن منظور: ۱۹۸۸، ۲۲۳/۴). اما در اصطلاح آمده است که «الحیرة بدیهة ترد علی قلوب العارفين عند تأملهم وحضورهم و تفکرهم و تحجبهم عن التأمل و الفکر» (السراج الطوسی: ۱۹۱۴، ۳۴۵). حیرت بدیهه‌ای است که بر قلوب عارفان در موقع تأمل و حضور و تفکر وارد می‌شود و آنها را از تأمل و تفکر حاجب می‌گردد. روزبهان بقلی شیرازی از عرفای بزرگ قرن پنجم، در عباراتی کوتاه اما پر محتوی، حیرت عارفان را چنین بیان می‌کند: «حیرت بدیهه است که بدل عارف در آید از راه تفکر، آنگه او را متحیر کند، در طوفان نکرات و معرفت افتد تا هیچ باز نداند» (بقلی شیرازی: ۱۳۷۴، ۴۸۷). حیرت گشایشی است که در مسیر سلوک عارف بر قلب و جان او حاکم می‌شود. این حالت آن‌چنان او را دربرمی‌گیرد که در طوفان نفی و اثبات، شناخت

و عدم شناخت غرق می‌شود تا این‌که هیچ چیز را تشخیص ندهد و در معرفت او گم شود.

به نظر روزبهان حیرت عارف نازله ای از عالم بالا است و متعلق عالم غیب است که در قلب و جان عارف فرود می‌آید. او را در میان امید و ناامیدی در رسیدن به محبوب خود نگه می‌دارد. او به امید رسیدن به مطلوب خود گام برمی‌دارد، وقتی به مطلوب رسید درمی‌یابد که آن مطلوب فراتر و نهان‌تر از آنست که به ادراک درآید. اینجاست که یأس او را فرا می‌گیرد. جاذبه انوار الهی عارف را بدنبال خود می‌کشاند و با رسیدن به مقصدی بازهم اوج بالاتری را به او نشان می‌دهد. با چرخش در حلقه اسرار الهی، پرده‌ای از حقیقت که کنار می‌رود ولی حجابی دیگر بر آن می‌افتد و این حالت آنقدر ادامه می‌یابد تا سالک در کنار محبوب به فنا برسد. این فنا اقتضاء بقا و جاودانگی او را بدنبال دارد تا در نهایت او را به گم‌گشتگی و ضلالت در معرفت باری تعالی به صفت ناشناختگی «او» و عجز خود می‌رساند(همان).

ابن عربی در موارد بسیاری در آثارش از حیرت سخن گفته است و معتقد است: «حیرت کاملاً حالت طبیعی برای کسانی است که چشمان خود را به عمق ماوراء طبیعت گشوده‌اند». (ایزتسو: ۱۳۷۸، ۱۰۵) اهل حیرت صاحبان معرفت راستین‌اند. «اهل الحیره هم ارباب المعرفة الحقه» (ابن عربی: ۴/ ۲۱۷). «حیرت عالی یا حیرت محمدی، حیرتی است که صوفی حق را در هر شیء‌ای می‌بیند، او واحد را کثیر و کثیر را واحد، اول را آخر، آخر را اول، ظاهر را باطن، و باطن را ظاهر می‌بیند. همین امور متناقض او را در حیرت می‌افکند» (عقیفی: ۱۳۷۰، ۴۱)

نکته قابل توجه این‌که از حیرت انتظار ابهام، تشویش، و نا پیدایی داریم. اما از آن به بدیهه یعنی؛ امری روشن و واضح تعبیر می‌شود. این تضاد در حیرت، خود حیرت انگیز است. با این‌که حیرت در مفهوم به معنای سرگردانی و جهل است، اما در سلوک عارفانه با روشنایی یکی است! این همان چیزی است که پیامبر آن را از خداوند طلب می‌کند، عطار آن را منزل ششم سلوک عارف می‌داند، مولوی دعوت به حیرانی می‌کند،

ابن عربی آن را معرفت کامل می‌داند، و روزبهان آن را بدیهه ای بر دل عارف می‌خواند. حیرت دست یافتن به ساحتی از معرفت است که تحقق همزمان ظاهر و باطن، اول و آخر، وحدت و کثرت... را در خود دارد. قوه محدود عقل تضاد و لاحدی را بر نمی‌تابد و خیره و بهت زده به نظارت می‌نشیند. در عرفان، حیرت، سرگردانی مطلوب است. سرگردانی کوی دوست جز اتصال به انوار معرفت الهی نیست. بنابراین این اقتضاء خود حقیقت است که در عین روشنی ناپیدا و متناقض نما و غیر قابل بیان است.

حقیقت حقه آلوده به حد و مرز و بُعد و قالبهای زمینی و متعلق عالم ماده نمی‌شود. عارف به کشف و شهود می‌پردازد، درهای غیب بر او گشوده می‌شود، به ساحت باری تعالی راه پیدا می‌کند، اما آنچه که اومی بیند در ظرف محدود عقل قرار نمی‌گیرد، در خانه الفاظ نمی‌نشیند، از قید و بند تعریفات و معقولات رسته و چشمان عقل را به لا تحصی و لاحدی خیره نگهداشته است و همچون غریبه ای است که از معرفت باطنی و رفتن به غیب، محروم است. حیرت عارف به علت رؤت تجلیات متنوع باری تعالی در عالم هستی است که هم او را نشان می‌دهد و حاکی از او هستند و هم نه. حیرت (هر نوع حیرتی) در بستر ادراک رخ می‌دهد. اساس خلقت کسب معرفت ذات باری تعالی بوده و علت اساسی حیرت انسان هم، قرار گرفتن در مسیر معرفت الهی است. خدایی که وهم به ساحت ادراک ذاتش، وکنه صفاتش راه نمی‌یابد و اندیشه های بسیاری در پی شناخت در اقیانوس بی کران معرفتش ساحلی نیافته و غرق شده اند. مواجهه هر اندیشه ای با او حاصلی جز حیرت ندارد.

### حیرت حرکت دوری

تصویری که ابن عربی از حیرت ارائه می‌دهد این است که حائر دارای حرکت دوری است. «فالحائر له الدور والحركة الدوریه حول القطب فلا یبرح منه» (ابن عربی: حائر دارای حرکت دایره و حرکت دوریه حول قطبی است که آن را ترک



نمی‌کند. کاشانی، شارح فصوص الحکم، در معنای حرکت دوریه معتقد است که «السير بالله ومن الله وإلی الله» است. (کاشانی: ۶۹، ۱۳۷۰) این حرکت به وسیله خداوند، از سوی خداوند و به سوی او است. چنین سیری نشان می‌دهد که حیرت در یک حلقه، بصورت دایره وار ادامه دارد. به طوری که سالک از هر جلوه ای به جلوه دیگر و به شهود باری تعالی می‌رسد یعنی؛ او در حلقه جلوات و ظهورات شهود باری تعالی در چرخش است و خود حضرت حق هم چنین است: «حیرت بالضروره شکل یک حرکت دورانی را به خود می‌گیرد... چراکه حرکت شخص انعکاس دهنده دوران تجلی الهی است. حق، خود حرکت دورانی را دنبال کرده است به این مفهوم که از حالت احدیت به حضرت محسوسات نزول کرده و در مجالی اشیاء و حوادث ظهور می‌کند و آنگاه دوباره به حضرت عدم تعین بازمی‌گردد». (ایزوتسو: ۹۲، ۱۳۷۸)

اما علت این‌که حرکت، حائر دوری است و حیرت در یک حلقه صورت می‌گیرد این است که حائر در دایره وجود، مطلوباتش را با هر موجودی می‌بیند پس بسوی او در حرکت است و هر چیزی در هستی جلوه ای از آن حقیقت واحد است و مطلوب او خارج از این کثرات و جلوات نیست. پس او در میان این جلوات سیر کرده و مسیر خود را دایره وار در میان کثرات و جلوات مختلفه پی می‌گیرد. حرکت دوری، حول قطب محوری است که او خود دایره بر وجود است و اساس این دایره به خاطر وجود قطب آن می‌باشد. حائر هم در محیط دایره قرار دارد و از قطب جدا نیست؛ یعنی هم قطب و هم حائر هر دو در مرکز توجه یک دیگر قرار دارند. حائر دائما از فیوضات او بهره‌مند می‌گردد و تمامی توجه اش را بسوی او قرار می‌دهد و هیچ گاه از این حلقه جدا نیست. (قیصری: بی تا، ۵۲۸) و (خوارزمی: ۱۱۹۴، ۱۳۶۴)

دوری بودن حرکت نشان می‌دهد، حرکت حائر، مبدأ و منتهای ندارد و نمی‌توان برای چنین حرکتی آغاز و انجام قائل شد. همه چیز حکایت از یک حقیقت واحد می‌کند، هرچه را که سالک می‌بیند اوست و نمی‌تواند در بین جلوات ابتدا و انتها برای حرکتش پیدا کند. مسیر او در یک حقیقت که در جلوه کثرات است، صورت می‌گیرد؛ یعنی ابتدا

و انتها، یکی بیش نیست. «فسیره سیر الله منه مبدأ و الیه المنتهی، فلا اول لسیره و لا آخر» (کاشانی: ۱۳۷۰، ۶۹)

شخص حائر که در حرکت دوری در حول یک مرکز قرار گرفته باشد، حال در هر حالتی که باشد، چه در حالت وحدت و چه در حال کثرت، فاصله حائر با قطب همواره یکسان است. حرکت دوری مانند حرکت مستقیم نیست که هر نقطه فاصله‌ای خاص نسبت به انتها داشته باشد بلکه تمام نقطه‌های محیط دایره یک فاصله را با قطب دارند و در این حلقه کسی دورتر یا نزدیک به او نیست. به عبارت دیگر او در مقصدی در طول، آن‌هم با فاصله بسیار طولانی در نظر نگرفته که بسوی آن حرکت کند.

### راز و حیرت

عامل اصلی حیرت عارف، مواجهه با سرّ و راز می‌باشد. راز و حیرت دو روی یک سکه اند. راز حقیقی است که هم مجهول است و هم معلوم. نه معلوم مطلق و نه مجهول مطلق. هیچ کدام مصداق راز نیستند. راز واقعی است که با رخ نمودن خویش دل را می‌برد و پنهان می‌شود و همین، عطش جویندگان رازها را دو چندان می‌کند. عالم هستی پر از رازها و اسرار است. وقتی مرز ماده شکسته می‌شود و به عالم معنا راه می‌یابد، راز آلودگی عالم بیشتر خود را می‌نمایاند. حیرت در واقع مواجهه عقل آدمی با حیطه رازها است که در آنجا میدان جولان ندارد. عقل قهرمان میدان تهی از رازها است و در جایی که تکرار پذیری، علیت، استدلال و برهان وجود دارد، عقل هم مجال جولان دارد. اما همین که انسان پای در عرصه‌های راز آلود و بدیع و تکرار نشدنی هستی می‌نهد، دچار حیرت می‌شود. راز و سر هر دو یک معنا دارند و آن به معنای پوشیده و پنهان است. اما در اصطلاح صوفیه تعاریف متفاوت دارد. از آن جمله این که «سرّ، لطیفه‌ای است از لطایف روحانی که محل مشاهدت، همچنان‌که روح، لطیفه‌ای است محل محبت و دل، لطیفه‌ای است محل معرفت» (کاشانی: ۱۳۶۷، ۱۰۲) و همچنین «سرّ، حالی است مستور میان بنده و خدا که غیری بر آن اطلاع نباشد» (همان)

تفسیر دیگری هم از سرّ ارائه داده‌اند و آن این است که « سرّ معنی لطیف است مکنون در صمیم روح، و عقل را تفسیر آن متعذر، یا درسویدای دل، و زبان را از تعبیر آن متعسر » (همان). در اینجا سر معنای لطیفی است که هم در روح نهاده شده و عقل مأمور به تفسیر حقایق آن است و هم معنایی است که در «سودای دل» قرار دارد و زبان عهده دار تعبیر از آن است. عقل و زبان مترجمان آنچه در روح و دل نهاده شده است می‌باشند. ولی عقل از تفسیر و زبان از تعبیر اسرار آن دو (روح و دل) عاجز و قاصراند. به عبارت دیگر، گاه روح می‌خواهد آنچه را که از غیب بر او مکشوف شده، به طریق مکالمه با دل در میان نهد و عقل که ترجمان اوست، واسطه می‌شود، تقریر و تفسیر آن با دل می‌کند، اما اکثر ادراکات روح برای عقل نا آشنا و غریب است و از تقریر آن عاجز است. همین‌طور هم اسرار دل چیزی است که زبان از تعبیر آن قاصر است.

بنابراین عقل از ادراک و تفسیر اسرار روح عاجز است و دل بر آنها آگاهی ندارد اما اسرار دل را هم زبان قادر به بیان آن نیست و مخاطب از ادراکش محروم است. این است که طایفه ای از عقلا که متابعان مجرد عقل می‌باشند از بسیاری مدرکات انبیاء بی‌نصیب مانده و آنها را انکار می‌کنند چراکه جمیع مدرکات روح در سلطه ادراک عقل قرار نمی‌گیرد. (همان)

روح و دل آدمی هر یک به خاطر قابلیت‌هایی که دارند، می‌توانند اسراری را از عالم غیب کشف کنند که این یافته برای عقل نامأنوس می‌نماید و با قوانین او سازگار نیست. چرا که آنها از جنس اسرار و رازها ست و متعلق شهود و ایمان می‌باشند. موارد متعددی در دین و عرفان موجود است که از این سنخ بوده و عقل را به ساحت آنها راهی نیست. ابن عربی معتقد است علوم سه دسته اند: علم عقل، علم احوال و علم اسرار. منظور او از علم اسرار علمی است که فوق طور عقل است و روح القدس آن را در قلب می‌دمد و مختص نبی و ولی است. « العلم الثالث علوم الاسرار، هو علم الذی فوق طور العقل وهو العلم نفث روح القدس فی الروح یختص به النبی الولی » (ابن عربی: ۱۹۷۵، ۱۴۰/۱)

به نظر ابن عربی سرّ، عبارت است از هر معنای پارادوکسیکال که نبی و ولی آن را درک و شهود می‌نمایند و دیگران از فهم آن عاجزانند. این نوع از معرفت، طوری است که ورای طور عقل است. و به علت تناقضی که دارند، بیان ناپذیر است و به تبیین فلسفی تن در نمی‌دهد.

### خدا بزرگ‌ترین راز

سرچشمه تمام اسرار خداوند است. او ست که سرالاسرار است و تمام رازهای هستی حکایت از وجود او می‌کند و این است که هیچ یک از قالب‌های حسی و عقلی قابل اطلاق بر خداوند نیست. فیلسوف از رابطه علت و معلول برای اثبات او استفاده می‌کند، اما عارف یافتن حقیقت او را با تولدی دوباره و با پای نهادن بر فرق علت‌ها ممکن می‌داند.

چون دوم بار آدمی زاده بزاد      پای بر فرق علت‌ها نهاد  
علت اولی نباشد دین او      علت جزوی ندارد کین او

(مثنوی: ۳ / ۷، ۳۵۷۶)

خداوند حقیقتی لایتناهی و بی کران است و ظاهر و باطن، اول و آخر، واحد و کثیر... و صفات از این قبیل را در خود دارد. او دارای صفاتی است که در تصور نمی‌گنجد، ولی عقل چنین صفاتی را برای او تصدیق می‌کند. وقتی می‌گوییم او حقیقتی بی کران و نامحدود است، عقل نمی‌تواند تصور کند اما می‌تواند تصدیق کند. پذیرش آن از سوی عقل منع منطقی ندارد و عدم تصور عقل به خاطر ضعف و عجز اوست. اما گاه با صفاتی از خداوند روبرو می‌شویم که نه تنها قابل تصور نیست، قابل تصدیق هم نیست. عقل چگونه می‌تواند حقیقتی را در عین ظهور و بطون یا واحد و کثیر تصور کند و بپذیرد؟ این امر با نظام عقل سازگار نیست. نتیجه این که اسرار الهی گاه از نظر عقل، قابل ادراک است ولی قابل توصیف نیست.

عارف معتقد است که پذیرش و ادراک اسرار متعلق شهود و ایمان است نه عقل.

بدین معنا آنچه ورای طور عقل است، بوسیله اهل الله کشف می‌شود. ولی عوام از راه ایمان به آن باور دارند. اینها اموری فوق عقلانی و دور از دسترس عقل هستند که از راه قلب حاصل می‌شود. «فالقلب هو القوة التي وراء طور العقل كل الانسان له العقل و ما كل انسان يعطى هذه القوة التي وراء طور العقل» (ابن عربی: ۱۹۷۵، ۲۷۰/۴). قلب آن قوه ای است که ورای طور عقل است هر انسانی دارای عقل است ولی همه انسانها این قوه ای را که طور ورای عقل است ندارند.

پیدایی و پنهانی، روشنگری و اختفاء در سر ربوبی، مانع از گشودگی مطلق آن می‌شود و این حیرت عارف را بدنبال دارد. «إن للربوبية سرا لو ظهرت لبطلت الربوبية» (ابن عربی: ۱۳۷۵، ۴۴۴/۱۲)

### راز دانی و کتمان سر

اسرار الهی و راز های عالم غیب، جزء معارف عادی بشری نیستند. این دسته معارف، طالبان خاص خود را می‌جوید. آنچه که به عنوان راز دانسته شده است درگوش نامحرم راز نیست کسی که درغفلت است و جان آگاه ندارد، اسرار با او نامأنوس و غریب و رازها برایش نامفهوم است.

خبر از اسرار عالم غیب و مکشوف شدن رازهای نهانی آن عالم برای بی‌خبران از راز، باعث خرابی و ویرانی این عالم می‌گردد.

برای رازگشایی، موانعی است هررازی را نتوان گشود. رازدان کشف سر نمی‌کند زیرا: «من عرف الله کلّ لسانه» خاصیت رازدانی چنین است که عارف حقیقی را در سکوت و خاموش می‌نشانند. آنان که از چند و چون اسرار الهی آگاه شده‌اند، مهر بر لبها دارند تا راز های غیب را بر نا اهلان فاش، و عیش و معاش منهدم نگردد و چرخه هستی تداوم داشته باشد.

بیان رازها از طرف محرمان اسرار الهی آنها را با تنگنای کلام مواجه می‌کند. سالک گاهی بی اراده به سوی بیان حقیقت کشیده می‌شود. اما لباس لفظ بر قامت معنا کوتاه

وتنگ می‌نماید. گاه اسرار آن‌چنان برای سالک روشن است که از روشنی قابل بیان نیست وهربیانی حجابی روی حقیقت است که آنرا پوشیده می‌کند و آوردن عبارت وکلام، آفت ادراک می‌گردد و «خون به خون شستن» (مثنوی: ۴۷۲۸/۳). از طرفی بسیاری از مردم از مشاهده ودرک محضر ربوبی قاصرند و اگر عارفی هم به مقام مشاهده برسد آن غیب مطلق چندان حیرت‌انگیز است که قلم از دست‌ها فرومی‌افتد و چون این رازها بیان پذیر نیست و به محض این‌که انسان در مقام بیان آنها برآید، زبان به تناقض‌گویی دچار می‌شود، سخن عارفان که از این تجربه‌ها دم می‌زنند، مانند «انا الحق»، «لیس فی جبتی الا الله»، کفر آمیز می‌نماید. از طرفی پیامبر اکرم می‌فرمایند: «افشاء سرّ الربوبیة کفر»

از وصایای بزرگان اصرار بر کتمان علم الهی و اسرار ربانی است. حقایق الهی دارای عمق و دقت، اسرار و کنایات، رموز و دقایقی است که جز از روی کشف و شهود و ذوق و وجدان و عنایت الهی قابل اطلاع و دسترسی نیست و به حکم این کلام الهی که می‌فرماید: «**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا**» (نساء، ۵۸) معتقدانند که باید آن را از نا اهلان دور نگه‌داشت و جز بر کسی که دارای صلاحیت و شایستگی است واز استعداد فطری و قرابت معنوی برخوردار است، آشکار نکنند. اسرار الهی شایسته طفلان و خامان ره نرفته نیست بلکه آن را باید با پختگان طریقت و کسانی که از امتحان و آزمایش سرفراز بیرون آمده‌اند در میان نهاد.

ماحصل بحث راز و حیرت را می‌توان در کلام شیرین و موجز روزبهان بقلی شیرازی ملاحظه کرد. «اصل حیرت فتور سرّ است از بیرون آمدن (از) ادراک کنه قدم و دخول در علم قدر به نعت وجدان، پنداشته بود، نه به حقیقت، وهم بود، نه معرفت، ذوق بود، نه علم، علم در جهل و جهل در علم» (بقلی شیرازی: ۱۳۷۴، ۴۸۷). وقتی سرّ به «کنه قدم» مربوط شود و شناخت ذات قدیم مراد باشد، طلب عارف همیشه مستدام است. چون او سرّی است که هرگز گشودنی نیست پس طلب او همیشگی و دائمی است. مضافاً بر این، شناخت سرّ از این‌که در تور و حدود علوم ذهنی و حصولی در

آید بدور است. انسان وقتی بدنبال شناخت امری است تاهنگامی که آشکار نشود، طلب او در پی شناخت آن ادامه دارد. امری که غیب مطلق است و سرّ تمامی اسرار هستی است، هیچ گاه به ادراک تام و گشودگی کامل انسان در نمی‌آید و همین امر معرفت به آن را با حیرانی قرین می‌سازد.

### حیرت وادی سلوک

منطق الطیر، اثری عرفانی و رمزی است که در طی بیان وادی های سیروسلوک عارف، ششمین وادی خود را بعد از توحید، حیرت می‌داند. در این منزل کار سالک درد و حسرت است، راهی است بر آن چون تیغ و سالک مدام در درد و آه و دریغ است و از سراسر وجود سالک عاشق خون می‌ریزد. سالک مدام در سرگستگی و حیرانی است و آنچه را که در وادی توحید اندوخته است، در اینجا در حیرانی گم می‌کند، سالک دیگر مستی و بیداری، نیستی و هستی، بود و نبود، فنا و بقا نمی‌شناسد. مسلمانی و کافری از هم باز شناخته نمی‌گردد. فقط می‌داند عاشق است و دلش سرریز از عشق، اما از آن عشق نیز آگاهی ندارد. (عطار: ۱۳۶۹، ۹۳/۳۷۸۵)

حالاتی که عطار برای سالک بیان می‌کند چنین است. اما وی در بیان کیفیت حیرت و این‌که چگونه بر سالک نمایان می‌شود، تمثیل زیبایی دارد. قصه از این قرار است که شاهزاده خانمی عاشق یکی از غلامان خود می‌شود که در زیبایی رشک پریان بود و طره اوصد دل را مجروح می‌داشت و از جمال او مهر و ماه در محاق مانده و در عالم همتایی نداشت و در هر کوی و برزنی از روی چون خورشید او خیره مانده بودند. او از این عشق در خون می‌افتد، عقل در پرده می‌نشیند و خویشتنداری و صبوری را از او می‌ستاند تا سرانجام ترک نام و ننگ و حشمت می‌کند و حال را با چند تن از کنیزان در میان می‌گذارد. آنان هم به او می‌گویند دل ناخوش مدار که ما شبانه او را به نزد تو خواهیم آورد. کنیزان داروی بیهوشی قوی به غلام خوراندند و او را مست و بی‌خبر از دو عالم، افتان و خیزان به قصر شاه آوردند. غلام در مستی و بیداری خود را در قصری

همچون فردوس می‌بیند که بوی عود عنبر عقل را از دل و جان را از تن می‌ربود. زبان از آن همه زیبایی لال آمده بود. و خلاصه شبی رادر عیش و مستی با هم بسر بردند و صبح هنگام کنیزان غلام را در مستی و بی خودی و خودی، در مانده و حیران، به جای خود بازگردانیدند (همان: ۳۸۵۱ / ۳۷۹۴).

این قصه رمزگونه عطار کنایه از سالکی است که حیرت را با ذوق جان چشیده و به شهودات عالیه و رؤیت جمال حضرت حق رسیده است. مستی ولذت درک زیبایی و شکوه و عظمتی که در حین شهود به عارف دست داده، او را چنان در خود فروبرده که زبان را از هر توصیف قاصر کرده و غیر سالک را نامحرمانی می‌داند که قادر به درک چنین اسراری نمی‌باشند. با نگاهی عمیق تر به توصیفات عطار در بیان چیستی حیرت و احوال سالک حیران، درمی‌یابیم که وقتی سالک درهایی از غیب بر او گشوده می‌شود و نهانی‌ها و اسرار آن بر او مکشوف می‌گردد و به ادراک زیبایی‌های عالم بالادست پیدا می‌کند و با چشم دل عظمت و شکوه جمال را می‌نگرد و عطری از عالم جان او را بیدار می‌کند و نغمه‌های آسمانی و ملکوتی گوش او را می‌نوازد و در واقع به رؤیت و شهود حق می‌رسد، همه وجودش مست از رؤیت است، فقط لذتی از جنس عالم بالا را درک می‌کند، واضح تر این که سالک در آن مرتبه حیران نیست و سرتاسر وجودش را نوعی التذاذ معنوی و بیهوشی الهی در بر گرفته است و به عبارت دیگر وقتی با براهین عقلی و در قالب مفاهیم زمینی بر نا شنوایان و نابینایان و نامحرمان وصف دیده‌ها و شنیده‌ها و یافته‌های خود می‌کند به حیرانی عقل و گنگی زبان و ضلالت اندیشه می‌رسد؛ یعنی سالک در مرتبه شهود در مستی است اما در مقام قضاوت و توصیف در حیرانی و تناقض گویی است. عطار با این تمثیل تمام حالات حیرت را به تصویر می‌کشد.

### حیرت محوری ترین مسأله اختلافی بین عارف و فیلسوف:

مسأله وجود و یگانگی آن از بنیادی ترین مسأله فلسفه بوده است به همان اندازه که عقل به شناخت آن پرداخته است، راه کشف و شهود در این باب نیز مفتوح بوده



است. بنابراین کشف راز هستی هم از طریق کوشش‌های عقلی و فلسفی مورد کاوش قرار گرفته و هم از طریق مشاهدات و مکاشفات عرفانی و قلبی. علت نزدیکی و همدلی بسیاری از فلاسفه اسلامی با اهل عرفان و تصوف در همین نکته نهفته است.

در میان گفته‌ها و نوشته‌های فیلسوف و عارف جایی است که این دو تیره هرگز هم‌نشین و هم‌داستان نمی‌شوند. یکی از محوری‌ترین اختلافات این دو یعنی فلسفه و عرفان یا به عبارتی فیلسوف و عارف در مقوله حیرت مشخص می‌شود و آن به حیرت زدایی فیلسوف و حیرت زایی عارف برمی‌گردد. فیلسوف برای فیلسوف ماندنش نمی‌تواند در حیرت باشد، اما عارف غایت و نهایت طریقتش رسیدن به حیرت است. آنچه در حوزه ادراک عقل فلسفی جای دارد، ادراکاتی است که معقول‌اند و فیلسوف به تنها چیزی که می‌اندیشد اموری است که با مبانی عقلانی سازگار بوده و در قالب‌بندی‌ها و مفاهیم عقلانی قرار می‌گیرد.

عملکرد و اندیشه فلسفی این است که به توجیه عقلانی حوادث و معقول دیدن امور پرداخته و روشی غیراز برهان و استدلال ندارد. برای هر چیز ضابطه و اصولی می‌چیند، و از این طریق مقدماتی را فراهم می‌کند و قدر مشترکی را بین قضایا قرار می‌دهد تا این که سرانجام نتیجه‌ای بی‌نقص ارائه دهد و به این شکل مسائل را حل می‌کند. هیچ امری برای عقل فلسفی مجهول نمی‌ماند و تاب نامعلوم را ندارد و حیرت و ابهام را بر نمی‌تابد و تا جایی که اصول و حدود عقلانی به فیلسوف اجازه می‌دهد، حیرت‌زدایی می‌کند.

اما در عرفان حیرت با اوصافی که برای آن بیان شد، از مطلوبات عارف بوده و یکی از منازل سلوک عارف از آن می‌گذرد. عارف کامل با تأمل در آینه دل، قلب خود را از تعلقات و علقه‌ها و گرایش‌های دنیوی تهی کرده و محرم اسرار الهی گشته و در طلب کوی دوست به حیرانی می‌رسد. یکی از چیزهایی که عارف را به حیرت می‌رساند رؤیت تحقق همزمان تضادها و تناقض‌ها است. بود و نبود، هستی و نیستی، کثرت و وحدت، خلق و حق، ظاهر و باطن تماماً از یک حقیقت ناشی می‌شود و برای

عارف، هستی را وحدت در کثرت و کثرت در وحدت پر کرده است. اساس حیرت، اسرار ناگشوده و تحقق تضادها و مواجه با لا حدی و بی کرانه‌گی حقیقت است. اینها اموری است که در عقلا نیت محدود فیلسوف پذیرفته نیست. کلام پر صلابت و بی ابهام فیلسوف سایه هیچ تناقضی را نمی‌پذیرد. « امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین » از اصول بدیهی و اولیه فیلسوف است که در تمامی جهان‌های ممکن صادق و حاکم است و نزد فیلسوف قبول تحقق تناقض و تضاد گناهی نابخشودنی است. بنابراین حیرت با چنین اوصافی مانع از همدلی و همراهی این دو گروه می‌شود و در یکی قدر می‌بیند و در صدر می‌نشیند و در یکی در پس اسباب و حجب دلایل ذبح می‌شود.

### حیرت زدایی فیلسوف

نگاه و نگرش فیلسوف به هستی و روشی که وی اتخاذ می‌کند، با آنچه که عارف قائل است باهم کاملاً متفاوت است. چه فیلسوف و چه عارف هر یک برای شناسایی حقیقت و راز هستی گام برمی‌دارند و هر یک به نحوی با خداوند مواجه می‌شوند. اما غایت و سرمنزل مقصود آنها در دو جهت قرار دارد. وقتی عارف پای در طلب شناخت می‌گذارد و با حقیقت لایزال الهی مواجه می‌شود، این تمنا و این نیاز او را به حیرت می‌رساند. غایت او در حیرت و بی‌غایتی است. اما مواجهه فیلسوف با خدا چنین نیست و به اقتضاء روشش بی‌غایتی و حیرانی را زشت، نامعقول و ناپسند می‌داند و در خردگرایی محض می‌ماند.

عارف با هستی و خالق خویش یگانه است و جهان بیرون و درون یکی است. اما فیلسوف کاملاً قائل به ثنویت است و فاصله بین خالق و مخلوق یکی است. به تعبیر ابن عربی: صاحب طریق مستطیل هستند؛ یعنی خارج از حلقه مقصود بوده و بین حرکت خود به سوی خدا، قائل به آغاز و نقطه شروع و انتها هستند. (ابن عربی: ۷۳، ۱۳۷۰) و این باعث محجوب ماندن ایشان از حقیقت شده و حضرت حق را خارج از سلسله موجودات ممکنه جستجو کنند. (قیصری: بی‌تا، ۵۲۹) خدا در فلسفه در دورترین نقطه و

در رأس یک سلسله طویل قرار گرفته و در قالب براهین و ادله کثیره او را اثبات می‌کنند. مواجهه آنها با خدا همچون مواجهه یک ریاضی دان با یک مسأله ریاضی است که سعی دارند از معلوماتی به اثبات مجهولی پی ببرند و خدا را به مانند معمایی حل کنند. اما در نظر عارف، خالق هستی، دلستان نازنینی است که بر چشم و دل او جای دارد و بدون این که در مفاهیم ذهنی قرار گیرد و اسباب کثیر در اثبات او بیاورد، برای او ثابت است. می‌فزاید در وسایط فلسفی از دلایل باز برعکسش صافی این گریزد از دلیل و از حجیب از پی مدلول سر برده به جیب گر دخان او را دلیل آتش است بی‌دخان ما را در این آتش خوش است

(مثنوی، ۵، ۷۱/ ۵۶۹)

مواجهه عارف با خدا، مواجهه عاشق با معشوق است که هیچ بعد و فاصله و غرابتی بین آنها نیست. کنه حقیقتش برای عارف در وصف و اندیشه نمی‌آید. او معشوق رمزآلودی است که سالک را از هر سو دچار حیرانی می‌کند. در نظر عارف حضرت حق دریایی بی کران است که غواص معرفت در آن غرق می‌شود اما هر چه پیش می‌رود با بی‌کرانه‌گی او مواجه می‌شود و بر حیرت عارف افزوده می‌گردد. خالق و مخلوق در نظر عارف یکی است. هم اوست و هم او نیست و قبول این برای عقل حیرت انگیز است. اما فیلسوف در قیل و قال‌های فلسفی با جعل وسائط کثیره، فاصله پر ناشدنی بین بنده و معبود خود ایجاد کرده و بجای نزدیک‌تر کردن راه وصال، آنرا دورتر می‌کند و قلب صافی مؤمن را به شبهات و تشکیکات دست و پا گیر، تیره و تار می‌کند و جای ایمان یقینی او را در شک و پیچش فلسفی فرو می‌برد و حکمتی ظنی برای او حاصل می‌کند نه حکمت آسمانی.

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

(همان: ۳۲۸۵/۲، ۶)

حکمت دنیا فراید ظن و شک      حکمت دینی برد فوق فلک  
(همان: ۳۲۰۲/۲)

خدای فیلسوف همان علت اولی است که عقل در قالب مفاهیم ذهنی به شناخت حقیقت او می‌پردازد و نمی‌تواند مانند عارف مواجهه قلبی و رو در رو داشته باشد. در زبان فیلسوف، خدا در واجب الوجود، علت العلل یا خالق ممکنات پنهان است و از طریق مفاهیمی چون امکان، حدوث و حرکت او را می‌شناسد. این یعنی حیرت‌زدایی فیلسوف از سرالاسرار و غیب‌الغیوب. اما برای عارف اندیشه‌ها و مفاهیم او را نمی‌شناساند و آیه‌های هستی فقط نشان از وجودش می‌دهد و تمام حقیقتش را نمی‌رسانند.

جانا حدیث حسنت در داستان نگنجد      رمزی ز راز عشقت در صد زبان نگنجد  
هرگز نشان ندادند از کوی او نشانی      زیرا که راه کویت اندر نشان نگنجد  
(عطار: ۱۳۶۲)

ادله عقلی و فلسفی می‌کوشند تا بر تجربه‌های ناب و عمیق عارف که باعث حیرت عقل و مستی جان اوست پرده افکنده و آن را در حبس مقولات ذهنی درآورند و به حکمتی بحثی و مدرسی و همگانی تبدیل کنند. رؤیت خورشید کجا و باخبر بودن از وجود او کجا؟ سبب شناسی فیلسوف و این‌که برای هر حقیقتی، اسباب کثیری می‌آورد، مانع حیرت و راه یافتن او به درگاه الهی می‌شود. کار فلسفه دلیل تراشی است، اسباب و دلایل، مانع و حجابی است که او را از سبب غافل می‌کند و علل ظاهری روپوشی بر علت حقیقی هستند. اما عارف دیده‌ای سبب سوراخ کن می‌خواهد و حقایق را در بی‌علتی می‌بیند.

اندیشه محدود فیلسوف او را در «چونی» محبوس می‌کند اما ژرفای نگاه عارف در پی بی‌چونی‌ها بسر می‌برد. وقتی حقایق از دید عارف بی‌چون هستند، آنها را وصف ناپذیر و مفهوم ناپذیر می‌کنند. بی‌چونی‌ها با «حیرت» خویشاوند است. آدمی چون‌ها را می‌فهمد و در برابر بی‌چونی‌ها متحیر می‌شود.

پیشانی‌های خردگویی

چون بود آن چون که از چونی رهید      در حیاتستان بی چونی رهید  
تا ز چونی غسل ناری تو تمام      تو بر این مصحف منه کف ای غلام  
(مثنوی: ۶، ۵ / ۱۱۹۲)

### حیرت اهل نظر و حیرت اهل کشف

مراد از اهل نظر فیلسوف است که برای شناخت باری تعالی فراتر از عقل گام  
برنمی دارد و خود را در میان وسائط و ادله کثیره قرار می دهد. اینها حجب و موانعی  
هستند که باعث دوری او از حقیقت می شود او به اقتضای پیشه و اندیشه اش طالب  
حیرت نیست و آنچه که در قلب اوست در عالم خارج و بسیار دورتر از خود جستجو  
می کند.

آنچه حق است اقرب از حبل الوریث      تو فکنده تیر فکرت را بعید  
ای کمان و تیرها بر ساخته      صید نزدیک و تو دور انداخته  
فلسفی خود را از اندیشه کشت      گو بدو کور است سوی گنج پشت  
(همان: ۶، ۵ / ۲۳۵۳)

ابن عربی در حیرت اهل نظر معتقد است، حیرت اهل نظر به خاطر اختلاف در  
امور متعارضی است که خداوند خود را به وسیله آنها وصف کرده است. وقتی فیلسوف  
با کاوش عقل خود در صدد فهم این امور بر آید، دچار حیرت می شود.

«الشارع قد نسب إلى نفسه امورا، وصف نفسه بها، تحیلها ادلة العقلية إلا بتأويل  
بعید یمكن أن یكون مقصود الشارع ویمكن أن لا یكون. وقد لزمه الايمان والتصديق بما  
وصف به نفسه». (ابن عربی: ۱۹۷۵، ۴ / ۲۱۶)

شارع اموری را به خود نسبت داده و خود را به وسیله آنها وصف کرد که عقل آنها  
را محال می داند مگر به تأویلات دور از ذهن که ممکن است مقصود شارع باشد  
و ممکن است نباشد لکن لازم است که عقل آنها را از طریق ایمان و تصدیق قلبی  
بپذیرد.

اهل نظر در دلایل و تعارضات باقی می‌مانند و عقل نمی‌تواند آنها را حل کند و بپذیرد، مگر بوسیله ایمان؛ یعنی این دلایل و تعارضات به مانند سدی است که عقل در طی کاوش خود، در پشت آنها باقی می‌ماند و پای رفتن ندارد. ضعف عقل ناشی از خود عقل است و ابن عربی معتقد است که از اینجا به بعد باید ادراک و فهم خود را به قلب بسپارد و آنچه را که در نظر عقل از نامناسبات و غیرمعقول است را با تصدیق قلبی قبول کند.

در حیرت اهل نظر، هر شی‌ای آیه ای است که دلالت بر واحدیت و یکتایی او می‌کند؛ یعنی خدای واحد و یگانه ای وجود دارد. فیلسوف فقط اثبات وجود او می‌کند و بودن یگانه ای را می‌فهمد. فصاحب العقل ینشد:

وفی کل شیء له آیه                      تدل علی أنه واحد  
(همان: ۲۲۳)

ابو العلاء عقیفی در باره حیرت اهل نظر چنین آورده است: در حیرت اهل نظر، نوعی از جهل و سستی اندیشه - که ناشی از محدودیت در تعقل و ذهن فیلسوف است - مشاهده می‌کنیم و همین حدود او را از راه یافتن، باز می‌دارد. حیرت فیلسوف حیرت جاهلانه ای است که وارث اندیشه های سست است و مولود یأس و ناامیدی است. فلاسفه ای که در فهم وجود، به عقل اکتفاء می‌کنند، از این قبیل‌اند. (عقیفی: ۱۳۷۰، ۴۱)

در فرآیند معرفت، عارف به درک متعالی تری نسبت به اهل نظر دست یافته است. حیرت وی ناشی از ادراک تجلیات مختلفه حق در تمام اکوان است که هم گواه بر وجود او است و از طرفی هم به علت لا یتناهی بودن چندان نشان از او ندارند. هنگامی که عارف آنچه را قلب خود ادراک کرده است را بر عقل عرضه می‌کند، عقل قدرت ادراک ندارد و عقاب حیرت بر او چنگ می‌اندازد. «فکانت حیرتهم به اختلاف تجلیات أشد من حیره النظار فی معرضات دلایل علیه» (ابن عربی: ۱۹۷۵، ۲۲۳/۴) حیرت ایشان [اهل کشف] که به اختلاف تجلیات است بیشتر و شدیدتر از اهل نظر که در دلایل

معارض بر او است.

هویت الهی و وحدت صرف، روح تمام تجلیات الهی را تشکیل می‌دهد. جلوات او و کثرات مختلفه اش به یک رشته پیوند خورده که آن هویت ذات نهانی و بعبارتی وحدت صرف حضرت حق است. تجلیات الهی یکی بیش نیست و روح تجلی واحد در کثرات مختلفه نهفته است و این نحوه شهود کثرات و تجلیات، در واقع شهود پنهانی است که تمام اختلاف کثرات را رنگ یکتایی و وحدت می‌بخشد و آنها را به هم پیوند می‌زند. (همان: ۲۲۲) عارف در زلف پریشان کثرات شاهد جمعیت است. این لذت و سرمستی خاصی به او می‌بخشد و در عین حال با تمام وجود درک می‌کند که: «یعلم أن الإنیة الإلهیة ما أدركها وأن الهویة لا یصح أن تتجلی له - وأنها (أی الهویة) روح کل تجل فیزید حیرة لکن فیها لذة». (همان) می‌داند که اینیت الهی را نمی‌تواند درک کند و هویت اوصحیح نیست که بر او تجلی پیدا کند و این که هویت او را تجلی است و پس حیرت افزایش می‌یابد چون در آن لذت است.

در حیرت اهل کشف، وقتی به شهود تجلی حق می‌رسد، هر نشانه و آیه ای در هستی عین حق است، هر شیء ای اوست اما او نیست. فصاحب التجلی ینشد قولنا فی کل ذلک:

وفی کل شیء له آیة                      تدل علی أنه عینه  
(همان، ۲۲۳)

حیرانی عارف پس از راه یافتن به بساری از معارف متعالی است. این همان حیرتی است که پیامبر آن را از خداوند طلب می‌کند. در واقع طلب افزایش علم، ریزش افزون‌تر تجلیات الهی بر اوست (همان: ۲۱۷/۲۲۳)

ابن عربی در عباراتی به نظم می‌گوید: هرکسی که ادعا کند خدا را شناخته است، اگر دچار حیرت نشود، خود دلیل است بر این که او نسبت به باری تعالی جاهل است. آگاه باشید که هیچ کس غیر خداوند، بر خودش علم ندارد و حاضر هیچ گاه مانند غافل

نیست. ناتوانی از ادراک باری تعالی خود معرفتی است و این حکم نزد عقلا پذیرفته شده است. خداوند محاسنش قابل شمارش نیست. او منزه از هر چیزی است و نمی توان برای او نمونه و مثال آورد. (همان: ۲۱۵).

عارف در سلوک خویش هر چه در مراتب هستی و معرفت پیشتر می رود با بی کرانگی و بی مرزی حضرت حق بیشتر روبرو می شود. هر چه بیشتر می داند، ضلالت و سردرگمی او افزون تر می شود. به مرتبه ای می رسد که خدا را، غیب مطلق را، نه در یک چیز بلکه در همه چیز می بیند و نمی بیند. همه هستی تجلی اوست اما در چیزی تعیین ندارد. همه هستی هم اوست و هم او نیست. حتی وقتی حضرت دوست از تمام جهات جلیه و خفیه در او تجلی پیدا می کند، هم در او هست و هم نیست. چرا که تجلی او اسم و جهت و مرتبه نمی گیرد. پس هم در او هست چون او تجلی خداست، در او نیست چون او غیب مطلق است و محصور در شی ای نیست. او هم در ظاهر است و هم در باطن و هم تعیین دارد و هم ندارد. سالک در این مرحله در ابتدای مرتبه حیرت است (جامی: ۱۳۷۰، ۲۸۰).

### حیرت ممدوح و حیرت مذموم

وقتی که به تحلیل حیرت می پردازیم زمینه این بحث ایجاد می شود که چه نوع حیرتی مطلوب و پسندیده است و چه نوع از آن ناپسند و نا مطلوب. «حیرت در خدا یا مذموم است و نا پسند یا ممدوح و پسندیده. حیرت مذموم حیرت عامه و متوسطین است و حیرت ممدوح حیرتی است که بزرگان آن را تمنا می کنند و جاودانه در آن ترقی دارند.» (فنازی: ۶۸۲، ۱۳۷۴) مذمومیت حیرت عوام و متوسطین یا اهل نظر از این جهت است که آنان در حجاب کثرات مانده و نشانه ها و ظهورات را با چشم کثرت بین نگاه می کنند. قدرت ادراک وحدت و یکسانی آنها را ندارند. آنان وقتی با ترازوی عقل با همه تقیداتش به توزین امتعه آن عالم دست می زنند، آنچه را در واقع به آن دست می یازند آنی نیست که در پیش می بودند و دغدغه شناخت آنرا داشتند. بعضا برکه ای بجای



اقیانوس و کاهی را به جای کوه می‌یابند و در یک گمان باطل می‌پندارند که به غایات و مطلوبات خود رسیده‌اند. تکاپوی فکری فیلسوف او را به این در یافت های واهی واقف می‌سازد و چهره این علم جهل گونه را به او می‌نماید. آنجاست که نوعی آشفتگی در او روی می‌نماید.

این نوع حیرت ناشی از آشفتگی و پریشانی است که تولید یأس و ناامیدی می‌کند. حیرتی است که ناشی از نوعی دست نیافتن است؛ یعنی هنوز عقل به روشنایی نرسیده است. این نوع حیرت ناشی از در پرده و حجاب ماندن و قصور فهم و جهل عقل است که با کمی تلاش و تقلاهی ذهن ممکن است از بین برود (عفی‌فی: ۱۳۷۰، ۴۱). این حیرت ناشی از جهل و ندانستن و روبرو نشدن با حقایق و واقعیات هستی است.

اما گاهی حیرتی به آدمی دست می‌دهد که پیش از آنکه ناشی از جهل باشد، ناشی از عجز و نتوانستن است. آدمی با ظرف وجود خود نسبت به حقیقت بیکرانه همچون کاهی در اقیانوس غرقه می‌شود. او با تمام وجود غرقه در حقیقت است ولی از درک و تبیین آن عاجز است، حیرتی به او روی می‌نماید ولی قرین با عجز نه جهل. این حیرت ممدوح است و حیرت کاملان است. سالک وقتی از حجاب کثرات گذشت و وحدت صرف را مشاهده کرد درمی‌یابد که حقیقت در هیچ چیز تعین نمی‌یابد، اما همه هستی تعینی از اوست و تمام تضادها و تناقض‌ها در ساحت بی‌کران او محو است. چنین ادراکی وقتی به عقل عرضه می‌شود، حیرت و سرگردانی او را به دنبال دارد. وی در هیچ یک از غایات و مطلوبات نمانده و به دنبال ادراک فراتر از آنها است. او از تمام نمادها و نشانه‌ها و آیه‌ها بسوی حق عبور کرده و به بطن باطن حقایق می‌رسد. اما او غایت را فراتر می‌داند و بی‌غایتی، غایت حیرت کاملان است.

این همان حیرتی است که پیامبر برای افزایش آن دعا می‌کند. در این قسم از حیرت عارف، تجلیات الهی را در آینه حق مشاهده می‌کند. این مشاهده نوری را به قلب عارف افاضه می‌کند و هنگامی که تجلیات به قلب عارف منعکس شود، نوعی از حیرت بر او مستولی می‌شود که ناشی از شیفتگی و دهشت و محو حق شدن می‌باشد

(همان). دست یافتن به چنین حیرتی تمام سعادت و آرزوی عارف است. برخلاف حیرت نوع اول، این نوع حیرت ناشی از دست نیافتن و ناکامی و محرومیت نیست بلکه دست یافتن و دست نیافتن است، رسیدن و نرسیدن است. این نوع حیرت در مرتبه کشف عالی است. شاید این نوع از حیرت همان بود که حلاج را وادار کرد آن شطح مشهور خود را بگوید: «انا الحق! فإني ما زلت أبدا بالحق حقا» (همان)

حیرت اهل نظر و متوسطین همانطور که آمد ناشی از جهل و ارتباك است. اما حیرت اهل کشف از زیادت معرفت است. اما این که معرفت چیست؟ شبلی گوید: «حقیقت المعرفة العجز عن المعرفة» حقیقت معرفت عجز است از معرفت چیزی که از حقیقت بر بنده جز عجز اندران نشان نکند. (هجوری: ۳۵۴، ۱۳۷۱) تنها نشانه‌ای که انسان می‌تواند ادعا کند که معرفت کسب کرده است، اظهار عجز از ادراک آن است. در جای دیگر می‌آورد: «المعرفة دوام الحيرة» (همان: ۳۵۳) یعنی معرفت، تداوم حیرانی است.

می بینیم که بین اظهار عجز عارف و حیرت او رابطه تنگاتنگی برقرار است. عرفا در موارد بسیاری همشینی عجز و معرفت را بیان کرده اند. ابن عربی معتقد است معرفت خدای متعال که از جانب خود خداوند باشد، فقط از طریق قلب است و نه عقل و عقل آن را از قلب می‌پذیرد... اما ادراک و علم به خداوند بالاتر و برتر از آن است که بتوانیم بر آن غالب آییم. او حقیقتی است که در کف قدرت فهم ما قرار نمی‌گیرد و مقید به چیزی نیست. نه چیزی به او شبیه است نه او به شی‌ای تشبیه می‌شود. اگر بخواهیم او را به صورت منضبط و نظام یافته در علم خود بیاوریم، نیازمند ممیز خواهد بود، پس حقیقت ذات باری تعالی را چنین می‌داند که «أنه لا ينضبط» است؛ یعنی تسلیم ادراک و فهم ما نمی‌گردد. دریافت عجز از ادراک خود نوعی ادراک است: «العجز عن درک الادراك، ادراك» (ابن عربی: ۳۲۳/۱۹۷۵).

### حیرت عالی ناشی از کشف عالی است.

حیرت عالی در کشف عالی است. وصول به حیرت مطلوب پیش از هر چیز نیازمند کشف عالی است. قلب عارف برترین منزلگاه و مأوای یار است، قلب عارف با

لا حدی تجلی حق در هر چیز و فرازمانی و فرامکانی بودن حقیقت روبرو می‌شود. این دریافت به عقل محدود و مأنوس با زمان و مکان عرضه می‌شود، او دچار حیرت می‌شود. اگر بخوایم حیرت مطلوب عارف را دریابیم، باید با کشف عالی مواجه شویم. این حیرت محصول تعامل عقل و قلب است. قلب علت فاعلی و عقل علت قابلی آنست.

اساس حیرت همان کشف احدیت و یگانگی ذات حق و افعال او در تمامی کثرات هستی است که تنها از طریق ادراک قلبی ممکن است نه «زیرکی» و «عقل». (قونوی: ۱۳۷۴، ۵۹۲) رؤیت احدیت ذات در تمامی کثرات، حالتی خاص از التذاذ مستی برای او ایجاد می‌کند. حالتی که عارف مانند درآن را دوست دارد. این نوع شهود ملکه‌ای راسخ در درون سالک می‌شود که جدایی از آن را نمی‌خواهد. رسیدن به این مقام و به این نوع از حیرت تنها از راه مکاشفه است. چرا که رؤیت ذات احدیت در تمامی اشیاء و کثرات اساساً از راه کشف و شهود امکان‌پذیر است. درک و دریافتی که از پس حجابها، مظاهر، کثیرات و دلایل موجود از طریق عقل باشد، نمی‌تواند آن حیرت عالی را عاید انسان کند. «از علامات آن کس که این اصول محقق را - یعنی احدیت ذات و فعل در همه اشیاء - از روی کشف - نه از راه زیرکی - دانسته. این است که حیرتی می‌یابد که برطرف شدنش را نمی‌خواهد و شکی در آن ندارد و امکان دفعش را هم ندارد، برای این که کشف شهود، احدیت و وجه خاص را می‌بخشد و چون این شهود ملکه راسخ گشت - و مقصود هم همین است - امکان برطرف کردن حیرت ... نمی‌باشد و چون این حیرتی را که گفته شد نیابد این اصول را از راه مکاشفه ندانسته، بلکه از آن سوی حجاب مظهري دانسته.» (همان: ۵۹۲)

ادراکات انسان رامی‌توان به سه نوع تقسیم کرد که هر سه نوع این ادراکات با قضاوت عقلانی در ارتباط هستند. این ادراکات عبارتند از: ادراکات حسی، عقلی، قلبی. عقل در ساحت ادراکات حسی و عقلی که متعلق به خودش است قدرت پاسخ‌گویی دارد، اما تنها ساحتی که بر دوش عقل سنگینی می‌کند و گاه از فهم آنها اظهار عجز

می‌کند، ادراکات قلبی است.

ادراکات و مکاشفات قلبی عارف گاهی آنچنان عمیق است که وقتی بر عقل و ذهن عارض می‌شود، باعث حیرت و در هم پیچیدگی و سرگردانی می‌شود و عقل با تمام عظمت در برابر چنین اکتشافاتی غیر از حیرت و سرگردانی چیزی ندارد. عارف در مقام مکاشفه، تنها چیزی که می‌فهمد، مستی لذت است و در مقام هوشیاری و عقل است که دچار حیرت می‌شود. پس هر قدر که اکتشافات وی از عمق بیشتری برخوردار بود، مواجهه عمیق‌تری با ذات بیکران الهی داشته و بتواند تمام کثرات، تضادها و تناقض‌ها را از چشم احدیت ببیند، در این حالت فقط سرمست مسرور است و از این رؤیت لذت می‌برد. این همان اکتشافات عالیه اوست. اما هنگامی که آنها را بر عقل نشان داد و در عالم هوشیاری قرار گرفت، حیرت و سرگردانی فوق العاده ای برای عقل ایجاد می‌کند.

این سه قوه هیچ‌گاه از هم جدا نمی‌شوند و ادراکات انسان سلیم خالی از حس، عقل، قلب نیست و همچنین عارف راستین چاره ای از عقل ندارد و در هر مرتبه از تعالی که قرار گرفته باشد، این قوه از او جدا نمی‌شود و عقل تنها قوه ای است که در مسند قضاوت ادراکات می‌نشیند، حال وقتی قوه عالیه عقل قدرت تبیین بعضی از مشهودات را ندارد، جز حیرت و سرگردانی چه چیز برای او باقی است؟

### **حیرت وصف عقل است.**

این بحث را با این سؤال آغاز می‌کنیم که اساساً حیرت را با کدام قوه ادراکی می‌توان درک کرد. و حیرت عارض کدام یک از قوای ادراکی انسان است؟ ابن عربی معتقد است چون قدم در راه معرفت الهی گذاشتی دچار حیرت خواهی شد. کسب چنین معرفتی حیرت زا است و حیرت با قوه ادراکی عقل درک می‌شود. کارایی عقل در شناخت ذات بسیار محدود است و فقط شناخت تنزیهی از او دارد می‌تواند بگوید حضرت حق مکان ندارد، زمان ندارد، جسمانی نیست، محدود نیست و از این قبیل صفات. خارج شدن بیش از این ساحت و اینکه در صدد فهم بیشتری از این برآید دچار

حیرت و عجز می‌شود عقل درگیر مبانی مختص به خود است که خارج از آنها قدرت فهم ندارد. وی در مقابل شناخت ذاتی است که لایتناهی است، پس چگونه بتواند در قالب قوانین و مبانی خود به شناخت چنین امر لایتناهی و لاحدی بپردازد. پس غیر از حیرت چیزی برای او نیست. (ابن عربی: ۱۹۷۵، ۲۱۵/۴)

در جلد ششم فتوحات ابن عربی به چند مورد از خطابات که عقل قدرت فهم آنها را دارد و در آنها هدایت می‌شود، و همچنین خطابات که از حوزه ادراکی عقل خارج است و در آنها دچار ضلالت می‌شود، اشاره کرده است.

خطاباتی که عقل قدرت رهیابی در آنها را دارد مانند این آیات از قرآن است که می‌فرماید: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (شوری، ۱۱) ﴿سُبْحَانَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ (صفات، ۱۸۰) ﴿مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾ (انعام، ۹۱) ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ (توحید، ۴) اینها را عقل هم به راحتی می‌فهمد و هم اثبات می‌کند، اینها اموری هستند که عقل در پذیرش آنها دچار صعوبت و اغماض نمی‌شود و هیچ‌گونه پریشانی و درماندگی احساس نمی‌کند. ایشان می‌گویند عقل سلیم هنگامی که این آیات را می‌شنود، هدایت می‌شود.

اما خطابات هستند که عقل واقعا نمی‌فهمد و اصلا خدایی که او می‌شناسد با این اوصاف و آیات سازگار نیست و در تناقض است. مانند هنگامی که می‌شنود «نحن اقرب اليكم منكم ولكن لا تبصرون» (واقع، ۸۵) ﴿نحن اقرب اليه من حبل الوريد﴾ (ق، ۱۶). عقل چگونه خدایی را که به او از رگ گردن نزدیکتر باشد درک کند. در این گونه اخبار عقل دچار حیرت می‌شود و نمی‌تواند این امور را با مبانی خود سازگار کند. اینها خطابات مجهول‌الکیفیه‌ای است که امکان هدایت عقل و قصد شارع، در آنچه که شایسته این امور است، نمی‌باشد. رسیدن به کنه آنها از ساحت ادراک او خارج است و عقل به تعبیر ابن عربی دچار ضلالت می‌شود. (ابن عربی: ۱۹۷۵، ۲۶۴/۶)

ابن عربی شناخت حضرت حق را در دو قالب مطرح می‌کند. یکی هدایت عقل دیگری در ضلالت عقل. هدایت عقل به این شکل است که عقل مورد خطاب قرار می‌گیرد تا این که ذات حق را بشناسد. خطابات هستند که کاملا واضح است، عقل آنها

را می‌فهمد و بامبانی او ناسازگار نیستند و وقتی عقل سلیم آنها را می‌شنود، هدایت می‌شود. اما ظلال عقل به این شکل است که عقل در مقابل خطباتی است که آنها را نمی‌تواند بپذیرد و نمی‌تواند بفهمد چرا که با مبانی او منافات دارد. این امور خطباتی مجهول‌الکیفیه‌اند و برای عقل‌اند، قصد شارع از این عبارات مشخص نیست. امکان هدایت و راهیابی عقل در این مفاهیم وجود ندارد و عقل چیزی را که از تصورش خارج است نمی‌تواند بپذیرد و درک کند. پس دچار حیرت و ظلال می‌شود. (همان)

از طرف دیگر حیرت عارف بخاطر رسیدن به کمال معرفت و شهود تجلیات الهی و مشاهده اسرار عالم غیب است. او در مقابل مطلق و لایتناهی قرار گرفته و با اسراری که هم مجهول‌اند و هم معلوم روبرو شده است. قرار گرفتن متناهی در برابر لایتناهی حیرت زاست. عارف در مقام مکاشفه سر مست از مشاهده است و در یک التذاذ معنوی به سر می‌برد و هیچ‌گونه پریشانی و آشفتگی خاطر در او نیست بلکه عین سلوک و دست یابی و قرب به غایت نهایی است. اما وقتی که مکاشفات خود را بر عقل محدود عرضه می‌کند، عقل نمی‌تواند تبیین کند و دچار حیرت می‌گردد. حیرت عقل هم به خاطر محدودیت، زمانی و مکانی بودن و درگیر مبانی خاص خود از جمله اصل عدم اجتماع نقیضین است. مواجهه عقل با حقایق فرازمانی و فرامکانی و درک وحدت در کثرت و کثرت در وحدت، تشبیه در تنزیه و تنزیه در تشبیه، ظاهر و باطن، اول و آخر با اصول و مبانی او ناسازگار می‌نماید و او را حیران کوی دوست می‌کند.

### نتیجه

۱- عجز و حیرتی که عارفان به آن توصیه می‌کنند، از جایگاه و منزلت رفیع و قابل تقدیسی برخوردار است و غیر از سرگردانی جاهلانه و مورد ذم شریعت نبوی است بلکه عین معرفت و دانایی است. حالتی و درکی است که سالک پس از گام زدن در وادی‌های تعقل و عبور از مرز خرد به آن نائل می‌شود.

۲- حیرت از مواجهه با رازهای عالم ناشی می‌شود. راز حقیقتی است که هم پیدا

و هم ناپیدا ست و به عبارتی هم معلوم است و هم مجهول. بارزترین مصادیق راز را باید در اسرار نهفته در باطن این عالم یعنی ماوراءطبیعت جستجو نمود. بزرگترین و مهم‌ترین راز هستی خداوند است. وقتی سالک وارد عالم معنا شد، در قلمرو جدید و درکی بدیع قرار می‌گیرد که با موازین عقل فلسفی سازگار نیست و به حیرت و عجز می‌رسد.

۳ - برای رسیدن به حیرت مطلوب، عارف باید وارد مرتبه اکتشافات عالیه شد. به این معنی که خود حقیقت حیرت و حاق حیرت امری است که سالک باید آن را بچشد. حیرت مطلوب عارف را با این توضیحات نظری نمی‌توان شناخت. برای فهم آن این توضیحات نظری و تئوری‌ها کافی نیست. بلکه سالک باید طریقتی را طی کرده، به در یافتها و الهامات از نوع عالی آن نائل شود و پس از آن تحت عنایات و فیوضات الهی به مقام حیرت برسد. جان کلام این که حیرت پیش از آن که وصف عقل باشد، مواجهه با یک کشف عالی است؛ یعنی باید آنرا با ذوق جان چشید تا بتوان از آن سخن گفت. زیر بنای حیرت عالی کشف عالی است. حیرت را امری دو سویه است. یک جهت آن تعقل و عقل ورزی است و یک جهت آن به شهودات و اکتشافات قلبی برمی‌گردد. حیرت عالیه برای او حاصل می‌شود و در مرتبه تعقل، دچار حیرت می‌شود. چراکه شهودات عالیه را نمی‌تواند در ظرف عقل جای دهد و با حیرانی و سرگردانی عقل روبرو می‌شود.

۴ - عارف حقیقی هیچ گاه از قوه عقل خود جدا نیست. عقل عامل ثبات، تعادل، پیوند و اتصال اندیشه‌های عارف است. سالک مادامی که در عالم کشف شهود است، ممکن است از تعقل فاصله بگیرد، اما وقتی در عالم زمین ساکن است و با خلاق همراه است، با عقل خود زیست می‌کند. ابهت و ارزش عقل در عالم طبیعت محفوظ است و در این عالم کارایی و ارزش و اهمیت فوق العاده‌ای دارد. اما وقتی با عالم ماوراءطبیعت ارتباط پیدا می‌کند دیگر آنجا طور عقل نیست، طوری و راءعقل است. طوری است که باعث حیرت عقل می‌شود. مادامی که انسان به اکتشافات عالیه

می‌پردازد، از حیرت جدایی ندارد. چون تعقل هیچ گاه از انسان جدا نمی‌شود. پیامبر بعنوان یک انسان کامل هیچ گاه از تعقل بدور نبوده. عقل ورزی و اندیشه عقلانی از شروط انسان ماندن است. اما عارف راستین که با علم کشف و غیب درارتباط است، چاره ای از حیرت ندارد. اولاً ادراکات آن عالم در ظرف عقل جای نمی‌گیرد، ثانیاً انسان کامل هیچ گاه از تعقل و اندیشه عقلانی جدا نیست. پیوند عالم غیب و اکتشافات و اسرار آن با عقل زمینی باعث حیرت عقل می‌شود.

### کتاب‌شناسی:

۱. ابن عربی، محی الدین ، الفتوحات المکیه ، تحقیق و تقدیم عثمان یحی، قاهره ، ۱۹۷۵ م .
۲. \_\_\_\_\_ ، فصوص الحکم ، به کوشش ابوالعلاء عقیفی، چاپ دوم ، انتشارات الزهراء، تهران، ۱۳۷۰.
۳. ابن منظور، لسان العرب، دارصادر ، بیروت ، ۱۹۹۰ م .
۴. السراج الطوسی، ابی نصر عبدالله علی ، اللمع فی تصوف، تصحیح رینولد نیکلسون، چاپ لیدن ، ۱۹۱۴ .
۵. ایزوتسو، توشیهیکو ، صوفیسم و تائویسم، ترجمه محمد جواد گوهری ، چاپ دوم ، انتشارات روزنه ، تهران، ۱۳۷۸.
۶. بقلی شیرازی، روزبهان، شرح شطحیات، تصحیح و مقدمه هانری کربن، چاپ سوم، کتابخانه طهوری، تهران ، ۱۳۷۴.
۷. جامی، عبد الرحمان ابن احمد، نقد النصوص فی شرح نقش النصوص ، انتشارات علمی فرهنگی ، تهران ، ۱۳۷۰.
۸. خوارزمی، تاج الدین حسین بن حسن، شرح فصوص الحکم، تصحیح نجیب مائل هروی، چاپ اول، نشر مولی، تهران ، ۱۳۶۴.



۹. عطار نیشابوری، فرید الدین، منطق الطیر، به کوشش احمد رنجبر، چاپ دوم، انتشارات اساطیر، تهران، ۱۳۶۹.
۱۰. \_\_\_\_\_، دیوان عطار، تصحیح تقی تفضلی، تهران ۱۳۶۲.
۱۱. عفیفی، ابو العلاء، شرح فصوص الحکم، چاپ دوم، انتشارات الزهراء، تهران، ۱۳۷۰.
۱۲. غزالی، ابو حامد، احیاء العلوم الدین، مصحح شیخ عبد العزیز غز الدین سیروان، دار القلم، بیروت، بی تا.
۱۳. قیصری، محمد داوود، شرح الفصوص الحکم، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، چاپ اول، انتشارات علمی فرهنگی، تهران، بی تا.
۱۴. فناری، حمزه، مصباح الانس، یا پیوند استدلال و شهود در کشف اسرار وجود صدر الدین قونوی، ترجمه محمد خواجهوی، چاپ اول، نشر مولا، تهران، ۱۳۷۴.
۱۵. فروزان فر، بدیع الزمان، احادیث مثنوی، انتشارات امیر کبیر، تهران، ۱۳۶۱.
۱۶. کاشانی، عبد الرزاق، شرح الفصوص الحکم، چاپ چهارم، انتشارات بیدار، قم، ۱۳۷۰.
۱۷. کاشانی عز الدین محمد، مصباح الهدایه و المفتاح الکفایه، تصحیح و تعلیق جلال الدین همایی، چاپ دوم، ۱۳۶۹.
۱۸. هجویری غزنوی؛ ابو الحسن، کشف المحجوب، چاپ دوم، کتابخانه طهوری، تهران، ۱۳۷۱.
۱۹. مولوی، جلال الدین محمد بلخی، مثنوی معنوی، به کوشش رینولد نیکلسون، چاپ سوم، انتشارات طوس، تهران، ۱۳۷۶.