

Islamic Knowledge and Insight

The Epistemology of Bewilderment in Jāmī's Works: An Analysis of the Role of Conscious Unknowing in the Seeker's Passage from Formal Knowledge to Mystical Intuition

1. Mohammad Reza Keyvanloo Shahristanaki: Department of Persian Language and Literature, Ma.C., Islamic Azad University, Mashhad, Iran
2. Mandana Alimi*: Department of Persian Language and Literature, Az.C., Islamic Azad University, Azadshahr, Iran. (Email: Mandana.alimi@iau.ac.ir)
3. Mohammad Sharif Hosseini: Department of Arabic Language and Literature, Ma.C., Islamic Azad University, Mashhad, Iran

Abstract

This study examines the epistemological status of bewilderment in the works of 'Abd al-Rahmān Jāmī and explains the role of conscious unknowing in the seeker's transition from formal knowledge to mystical intuition. Its central premise is that bewilderment in Jāmī's thought is not merely a psychological state caused by ambiguity, confusion, or insufficient information. Rather, it represents an advanced form of epistemic self-awareness that emerges when the seeker recognizes the limitations of reason, language, and conceptual knowledge. Employing a descriptive-analytical method and a hermeneutic approach, the study analyzes the interconnected concepts of knowledge, reason, ignorance, incapacity, bewilderment, love, annihilation, unveiling, and intuition in Jāmī's poetic and prose works. The findings demonstrate that Jāmī does not categorically reject formal knowledge. He regards it as necessary for intellectual discipline, instruction, conceptual clarification, and the discernment of the spiritual path. Nevertheless, formal knowledge becomes an epistemic veil when the seeker equates concepts, technical terminology, and rational arguments with the totality of reality. Conscious unknowing does not signify a return to elementary ignorance; instead, it denotes a mature awareness that finite cognitive faculties cannot encompass infinite truth. This awareness weakens intellectual pride and the presumed autonomy of the knowing subject, thereby preparing the seeker for a direct and participatory mode of knowledge. Bewilderment thus signifies both the end of the claim that discursive knowledge is sufficient and the threshold of mystical unveiling. Moreover, bewilderment does not disappear after intuitive realization. It becomes deeper as the mystic encounters the inexhaustibility and continual renewal of divine self-disclosures. Accordingly, a distinction may be drawn between preliminary bewilderment, which results from insufficient knowledge, and transcendent bewilderment, which arises from the perfection and deepening of knowledge. The study concludes that, in Jāmī's mystical epistemology, the perfection of knowledge consists not in claiming exhaustive comprehension of truth, but in recognizing the limits of human understanding, cultivating epistemic humility, and remaining continuously open to the infinite manifestations of reality.

Keywords: *Jāmī; mystical bewilderment; conscious unknowing; formal knowledge; mystical intuition; unveiling; Islamic mysticism*



How to cite: Keyvanloo Shahristanaki, M. R., Alimi, M., & Sharif Hosseini, M (2026). The Epistemology of Bewilderment in Jāmī's Works: An Analysis of the Role of Conscious Unknowing in the Seeker's Passage from Formal Knowledge to Mystical Intuition. *Islamic Knowledge and Insight*, 4(6), 1-18.

© 2026 the authors. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) License.

Submit Date: 06 April 2026

Revise Date: 29 August 2026

Accept Date: 05 September 2026

Initial Publish Date: 29 October 2026

Final Publish Date: 20 February 2027

معرفت و بصیرت اسلامی

معرفت‌شناسی حیرت در آثار جامی: تحلیل جایگاه نادانی آگاهانه در عبور سالک از علم رسمی به شهود عرفانی

۱. محمد رضا کیوانلو شهرستانکی: گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد مشهد، دانشگاه آزاد اسلامی، مشهد، ایران
۲. ماندانا علیمی*: گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد آزادشهر، دانشگاه آزاد اسلامی، آزادشهر، ایران. (پست الکترونیک: Mandana.alimi@iau.ac.ir)
۳. محمد شریف حسینی: گروه زبان و ادبیات عرب، واحد مشهد، دانشگاه آزاد اسلامی، مشهد، ایران

چکیده

پژوهش حاضر با هدف تحلیل جایگاه معرفت‌شناختی حیرت در آثار عبدالرحمن جامی و تبیین نقش نادانی آگاهانه در گذار سالک از علم رسمی به شهود عرفانی انجام شده است. مسئله اصلی آن است که حیرت در اندیشه جامی صرفاً حالت روانی ناشی از ابهام یا فقدان اطلاعات نیست، بلکه مرتبه‌ای متعالی از خودآگاهی معرفتی است که پس از شناخت محدودیت عقل، زبان و مفاهیم حصولی پدید می‌آید. این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی و رویکردی هرمنوتیکی، مضامین مرتبط با علم، عقل، جهل، عجز، حیرت، عشق، فنا، کشف و شهود را در آثار منظوم و منثور جامی بررسی می‌کند. یافته‌ها نشان می‌دهد که جامی علم رسمی را به‌طور مطلق نفی نمی‌کند، بلکه آن را مقدمه‌ای ضروری برای تشخیص، تعلیم و سامان‌دهی اندیشه می‌داند. باین‌حال، هنگامی که سالک مفاهیم، اصطلاحات و استدلال‌های خود را با تمام حقیقت یکسان بگیرد، علم به حجاب معرفت تبدیل می‌شود. نادانی آگاهانه در این چارچوب به معنای بازگشت به جهل ابتدایی نیست، بلکه آگاهی پخته از ناتوانی شناخت محدود در احاطه بر حقیقت نامتناهی است. این آگاهی غرور علمی و خودبنیادی فاعل شناسا را تضعیف می‌کند و او را برای دریافت حضوری حقیقت آماده می‌سازد. حیرت از یک سو پایان ادعای کفایت معرفت حصولی و از سوی دیگر آستانه کشف و شهود است. همچنین، پس از تحقق شهود نیز حیرت از میان نمی‌رود، بلکه با مشاهده بی‌پایانی تجلیات الهی عمیق‌تر می‌شود. بر این اساس، می‌توان میان حیرت ابتدایی ناشی از کمبود معرفت و حیرت متعالی برخاسته از کمال معرفت تمایز نهاد. نتیجه پژوهش نشان می‌دهد که در معرفت‌شناسی جامی، کمال دانایی نه در ادعای احاطه بر حقیقت، بلکه در شناخت حدود دانایی، تواضع معرفتی و گشودگی مستمر در برابر تجلیات نامتناهی حقیقت تحقق می‌یابد.

کلیدواژه‌گان: جامی؛ حیرت عرفانی؛ نادانی آگاهانه؛ علم رسمی؛ معرفت شهودی؛ کشف و شهود؛ عرفان اسلامی

شیوه استناددهی: کیوانلو شهرستانکی، محمد رضا، علیمی، ماندانا، و شریف حسینی، محمد. (۱۴۰۵). معرفت‌شناسی حیرت در آثار جامی: تحلیل جایگاه نادانی آگاهانه در عبور سالک از علم رسمی به شهود عرفانی. معرفت و بصیرت اسلامی، ۴(۶)، ۱-۱۸.

© ۱۴۰۵ تمامی حقوق انتشار این مقاله متعلق به نویسنده است. انتشار این مقاله به‌صورت دسترسی آزاد مطابق با گواهی (CC BY-NC 4.0) صورت گرفته است.

تاریخ ارسال: ۱۷ فروردین ۱۴۰۵

تاریخ بازنگری: ۷ شهریور ۱۴۰۵

تاریخ پذیرش: ۱۴ شهریور ۱۴۰۵

تاریخ چاپ اولیه: ۲۷ آبان ۱۴۰۵

تاریخ چاپ نهایی: ۱ اسفند ۱۴۰۵

مقدمه

معرفت در سنت عرفان اسلامی صرفاً به معنای گردآوری اطلاعات، فراگیری اصطلاحات، حفظ متون یا توانایی استدلال درباره حقیقت نیست، بلکه فرایندی وجودی است که در آن نحوه بودن انسان هم‌زمان با شیوه شناخت او دگرگون می‌شود. در این سنت، میان دانستن درباره حقیقت و حضور یافتن در ساحت حقیقت فاصله‌ای بنیادین وجود دارد. انسان ممکن است از طریق مطالعه، تعلیم، برهان و گفت‌وگو به مجموعه‌ای گسترده از گزاره‌های دینی و عرفانی دست یابد، اما همچنان از چشیدن معنایی که این گزاره‌ها بر آن دلالت دارند محروم بماند. از همین رو، عارفان میان علم رسمی و معرفت ذوقی، میان سخن گفتن از راه و پیمودن راه، و میان صورت ذهنی حقیقت و حضور خود حقیقت تمایز نهاده‌اند. زرین کوب نشان می‌دهد که در تاریخ تصوف ایرانی، اعتراض به علم‌فروشی و اتکای افراطی به ظاهر دانش، از نفی مطلق علم ناشی نمی‌شود، بلکه واکنشی به تبدیل شدن دانش به صورت بی‌روح و مانعی در برابر تجربه معنوی است (Zarrinkub, 1983). جامی نیز که خود در علوم ادبی، دینی، کلامی و عرفانی صاحب نظر بود، از موضع ناآگاهی یا ستیز با دانش سخن نمی‌گوید، بلکه از درون سنت علمی و با شناخت دقیق ظرفیت‌های آن، حدود علم رسمی را آشکار می‌سازد. حکمت در بررسی زندگی و آثار جامی بر جامعیت علمی، ادبی و عرفانی او تأکید می‌کند و نشان می‌دهد که نقد جامی بر دانش رسمی، نقدی برخاسته از تجربه عمیق او در همان دانش‌هاست (Hekmat, 1941).

در معرفت‌شناسی عرفانی، بحران زمانی آغاز می‌شود که سالک درمی‌یابد مفاهیمی که او را تا آستانه حقیقت هدایت کرده‌اند، توان احاطه بر حقیقت را ندارند. مفاهیم، صورت‌هایی محدودند و حقیقت مطلق، اگر واقعاً مطلق باشد، نمی‌تواند در مرزهای تعریف، تصور و داوری محدود انسانی محصور شود. عقل با دسته‌بندی، مقایسه، تفکیک و نسبت‌گذاری عمل می‌کند؛ از این رو در شناخت امور محدود و روابط میان آن‌ها ابزاری ضروری است، اما هنگامی که

می‌خواهد امر نامتناهی را به موضوعی در کنار سایر موضوعات تبدیل کند، با مرزهای ساختاری خود مواجه می‌شود. مرتضایی در تحلیل جایگاه عقل در عرفان ابن عربی توضیح می‌دهد که ناتوانی عقل در شناخت ذات الهی از ضعف تصادفی آن ناشی نمی‌شود، بلکه ریشه در تناسب نداشتن ابزار محدود شناخت با حقیقت نامحدود دارد (Mortezaei, 2012). این ناتوانی در سنت عرفانی به معنای بی‌ارزشی عقل نیست؛ برعکس، عقل هنگامی به کمال خود نزدیک می‌شود که حدود خویش را بشناسد و از ادعای احاطه بر حقیقت دست بردارد. گرجیان و هاشمی نیز میان عقل نظری و عقل شهودی تمایز می‌گذارند و نشان می‌دهند که عقل در صورت عبور از خودبستگی مفهومی، می‌تواند به مرحله‌ای برسد که به جای تصرف حقیقت، در برابر ظهور آن گشوده شود (Gorjian & Hashemi, 2012).

در این نقطه، مفهوم «حیرت» اهمیت معرفت‌شناختی می‌یابد. حیرت در زبان روزمره ممکن است به سردرگمی، ناآگاهی، تردید یا ناتوانی از تصمیم‌گیری اشاره داشته باشد، اما در زبان عرفانی معنایی متفاوت و عمیق‌تر پیدا می‌کند. حیرت عرفانی محصول فقدان ساده دانش نیست، بلکه نتیجه مواجهه آگاهانه با نامتناهی بودن حقیقت و نابسندگی ابزارهای شناختی انسان است. صادقی حیرت را در عرفان حالتی می‌داند که در آن عارف، پس از طی مراتب معرفت، با کثرت بی‌پایان تجلیات و ناتوانی ذهن از تثبیت حقیقت در یک صورت معین مواجه می‌شود (Sadeghi, 2006). از این منظر، حیرت نه پیش از معرفت، بلکه در دل معرفت و حتی در مرتبه‌ای پس از علم پدید می‌آید. کسی که هیچ‌چیز نمی‌داند ممکن است دچار جهل باشد، اما حیرت عرفانی زمانی رخ می‌دهد که سالک می‌داند ابزارهای شناخت او محدودند و حقیقتی که با آن روبه‌رو شده، از هر تعریف و صورت نهایی فراتر می‌رود. بنابراین، حیرت را باید نوعی معرفت به حدود معرفت دانست.

مفهوم «نادانی آگاهانه» در این مقاله برای تبیین همین وضعیت به کار می‌رود. نادانی آگاهانه نه جهل بسیط است که در آن انسان از ندانستن

خود بی‌خبر است و نه جهل مرکب که در آن نادان خود را دانا می‌پندارد. این مفهوم به وضعیتی اشاره دارد که در آن سالک، پس از کسب دانش و تجربه، به محدودیت ذاتی دانسته‌های خود آگاه می‌شود. او همچنان از مفاهیم، آموزه‌ها و استدلال‌ها بهره می‌برد، اما دیگر آن‌ها را با تمام حقیقت یکسان نمی‌گیرد. این آگاهی نوعی تواضع معرفتی ایجاد می‌کند که در آن سالک از دعوی مالکیت حقیقت فاصله می‌گیرد و به پذیرش ظهور آن آماده می‌شود. در سنت ابن عربی، معرفت حقیقی با این آگاهی همراه است که هیچ تجلی معینی تمام حقیقت را به پایان نمی‌رساند و هر ظهور، در همان حال که چیزی را آشکار می‌کند، افق‌های دیگری از ناشناختگی را پیش روی عارف می‌گشاید. چیتیک در شرح نظام معرفتی ابن عربی نشان می‌دهد که معرفت عارفانه همواره میان تنزیه و تشبیه، غیاب و حضور، و آشکاری و پنهانی در حرکت است (Chittick, 1989). جامی که یکی از مهم‌ترین مفسران این سنت است، این منطق را در آثار نظری، تعلیمی و شاعرانه خود بسط می‌دهد.

جایگاه جامی در تاریخ عرفان اسلامی از این جهت اهمیت دارد که او در نقطه تلاقی چند سنت فکری و ادبی قرار گرفته است. از یک سو، با میراث عرفان نظری ابن عربی و شارحان او پیوند دارد و از سوی دیگر، در متن شعر و نثر فارسی، زبان عشق، فنا، حیرت و شهود را به شیوه‌ای هنری بازآفرینی می‌کند. کنش جامی را از چهره‌های مؤثر در تثبیت و انتقال سنت ابن عربی در دوره‌های متأخر اسلامی می‌داند و نشان می‌دهد که آثار او در پیوند دادن عرفان نظری با فرهنگ فارسی‌زبان نقشی اساسی داشته‌اند (Knysh, 1999). در آثار جامی، مفاهیم انتزاعی عرفانی در قالب حکایت، تمثیل، غزل، شرح فلسفی و روایت زندگی مشایخ ظاهر می‌شوند. همین تنوع سبب می‌شود که اندیشه او درباره حیرت را نتوان تنها از یک متن یا یک ژانر استخراج کرد. در «لوايح»، ساختار نظری وحدت و تجلی برجسته است؛ در «نقد النصوص»، مفاهیم ابن عربی با دقت تحلیلی شرح داده می‌شوند؛ در «الدرة الفاخرة»، مسئله وجود، شناخت و نسبت میان دیدگاه‌های متکلمان، حکیمان و عارفان مطرح می‌شود؛

و در «نفحات الانس»، تجربه‌های مشایخ و زبان احوال عرفانی در قالب روایت‌های تاریخی و تعلیمی بازنمایی می‌شود.

پژوهش‌های معاصر نیز نشان داده‌اند که معرفت‌شناسی جامی بر تمایز میان معرفت حصولی و شهودی، نقش تزکیه، اهمیت عشق و ضرورت تحول درونی فاعل شناسا استوار است. میراخورلی و همکاران در بررسی آثار منظوم و منثور جامی نتیجه می‌گیرند که معرفت عرفانی در اندیشه او تنها با تغییر موضوع شناخت تحقق نمی‌یابد، بلکه نیازمند دگرگونی خودشناساست (Mirakhurli et al., 2021).

سالک نمی‌تواند با همان ساختار خودمحورانه‌ای که اشیای عادی را می‌شناسد، حقیقت مطلق را نیز موضوع تصرف ذهنی قرار دهد. شناخت عرفانی مستلزم آن است که «من داند» از مرکزیت خود پایین آید و به جای تحمیل صورت‌های ذهنی بر حقیقت، قابلیت دریافت و حضور پیدا کند. این امر با مفاهیمی چون فقر، عجز، فنا و حیرت پیوند دارد. از همین رو، نادانی آگاهانه در این مقاله صرفاً یک نگرش نظری یا شکاکانه نیست، بلکه مرحله‌ای در سلوک است که در آن سالک از خودبستگی معرفتی عبور می‌کند. مسئله اصلی این پژوهش آن است که حیرت در آثار جامی چه جایگاهی در نظام معرفت‌شناسی عرفانی دارد و چگونه نادانی آگاهانه، عبور سالک از علم رسمی به شهود عرفانی را ممکن می‌سازد. هدف پژوهش، بازسازی منطقی فرایندی است که از علم رسمی آغاز می‌شود، از بحران حدود عقل و زبان عبور می‌کند، به عجز و نادانی آگاهانه می‌رسد و در نهایت زمینه کشف و شهود را فراهم می‌آورد. این پژوهش همچنین در پی آن است که نشان دهد حیرت در اندیشه جامی تنها یک حالت گذرا در میانه راه نیست، بلکه در عالی‌ترین مراتب معرفت نیز استمرار دارد؛ زیرا هرچه سالک بیشتر می‌بیند، بیشتر به بی‌کرانگی آنچه هنوز در حجاب است آگاه می‌شود. روش پژوهش توصیفی - تحلیلی و مبتنی بر تحلیل مفهومی و هرمنوتیکی آثار جامی است. در این چارچوب، متون اصلی جامی در کنار پژوهش‌های مربوط به عرفان ابن عربی، معرفت شهودی، زبان عرفانی و تاریخ تصوف بررسی می‌شوند. تمرکز تحلیل بر نحوه

ارتباط مفاهیمی چون علم، عقل، جهل، عجز، حیرت، عشق، فنا، کشف، شهود و وحدت است. مدعای اصلی مقاله آن است که در معرفت‌شناسی جامی، حیرت نشانه شکست نهایی شناخت نیست، بلکه آگاهی متعالی از محدودیت صورت‌های شناختی و مقدمه ورود به مرتبه‌ای حضوری از معرفت است. در این تلقی، سالک علم رسمی را دور نمی‌اندازد، بلکه از مطلق‌سازی آن عبور می‌کند. او پس از آنکه مفاهیم نقش راهنمای خود را ایفا کردند، درمی‌یابد که نمی‌توان در نشانه‌ها متوقف شد و آن‌ها را به جای حقیقت نشاند. از این منظر، نادانی آگاهانه حلقه واسطی است که علم را از ادعای تهی و به آمادگی برای شهود تبدیل می‌کند.

مبانی نظری معرفت‌شناسی حیرت و نادانی آگاهانه

برای تبیین معرفت‌شناسی حیرت در آثار جامی، ابتدا باید تفاوت میان علم، معرفت، جهل و حیرت روشن شود. در سنت فلسفی و کلامی، علم غالباً به حصول صورتی از معلوم نزد عالم تعریف می‌شود، اما در ادبیات عرفانی، چنین تعریفی برای توضیح همه مراتب شناخت کافی نیست. معرفت عرفانی نه صرفاً داشتن صورتی ذهنی، بلکه نوعی یافتن، حضور و چشیدن است. سجادی در توضیح اصطلاحات صوفیه نشان می‌دهد که واژگانی چون ذوق، کشف، شهود و معرفت، به تجربه‌ای اشاره دارند که تنها از راه توصیف لفظی قابل انتقال نیست (Sajjadi, 1983). در این سطح، شناخت از وضعیت گزارشی خارج می‌شود و با کیفیت وجودی شخص پیوند می‌خورد. عارف تنها نمی‌داند که حقیقتی وجود دارد، بلکه نسبت وجودی او با آن حقیقت تغییر می‌کند. به همین دلیل، عرفان میان عالم بودن و عارف شدن فاصله می‌گذارد؛ عالم ممکن است واجد گزاره‌های درست باشد، اما عارف حقیقت آن گزاره‌ها را در تحول درونی خود تجربه می‌کند.

علم رسمی در این چارچوب به دانشی اطلاق می‌شود که از طریق تعلیم، مطالعه، استدلال و انتقال مفهومی به دست می‌آید. این علم از آن جهت که امکان فهم متون، تشخیص مفاهیم و پرهیز از خطاهای آشکار را فراهم می‌کند، ضروری است. رحیمیان در تبیین مبانی

عرفان نظری، میان دستگاه مفهومی عرفان و تجربه عرفانی تمایز می‌گذارد و تأکید می‌کند که عرفان نظری صورت‌بندی عقلانی و زبانی مکاشفات است، نه خود مکاشفه (Rahimian, 2014). بر این اساس، می‌توان درباره وحدت وجود، تجلی، اعیان ثابت یا انسان کامل سخن گفت، بی‌آنکه لزوماً به تجربه‌ای از آن‌ها رسیده باشیم. علم رسمی نقشه راه است، اما نقشه را نمی‌توان با سرزمین یکی دانست. مشکل از جایی آغاز می‌شود که سالک یا عالم، صورت مفهومی حقیقت را تمام حقیقت تلقی کند و از این طریق، دانسته‌های محدود خود را معیار نهایی واقعیت قرار دهد.

معرفت شهودی در برابر علم رسمی قرار نمی‌گیرد، بلکه نسبت میان آن دو، نسبت مقدمه و تحقق، یا صورت و معناست. جوادی و معظمی گودرزی در بررسی ارزش معرفت‌شناختی شهود عرفانی نشان می‌دهند که شهود ادعایی رها از هر معیار نیست، اما معیارهای اعتبار آن با معیارهای علم حصولی کاملاً یکسان نیست (Javadi & Moazzami Goudarzi, 2008). تجربه شهودی از راه استدلال تولید نمی‌شود، هرچند پس از وقوع می‌تواند موضوع تحلیل عقلانی قرار گیرد. در شهود، فاصله میان فاعل شناسا و متعلق شناخت کاهش می‌یابد و معرفت به جای آنکه از طریق بازنمایی ذهنی حاصل شود، به صورت حضور معلوم نزد عالم تجربه می‌گردد. این حضور البته درجات دارد و نباید آن را به معنای اتحاد ساده و بی‌قید میان انسان و حقیقت تفسیر کرد. آنچه اهمیت دارد، تغییر ساختار شناخت است؛ فاعل دیگر حقیقت را موضوعی بیرونی برای احاطه و تصرف نمی‌داند، بلکه خود را در برابر تجلی آن می‌یابد.

در مقابل علم و معرفت، جهل نیز دارای مراتب گوناگون است. جهل بسیط ندانستن همراه با فقدان آگاهی از موضوع است. جهل مرکب وضعیتی است که در آن شخص نمی‌داند، اما تصور می‌کند می‌داند. نادانی آگاهانه، با هر دو متفاوت است؛ زیرا در آن، شخص از محدودیت معرفت خویش آگاه است. این آگاهی نتیجه کنار گذاشتن دانش نیست، بلکه حاصل تعمیق آن است. کسی که هنوز با پیچیدگی حقیقت روبه‌رو نشده است، ممکن است به سادگی

احساس یقین کند؛ اما سالکی که از مراتب گوناگون استدلال، تجربه و سلوک عبور کرده، درمی‌یابد که هر دانسته‌ای افقی محدود را می‌گشاید و هم‌زمان افق‌های گسترده‌تری از نادانسته‌ها را آشکار می‌کند. در این معنا، نادانی آگاهانه نشانه بلوغ معرفتی است، زیرا انسان را از جهل مرکب ادعای احاطه آزاد می‌سازد.

حیرت عرفانی صورت عاطفی، وجودی و معرفتی نادانی آگاهانه است. حیرت زمانی رخ می‌دهد که سالک نمی‌تواند آنچه را در تجربه یا تأمل خود یافته، در یک صورت ثابت و نهایی جای دهد. حقیقت از یک سو نزدیک و حاضر است و از سوی دیگر، از هر تعین محدود فراتر می‌رود. عارف آن را در مظاهر مشاهده می‌کند، اما می‌داند که هیچ مظهري با تمام حقیقت مساوی نیست. او به وحدت می‌رسد، ولی کثرت تجلیات را نیز انکار نمی‌کند. این جمع میان دو حیثیت ظاهراً متقابل، عقل عادی را در وضعیت تعلیق قرار می‌دهد. چیتیک توضیح می‌دهد که در عرفان ابن عربی، عالم خیال و تجلی امکان می‌دهد حق در صورت‌های متکثر ظهور کند، بی‌آنکه به هیچ‌یک از آن صورت‌ها محدود شود (Chittick, 1994). حیرت در چنین جهانی پیامد طبیعی معرفتی است که باید هم‌زمان اثبات و نفی، ظهور و بطون، تشبیه و تنزیه را حفظ کند.

حیرت عرفانی با شک فلسفی یکسان نیست. شک فلسفی معمولاً در سطح صدق و کذب گزاره‌ها عمل می‌کند و می‌پرسد آیا دلیلی کافی برای پذیرش یک ادعا وجود دارد یا نه. حیرت عرفانی ممکن است از مرحله شک عبور کرده باشد، زیرا عارف اصل حقیقت را انکار نمی‌کند و حتی ممکن است حضور آن را با شدت تجربه کند. مسئله او نه فقدان دلیل برای وجود حقیقت، بلکه ناتوانی در فروکاستن حقیقت به یک صورت شناختی نهایی است. در شک، ذهن میان گزینه‌های مختلف مردد است؛ در حیرت عرفانی، ذهن درمی‌یابد که خود چارچوب گزینه‌سازی و دوگانه‌پردازی برای احاطه بر امر مطلق کافی نیست. از این رو، حیرت می‌تواند همراه با یقین باشد؛ یقینی که نه به معنای داشتن تعریف جامع، بلکه به معنای حضور انکارناپذیر حقیقت است.

همچنین حیرت را نباید با آشفتگی روان‌شناختی یا سرگشتگی بی‌هدف یکی دانست. سرگشتگی روانی ممکن است انسجام فکری و عملی فرد را از میان ببرد و او را از تصمیم‌گیری یا ادامه مسیر بازدارد، اما حیرت عرفانی در ساختار سلوک دارای کارکردی سازنده است. این حیرت، غرور معرفتی را می‌شکند، شتاب در داوری را کاهش می‌دهد و ظرفیت سکوت، تأمل و پذیرش را افزایش می‌دهد. صادقی نشان می‌دهد که حیرت عرفانی با گسترش افق شناخت عمیق‌تر می‌شود، نه اینکه صرفاً بر اثر فقدان اطلاعات پدید آید (Sadeghi, 2006). بنابراین، حیرت عارفانه نوعی توقف خلاق است؛ سالک در آن از حرکت نمی‌ایستد، بلکه شیوه حرکت او تغییر می‌کند. او به جای پیش‌رفتن از طریق انباشت مفاهیم، به پالایش درون و گشودگی نسبت به تجلی روی می‌آورد.

یکی از مبانی مهم حیرت عرفانی، تمایز میان ذات و تجلی است. در عرفان ابن عربی و شارحان او، ذات الهی از حیث اطلاق و بی‌تعینی، فراتر از هر شناخت محدود است، اما از طریق اسما و صفات در عالم ظهور می‌کند. حق از یک سو قابل شناخت است، زیرا در مظاهر و تجلیات شناخته می‌شود، و از سوی دیگر احاطه‌ناپذیر است، زیرا هیچ ظهوری تمام ذات را محدود نمی‌کند. جامی در «نقد النصوص» این منطق را در پیوند با مفاهیم تعین، تجلی و مراتب وجود توضیح می‌دهد (Jami, 1977). نتیجه معرفت‌شناختی این دیدگاه آن است که شناخت عارف همواره صحیح و محدود است؛ صحیح است چون تجلی واقعی را دریافت می‌کند و محدود است چون هر تجلی تنها وجهی از حقیقت نامتناهی را آشکار می‌سازد. نادانی آگاهانه دقیقاً از درک این دوگانه پدید می‌آید.

تنزیه و تشبیه نیز در پیدایش حیرت نقشی اساسی دارند. اگر خداوند تنها از راه تنزیه شناخته شود، از جهان و تجربه انسانی چنان دور می‌شود که هرگونه حضور و شناخت ایجابی ناممکن به نظر می‌رسد. اگر تنها از راه تشبیه فهم شود، در صورت‌های محدود عالم محصور خواهد شد. معرفت عرفانی می‌کوشد هر دو سوی این نسبت را حفظ کند. کاکایی در مقایسه اندیشه وحدت وجودی ابن عربی با سنت

عرفانی غربی نشان می‌دهد که جمع میان تعالی مطلق و حضور فراگیر حقیقت، به زبانی نیاز دارد که از منطق ساده نفی و اثبات فراتر رود (Kakaei, 2003). عارف باید بگوید حق همان است که در مظاهر دیده می‌شود و در همان حال، هیچ‌یک از مظاهر و حتی مجموع آنها تمام حقیقت نیستند. این جمع، حیرت را از حالت تصادفی به ساختار دائمی معرفت عرفانی تبدیل می‌کند.

زبان عرفانی نیز به دلیل همین ساختار، غالباً تناقض‌نما، تمثیلی و چندلایه است. تجربه‌ای که در آن حقیقت هم نزدیک و هم دور، هم آشکار و هم پنهان، و هم واحد و هم متکثر است، در قالب گزاره‌های خطی به سادگی بیان نمی‌شود. حسینی شاهرودی و صدفی نقش زبان را در انتقال تجربه‌های شهودی بررسی کرده و نشان داده‌اند که زبان عرفانی واسطه‌ای است که هم تجربه را آشکار می‌کند و هم ناگزیر بخشی از آن را می‌پوشاند (Hosseini Shahroudi & Sadafi, 2012). عارف برای اشاره به آنچه در زبان عادی نمی‌گنجد، از استعاره، رمز، نفی، سکوت و تناقض‌نما بهره می‌گیرد. این شیوه‌های بیان را نباید صرفاً صنایع ادبی دانست، زیرا آنها پاسخ‌هایی به محدودیت معرفت گزاره‌ای‌اند.

تفسیری و طاهری در بررسی کارکرد تناقض در شعر دوره تیموری نشان می‌دهند که شاعر عارف با کنار هم نهادن امور ظاهراً ناسازگار، تجربه وحدت در کثرت را بازنمایی می‌کند (Tafsiri & Taheri, 2022). در چنین زبانی، تضادها لزوماً خطای منطقی نیستند، بلکه نشانه تلاش برای حفظ وجوه متعددی از حقیقت‌اند که در سطح تجربه عادی از هم جدا به نظر می‌رسند. جامی با استفاده از تصویرهایی چون آینه، نور، سایه، دریا، موج، معشوق و عاشق، می‌کوشد رابطه میان وحدت حقیقت و کثرت ظهورات را بیان کند. هر تصویر چیزی را روشن می‌کند، اما هیچ تصویر نهایی نیست. آگاهی از همین ناکفایتی تصویرها، بخشی از نادانی آگاهانه است. نادانی آگاهانه همچنین با مفهوم فقر وجودی پیوند دارد. فقر در عرفان صرفاً نداشتن دارایی نیست، بلکه آگاهی موجود ممکن از وابستگی کامل خود به حقیقت مطلق است. انسان در شناخت نیز

مستقل نیست؛ توان ادراک، موضوع ادراک و امکان ظهور حقیقت، همگی وابسته به شرایطی‌اند که تحت تصرف کامل او نیستند. سالک وقتی این وابستگی را درمی‌یابد، از تصور خودبنیادی معرفتی فاصله می‌گیرد. او دیگر خود را مالک حقیقت نمی‌داند، بلکه معرفت را نوعی عطا و تجلی می‌بیند. این نگرش، حالت پذیرندگی را جایگزین میل به تصرف می‌کند. در اینجا، نادانی آگاهانه به معنای انفعال نیست، بلکه به معنای آمادگی فعال برای دریافت چیزی است که نمی‌توان آن را صرفاً با اراده ذهنی تولید کرد.

بر مبنای این مقدمات، می‌توان الگوی نظری مقاله را چنین توضیح داد: سالک از علم رسمی آغاز می‌کند و از طریق آن، زبان، مفاهیم و چارچوب‌های لازم برای حرکت را به دست می‌آورد. سپس در فرایند تأمل و سلوک با محدودیت این ابزارها مواجه می‌شود. این مواجهه به بحران خودبسندگی عقلانی می‌انجامد و سالک را به عجز معرفتی می‌رساند. عجز، اگر با آگاهی و پایداری همراه شود، به نادانی آگاهانه تبدیل می‌گردد. نادانی آگاهانه زمینه حیرت را فراهم می‌کند، زیرا سالک در برابر حقیقتی قرار می‌گیرد که حضورش را می‌یابد، اما نمی‌تواند آن را در صورت نهایی محصور کند. حیرت، ساختارهای تثبیت‌شده ذهن را گشوده و او را برای کشف و شهود آماده می‌سازد. پس از شهود نیز حیرت از میان نمی‌رود، بلکه در مرتبه‌ای متعالی‌تر بازمی‌گردد؛ زیرا هر مکاشفه، بی‌پایانی حقیقت را آشکارتر می‌کند.

نقد علم رسمی و تکوین نادانی آگاهانه در آثار جامی

نقد علم رسمی در آثار جامی را باید در نسبت با موقعیت علمی و تاریخی او فهمید. جامی نه عارفی منزوی و بیگانه با نظام‌های دانشی زمان خود، بلکه عالمی آشنا با فقه، حدیث، کلام، فلسفه، منطق، ادبیات و عرفان نظری بود. همین جامعیت سبب می‌شود که نقد او بر علم رسمی، نقدی از بیرون نباشد. او ارزش دانش را در تنظیم فکر، تشخیص خطا، فهم شریعت و انتقال میراث معنوی می‌پذیرد، اما با توقف در صورت دانش مخالفت می‌کند. حکمت در شرح زندگی جامی به گستردگی مطالعات و جایگاه آموزشی او در هرات اشاره

می‌کند و از این طریق نشان می‌دهد که جامی آگاهانه از مرز میان دانش مدرسه‌ای و معرفت سلوکی سخن می‌گوید (Hekmat, 1941). از منظر او، مشکل علم زمانی آغاز می‌شود که ابزار به غایت تبدیل شود و دانستن اصطلاحات جای دگرگونی درونی را بگیرد. در سنت صوفیانه، تمایز میان علم قال و علم حال برای توضیح همین مسئله به کار می‌رود. علم قال دانشی است که می‌توان آن را شنید، آموخت، حفظ کرد و بازگفت، اما علم حال از تجربه وجودی و تغییر کیفیت نفس حاصل می‌شود. جامی در «نفحات الانس» با نقل احوال مشایخ، بارها نشان می‌دهد که اعتبار عرفانی افراد نه به کثرت سخن، بلکه به صدق حال، تهذیب نفس و تحقق معنوی وابسته است (Jami, 1957). روایت‌های این اثر غالباً میان کسانی که در ظاهر اهل دانش و عبادت‌اند و کسانی که حقیقت آن‌ها را در سلوک زیسته‌اند تفاوت می‌گذارد. چنین تمایزی به معنای بی‌ارزش بودن تعلیم نیست، بلکه هشدار می‌دهد که گفتار بدون تحقق می‌تواند به حجابی پیچیده‌تر از جهل ساده تبدیل شود. علم رسمی از طریق مفاهیم عمل می‌کند. مفهوم برای شناخت لازم است، زیرا بدون نام‌گذاری و تفکیک، اندیشه منظم شکل نمی‌گیرد. با این حال، هر مفهوم با تعیین حدود خود، بخشی از واقعیت را برجسته و بخش‌های دیگر را کنار می‌گذارد. این سازوکار در شناخت امور محدود کارآمد است، اما در مواجهه با حقیقت مطلق مشکل‌آفرین می‌شود. جامی در «الدرة الفاخرة» دیدگاه‌های متکلمان، حکیمان و صوفیان را درباره وجود و صفات الهی بررسی می‌کند و نشان می‌دهد که اختلاف میان آن‌ها اغلب از تفاوت مبانی شناختی و حدود مفاهیمشان ناشی می‌شود (Jami, 1979). او در عین بهره‌گیری از استدلال، نشان می‌دهد که برهان نمی‌تواند جای شهود را بگیرد. استدلال ممکن است امکان یا ضرورت حقیقتی را اثبات کند، اما کیفیت حضور آن حقیقت را در جان سالک ایجاد نمی‌کند. نقد جامی بر عقل نیز به معنای نفی مطلق آن نیست. عقل برای تمایز، سنجش و استنباط ضروری است و بدون آن، سالک در معرض خرافه، توهم و سوءفهم قرار می‌گیرد. مسئله آن است که عقل

جزوی، کارکرد محدود خود را فراموش کند و مدعی شود هرچه در صورت‌بندی مفهومی او ننگند، فاقد حقیقت است. مرتضایی در تحلیل دیدگاه ابن عربی توضیح می‌دهد که عقل وقتی خود را معیار مطلق قرار می‌دهد، تنها آن بخش از حقیقت را می‌پذیرد که با قالب‌های پیشین او سازگار باشد (Mortezaei, 2012). جامی این محدودیت را در قالب نقد عالم مغرور، زاهد صورت‌گرا و حکیم محجوب بازنمایی می‌کند. در چنین شخصیت‌هایی، مسئله فقدان دانش نیست، بلکه غلبه دانش بر ظرفیت دریافت است. عقل جزوی با تمایزگذاری میان فاعل و مفعول، علت و معلول، ظاهر و باطن، و واحد و کثیر عمل می‌کند. این تمایزها در سطح خود معتبرند، اما در تجربه وحدت عرفانی به شکلی تازه فهم می‌شوند. گرجیان و هاشمی بیان می‌کنند که عقل شهودی، برخلاف عقل نظری محدود، قادر است تمایزها را بدون تبدیل کردن آن‌ها به جدایی مطلق دریابد (Gorjian & Hashemi, 2012). سالک باید از عقل استفاده کند تا به مرز عقل برسد. در این مرز، عقل به جای صدور حکم نهایی، به ناتوانی خود اقرار می‌کند. همین اقرار، آغاز نادانی آگاهانه است. بنابراین، عقل در مسیر عرفانی نابود نمی‌شود؛ بلکه از عقل مدعی به عقل متواضع تبدیل می‌گردد. یکی از نشانه‌های علم محجوب، اشتباه گرفتن نام با مسماست. فرد ممکن است واژه عشق را بشناسد، درباره مراتب محبت سخن بگوید و اشعار فراوانی از حفظ داشته باشد، اما هنوز تجربه‌ای از خروج از خود نداشته باشد. او ممکن است وحدت وجود را به‌درستی تعریف کند، اما در عمل جهان را مجموعه‌ای از موجودات مستقل و رقیب ببیند. در این حالت، مفهوم به جای پنجره، دیوار می‌شود. میراخورلی و همکاران نشان می‌دهند که جامی معرفت حقیقی را با اثر آن در وجود انسان می‌سنجد و میان دانشی که تنها در زبان است و معرفتی که رفتار و ادراک را متحول می‌کند فاصله می‌گذارد (Mirakhurli et al., 2021). از این رو، نادانی آگاهانه زمانی شکل می‌گیرد که سالک درمی‌یابد دانستن تعریف یک حقیقت، به معنای تحقق آن در جان نیست.

زبان نیز در آثار جامی هم ابزار شناخت و هم منشأ حجاب است. بدون زبان، انتقال تجربه و آموزش ممکن نیست، اما زبان ناگزیر تجربه سیال را در صورت‌های ثابت قرار می‌دهد. حسینی شاهرودی و صدقی نشان می‌دهند که زبان در تجربه عرفانی نقش واسطه‌ای دوگانه دارد: تجربه را قابل فهم می‌کند، اما آن را به طور کامل منتقل نمی‌سازد (Hosseini Shahrudi & Sadafi, 2012). جامی برای کاستن از این محدودیت، از زبان استعاری و تمثیلی بهره می‌گیرد. آینه در آثار او می‌تواند نسبت میان حق و عالم را نشان دهد؛ موج می‌تواند کثرتی را بازنمایی کند که از دریا جدا نیست؛ و عشق می‌تواند نیرویی باشد که تمایزهای خودمحورانه را برهم می‌زند. باین حال، هیچ‌یک از این تمثیل‌ها حقیقت را تمام نمی‌کند. سالک باید از تمثیل عبور کند، نه اینکه آن را به عقیده‌ای سخت و نهایی بدل سازد.

تناقض‌نماهای عرفانی نیز ابزاری برای شکستن عادت‌های زبان رسمی‌اند. هنگامی که شاعر از «آشکاری پنهان»، «دوری نزدیک» یا «نادانی دانا» سخن می‌گوید، قصد ندارد منطق را به کلی کنار بگذارد، بلکه می‌خواهد نشان دهد که تجربه عرفانی در چارچوب دوگانه‌های ساده جای نمی‌گیرد. تفسیری و طاهری توضیح می‌دهند که تناقض در شعر عرفانی دوره تیموری، وسیله‌ای برای بیان هم‌زمانی وجوه متقابل حقیقت است (Tafsiri & Taheri, 2022). در آثار جامی، چنین ساختاری مخاطب را وادار می‌کند از معنای ظاهری عبور کند و با محدودیت فهم عادی خود مواجه شود. این مواجهه، نوعی تمرین نادانی آگاهانه است؛ خواننده درمی‌یابد که فهم نخستین او کافی نیست و باید برای معنایی فراتر از صورت لفظی آماده شود. علم رسمی همچنین ممکن است به هویت اجتماعی و منبع قدرت تبدیل شود. عالم در این وضعیت نه برای حقیقت، بلکه برای تثبیت جایگاه خود می‌آموزد. دانستن به سرمایه‌ای برای تمایز از دیگران، کسب احترام و کنترل گفت‌وگو تبدیل می‌شود. چنین دانشی با خودبینی پیوند دارد و به جای کاهش فاصله میان انسان و حقیقت، «منِ داننده» را تقویت می‌کند. در عرفان، این منِ داننده یکی از

ظریف‌ترین حجاب‌هاست، زیرا ممکن است در پوشش دین، اخلاق و معرفت ظاهر شود. زرین کوب در بررسی تاریخ تصوف نشان می‌دهد که بسیاری از انتقادهای صوفیه به زاهد و فقیه متوجه همین تبدیل دانش و عبادت به وسیله خودنمایی بوده است (Zarrinkub, 1997). جامی نیز در حکایت‌ها و تمثیل‌های خود، دانشی را می‌ستاید که به فروتنی و شناخت نفس بینجامد و دانشی را نقد می‌کند که خودخواهی را افزایش دهد.

نادانی آگاهانه با فروپاشی همین هویت آغاز می‌شود. سالک باید دریابد که حقیقت متعلق به او نیست و دانسته‌های او به معنای مالکیت بر حقیقت نیستند. این فروپاشی ممکن است در ابتدا به صورت بحران تجربه شود، زیرا فرد بخشی از امنیت روانی و اجتماعی خود را از یقین‌های مفهومی می‌گیرد. هنگامی که این یقین‌ها نسبی و محدود شناخته شوند، او ممکن است احساس بی‌پناهی کند. باین حال، اگر در مسیر سلوک باقی بماند، این بی‌پناهی به گشودگی تبدیل می‌شود. او دیگر مجبور نیست همه چیز را در قالب‌های پیشین توضیح دهد و می‌تواند در برابر آنچه فراتر از انتظار اوست، حضور داشته باشد.

در اندیشه جامی، عبور از علم رسمی تنها از طریق بحث نظری رخ نمی‌دهد. سالک به تربیت، تهذیب، ذکر، مراقبه، عشق و همراهی پیر نیاز دارد. «نفحات الانس» نشان می‌دهد که انتقال معرفت عرفانی در نسبت زنده میان استاد و مرید صورت می‌گیرد و این نسبت چیزی بیش از انتقال اطلاعات است (Jami, 1957). پیر با رفتار، سکوت، اشاره و تشخیص حال مرید، او را از وابستگی به صورت‌های ذهنی عبور می‌دهد. نقش پیر این نیست که عقل مرید را تعطیل کند، بلکه کمک می‌کند عقل جایگاه درست خود را بیابد. سالک از طریق عمل و مجاهده درمی‌یابد که برخی حجاب‌ها را نمی‌توان صرفاً با تعریف شناخت، بلکه باید آن‌ها را در وجود خویش رفع کرد.

عشق در این فرایند جایگاهی محوری دارد. عقل رسمی می‌کوشد حقیقت را از بیرون بفهمد، اما عشق سالک را درگیر می‌کند و فاصله امن میان او و موضوع شناخت را برهم می‌زند. شیمِل در تحلیل سنت عرفانی اسلامی نشان می‌دهد که زبان عشق به عارف امکان می‌دهد

تجربه دگرگونی، فنا و از خود گذشتگی را بیان کند (Schimmel, 1975). در آثار جامی، عاشق نمی تواند در جایگاه ناظر بی طرف باقی بماند. او باید بخشی از هویت پیشین خود را از دست بدهد تا معشوق را نه به صورت موضوعی در برابر خود، بلکه به منزله حقیقتی فراگیر تجربه کند. عشق از این جهت نادانی آگاهانه را عمیق می کند که سالک درمی یابد نمی تواند معشوق را تصرف، تعریف یا محدود کند. در «لوايح»، جامی با زبانی فشرده و تمثیلی، نسبت میان وجود مطلق و ظهورات متکثر را توضیح می دهد (Jami, 1906). یکی از نتایج مهم این اثر آن است که آنچه انسان به صورت موجودات مستقل می بیند، در سطحی عمیق تر ظهورات حقیقت واحدند. علم عادی به سبب وابستگی به تمایزها، کثرت را برجسته می کند؛ شهود عرفانی وحدت را در دل کثرت می بیند. اما سالک نباید وحدت را نیز به مفهومی خشک تبدیل کند. اگر وحدت وجود تنها به گزاره ای فلسفی بدل شود، دوباره حجاب ایجاد خواهد کرد. نادانی آگاهانه مانع از آن می شود که سالک حتی مکاتب عرفانی را به صورت نظام هایی بسته و تمام شده بپذیرد.

جامی در «نقد النصوص» با دقتی نظری نشان می دهد که هر مرتبه از وجود و ادراک دارای حکم خاص خود است (Jami, 1977). خطا زمانی پدید می آید که حکم یک مرتبه به مرتبه دیگر تعمیم داده شود. عقل در مرتبه استدلال معتبر است، اما نباید ادعا کند که همه مراتب حقیقت را در همان سطح می شناسد. حس در قلمرو محسوسات کارآمد است، ولی نمی تواند نبودن امر نامحسوس را نتیجه بگیرد. خیال صورت های میانی را دریافت می کند، اما نیازمند تمیز است. شهود نیز اگر در زبان و تفسیر وارد شود، ممکن است با پیش فرض های سالک درآمیزد. این سلسله مراتب نشان می دهد که نادانی آگاهانه نه تنها به محدودیت عقل، بلکه به محدودیت هر ابزار معرفتی خاص اشاره دارد.

در نهایت، نقد علم رسمی در آثار جامی را باید نقد «توقف» دانست، نه نقد «حرکت علمی». علم تا جایی که سالک را به پرسش، تشخیص و آمادگی می رساند، ارزشمند است. هنگامی که به ادعا، هویت و

حجاب تبدیل شود، باید از آن عبور کرد. این عبور به معنای فراموش کردن آموخته ها نیست، بلکه به معنای تغییر نسبت سالک با آن هاست. او از این پس می داند که مفاهیم نشانه اند، نه حقیقت نهایی؛ استدلال راهنماست، نه جایگزین مشاهده؛ و زبان وسیله اشاره است، نه ظرف کامل تجربه. نادانی آگاهانه در همین تغییر نسبت تحقق می یابد و سالک را از دانایی متصل به آمادگی برای شهود می رساند.

حیرت به مثابه آستانه شهود و کمال معرفت عرفانی

حیرت در معرفت شناسی جامی را می توان هم پایان یک شیوه شناخت و هم آغاز شیوه ای دیگر دانست. این حالت پایان علم به معنای مطلق نیست، بلکه پایان ادعای خودبستگی علم حصولی است. سالک تا پیش از حیرت می کوشد حقیقت را در قالب مفاهیم، استدلال ها و صورت های ذهنی جای دهد. او تصور می کند با افزودن بر معلومات خود، سرانجام به نقطه ای خواهد رسید که در آن حقیقت به طور کامل در اختیار ذهن قرار گیرد. حیرت زمانی پدید می آید که این پروژه با شکست مواجه می شود و سالک درمی یابد مسئله نه کمبود اطلاعات، بلکه ناتناسب بودن ساختار احاطه گر شناخت با حقیقت نامتناهی است. این شکست در ظاهر منفی، در باطن گشایش آفرین است؛ زیرا ذهن را از اجبار به تثبیت حقیقت آزاد می کند.

معرفت حصولی بر واسطه صورت ذهنی استوار است. انسان چیزی را از طریق مفهوم یا تصویری که از آن دارد می شناسد. در این ساختار، میان عالم، علم و معلوم تمایز وجود دارد. چنین معرفتی برای زندگی عادی و دانش نظری ضروری است، اما در شهود عرفانی، این فاصله کاهش می یابد. جوادی و معظمی گودرزی توضیح می دهند که در شهود، معلوم نه تنها از طریق بازنمایی، بلکه به نحو حضور نزد فاعل شناسا تجربه می شود (Javadi & Moazzami Goudarzi, 2008). این حضور را نمی توان با انتقال ساده گزاره ها ایجاد کرد. شخص می تواند درباره آتش اطلاعات دقیقی داشته باشد، اما گرمای آن را تنها در تماس تجربه می کند. تمثیل ذوق نیز در عرفان همین

تفاوت را نشان می‌دهد: دانستن ترکیبات یک شیرینی با چشیدن آن یکسان نیست.

نادانی آگاهانه زمینه این گذار را فراهم می‌کند، زیرا ساختار تصرف‌گر شناخت را تضعیف می‌سازد. سالک تا زمانی که خود را مالک حقیقت بداند، هر تجربه تازه‌ای را در قالب‌های پیشین خود تفسیر می‌کند. او آنچه را با نظام مفهومی‌اش ناسازگار است کنار می‌گذارد یا تحریف می‌کند. اما هنگامی که به محدودیت خود آگاه می‌شود، ظرفیت پذیرش امر نو افزایش می‌یابد. حیرت در این معنا نوعی تعلیق پیش‌داوری‌هاست. سالک نه تمام آموخته‌های خود را انکار می‌کند و نه آن‌ها را معیار مطلق می‌داند. او اجازه می‌دهد حقیقت در صورتی متفاوت از انتظارش ظاهر شود.

کشف در عرفان به کنار رفتن حجاب و ظهور معنایی اشاره دارد که پیش‌تر پوشیده بود. حجاب همیشه جهل آشکار نیست؛ گاهی دانایی تثبیت‌شده نیز حجاب می‌شود. کسی که از پیش تصور می‌کند حقیقت را می‌شناسد، دیگر نمی‌تواند ظهور تازه آن را ببیند. چیتیک نشان می‌دهد که در سنت ابن عربی، تجلی تکرار نمی‌شود و حق در هر لحظه در شأنی تازه ظاهر می‌گردد (Chittick, 1989). اگر سالک به یک صورت خاص از تجربه یا فهم وابسته شود، همان صورت از وسیله شناخت به مانع شناخت تبدیل می‌شود. حیرت این وابستگی را می‌شکند و عارف را در حالت آمادگی دائمی نگه می‌دارد.

تجلی دائمی به این معناست که معرفت عرفانی پایان بسته ندارد. هر کشف، حقیقتی را آشکار می‌کند، اما همان کشف نشان می‌دهد که حقیقت به آن محدود نیست. از این‌رو، عارف کامل کسی نیست که ادعا کند همه چیز را می‌داند، بلکه کسی است که در هر معرفت، بی‌کرانگی نادانسته را نیز می‌بیند. این وضعیت را می‌توان حیرت متعالی نامید. حیرت ابتدایی از فقدان دانش ناشی می‌شود و با یادگیری کاهش می‌یابد؛ حیرت متعالی از افزایش شناخت پدید می‌آید و با تعمیق شهود گسترده‌تر می‌شود. صادقی نیز بر همین جنبه

تأکید دارد که حیرت عرفانی نتیجه وصول به مرزهای شناخت و مشاهده تنوع تجلیات است (Sadeghi, 2006).

عشق یکی از مهم‌ترین نیروهای است که سالک را از علم رسمی به شهود می‌رساند. در معرفت عادی، فاعل می‌کوشد فاصله خود را با موضوع حفظ کند تا بتواند آن را تحلیل و کنترل کند. عشق این فاصله را کاهش می‌دهد و سالک را در موضوع شناخت درگیر می‌سازد. عاشق دیگر نمی‌تواند بی‌طرف بماند، زیرا تمام وجود او در نسبت با معشوق تعریف می‌شود. ارنست در بررسی زبان شطح و وجد نشان می‌دهد که تجربه‌های شدید عرفانی اغلب ساختار معمول خودآگاهی و زبان را دگرگون می‌کنند (Ernst, 1985). سخنان ظاهراً متناقض یا مبالغه‌آمیز عارفان را باید در زمینه این دگرگونی فهمید؛ آن‌ها محصول تجربه‌ای‌اند که در آن مرزهای هویت عادی تضعیف شده است.

در شعر جامی، عشق غالباً عقل حسابگر را به حیرت می‌اندازد. عقل می‌پرسد، اندازه می‌گیرد و سود و زیان را می‌سنجد، اما عشق سالک را به بخشش، از خودگذشتگی و خروج از امنیت فرا می‌خواند. این تقابل نباید به معنای دشمنی مطلق عقل و عشق فهمیده شود. عقل می‌تواند راه را نشان دهد، اما عشق نیروی حرکت را فراهم می‌کند. عقل می‌گوید حقیقت از صورت‌ها فراتر است؛ عشق سالک را وادار می‌کند از وابستگی به صورت خویش نیز عبور کند. در این فرایند، نادانی آگاهانه از یک نتیجه نظری به تجربه‌ای وجودی تبدیل می‌شود. سالک فقط نمی‌داند که عقل محدود است، بلکه این محدودیت را در شکستن ساختار خودمحورانه خویش تجربه می‌کند. حیرت با فنا نیز پیوندی مستقیم دارد. فنا در عرفان به معنای نابودی جسمانی یا از میان رفتن همه تمایزها نیست، بلکه زوال خودبینی و ادعای استقلال است. یکی از صورت‌های این استقلال، «منِ داننده» است که خود را در برابر جهان و حقیقت قرار می‌دهد و می‌کوشد بر آن‌ها احاطه پیدا کند. در فنا، این مرکزیت تضعیف می‌شود. سالک درمی‌یابد که وجود، ادراک و معرفت او مستقل نیستند. محمدیان و همکاران در بررسی انسان کامل از دیدگاه جامی و ابن عربی نشان

می‌دهند که کمال انسانی با عبور از محدودیت نفس جزوی و مظهریت جامع برای اسما و صفات الهی پیوند دارد (Mohammadian et al., 2013). این جامعیت نه از طریق تقویت خودخواهی، بلکه با کاهش تعینات محدودکننده حاصل می‌شود.

وقتی «منِ داننده» تضعیف می‌شود، دوگانگی میان عارف و معروف نیز شکل تازه‌ای پیدا می‌کند. این امر به معنای حذف ساده تفاوت وجودی انسان و خدا نیست، بلکه به معنای آن است که عارف دیگر شناخت را فعالیتی مستقل از فیض و حضور حقیقت نمی‌بیند. او می‌فهمد که شناخت نیز یکی از تجلیات است. عارف به حقیقت نمی‌رسد، گویی حقیقت شیئی دوردست است؛ بلکه درمی‌یابد که امکان رسیدن، راه، حرکت و خودِ سالک در احاطه همان حقیقت‌اند. چنین دریافتی عقل جزوی را حیران می‌کند، زیرا روابط معمول فاعل و مفعول را دگرگون می‌سازد.

وحدت وجود زمینه نظری این تجربه است. در این دیدگاه، وجود حقیقی واحد است و کثرت موجودات به صورت تعینات و مظاهر فهم می‌شود. کاکایی توضیح می‌دهد که وحدت وجود به معنای یکی دانستن ساده خدا و اشیا نیست، بلکه بیانگر وابستگی کامل مظاهر به حقیقت واحد و حضور آن حقیقت در مراتب گوناگون است (Kakaei, 2003). سالک در شهود وحدت، کثرت را نابدوده نمی‌بیند، بلکه آن را در نسبت با اصل خود درمی‌یابد. موج همچنان موج است، اما استقلال آن از دریا توهمی بیش نیست. همین هم‌زمانی وحدت و کثرت، حیرت می‌آفریند؛ زیرا عقل عادی معمولاً یکی را با نفی دیگری می‌فهمد.

جامی در «لوايح» با استفاده از زبان آینه و ظهور، این نسبت را شرح می‌دهد (Jami, 1906). آینه صورت را نشان می‌دهد، اما صورت در آن استقلال ندارد. از سوی دیگر، آینه عین صاحب صورت نیست. این تمثیل به عارف امکان می‌دهد حضور حقیقت در عالم را بدون محدود کردن آن به عالم بفهمد. باین‌حال، خود تمثیل نیز محدود است. اگر سالک آینه را به نظریه‌ای نهایی بدل کند، از تجربه

زنده دور می‌شود. نادانی آگاهانه او را وادار می‌کند که از هر تمثیل به عنوان وسیله استفاده کند و در آن متوقف نشود.

تنزیه و تشبیه در اینجا دوباره به مسئله اصلی تبدیل می‌شوند. حق از حیث ذات از همه اوصاف و صورت‌ها فراتر است، اما از حیث اسما و تجلیات در همه چیز حضور دارد. اگر سالک تنها تنزیه کند، ممکن است حضور حق را در جهان نبیند؛ اگر تنها تشبیه کند، ممکن است او را در صورت‌ها محصور سازد. چیتیک در «عوالم خیال» نشان می‌دهد که تخیل عرفانی فضایی میانی فراهم می‌کند که در آن، تعین و بی‌تعینی، صورت و معنا، و حضور و غیاب می‌توانند بدون حذف یکدیگر فهم شوند (Chittick, 1994). حیرت محصول ناتوانی نیست، بلکه نشانه آن است که سالک از منطق حذف یکی از دو سوی حقیقت عبور کرده است.

زبان شاعرانه جامی نیز برای حفظ همین دوگانگی‌های متعالی به کار می‌رود. شعر به دلیل چندمعنایی، موسیقی، تصویر و ظرفیت اشاره، می‌تواند چیزی را نشان دهد بی‌آنکه آن را در تعریف نهایی محبوس کند. تفسیری و طاهری بیان می‌کنند که تناقض‌نما در شعر عرفانی، تجربه‌ای را منتقل می‌کند که در آن تضادهای ظاهری در سطحی برتر با یکدیگر جمع می‌شوند (Tafsiri & Taheri, 2022). هنگامی که جامی از معشوقی سخن می‌گوید که هم آشکار و هم پنهان است، یا از عاشقی که با گم کردن خود به حقیقت می‌رسد، زبان او ساختار معرفت عرفانی را بازنمایی می‌کند. فهم این زبان نیازمند آن است که خواننده از معنای سطحی عبور و نسبت‌های وجودی میان مفاهیم را درک کند.

حیرت همچنین با سکوت مرتبط است. زبان تا جایی پیش می‌رود و سپس به مرز خود می‌رسد. سکوت عرفانی به معنای فقدان معنا نیست، بلکه ممکن است نشانه فزونی معنا بر ظرفیت بیان باشد. حسینی شاهرودی و صدفی تأکید می‌کنند که تجربه شهودی در انتقال زبانی ناگزیر دچار کاهش و دگرگونی می‌شود (Hosseini, 2012). عارف از این محدودیت آگاه است و به همین دلیل، گاه پس از سخن گفتن، سخن خود را نفی

می‌کند یا به سکوت پناه می‌برد. این نفی به معنای بی‌اعتباری کامل زبان نیست، بلکه اعتراف به ناتمامی آن است. نادانی آگاهانه در سطح زبان به این صورت ظاهر می‌شود که گوینده می‌داند هر بیان او تنها اشاره‌ای محدود است.

کشف و شهود در اندیشه جامی بدون تهذیب اخلاقی و سلوک عملی معتبر نیست. تجربه‌ای که صرفاً بر هیجان، تخیل یا خودنمایی استوار باشد، نمی‌تواند معیار معرفت عرفانی قرار گیرد. «نفحات الانس» با روایت زندگی مشایخ نشان می‌دهد که شهود در سنت صوفیانه با مجاهده، التزام اخلاقی، خدمت و فروتنی همراه است (Jami, 1957). این پیوند مانع از آن می‌شود که نادانی آگاهانه به نسبی‌گرایی یا بی‌مسئولیتی تبدیل شود. سالک نمی‌گوید چون حقیقت نامتناهی است، هر ادعایی درست است؛ بلکه می‌پذیرد که دریافت او محدود است و باید با شریعت، عقل، اخلاق و سنت سلوکی سنجیده شود.

در این چارچوب، حیرت نه مجوز تعطیل داوری، بلکه دعوت به داوری متواضعانه است. سالک همچنان میان صدق و کذب، خیر و شر، و شهود و توهم فرق می‌گذارد، اما احکام خود را مطلق و مستقل از مرتبه ادراک نمی‌داند. رحیمیان در بحث از مبانی عرفان نظری نشان می‌دهد که مراتب وجود با مراتب ادراک تناسب دارند و هر حکمی باید در جایگاه خود فهم شود (Rahimian, 2014). حیرت به سالک یاد می‌دهد که حقیقت را در یک سطح محدود نکند و احکام مراتب مختلف را با یکدیگر خلط ننماید.

می‌توان مراحل تحول معرفتی سالک را در آثار جامی به صورت پیوسته بازسازی کرد. سالک ابتدا از طریق تقلید و تعلیم با مفاهیم دینی و عرفانی آشنا می‌شود. سپس با استدلال، آن‌ها را در سطح عقلانی فهم می‌کند. در ادامه، میان دانسته‌های خود و تجربه وجودی‌اش شکاف می‌بیند. این شکاف او را به بحران می‌رساند و محدودیت علم رسمی را آشکار می‌کند. اگر در این مرحله به انکار دانش یا شکاکیت مطلق نلغزد، به عجز معرفتی می‌رسد. عجز با آگاهی و پذیرش به نادانی آگاهانه تبدیل می‌شود. نادانی آگاهانه

ذهن را برای حیرت آماده می‌کند. حیرت ساختارهای بسته شناخت را می‌گشاید و زمینه کشف و شهود را فراهم می‌سازد. در شهود، سالک وحدت را در کثرت و حضور را در غیاب تجربه می‌کند. این تجربه به فنای خودبینی و سپس بقای عارفانه می‌انجامد. در نهایت، سالک به جهان بازمی‌گردد، اما دانایی او دیگر با ادعای احاطه همراه نیست.

بقای عارفانه مرحله‌ای مهم است، زیرا نشان می‌دهد سلوک به گریز دائمی از جهان و زبان منتهی نمی‌شود. عارف پس از تجربه وحدت، به کثرت بازمی‌گردد و در میان مردم زندگی می‌کند، اما نسبت او با اشیا تغییر کرده است. او هر چیز را مظهري از حقیقت می‌بیند و در عین حال، هیچ مظهري را مطلق نمی‌کند. انسان کامل در این معنا قادر است میان جمع و فرق، وحدت و کثرت، و شهود و عمل تعادل برقرار کند. محمدیان و همکاران این جامعیت را از ویژگی‌های اساسی انسان کامل در اندیشه جامی و ابن عربی می‌دانند (Mohammadian et al., 2013). حیرت متعالی در این مرحله باقی می‌ماند، زیرا عارف در هر صورت، حقیقتی تازه می‌بیند و هیچ صورت را پایان تجلی نمی‌داند.

پیامد معرفت‌شناختی این دیدگاه آن است که معرفت کامل با قطعیت بسته و زبان مالکانه سازگار نیست. عارف می‌تواند یقین داشته باشد، اما یقین او به معنای پایان پرسش نیست. او به حضور حقیقت یقین دارد، ولی به کفایت صورت‌های فهم خود یقین ندارد. این تفکیک، امکان جمع میان یقین و تواضع را فراهم می‌کند. در معرفت رسمی، گاه افزایش یقین به افزایش جزمیت می‌انجامد، اما در معرفت عرفانی جامی، تعمیق یقین با افزایش حیرت همراه است. هرچه حقیقت نزدیک‌تر تجربه می‌شود، ناتوانی زبان و عقل در احاطه بر آن آشکارتر می‌گردد.

از این رو، حیرت را باید هم آستانه شهود و هم کمال آن دانست. پیش از شهود، حیرت ساختارهای محدود‌کننده شناخت را می‌شکند؛ پس از شهود، بی‌پایانی حقیقت را حفظ می‌کند. بدون حیرت نخست، سالک در علم رسمی متوقف می‌شود؛ بدون حیرت دوم،

تجربه شهودی خود را مطلق می‌کند و دوباره به جهل مرکب بازمی‌گردد. نادانی آگاهانه میان این دو مرحله پیوند برقرار می‌سازد و معرفت را در وضعیتی پویا، گشوده و متواضع نگه می‌دارد.

نتیجه‌گیری

تحلیل معرفت‌شناختی آثار جامی نشان می‌دهد که حیرت در اندیشه او نه یک مضمون حاشیه‌ای، آرایه‌ای شاعرانه یا حالت روانی زودگذر، بلکه یکی از ارکان اصلی تحول معرفتی سالک است. جامی معرفت را فرایندی می‌داند که از فراگیری مفاهیم آغاز می‌شود، اما در سطح مفاهیم پایان نمی‌یابد. علم رسمی، استدلال و زبان برای آغاز سلوک، تشخیص راه و فهم میراث معنوی ضروری‌اند، ولی هنگامی که سالک آن‌ها را با حقیقت نهایی یکسان بگیرد، همین ابزارها به حجاب تبدیل می‌شوند. از این‌رو، نقد جامی بر علم رسمی به معنای دعوت به جهل، بی‌نظمی فکری یا ترک عقل نیست، بلکه نقد مطلق‌سازی صورت‌های محدود شناخت است.

در این چارچوب، نادانی آگاهانه به منزله مرحله‌ای پس از علم تعریف می‌شود. سالک نخست می‌آموزد، سپس حدود آموخته‌های خود را می‌شناسد و در نهایت از ادعای احاطه بر حقیقت فاصله می‌گیرد. این نادانی با جهل ساده تفاوت دارد، زیرا بر زمینه‌ای از دانش، تجربه و خودآگاهی شکل می‌گیرد. همچنین با جهل مرکب ناسازگار است، زیرا اساس آن اعتراف به محدودیت و پرهیز از خودبستگی است. سالک در نادانی آگاهانه دانسته‌های خود را انکار نمی‌کند، بلکه جایگاه آن‌ها را اصلاح می‌کند. او می‌فهمد که مفهوم نشانه حقیقت است، نه خود حقیقت؛ استدلال راهنماست، نه جایگزین حضور؛ و زبان وسیله اشاره است، نه ظرف کامل تجربه.

حیرت صورت وجودی این آگاهی است. سالک هنگامی دچار حیرت عرفانی می‌شود که حضور حقیقت را احساس می‌کند، اما نمی‌تواند آن را در تعریف، تصویر یا تجلی معینی محدود سازد. حقیقت برای او هم نزدیک و هم فراتر از دسترس، هم آشکار و هم پنهان، و هم واحد و هم متکثر است. عقل عادی که با تفکیک و تعیین عمل می‌کند، در برابر هم‌زمانی این وجوه متوقف می‌شود. این

توقف شکست مطلق شناخت نیست، بلکه پایان شیوه‌ای از شناخت است که می‌خواست حقیقت را موضوع تصرف خود قرار دهد.

حیرت در میانه سلوک نقش آستانه‌ای دارد. سالک را از امنیت مفاهیم تثبیت‌شده خارج می‌کند، غرور علمی او را می‌شکند و توان پذیرش صورت‌های تازه ظهور حقیقت را افزایش می‌دهد. تا زمانی که انسان تصور می‌کند حقیقت را کاملاً می‌شناسد، هر تجربه تازه را در قالب‌های قبلی خود محدود می‌کند. حیرت این قالب‌ها را گشوده و امکان کشف را فراهم می‌سازد. کشف در این معنا افزودن گزاره‌ای تازه به مجموعه معلومات نیست، بلکه تغییر نسبت سالک با حقیقت است. او از موضع ناظر بیرونی و مالک معرفت فاصله می‌گیرد و به موضع حضور، پذیرش و مشارکت وجودی وارد می‌شود.

عشق نیروی محرک این تحول است. عقل می‌تواند محدودیت خود را تشخیص دهد، اما عشق سالک را از خودمحوری بیرون می‌برد و او را به تجربه‌ای فراگیر وارد می‌کند. عاشق نمی‌تواند حقیقت را از فاصله‌ای امن تحلیل کند، زیرا خود او در فرایند شناخت دگرگون می‌شود. از این منظر، معرفت عرفانی بدون تحول اخلاقی و وجودی کامل نیست. کسی که هنوز در پی تثبیت برتری، قدرت یا هویت علمی خویش است، حتی اگر از پیچیده‌ترین مفاهیم عرفانی سخن بگوید، از حقیقت آن‌ها دور مانده است.

فنا را نیز باید در همین افق فهمید. فنا زوال ادعای استقلال و مرکزیت «من» است. یکی از مهم‌ترین صورت‌های این مرکزیت، تصور «من داننده» است؛ منی که حقیقت را در برابر خود قرار می‌دهد و می‌خواهد آن را به ملک ذهنی خویش تبدیل کند. با تضعیف این مرکزیت، شناخت از حالت تصرف به حالت حضور تغییر می‌کند. سالک درمی‌یابد که توان شناخت، مسیر سلوک و خود ظهور حقیقت همگی مستقل از حقیقت مطلق نیستند. این آگاهی، دوگانگی ساده میان عالم و معلوم را تغییر می‌دهد، بی‌آنکه به حذف همه تمایزها یا انکار مسئولیت انسانی بینجامد.

یکی از نتایج اساسی این پژوهش آن است که حیرت در اندیشه جامی تنها پیش از شهود رخ نمی‌دهد، بلکه پس از شهود نیز ادامه می‌یابد.

می‌توان میان حیرت ابتدایی و حیرت متعالی تمایز گذاشت. حیرت ابتدایی از کمبود اطلاعات یا ناتوانی موقت در فهم ناشی می‌شود و ممکن است با آموزش کاهش یابد. حیرت متعالی از افزایش معرفت و آگاهی از بی‌کرانگی حقیقت پدید می‌آید. عارف هرچه بیشتر می‌بیند، بیشتر درمی‌یابد که هیچ مشاهده‌ای آخرین مشاهده و هیچ تجلی‌ای تمام حقیقت نیست. از این رو، کمال معرفت نه در پایان یافتن حیرت، بلکه در عمیق‌تر شدن آن تحقق می‌یابد.

این برداشت، نسبت تازه‌ای میان یقین و تواضع برقرار می‌کند. در نگاه عادی، یقین اغلب با جزمیت و پایان پرسش همراه است، اما در معرفت عرفانی جامی، عارف می‌تواند به حضور حقیقت یقین داشته باشد و در عین حال، به نابسندگی صورت‌های شناخت خود آگاه بماند. او حقیقت را انکار نمی‌کند، اما از تبدیل دریافت محدود خود به معیار مطلق پرهیز دارد. چنین یقینی پویاست؛ در برابر تجلی‌های تازه گشوده می‌ماند و از توقف در یک صورت جلوگیری می‌کند. زبان عرفانی جامی نیز بازتاب همین ساختار است. استعاره، تمثیل، تناقض‌نما و سکوت در آثار او صرفاً ابزارهای زیبایی‌شناختی نیستند، بلکه شیوه‌هایی برای نشان دادن حقیقتی‌اند که در گزاره‌های مستقیم و یک‌معنا به‌طور کامل جای نمی‌گیرد. شاعر عارف از زبان استفاده می‌کند، اما هم‌زمان محدودیت آن را آشکار می‌سازد. هر تصویر پنجره‌ای به سوی معنا می‌گشاید، اما اگر مخاطب در خود تصویر متوقف شود، همان پنجره به دیوار تبدیل می‌شود. فهم درست زبان عرفانی نیازمند آن است که خواننده میان لفظ و معنا، صورت و حقیقت، و اشاره و مشارالیه تفاوت بگذارد.

بر اساس تحلیل انجام‌شده، فرایند معرفتی سالک در آثار جامی از چند تحول پیوسته تشکیل می‌شود. حرکت با علم تقلیدی و تعلیمی آغاز می‌شود، به فهم عقلانی می‌رسد، سپس با آشکار شدن فاصله میان مفهوم و تجربه وارد بحران می‌شود. این بحران به عجز معرفتی و آگاهی از محدودیت می‌انجامد. نادانی آگاهانه از دل همین عجز پدید می‌آید و حیرت را ممکن می‌سازد. حیرت ذهن را برای کشف و شهود می‌گشاید. شهود، خودمحوری معرفتی را کاهش می‌دهد و

سالک را به فنا می‌رساند. پس از آن، سالک در مقام بقا به جهان و زبان بازمی‌گردد، اما دیگر هیچ صورت، مفهوم یا تجربه‌ای را مطلق نمی‌کند.

در این بازگشت، عارف از علم رسمی بی‌نیاز نمی‌شود، بلکه از آن به شکلی پخته‌تر استفاده می‌کند. دانش پس از شهود می‌تواند به ابزار تفسیر، آموزش و هدایت تبدیل شود، به شرط آنکه عارف محدودیت آن را فراموش نکند. بنابراین، رابطه علم و شهود رابطه حذف نیست. شهود علم را نفی نمی‌کند، بلکه آن را از ادعای نهایی بودن پاک می‌سازد. علم نیز شهود را به زبان و تفکر منتقل می‌کند، هرچند نمی‌تواند تمام آن را در خود جای دهد.

نوآوری اصلی این پژوهش در بازخوانی حیرت به عنوان یک مفهوم معرفت‌شناختی و نه صرفاً روانی یا ادبی است. در این بازخوانی، نادانی آگاهانه حلقه واسط میان علم رسمی و معرفت شهودی است. این مفهوم توضیح می‌دهد که چگونه سالک می‌تواند بدون سقوط در جهل یا شکاکیت، از ادعای احاطه علمی عبور کند. او دانش را حفظ می‌کند، اما نسبت خود را با آن تغییر می‌دهد. همین تغییر، زمینه ورود به معرفتی را فراهم می‌کند که به جای مالکیت، بر حضور و به جای قطعیت متصلب، بر یقین متواضعانه استوار است.

در نهایت، معرفت‌شناسی جامی نشان می‌دهد که عالی‌ترین مرتبه دانایی، ادعای دانستن همه چیز نیست، بلکه شناخت دقیق مرز میان آن چیزی است که می‌توان گفت و آن چیزی که تنها می‌توان یافت. سالک کامل کسی نیست که راز را پایان یافته اعلام کند، بلکه کسی است که در هر گشایش، راز آلودگی عمیق‌تری را می‌بیند. نادانی آگاهانه در این افق نشانه نقص نیست، بلکه صورت بلوغ یافته معرفت است. حیرت نیز نه تاریکی فقدان حقیقت، بلکه نتیجه رویارویی با نوری است که هیچ چشم محدود و هیچ مفهوم بسته‌ای نمی‌تواند آن را به تمامی دربرگیرد.

مشارکت نویسندگان

در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ گونه تضاد منافی وجود ندارد.

EXTENDED ABSTRACT

Mystical epistemology in the Islamic intellectual tradition is grounded in a fundamental distinction between discursive knowledge and transformative knowledge. The former is acquired through instruction, conceptual analysis, argumentation, and the mastery of technical terminology, whereas the latter emerges through spiritual discipline, inward purification, experiential realization, and direct awareness of reality. Within this tradition, knowledge is not regarded merely as the possession of correct propositions; it also entails a transformation in the mode of existence of the knower. Jāmī occupies a particularly important position in this intellectual landscape because he was simultaneously a scholar of the formal sciences, a major Persian poet, a Sufi thinker, and one of the most influential interpreters of the school of Ibn ‘Arabī. His criticism of formal knowledge therefore does not arise from hostility toward learning, but from a sophisticated recognition of its limits. Historical studies of his life and intellectual formation demonstrate the breadth of his engagement with theology, philosophy, literature, and theoretical mysticism (Hekmat, 1941). At the same time, his poetic and prose works repeatedly distinguish between knowing about spiritual realities and realizing them through lived experience (Mirakhurli et al., 2021). The central problem of the present study is the epistemological status of bewilderment in Jāmī’s works and the role of conscious unknowing in the seeker’s transition from formal knowledge to mystical intuition. Bewilderment is understood here not as ordinary confusion, psychological disorientation, or the mere absence of information, but as a higher state arising from the seeker’s awareness that finite concepts, linguistic formulations, and rational categories cannot encompass infinite reality. In this sense, conscious unknowing represents neither simple ignorance nor skepticism, but a mature

recognition of the limitations inherent in human cognition.

The conceptual framework of the study is based on the interrelationship among knowledge, reason, ignorance, bewilderment, unveiling, and intuition. In mystical terminology, discursive knowledge operates through mental representation and preserves a distinction between the knowing subject and the known object, while intuitive knowledge is grounded in presence, tasting, disclosure, and existential participation. Classical Sufi terminology consistently differentiates between knowledge transmitted through words and knowledge realized through spiritual states (Sajjadi, 1983). The epistemological significance of mystical intuition lies precisely in this difference of mode: intuition does not merely add a new proposition to the seeker’s store of information, but alters the relation between the knower and reality (Javadi & Moazzami Goudarzi, 2008). Conscious unknowing emerges after the acquisition of knowledge, when the seeker realizes that conceptual mastery does not amount to ontological realization. It must therefore be distinguished from simple ignorance, in which the individual lacks knowledge, and from compound ignorance, in which the individual falsely assumes complete understanding. Bewilderment is the existential and affective form of this reflective awareness. Studies of bewilderment in Islamic mysticism indicate that it intensifies as the seeker encounters the inexhaustibility of divine manifestations, rather than disappearing through the accumulation of information (Sadeghi, 2006). The framework of Ibn ‘Arabī is particularly relevant because it presents divine reality as simultaneously transcendent beyond all determinations and immanent through innumerable self-disclosures. Chittick explains that the divine can be known in its manifestations but can never be exhausted by any single manifestation or conceptual form (Chittick, 1989). This tension between knowability

and incomprehensibility provides the theoretical foundation for Jāmī's epistemology of bewilderment.

The study employs a descriptive-analytical and hermeneutic method, drawing on a close conceptual reading of Jāmī's major poetic and prose works, especially *Lawa'ih*, *Naqd al-Nuṣūṣ*, *Al-Durrah al-Fākhirah*, and *Nafaḥāt al-Uns*. These texts are examined alongside studies of Ibn 'Arabī's metaphysics, Sufi epistemology, mystical language, the perfect human, and the historical development of Persian Sufism. Jāmī's *Lawa'ih* offers a concise but highly suggestive account of divine unity, manifestation, and the relation between the Absolute and phenomenal multiplicity (Jami, 1906). *Naqd al-Nuṣūṣ* provides a more systematic explanation of the metaphysical vocabulary associated with determination, divine self-disclosure, and the hierarchy of being and knowledge (Jami, 1977). *Al-Durrah al-Fākhirah* is particularly important for comparing the epistemological claims of theologians, philosophers, and mystics and for demonstrating that rational demonstration, while valid within its proper domain, cannot replace direct realization (Jami, 1979). *Nafaḥāt al-Uns* supplies a narrative account of the states and experiences of Sufi masters, showing that authentic knowledge is embodied in spiritual conduct, humility, discipline, and transformation rather than verbal sophistication alone (Jami, 1957). The analysis focuses on passages involving reason, formal learning, language, silence, love, unveiling, annihilation, unity, and perplexity. Particular attention is given to the rhetorical functions of metaphor and paradox, since mystical poetry frequently uses apparently contradictory expressions to represent the simultaneous unity and multiplicity of reality. Research on Timurid mystical poetry has shown that paradox is not merely ornamental but functions as an epistemic device for expressing experiences that exceed binary logic (Tafsiri & Taheri, 2022). The study consequently treats Jāmī's literary form as inseparable from his theory of knowledge.

The findings indicate that Jāmī does not reject formal knowledge, but redefines its legitimate scope and function. Discursive learning is necessary for intellectual discipline, the interpretation of religious teachings, and protection against confusion and false claims; however, it becomes a veil when the seeker mistakes conceptual representation for reality itself. This transformation of knowledge into a veil occurs when technical vocabulary, doctrinal identity, and scholarly authority reinforce the ego of the knower. Historical studies of Persian Sufism have repeatedly shown that Sufi criticism of scholars was directed primarily against pride, formalism, and the substitution of verbal expertise for spiritual realization (Zarrinkub, 1983). Jāmī's critique follows the same logic. His works suggest that the most subtle form of selfhood is the identity of the "knowing subject," who imagines that truth can be possessed, classified, and controlled. Reason becomes problematic not because it is false, but because its divisive and representational operation is inadequate to comprehend absolute reality. Theoretical analyses of Ibn 'Arabī's view of reason emphasize that rational cognition reaches maturity when it recognizes its structural inability to encompass the divine essence (Mortezaei, 2012). The distinction between theoretical and intuitive intellect further clarifies that intellect can either remain confined to abstraction or become receptive to supra-conceptual insight (Gorjian & Hashemi, 2012). In Jāmī's thought, therefore, the proper culmination of reason is not self-destruction, but self-limitation. Once reason acknowledges its boundaries, it ceases to function as an obstacle and prepares the seeker for a form of knowledge based on receptivity rather than domination.

A second major finding concerns the role of language and love in the production of conscious unknowing. Language is indispensable because mystical experience must be communicated, interpreted, and incorporated into tradition; nevertheless, every linguistic expression fixes what is fluid and limits what is inexhaustible. Studies of mystical language have demonstrated that words

simultaneously disclose and conceal spiritual experience, since no verbal formulation can transmit the full immediacy of witnessing (Hosseini Shahrudi & Sadafi, 2012). Jāmī responds to this limitation through metaphors of mirrors, light, oceans, waves, lovers, and beloveds, all of which indicate a relationship between unity and multiplicity without reducing one to the other. The mirror reveals the form while possessing no independent reality; the wave is distinct in appearance but inseparable from the sea. Yet these images are themselves provisional and must not be mistaken for complete definitions. Conscious unknowing therefore extends to language: the seeker uses words while remaining aware that they are signs rather than the reality signified. Love deepens this epistemic transformation by disrupting the distance between observer and object. In ordinary cognition, the knower stands apart from what is known and seeks analytical control; in love, the seeker becomes existentially involved and undergoes transformation. The classical Sufi tradition consistently represents love as a force that breaks self-centered calculation and prepares the soul for annihilation (Schimmel, 1975). In Jāmī's anthropology, the perfect human is not one who accumulates the greatest number of concepts, but one who transcends the narrow self and becomes a comprehensive locus of divine attributes (Mohammadian et al., 2013). Bewilderment, love, and annihilation thus form interconnected stages in the transition from possessive knowledge to participatory realization. The study concludes that bewilderment in Jāmī's works is both the threshold of mystical intuition and one of its highest fruits. Before intuition, bewilderment marks the collapse of the seeker's confidence in the sufficiency of formal learning, conceptual thought, and linguistic representation. It breaks the rigidity of inherited categories and creates an epistemic openness through which unveiling becomes possible. After intuition, bewilderment persists in a higher form because every disclosure reveals not only an aspect of truth but also the inexhaustibility of what remains

undisclosed. This distinction makes it possible to differentiate preliminary bewilderment, which results from insufficient understanding, from transcendent bewilderment, which results from deepened realization. The former may diminish through education, whereas the latter intensifies as the seeker becomes increasingly aware of the infinity of reality. Jāmī's epistemology is therefore neither irrationalist nor skeptical. Reason, language, and formal knowledge retain indispensable functions, but their legitimacy depends on their recognition of their own limits. Mystical intuition does not abolish knowledge; it transforms knowledge from an instrument of possession into a mode of presence. Conscious unknowing is the mediating stage in this transformation, because it frees the seeker from compound ignorance—the false belief that conceptual understanding is exhaustive—without returning the seeker to simple ignorance. The mature knower does not deny truth, but refuses to equate truth with any single formulation, experience, or manifestation. Accordingly, the perfection of knowledge does not consist in the disappearance of mystery, but in the capacity to dwell consciously, humbly, and creatively within it.

References

- Chittick, W. C. (1989). *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination*. State University of New York Press.
- Chittick, W. C. (1994). *Imaginal Worlds: Ibn al-Arabi and the Problem of Religious Diversity*. State University of New York Press.
<https://doi.org/10.1515/9780791498958>
- Ernst, C. W. (1985). *Words of Ecstasy in Sufism*. State University of New York Press.
- Gorjian, M.-M., & Hashemi, K. (2012). The Scope of Theoretical and Intuitive Intellect in Mysticism from Ibn Arabi's Perspective. *The Tradition of Wisdom*, 3(12).
- Hekmat, A. A. (1941). *Jami: Studies in the Life and Poetic and Prose Works of Abd al-Rahman Jami*. University of Tehran Press.
- Hosseini Shahrudi, S. M., & Sadafi, M. (2012). Language as a Mediator of the Phenomenological-Hermeneutic

- Experience of Sense in Ibn Arabi's Classification of Witnessings. *Journal of Mysticism Studies*(6), 45-70.
- Jami, A. a.-R. (1906). *Lawa'ih: A Treatise on Sufism* (Vol. 16). Royal Asiatic Society. <https://archive.org/details/lawaihoojaamuoft>
- Jami, A. a.-R. (1957). *Breaths of Intimacy from the Presences of Holiness*. Mahmud Bookshop.
- Jami, A. a.-R. (1977). *Critique of the Texts in Commentary on the Imprint of the Bezels*. Imperial Iranian Academy of Philosophy.
- Jami, A. a.-R. (1979). *The Precious Pearl: Al-Jami's Al-Durrah Al-Fakhirah*. State University of New York Press.
- Javadi, M., & Moazzami Goudarzi, A. (2008). Mystical Intuition and Its Epistemological Value. *Journal of Religious Thought*, 7(25), 91-116. <https://doi.org/10.22099/jrt.2013.1294>
- Kakaei, G. (2003). *The Unity of Being according to Ibn Arabi and Meister Eckhart*. Hermes Publishers.
- Knysh, A. D. (1999). *Ibn Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*. State University of New York Press.
- Mirakhurli, R., Khayyatian, G., & Hamzeian, A. (2021). An Examination of Mystical Epistemology in the Poetic and Prose Works of Abd al-Rahman Jami. *Research in Persian Language and Literature*(62), 1-28. <https://www.ensani.ir/fa/article/490724/>
- Mohammadian, A., Fazel, S., & Rasouli Gorvi, F. (2013). The Perfect Human from the Perspectives of Jami and Ibn Arabi. *Research in Islamic Education Issues*, 20(17).
- Mortezaei, B. (2012). The Place of Reason in Ibn Arabi's Mystical Worldview and the Reasons for Its Inability to Know God. *New Religious Thought*(29).
- Rahimian, S. (2014). *Foundations of Theoretical Mysticism*. Organization for Researching and Composing University Textbooks in the Humanities (SAMT).
- Sadeghi, M. (2006). Bewilderment in Mysticism. *Philosophical-Theological Research*(28). <https://ensani.ir/fa/article/92524/>
- Sajjadi, S. J. (1983). *Dictionary of Sufi Terms, Expressions, and Technical Vocabulary*. Tahuri Library.
- Schimmel, A. (1975). *Mystical Dimensions of Islam*. University of North Carolina Press.
- Tafsiri, R., & Taheri, H. (2022). Paradox and Its Functions in Expressing the Experience of the Unity of Being in Timurid-Era Poetry. *Persian Language and Literature*(245), 125-148.
- Zarrinkub, A. (1983). *The Value of the Sufi Heritage*. Amir Kabir Publishing Institute.
- Zarrinkub, A. (1997). *Continuation of a Search in Iranian Sufism*. Amir Kabir Publishing Institute.