

چگونگی بازتاب حیرت در غزلیات مولانا

طارق ذاکر*

سید اسماعیل قافله‌باشی**

قربان ولیئی***

◀ چکیده

حیرت، از رویارویی با امور ناشناخته و خلاف توقع بر افراد انسانی عارض می‌شود. حیرت عارفان از تجلیات ناگهانی باری تعالی ناشی می‌گردد؛ بر این اساس، حیرت از حالات مهم عارفان صاحب‌حال است. عارفان با تکیه بر تجربیات عرفانی‌شان درباره حیرت و ویژگی‌های آن سخنانی ارائه کرده‌اند که مولانا هم از این امر مستثنا نیست. مولانا مانند سایر عارفان در آثار خود به‌ویژه مثنوی که جنبه تعلیمی دارد، حیرت را به مذموم (فلسفی) و ممدوح (معرفت‌بخش) تقسیم کرده است. وی منشأ حیرت عارفان را تجلیات ظاهراً متضاد باری تعالی می‌داند و باورمند است که حیرت عارفانه سبب شناخت حضرت حق می‌گردد. اما در برخی از غزل‌های مولانا تصویر واقعی حالات حیرت‌انگیزی که در نتیجه تجارب ناب عرفانی عارض گردیده، به‌شکل طبیعی آن بازتاب یافته است که بررسی و تحلیل آن در شناخت حالات باطنی و درونی مولانا ما را یاری می‌رساند. جستار حاضر به‌شیوه توصیفی تحلیلی تلاش کرده است تا علل، انواع، درجه شدت و چگونگی بیان حیرت مولانا را آشکار سازد. نتیجه این پژوهش نشان می‌دهد که مولانا در ابراز حیرت از واژه‌های متعارف زبان و شگردهای بلاغی سود جسته است؛ انواع مختلف موسیقی شعر هم در القای حیرت نقش بسزایی دارد. در این غزل‌ها حیرت از نظر درجه شدت آن در نوسان است. علاوه بر این محتوای برخی از غزل‌های مولانا کاملاً حیرت است و دیگر هیچ عاطفه‌ای به نظر نمی‌رسد؛ اما در تعدادی از غزل‌ها علاوه بر حیرت، عشق، وجد، شادی، پذیرش و... هم بیان گردیده است که از این میان در بعضی‌ها حیرت بر دیگر عواطف غلبه دارد و در برخی هم دیگر عواطف بر حیرت غالب بوده و حیرت در یک یا چند بیت به‌گونه عاطفه درجه دو و ثانوی در کنار دیگر عواطف ابراز شده است.

◀ کلیدواژه‌ها: حیرت، عاطفه، عرفان اسلامی، غزلیات مولانا.

* دانشجوی دکتری ادبیات عرفانی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، نویسنده مسؤل / Tariq.zakir@yahoo.com

** دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) / Mghafelebashi@yahoo.com

*** استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه زنجان / valy.qorban@znu.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۲۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۸/۱۰

۱. مقدمه

حیرت گاهی با واژه‌های تعجب، سرگردانی، سرگشتگی، بیخودی، اعجاب، تردید، دودلی، گیجی و والهی یکی دانسته شده و در فرهنگ‌ها به معنی مختلفی استعمال گردیده است. در لغت‌نامه دهخدا به معنی سرگشتگی، تعجب، سرگردانی، حیرانی، بی‌خودی، والهی و آشفتگی (دهخدا، ۱۳۷۷: ج ۶، ۹۲۵۰)، در فرهنگ معین نیز به معنی سرگشته شدن، سرگردان گشتن، سرگشتگی، سرگردانی و خیرگی (معین، ۱۳۸۶: ج ۱، ۶۰۵) استفاده شده و در فرهنگ سخن به معنی حالت از دست دادن توانایی ارزیابی رویدادها و تصمیم‌گیری درباره آن‌ها (انوری، ۱۳۸۲: ج ۱، ۸۸۲) به کار رفته است. حیرت هم درست مانند دیگر عواطف، یک حالت زودگذری ذهنی و جسمانی است که هنگام رویارویی با پدیده‌های ناشناخته و حالات غیرمنتظره بر افراد انسانی عارض می‌شود، یعنی حیرت زمانی رخ می‌نماید که با امری روبه‌رو شویم مفهوم‌ناپذیر، و لذا توصیف‌ناپذیر؛ امری که هم خود آن را درک می‌کنیم و هم ناتوانی ذهن و زبان را از کشیدن بار هستی آن درک می‌کنیم (سروش، ۱۳۷۱: ۱۲).

موجودات زنده به‌ویژه انسان در جریان زندگی به نحوی با محرک‌های جدید و نو ظهور مواجه می‌شوند. در برخورد با چنین محرک‌هایی، الگوی واکنش را می‌توان جهت‌یابی، تکان عاطفی یا تعجب نامید. این واکنش در مواقعی بروز می‌کند که محرک‌های ارزیابی‌نشده، مبهم، نامعلوم، شدید و ناگهانی وارد عمل شوند. تا زمانی که موقعیت جدید به نحوی مورد ارزیابی قرار نگرفته است، تمامی حرکات تحت کنترل قرار می‌گیرد و هنگامی که محرک ارزیابی و شناسایی شد، احساس تعجب به سرعت به عواطف دیگر بدل می‌شود؛ مثلاً اگر خطری در کار باشد، تعجب به ترس تبدیل می‌شود و اگر محرک عاملی لذت‌بخش باشد، احساس شادی به وجود خواهد آمد. چون محرک‌های جدید در طبیعی‌ترین شرایط، بیشتر با احساس خطر و تخریب احتمالی همراه است، حالت تعجب به احتمال قوی با ترس همراه است و نه با عواطف دیگر؛ به عبارت دیگر «توجه به تدریج به تعجب و سپس به حالت تحیر و سرگشتگی و

سرانجام به نوعی حالت بهت‌زدگی تبدیل می‌شود که این احساس هم بسیار شبیه و وابسته به حالت وحشت است» (پلاچیک، ۱۳۷۵: ۱۱۹-۱۲۰).

در مورد تقسیم‌بندی حیرت دانشمندان نظر واحدی ندارند. تعدادی زیادی حیرت را از جمله عواطف اساسی و ذاتی پنداشته‌اند. پژوهش‌ها نشان داده است که عاطفه حیرت در تمام افراد انسانی ویژگی‌های همسانی دارد. طبق پژوهش‌های اکمن، عواطف اصلی (غم، شادی، حیرت، نفرت، خشم، حقارت و ترس) در چهره همه انسان‌ها، با هر فرهنگ و زبانی که داشته باشند، تقریباً یکسان هویدا می‌شود. حتی افرادی که به‌طور مادرزاد نابینا هستند و این واکنش‌ها را هرگز در چهره کسی ندیده‌اند، واکنش‌های عاطفی مشابهی دارند (میرزایی، ۱۳۹۸: ۵۵). دکارت هم حیرت را عاطفه اصلی می‌دانست؛ وی معتقد بود که فقط شش نوع عاطفه اولیه وجود دارد و تمام عواطف دیگر از ترکیب این شش نوع به وجود آمده‌اند. به عقیده او حالت‌های عشق، تنفر، اشتیاق، شادی، غم و تحیر عواطف اولیه هستند (پلاچیک، ۱۳۷۵: ۵۶). به همین ترتیب، روان‌شناسان زیادی حیرت را در شمار عواطف اصلی قرار داده‌اند؛ برای مثال فرایزن والس ورث عاطفه خشم، نفرت، ترس، شادی، غم و تعجب، فریجدا عاطفه علاقه، شادی، شگفتی، حیرت، اندوه، ایزارد عاطفه خشم، حقارت، نفرت، دلتنگی، ترس، گناه، علاقه، شادی، خجالت و تعجب، مک‌دوگال خشم، نفرت، شادی، ترس، انقیاد، دلسوزی و حیرت، تامیکنز عاطفه خشم، علاقه، حقارت، نفرت، دلتنگی، ترس، شادی، خجالت و تعجب (شجاعی، ۱۳۹۵: ۲۱۶) را عواطف اولیه دانسته‌اند. اما تعدادی هم حیرت را نوعی از عواطف ترکیبی و ثانوی دانسته‌اند و باور دارند که حیرت از ترکیب دو یا چند عاطفه اولیه به وجود می‌آید؛ از جمله ترنر در کتاب *مسئله عواطف در جوامع حیرت* را عاطفه ترکیبی می‌داند و باور دارد که مقدار زیادی از شادی (رضایت شادی) با مقدار کمی از ترس (بیزاری — ترس) می‌آمیزد و عاطفه حیرت تولید می‌کند (ترنر، ۱۳۹۸: ۸).

حیرت در ساحت عرفان و تصوف معنی بسی والا دارد و عارفان آن را یکی از

مرتب مهم دستیابی به حقیقت می‌دانند. حتی اینکه برخی حیرت عارفانه را مافوق معرفت دانسته‌اند (زمانی، ۱۳۹۳: ۵۴۹). در آثار صوفیه با توجه به اینکه دریافت‌ها از عالمی بیرون از زندگی این جهانی است، صوفیان حیرت را منزلی می‌دانند که سالک طریقت در آن باید چندی یا دیری بماند (استعلامی، ۱۳۹۹: ج ۱، ۸۰۲). اما به گفته ابونصر عبدالله بن علی سراج طوسی (؟-۳۷۸ ق.)، فقیه، محدث و صوفی نامدار قرن چهارم، حیرت گونه‌ای سرگشتگی است که بر دل عارفان درمی‌آید، آنگاه ژرف می‌اندیشند و آنان را از کاوش بیشتر در پرده می‌سازد (سراج طوسی، ۱۳۹۴: ۳۵۵)، یعنی حیرت امری است که بر قلوب عارفان در موقع تأمل و حضور و تفکر وارد می‌شود و آن‌ها را از تأمل و تفکر باز می‌دارد (سجادی، ۱۳۸۳: ۳۳۱). سالک در مقام توحید و تفکر در آن به جایی رسد که فکر و عقلش از درک حقیقت کامل بازماند و از آنچه مشاهده می‌کند در حیرت افتد و به سرگشتگی و شگفتی عظیم دچار شود (گوهرین، ۱۳۸۸: ج ۴، ۳۹۳). ابونصر سراج از دو نوع حیرت نام می‌برد؛ حیرتی که از شدت خوف از ارتکاب گناهان پدید آید و حیرتی که برای قلوب، از کشف تعظیم رخ می‌دهد (سراج طوسی، ۱۳۹۴: ۳۱۸)، یعنی زمان تجلی حضرت حق، حیرت بر عارفان چیره می‌شود. در رساله قشیریه در مورد حیرت آمده است: «و بسیار بود که سبب خاموشی حیرتی بدیهی بود، کشفی درآید بر صفت نابیوسان عبارت‌ها گنگ گردد، عبارت و نطق نبود و شواهد ناپدید شود، آنجا نه علم بود و نه حس» (قشیری، ۱۳۹۱: ۱۸۳). ابوعبدالله محمد ترمذی ملقب به حکیم ترمذی (؟-۲۸۵ یا ۲۹۶ ق.)، محدث، مؤلف و عارف بزرگ قرن سوم، حیرت را آخرین مرتبه معرفت می‌داند. وی تصریح می‌کند که معرفت سه مرحله دارد: آغازش «وله» و تحیر، میانش «لذت» است و پایانش «فنا» و «حیرت» است (نویا، ۱۳۷۳: ۲۳۴). عارفان به‌طور کلی حیرت را به ممدوح (عارفانه) و مذموم (فلسفی) بخش‌بندی کرده و حیرت ممدوح را که سبب شناخت و معرفت می‌گردد، تمجید کرده‌اند. مولانا هم حیرت را به دو نوع، فلسفی و معرفت‌بخش جدا نموده است. وی حیرت فلسفی را سبب جدایی و دوری انسان از حق تعالی دانسته

و ریشه تمام بدبختی‌ها را در همین نوع حیرت می‌داند؛ اما برعکس، حیرت معرفت‌بخش را می‌پسندد و شیفته آن است. از بررسی غزلیات شمس برمی‌آید که مولانا بارها این نوع حیرت را تجربه کرده است. حیرت مولانا ناشی از عوامل گوناگونی است؛ گاهی تجلیات باری تعالی سبب حیرت وی شده و گاهی هم تغییر حال و قرار گرفتن در مقام فنا و حالت انفعالی وی را دچار حیرت کرده است.

۱-۱. پیشینه پژوهش

در آثار و نوشته‌های عرفانی درباره حیرت گفته‌های زیادی موجود است که پژوهشگران هم با تکیه بر این دیدگاه‌ها، پژوهش‌هایی انجام داده‌اند. این نویسندگان بیشتر روی چیستی حیرت و جایگاه آن در عرفان و نقش آن در شناخت حق تعالی پرداخته‌اند. در تمام فرهنگ‌های اصطلاحات و مفاهیم عرفانی هم نویسندگان ضمن توضیح اصطلاحات و تعییرات عرفانی به حیرت پرداخته‌اند. علاوه بر این، در برخی از پژوهش‌های عرفانی هم به حیرت و جایگاه آن در عرفان اشاره شده است؛ از جمله قاسم کاکایی در کتاب *وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت (۱۳۹۳)* ضمن توضیح مسائل عرفانی به تشریح انواع حیرت و مقایسه آن با عقل پرداخته است. سعید رحیمیان هم در کتاب *مبانی عرفان نظری (۱۳۹۳)* درباره چیستی حیرت سخنانی ارائه کرده و حیرت را از ویژگی‌های مهم تجارب عرفانی پنداشته است. محمدتقی فعالی در کتاب *تجربه دینی و مکاشفه عرفانی (۱۳۹۷)* در ذیل احوال، حیرت را هم با استفاده از منابع عرفانی توضیح داده است. فرهاد عیسایی در کتاب *غرقه دریای حیرت، مولوی: جلوه‌های حیرانی در دیوان کبیر و مثنوی (۱۳۹۷)* به بررسی حیرت مولوی پرداخته است. وی خداوند را عامل حیرت و رهایی از حیرت می‌داند، به‌باور وی مولانا عقل و حیرت را در تقابل ندانسته و اختلاف آن‌ها را اختلاف ظرفیتی دانسته است. همچنان بسامد بالای واژه «ندانم» را در غزلیات مولانا ناشی از حیرت می‌داند. به همین ترتیب در بسیاری از پژوهش‌های عرفانی در این زمینه اشاراتی شده است که ذکر همه آن‌ها را در اینجا لازم نمی‌دانیم.

در مورد حیرت مقاله‌هایی هم نوشته شده است، از جمله عبدالکریم سروش در مقاله «ایمان و حیرت» (۱۳۷۱) بیشتر به تقابل عرفان و فلسفه پرداخته و در ضمن مطالبی از حیرت هم بیان داشته است. جواد امینی در مقاله با عنوان «لحظه حیرت: نظاره چند لحظه حیرانی در ادبیات عارفانه» (۱۳۷۶) به بررسی چند غزل حاوی حیرت شاعران عارف پرداخته است. مجید صادقی حسن‌آبادی در مقاله «عقل و حیرت» (۱۳۸۳) عقل و حیرت را با تکیه بر اقوال عارفان و دانشمندان به مقایسه گرفته است. مجید صادقی و راضیه عروجی در مقاله «حیرت در عرفان» (۱۳۸۵) ضمن بررسی انواع حیرت، منشأ حیرت عارفانه را با نهادن در عرصه‌های رازآلود هستی می‌دانند. غلامحسین غلامحسین‌زاده و قربان ولئی محمدآبادی در مقاله «بی‌حرف رویدن کلام» (۱۳۸۷) حیرت را یکی از عوامل خاموشی دانسته‌اند. علی‌اکبر افراسیاب‌پور در مقاله «مولوی و حیرت عارفانه» (۱۳۹۰) حیرت را یکی از وادی‌های هفتگانه سلوک دانسته است؛ وی مهم‌ترین عامل حیرت را مشاهده جمال الهی می‌داند و همچنان تقسیم‌بندی حیرت را از نظر مولانا بررسی کرده است. نصرالله پورجوادی در مقاله «حیرت در پیشگاه خدا» (۱۳۹۲) جایگاه حیرت و نقش آن را در معرفت خداوند به بررسی گرفته است. تورج عقدایی و هاجر خادم در مقاله «تجلی حیرانی در دیوان کبیر» (۱۳۹۳) حیرت را از مراتب عالی سیر در معرفت حقیقت خود، خدا و هستی و یکی از مقامات عالی عرفان می‌دانند که از استغراق در حق منشأ می‌گیرد. نویسندگان در بررسی حیرت بیشتر از دلالت مستقیم واژگانی نظیر حیرت، سرگردانی، سرگشتگی و تعجب بهره برده‌اند؛ البته تمام این نویسندگان درباره چیرستی، ارزش، انواع و تقابل حیرت با عقل به‌طور اجمالی پرداخته‌اند. در این مقاله به مسائلی پرداخته شده است که در کارهای قبلی بدان اشاره نشده است. در اینجا ضمن بررسی حیرت از نظر مولانا، ریشه‌ها و عوامل گوناگون بازتاب حیرت مولانا در غزلیات شمس واکاوی شده است. نوسان حیرت از مسائل دیگری است که در این جستار بررسی شده و حیرت مولانا از نظر درجه شدت به حیرت خفیف و شدید تقسیم‌بندی و بررسی شده است. علاوه بر این،

نقش عناصر زبانی و شگردهای هنری، ادبی و زیبایی‌شناختی نیز در بازتاب حیرت مولانا بررسی شده است. دیگر اینکه غزلیات مولانا از نظر بازتاب حیرت همسان نیست؛ برخی از غزلیات مولانا کاملاً حاوی حیرت است و در تعداد دیگر غزلیات وی عشق، شادی، امیدواری، غم و... نیز در کنار حیرت بیان شده است که در بعضی از این غزلیات حیرت بر عشق، شادی و... غلبه دارد و در برخی دیگر عشق، شادی و... بر حیرت غلبه دارند که از این نظر غزلیات دربردارنده حیرت مولانا به سه نوع که ذکر کردیم، تقسیم شده است.

۲. جایگاه حیرت در عرفان

حیرت همواره از برخورد با امور ناشناخته و رازآلود منشأ می‌گیرد. بنابراین طبیعی است که حیرت باید از ویژگی‌های مهم و اساسی عرفان تلقی گردد. مواجهه با حقیقت عظیمی که با مفاهیم و دانسته‌های عادی و الفاظ عرفی مأنوس ذهن غالب مردم حتی خود عارف سازگار نبوده و یک بار همچون پرتوی خیره‌کننده او را در وحدتی بی‌تمایز یا در حالت شبیه خلأ و با محو تعینات و ایجاد حالات و معلوماتی که هیچ سابقه‌ای از آن‌ها نداشته به حیرت می‌افکند (رحیمیان، ۱۳۹۳: ۸۳). عارفان صفات متضاد حق را شهود می‌کنند؛ واحد را کثیر، کثیر را واحد، اول را آخر و آخر را اول، ظاهر را باطن و باطن را ظاهر می‌بینند (عقیقی، ۱۳۹۲: ۹۰-۹۱) که شهود امور ظاهراً متضاد، آنان را به حیرت می‌افکند. به قول محیی‌الدین بن عربی (۵۶۰-۶۳۸ ق)، عارف بلندآوازه تاریخ اسلام، هنگامی که عارف صفات متضاد خداوند را ادراک می‌کند، فعل ادراکی انسان در برابر چنین حقیقتی (تحقق هم‌زمان امور متنافر) پس از مشاهده آن «حیرت» نامیده می‌شود (حمیدیان، ۱۳۹۳: ۱۶۷).

عارفان ضمن توضیح حالات و مقامات در رابطه با چگونگی، علل، منشأ و انواع حیرت نظریاتی ارائه کرده‌اند. بعضی عارفان حیرت را از جمله مقامات دانسته‌اند و برخی هم احوال. در خصوص ظهور و علل حیرت هم عارفان نظر واحدی ندارند، برخی‌ها حیرت را ناشی از تفکر و تأمل می‌دانند و تعدادی هم حیرت را ناشی از شهود

امور عظیم و به ظاهر متنافر دانسته‌اند. ابونصر سراج طوسی در بخش سیزدهم کتاب *اللمع فی التصوف*، در باب شرح الفاظ دشوار در کلام صوفیه، حیرت را چنین تعریف نموده است: «حیرت دریافتی است ناگهانی که در هنگام تأمل و حضور و تفکر عرفا در قلبشان وارد می‌شود و آنان را از تأمل و تفکر بازمی‌دارد» (سراج طوسی، ۱۳۹۴: ۳۵۵). ابومحمد صدرالدین روزبهان بقلی (۵۲۲-۶۰۶ ق)، از پیران نامدار تاریخ تصوف ایران و واعظ مشهور قرن ششم هجری، در شرح *شطحیات* بر همین باور است و می‌گوید: «حیرت بدیهه‌ای است که به دل عارف درآید از راه تفکر که او را متحیر کند. در طوفان نکرات و معرفت افتد، تا هیچ باز نداند. اصل حیرت فتور سر است» (بقلی، ۱۳۹۴: ۴۰۵). نورالدین عبدالرحمن جامی (۸۱۷-۸۹۸ ق)، شاعر و نویسنده معروف قرن نهم هم در *نقحات الانس* به همین باور است: «... از قرب الله تعالی به خود اندیشیدن حیرت است و نیندیشیدن جنایت» (جامی، ۱۳۹۴: ۱۰۸). این نظریات از نگاه موازین علمی و دانش روان‌شناسی تا حدی قابل تأمل است. روان‌شناسان حیرت را ناشی از مواجهه با امور نامتعارف و از قبل پیش‌بینی نشده می‌دانند. البته در این میان برخی از عارفان هم در تعریفشان از حیرت به این نکته توجه داشته و حیرت را ناشی از تجلی ناگهانی حق پنداشته‌اند؛ مثلاً روزبهان بقلی که در *مشرب الارواح* درباره حیرت می‌گوید: «حالتی است که ناگهان بر اثر مشاهده تجلی عظمت حق تعالی به دل عارف دست می‌دهد» (پورجوادی، ۱۳۹۲: ۲۹). ابواسماعیل عبدالله (۳۹۶-۴۸۱ ق) معروف به خواجه عبدالله انصاری، عارف، فقیه و مفسر قرآن هم در *منازل السائرین* حیرت را زیر عنوان «دهشت» مطرح نموده و آن را حالتی می‌داند که در اثر امر عظیمی به سالک دست می‌دهد و ناگهان سالک عقل و علم و صبر را از دست می‌دهد (بینا، ۱۳۵۴: ج ۳، ۹۶). این دو تعریف حیرت از نظر دانش روان‌شناسی پذیرفتنی است؛ زیرا حیرت غالباً در رویارویی با امر ناشناخته‌ای بر شخص سالک چیره می‌شود؛ اما ناگفته نباید گذاشت که حیرت گاهی در نتیجه تفکر و تأمل هم عارض می‌شود، ولی با قاطعیت نمی‌توان گفت که حیرت همیشه زاده تفکر و تأمل است چون که بخش عمده

تجارب عرفانی از قبل پیش‌بینی نشده و به‌طور غیرمترقبه به عارفان دست می‌دهد؛ یعنی مواجهه با وحدت بی‌تمایز غالباً بدون تفکر و تأمل به عارفان رخ می‌دهد.

ابوالحسن علی بن عثمان جُلّابی هُجویری (؟—۴۶۵ ق)، از مؤلفان منابع بنیادی مطالعه در تصوف و عرفان، در *کشف‌المحجوب* حیرت را دو نوع، یکی در هستی و دیگر در چگونگی می‌داند و توضیح می‌دهد که «حیرت اندر هستی، شرک باشد و کفر، و اندر چگونگی، معرفت؛ زیرا که اندر هستی وی عارف را شک صورت نگیرد و اندر چگونگی وی عقل را مجال نباشد» (هجویری، ۱۳۹۶: ۴۰۱)؛ یعنی اگر کسی درباره وجود خداوند که هست یا نیست حیرت کند، کفر است اما اگر در مورد چگونگی خدا دچار حیرت شود، این خود معرفت است. ابن‌عربی هم از دو نوع حیرت نام می‌برد: یکی حیرت جهل که پریشان‌حالی و درد برمی‌انگیزد و یأس می‌زاید؛ و این همان حیرت فلاسفه است که در فهم هستی تکیه بر عقل تنها می‌کنند. حیرت دیگر، حیرت عارفان بالله است؛ همان حیرتی که پیامبر درخواست افزایش آن را می‌کند و می‌گوید: «رَبِّ زِدْنِي فِكْرًا تَحِيْرًا» (پروردگارا بر تحیری که بر تو دارم بیفزای). عارف تجلی حق را در آینه هستی می‌بیند، از قلب او نور ریزش می‌کند؛ چرا که تجلیات بر صفحه قلبش منعکس می‌شود و گونه‌ای از حیرت بر او چیره می‌گردد که حیرت شگفتی و دهشت است (عفیفی، ۱۳۹۲: ۹۱). قیصری هم از دو نوع حیرت یاد کرده است که یکی را حاصل علم و دیگر را حاصل جهل می‌داند و حیرت زاده علم را سبب هدایت انسان می‌داند و چنین می‌گوید: «حیرت گاهی از علم حاصل می‌شود... هدایت آن است که انسان به حیرت هدایت یابد... حیرت حاصل از هدایت و علم، از شهود و جوه تجلیات متکثر که موجب حیرت عقل‌ها و وهم‌هاست، و ظهورات انوار حقیقی که بینش‌ها و فهم‌ها از ادراک آن عاجز و ناتوان‌اند حاصل می‌آید، و آن عین هدایت است، از این‌روی کامل‌ترین بشر گفت: «پروردگارا، حیرتم را در خودت بیفزای»، یعنی هدایت و علم را. حیرت علم حیرت پسندیده است و حیرت جهل، حیرت نکوهیده که ضلالت در برابر هدایت است (قیصری، ۱۳۹۳: ج ۲، ۱۰۲۶).

از گفته‌های عارفان برمی‌آید که حیرت با شناخت و معرفت در ارتباط است. بنابراین درجه شدت حیرت عارفان هم به مرتبه شناخت و معرفت آنان وابسته است؛ حیرت با وجود اینکه ناشی از امور ناشناخته است، ولی باز هم خود سبب شناخت و معرفت می‌گردد. هجویری می‌گوید: «هر روز عارف ترسان‌تر و خاشع‌تر باشد زیرا که هر ساعت نزدیک‌تر بود، و لامحاله حیرت وی بیشتر بود» (هجویری، ۱۳۹۶: ۱۵۵) و در جای دیگر سخن شبلی را در مورد حیرت بیان می‌دارد: و شبلی گوید، رحمت الله علیه: «المعرفة دَوَامُ الْحَيْرَةِ» (هجویری، ۱۳۹۶: ۴۰۱). در قسمت دیگر کشف المحجوب درباره پیوند حیرت و معرفت قول محمد بن واسع را ذکر می‌نماید که می‌گوید: «مَنْ عَرَفَهُ قَلَّ كَلَامُهُ وَ دَامَ تَحْيِرُهُ» (همان: ۴۰۳)، یعنی کسی که خدا را شناخت سخنش اندک می‌شود و حیرتش مدام.

ابوبکر محمد بن ابراهیم کلابادی (؟—۳۸۰ ق)، محدث و فقیه قرن چهارم هجری، در شرح التعرف حیرت عارفان را دو نوع می‌داند که یک نوع آن حین دیدن نعمات حضرت حق و ناتوانی از گزاردن شکر آن بر سالک چیره می‌شود و نوعی دیگر آن در نتیجه طلب ذات و صفات حق بر سالک عارض می‌گردد. وی می‌گوید: «عارف‌ترین کسی به خدا آن باشد که او در خدا متحیرتر باشد... چون بنده بنگرد هرچند که خواهد تا حق خدای به جای آرد نتواند آوردن. در گزاردن شکر حق متحیر گردد و چندان که خدمت پیش آرد خویشتن عاجزتر ببند، حیرت زیادتر گردد. پس به منت‌های خداوند نظاره کند منت‌ها را شمار نبیند. متحیر فروماند و متی که از دانستن متحیر گردد از گزاردن شکر او متحیرتر گردد. پس به طلب کردن معرفت صفات و ذات باز گردد. نه وجود ذات را نهایت یابد نه کمال صفات را، در معرفت متحیر گردد. و هرچند که جوید جستن را نهایت آید و مطلوب را نهایت نیاید، حیرت زیادت گردد. از این معنی گفت هر که عارف‌تر متحیرتر (مستملی بخاری، ۱۳۹۵: ج ۴، ۱۶۷۸-۱۶۷۹). به همین ترتیب در جای دیگر در مورد آخرین مرحله حیرت می‌نویسد: «و حیرت آخرین آن باشد که ... گم شود فهم او و کند شود عقل او در بزرگی قدرت خداوند و

هیبت و جلال او» (همان: ۱۶۸۲). شیخ ابوسعید ابوالخیر (۳۵۷-۴۴۰ ق)، چهره معروف تاریخ تصوف ایران هم قرب حق را سبب حیرت می‌داند: «شریعت همه نفی و اثبات بود بر قالب و هیكل و طریقت همه محو کلی است و حقیقت همه حیرت» (محمد بن منور، ۱۳۹۷: ۳۱۳). ابن عربی حیرت را بلندترین مقام عرفانی می‌داند. وی معتقد است که حیرت غایت عرفا به حساب می‌آید و بالاترین مقامی است که پس از وصول به فنا حاصل می‌شود. وی می‌گوید: «حیرت عبارت است از انتهای علم به خدا. در دست عالم چیزی غیر از حیرت نیست. کسی که بداند غایت همان حیرت است دیگر حیران نخواهد بود. حیرت انسان را به جایی می‌رساند که خود را عبد محض و مهره‌ای در دست خدا می‌بیند» (کاکایی، ۱۳۹۳: ۴۴۸-۴۴۹).

برخی از عرفان‌پژوهان و روان‌شناسان هم جوهر عرفان را احساس و عاطفه دانسته‌اند و باور دارند که عواطف سبب شناخت و معرفت می‌گردد. از جمله ویلیام جیمز در کتاب تنوع تجربه دینی این باور عارفان را که حیرت سبب معرفت می‌شود، به‌نوعی مهر تأیید زده است. وی حالات عرفانی را شبیه حالات احساسی می‌داند و می‌گوید: «این حالات اشراق، مکاشفه و الهام سرشار از معنی و اهمیت‌اند و هرچند قابل بیان و توصیف نیستند اما احساس حجتی به آدمی می‌بخشد که تا پایان عمر اثر آن از بین نمی‌رود» (جیمز، ۱۳۹۷: ۴۲۳). برتراند راسل هم جوهر عرفان را عاطفه می‌داند و معتقد است که عواطف ذهنی‌اند و عرفان کمابیش عبارت است از شدت و عمق احساس، در اعتقاد یا عقایدی که نسبت به جهان داریم (استیس، ۱۳۶۷: ۲-۳). در مورد پیوند عواطف و دین هم پژوهش‌های زیادی انجام شده است و تعدادی از روان‌شناسان هم منشأ دین را احساس و عاطفه دانسته‌اند، از جمله لووی، منشأ دین را به تحیر و خشیت در حضور امر مرموز فراطبیعی نسبت داده است (فعالی، ۱۳۹۷: ۸۸).

۲-۱. حیرت از دیدگاه مولانا

مولانا در مثنوی و هم در غزلیات شمس از حیرت و چگونگی آن سخن گفته است. وی هم مثل دیگر عارفان حیرت را دو نوع می‌داند که یکی همان حیرت فلسفی و

مذموم است و دیگر حیرت پسندیده و معرفت‌بخش:

نه چنان حیران که پشتش سوی اوست بل چنان حیران و غرق و مست دوست
(مولوی، ۱۳۹۴: ج ۱، ۳۱۳)

۲-۱-۱. حیرت مذموم

به‌باور مولانا، این نوع حیرت انسان را دچار شک و تردید می‌کند و سبب دوری وی از حق تعالی می‌شود. مولانا حیرتی را که از شک و تردید منشأ می‌گیرد، موجب ضلالت و گمراهی می‌داند. مولانا پیوسته مردم را از حیرت مذموم بر حذر می‌دارد و ریشهٔ همهٔ بدبختی‌ها را در همین حیرت می‌داند. وی حتی هبوط آدم را هم مربوط به این نوع حیرت دانسته است. مولانا می‌گوید که گندم سبب حیرت حضرت آدم گردید و این حیرت وی را از حضرت حق دور ساخت؛ اما وقتی که حالت حیرت تمام شد و آدم به حالت عادی برگشت، فهمید که شیطان وی را فریفته است:

در دلش تاویل چون ترجیح یافت طبع در حیرت سوی گندم شتافت
باغبان را خار چون در پای رفت دزد فرصت یافت کالا برد تفت
چون ز حیرت رست باز آمد به راه دید برده دزد رخت از کارگاه
(همان: ۱۲۸۰-۱۲۸۲)

یا:

اندین بحث ار خرده ره‌بین بدی فخر رازی رازدان دین بدی
لیک چون من لم یذق لم یدر بود عقل و تخیلات او حیرت فزود
کی شود کشف از تفکر این انا آن انا مکشوف شد بعد از فنا
(همان: ج ۵، ۴۱۴۴-۴۱۴۶)

۲-۱-۲. حیرت پسندیده (معرفت‌بخش)

نوع دوم، حیرت ممدوح و پسندیده است که مولانا عاشق و شیفتهٔ آن است و بارها در مثنوی و غزلیات خود از آن یاد کرده است. وی حیرتی را که در نتیجهٔ مشاهدهٔ جمال حضرت حق بر سالک چیره می‌شود، پسندیده می‌داند. بر این اساس، مولانا کارکرد

اصلی دینداری را جز حیرت چیزی دیگری نمی‌داند و باورمند است که تجلیات متضاد (جلالی و جمالی) خداوند مؤمنان را به حیرت می‌افکنند:

کار بی‌چون را که کیفیت نهد اینک گفتم این ضرورت می‌دهد
 گه چنین بنماید و گه ضد این جز که حیرانی نباشد کار دین
 (همان: ج ۱، ۳۱۱-۳۱۲)

مولانا این‌گونه حیرت را ناشی از تجلیات حضرت حق و ناتوانی سالک می‌داند؛ زیرا عقل سالک از درک و فهم آن عاجز است و این عجز و ناتوانی خود حیرت به بار می‌آورد:
 گردش کف را چو دیدی مختصر حیرتت باید به دریا در نگر
 آنک کف را دید سرگویان بود و آنک دریا دید او حیران بود
 (همان: ج ۵، ۲۹۰۷-۲۹۰۸)

یا:

بوی آن دلبر چو پیران می‌شود آن زبان‌ها جمله حیران می‌شود
 (همان: ج ۳، ۳۸۸۹)

علاوه بر مثنوی در غزلیات شمس هم بارها اشاره شده است که تجلی حسن و زیبایی حق موجب حیرت سالک می‌شود:
 صد هزاران همچو ما در حسن او حیران کاندر آنجا گم شود جان و دل حیران ما
 (مولوی، ۱۳۸۰: غزل ۱۵۰)

یا:

چو بر گشاید بند قبا ز مستی عشق تو های هوی ملک بین و حیرت حورا
 (همان: غزل ۲۱۳)

نیز نک: همان: غزل‌های ۱۲، ۷۷، ۱۵۲، ۳۳۲، ۴۴۰، ۷۲۹، ۷۳۸، ۱۴۶۵، ۱۶۶۷، ۱۹۲۵، ۲۲۷۸، ۲۴۴۵، ۲۵۴۶، ۲۵۴۵ و رباعیات ۱۳۰ و ۴۹۱.

مولانا حیرت را در مقابل عقل و زیرکی (عقل جزوی معیشتی و حسابگر دنیوی) قرار داده است و جایگاه حیرت را به مراتب بلندتر از هوشیاری و زیرکی می‌داند. وی

باورمند است که غلبهٔ حیرت عقل را می‌گیرد و فرد را در ظاهر خاموش؛ اما در باطن دچار شور و بی‌قراری می‌کند. مولانا عقل جست‌وجوگر را میان سالک و حق حایل می‌داند. بدین ترتیب، توجه و اتکا به عقل و هوشیاری را سبب کم شدن حیرت می‌داند و هوشیاری را دشمن حیرت معرفت‌بخش تلقی می‌کند و می‌گوید که سالک راه حق باید به‌خاطر کسب حیرت، عقل و زیرکی را رها کند:

حیرتی باید که روبد فکر را خورده حیرت فکر را و ذکر را
عقل بفروش و هنر حیرت بخر رو به خواری نه بُخارا ای پسر
(مولوی، ۱۳۹۴: ج ۳، ۱۱۲۶ و ۱۱۵۶)

یا:

زیرکی بفروش و حیرانی بخر زیرکی ظن است و حیرانی نظر
(همان: ج ۴، ۱۴۱۸)

یا:

عقل بفروش و جمله حیرت خر که تو را سود از این خرید آید
(مولوی، ۱۳۸۰: غزل ۹۸۷)

یا:

بر در حیرت، بگش اندیشه را حاکم ارواح و شه مطلق
(همان: غزل ۳۱۶۸)

مولانا حیرت را حال معرفت‌زا می‌داند و باور دارد که حیرت انسان را فراتر از زمین و آسمان برده و سبب روشن شدن ضمیر و باطن می‌شود و سفارش می‌کند که فرد سالک نباید نگران این باشد که حیرت عقل را از وی می‌گیرد؛ بلکه این حیرت همهٔ وجود انسان را احاطه می‌کند و هوشیاری دیگری در پی دارد، یعنی در این حالت آگاهی فراتر از آگاهی عقلی به انسان دست می‌دهد و هر سر موی آدمی عقلی می‌گردد: زین سر از حیرت گر این عقلت رود هر سر مویت سر و عقلی شود
(مولوی، ۱۳۹۴: ج ۴، ۱۴۳۷)

مولانا هم مثل دیگر عارفان بدین باور است که حیرت سبب شناخت حق تعالی می‌شود و تا انسان حیران نشود، معشوق بر وی تجلی نمی‌کند:

پس همین حیران و واله باش و بس تا درآید نصر حق از پیش و پس
چون‌که حیران گشتی و گیج و فنا با زبان حال گفتی اهدنا
(همان: ۳۷۷۴-۳۷۷۵)

یا:

هر صبح ز سیرانش می‌باشم حیرانش تا جان نشود حیران او روی ننماید
(مولوی، ۱۳۸۰: غزل ۵۹۶)

یا:

خرف باش خرف باش ز مستی و ز حیرت که تا جمله نیستان نماید شکری‌ها
(همان: غزل ۹۳)

مولانا خود عاشق و شیفته‌ی حالت حیرت است و پیوسته در طلب آن است و افرادی را که گرفتار حیرت هستند تمجید می‌کند:

حالت ده و حیرت ده ای مبدع بی‌حالت لیلی کن و مجنون کن ای صانع بی‌حالت
(همان: غزل ۳۳۶)

یا:

خرم آن کین عجز و حیرت قوت اوست در دو عالم خفته اندر ظلّ دوست
(مولوی، ۱۳۹۴: ج ۶، ۴۸۳۰)

نیز نک: مولوی، ۱۳۸۰: غزل‌های ۳۴۲، ۵۳۹، ۱۳۳۴، ۵۳۳ و ۱۴۶۰.

۲-۲. حیرت در غزلیات مولانا

غزلیات شمس بیشتر تحت تأثیر جذبه‌ها و احوال قلبی سروده شده و در آن قصد تعلیم نبوده است؛ به همین سبب شور و وجد و حال و عواطف و احساسات در این غزل‌ها فوران دارد (غلامرضایی، ۱۳۹۱: ۱۵۶). غزلیات مولوی دریای متلاطم و پرجزرومد و در حال تلوین شخصیت مولانا را تصویر می‌کند و از نظر روان‌کاوی لایه‌های درونی

ضمیر او منبعی سرشار، عمیق و حائز اهمیت است (حجازی، ۱۳۸۹: ۵۱). در واقع این غزل‌ها محصول حالات عاطفی (عشق، شادی، حیرت، پذیرش و...) و تصویری ضمیر ناخودآگاه مولاناست که در شناخت احوال شخصی و باطنی وی حائز اهمیت است.

حیرت یکی از عواطف مهم بازتاب یافته غزل‌های مولاناست، گرچه در مثنوی هم بارها از حیرت و ارزش آن با جزئیات حرف زده شده اما این سخنان بازتاب حالت هوشیاری است. بحث حیرت در مثنوی ناظر بر حالت عاطفی خود مولانا نیست، بلکه برای تعلیم دیگران بوده است. برعکس در غزلیات مولانا که حاصل حالات عاطفی وی است، حیرت یکی از عواطف غالب پنداشته می‌شود؛ زیرا مولوی خود در زمان سرایش چنین غزل‌ها کاملاً در حال حیرت به سر می‌برد، حتی گاهی خود آشکارا اظهار حیرت و سرگستگی می‌کند:

در حیرت تو ماندم از گریه و از خنده با رفعت تو رستم از رفعت و از پستی
(مولوی، ۱۳۸۰: غزل ۲۵۶۴)

حیرت مولانا ناشی از مواجه شدن با امور خارق‌العاده و نامتعارفی است که ذهن او از درک و فهم آن عاجز مانده است. به قول خود وی، مهمان فربهی که خانه عقلمان برای پذیرایی از او تنگ است، چون مرغی که شتری را مهمان می‌کند (سروش، ۱۳۷۱: ۱۲).

۱-۲-۲. علل بروز حیرت

از غزلیات مولانا برمی‌آید که علل و حالات گوناگونی که در اینجا آورده می‌شود، سبب انگیزختکی عاطفه حیرت در مولانا شده است.

۱-۱-۲-۲. تجلی حضرت حق

به عقیده مولانا معشوق به گونه‌های مختلف و گاه متضاد تجلی می‌کند و این تجلیات متنوع معشوق سبب حیرت سالکان می‌شود؛ به عبارت دیگر صوفی صافی‌ای که از کثرت تجلیات الهی، در نور الله مستغرق است، در مقام مشاهده، حیرت و فنا به سر می‌برد (بخشی، ۱۴۰۰ الف: ۲۴). مولانا می‌گوید که انسان‌های عاشق منور به نور الله، در حال فنا فی‌الله در تمام موجودات عالم، نور الله را مشاهده می‌کنند و در همان مشاهده

نور تجلی الله، از صفات الله، یعنی تجلیات جمالی حق «می چرند» و مستغرق، حیران و فانی می شوند (همو، ۱۴۰۰: ۵۸). در بسیاری از غزل‌های مولانا به‌خوبی مشاهده می‌شود که تجلی نور الله وی را به حیرت انداخته است؛ برای مثال:

تو خورشیدی و یا زهره و یا ماهی، نمی‌دانم
وزین سرگشته مجنون چه می‌خواهی، نمی‌دانم
زهی دریای بی‌ساحل، پر از ماهی درون دل
چنین دریا ندیدستم، چنین ماهی، نمی‌دانم
(مولوی، ۱۳۸۰: غزل ۱۴۳۶)

یا:

چو برقی می‌جهد چیزی، عجب! آن دلستان باشد
چی است از دور آن گوهر، عجب! ماه است یا اختر؟
عجب! قندیل جان باشد؟ درفش کاویان باشد؟
از آن گوشه چه می‌تابد، عجب! آن لعل کان باشد
که چون قندیل نورانی معلق ز آسمان باشد
عجب! آن شمع جان باشد که نورش بی‌کران باشد

(همان: غزل ۵۷۷)

نیز نک: همان: غزل‌های ۵۷، ۲۳۹، ۴۶۷، ۵۲۷، ۵۷۵، ۵۹۱، ۷۳۲، ۷۷۵، ۸۰۶، ۸۴۱، ۹۰۴، ۱۰۹۵، ۱۳۱۵، ۱۴۱۹، ۱۴۶۵، ۱۶۹۰، ۱۸۵۴، ۱۸۷۹، ۱۹۰۲، ۱۹۳۱، ۲۳۳۳، ۲۹۴۹، ۳۰۱۸، ۳۰۳۸ و ۳۰۴۴.

۲-۲-۲. تغییر حال

تغییر حال هم برای عارفان حیرت‌زاست. بسیاری از غزل‌های دربردارنده حال صوفیانه حیرت در دیوان شمس بیانگر حال فنا و از دست دادن هویت مولاناست. مولانا در این غزل‌ها خود را به شکل‌های مختلفی می‌بیند و گاهی هم هستی خود را کاملاً از دست می‌دهد و غیر از حق چیزی نمی‌بیند که قرار گرفتن در همچون حالات سبب حیرت وی می‌شود. برخی غزل‌های مولانا ناظر بر این است که وی کاملاً در یک تحول روحی به سر می‌برد و این تحول روحی وی را گرفتار حیرت می‌سازد، یعنی مولانا در وضعیتی قرار دارد که هیچ کاری هم از دستش ساخته نیست و نمی‌داند که چه اتفاقی خواهد افتاد؛ مثل این غزل وی که بیانگر حال فنا فی‌الله است که غیر از حق چیزی نمی‌بیند:

آه چه بی‌رنگ و بی‌نشان که منم
گفتی: «اسرار در میان آور»
کی شود این روان من ساکن؟
کی ببینم مرا چنان که منم؟!
کو میان اندرین میان که منم؟
این‌چنین ساکنِ روان که منم
(همان: غزل ۱۷۵۹)

یا:

این شکل که من دارم ای خواجه، که را مانم؟
در آتش مشتاقی هم جمعم و هم شمعم
ای خواجه چه مرغم من! نی کبکم و نی بازم
یک لحظه پری شکلم، یک لحظه پری خوانم
هم دودم و هم نورم، هم جمع و پریشانم...
نی خوبم و نی زشتم، نی اینم و نی آنم
(همان: غزل ۱۴۶۷)

نیز نک: همان: غزل‌های ۵۱۶، ۱۴۸۶، ۱۵۰۶، ۱۶۰۸، ۱۸۷۷، ۲۸۲۱ و ۲۸۳۱.

۲-۱-۳. قرار گرفتن در دست قدرت بزرگ‌تر (حالت انفعالی)

مولانا گاهی اراده و اختیار خود را به‌طور کلی از دست می‌دهد و احساس می‌کند کسی دیگر است که تمام امور را در اختیار دارد. البته این موضوعی است که برخی عرفان‌پژوهان، از جمله ویلیام جیمز، هم روی آن تأکید کرده‌اند، حالت انفعالی را از ویژگی‌های مهم تجربه عرفانی می‌داند (جیمز، ۱۳۹۷: ۴۲۳). این حال زمانی بر عارف چیره می‌شود که تجلی نور الله بر سر او، سبب سلطه و استیلای حق بر باطن انسان عارف و بی‌خویشتنی و بی‌اختیاری او، غیب او از خود و خلق، استغراق او در حق، مسلوب‌الاختیار و مسلوب‌الاراده شدن او، خود فراموشی‌اش و «تحیر» عارف می‌شود (بخشی، ۱۴۰۰ ج: ۵۵)، یعنی در آن زمان احساسی به عارف دست می‌دهد که خود را در دست قدرت بزرگ‌تری می‌بیند و این حالت خود سبب حیرانی و سرگستگی می‌گردد. در غزلیات مولانا هم گاهی به نظر می‌رسد که وی احساس می‌کند در اختیار قدرت بزرگ‌تری قرار دارد، عقل و اراده او کاملاً سلب شده است، هیچ اختیاری ندارد و در وضعیتی قرار گرفته است که هیچ نمی‌داند:

این چنین پابندِ جان میدانِ کیست؟ ما شدیم از دست این دستانِ کیست؟
(مولوی، ۱۳۸۰: غزل ۴۳۲)

یا:

اینجا کسی ست پنهان، دامان من گرفته
اینجا کسی ست پنهان چون جان و خوش تراز جان
خود را سپس کشیده، پیشان من گرفته
باغی به من نموده، ایوان من گرفته
(همان: غزل ۲۳۸۸)

نیز نک: همان: غزل‌های ۵۳، ۱۲۸، ۳۸۱، ۴۲۸، ۶۴۹، ۱۳۴۲، ۱۴۱۴، ۱۴۳۹، ۱۵۲۶، ۱۵۴۴، ۱۸۵۵ و ۲۴۷۱.

۲-۲-۲. شدت حیرت در غزلیات شمس

حیرت هم مثل سایر عواطف دارای درجه‌های مختلف شدت است. حیرتی که از مشاهده یک منظره زیبا عارض شود با حیرتی که از مواجهه با پدیده‌های مرموز و ناشناخته بر فرد چیره شود، تفاوت دارد. عاطفه تعجب و حیرت سطحی به آسانی در قالب الفاظ و کلمات قابل بیان است؛ اما حیرت شدیدی که در نتیجه امور ناشناخته، به ویژه رموز عرفانه و شهود همزمان آثار جلال و جمال باری تعالی بر سالکان چیره می‌شود و آنان را کاملاً مات و مبهوت می‌کند، بیان‌ناپذیر است.

حیرت در غزل‌های مولانا از لحاظ شدت به درجه‌های متفاوتی ابراز شده است که بررسی تمام مرتبه‌های آن ناممکن و به دور از توان این مقاله است. در اینجا دو درجه خفیف و شدید (تعجب، حیرت) آن را در نظر گرفته می‌شود:

۲-۲-۲.۱. درجه خفیف حیرت

همان حالتی است که از دیدن چیزهای خلاف توقع و غیرقابل پیش‌بینی بر مولانا چیره شده است؛ مثل این بیت‌ها که نشانگر درجه پایین‌تر حیرت است:

به عاقبت پیریدی و در نهان رفتی
عجب، عجب، به کدامین ره از جهان رفتی
(همان: غزل ۳۰۵۱)

یا:

عجب! به خواب چه دیده‌ست دوش این دل من که هست در سرم، امروز، شور و صفرایی
(همان: غزل ۳۰۶۴)

۲-۲-۲. درجه شدید حیرت

عبارت از حالتی عاطفی است که از رویارویی با پدیده‌های ناشناخته و خارق‌العاده، قرار گرفتن در حالات به‌دور از تصور بر مولانا عارض شده و وی را کاملاً در وضعیت تحیر و سرگردانی قرار داده است؛ مثل این بیت که مولانا از مشاهده امر واحد و بی‌نهایت مات و مبهوت شده است:

زهی دریای بی‌ساحل، پر از ماهی درون دل چنین دریا ندیدستم، چنین ماهی، نمی‌دانم
(همان: غزل ۱۴۳۶)

۳-۲-۲. چگونگی بیان حیرت در غزلیات شمس

در غزلیات مولانا حیرت به شیوه‌های گوناگونی بیان شده است:

۱-۳-۲-۲. دلالت مستقیم واژگان

آشکارترین نوع بیان حیرت، استفاده از واژه‌ها و ترکیباتی است که به‌طور مستقیم بیانگر حیرت و حالات مرتبط به آن است؛ مثل واژه‌ها و ترکیبات تعجب، حیرت، حیران، تحیر، عجایب، عجایب‌ها، عجا، ای عجب، سرگشته، بوالعجب، خیره ماندن و... که مولانا با استفاده از این واژه‌ها حالت عاطفی خود را به تصویر کشیده است:

می‌دود چون گوی زرین آفتاب ای عجب! اندر خم چوگان کیست؟ ...
چرخ ارزق‌پوش روشنندل عجب! روز و شب سرمست و سرگردان کیست؟
(همان: غزل ۴۲۸)

یا:

هزار بلبلی مست و هزار عاشق بی‌دل در آن مقام تحیر ز روی یار چه می‌شد! ...
در آن طرف که ز مستی تو گل ز خار ندانی عجب که گل چه چشید و عجب که خار چه می‌شد!

(همان: غزل ۹۰۴)

یا کاربرد واژه خیره ماندن که به‌روشنی بیان‌کننده حیرت است:

بحرِ دلم که موج او از فلک نهم گذشت خیره بمانده‌ام که او از گه‌ری چه می‌شود!
(همان: غزل ۵۶۱)

اما در بسیاری از غزل‌های مولانا به‌طور صریح حالات تعجب و حیرت بیان نشده، بلکه واژه‌ها و ترکیباتی به کار رفته است که در ذهن مخاطب به نوعی حال حیرت را تداعی می‌کند. در این نوع غزل‌ها بسامد واژه دریا و کلمات مرتبط به آن مثل بحر، سیلاب، موج، قطره، کف، نهنگ، کشتی، هامون، جیحون و... و همچنین واژه‌های غیب، صورت غیب، صورت غیبی، فنا، بی‌پایان، نه چرخ، چرخ و فلک بسیار زیاد است. به همین ترتیب بسامد واژه‌ها و جمله‌های تعجبی فراوان است؛ مثل عجب!، ای عجب!، مگر تو راهبانی!، بوالعجب بحر بی‌کران که منم!، طرفه بی‌سود و بی‌زیان که منم!، ای خواجه چه مرغم من!، چه می‌شدا!، چه می‌شود!، است این!، چه آفتی، چه بلایی! و... که همه در بیان حیرت نقش مهمی دارند. همین گونه استفاده از واژه‌ها، عبارات و جمله‌های پرسشی کیست؟، کیست آن؟، کیی؟، تو کدامی؟، تو اینی یا تو آنی؟، این شکل که من دارم ای خواجه، که را مانم؟، چه خانه است؟ و... که همه بیانگر حیرت می‌باشد؛ برای مثال:

طوطی جانِ مستِ من از شکری چه می‌شود! زُهره می‌پرستِ من از قمری چه می‌شود! ...
(همان: غزل ۵۶۱)

یا:

مرا گویی: «چه سانی؟» من چه دانم؟ «کدامی وز کیانی؟» من چه دانم؟ ...
(همان: غزل ۱۵۴۴)

بدین ترتیب، ردیف تعداد معنابهی از این غزل‌ها هم از جملات، عبارات و کلمات پرسشی و تعجبی مثل تو را خانه کجا باشد؟، کیست؟، من چه دانم؟، چه می‌شدا!، چه می‌شود!، است این!، چه آفتی، چه بلایی! و... ساخته شده است که تکرار این کلمات فضای عاطفی شعر را کاملاً حیرت‌انگیز ساخته؛ مثل این غزل مولانا که واژه «کیست؟» به‌حیث ردیف در آخر مصراع دوم هر بیت تکرار شده و به‌وضوح بر فضای عاطفی

غزل تأثیر خود را گذاشته است و مخاطب با توجه به واژه «کیست» به راحتی پی می‌برد که مولانا گرفتار حیرت شدید است:

این چنین پابندِ جان میدانِ کیست؟ ما شدیم از دست این دستانِ کیست؟ ...
چشم یعقوبی از این بو باز شد ای خدا! این بوی از کنعان کیست؟
(همان: غزل ۲۳۴)

۲-۲-۲. شگردهای بلاغی

مولانا در توصیف حال صوفیانه حیرت خودش از شگردهای هنری، ادبی و زیبایی‌شناختی و از انواع صور خیال نیز سود برده است؛ زیرا زبان معمول توانایی بیان اندیشه‌های ناب و بکر ناشی از تجربه‌های نامتعارف عرفانی را ندارد. در این حالت مولوی از ظرفیت‌های تازه زبان بهره برده و زبان وی کارکرد بلاغی و هنری پیدا کرده است. صور خیال در بیان عواطف نقش مهمی دارد به عقیده محمود فتوحی: «تصویر ظرف احساسات و عواطف شاعر است» (فتوحی، ۱۳۹۷: ۶۸). مولانا در توصیف و بیان حالات حیرت‌انگیز از انواع مختلف عناصر بلاغی (تشبیه، استعاره، کنایه، اسطوره‌گرایی، پارادوکس و...) نیز استفاده کرده است.

تشبیه: تشبیه از پرکاربردترین انواع صور خیال در غزلیات شمس است؛ برای مثال:
شمس تبریز را چو دیدم من نادره بحر و گنج و کان که منم
(مولوی، ۱۳۸۰: غزل ۱۷۵۹)

یا:

زمانی قعر دریایی درافتم دمی دیگر چو خورشیدی برآیم
(همان: غزل ۱۵۲۶)

استعاره: استعاره نیز از شگردهای بلاغی القای حیرت در غزل‌های مولوی است:
زهی دریای بی‌ساحل، پر از ماهی درونِ دل چنین دریا ندیدستم، چنین ماهی، نمی‌دانم
(همان: غزل ۱۴۳۶)

یا:

جیحون که به عشق بحر می‌رفت دریا شد و محو گشت جیحون
(همان: غزل ۱۹۳۱)

تشخیص:

شاخ گل از بلبلان گویاتر است سرو رقصان گشته کاین بستان کیست؟
یاسمن گفتا: «نگویی با سمن کاین چنین نرگس ز نرگسدان کیست؟
چون بگفتم، یاسمن خندید و گفت: «بی‌خودم من، می‌ندانم کان کیست؟»
(همان: غزل ۴۲۸)

کنایه:

داد جاروبی به دستم آن نگار گفت ک «ز دریا برانگیزان غبار»
(همان: غزل ۱۰۹۵)

یا:

مپرس از کشتی و دریا، بیا بنگر عجایب‌ها که چندین سال من کشتی در این خشکی همی رانم
(همان: غزل ۱۴۱۴)

پارادوکس:

پارادوکس یا متناقض‌نمایی از ویژگی‌های مهم زبان عرفان تلقی می‌شود. تعبیر مسائل بغرنج الهیاتی، خواه و ناخواه تناقض به بار می‌آورد و این امر، حتی کوشش‌های عقلی برای این منظور را تحت الشعاع قرار می‌دهد... هر جا کوششی برای تعبیر تجربه‌های مأورایی صورت بگیرد، رد پای پارادوکس یافتنی است؛ از این رو متونی که تعبیر این تجربه‌ها را در بر دارند، عرصه‌های واقعی ظهور و بروز پارادوکس خواهند بود (فولادی، ۱۳۸۹: ۲۳۸—۲۳۹). متناقض‌نمایی در شعر عرفانی غالباً با حیرت پیوند نزدیک دارد. در آن دسته از غزل‌های مولانا که بیانگر حیرت است، بسامد پارادوکس بیشتر است؛ بنابراین می‌توان گفت که متناقض‌نمایی در متون عرفانی از حیرت منشأ می‌گیرد. پارادوکس‌های صورت‌ساز بی‌صورت، پیدای پنهان، ما را سفری فتاد بی‌ما، هست نیست رنگ، جنون عقل، نشان بی‌نشان، خاشاک نالان، بی‌پر پریدن، ناطق

خاموش، رنگ بی‌رنگ، ساکن روان، گویای بی‌زبان، بی‌پای پادوان، ظاهر نهران، سوی بی‌سو و امثال آن در این نوع غزلیات به کار رفته است:

کی شود این روان من ساکن این‌چنین ساکن روان که منم...
گفتم: «اندر زبان چو درنامد اینت گویای بی‌زبان که منم!»
می‌شدم در فنا چو مَه بی‌پا اینت بی‌پای پادوان که منم!
بانگ آمد چه می‌دوی؟ بنگر در چنین ظاهرِ نهران که منم
(مولوی، ۱۳۸۰: غزل ۱۷۵۹)

یا:

مرا گوید: «مرو هر سو، تو استادی، بیا این سو» که من آن سوی بی‌سو را نمی‌دانم نمی‌دانم
(همان: غزل ۱۴۳۹)

اصوات: مولانا گاهی در بیان حیرت از اصوات هم استفاده کرده است؛ برای نمونه:
آه چه بی‌رنگ و بی‌نشان که منم کی ببینم مرا چنان که منم؟!
(همان: غزل ۱۷۵۹)

یا کاربرد اصوات غلغله و قهقهه در بیت زیر:

عجب این غلغله از جوقِ ملک می‌خیزد؟ عجب، این قهقهه از حورِ جنان می‌آید؟
(همان: غزل ۸۰۶)

اسطوره‌گرایی:

مریخ بگذارد نری، دفتر بسورد مشتری مه را نماند مهتری شادی او بر غم زند
افتد عطارد در وَحَل، آتش درافتد در رُحَل زهره نماند زهره را تا پرده خرم زند
(همان: غزل ۵۲۷)

مولانا گاهی برای نشان دادن حال حیرت، از اسطوره آب حیوان نیز استفاده کرده است؛ برای مثال:

این کیست این؟ این کیست این؟ این یوسف ثانی است
خضر است و الیاس این مگر؟ یا آب حیوانی ست این؟
(همان: غزل ۱۷۹۲)

یا در این شعر دیده می‌شود که برای تصویرسازی حیرت از اسطورهٔ سیمرغ استفاده کرده است:

بسی سیمرغ ربانی که تسیحش «نالحق» شد بسوزد پرّ و بال او اگر یک پرزند آن سون
(همان: غزل ۱۸۵۴)

تلمیح: مولانا در بیان عواطف علاوه بر عناصر بلاغی از صنعت تلمیح نیز استفاده کرده است. مولانا در بیان حیرت بیشترین استفاده را از قصه‌های قرآنی به‌ویژه قصهٔ حضرت یوسف(ع)، رفتن حضرت موسی(ع) به کوه طور، رفتن جبرئیل با پیامبر اکرم(ص) در شب معراج، داستان سلیمان(ع) و حضرت عیسی(ع) و مریم(س) کرده است؛ برای مثال:

چشمِ یعقوبی از این بو باز شد ای خدا! این بوی از کنعان کیست؟
(همان: غزل ۴۳۲)

یا:

این کیست چنین مست ز خمّار رسیده؟ یا یار بُوَد یا ز بر یار رسیده
یا شاهدِ جان باشد روبند گشاده یا یوسف مصری ست ز بازار رسیده
(همان: غزل ۲۳۳۳)

یا:

درخت و آتشی دیدم، ندا آمد که «جانم» مرا می‌خواند آن آتش، مگر موسیّ عمرانم
(همان: غزل ۱۴۱۴)

تمثیل: گاهی مولانا برای بیان حالات شدید عاطفی و محسوس ساختن آن به مخاطب دست به تمثیل زده و با استفاده از تمثیل، تجارب شخصی رازآمیز و حیرت‌انگیز خود را تا جایی برای مخاطب قابل فهم ساخته است؛ مثل این شعر مولانا که با استفاده از تمثیل تجربهٔ عرفانی رازآمیز و حیرت‌انگیز خود را مجسم ساخته است:

آهوایی می‌تاخت آنجا بر مثال اژدها
دیدم آنجا پیر مردی، طرفه‌ای، روحانی
دیدم آن آهو به ناگه جانب آن پیر تاخت
کاسه خورشید و مه از عربده درهم شکست
روح قدسی را پرسیدم از آن احوال، گفت:
بر شمار خاک شیران پیش او نخجیر بود
چشم او چون تشت خون و موی او چون شیر بود
چرخ‌ها از هم جدا شد، گویا تزویر بود
چون که ساغرهای مستان نیک با توفیر بود
«بی‌خودم من، می‌ندانم، فتنه آن پیر بود»
(همان: غزل ۷۳۲)

۲-۲-۴. بیان حیرت از نظر کمیت در غزلیات شمس

تنوعات عاطفی در غزلیات مولانا نسبت به هر شاعر دیگری زیاد است. در دیوان کبیر غزلیاتی وجود دارد که بیانگر یک عاطفه واحد است اما در این میان غزلیاتی هم مشاهده می‌شود که تنوع عاطفی شگفتی دارند و چندین عاطفه و حتی دو عاطفه متضاد کنار هم ابراز شده است. بر این اساس، غزلیات مولانا به سه نوع اساسی قابل تقسیم است:

۲-۲-۴-۱. نوع اول

عبارت از غزلیاتی است که سراسر بیانگر حیرت بوده و هیچ عاطفه دیگری در آن به نظر نمی‌رسد؛ مثل این غزل مولوی که از آغاز تا پایان حاوی حیرت است:

درخت و آتشی دیدم، ندا آمد که «جانم»

مرا می‌خواند آن آتش، مگر موسی عمرانم

دخلت التیه بالبلوی و ذقت المن و السلوی

چهل سال است چون موسی به گرد این بیابانم

مپرس از کشتی و دریا، بیا بنگر عجایب‌ها

که چندین سال من کشتی در این خشکی همی‌رانم...

(همان: غزل ۱۴۱۴)

نیز نک: همان: غزل‌های ۵۷، ۱۲۸، ۲۳۹، ۴۲۸، ۴۳۲، ۵۶۱، ۵۷۵، ۵۷۷، ۶۴۹، ۷۳۲،

۱۴۳۶، ۱۴۳۹، ۱۴۶۷، ۱۵۲۶، ۱۵۴۴، ۱۷۵۹، ۱۸۵۵ و ۳۰۴۴.

۲-۲-۲. نوع دوم

آن دسته غزلیات است که با حیرت عواطف دیگری چون عشق، امیدواری، پذیرش، احتیاط و... هم ابراز شده است. در این نوع غزلیات، حیرت، عاطفه غالب است و در کنار آن در یک یا چند بیت عواطف دیگری به طور ضمنی و ثانوی اظهار شده است؛ برای مثال در غزل ذیل که از شروع تا بیت هشتم بیانگر حیرت است و بعد از آن حیرت کاملاً جای خود را به شادی و وجد داده است و پنج بیت آخر غزل حاوی شادی و وجد است:

چه کسم من؟ که بسی وسوسه مندم
 گه از آن سوی کشندم، گه از این سوی کشندم
 ز کَشاکش چو کمانم، به کفِ گوشِ کشانم
 قَدَر از بامِ درافتد، چو درِ خانه ببندم ...
 بزن ای مطربِ قانون، هوسِ لیلی و مجنون
 که من از سلسله جستم، و تَدِ هوش بکندم ...
 (همان: غزل ۱۶۰۸)

نیز نک: همان: غزل‌های ۴۶۷، ۵۹۱، ۷۷۵، ۸۰۶، ۸۴۱، ۱۰۹۵، ۱۳۱۵، ۱۳۱۹، ۱۴۶۵، ۱۶۰۸، ۱۶۹۰، ۱۸۷۹، ۱۹۰۲، ۲۳۸۸ و ۳۰۱۸.

۲-۲-۳. نوع سوم

عبارت از غزل‌هایی است که حیرت، عاطفه درجه دو یا درجه سه محسوب می‌شود، یعنی عاطفه غالب این غزل‌ها عشق، شادی، پذیرش، امیدواری و... است و حیرت هم به طور ضمنی در کنار این عواطف ابراز شده است؛ مثل این غزل مولانا که فقط بیت اول آن دربردارنده حیرت است و باقی ابیات به طور کامل حاوی عشق است:

به میانِ دل خیالِ مهِ دلگشا درآمد
 چو نه راه بود و نی در، عجب! از کجا درآمد؟

بت و بت پرست و مؤمن همه در سجود رفتند

چو بدان جمال و خوبی بتِ خوش لقا درآمد

دل آهنگ چو آتش چه خوش است در منارش

نه که آینه شود خوش چو در او صفا درآمد ...

(همان: غزل ۷۷۴)

نیز نک: همان: غزل‌های ۱۲، ۱۵۲، ۷۱۵، ۱۴۶۶، ۱۵۶۵، ۱۷۰۸، ۱۷۹۲، ۱۹۶۸، ۲۰۰۵، ۲۰۴۸، ۲۲۷۸، ۳۰۵۱، ۳۳۰۸ و ۳۳۳۶.

۳. نتیجه‌گیری

حیرت عاطفه فراگیری است که افراد انسانی از اوان کودکی تا دم مرگ، در مقاطع مختلف به نوعی آن را تجربه می‌کنند. انسان از بدو پیدایش در جهانی کاملاً ناشناخته و رازآمیز پا به عرصه هستی می‌گذارد که مواجهه با هریک از این پدیده‌ها سبب حیرت و سرگردانی می‌شود. عارفان مسلمان حیرت را از حالات مهم عرفانی می‌پندارند و باور دارند که حیرت در نتیجه تامل و تفکر یا شهود ناگهانی حق تعالی بر آنان چیره می‌شود. مولانا هم منشأ حیرت را آشکار شدن صفات ظاهراً متضاد محبوب می‌داند. در این مقاله بازتاب حیرت در *غزلیات* شمس بررسی شد که یافته‌های این پژوهش را می‌توان این‌گونه بیان کرد:

۱. حیرت هم مثل عشق، وجد، شادی و... از حالات مهم بازتاب یافته در *غزلیات* مولاناست؛ حیرت مولانا غالباً ناشی از تجلیات حق تعالی، تغییر حال و از دست دادن هویت، محو و فانی شدن است.

۲. در *غزلیات* شمس حیرت از نظر درجه شدت، از پایین‌ترین درجه تا بالاترین درجه در نوسان است. در این پژوهش دو درجه شدت، یعنی درجه خفیف و شدید حیرت صوفیانه بررسی شده است. حیرت خفیف از برخورد با امور ناشناخته و خلاف توقع و حیرت شدید از شهود صفات ظاهراً متضاد حق تعالی و محو شدن در حق تعالی منشأ می‌گیرد.

۳. مولانا حالات حیرت و حیرانی را با استفاده از واژه‌های متعارف (ارجاعی) زبان و زبان عاطفی و شگردهای هنری، زیبایی‌شناختی و ادبی‌بلاغی به بهترین صورت آن به تصویر کشیده است. علاوه بر این، انواع مختلف موسیقی شعر هم در تشدید حیرت تأثیر بسزایی دارد.

۴. غزلیاتِ دربردارنده حیرت در دیوان کبیر به سه دسته قابل تقسیم است: دسته اول غزلیاتی است که سراسر محتوای آن متشکل از حیرت می‌باشد؛ دسته دوم غزلیاتی است که در کنار حیرت عواطف دیگری چون عشق، وجد، شادی، پذیرش و امثال آن به‌گونه عاطفه ثانوی و درجه‌دو ابراز گردیده؛ دسته سوم آن دسته از غزل‌هایی است که عاطفه غالب آن عشق، شادی، وجد و... است و حیرت به‌عنوان عاطفه ضمنی و ثانوی در یک یا چند بیت بازتاب یافته است.

منابع

۱. استعلامی، محمد (۱۳۹۹)، فرهنگ‌نامه تصوف و عرفان، ج ۲، تهران: انتشارات فرهنگ معاصر.
۲. استیس، و. ت (۱۳۶۷)، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، ج ۳، تهران: سروش.
۳. افراسیاب‌پور، علی‌اکبر (۱۳۹۰)، «مولوی و حیرت عارفانه»، *ادیان و عرفان*، دوره ۷، شماره ۲۷.
۴. امینی، جواد (۱۳۷۶)، «لحظه حیرت: نظاره چند لحظه حیرانی در ادبیات عارفانه»، *نامه فرهنگ*، شماره ۲۶، ۱۵۴-۱۶۱.
۵. انوری، حسن (۱۳۸۲)، *فرهنگ بزرگ سخن*، تهران: سخن.
۶. بخشی، اختیار (۱۴۰۰ الف)، «نقش فراست و شهود صوفیانه مولوی در تکوین اشعار مثنوی و دیوان شمس»، *مجله مطالعات عرفانی دانشگاه کاشان*، دوره ۱، شماره ۳۳، ۲۹-۷۲.
۷. _____ (۱۴۰۰ ب)، «نگاهی معرفت‌شناختی به غذای نور و نورخواری در آثار منظوم مولانا»، *مجله ادیان و عرفان دانشگاه تهران*، سال پنجاه‌وچهارم، شماره ۱، ۴۳-۶۴.
۸. _____ (۱۴۰۰ ج)، «نگاهی به اهمیت نورالله در توصیف ماهیت معرفت صوفیانه با تکیه بر آرای مولانا»، *فصلنامه علمی پژوهشی زبان و ادب فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد سنندج*، دوره ۱۳، شماره پیاپی ۴۹، ۴۷-۷۹.
۹. بقلی، روزبهان (۱۳۹۴)، *شرح شطحیات*، مقدمه و تصحیح هانری کوربن، ج ۷، تهران: انتشارات طهوری.

۱۰. بینا، محسن (۱۳۵۴)، مقامات معنوی (ترجمه و تفسیر منازل السائرین)، ج ۲، ناشر: مؤلف.
۱۱. پلاچیک، روبرت (۱۳۷۵)، هیجان‌ها: حقایق، نظریه‌ها و یک مدل جدید، ترجمه محمود رمضان‌زاده، ج ۴، مشهد: انتشارات استان قدس رضوی.
۱۲. پورجوادی، نصرالله (۱۳۹۲)، «حیرت در پیشگاه خدا»، نامه فرهنگستان، دوره سیزدهم، شماره ۱ (پیاپی ۴۹)، ۲۶-۴۴.
۱۳. ترنر، جان‌اتان اچ (۱۳۹۸)، مسئله عواطف در جوامع، ترجمه محمدرضا حسینی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۴. جامی، نورالدین عبدالرحمن (۱۳۹۴)، نفحات الانس، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، ج ۷، تهران: انتشارات سخن.
۱۵. جیمز، ویلیام (۱۳۹۷)، تنوع تجربه دینی، ترجمه حسین کیانی، ج ۳، تهران: انتشارات حکمت.
۱۶. حجازی، بهجت‌السادات (۱۳۸۹)، طیبیان جان (گرایش‌های روان‌شناختی و روان‌درمانی در اشعار عطار و مولانا)، مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد.
۱۷. حمیدیان، سعید (۱۳۹۳)، سعادی در غزل، ج ۳، تهران: انتشارات نیلوفر.
۱۸. دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷)، لغت‌نامه دهخدا، ج ۲، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۱۹. رحیمیان، سعید (۱۳۹۳)، مبانی عرفان نظری، ج ۶، تهران: سمت.
۲۰. زمانی، کریم (۱۳۹۳)، میناگر عشق: شرح موضوعی مثنوی معنوی مولانا جلال‌الدین محمد بلخی، ج ۱۲، تهران: نشر نی.
۲۱. سجادی، سید جعفر (۱۳۸۳)، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، ج ۷، تهران: انتشارات طهوری.
۲۲. سراج طوسی، ابونصر (۱۳۹۴)، اللمع فی التصوف، تصحیح رونالد الن نیکلسون، ترجمه قدرت‌الله خیاطیان و محمود خورسندی، ج ۲، سمنان: انتشارات دانشگاه سمنان.
۲۳. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۱)، «ایمان و حیرت»، کین، شماره ۱۰، ۱۲-۱۵.
۲۴. شجاعی، محمدصادق (۱۳۹۵)، انگیزش و هیجان (نظریه‌های روان‌شناختی و دینی)، ج ۲، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲۵. صادقی حسن‌آبادی، مجید (۱۳۸۳)، «عقل و حیرت»، مقالات و بررسیها، شماره ۸۴، ۲۹۳-۳۱۵.
۲۶. صادقی حسن‌آبادی، مجید و عروجی، راضیه (۱۳۸۵)، «حیرت در عرفان»، پژوهش‌های فلسفی - کلامی، دوره ۷، شماره ۴، ۳۱-۶۳.
۲۷. عقیفی، ابوالعلا (۱۳۹۲)، شرح فصوص الحکم شیخ اکبر محیی‌الدین بن عربی، ترجمه نصرت‌الله حکمت، ج ۳، تهران: انتشارات الهام.

۲۸. عقدایی، تورج و هاجر، خادم (۱۳۹۳)، «تجلی حیرت و حیرانی در دیوان کبیر»، فصلنامه علمی عرفانیات در ادب فارسی، شماره ۲۰، ۱۴۵-۱۷۵.
۲۹. عیسایی، فرهاد (۱۳۹۷)، غرقه دریای حیرت، مولوی: جلوه‌های حیرانی در دیوان کبیر و مثنوی، تهران: ترفند.
۳۰. غلامحسین‌زاده، غلامحسین و دیگران (۱۳۸۷)، «بی‌حرف رویدن کلام»، گوهرگویا، شماره ۷، ۱۲۵-۱۴۲.
۳۱. غلامرضایی، محمد (۱۳۹۱)، سبک‌شناسی شعر پارسی از رودکی تا شاملو، چ ۴، تهران: نشر جامی.
۳۲. فتوحی، محمود (۱۳۹۷)، بلاغت تصویر، تهران: سخن.
۳۳. فعالی، محمد تقی (۱۳۹۷)، تجربه دینی و مکاشفه عرفانی، چ ۴، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه و فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳۴. فولادی، علیرضا (۱۳۸۹)، زبان عرفان، چ ۳، تهران: سخن.
۳۵. قشیری، عبدالکریم بن هوازن (۱۳۹۱)، رساله قشیریه، ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چ ۱۱، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۶. قیصری، داوود (۱۳۹۳)، شرح قیصری بر فصوص الحکم ابن عربی، ترجمه محمد خواجوی، چ ۳، تهران: انتشارات مولی.
۳۷. کاکایی، قاسم (۱۳۹۳)، وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت، چ ۶، تهران: انتشارات هرمس.
۳۸. گوهرین، سید صادق (۱۳۸۸)، شرح اصطلاحات تصوف، تهران: زوار.
۳۹. محمد بن منور (۱۳۹۷)، اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابوسعید، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، چ ۱۲، تهران: آگاه.
۴۰. مستملی بخاری، ابوابراهیم اسماعیل (۱۳۹۵)، شرح التعرف لمذهب التصوف، مقدمه، تصحیح و تحشیه محمد روشن، چ ۳، تهران: انتشارات اساطیر.
۴۱. معین، محمد (۱۳۸۶)، فرهنگ معین، چ ۴، تهران: انتشارات آدنا.
۴۲. مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۸۰)، کلیات شمس تبریزی، مطابق نسخه تصحیح‌شده استاد بدیع‌الزمان فروزانفر، چ ۵، تهران: نشر علمی.
۴۳. _____ (۱۳۹۴)، مثنوی معنوی، بر اساس نسخه رینولدالین نیکلسون، به‌کوشش کاظم عابدینی مطلق، چ ۶، تهران: انتشارات فرهنگسرای میردشتی.
۴۴. میرزایی، حسین (۱۳۹۸)، عواطف در جامعه و فرهنگ ایرانی، گردآورنده محمد سعید ذکایی، تهران: انتشارات آگاه.

۴۵. نويا، پل (۱۳۷۳)، تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۴۶. هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان (۱۳۹۶)، کشف المحجوب، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، چ ۱۰، تهران: سروش.