
بررسی و تحلیل مفهوم «حیا» در متون عرفانی با تأکید بر مشرب عرفانی بغداد و خراسان

زینب رضاپور *

پروین گلی‌زاده **

◀ چکیده:

«حیا» از جمله موضوعات قابل توجه و گسترده در عرفان اسلامی است که با مباحث مهمی چون ایمان، معرفت، قرب و یقین الهی پیوند خورده، اما رویکرد عارفان به این موضوع همواره یکسان نبوده است. چنان‌که گاه حیا را مقام اهل مراقبه دانسته و گاه در زمره احوال مقربان و اهل مشاهده یاد کرده‌اند؛ گاه آن را قرین ایمان و یقین و معرفت و از لوازم ضروری رابطه انسان و خداوند توصیف کرده و زمانی از لزوم یکسو نهادن شرم و حیا در محضر محبوب سخن گفته و به ورطه انبساط و شطح‌گویی افتاده‌اند. با تأمل در تعاریف، انواع و درجاتی که عارفان برای حیا ذکر کرده‌اند، مشخص می‌شود که حیا در مفهوم عام و اخلاقی خود از جمله مقاماتی است که عارفان با هر مشرب فکری بدان مقید بوده و در اقوال و اعمال خود بر آن تأکید داشته‌اند، اما در مرتبه قرب الهی، اهل معرفت بر اساس مشرب عرفانی خود و برخورداری از تجلیات جمالی و جلالی خداوند نسبت به حیا مواضع متفاوتی اتخاذ کرده‌اند، و این تفاوت در حوزه مفهوم خاص حیا به عنوان حالی از احوال مقربان و اهل مشاهده است. این مقاله با روش تحلیلی-توصیفی در پی به دست دادن سیمایی مشخص از حیا در متون عرفانی و تبیین پیوندی است که بین این مفهوم و سایر موضوعات عرفانی برقرار است.

◀ **کلیدواژه‌ها:** حیا و شرم، مقامات عرفانی، احوال عرفانی، اهل مشاهده، نسبت‌های حیا با ایمان و معرفت و قرب و یقین.

*. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید چمران اهواز (نویسنده مسئول) /

zeinabrezapour@gmail.com

** دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید چمران اهواز / golizadeh@yahoo.com

۱- مقدمه

عارفان، حیا را ابزار نیل به همه زیبایی‌ها و یکی از لوازم ضروری رابطه انسان و خداوند دانسته و در باب ارزش و اهمیت آن سخن‌ها گفته‌اند. حیا در سیر و سلوک عرفانی سالک و مناسبات او با معبود نقش مهمی ایفا می‌کند و با بسیاری از مبانی و موضوعات مهم عرفانی پیوند می‌یابد. درک این مفهوم و نسبت آن با سایر مبانی عرفانی از یک سو به عنوان ساز و کاری برای ارتقای انسان به مدارج کمال و نیل به محبوب سودمند است، و از سوی دیگر ابعاد بیشتری از مبانی عرفان اسلامی و مشرب‌های مختلف را در سنت اول عرفانی آشکار می‌سازد.

در باب حیا در سنت اول عرفانی دو رویکرد از هم قابل تفکیک است. رویکردی غالب که حیا را در مفهوم دینی و اخلاقی می‌پذیرد، و به حیای عام شهرت دارد، و همه عارفان کم و بیش در این باره سخن گفته و آن را لازمه سیر و سلوک دانسته‌اند، چنانکه ابوبکرکتانی گفته: «عبادت هفتاد و دو باب است: هفتاد و یک در حیاء است از خدای تعالی». (عطارد، ۱۳۸۶: ۱۲۳) و ابوعلی رودباری حیای از خداوند والاترین و بافضیلت‌ترین گنج مؤمن دانسته است. (خرگوشی، ۱۳۸۵: ۴۰۷) فارس بغدادی نیز صوفیه را بر سه حال می‌داند: «ابتدا بیداری و عبرت گرفتن، دوم حیا و استغفار، سوم سرزنش و عذرخواهی» (ابوطالب مکی، ۱۳۱۰ق، ج ۲: ۸۹۲) در رویکرد دوم، حیا مفهوم خاص عرفانی می‌یابد و به ویژه از قرن ششم در زمره احوال مقربان و در کنار هیبت از آن نام برده می‌شود. در این رویکرد است که گاه تفاوت‌هایی در اقوال عارفان در التزام به حیا و یا طرد آن مشاهده می‌شود، و بحث توجه به صفات جلالی و جمالی حق و نتایج حاصل از آن، و تفکیک مشارب عرفانی مطرح می‌گردد. در عرفان اسلامی مبانی عرفانی مشرب بایزید (مشرب خراسان، اهل سکر) حول محور تجلیات جمالی شکل می‌گیرد و از مشرب عرفانی جنید (مشرب بغداد، اهل صحو) که بیشتر ناظر به اوصاف جلالی خداوند بودند، متمایز می‌گردد. بایزید،

مشرب عرفانی خود را بر سکر و مستی بنیان نهاد و آنچه که در حالت سکر بر آن تأکید می‌شود، شهود جمال خداوند و طرب و مستی حاصل از آن است که «چون بنده را کشف کنند به نعت جمال، سکر حاصل آید و طرب روح، و دلش از جای برخیزد.» (قشیری، ۱۳۷۴: ۱۱۲) بایزید بسطامی، حسین حلاج، ابوسعید ابوالخیر، ابوالحسن خرقانی، عین‌القضات همدانی و مولوی از جمله عارفان اهل سکر و پیروان عرفان خراسان‌اند. در قرن سوم، مشرب عرفانی جنید نیز در بغداد و حول محور صحو (هشیاری) شکل می‌گیرد لیکن به دلیل غلبه شهود اوصاف جلال حق، حزن و حیا و خوف و خشیت بر احوال این طایفه غالب است و در ارتباط خود با خداوند هر چند محبت‌آمیز باشد، آن درجه از نشاط و صمیمیت پیروان عرفان خراسان را ندارند، بلکه جانب تنزیه و تقدیس خداوند را نگه می‌دارند و بر محبت توأم با خشیت و عبودیت و حفظ اسرار تأکید می‌کنند. سری سقطی و حارث محاسبی (استادان جنید)، شبلی، رودباری، واسطی، مرتعش، ابوسعید خراز، ابونصر سراج، سلمی، قشیری، محمد غزالی، هجویری، از جمله پیروان این مکتب‌اند. در کنار پیروان عرفان خراسان و عرفان بغداد، عارفانی نظیر خواجه عبدالله انصاری در قرن پنجم و روزبهان بقلی در قرن ششم هم بودند که مشرب عرفانی خود را بر تلفیق طریقه صحو و سکر بنا نهادند و مشی اعتدالی را برگزیدند. از این گروه هم سخنانی در باب حیا بر جای مانده است.

بازتاب گسترده حیا در متون عرفانی و مواضع بعضاً متفاوت پیروان مشرب عرفانی بغداد و خراسان در باب این موضوع، ایجاب می‌کرد که تحقیقی مستقل بدان اختصاص یابد. هدف اصلی این مقاله به دست دادن سیمایی مشخص و بدون ابهام و تناقض از حیا در متون عرفانی و تبیین پیوندی است که بین این مفهوم و سایر موضوعات عرفانی برقرار است.

پیشینه پژوهش

موضوع حیا بیشتر به عنوان فضیلتی اخلاقی در منابع دینی مورد بررسی قرار گرفته است اما تاکنون در عرفان اسلامی به صورت مبنایی، مستقل و جدی تبیین نگردیده است.

۲. تعریف لغوی و اصطلاحی حیا و عوامل ایجاد کننده آن

حیا در لغت، گرفتگی و خودداری نفس از عمل زشتی است که مورد مذمت دیگران است. و آن دو نوع است: حیای نفسانی که خداوند در همه آدمیان آفریده است و انسان به طور فطری از انجام برخی اعمال در مقابل خلق شرم می‌کند و حیای ایمانی که انسان مؤمن به سبب ترس از پروردگار از انجام گناهان خودداری می‌کند. (جرجانی، ۱۳۵۷: ۴۲) راغب اصفهانی گرفتگی روح و نفس و ترک زشتی را به خاطر خود عمل می‌داند نه برای ترس از مردم. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۲۷۰) ماهیت حیا به گونه ای است که نه تنها انسان را از ارتکاب اعمال زشت باز می‌دارد بلکه وی را به سوی خوبی‌ها بر می‌انگیزاند و میل به انجام اعمال نیک را در او بیدار می‌سازد. تفکر زاهدانه و تنزیه خداوند از مفاهیم عاشقانه و تأکید بر جلال و هیبت او که تا اوایل قرن پنجم هجری بر عقاید عرفانی، سایه افکنده بود، چنین ایجاب می‌کرد که اوقات بیشتر عارفان در خوف و قبض و هیبت سپری گردد، و حیا بر حالات عرفانی ایشان غالب باشد. از این رو، تعاریفی که در متون عرفانی برای حیا ذکر گردیده عمدتاً بر زبان اهل صحو جاری شده و بر محور حیا از خداوند است. بر اساس آنچه ایشان گفته‌اند حیا از نتایج مراقبه است که به سبب توجه به عظمت حق تعالی و نعمت‌های بی‌شمار وی و احساس کوتاهی در عبادت و شناخت عیوب نفس و ناتوانی از ادای حق خداوند پدید می‌آید، و فرد با علم یقینی به آگاهی حق تعالی از اسرار باطنی و نیات درونی افراد، حیا از وی را لباس جان خود می‌کند و در سایه آن به نیکی‌ها آراسته و از بدی‌ها پیراسته می‌گردد. به عقیده عارفان اگر

انسان، نعمت‌های فراوان و لطف و مهربانی و عفو و گذشت و دیگر صفات نیکوی خداوند را در نظر بگیرد و جایگاه خود را در برابر او بشناسد، به خویشتن اجازه ترک حیا را نخواهد داد. (قشیری، ۱۳۷۴: ۳۳۹؛ عطار، ۱۳۸۶: ۴۷۲؛ سلمی، ۱۴۱۴ق، ج ۳: ۲۲۰)

حارث محاسبی، استاد جنید، که به سبب افراط در محاسبه نفس، به این نام خوانده شده، بیش از دیگران از حیا و شرایط و عوامل و اهمیت آن سخن گفته است. والاترین حیا، در مراقبت از اعمال تبلور می‌یابد که عبارت است از: مراقبت بر انجام دادن طاعات و ترک معصیت و مراقبت از خواطری که بر دل وارد می‌شود. (محاسبی، ۱۴۲۰ق: ۲۸۰) از منظر او چند چیز حیا را برمی‌انگیزد: اول تفکر در احسان حق تعالی به بنده علی‌رغم ناسپاسی و کوتاهی و بدی‌های وی. دوم علم به اینکه در همه جا و همه احوال در مقابل دیدگان حق تعالی قرار دارد. سوم خود را در محضر خدا دانستن و این که از کوچک و بزرگ مؤاخذه می‌شود. چهارم اندیشیدن به این که خداوند با وجود کم‌حیایی بندگان از ذات وی، همچنان گناهان آن‌ها را می‌پوشاند. (محاسبی، ۱۹۶۸م: ۳۱۷)

گفتنی است که مفهوم حیا در نزد عارفان، خوف و رجا و تعظیم و محبت را در خود جمع کرده است. یعنی ترس از خداوند در کنار درک محبت پروردگار و امیدواری به لطف و بخشش اوست که حیا را در فرد برمی‌انگیزاند. چنانکه به عقیده خواجه عبدالله انصاری، حیا از مقامات سیر الی‌الحق است و از تعظیم و بزرگداشت خداوند که مبتنی بر مودت و دوستی ذات اوست نشأت می‌گیرد. (انصاری، ۱۴۱۷ق: ۷۳) در این تعریف، به درک حضور خداوند اشاره شده و عامل ایجاد حیا، تعظیم حق تعالی و در عین حال، محبت و مودت نسبت به اوست. عشق به معبود در کنار زهد و تقوا انسان را به سمت حیای از او سوق می‌دهد و ترک ورع و نپرداختن به محاسبه نفس، حیا را تضعیف می‌کند. سری سقطی معتقد است حیا و انس، در دلی

که به زهد و ورع آراسته باشد فرود می‌آیند. (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱۸۹) حارث محاسبی نیز حیا را به همراه خوف و یقین و محبت و اجلال و تعظیم خداوند، از آثار اخلاص در بندگی می‌داند. (محاسبی، ۱۴۲۰ق: ۱۷۰)

در حقیقت اگر قلبی با توفیق و عنایت حضرت حق، به مقام خوف و خشیت از عظمت خداوند و احوال روز قیامت نائل گردد و شرم و حیای از محبوب را به سبب احسان بسیاری که به انسان کرده، زیور خود سازد از ارتکاب گناهان و افتادن در ورطهٔ هلاک و نابودی مصون می‌ماند.

از پیروان عرفان خراسان سخنی در تعریف حیا و شرایط آن دیده نمی‌شود، اما اقوالی در باب اهمیت حیا و لزوم رعایت آن از جانب بنده دارند که نشان می‌دهد در این باره با پیروان مشرب بغداد هم عقیده‌اند. چنان‌که بایزید بسطامی شرم و حیا را از جملهٔ ده ویژگی که باعث شرف تن آدمی می‌گردد دانسته (سهلگی، ۱۳۸۴: ۲۲۵) و خود از ذکر حق در حال غفلت شرم داشته است. (قشیری، ۱۳۷۴: ۳۹) ابوالحسن خرقانی نیز گفته: «هر که بدین جهان از خدا و رسول و پیران شرم دارد، بدان جهان خدای تعالی ازو شرم دارد.» (مینوی، ۱۳۶۳: ۷۳) ابوسعید ابوالخیر نیز شرم و حیا را یکی از هفت ویژگی خاص مردان شریف دانسته است. (محمدبن منور، ۱۳۷۱: ۳۲۴) مولوی بی‌حیایی را در معنای عام و رایج آن نکوهش می‌کند و آن را از صفات فرومایگان و مدعیان دروغین علم و عرفان دانسته است:

حرف درویشان و نکتهٔ عارفان بسته‌اند این بی‌حیایان بر زبان
کار مردان روشنی و گرمی است کار دونان حيله و بی‌شرمی است

(مولوی، ۱۳۷۳، د: ۴: ۱۷۰۴-۱۰۷۲)

بنابراین حیا در مفهوم عام از منظر پیروان عرفان خراسان نیز یک خصلت و فضیلت اخلاقی است که باید همیشگی باشد و مربوط به زمان و مکان خاصی نیست و سالک با تخلّق بدان همواره در طریق حق باقی خواهد ماند.

عرفا غالباً در بحث حیا به آیه شریفه «أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ اللَّهَ يَرِي» (علق: ۱۴) استناد می‌کنند و افراد را به حیا از خداوند فرامی‌خوانند. (ر.ک میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۱۲۸؛ قشیری، ۱۳۷۴: ۲۱۴؛ انصاری، ۱۴۱۷ق: ۵۴) همچنین با استناد به سخنی از پیامبر معتقدند هر کس سرّ و ضمیر و شکم خویش را از باطل نگاه دارد و از مرگ و قبر یاد کند و با توجه به آخرت، از زیورهای دنیوی دست بدارد، حق شرم و حیا را به جا آورده است. (قشیری، ۱۳۷۴: ۳۳۴)

درک حضور ناظر از سوی انسان در حیا نقش محوری دارد و جنید بغدادی تفاوت مراقبه و حیا را در همین نکته می‌داند: «مراقبه آن بود که ترسنده باشد بر فوت شده. پرسیدند که: فرق چیست میان مراقبت و حیا؟ گفت: مراقبت انتظار غایب است و حیا خجالت از حاضر مشاهده.» (عطّار، ۱۳۸۶: ۳۰) مراقبه یعنی بنده باور داشته باشد که خداوند بر همه احوال او آگاه و بیناست این حال در بنده صفات و تحولاتی پدید می‌آورد که حیا و اخلاص درون و پاک کردن نیات و اعمال و جوارح آدمی از آن جمله است. (سهروردی، ۱۳۷۵: ۲۷۷؛ ابونصر سراج، ۱۳۸۰ق: ۸۲) شقیق بلخی کم‌حیایی را به همراه قساوت قلب و نبودن اشک در چشم و رغبت در دنیا و درازی آرزو از علامات شقاوت و بالعکس بر شرم و حیا زیستن، نرم دلی، از بیم عقوبت گریستن، زهد در دنیا و کوتاهی آرزو را نشانه سعادت دانسته است. (میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۴: ۴۶۱)

آنچه تاکنون گفته شد بر مفهوم عام حیا به عنوان فضیلتی اخلاقی و دینی تأکید داشت، اما در قرن ششم به سبب شرایط اجتماعی و سخت‌گیری فقهای بغداد که پیوسته رفتار تمام اقشار جامعه از جمله تمام صوفیان را تحت کنترل داشتند، عرفان در آثار بزرگان مکتب بغداد مجدداً رنگ زاهدانه می‌یابد (رضایی، ۱۳۸۷: ۳۷۱) و حیا به عنوان مفهومی عرفانی در اقوال کسانی که عمدتاً اهل صحو بودند مورد توجه قرار می‌گیرد و در کنار هیبت به عنوان حالی مطرح می‌شود که در مرتبه قرب خداوند، دل

را از گستاخی با محبوب بازمی‌دارد. چنان‌که ابونجیب سهروردی از پیروان عرفان بغداد، دربارهٔ حیا گفته است: «بازداشتن دل است از گستاخی و این از بهر آن است که نزدیکی اقتضای این احوال کند و از ایشان هست که در احوال نزدیکی نظر به عظمت خدای کند و هیبت او تا ترس و شرم به او غالب شود و کس باشد که نظر بر لطف خدای و احسان قدیم او کند تا بر دل او محبت و رجا غالب شود.» (سهروردی، ۱۳۶۳: ۷۷) عمر سهروردی نیز یکی دیگر از پیروان این مکتب، حیا را چونان هیبت در برابر انس قرار می‌دهد و معتقد است حیا از مطالعهٔ ارواح ظاهر شود و انس از لذت ارواح. (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱۸۹) بر همین اساس در مصباح‌الهدایه از حیای عام و حیای خاص سخن رفته و عزالدین کاشانی حیای عام را صفت اهل مراقبه و از جملهٔ مقامات دانسته است که در آن باطن بنده از هیبت اطلاع خداوند بر گناهان و قصورات وی در هم پیچیده می‌گردد، و خود بر دو نوع حیای از معصیت و حیای تقصیر در طاعت تقسیم می‌شود. حیای خاص از جملهٔ احوال مقربان و صفت اهل مشاهده است که روح ایشان در اثر عظمت شهود حق در هم پیچیده می‌گردد. (کاشانی، بی‌تا: ۴۲۰؛ نیز نک. غزالی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۲۹۱) بنابراین حیای خاص نزد این دسته از عارفان، درک بالاتری از خداوند متعال است و با افزایش قرب الی‌الله بر شدت آن افزوده می‌شود. روزبهان بقلی نیز در تعریف حیا به همین مفهوم خاص و عرفانی آن نظر داشته است: «الحياء محلّ الإجلال و رؤية العظمة و الكبرياء و هو فناء العارف في رؤية المعروف بنعت الخجل من وجوده في وجود الحق سبحانه و تعالى و أن العارف إذا ذكر نفسه في خالص العبودية عند ذكر الله ينظر الحق إليه بوصف الهيبة فيذوب من حياء الله» (روزبهان بقلی، ۱۴۲۶ق: ۱۵۴)

۳. انواع و درجات حیا

در متون عرفانی برای حیا انواع و درجاتی برشمرده‌اند. خواجه عبدالله انصاری در قرن پنجم از جمله کسانی است که در بحث حیا به دو بُعد عام و خاص آن نظر

داشته است. او که با دقت و نکته‌بینی خود مباحث گذشته را می‌کاوید، مطالب و نکات جدیدی را نیز در تقسیم‌بندی‌های خود ارائه می‌داد. وی حیا را از نخستین مدارج خاصان می‌داند و برای آن سه درجه در نظر می‌گیرد:

اول: حیای شناخت که از علم‌بندگان به این‌که خدا ناظر اعمال آن‌هاست نشأت می‌گیرد و آن‌ها را به تحمّل سختی‌ها و شکوه نکردن و ناپسند داشتن گناه سوق می‌دهد.

دوم: حیای حضور که از علم‌بنده به نزدیکی خدا و تعلق همه عالم به او ناشی می‌شود و وی با تمام وجود درمی‌یابد که خدا همه‌جا در هر زمان و مکان حضور دارد و او را می‌بیند. این درجه از حیا انسان را بر مرکب عشق به خداوند می‌نشانند و راحتی و خوشی و لذت انس با حق را بدو می‌چشانند به طوری که بنده لحظه‌ای خواهان جدایی از حق و اهتمام به خلق نیست.

سوم: حیای شهود است که از شهود حضرت حق حاصل می‌شود و با هیبت آمیخته است و در این حالت هیچ امری نمی‌تواند بین عبد و رب جدایی بیندازد. خواجه عبدالله، این مرتبه از حیا را برترین درجه می‌داند که برای آن غایتی نیست. (انصاری، ۱۷: ۱۴۱ق: ۷۴) این درجه از حیا را که با شهود حق و هیبت او پیوند خورده است می‌توان مقدمه‌ای برای ورود حیا به مباحث خاص عرفانی دانست که بر همین اساس، عارفان به ویژه اهل صحو به تعریفش همّت گماشتند و آن را از احوال مقررّان و صفت اهل مشاهده دانستند.

خواجه عبدالله انصاری، اهل حیا را بر اساس آنچه از آن شرم دارند به سه دسته تقسیم می‌کند و می‌گوید: «شرم حصار دین است و مایه ایمان و نشان کرم. و خلق در این مقام بر سه گروه‌اند: غافلان و عاقلان و عارفان. غافلان از خلق شرم دارند ایشان ظالمانند، عاقلان از فرشته شرم دارند ایشان مقتصدانند، عارفان از حق، شرم دارند ایشان سابقان‌اند». (مبیدی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۱۲۸) تعابیر سه‌گانه ظالم و مقتصد و

سابق، مقتبس از آیه ۳۲ سوره فاطر است که در آن مردم به سه دسته تقسیم شده‌اند: ستمکار بر نفس، میانه‌رو و پیشتاز در خیرات. بر اساس نظر خواجه، حیایی که با محوریت حق تعالی در انسان انگيخته شود، والاترین حیاست و اگر حیا صرفاً بر مدار خلق بچرخد از ارزش چندانی برخوردار نیست.

بیشتر انواعی که عرفا برای حیا برمی‌شمارند به انسان و رابطه او با خداوند اختصاص دارد، و عبارت است از: حیای جنایت، حیای تقصیر، حیای إجلال، و حیای استحقار، حیای عبودیت از سوی بندگان در برابر خداوند. در این موارد، بنده به واسطه درک عظمت حق و لغزش‌های خود و قصور در گزاردن طاعات و عبادات از خدا شرم می‌کند. (قشیری، ۱۳۷۴: ۳۳۸) همچنین به عقیده عارفان، گاه انسان در رابطه با انسانی و الامقام در بیان خواسته خود از شأن و منزلت وی حیامی‌کند که این حیا، حیای حشمت است. (همان)

اهل معرفت نوعی از حیا را نیز به خداوند نسبت می‌دهند و از آن به حیای حق (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۱۲۹) و حیای کرم تعبیر می‌کنند. (عطار، ۱۳۸۶: ۳۰۱) بر این اساس، حیای کرم، همواره ملازم حیای ندم از جانب بنده است و در صورت حیای بندگان از خداوند، وی نیز از بندگان حیا خواهد کرد. (قشیری، ۱۳۷۴: ۲۱۷) غزالی در روایتی به نقل از پیامبر آورده است: «حق تعالی می‌گوید: کسانی که از حرام پرهیزکنند، شرم دارم که ایشان را حساب کنم.» (غزالی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۳۶۷)

البته مفهوم حیا درباره ذات خداوند، مصداق دیگری دارد و با تعریفی که از حیا ارائه شد متفاوت است. زیرا انقباض و گرفتگی درباره خدا معنا ندارد و او منزّه و پاک از چنین وصفی است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۲۷۰) مستملی بخاری شرم خداوند را تأویل کرده و می‌نویسد: «چون گوید شرم دارم، معنی وی آن بود که از کرم خود نپسندم.» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳، ج ۲: ۵۹۹) بنابراین شرم و حیای خداوند

بدین معناست که حق تعالی از روی کرم خود با افراد رفتار می‌کند و امور قبیح و زشت در ذات وی راه ندارد.

همچنین عرفا حیا را مذموم و ممدوح دانسته‌اند. حیای ممدوح، احساس شرم از دست یازیدن به اعمالی است که عقل و شرع، انسان را از انجام آن نهی کرده و حیای مذموم، شرم از انجام اموری است که عقل و شرع بر بدی آن حکم نکرده است، بلکه اکتساب آن موارد را تأیید می‌کند، لیکن فرد با ظن و گمان خطای خود از انجام آن اعمال سر باز می‌زند. مانند شرم از پرسیدن و یادگیری اموری که دانستن آن برای فرد سبب کمال و ترقی است، اما وی چون نمی‌خواهد جهل خود را آشکار کند از سؤال، امتناع می‌ورزد.

مولوی در ابیاتی از مثنوی به حیای مذموم اشاره کرده و گفته که این حیا نه تنها با ایمان قرین نیست که خود سبب بی‌ایمانی است. وی دل مردان خدا را بدان دلیل که به دریای فیض بی‌پایان الهی پیوسته‌است در زدودن آلودگی‌ها و تطهیر قلوب خلق همچون آبی زلال می‌داند که نباید از ورود به آن شرم داشت:

آب گفت آلوده را در من شتاب	گفت آلوده که دارم شرم از آب
گفت آب این شرم بی من کی رود	بی من این آلوده زایل کی شود
ز آب هر آلوده کو پنهان شود	الحياء يَمْنَعُ الْإِيمَانَ بـ
دل ز پایه حوض تن گلناک شد	تن ز آب حوض دل‌ها پاک شد

(مولوی، ۱۳۷۳، د. ۲: ۱۳۷۳-۱۳۷۰)

به اعتقاد صوفیه، هیچ موجودی شایسته‌تر از خدا برای آنکه از او حیا شود وجود ندارد و حیا از خداوند باید بر حیا از مردم مقدم باشد. (مبیدی، ۱۳۷۱: ۱۲۹)

۴- حیا و ایمان

حیا در دین مبین اسلام در رأس فضائل اخلاقی قرار می‌گیرد. چنانکه امام صادق (ع) در سخنی اسلام را عریان و حیا را لباس آن دانسته‌اند. (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۲: ۴۶)

عارفان نیز معتقدند وقتی بنده در ایمان خود صادق باشد و باور داشته باشد که خداوند در همه حال ناظر اوست، در سرّ و باطن خود تعظیم و بزرگداشت حق را به جا می‌آورد و و ثمرهٔ این بزرگداشت باطنی، شرم و حیای ظاهر است. زیرا اعضا و جوارح آدمی بندهٔ قلب اویند و قلب مؤمن، اسیر حق. ناگزیر ظاهر چنین فردی تابع باطن اوست و از ارتکاب خلاف رضای خداوند شرم دارد. بر این اساس، «هرچند باطن را تعظیم بیشتر، ظاهر را حیا بیشتر؛ و هرچند حیا بیشتر خلاف کمتر؛ و هرچند خلاف بیشتر حیا کمتر؛ و هرچند حیای ظاهر کمتر تعظیم باطن کمتر» (مستملی‌بخاری، ۱۳۶۳، ج ۳: ۱۰۵۱) حیایی که از ایمان فرد نشأت می‌گیرد به درک و باور انسان به حضور ناظرانی که انسان آن‌ها را نمی‌بیند، لیکن برای آن‌ها ارزش و احترام قائل است، وابسته است. هر چه ایمان فرد قوی‌تر شود این حیا نیز در او بیشتر می‌شود.

عرفا در بیان اهمّیت حیا و رابطهٔ تنگاتنگ آن با ایمان به احادیث نبوی نظیر «الحیاء من الایمان» و «لا ایمان لمن لایحیاء له» (مستملی‌بخاری، ۱۳۶۳، ج ۱: ۱۰۲؛ قشیری، ۱۳۷۴: ۳۳۴) استناد می‌کنند و بر این اساس، حیا و ایمان را قرین هم دانسته‌اند. جامی در بارهٔ ایمان و حیا می‌گوید:

چون حیا شعبه‌ای ز ایمان است	بی‌حیایی دلیل طغیان است
هر که موقن بود به اینکه خدای	حاضر و ناظر است در همه جای
در و دیوار و حاجب و بواب	نیست بر دیدن خدای حجاب
در پس پرده‌های توبرتو	کی تواند مخالف با او

(جامی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۲۱۳)

در آموزه‌های دینی و عرفانی، مقوله‌های سه‌گانهٔ حیا، عقل و دین از یک‌دیگر تفکیک ناپذیرند، و هر جا سخن از حیا باشد عقل و دین نیز در کنار آن خواهند بود. به تعبیر دیگر این سه مقولهٔ ارزشی لازم و ملزوم یک‌دیگرند و هیچ‌گاه از یک‌دیگر

جدا نمی‌شوند. (ر.ک کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۱۰) این امر بیانگر عظمت عقل و لزوم همراهی آن با دین و حیاست. یعنی اگر عقل باشد، دین و حیا و هر چه خیر و خوبی است حاضرند و انسانی واقعاً عاقل شناخته می‌شود که از دین و حیا برخوردار باشد. عطار این معنی را خوش سروده است:

هر که را عقل و حیا همراه اوست	آدم معنی دل همراه اوست
هر که دارد عقل و دین همراه اوست	خود مقام فضل منزلگاه اوست
عقل با دین و حیا چون جمع شد	سینه‌ها روشن از او چون شمع شد

(عطار، ۱۳۷۶: ۱۱۵)

۵- حیا و خوف

اهل معرفت غالباً حیا و خوف را ملازم یکدیگر به کار می‌برند اما حیا را بر خوف رجحان می‌دهند به طوری که حیا را صفت خاصان حق دانسته‌اند و خوف را صفت علما. سهل تستری در این باره می‌گوید: «حیا بلندتر است از خوف، که حیا خاصگیان را بود و خوف علما را» (عطار، ۱۳۸۶: ۲۵۱) زیرا در تقوا و خوف، درک قدرت خدا و ترس از مجازات اوست که عبد را از ارتکاب عمل قبیح مانع می‌شود، اما در حیا، ادراک حضور خداوند و نظارت و حفظ حرمت اوست که انسان را از انجام گناهان برحذر می‌دارد. یحیی بن معاذ نیز بالاترین منازل اهل رجاء را خوف و بالاترین منازل واصلین را حیا دانسته است. (خرگوشی، ۱۳۸۵: ۱۲۶) در قوت القلوب حیا ثمره خوف و از والاترین مراتب اهل سلوک است، و آن‌گاه که بنده سر و گوش و چشم و زبان و شکم و قلب و دست و پای خود را حفظ کند این خوف عموم است و اول حیا. (ابوطالب مکی، ۱۳۱۰ق، ج ۱: ۳۹۹)

بر این اساس، پرهیزگاری و خوف از خداوند، از جمله شرایط لازم برای برانگیخته شدن حیا در بندگان است و چنین شخصی همواره مطیع اوامر الهی است و

با دوری از افراد و مکان‌هایی که باید از آنها حیا کرد، این فضیلت را در خود حفظ می‌کند. (قشیری، ۱۳۷۴: ۳۳۷)

۶. حیا و معرفت

حیا در عرفان با معرفت نیز پیوند می‌یابد و یکی از ارکان اساسی آن به شمار می‌رود. به طوری که گفته‌اند: «معرفت را سه رکن بود: هیبت و حیا و انس». (عطار، ۱۳۸۶: ۷۳؛ ابن خمیس موصلی، بی تا، ج ۱: ۴۵۶) روزبهان بقلی هم ایمان را صورت و رسم حیا و معرفت را حقیقت آن می‌داند. (روزبهان بقلی، ۱۴۲۶ق: ۱۵۴) در ترجمه رساله قشیریه آمده است که «معرفت حیا و تعظیم آرد، چنان که توحید رضا و تسلیم» (قشیری، ۱۳۷۴: ۱۵۵) و سرّی سقطی می‌گوید: «معرفت از بالا فرودآید چون مرغ پروازکنان، تا دلی بیند که در او شرم بود و حیا آن‌جا فرود آید.» (جامی، ۱۳۷۰: ۵۹)

آن‌گاه که انسان به صفات خداوند به ویژه وسعت علم و آگاهی حق، دوام سلطه او بر عالم آفرینش و نفاذ قدرت وی بر رفع تمامی نیازها و خواسته‌های موجودات معرفت پیدا کرد و خزائن جود و احسان حق تعالی را مالامال از بخشش و انعام او نسبت به مخلوقات دانست، عمیقاً درمی‌یابد که طاعات فراوان او در کنار فضل و کرم و احسان خداوند بسیار اندک است و در نتیجه، حالت خشوع و خضوع و فروتنی و شکستگی و حیا از حق تعالی در وی ایجاد گردد. هرچه معرفت به خدا و صفات جلال و جمال او زیادتر شود خشیت و هیبت و حیا بیشتر می‌گردد. معرفت حق، در آراء بسیاری از عارفان، موقوف بر شناخت نفس و دریافت مرتبه انسان است و برای برانگیخته شدن حیای انسان، معرفت حق و معرفت نفس هر دو ضروری است. چنان‌که گفته‌اند: «نشان اندکی معرفت بنده به نفس خویش، اندکی حیا بود و اندکی خوف» (ابن خمیس موصلی، بی تا، ج ۱: ۲۹۶) جنید بغدای نیز معتقد است: تفکر در صفات نفس و در احسان خداوند با نفس، حیا را در انسان پدیدار می‌کند. (عطار، ۱۳۸۶: ۳۳) انسان با آگاهی از عزت و عظمت درونی خویش به سوی شکوه و

عظمت خداوندی رهنمون می‌گردد. در چنین حالتی است که به اصلاح رابطه‌اش با خدا و جهان پیرامون خویش می‌پردازد، و با درک رابطه شگرفی که بین او و پروردگارش برقرار است از خدایش حیا می‌کند و در برابر منهیات، سرفروود نمی‌آورد؛ زیرا این امور مذموم، اقناع‌کننده روح بلند و تعالی‌یافته عبد نیست، و او در باطن خویش عالمی یافته‌است بسی فراخ‌تر و متعالی‌تر از عالم بیرون. بر همین اساس، روزبهان بقلی حیای حاصل از معرفت را مستفاد از ذوب شدن قلب در بزرگداشت حق و اطلاع روح از جمال حضرتش می‌داند. (روزبهان بقلی، ۱۴۲۸ق: ۹۵)

لبابه یکی از زنان صوفی گفته است: «از خداوند شرم دارم که پس از اینکه معرفت خود را به من ارزانی داشت، مرا به غیر خود مشغول ببیند.» (سلمی، ۱۳۸۵: ۲۴۳)

۷. حیا و یقین

یقین، از برترین احوال عرفانی است که سراسر وجود آدمی را پاک و صافی می‌گرداند، پرده‌ها را کنار می‌زند و اسرار هر دو جهان را برای عبد پدیدار می‌سازد. پیروان مشرب بغداد معتقدند بین حیا و یقین نیز پیوند ظریفی برقرار است، و کسی که در این مرتبه قرار گرفته چون یقین دارد که خداوند در همه حال ناظر و شاهد اعمال اوست، حیای وی از حسنات و کارهای نیک خود بیشتر از حیای گناهکاران از سیئاتشان است. (کاشانی، بی‌تا: ۴۲۱؛ سهروردی، ۱۳۷۵: ۱۸۹) یعنی در این مرتبه، حیای عبد، تنها در پرهیز از عمل قبیح خلاصه نمی‌شود، بلکه وی از افعال نیک خود نیز بدان سبب که آن را سزاوار درگاه حق نمی‌داند شرمگین است.

محمد غزالی حیای صدیقان را یکی از نتایج یقین بنده به خداوند می‌داند که به واسطه آن همواره خدا را ناظر بر اعمال خود می‌بیند. او در این باره به داستان یوسف صدیق (ع) اشاره می‌کند که: «چون زلیخا یوسف را به خویشتن دعوت کرد، پیشتر

برخاست و آن بت که وی را به خدایی می‌داشت روی وی بپوشانید، یوسف گفت: تو از سنگی شرم می‌داری من از آفریدگار هفت آسمان و زمین شرم ندارم که می‌بیند و می‌شنود؟» (غزالی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۴۸۷)

۸. حیا و قرب

در باور بسیاری از اهل معرفت، غایت حیا این است که آدمی با همه وجود بداند خداوند از حال وی اطلاع کامل دارد، و همواره خود را تحت مراقبت کسی بداند که یک لحظه در نماند و آشکار از معرض دید او پنهان نیست. این مرتبه از حیا، در قرب پروردگار حاصل می‌شود و پیروان مشرب بغداد در این باره نیز به اظهار نظر پرداخته‌اند. قرب خداوند به این معناست که وی همواره ظاهر فرد را می‌بیند و بر باطنش آگاهی دارد. شرم این قرب، بنده را از همه خلاف‌ها باز می‌دارد و او را به سوی معرفت رهنمون می‌سازد. (مستملی‌بخاری، ۱۳۶۳، ج ۲: ۸۲۶) هنگامی که انسان، آینه جمال و جلال الهی گردد و خداوند به نعت جمال و جلال بر او جلوه‌کند، از لطف و قرب و انس با محبوب برخوردار می‌شود، و او را بر همه چیز ترجیح می‌دهد، و از فرمانش با دل و جان پیروی می‌کند، و حیای از وی را پوشش و زینت خود می‌سازد. چنانکه ذوالنون مصری می‌گوید: «ذکر خدای - عزّ و جلّ - غذای جان من است، و ثناء او شراب جان من، و حیا از او لباس جان من» (عطارد، ۱۳۸۶: ۱۲۸) سرّی سقطی نیز اخلاق مقربان حق را در پنج چیز می‌داند: رضای از حق تعالی در همه امور، دوست داشتن آنچه که حق می‌پسندد و حیای از خداوند، انس با او و وحشت از غیر حق. (همان: ۵۴)

نزد این گروه از عرفا بین مفهوم حیا و قرب رابطه‌ای دوسویه برقرار است. یعنی هدف اصلی حیا قرب خداوند است و حیای بیشتر، زیادت قرب الهی را به همراه دارد و بالعکس. هرکس که هنوز حال حیا را به دست نیآورده است، یعنی هنوز هیچ مرتبه از مراتب قرب را نیافته است. (کاشانی، بی‌تا: ۴۱۹) ابوسعید خراسانی نیز

معتقد است درجات حیا در افراد به اندازه قرب ایشان به پروردگار متفاوت است. (خرّاز، ۱۴۲۱ق: ۴۶) از یحیی بن معاذ رازی پرسیدند: چه کسی بر حیا مداومت بیشتری دارد؟ پاسخ داد: آنکه به خدا نزدیک تر است. (خرگوشی، ۱۳۸۵: ۴۰۷)

در اینجا تفاوتی بین سخنان عارفان با مشرب‌های مختلف مشاهده می‌شود. برخی که اغلب در مشی عارفانه خود به سکر و سرمستی گرایش دارند، معتقدند حیا صفت کسانی است که در اول مرتبه از مراتب قرب قرار دارند و خود را قابل و لایق قرب و لقاء نمی‌دانند لیکن با افزایش قرب و شدت گرفتن غیرت عشق و اضمحلال وجود سالک در خداوند، تمام آداب و صفات و رسوم بشری از وی رخت بر می‌بندد و نشانی از حیا بر جای نمی‌ماند. دلی که مقید به رسوم و ظواهر است، سزاوار لقاء الله نیست و انسان اگر با مرکب عشق دامن خود را از این دنیا برچیند، از قفس تنگ تضادها هم بیرون می‌آید: «نفس ملاحظه و علم از آثار و رسوم هستی و بشری است و غیرت عشق در عاشق عارف، وجودی باقی نگذاشته، و نه اوصافی که علم باشد پس حیا مرده و میراث گذاشته غیرت را؛ غیرت عشق وجود همه اغیار بسوخت که العشق نار لا تبقی و لا تذر.» (مقامات عارفان، ج ۱: ۱۲۳) و بر این اساس گفته‌اند: «ادنی مقام من مقامات القرب الحیاء.» (کاشانی، بی تا: ۴۱۹) به تعبیر کریستین تورتل، عارف در فضایی که طبیعت انسانی‌اش با الوهیت پیوند خورده است، خود را از همه قیود حتی قید بندگی رها می‌بیند و خضوع ناشی از عبودیت در کبریایی ربوبیت محو شده است. (تورتل، ۱۳۷۸: ۲۴) عاشق در آن حال، خود را گم کرده و او را یافته و نسیم ازلی قرب خداوند بر او وزیدن گرفته است: «چون معشوق مستولی در محبت از محبت جان محب محمل عشق قدم برنگیرد، و به بازار شوریدگان معرفت برآید، و از سرمستی نمان پیدا کند، این سکر در انبساط است، و بسط در رجا، و امن در تمکین. چون مستی غالب شود، حیا زوال پذیرد. محب باک

ندارد که سر آشکارا کند. چون انبساط پدید آمد، هیبت برخیزد. چون هیبت برخاست، عاشق آنچه هست بگوید.» (روزبهان بقلی، ۱۳۷۴: ۱۷۶)

در واقع یکی از دلایل شطح‌گویی عارفان، احساس وجد و صمیمیت و محبت عمیقی است که در پرتو تجلیات جمالی بر رابطه عارف با خدا سایه می‌افکند. محبت این دسته از عارفان به حدی است که همه حجاب‌های بین عاشق و معشوق را کناری می‌زند و محب را در مستی و بیخودی شگرفی فرو می‌برد، به گونه‌ای که لذت مشاهده حق، هیبت و حشمت و حیای از حق را تحت الشعاع خود قرار می‌دهد. عشق سبب می‌شود تا عاشقان و مستان الهی بین خود و معبود ازلی حجابی نبینند. این محرمیت و مناسبت‌های روحی که مجذوبان نسبت به حق احساس می‌کنند، ترس و هراس را در سلوک عارفانه‌شان زایل می‌کند و آنان را به نوعی گستاخ می‌سازد:

وقت آن آمد که من عریان شوم نقش بگذارم سراسر جان شوم
ای عدو شرم و اندیشه بیا که دریدم پرده شرم و حیا

(مولوی، ۶د، ۱۳۷۳: ۶۱۳-۶۱۴)

مست می عشق را حیا نی وین باده عشق را بها نی

(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۲۷۵۸)

عارفی که مستغرق عوالم جذبه و سکر و وجد و بیخودی است و با خروج روحانی خود از سرای تعینات و تناقض‌ها و دورنگی‌ها و ورود به عوالم ملکوتی و وحدت محض، به طور کامل از عالم ماده رها شده و در دنیایی سراسر صلح و بی‌رنگی و آرامش گام نهاده است. در چنین فضای ناب معرفتی است که کفر و ایمان، حیا و بی‌حیایی و... معنای خود را از دست می‌دهند.

گفت که عاشق چرا مست شد و بی حیا باده حیا کی هلد خاصه ز خمّار من

(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۲۰۵۶)

چون ساغری پرداختم جامه حیا انداختم

عشقی عجب می‌باختم با غره غراره‌ای

(همان، غ ۲۴۴۵)

آتش باده بزن در بُنه شرم و حیا دل مستان بگرفت از طرب پنهانی

(همان، غ ۲۸۸۰)

از منظر مولانا هرگاه مستی با خرابی و ویرانی آمیخته شود، اسرار را از پرده
بیرون می‌افکند؛ در واقع سرِ سرمست بی‌حیا، به افشای راز می‌پردازد.

چو رازها طلبی در میان مستان رو که راز را سر سرمست بی‌حیا گوید

(همان، غ ۱۱۷۳)

چون بدرّد شرم، گویم راز فاش چند از این صبر و زحیر و ارتعاش

(مولوی، ۱۳۷۳: ۶: ۵۷۴)

اینجاست که اهل صحو افشای اسرار را بر نمی‌تابند و رعایت حیا را لازم می‌دانند. ایشان به دلیل غلبه شهود جلال الهی و غرقه شدن در بحر خوف و هیبت، جانب تنزیه و تقدیس خداوند را نگه می‌داشتند و محبت توأم با خشیت و عبودیت را سزاوار عبد و کمال‌بخش می‌دانستند، و بر این اساس، هیبت و خوف و حیا را بر انس و محبت و رجا برتری می‌دادند. بنابراین می‌توان گفت آن دسته از عارفان که فزونی قرب الی الله را سبب ازدیاد حیای عبد می‌دانند به طریقه صحو گرایش دارند، و آن گروه که در اعلا مراتب قرب، بین خود و معشوق مانعی نمی‌بینند، و به سبب مستی و استغراق در محبوب، حیا را مانعی در راه وصال قلمداد می‌کنند، در زمره اهل سکرند. یحیی باخرزی در این باره می‌گوید: «و بدان که اهل قرب را حالات است. بعضی آن‌هایند که در حال قرب به عظمت خدای و هیبت او ناظرند، بر ایشان حال خوف و حیا غالب می‌آید. و بعضی آن‌هایند که به لطف حق و احسان قدیم ناظرند، پس بر دل ایشان محبت و رجا غالب می‌شود.» (باخرزی، ۱۳۸۳: ۵۳)

۸-۱ حیا و انبساط

انبساط را ترک حشمت و آزرَم به هنگام درخواست و طلب نزدیکی بیشتر و تقاضای دیدار حق تعریف کرده و آن را نتیجهٔ بسط دانسته‌اند. (نک. عطار، ۱۳۸۶: ۵۷۸، انصاری، ۱۳۷۷، ج ۱: ۳۲۳) این مفهوم در عرفان اسلامی در تقابل با حیا مطرح می‌شود، و اهل سکر را در مراتب والای قرب و استغراق و از خود بیخودی به دریدن پرده‌های شرم و حیا و سایر موانع وصال و اتحاد بین عاشق و معشوق سوق می‌دهد. روزبهان بقلی که عشق با تار و پود آثارش عجین شده است، رجا و بسط و انبساط را جواهرات دریای عشق می‌داند. (نک. روزبهان بقلی، ۱۳۸۱: ۵۴) انبساط نتیجهٔ محبت و خلّت و انس با حق تلقی می‌شود که عارف را نسبت به خداوند از احساس صمیمیت مفراط برخوردار می‌کند، به گونه‌ای که وی در اقوال و افعال و مناجات با حق تعالی رعایت آزرَم و حرمت نکند. به اعتقاد عرفا، ظاهر سخن عارف به هنگام انبساط، آمیخته با دلیری و گستاخی است و از کسی که در مقام انس اقامت دارد و با وی به ملاطفت برخورد می‌شود، مقبول است، اما گفتار و کردار کسی که بدون قرار گرفتن در مقام انس، گفتار و کردار ایشان را تقلید کند، کفر تلقی می‌شود و مستحق طرد و ملامت است. (نک. مستملی بخاری، ۱۳۶۳، ج ۳: ۱۳۵۴؛ غزالی، ۱۳۸۶، ج ۴: ۵۹۱) بنابراین انبساط در مرتبه‌ای بالاتر از بسط و هنگام انس با حق در اهل سکر ایجاد می‌گردد، و ایشان را به عمل مطابق سرشت و حالی که در آن است وامی‌دارد و فرد در این موقعیت، با محبوب گستاخ می‌شود، و حیا و خویشنداری را از دست می‌دهد و بی‌پروا هر آنچه را بر زبانش جاری شود (شطح) بیان می‌کند. در مرحلهٔ قرب و انس با حق که دوری از غفلت و گناه جزو اولین مراتب و ملزومات آن است. (نک. سراج طوسی، ۱۳۸۰: ق ۹۶) تفاوت مشرب‌ها در ملتزم بودن اهل صحو به مفهوم عرفانی و خاص حیاست، به عنوان حالی فراتر از خوف و قبض که در هنگام قرب حق به سبب مشاهدهٔ عظمت و هیبت خداوند بر اهل صحو غالب

می‌شد، اما سکر و مستی که در هنگام انس با حق و توجّه به جمال و کمال خداوند به پیروان مشرب عرفانی خراسان (اهل سکر) دست می‌داد، ایشان را به صمیمیت مفرط و گستاخی با پروردگار می‌کشاند و در این حال حیا در مفهوم ترس و شرم از محبوب را مانعی برای وحدت و اتصال قلمداد و آن را نفی می‌کردند. از این روست که کمال انس را انبساط محب با محبوب دانسته‌اند. (نک. تهانوی، ۱۳۴۶، ج ۱: ۱۰۸؛ قشیری، ۱۳۷۴: ۹۷؛ مستملی‌بخاری، ۱۳۶۳، ج ۳: ۱۳۵۳)

۸-۲ تأثیر تفکر ملامتی بر نفی حیا

در بین عارفان مسلمان، مولوی بیش از همه بر باده‌نوشی و کنار گذاشتن شرم و حیا تأکید می‌کند، و این امر جز آنچه گفته شد تا حدود زیادی هم متأثر از اندیشه‌های ملامتی او در غزلیات است که در این راه میراث‌دار عارفانی چون بایزید بسطامی (نک. هجویری، ۱۳۸۶: ۸۹) و سنایی است. در شعر ملامتی و قلندری که سنایی آغازگر آن است، شاعر به منظور طعن و کنایه به متعصبان و صوفیان ظاهرپرست و قرار دادن خود در موضع ملامت، به وصف رندی، تظاهر به باده پرستی و لابلالی‌گری می‌پرداخت و از زبان مست رند و یا شوریده و دیوانه‌ای حقایق را بازگو می‌کرد. برخی واژه‌ها نیز در ادبیات ملامتی از طیف معنای حقیقی خود خارج می‌شوند و معنایی دیگرگون می‌یابند. از این رو گاه کلماتی که معنای مثبت و ارزشی دارند، نفی می‌شوند و واژگان منفی و ضد ارزش، چون معنای تازه و مرتبط با نگاه شاعر پیدا می‌کنند، وجهه مقدس و مقبول می‌یابند. بنابراین عارفی چون مولوی که در حالت هشیاری بر لزوم رعایت حیا و گستاخی نکردن در پیشگاه حق تأکید می‌کند، و بی‌حیایی را صفت نامردان و سبب سیاهی دل و دوری از معرفت می‌داند و معتقد است:

هر چه بر تو آید از ظلمات و غم آن ز بی باکی و گستاخی است هم

(مولوی، ۱۳۷۳، د ۱: ۸۸)

آن‌گاه که در قامت عاشق لابلالی و کسی که مستغرق معبود است ظاهر می‌شود، به سبب قلندرمنشی و وارستگی و سرمستی و رهایی از بند تعلقات، در پی رعایت آداب و رسوم ظاهری و مصحلت و سود و زیانش نیست، بلا را به جان می‌خرد و در این راه از بذل جان ابایی ندارد.

لابالالی عشق باشد نی خرد عقل آن جوید کز آن سودی برد
تُرک‌تاز و تن‌گداز و بی‌حیا در بلا چون سنگ زیر آسیا
سخت‌رویی که ندارد هیچ پشت بهره‌جویی را درون خویش کشت

(همان، د: ۶: ۱۹۶۹-۱۹۶۷)

نتیجه

در سنت اول عرفانی، حیای عام صفت اهل مراقبه و از جمله مقامات است که در اثر توجه به عظمت حق تعالی و نعمت‌های بی‌شمار وی و احساس کوتاهی در عبادت و شناخت عیوب نفس و ناتوانی از ادای حق خداوند پدید می‌آید و باطن بنده از هیبت اطلاع خداوند بر گناهان و قصورات وی در هم پیچیده می‌گردد، و خود بر دو نوع است: یکی حیای از معصیت و دیگر حیای تقصیر در طاعت.

حیای خاص از جمله احوال مقربان و صفت اهل مشاهده است، و با افزایش قرب حق بر شدت آن افزوده می‌شود، و در این حال، باطن عبد از عظمت شهود حق تعالی درهم پیچیده می‌گردد، و حیا او را از انبساط و گستاخی با حق باز می‌دارد. این مفهوم حیا در قرن ششم به سبب شرایط اجتماعی که عرفان در آثار بزرگان مکتب بغداد مجدداً رنگ زاهدانه می‌گیرد به عنوان اصطلاحی عرفانی مورد توجه اهل صحو واقع می‌شود.

آن‌چه در متون عرفانی تا قبل از قرن ششم در باب حیا گفته شده است، عمدتاً ناظر به مفهوم دینی و عام حیا به عنوان یکی از مهم‌ترین خصلت‌ها و فضائل اخلاقی است که مربوط به زمان و مکان خاصی نیست و سالک با تخلُّق دائمی بدان همواره

در طریق حق باقی خواهد ماند و همه عرفا با هر مشرب فکری بر لزوم رعایت آن از جانب بندگان، تأکید و اتفاق نظر دارند. زیرا اساس عرفان اسلامی بر محور درک حضور خداوند در عالم هستی و باور به «الم يعلم بان الله یری» و عشق به حق و نیز شناخت جایگاه والای انسان در عالم آفرینش شکل گرفته و همین اعتقاد است که انسان را از هر بدی باز می‌دارد.

در متون عرفانی آن‌دسته از سخنانی که به طور ویژه در باب حیا و اهمیت آن در سیر و سلوک و پیوندش با خوف و ایمان و معرفت و یقین و قرب مشاهده می‌شود، عمدتاً متعلق به اهل صحو است، زیرا دریافته‌های شهودی و مناسبات عرفانی آن‌ها با خداوند که در پرتو نظر به اوصاف جلال حق شکل می‌گرفت، چنین ایجاب می‌کرد که اغلب اوقاتشان در خوف و قبض و هیبت سپری گردد و حیا بر حالات ایشان غالب باشد.

اهل معرفت با استناد به احادیث نبوی حیا و ایمان را قرین هم می‌دانند، و معتقدند وقتی بنده در ایمان خود صادق باشد و باور داشته باشد که خداوند در همه حال ناظر اوست، در سرّ و باطن خود تعظیم و بزرگداشت حق را به‌جا می‌آورد و ثمره این بزرگداشت باطنی، شرم و حیای ظاهر است.

اهل صحو، حیا را بر خوف رجحان می‌دهند به طوری که حیا را صفت خاصان حق دانسته‌اند، و خوف را صفت علما. زیرا در خوف، درک قدرت خدا و ترس از مجازات اوست که عبد را از ارتکاب عمل قبیح مانع می‌شود، اما در حیا، ادراک حضور خداوند و حفظ حرمت اوست که انسان را از انجام گناهان برحذر می‌دارد.

در مرتبه یقین، حیای عبد، تنها در پرهیز از عمل قبیح خلاصه نمی‌شود، بلکه وی از افعال نیک خود بدان سبب که آن را سزاوار درگاه حق نمی‌داند شرمگین است.

تفاوت دیدگاه عارفان مشرب بغداد و خراسان در باب حیا در التزام به حیای خاص و در اعلا مراتب قرب و انس با خدا است نه در مفهوم عام و اخلاقی آن. اهل

صحو برآند که با فزونی قرب الی الله، حیای عبد چه در مفهوم عام و چه در معنای خاص آن افزایش می‌یابد و آن گروه که در اعلا مراتب قرب، بین خود و معشوق مانعی نمی‌بینند، و به سبب مستی از شراب طهور و استغراق در محبوب و وارستگی و رهایی از بند تعلقات، حیای خاص را مانعی در راه وصال قلمداد می‌کنند، در زمره اهل سکر و شطح و انبساط‌اند.

در بین عارفان مسلمان، مولوی بیش از همه بر مستی و لاابالی‌گری و دریدن پرده‌های شرم و حیا تأکید می‌کند و این امر تا حدود زیادی نیز نشأت گرفته از اندیشه ملامتی و قلندری حاکم بر غزلیات اوست که در این گونه اشعار نظام ارزشی واژگان دگرگون می‌شود و کلماتی چون حیا که معنای مثبت و ارزشی دارند، نفی می‌شوند و واژگان منفی و ضد ارزش مثل بی‌حیایی چون معنای تازه و مرتبط با نگاه شاعر پیدا می‌کنند، وجهه مقبول می‌یابند.



منابع

- قرآن کریم
- ابن خمیس موصلی، حسین بن نصر، (بی تا)، مناقب الأبرار و محاسن الاخیار فی طبقات الصوفیه، تحقیق و تقدیم سعید عبدالفتاح، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابوسعید خراز، احمد بن عیسی، (۱۴۲۱ق)، کتاب الصدق او الطریق السالمة. تصحیح عبدالمنعم خلیل ابراهیم. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابوطالب المکی، محمد بن علی، (۱۳۱۰ق)، قوت القلوب فی معامله المحبوب، قاهره: مکتبه احمد البابی الحلبی.
- انصاری، عبدالله بن محمد، (۱۴۱۷ق)، منازل السائرین، تهران: دارالعلم.
- باخرزی، یحیی، (۱۳۸۳)، أوراد الاحباب و فصوص الآداب، تصحیح ایرج افشار، تهران: دانشگاه تهران.
- جامی، عبدالرحمان، (۱۳۷۰)، نفحات الانس من حضرات القدس، تصحیح محمود عابدی، تهران: اطلاعات

- _____، (۱۳۷۸)، مثنوی هفت اورنگ (سلسله الذهب)، تصحیح اعلاخان افصح زاد، تهران: میراث مکتوب ۹۲۴.
- جرجانی، علی بن محمد، (۱۳۵۷)، تعریفات، قاهره: مکتبه و مطبعة مصطفی البالی الحلبي.
- خرگوشی، عبدالملک، (۱۳۸۵)، تهذیب الأسرار فی أصول التصوف، سید محمد امام، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- راغب اصفهانی، حسین، (۱۴۱۲ق)، المفردات فی غریب القرآن، ج ۱، تحقیق صفوان عدنان داودی، بیروت: دارالشامیه.
- رضایی، مهدی، (۱۳۸۷)، مکتب جنیدیه؛ ریشه‌ها و اندیشه‌ها، تهران: موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران-مک‌گیل.
- روزبهان بقلی، روزبهان بن ابی نصر، (۱۴۲۸ق)، المصباح فی مکاشفة بعث الأرواح، شرح عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی، چ اول، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- _____، (۱۳۷۴)، شرح شطحیات، تصحیح هانری کرین، چاپ سوم، تهران، طهوری.
- _____، (۱۴۲۶ق)، مشرب الأرواح، شرح عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- سراج طوسی، ابونصر، (۱۳۸۰ق)، اللع، حقه عبدالحکیم محمود، طه عبدالباقی، مصر: دارالکتب الحدیثه.
- سلمی، ابو عبدالرحمن محمد، (۱۳۸۵)، نخستین زنان صوفی. تهران: علم.
- _____، (۱۴۱۴ق)، تسعة کتب فی اصول التصوف و الزهد، تصحیح سلیمان آتش، بیروت: للطباعه و التوزیع.
- سمعانی، احمد، (۱۳۸۴)، روح الأرواح، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: علمی فرهنگی
- سهروردی، ابونجیب عبدالقادر، (۱۳۶۳)، آداب المریدین، ترجمه عمر بن محمد شیرکان، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: مولی.
- سهروردی، شهاب‌الدین ابو حفص عمر، (۱۳۷۵)، عوارف المعارف، ترجمه عبدالؤمن اصفهانی، اهتمام قاسم انصاری، تهران: علمی فرهنگی.
- سهلگی، محمد بن علی، (۱۳۸۴)، دفتر روشنائی: از میراث عرفانی بایزید بسطامی، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، چ ۲، تهران: سخن.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا، (۱۳۸۴)، نوشته بر دریا: از میراث عرفانی ابوالحسن خرقانی، تهران: سخن.
- عطار، فریدالدین، (۱۳۸۶)، تذکرة الاولیا، تصحیح محمد استعلامی، چاپ شانزدهم، تهران: زوار.

- _____، (۱۳۷۶)، مظهر العجایب، تصحیح و مقدمه احمد خوشنویس، تهران: سنایی ۳۲۸.
- _____، (۱۳۸۳)، کیمیای سعادت، به کوشش حسین خدیوچم، ج ۱ و ۲، تهران: علمی فرهنگی.
- _____، (۱۳۸۶)، احیاء علوم الدین، ترجمه مویدالدین محمد خوارزمی، ج ۳، تهران: علمی فرهنگی.
- _____، (۱۳۷۴)، ترجمه رساله قشیریه، ترجمه حسن بن احمد عثمانی، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- _____، (بی تا)، مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة، تصحیح جلال الدین همایی، چ دوم، تهران: سنایی.
- _____، (بی تا)، اصول کافی، ترجمه و شرح سید جواد مصطفوی، تهران: انتشارات علمیه اسلامیة.
- _____، (۱۴۲۸ق)، آداب النفوس و یلیه کتاب التوهم، دراسة و تحقیق عبدالقادر احمد عطاء، الطبعة الثانية، بیروت: موسسه الكتب الثقافية.
- _____، (۱۴۲۰ق)، الرعاية لحقوق الله، شرح عبد الرحمن عبد الحمید البر، مصر: دار الیقین.
- _____، (۱۹۶۸م)، النصایح، القصد و الرجوع الی الله، بدء من أناب الی الله، تحقیق، تعلیق و تقدیم عبدالقادر احمد عطاء، الطبعة الاولى، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- _____، (۱۳۷۱)، اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابوسعید، مقدمه و تصحیح و تعلیق محمدرضا شفیعی کدکنی، ج ۱، چ ۳، تهران: آگاه.
- _____، (۱۳۷۴)، بحار الانوار، چ ۳، تهران: دارالکتب الاسلامیة.
- _____، (۱۳۶۳)، شرح التّعرف لمذهب التّصوّف، مقدمه محمد روشن، تهران: اساطیر.
- _____، (۱۳۷۳)، مثنوی معنوی، تصحیح رینولد نیکلسون، تهران: امیرکبیر.
- _____، (۱۳۵۵)، کلیات شمس. به کوشش بدیع الزمان فروزانفر. چ دوم. تهران: امیرکبیر.
- _____، (۱۳۷۱)، تفسیر کشف الاسرار و عدّة الابرار، ج ۲ و ۷ و ۹، چ ۵، تهران: امیرکبیر.
- _____، (۱۳۸۶)، کشف المحجوب. تصحیح محمود عابدی، تهران: سروش.