

زمان در عرفان اسلامی

دکتر مرتضی شجاری

استادیار دانشکده ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی - دانشگاه تبریز

چکیده

در فرهنگ اسلامی، تصورات گوناگونی از «زمان» انعکاس یافته است. متکلمان آن را امری موهوم و فیلسوفان آن را مقدار حرکت فلک اطلس می‌دانند. اما از منظر صوفیان، زمان با جان، که اصل وجود آدمی است، در ارتباط است. جانی که نزد دلبر حاضر است، چیزی جز لاله‌زار و گلشن نمی‌تواند باشد و بنابراین، پیری و پز مردگی را در او راهی نیست. از این‌رو، زمان عرفانی ارتباطی با گذشته و آینده ندارد؛ زیرا صوفی با خداوند است و در آنجا ماضی و مستقبل نیست. تمام کوشش یک صوفی آن است که خداگونه شود و از قید زمان، آزاد یا به تعبیری دیگر نیست گردد. این امر جز با عشق حاصل نمی‌شود. سالکی که اسیر عشق نشود، بنده جسم و زمان خواهد ماند. تنها عشق است که آزادی را از این نوع بندگی به ارمغان می‌آورد. عشق چون شمشیری است که سر جسم و زمان را از جان سالک جدا می‌کند.

کلیدواژه‌ها: زمان، ازل، عدم، عشق، شطحیات.

تاریخ دریافت مقاله: 87/7/10

تاریخ پذیرش مقاله: 88/1/30

Email: mortezashajari@gmail.com

مقدمه

آدمیان همواره با مسأله‌ای به نام «زمان» درگیر بوده‌اند. تجربه کودکی و سپس جوانی و پیری ناگزیر درکی از «زمان» را در همه انسان‌ها و تمامی فرهنگ‌ها موجب شده است. در بعضی از اساطیر و فرهنگ‌ها، زمان - که به نوعی آدمیان اسیر آن هستند - به عنوان خدا یا یکی از خدایان تلقی شده است. در ایران باستان، ژروان⁽¹⁾ به معنی زمان، در حالت عام، و زمان بی‌کران (در اوستا akarana zorvan)، در حالت خاص، نام خدایی است که به باور فرقه‌ای از زرتشتیان به نام زروانیان، هرمزد و اهریمن از او زاده شدند. زروان به عنوان زمان بی‌کرانه و مطلق، خدایی است که حتی شناختش برای خدایان دیگر ممکن نیست و هیچ چیز از سیطره او خارج نیست⁽²⁾. این دیدگاه در فرهنگ و ادبیات ایرانی پس از اسلام، همچنان به صورت‌های گوناگون وجود دارد که شکایت از زمان و نسبت دادن حوادث به زمان نمونه‌هایی از آن است.

در یونان باستان، افلاطون زمان را تصویر متحرکی از ازلیت و ابدیت می‌داند که خود ازلی و ابدی نیست و با حدوث عالم محسوس ایجاد شده است و نباید اجزای زمان مانند «بود و هست و خواهد بود» را به موجود سرمدی نسبت دهیم: ... [صانع] روزها و شب‌ها و ماهها و سال‌ها را که پیش از پیدایش جهان وجود نداشتند به موازات ترکیب و آفرینش جهان پدید آورد. اما همه اینها قسمت‌هایی از زمان هستند و «بود» و «خواهد بود» اشکال و صور زمانند که حادث و مخلوق است، گرچه ما بی‌توجه به این امر از روی بی‌دقتی، آن اشکال و صور را به موجود سرمدی نسبت می‌دهیم و در وصف آن می‌گوییم: «بود و هست و خواهد بود»، و حال آنکه یگانه سخن راست درباره موجود سرمدی این است که بگوییم: «هست»، و در اصطلاح «بود» و «خواهد بود» را فقط در مورد شدن و تحولی که به موازات زمان در جریان است، حق داریم به کار ببریم. (افلاطون 1367: 1722-1723)

بدین ترتیب، زمان، با شدن و تحول یا به تعبیر رایج‌تر با حرکت در ارتباط

است و بنابراین، ارسطو زمان را به «شمارش حرکات برحسب قبل و بعد» (کاپلستون 1368: 368) تعریف می‌کند. ارسطو زمان را مانند حرکت متصل می‌داند؛ زمان شامل اجزاء جدا و مجزا نیست. وی وجود متصل را وجودی می‌داند که دارای هیچ اجزای بالفعلی نیست، تمام اجزای آن بالقوه هستند. آنها وقتی به هستی بالفعل درمی‌آیند که در اثر حادثه‌ای متصل فرو بشکند و خرد شود. چیزهایی که قابل حرکت هستند، یعنی یا در حرکت و یا در سکون‌اند، در زمان هستند. آنچه ازلی و ابدی و نامتحرک است، در زمان نیست. حرکت ازلی و ابدی است ولی نامتحرک نیست، پس در زمان است. بنابراین، زمان نیز ازلی و ابدی است؛ نه آغازی دارد و نه پایانی. (همان: 368-369)

ارسطو برای اندازه‌گیری زمان، حرکت مستدیر را مناسب‌ترین مقیاس می‌داند، زیرا هم طبیعی است و هم یکنواخت. گردش افلاک آسمانی نمونه‌های روشنی از حرکت مستدیر طبیعی یکنواخت است. به این ترتیب او اندازه‌گیری زمان به وسیله خورشید را کاری موجه می‌داند (همان). ارسطو منکر وجود مقادیر مکانی نامتناهی است، بنابراین فرض وجود کیهان نامتناهی را رد می‌کند. در نظر وی، کره آسمانی که در بالای سر ما است، کل کیهان و تنها آسمان ممکن است. تمام ماده موجود برای ساختن همین یک آسمان به کار رفته و تمام شده است. نه بقیه‌ای از ماده در ورای گنبد آسمان وجود دارد، و نه فضایی خالی از ماده. چون آنجا که هیچ ماده‌ای نیست، امکان تغییر و حرکت نیز وجود ندارد، پس ورای این آسمان، زمان نیز وجود ندارد؛ زیرا زمان شمارش مقدار حرکت است. (گمپرتس 1375، ج 3: 1347)

عقاید ایرانیان باستان و تفکر افلاطون و ارسطو در متفکران مسلمان تأثیرات قابل توجهی داشته است و از آنجا که هدف از این پژوهش بررسی زمان در

ادبیات عرفانی است، بعد از این مقدمه کوتاه، با اشاره‌ای به «زمان» در آیات و روایات اسلامی و نیز مفهوم «زمان» در فلسفه و کلام اسلامی، مبحث اصلی را با پنج عنوان «مفهوم زمان در عرفان»، «نسبت خداوند و زمان»، «عدم و بی‌زمانی عارف»، «عشق: حال بی‌زمانی» و «شطحیات: زبانی برای بیان بی‌زمانی» ارائه می‌کنیم.

اشاره‌ای به زمان در آیات و احادیث

اسلام در میان اعراب و در سنت جاهلی ایشان ظهور یافت. تصور اعراب از زمان در پدیده دهر که در قرآن کریم به آن اشاره شده است، ریشه داشت. دهر که در اشعار قدیم عرب، «ایام» و «لیالی» نیز خوانده شده است، همچون موجودی افسانه‌ای به شمار می‌رفت که مسلط بر هر چیز و علت سعادت یا نگون‌بختی در دنیا بود: «وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَ نَحْيَا وَ مَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ» (جائیه 45: 24) (و گفتند چیزی جز حیات دنیایی ما وجود ندارد؛ ما می‌میریم و زنده می‌شویم و جز دهر کسی ما را نمی‌میراند). قرآن با این تصور از دهر که باعث نابودی است، مخالفت می‌کند، به انسان‌ها وعده بهشت می‌دهد و آنها را از دوزخ برحذر می‌دارد.

در علم کلام و نیز در احادیث اسلامی، معتقدان به این تصور از دهر، «دهریون» نامیده شده و در مقابل دینداران قرار داده شده‌اند. دهریون - آن‌گونه که در احادیث آمده است - بر این باورند که اشیا آغازی نداشته و دائماً بوده‌اند (مجلسی 1403، ج 9: 255). غزالی در *المنتقى من الضلال* می‌گوید:

دهریون گروهی از فیلسوفان قدیم بودند که صانع مدبر، عالم و قادر را انکار کردند و گمان بردند که عالم از ازل به همین‌گونه و بدون صانع موجود بود. پیوسته حیوان از نطفه و نطفه از حیوان ایجاد می‌شود و ابداً به همین‌گونه خواهد بود. این گروه از کافران هستند. (غزالی⁽³⁾ 2003: 96)

در آیات قرآن کریم بیان شده است که زمین و آسمان در شش روز خلق شده‌اند (اعراف 7: 54) و نیز بیان شده که درازی روز قیامت پنجاه هزار سال است (المعارج 70: 4). اینکه روز و سال در این آیات کریمه به چه معناست، معرکه‌ی آرای مفسران واقع شده است. از سوی دیگر در آیه‌ای می‌فرماید: «وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ» (النحل 16: 77). (قیامت جز چشم به هم زدن یا کمتر از آن، نیست). چگونه می‌توان پنجاه هزار سال را یک چشم به هم زدن یا کمتر از آن دانست؟

هر یک از مفسران کلام الهی بنابر دیدگاه خویش پاسخی خاص به این نوع پرسش داده‌اند که لازمه‌ی فهم این پاسخ‌ها بررسی تصویری است که ایشان از زمان داشته‌اند.

اشاره‌ای به مفهوم زمان در فلسفه و کلام اسلامی

جرجانی در کتاب *التعريفات* در تعریف زمان آورده است:

زمان نزد حکما مقدار حرکت فلک اطلس است و نزد متکلمان عبارت است از متجدد معلومی که با آن متجدد دیگر موهومی اندازه‌گیری می‌شود؛ چنان‌که گفته می‌شود وقت طلوع خورشید نزد تو می‌آیم. طلوع خورشید معلوم است و آمدن زید موهوم، وقتی که آن موهوم به این معلوم قرین شد، ابهام از بین می‌رود. (جرجانی 2007: 107)⁽⁴⁾.

فیلسوفان مشایی، با تأثیرپذیری از ارسطو، معمولاً زمان را کم متصل که از اقسام عرض است، می‌دانند. از آنجا که هر عرضی نیازمند موضوع است، موضوع زمان را حرکت تلقی کرده‌اند و بنا بر علم هیأت قدیم، این حرکت جز حرکت افلاک نمی‌تواند باشد و برترین فلک نیز «فلک اطلس» است و از اینجاست که زمان به «مقدار حرکت فلک اطلس» تعریف شده است. اما متکلمان اشعری بنا بر دلایل دینی و از جمله اینکه تعریف فوق موجب قول به قدم عالم خواهد شد، به

شدت با آن مخالفت کرده و زمان را امر موهومی دانسته‌اند. متکلمان برای این که عالم را حادث بدانند و به این ترتیب آن را معلول و محتاج علت بشمارند، براساس مبانی کلامی خویش، خود را ناگزیر از این دیده‌اند که زمان را امری ذهنی و غیرواقعی و دارای وجودی موهومی بدانند. زیرا اگر زمان موجودی خارجی باشد، حدوث آن موجب تناقض خواهد شد. چون حادث چیزی است که زمانی نبوده است و معنای اینکه زمان در زمانی نبوده است، جز تناقض نیست. از سویی قدیم بودن زمان هم شرک است؛ زیرا تنها قدیم و بی‌آغاز از دیدگاه ایشان، خداوند است.

به‌طور خلاصه از نظر متکلمان «زمان، حاصل تقارن حادثه‌ای معلوم با حادثه‌ای مجهول است، امری قراردادی است و وجود خارجی ندارد.» (کدیور 1374: 94). دو انگیزه برای قائلین به این قول می‌توان برشمرد: نخست این که قبول وجود (خارجی) زمان به مشکلات فکری و شبهات عدیده‌ای منجر می‌شود که از پیچیدگی و صعوبت فراوانی برخوردارند. و دیگر این که به زعم ایشان، لازمه قبول وجود زمان، نفی برخی از اعتقادات دینی است. بنابراین، ناچار از اعتباری و موهومی دانستن زمان هستیم. (همان: 98-99)

مثالی که فخر رازی برای نظریه موهوم بودن زمان آورده، این است که «همچنان که صورتی از شیء متحرک هنگامی که در مکان اول است در ذهن مرتسم است و قبل از زوال آن، صورتی از همان شیء هنگامی که در مکان دوم است در ذهن مرتسم می‌شود و ذهن انسان هر دو صورت را با هم به عنوان شیء واحد ممتد درک می‌کند، درحالی که [چنین شیء واحدی] وجودی در خارج ندارد، وجود زمان نیز بدین گونه یعنی فقط در ذهن است؛ زیرا متحرک نسبت به مبدأ و نیز نسبت به نهایت حرکت، قریبی دارد، اما این دو قرب با هم در خارج موجود نیستند، بلکه صورتی از آن دو با هم و به همراه صورت واسطه در

نفس انسان موجود است و ذهن گمان می‌برد تمام این امور امر واحدی هستند... [در این مثال] آنچه حقیقتاً در خارج موجود است، چیزی جز متجددی معلوم نیست که با آن متجددی مجهول اندازه‌گیری می‌شود تا ابهام آن رفع شود، مانند اینکه گفته شود: «هنگام طلوع خورشید به نزد تو خواهم آمد»، طلوع خورشید معلوم است و آمدن به نزد تو، مجهول. آمدن به طلوع خورشید قرین شده و ابهامش زایل شده است.» (رازی 1411، ج 1: 646-647)

مفهوم زمان در تصوف

در کتاب‌های فلسفی و کلامی، اقوال گوناگونی دربارهٔ زمان و نیز دلایل و اشکالات گوناگونی برای هر یک از آن اقوال بیان شده است، به گونه‌ای که می‌توان بحث از زمان را یکی از پرمجاده‌ترین مباحث در فلسفه و کلام اسلامی دانست. صوفیان اما، وارد این مجادلات نشده‌اند، شاید به این دلیل که این مباحث، مربوط به اجسام یا به تعبیری دیگر مربوط به دنیاست و صوفی، خواهان گسستن از جسم و دنیا و پیوستن به جان و عقبی است.

الف- به یقین آن مفهوم از زمان که به گذشته و حال و آینده تقسیم می‌شود و در فلسفه از عوارض جسم دانسته شده است، مورد نظر صوفیان نیست؛ زیرا در تصوف جسم و آنچه مربوط به جسم است، ارزشی ندارد. زمان از دیدگاه صوفی تقسیم‌بردار نیست؛ امری واحد بل عین وحدت است:

پیش ما صد سال و یک ساعت یکی است که دراز و کوتاه ما منفکی است
آن دراز و کوتاهی در جسم‌هاست خود دراز و کوتاه اندر جان کجاست؟
(مولوی 2938-2937/3/1363)

از منظر صوفیان، زمان با جان، که اصل وجود آدمی است، در ارتباط است. جانی که نزد دلبر حاضر است، چیزی جز لاله‌زار و گلشن نمی‌تواند باشد و بنابراین، پیری و پژمردگی را در او راهی نیست، همیشه جوان، لطیف، تازه،

شیرین، خندان و ظریف است:

دلبر و مطلوب با ما حاضرست در دل مالاله‌زار و گلشنی است
 در نثار رحمتش جان شاکر است پیروی و پژمردگی را راه نیست
 تاز و شیرین و خندان و ظریف دائم‌آتر و جوانیم و لطیف
 (مولوی 2936_2934 / 3/1363)

نزد اهل جان، ماضی و مستقبل یکی است. گذشته و آینده، نقد است:
 «[شبللی] گفت: هزار سال گذشته در هزار سال ناآمده ترا نقدست. درین وقت
 که هستی بکوش تا ترا مغرور نگرداند. اشباح یعنی در ارواح، زمان نیست و
 ماضی و مستقبل یکیست.» (عطار 1336، ج 2: 151)

ب - البته صوفیانی که با مباحث فلسفی و کلامی به خوبی آشنا بوده و از
 اصطلاحات آنها در آثار خود استفاده کرده‌اند، همانند فیلسوفان بر این باورند که
 زمان از عوارض جسم است. عین‌القضات زمان را ظرف حرکت می‌داند که خود
 حرکت نیز موقوف به وجود جسم است. او در *زبدۃ‌الحقایق* می‌گوید:

آسمان و زمین از قدرت ازلی به وجود آمد، در حالی که قبل از وجود آن قبلی و بعدی
 وجود نداشت، تا گفته شود: چرا قبل از آن وجود نیافت؛ زیرا قبل و بعد از عوارض زمان
 است و زمان وجود نمی‌یابد، مگر پس از به وجود آمدن اجسام. همچنان‌که پیش از وجود
 اجسام، بالا و پایین نیز معنی نداشت، چون بالا و پایین از عوارض مکان است. بنابراین
 جایز نیست که قبل از وجود اجسام قبل و بعدی باشد؛ زیرا وجود آنها متوقف بر وجود
 زمان است. و وجود زمان، موقوف بر وجود حرکت است. و حرکت موقوف بر وجود
 جسم است، پس زمان ظرف حرکت است. چنان‌که مکان ظرف جسم است. (عین‌القضات
 1379: 54-55)

براین اساس است که عین‌القضات با اندیشه‌ای دقیق و تیزبین، زمان را از نظر
 وجود و رتبه وجودی متأخر از جسم می‌داند و قول فیلسوفانی را که به قدیم
 بودن جهان اعتقاد دارند، با استدلالی فیلسوفانه رد می‌کند:

هر که بر این اعتقاد باشد که عالم از حیث زمان قدیم است، راه خطا رفته است؛ زیرا از او می‌پرسیم: مقصود او از عالم چیست؟ ممکن است بگوید: آسمان‌ها و «امهات»؛ یا اینکه بگوید: همه آنچه وجود دارد جز خداوند متعال، که در این صورت همه عقول و نفوس و اجسام داخل در لفظ عالم خواهد بود. و اگر بگوید: مقصود از عالم، همه موجودات ممکن اعم از جسم و غیرجسم است، در این صورت نیز بیشتر موجودات مندرج در تحت لفظ عالم، وجودشان موقوف به زمان نخواهد بود بلکه ضرورتاً وجودشان بر زمان پیشی دارد، پس بر چه اساسی می‌گویند: عالم قدیم زمانی است، در حالی که لفظ عالم به هر معنایی که فرض شود، اکثر موجودات آن از حیث وجود بر زمان سبقت دارند. (عین‌القضات 1379: 55)

بنابراین، نمی‌توان جهان را قدیم زمانی دانست؛ زیرا بنا بر تعریف، چیزی قدیم زمانی می‌تواند باشد که همیشه «در زمان» وجود داشته است. اما اگر شیئی از نظر وجودی متقدم بر زمان باشد، به‌طور قطع آن شیء، قدیم زمانی نخواهد بود. با همین استدلال، عین‌القضات قول به قدیم بودن اجسام را نیز باطل می‌داند: اجسام از حیث وجود بر زمان سبقت دارند، و زمان از حیث وجود متأخر از جسم است، و همین‌طور از حیث رتبه وجودی نیز متأخر از جسم است. (همان: 55)

از نظر نگارنده، استدلال یادشده اگر به درستی درک شود، نزاع در «حدوث و قدم عالم» را که از زمان‌های دور میان متکلمان و فیلسوفان مشایی جریان داشته، حل می‌کند. به چیزی می‌توان صفت حادث زمانی یا قدیم زمانی داد که وجودش در زمان و از نظر رتبه وجودی متأخر از زمان باشد. اما اگر چیزی خارج از ظرف زمان بود یا از نظر رتبه وجودی قبل از زمان بود، نه می‌توان به آن حادث زمانی گفت و نه قدیم زمانی⁽⁵⁾. خداوند فراتر از زمان است، پس حتی صفت قدیم زمانی را نمی‌توان به او اطلاق کرد، همچنان‌که حادث زمانی نیز نیست. عالم نیز، به هر معنایی که تصور شود، از نظر وجودی قبل از زمان است، و بنابراین، نه حادث زمانی است و نه قدیم زمانی. با تعبیر دقیق عین‌القضات: «زمان از وقتی

موجود شد که حرکت موجود شد» (همان: 56)، حرکت مختص به اجسام است، بنابراین، حرکت و جسم و عالمی که مشتمل بر این دو است، تقدّم وجودی بر زمان دارند و حدوث و قدم زمانی درباره آنها بی‌معناست.

عین‌القضات بعد از استدلال علیه فیلسوفانی که معتقد به قدم زمانی عالم‌اند، قول عرفانی و مبتنی بر وحدت وجود را چنین بیان می‌کند:

اجسام در اصل وجود ندارند، نه از آن‌گاه که حق وجود داشته است، نه اکنون و نه قبل و نه بعد از این، و هر که پندارد که عالم با وجود حق هر دو هم اکنون موجود است، دچار خطایی ناپسند است که آنجا که حق هست نه زمانی هست، و نه مکانی. او محیط بر زمان و مکان و سایر موجودات است. سبقت وجود او بر همه موجودات متساوی است. (عین‌القضات 1379: 56)

البته او بر این مطلب تأکید می‌کند که سبقت وجود خداوند بر موجودات، سبقت زمانی نیست؛ بلکه سبقت ذاتی و تقدّم بالشرف است: بدان که قبل و بعد هنگامی پیدا شد که زمان به‌وجود آمد، و در آن هنگام جز قبلیت ذات و شرف نبود. (همان: 75)

نسبت خداوند و زمان

الف - تاج‌الدین اشنوی - عارف قرن ششم و هفتم هجری - در کتاب *غایة الامکان فی درایة الامکان*⁽⁶⁾ زمان را بر سه نوع می‌داند: زمان جسمانیات، زمان روحانیات و زمان حق تعالی.

از نظر وی، زمان جسمانیات بر دو قسم است: یکی زمان جسمانیات کثیف که «از حرکت افلاک خیزد» (اشنوی 1368: 75) و دیگر زمان جسمانیات لطیف که «هرچه در آن زمان جسمانیات کثیف دراز است درین زمان کوتاه است» (همان: 75). اما زمان روحانیات زمانی است که در آن «مضایقت و مزاحمت نیست، هزاران سال گذشته با هزاران سال نآمده درین زمان جمع تواند بود. و ماضی این زمان جز ازل نیست و مستقبل این زمان جز ابد نیست و آن زمان با ازل و ابد

محیط نیست و نتواند بود؛ زیرا که این متناهی است و متناهی به نامتناهی محیط نشود» (همان). نوع سوم، زمان حق تعالی است که چیز دیگری است و فهم آن از عهده هر کس برنیاید. زمانی است که گذشته و آینده ندارد، محیط به ازل و ابد است، ازل و ابد در آن یک نقطه است. «ازل آن ابد، و ابد آن ازل، بل که آن را نه ازل است و نه ابد... این زمان را گذشتن و آمدن نیست و تحدّد و تعدّد و تبعّض را بدو راه نیست.» (اشنوی 1368: 76)

ب - گرچه تاج‌الدین اشنوی اصطلاحی چون «زمان الله» (همان: 80) را به کار برده است، اما صوفیان دیگر بیشتر با تأثیر از افلاطون بر این باورند که زمان مختص عالم اجسام است، و از آنجا که خداوند جسم نیست، در عالم الهی زمان وجود ندارد و نسبت خداوند به گذشته و حال و آینده مساوی است. عین‌القضات همدانی می‌گوید:

نسبت تمام موجودات به خداوند، واحد است. زمان‌های حاضر و گذشته و آینده نسبت به او مساوی‌اند. اگر با دیدی عقلانی به موجودات نظر کنیم، میان آنها ترتیب می‌بینیم. یکی بر دیگری تقدم دارد. اما اگر موجودات را در ارتباط با خداوند لحاظ کنیم و به وجه حق تعالی نسبت دهیم، ترتیبی وجود نخواهد داشت و نسبت همه به او مساوی خواهد بود. (عین‌القضات 1379: 23-24)⁽⁷⁾

و به تعبیر عزیز نسفی در کتاب *الانسان الکامل*:

ای درویش! زمان و بعد زمان پیش ماست که فرزند افلاک و انجم‌ایم و در عالم شهادت‌ایم. در عالم غیب، زمان و بعد زمان نیست، هرچه بود و هست و خواهد بود، حاضراند. (نسفی 1359: 260)

شیخ روزبهان در شرح *شطحیات* خداوند را این‌گونه توصیف می‌کند:

سپاس آن خداوندی را که بی‌آزال و آباد کنه ذات و صفاتش از تغایر اعصار و ادهار زمان و مکان منزّه بود و پیش از وضع اسم قدم و بقا از دیری و زودی کون و حوادث مقدس بود. (بقلی 1344: 2)

خداوند بدون زمان یا فراتر از زمان است و صحیح نیست که گفته شود خدا

قبل از عالم موجود بوده است، زیرا «قبل» از صیغه‌های زمان است و به همین دلیل صحیح نیست که گفته شود عالم بعد از وجود حق یا با وجود حق تعالی موجود شده است. و نیز پرسش باطلی است که: «کی عالم از وجود خداوند ایجاد شد؟» زیرا «کی» یا «چه وقت» پرسش زمانی است و زمان در خداوند معنی ندارد. و بنابراین، ابن عربی «ازل» را وصفی سلبی و به معنای نفی اولیت می‌داند و بر این باور است که اطلاق «اول» بر خداوند از نظر «مرتبه» است (ابن عربی، بی‌تا، ج 1: 43)⁽⁸⁾.

ج - ابن عربی معتقد است که در حدیث مشهور «كَانَ اللَّهُ وَلَا شَيْءَ مَعَهُ»، «كان» فعل نیست بلکه «حرف وجودی» است. پیامبر(ص) در این حدیث از لفظ «الآن» استفاده نکرد، زیرا این لفظ ظرف زمان است و خداوند تحت آن واقع نمی‌شود، اما «كان» از ریشه «كون» و به معنای وجود است، شبیه این است که پیامبر(ص) فرموده باشد: «اللَّهُ مُوجُودٌ وَلَا شَيْءَ مَعَهُ فِي وُجُودِهِ». اگر در زبان عربی لفظ «كان» شبیه به فعل و به صورت‌های «یکون» و «سیکون» نیز استفاده می‌شود، نباید پنداشت درباره خداوند هم این نوع کاربرد صحیح است، زیرا چنان‌که اشاره کردیم، خداوند تحت ظرف زمان واقع نمی‌شود. ابن عربی از آیات قرآنی «كَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا» و «كَانَ اللَّهُ شَاكِرًا عَلِيمًا» نیز برای تأیید این مطلب استفاده می‌کند. در این آیات، لفظ «الآن» به کار نرفته است، زیرا این لفظ ظرف زمان و اسم علم برای آن است. (همان، ج 2: 692)

عین‌القضات نیز، پیش از ابن عربی، این معنی را به زیبایی بیان کرده است:

حقیقت این است که خدا بود و هیچ موجودی با او نبود و اکنون نیز هست و هیچ موجودی با او نیست و در آینده نیز خواهد بود و هیچ چیز با او نخواهد بود. ازلیت او با ابدیت اوست، بی‌هیچ تفاوتی. و آنجا که سلطنت اوست، چیزی غیر او نیست، و وجود چیزی دیگر قابل تصور نیست. (عین‌القضات 1379: 57)

عین القضاة با روشی فیلسوفانه حدیث «كَانَ اللَّهُ وَ لَا شَيْءَ مَعَهُ» را تفسیر کرده است. وقتی گفته می‌شود: «لا شَيْءَ مَعَهُ» «چیزی با او نبود»، زمان چگونه می‌تواند با او باشد؟ «پس فرقی بین اینکه گوییم: «بود و چیزی با او نبود» و یا اینکه گوییم: «هست و چیزی با او نیست» وجود نخواهد داشت. (همان: 58)

از نظر عین القضاة، کسانی که ازلیت خداوند را چیزی مربوط به گذشته می‌دانند، دچار خطایی ناپسند و اسیر وهم‌اند. در ازلیت حق تعالی، گذشته و آینده وجود ندارد. ازلیت او همان‌گونه که بر گذشته محیط است، بر آینده نیز محیط است. «پس زمان آدم ابوالبشر نسبت به ازلیت از زمان ما نزدیک‌تر نیست، بلکه نسبت همه زمان‌ها به ازلیت یکسان است.» (عین القضاة 1379: 58)

کسانی که اندک تأملی در علوم عقلی کرده باشند، این نکته را به خوبی درک می‌کنند که «هیچ‌گاه علم به نزدیک بودن به مکانی یا دور بودن از مکانی وصف نمی‌شود؛ بلکه نسبت آن به همه مکان‌ها یکسان است. علوم با همه مکان‌ها هست، در عین حال که همه مکان‌ها از آن تهی است» (همان: 59). همین حالت را ازلیت نسبت به همه زمان‌ها دارد: «با هر زمان و در هر زمان هست و با این حال بر هر زمان احاطه دارد و وجودش سابق بر وجود همه زمان‌ها است و در هیچ زمانی نمی‌گنجد.» (همان: 59)

بنابراین، برای خداوند ماضی و مستقبل بی‌معناست و نیز اختلاف در فعل او که آیا متعلق به گذشته یا آینده است، نیز بی‌معنی خواهد بود. ماضی و مستقبل برای ما و در کاربردهای زبانی ما انسان‌هاست. به عنوان نمونه، اگر اراده خداوند - که بی‌زمان است - را به گذشته نسبت دهیم، می‌گوییم: اراده کرد؛ و اگر به آینده نسبت دهیم، می‌گوییم: اراده می‌کند؛ زیرا «میان ازلیت و ابدیت در اصل هیچ فرقی نیست. بلکه هرگاه وجود این معنی را با نسبتی که با آینده دارد، اعتبار

کنی، لفظ ابدیت برای آن به کار می‌رود و اگر آن را با نسبتی که به گذشته دارد در نظر گیری، به لفظ ازلیت تعبیر می‌شود و استفاده از دو لفظ در این معنی به جهت وجود دو نسبت، امری است ضروری، وگرنه خلق در ادراک آن به گمراهی می‌افتند.» (همان: 59)

از سوی دیگر، عده‌ای از عارفان، زمان را «اطالۀ تجلیات ذاتی در هر یک از مراتب ظهور و تعین» (آتش 1387: 270) می‌دانند. در این معنی، زمان چهار مرحلهٔ اجمالی دارد و در هر مرحله اسمی خاص.

1. مرتبهٔ اول، مرتبهٔ واحدیت و مقام جبروت است. زمان را در این مرتبه «وقت مطلق» و «آن دائم» می‌گویند. دو حدیث منقول از پیامبر (ص) که فرمود: «لِي مَعَ اللَّهِ وَقْتُ لَا يَسْعُنِي فِيهِ مَلَكٌ مَّقْرَبٌ وَلَا نَبِيٌّ مُرْسَلٌ»⁽⁹⁾ و «لَيْسَ عِنْدَ رَبِّكَ صَبَاحٌ وَلَا مَسَاءٌ»⁽¹⁰⁾، بیانگر این مرتبه است:

یک روز پیش شیخ بعلباس نشسته بودیم. دو کس درآمدند و پیش وی بنشستند و گفتند یا شیخ ما را با یکدیگر سخنی می‌رفته است، یکی می‌گوید اندوه ازل و ابد تمام‌تر، و دیگر می‌گوید شادی ازل و ابد تمام‌تر، اکنون شیخ چه گوید؟ شیخ بعلباس دست به روی فرود آورد، گفت الحمدلله که منزلگاه پسر قصاب نه اندوه است و نه شادی (لَيْسَ عِنْدَ رَبِّكُمْ صَبَاحٌ وَلَا مَسَاءٌ) اندوه و شادی صفت توست و هرچه صفت توست، محدث است و محدث را به قدیم راه نیست. (محمدبن منور 1361، ج 1: 49)

2. مرتبهٔ دوم، مرتبهٔ ملکوت است که زمان در آن مرتبهٔ «دهر» نامیده می‌شود. حدیث پیامبر: «لَا تَسْبُوا الدَّهْرَ فَإِنَّ الدَّهْرَ هُوَ اللَّهُ» اشاره به این مرتبه دارد.

3. مرتبهٔ سوم، عالم برزخ است که زمان در آن «عصر» نامیده می‌شود. آیهٔ کریمه «وَ الْعَصْرِ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ» (عصر 103: 1-2) به این مرتبه اشاره دارد.

4. مرتبهٔ چهارم، عالم ملک و شهادت است که نام «زمان» مختص به این

مرتبه است. (آتش 1387: 271)

لازم به یادآوری است که گاهی صوفیان و نویسندگان کتاب‌های تصوف، اصطلاحات یادشده را به یک معنی و یا به جای یکدیگر به کار می‌برند. به عنوان نمونه جرجانی در تعریف دهر می‌گوید: «آن دایم است که امتداد حضرت الهیت است و باطن زمان، و به آن ازل و ابد به هم می‌پیوندد» (جرجانی 2007: 99) و تهانوی در کشف اصطلاحات الفنون در تعریف «آن دائم» می‌گوید:

امتداد حضرت الهیت است که به آن ازل در ابد، و هر دو در وقت حاضر درج می‌شوند؛ زیرا آنچه در ازل هست بر لحظات ابد ظاهر شده؛ و هر لحظه‌ای، محل جمع ازل و ابد است. پس در «آن دائم» است که ازل و ابد و وقت حاضر اتحاد می‌یابند. و بر این مبناست که به آن، باطن زمان، اصل زمان و سرمد گویند؛ زیرا آنات زمانی، نقش‌هایی بر آن دائم‌اند و به واسطه آنها احکام و صور «آن دائم» ظاهر می‌شود، در حالی که خود، دائماً بر یک حال ثابت است. (تهانوی 1996: 75)⁽¹¹⁾

بنابراین، زمان نیز چون مکان و دیگر هستی‌ها تظاهری از ذات باری تعالی است. چنان‌که مولوی می‌گوید:

که از آن سو مولد و مادت یکی ست صد هزاران سال و یک ساعت یکی ست
هست ازل را و ابد را اتحاد عقل را ره نیست آن سو ز افتقاد
(مولوی 3505_3504/1/1363)

عقل آدمی راهی به عالم «اتحاد ازل و ابد» ندارد؛ زیرا عقل، قید و بندی است که انسان را اسیر زمان و مکان کرده است. سالک باید بکوشد از عقل جزوی رها گشته، به عقل کل پیوسته تا «نیست» گردد و به وادی غیب وارد شده و خود، عدم شود. آن‌گاه «هست حقیقی» می‌شود؛ چون هست حقیقی همان «نیست» است:

تا عدم‌ها را بینی جمله هست هست‌ها را بنگری محسوس نیست
این بین باری که هر کش عقل هست روز و شب در جست‌وجوی نیست است
در گدایی طالب جودی که نیست بر دکان‌ها طالب سودی که نیست

در مزارع طالب دخلی که نیست
در مدارس طالب علمی که نیست
هست‌ها را سوی پس افکنده‌اند
ز آنکه کان و مخزن صنع خدا
در مغارس طالب نخلی که نیست
در صوامع طالب حلمی که نیست
نیست‌ها را طالبند و بنده‌اند
نیست غیر نیستی در انجلا
(همان/6/1361-1367)

عدم و بی‌زمانی عارف

تمام کوشش یک صوفی آن است که خداگونه شده و از قید زمان آزاد یا به تعبیری دیگر عدم و نیست گردد؛ زیرا:

کارگاه صنع حق چون نیستی است جز معطل در جهان هست کیست
(مولوی 1363/2/690)

صوفی حقیقی آن است که نباشد. از ابوالحسن خرقانی نقل است که گفت: تا نباشید، همه شما باشید. خدا می‌گوید: این همه خلق من آفریده‌ام، ولیکن صوفی نیافریده‌ام یعنی معدوم. (عطار 1336، ج 2: 202)

خداوند است که صوفی را از صفات انسانی صاف می‌گرداند و بنا بر تعبیر بایزید، وجه تسمیه صوفیه به این نام جز این نیست: «إِنَّ اللَّهَ صَفَى الصُّوفِيَّةَ عَنْ صِفَاتِهِمْ، فَصَافَاهُمْ، صُوفِيَّةً» (عين القضاة 1386: 313)، و این همه، به واسطه زهد - یعنی اعراض از غیر خدا - و فقر - یعنی رسیدن به نیستی و عدم - حاصل می‌شود: مقام تصوف، اول زهد باشد و اعراض از جمله موجودات؛ پس صفات حق - تعالی - صوفی را از همه صفات ذمیمه و بشریت صفا دهد، و زاهد و صوفی حقیقی شود؛ آن‌گاه فقر روی نماید که «إِذَا تَمَّ الْفَقْرُ فَهُوَ اللَّهُ». مگر آن بزرگ از اینجا که او را پرسیدند که صوفی کیست و کدامست؟ گفت: «الصُّوفِيُّ هُوَ اللَّهُ» گفت: صوفی خداست. «إِذَا تَمَّ الْفَقْرُ فَهُوَ اللَّهُ» این باشد. «الْفَقْرُ فَخْرِي» پیشه این صوفی و زاهد باشد. دریغا که یارد گفتن؟! اما گوش دار: وقتی بایزید را پرسیدند: «مَنْ الزَّاهِدُ؟ فَقَالَ: هُوَ الْفَقِيرُ، وَالْفَقِيرُ هُوَ الصُّوفِيُّ، وَالصُّوفِيُّ هُوَ اللَّهُ.» (همان: 313-314)

راه رسیدن به این «فقر» به تعبیر جنید، ادراک وقت است؛ یعنی از گذشته و

آینده به درآمدن:

از شیخ جنید بشنو که چه می گوید: «لَيْسَ شَيْءٌ أَعَزُّ مِنْ إِدْرَاكِ الْوَقْتِ، فَإِنَّ الْوَقْتَ إِذَا فَاتَ لَا يُسْتَدْرَكُ». هفتاد هزار سالک در این مقام، راسخ باشند که فقیر و صوفی و زاهد و عارف نعت و کنیت ایشان باشد که با عکاشه - رضی الله عنه - مصطفی نشان این داد که «يَدْخُلُ مِنْ أُمَّتِي الْجَنَّةَ سَبْعُونَ أَلْفًا بِغَيْرِ حِسَابٍ وَوَجْهَهُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ كَالْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ، وَهُمْ فِي الْجَنَّةِ كَالنُّجُومِ فِي السَّمَاءِ». (همان: 314)

صوفیان با تعبیرات گوناگونی این معنی را بیان کرده‌اند؛ تعبیراتی مانند:

ابن‌الوقت، ابن‌الازل، سوار بر مرکب وقت بودن، آشامنده وقت:

شیخ الاسلام گفت که فرا علی سهل گفتند که: یاد داری روز بلی؟ گفت: چون ندارم، گویی که دی بود. شیخ‌الاسلام گفت: درین نقص است، صوفی را دی و فردا چه بود؟ آن روز را هنوز شب نیامده، صوفی در آن روز است، صوفی در وقت است، او ابن‌الوقت است، و او ابن‌الازل است، تو از پدر زادی و عارف از وقت. تو در خانه نشستی و عارف در وقت، تو بر مرکب سواری و وی بر وقت. تو بنده وقتی و عارف اشمنده (= آشامنده) وقت. وقت جام اوست و او اشمنده وقت عارف و صوفی را دی و فردا نبود، او به وقت قایم است و بر وقت موقوف است، صوفی را با وقت دیگر چکار. صوفی چه بود؟ صاحب وقت. صوفی در ازل خود بشنیده وطن صوفی وقت او ایذ (= است). (خواجه عبدالله انصاری، بی‌تا: 236)

با علم رسمی نمی‌توان به عدم و عالم بی‌زمان بار یافت. از نظر عارفان کسی که می‌خواهد از طریق علم به معرفت دست یابد، چون اسیر زمان است و هیچ‌گاه به حق و ازلیت حق نخواهد رسید، «البتة معنی آن [ازلیت] را شاید ادراک کند. لیکن ادراک معنی غیر از رسیدن به آن است. و اینکه گفتیم: رسیدن به آن از طریق علم محال است، به جهت آن است که جوینده از راه علم اسیر زمان است و رسیدن به ازلیت میسر نمی‌شود مگر پس از گشودن بند اسارت زمان از دست و پای» (عین‌القضات 1379: 59). وقتی بند اسارت زمان از دست و پای سالک باز شد، بال و پر پرواز به غیب یافته، به عدم پر می‌کشد.

در موارد بسیاری از قرآن کریم بیان شده است که خداوند عالم به غیب و شهادت است⁽¹²⁾. عارفان هر شیئی را دارای دو جنبه غیب و شهادت می‌دانند. صورت هر چیزی جنبه شهادت، و حقیقت و معنای آن جنبه غیب آن شیء است. صورت هر شیء، زمان‌مند یعنی دارای اول و آخر است، اما حقیقت یا غیب آن، بی‌زمان و بی‌چون است:

سؤال کرد که از نماز نزدیک‌تر به حق راهی هست؟ فرمود: هم نماز، اما نماز این صورت تنها نیست، این قالب نمازست؛ زیرا که این نماز را اولیست و آخریست. و هر چیز را که اولی و آخری باشد، آن قالب باشد؛ زیرا تکبیر، اول نمازست و سلام، آخر نمازست. و همچنین شهادت آن نیست که بر زبان می‌گویند تنها؛ زیرا که آن را نیز اولیست و آخری و هر چیز که در حرف و صوت درآید و او را اول و آخر باشد، آن صورت و قالب باشد. جان آن، بی‌چون باشد و بی‌نهایت باشد و او را اول و آخر نبود. آخر، این نماز را انبیا پیدا کرده‌اند. اکنون این نبی که نماز را پیدا کرده، چنین می‌گوید که: «لِي مَعَ اللَّهِ وَقْتُ لَأَسْعُنِي فِيهِ نَبِيٌّ مُرْسَلٌ وَ لَأَمَلِكُ مُقَرَّبٌ». پس دانستیم که جان نماز این صورت تنها نیست، بلکه استغراقیست و بیهوشیست که این همه صورت‌ها برون می‌ماند و آنجا نمی‌گنجد. جبرئیل نیز که معنی محض است هم نمی‌گنجد. (مولوی 1362: 5)

صورت و ظاهر هر چیزی - که دارای اول و آخر است و فانی است - به دنیا تعلق دارد؛ اما معنی و باطن آن - که خارج از حیطه زمان است و باقی است - متعلق به آخرت است. از این رو دنیا «دار فنا» و آخرت «دار بقا» نامیده شده است. عارف حقیقی آن است که فانی را رها ساخته و خود را در باقی محو کند: گفت قایل در جهان درویش نیست و بود درویش آن درویش نیست (مولوی 3669/3/1363)

مقصود از قایل در این بیت، ابوالحسن خرقانی است که گفت: «صوفی به مرقع و سجاده نبود؛ و صوفی به رسم و عادات، صوفی نبود. صوفی آن بود که نبود... صوفی روزی بود که به آفتابش حاجت نبود و شبی که به ماه و ستاره‌اش حاجت نبود و نیستی است که به هستیش حاجت نیست.» (جامی 1337: 298)

«شیخ الاسلام گفت: که از جعفر خلدی پرسیدند که عارفان کیانند؟ گفت: هُم ما هُم، وَ لَوْ كَانُوا هُم، هُم ما كَانُوا هُم. ایشان نه ایشانند، ار ایشان ایشانند، نه ایشانند. شیخ الاسلام گفت که معتز گفت فرامن: که صوفی نبود، ار بود نه صوفی بود... زبان چون عبارت کند از چیزی که آن ناید در زبان، و جان اشارت چون کند فرا چیزی که اشارت فازان نتوان. و نشان چون توان از چیزی که آن بی نشان. قومی در دو جهان پادشاه به اسم درویشان. و می گویند که ایشان نه ایشان، ار ایشان نه ایشانند پس که اند ایشان؟ و ایشان ایشانند پس دلیل چیست و نشان؟» (خواجه عبدالله انصاری، بی تا: 410)

بنابراین، کسی که هشیار باشد، صوفی نیست. صوفی از خود فانی گشته، آتشی در ماضی و مستقبل زده، صفات خداوند را یافته و به تعبیر مولوی نیی بدون گره و همنشین لب و آواز حق تعالی است:

راه فانی گشته راهی دیگر است	ز آنک هشیاری گناهی دیگر است
هست هشیاری زیاد ماضی	ماضی و مستقبلت پرده خدا
آتش اندر زن به هر دو تا به کی	پر گره باشی از این هر دو چو نی
تا گره بانی بود همراز نیست	همنشین آن لب و آواز نیست

(مولوی 2203_2200/1/1363)

درواقع معنای توحید حقیقی جز این نیست که سالک نفس را در عدم محو کند تا فقط باقی حقیقی بر جای ماند. صوفی در طول حیات خویش این وظیفه را دارد که در هستی فانی خود بمیرد و به تنها هستی حقیقی خود (یعنی عدم) بازگردد، و به تعبیر ذوالنون مصری: «آن گونه باشد که در حضرت حق بود» (کلابادی 1960: 105) یا به قول جنید «به آغاز بازگردد» (خواجه عبدالله انصاری، بی تا: 168). تجربه بنیادی دور شدن از وجود فانی و قرار گرفتن در وجود باقی را ابوسعید خراز در اصطلاحات خاص فنا و بقا تبیین کرده است. در نظر وی،

انتقال از فانی به باقی به معنای نابود شدن مطلق نیست - چون نفس به هیچ محض تبدیل نمی‌شود - بلکه عبارت است از پالایش نفس از آلودگی‌ها که در این حالت به مراتب بالاتر وجود ارتقا می‌یابد و سرانجام در خداوند جذب می‌شود و به تعبیر ابوالحسن نوری «تخلق به اخلاق الله» (عطار 1336: 54) پیدا می‌کند. در این مردن ظاهری شخص، همچون ماری که پوست می‌اندازد، از خود خویشتن منخلع و هویت ذات او محو می‌شود. وقتی عارف با خود خویشتن بیگانه شد، با خدا بودن را تجربه می‌کند؛ این است که ابوسعید ابوالخیر می‌گوید:

«فَإِذَا أَبْصَرْتَنِي أَبْصَرْتَهُ وَإِذَا أَبْصَرْتَهُ أَبْصَرْتَنَا»

چون مرا دیدی تو او را دیدی - چون او را دیدی تو دیدی مرا
(محمدبن منور 1361: 259)

معراج پیامبر(ص) الگویی برای عارفان در رسیدن به عالم بی‌زمانی و عدم است. سالک در سلوک خود گوش به فرمان حق تعالی است؛ گوینده، حق است و شنونده، سالک. سالک می‌کوشد که عاشقانه فرمانبردار معشوق خویش باشد، اما وقتی به معراج رفت، گوینده می‌شود و حق تعالی، شنونده؛ معشوق می‌شود و حق تعالی، عاشق او:

دریغا در مقام اعلی، شب معراج با محمد - علیه‌السلام - گفتند: ای محمد وقت‌های دیگر قایل من بودم و سامع تو، و نماینده من بودم و بیننده تو، امشب گوینده تو باش که محمدی و شنونده من، و نماینده تو باش و بیننده من. دریغا در این مقام که مگر معشوق، مصطفی بود و عاشق او، که عاشقان کلام معشوقان دوست دارند. آن نشنوده‌ای که مجنون چون لیلی را بدیدی از خود برفتی و چون سخن لیلی شنیدی با خود آمدی؟ (عین‌القضاة 1386: 133)

رسیدن به این مقام مختص پیامبر(ص) نیست. هر سالکی که به درد عشق گرفتار آید به این مقام می‌رسد، چه اگر نرسد، کافر خواهد بود. از ابوالحسن خرقانی نقل است که گفت: «مرا وقتی با دید آمدی که در آن وقت گفتمی که من معشوق تو، و در حال دیگر گفتمی که ای تو معشوق من؛ و وقتی گفتمی که ای

خدا مرا از تو دردی با دید آمده است، و از تو دردی دارم که تا خداوندی تو بر جای باشد، این درد من بر جای باشد، و خداوندی تو همیشه باشد، پس این درد من همیشه خواهد بودن و از حالت «فَأَوْحَىٰ إِلَيَّ عَبْدِي مَا أَوْحَىٰ» جای دیگر بیان می‌کند، گفت که اگر جان بَلَسْنَا - یعنی بوالحسن زبان روستایی - که جانم فدای او باد حاضر نبود، آنجا «فَأَوْحَىٰ إِلَيَّ عَبْدِي مَا أَوْحَىٰ» رفت. پس چه بلحسن و چه عتبه و چه شبیه؛ یعنی کافر اگر آنجا حاضر نبود. (همان: 134)

رسیدن به عالم ازلی و ابدی یا عالم بی‌زمانی، ویژگی آدمی است. زمین و آسمان چون جسمانی و زمان‌مندند، گنجایی حق ندارند، اما دل آدمی فراتر از جسم و زمان است، پس قاب قوسین ازل و ابد «دل آدمی» است. روزی حق تعالی که جز حق نیست، نصیب دلی است که از زمان در گذشته، به ازل و ابد رسیده باشد؛ یعنی به سر وقت خویش بینا گشته باشد:

خاصیت آدمی آن بس است که محبوبیش پیش از محبتی بود، این اندک منقبتی بود. یحبهم چندان نزل افکنده بود آن گدا را پیش از آمدن او، که الی ابد نوش می‌کند، هنوز باقی بود. جوانمردا، نزلی که در ازل افکنند جز در ابد کی استیفاء توان کرد؟ لابل نزلی که قدم در ازل افکند حدثان در ابد چون استیفاء تواند کرد؟ فلا تعلم نفس ما اخفی لهم من قره اعین (قرآن 18/32). جوانمردا، ازل اینجا رسید، ابد به نهایت نتواند رسید. نزل هرگز تمام استیفاء نیفتد. اگر به سر وقت خویش بینا گردی بدانی که قاب قوسین ازل و ابد دل توست و وقت تو. (غزالی 11: 1387)

عشق؛ حال بی‌زمانی

از دم صبح ازل تا آخر شام ابد دوستی و مهر بر یک عهد و یک میثاق بود
پیش ازین کاین سقف سبز و طاق مینا برکشند منظر چشم مرا ابروی جانان طاق بود
(حافظ 420: 1362)

از دیدگاه عارفان، «عشق» اصل هستی است: «طفیل هستی عشقند آدمی و پری»⁽¹³⁾، بنابراین، حق تعالی، عشق و عاشق و معشوق است؛ زیرا جز حق را

وجودی نیست: «خداوند سبحانه و تعالی ازلاً و ابداً ذات قدیمش موصوف است به صفات قدیمش. پس عشق و عاشق و معشوق خود بود» (بقلی 1383: 138). از سویی، عشق یکرنگ است، از تغییر و تغیر و زمان و مکان مبراست.

«از آن عشق یکرنگ آمد که صفت اوست، و او از تغیر حدثان منزّه است. عشق، کمال محبت و محبت، صفت حق است. در اسم غلط مشو، که عشق و محبت یکی است. صفت اوست، و قایم به ذات اوست. در آن تغیر نیست، بلکه به خود عاشق است. تغیر حدثانی در او روا نیست. محبت حق چنان دان که علم او «لَمْ يَزَالْ مُحِبّاً بِنَفْسِهِ لِنَفْسِهِ كَمَا أَنَّهُ لَمْ يَزَلْ عَالِماً بِنَفْسِهِ وَ نَاطِراً إِلَى نَفْسِهِ بِنَفْسِهِ» (همان: 138)

ارواح عارفان، تجلی جمال عشق خداوندی است. حق تعالی با صفات خاص خود بر آنها تجلی می‌کند و ایشان به صفات حق متصف می‌شوند:

انقسام در احدیتش نیست. چون خواست که کنز ذات به مفتاح صفات بگشاید ارواح عارفان را، به جمال عشق بر ایشان تجلی کرد، و به صفات خاص بر ایشان ظاهر شد. ایشان از هر صفتی لباسی یافتند: از علم علم، و از قدرت قدرت، و از سمع سمع، و از بصر بصر، و از کلام کلام، و از ارادت ارادت، و از حیات حیات، و از جمال جمال، و از عظمت عظمت، و از بقا بقا، و از محبت محبت، و از عشق عشق. این همه او بود، و او در ایشان ظاهر بود. تأثیر صفات در ایشان آمد. صفت ایشان بدان تأثیر قایم گشت: از حلول در آن عالم هیچ نیست، «العَبْدُ عَبْدٌ وَ الرَّبُّ رَبٌّ» (بقلی 1383: 138-139)

از آنجا که عشق صفت حق تعالی است، زمانی و مکانی نیست:

اصل عشق قدیم است عشاق حق را. عشق با جان قدیم است. عشق لبلابه زمین قدم است که گرد درخت جان عاشق برآمده است. (همان: 139)

سالکی که اسیر عشق نگردد، بنده جسم و زمان خواهد ماند. تنها عشق است که آزادی از این نوع بندگی را به ارمغان می‌آورد. عشق چون شمشیری است که سر جسم و زمان را از جان سالک جدا می‌کند: عشق سیفی است که از عاشق سر

حدوث بر می‌دارد (همان)، و اینجاست که عین‌القضات گوید: «در عشق قدم نهادن کسی را مسلّم شود که با خود نباشد و ترک خود بکند.» (عین‌القضات 1386:

97)

پیش از این گفتیم که خداوند فراتر از زمان است و از آنجا که در تصوف «به خدا رسیدن فرض است» (همان: 97) و عشق، بنده را به خدا رساند، «پس عشق از بهر این معنی فرض راه آمد» (همان: 97). سالکی که به عشق رسد، گرچه «غالب صورتش جنانی است» (بقلی 1383: 139)، اما «نفسش روحانی است، جانش ربانی است» (همان: 139). سالک وقتی عاشق شود، قطره‌ای است که به دریا پیوسته، و بنابراین از حوادث دهر و گذشت زمان و تأثیر مکان خللی نیابد:

عشق کمال است که از کمال حق است. چون در عاشق پیوندد، از صرف حدوث به جلال الیهت ظاهر و باطنش ربانی شود، معدن اصل طلب کند، و از حوادث دهور و صروف زمان و تأثیر مکان متغیر نشود. چون در عین کمال بود، سواتر ربوبیت برخیزد و عاشق ربانی با معدن اصلی برد، در ربط خاکی در اکناف کرم محفوظ باشد، و ارواح قدسی در حظایر قدس از تغیر عالم محجوب باشد. (عین‌القضات 1386: 141)

مرگ عرفانی، در واقع زنده شدن و عمر ابد یافتن است. این نوع زنده شدن

جز از طریق عشق میسر نیست:

هر که به عشق حق زنده شد، ذکر موت بر ایشان روا نباشد، هر که به عشق حق زنده شد، ذکر موت بر وی راه نیابد.

به تیغ عشق شو کشته که تا عمر ابد یابی که از شمشیر بویحی نشان نهد کس از احیا و قال علیه الصلوٰة و السلام «أرواحُ الشهداءِ فی أجوافِ طیرِ خضرٍ». قال الله تعالی «بَلْ أَحْيَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ». و معلوم است که فرمود «مَنْ عَشَقَ وَ عَفَا وَ كَتَمَ وَ مَاتَ شَهِيداً» (همان: 141-142)

با عشق است که آدمی می‌تواند پر و بال یافته، زمان و مکان را درنوردد و به «عدم» وارد شده، ندای «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ» را استماع کند. توصیه عین‌القضات به سالکان این است که: «ای عزیز یاد آر آن روز که جمال «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ» بر تو

جلوه می‌کردند» (عین‌الفضات 1386: 106). سالک با یادآوری «اَلْسْتُ بِرَبِّكُمْ» است که به اصل و منشأ خود در قبل از زمان باز می‌گردد. از سویی آغاز ازلی هستی در «یوم الميثاق» به واسطه ذکر «اَلْسْتُ بِرَبِّكُمْ» و از سویی دیگر عشقی که سالک را به «عدم» یا به تعبیر دیگر قیامت کشانده است، در «حال» بر سالک متجلی شده و «وقت» او را می‌سازد؛ از این‌رو:

صوفی ابن‌الوقت باشد ای رفیق نیست فردا گفتن از شرط طریق
(مولوی 1363/1/133)

البته ذکر این نکته لازم است که صوفی در سیر و سلوک «ابن‌الوقت» است؛ اما وقتی به حقیقت بار یافت و از وقت رهایی یافت، «ابوالوقت»، «صاحب‌الوقت» و «صاحب‌الزمان» نامیده می‌شود⁽¹⁴⁾. مولوی اصطلاح «صافی» در مقابل «صوفی» را در این مورد به کار برده است:

صوفی ابن‌الوقت باشد در مثال لیک صافی فارغ است از وقت و حال
(همان/3/1426)

سبزواری را در توجیه این بیت، عبارتی لطیف است: «گویند صوفی به صافی رسید، صافی از آن صوفی پرسید: در چه مقامی؟ گفت: در مقام توکل. و بعد از چندی که ملاقات افتاد، پرسید: در چه مقامی؟ گفت: در مقام صبر. و بعد از مدتی باز پرسید: در چه مقامی؟ گفت: در مقام رضا. فرمود: تمام عمر خود مشغول به خود و اصلاح خود بودی، پس کی مشغول به خدایی؟» (شهیدی 1373، ج 7: 221)

صوفی در بند وقت است، اما صافی غرق نور ذوالجلال است؛ زیرا عاشق است و عاشق را خودی نیست تا در بند چیزی باشد:

هست صوفی صفاجو ابن وقت	وقت را همچون پدر بگرفته سخت
هست صافی غرق نور ذوالجلال	ابن کس نی فارغ از اوقات و حال
غرقه‌ی نوری که او کم بولد است	لَمْ يَلِدْ لَمْ يُؤَلَدْ أَنْ اِيْزِدْ اَسْت
رو چنین عشقی بجو گر زنده‌ای	ور نه وقت مختلف را بنده‌ای

(مولوی 1466-1433/6/1363)

شطحیات، زبانی برای بیان بی‌زمانی

از دیدگاه عارفان آدمیان بر سه نوع‌اند⁽¹⁵⁾: گروه اول کسانی‌اند که اسیر حس و در بند وهم‌اند. ایشان جز محسوسات را نمی‌پذیرند و آنچه را که از دایره حس و زمان و مکان خارج است، منکر می‌شوند. گروه دوم اهل عقل‌اند و با بصیرت عقلی می‌توانند به طور مثال قرب و بعدی غیرزمانی را ادراک کنند. گروه سوم عارفانی‌اند که با بصیرت عرفانی خویش درک می‌کنند که قرب خداوند با همه چیز مساوی است و هیچ‌گونه تفاوتی در نزدیکی او به این یا آن شیء به هیچ‌وجه وجود ندارد. (عین‌القضات 1379: 78). تنها این گروه سوم هستند که آن‌قدر به خداوند نزدیک می‌شوند که خودی در میان نمی‌بینند. گاهی این نوع قرب موجب بیان عباراتی به ظاهر کفرآمیز از زبان آنها می‌شود که به «شطحیات»⁽¹⁶⁾ مشهورند.

بایزید بسطامی در تصوف اسلامی با شطحیات خویش معروف است. نویسندگان کتاب‌های تصوف، وی را نخستین کسی می‌دانند که حالات عرفانی خویش را با شطحیات بیان می‌کرد. در شطحیات بایزید می‌توان فنای وی را در حقیقت مطلق مشاهده کرد؛ فنایی که موجب می‌شود وی از زمان و مکان و هر چه که صفت محدثات است، رهایی یابد و با حقیقت ازلی متحد شود. این فنا - به تعبیر هجویری در کشف‌المحجوب - نتیجه پیروی از پیامبر (ص) است:

و ابویزید رضی الله عنه عجب روزگار مردی بوده است. وی گوید: سر ما را به آسمان‌ها بردند، به هیچ چیز نگاه نکرد و بهشت و دوزخ وی را بنمودند، به هیچ چیز التفات نکرد و از مکنونات و حجب برگذاشتند، فرصت طیراً، مرغی گشتم و اندر هوای هویت می‌پریدم تا به میدان ازلیت مشرف شدم و درخت احدیت اندر آن بدیدم. چون نگاه کردم آن همه من بودم گفتم: «بار خدایا، با منی من مرا به تو راه نیست و از خودی خود مرا گذر نیست.

مرا چه باید کرد؟» فرمان آمد که: «یا بایزید، خلاص تو از تویی تو در متابعت دوست ما بسته است، دیده را به خاک قدم وی اکتحال کن و بر متابعت وی مداومت کن.» (هجوری 1371: 306)

بایزید در حالت مستی به قرب حق نائل شده است؛ قربی که اهل طریقت نام «معراج بایزید» را بر آن نهاده‌اند:

و این حکایتی دراز است و این را اهل طریقت «معراج بایزید» گویند؛ و معراج عبارت بود از قرب. پس معراج انبیا از روی اظهار بود به شخص و جسد و از آن اولیا از روی همت و آسرار و تن پیغمبران به صفا و پاکیزگی و قربت چون دل اولیا باشد و سر ایشان و این فضلی ظاهر است و آن چنان بود که ولی را اندر حال خود مغلوب گردانند تا مست گردد، آن‌گاه به درجات سر وی را از وی غایب می‌گردانند و به قرب حق می‌آیند و چون به حال صحو بازآید، آن جمله براهین در دلش صورت گشته بود و علم آن مر او را حاصل آمده. پس فرق بسیار بود میان کسی که شخص وی را آنجا برند که فکرت دیگری را. (همان: 306-307)

درواقع شطحیات هنگامی از زبان یک صوفی بیان می‌شود که از حیطة زمان و زمانیات خارج گشته و در عالم الهی - که همان دریای بی‌زمانی است - غرق شده باشد:

چون در لجه بحر قدم عین جمع از اوصاف مخلوقی مقدس شد، محل اتحاد یافت، آن‌گاه شطحیات گوید. از اینجا بود حدیث «سبحانی» و «لَیسَ فِی جُبَّتِی غَیْرَ اللَّهِ»، و سِرَّ «أَنَا الْحَقُّ»... چون بدان عالم رسیده‌اند، فعلشان ربانی، قولشان ازلی و ابدی است، کما قال ابوسعید الخراز رحمه الله علیه «لِلْعَافِیْنَ خَزَائِنُ أَوْدَعُوْهَا عُلُومًا غَرِیْبَةً وَ أَنْبَاءً عَجِیْبَةً، یَتَكَلَّمُونَ بِهَا بِلِسَانِ الْأَبَدِیَّةِ وَ یَخْبِرُونَ عَنْهَا بِعِبَارَاتِ الْأَزَلِیَّةِ». بیت:

بایزید ار بگفت سبحانی نه ز جهلی بگفت و ویلانی
آن زبانی که راز مطلق گفت راست جنیید گوانا الحق گفت
(بقلی 1383: 146-147)

نتیجه

از آنچه در این مقاله بدان پرداخته شد می‌توان نتیجه گرفت که:

1. در عرفان اسلامی تصورات گوناگونی از زمان انعکاس یافته است. گاهی زمان به زمان جسمانیات، زمان روحانیات و زمان حق تعالی تقسیم شده است. بنابراین، تقسیم پنجاه هزار سال در زمان جسمانیات، یک چشم به هم زدن یا کمتر از آن، در زمان روحانیات است.
2. آن تصور از زمان که اهل فلسفه و کلام در آن مجادله دارند، مورد نظر صوفی نیست؛ زیرا آن معنی مختص جسم است و در تصوف جسم و آنچه مربوط به جسم است، ارزشی ندارد. زمان از دیدگاه صوفی تقسیم‌بردار نیست؛ امری واحد بل عین وحدت است.
3. ازلیت خداوند، چیزی مربوط به گذشته نیست. در ازلیت حق تعالی، گذشته و آینده وجود ندارد. ازلیت او همان‌گونه که بر گذشته محیط است، بر آینده نیز محیط است. از این رو افعالی مانند «کان» که درباره حق تعالی و فعل او به کار می‌رود، فعل نیست، بلکه «حرف وجودی» است. خدا بود و هیچ موجودی با او نبود و اکنون نیز هست و هیچ موجودی با او نیست و در آینده نیز خواهد بود و هیچ چیز با او نخواهد بود.
4. با علم رسمی نمی‌توان به عدم و عالم بی‌زمان بار یافت. از نظر عارفان کسی که می‌خواهد از طریق علم به معرفت دست یابد، چون اسیر زمان است، هیچ‌گاه به حق و ازلیت حق نخواهد رسید. تنها با «عشق» می‌توان به مقصد یعنی ازلیت حق تعالی رسید.

پی‌نوشت

- (1). واژه زروان از اوستایی *zaurvan* به معنی پیری آمده است. این واژه از ریشه هندواروپایی *ger(e)* به معنی بزرگسال شدن آمده و با واژه‌های آسی *zarond* (پیرمرد)، سانسکریت *jara* (پیری) و یونانی (پیرمرد) از یک ریشه است. گفته می‌شود زروان

همان ایون (Aon) از خدایان یونان است.

(2). در ادبیات پهلوی، زروان خدای زمان و بخت و تقدیر است، و در بیشتر موارد در مرتبه‌ای پایین‌تر از اورمزد جای دارد و در آفرینش جهان همانند افزاری در خدمت اوست. اورمزد از زمان بی‌کرانه، که همانند خود او ازلی و ابدی است، زمان «درنگ خدای» را آفرید؛ این زمان را زمان کرانه‌مند می‌خوانند. در منابع پهلوی همچنین به توصیفات از زروان برمی‌خوریم که حاکی از عظمت دیرینه این خدا در تفکرات دینی ایرانیان است؛ از جمله اینکه او هستی محض، سرچشمه هستی و هستی کل است، از ازل بوده و همواره خواهد بود، او بی‌کرانه است و جز او ذاتی بی‌کرانه نیست. (از افادات دوست عزیزم آقای دکتر چنگیز مولایی، متخصص ادیان ایران باستان و مدیر محترم گروه فرهنگ و زبان‌های باستانی دانشگاه تبریز)

(3). عبارت غزالی چنین است: «الدَّهْرِيُّونَ: وَ هُمْ طَائِفَةٌ مِنَ الْأَقْدَمِينَ جَحَدُوا الصَّانِعَ الْمُدْبِرَ، أَلْعَالِمِ الْقَادِرِ، وَ زَعَمُوا أَنَّ الْعَالَمَ لَمْ يَزَلْ مُوجُوداً كَذَلِكَ بِنَفْسِهِ لَا بِصَانِعٍ، وَ لَمْ يَزَلِ الْحَيَوَانُ مِنَ النَّطْفَةِ، وَ النَّطْفَةُ مِنَ الْحَيَوَانِ كَذَلِكَ كَانِ، وَ كَذَلِكَ يَكُونُ أَبَدًا وَ هَوْلًا هُمْ الزَّنادِقَةُ».

(4). «الزَّمانُ: هُوَ مِقْدَارُ حَرَكَةِ الْفَلَكَ الْأَطْلَسِ عِنْدَ الْحُكَمَاءِ. وَ عِنْدَ الْمُتَكَلِّمِينَ: عِبَارَةٌ عَنِ مُتَجَدِّدِ مَعْلُومٍ يُقَدَّرُ بِهِ مُتَجَدِّدٌ آخَرُ مَوْهُومٌ، كَمَا يُقَالُ: آتَيْكَ عِنْدَ طُلُوعِ الشَّمْسِ، فَإِنَّ طُلُوعَ الشَّمْسِ مَعْلُومٌ وَ مَجِيئُهُ مَوْهُومٌ، فَإِذَا قُرِنَ ذَلِكَ الْمَوْهُومُ بِذَلِكَ الْمَعْلُومِ زَالَ إِلَيْهِمَا».

(5). و به تعبیر منطقی تقابل حدوث و قدم، «تقابل عدم و ملکه» است.

(6). کتابی زیبا به زبان فارسی در مباحث عرفانی دربارهٔ زمان و مکان که به اشتباه به عین‌القضات همدانی نسبت داده شده و جزو تألیفات وی به وسیله دکتر رحیم فرمنش چاپ شده بود (ابتدا به وسیله کتاب‌فروشی ابن سینا در سال 1338، و پس از آن به وسیله انتشارات مولی در سال 1360)، اما آقای نجیب مایل هروی با تحقیقاتی که انجام داده است، این کتاب را از اشنوی دانسته و در مجموعه آثار فارسی وی به چاپ

رسانده است. (ر.ک. به: اشنوی 1368)

(7). «نِسْبَةُ الْمَوْجُودَاتِ كُلِّهَا إِلَى اللَّهِ وَاحِدَةٌ، فَالْحَاضِرُ مِنَ الْآزْمَنَةِ وَالْمَاضِي مِنْهَا وَالْمُسْتَقْبَلُ مُتَسَاوِي النَّسْبَةِ إِلَيْهِ. وَلِلْمَوْجُودَاتِ إِذَا نُظِرَ إِلَيْهَا بِنَظَرِ الْعَقْلِ تَرْتِيبٌ فَإِنْ لِبَعْضِهَا تَقَدُّمًا عَلَى الْبَعْضِ كَتَقَدُّمِ الْمُفْرَدِ عَلَى الْمُرَكَّبِ؛ وَلِكِنَّهَا إِذَا أُضِيفَتْ إِلَيْهِ وَنُسِبَتْ عَلَى الْوَجْهِ الْحَقِّ تَسَاوَتْ نِسْبَتُهَا إِلَيْهِ».

(8). ابن عربی گاهی با تأثیر از متکلمان، زمان را امر موهومی می‌داند که موجود نیست یعنی همان نسبتی که ازل به خداوند دارد، زمان نیز به ممکنات دارد:

بدان که نسبت ازل به خداوند مانند نسبت زمان به ماست. نسبت ازل وصفی سلبی است که عینتی ندارد، پس این حقیقت، وجودی ندارد. زمان برای ممکن نسبتی وهمی است که وجودی ندارد، زیرا هر شیء مفروض را می‌توان با «متی» مورد پرسش قرار داد؛ «متی» سؤال از زمان است [و دربارهٔ زمان نمی‌توان این سؤال را پرسید] و به این دلیل است که خداوند در آیات قرآنی «وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا وَلِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَعْزُزْهُ أَنْ رَأَى خُودِ اِطْلَاقِ مِی كَند و نِیز در حدیثی که تقریر قول سؤال‌کننده‌ای است، بیان می‌کند: «پروردگار قبل از خلق مخلوقات کجا بود؟» اگر زمان امری وجودی بود، خداوند در این آیات و این حدیث مقید می‌شد و دیگر تنزیه حق صحیح نبود. (ابن عربی، بی‌تا، ج 1: 291)

(9). «مرا با خدا وقتی است که در آن هیچ فرشتهٔ مقرب و پیامبر مرسل درنگند».

(10). «نزد پروردگار تو صباح و مسائی نیست». صاری عبدالله افندی، شارح مثنوی، دربارهٔ زمان چنین می‌گوید: «به نظر متکلمان زمان اعتباری است، در خارج مابیه‌ازایی ندارد؛ نزد ارباب کشف و شهود، زمان عبارت از اطالۀ تجلیات ذاتی در هر یک از مراتب ظهور و تعین در چهار مرحلهٔ اجمال است، که در هر مرحله به اسمی یاد می‌شود. در مرتبهٔ واحدیت و مقام جبروت، «وقت مطلق» و «آن دائم» نامیده می‌شود. در این مرتبه صباح و مسائی نیست.» (آتش 1387: 270)

(11). «هُوَ اِمْتِدَادُ الْحَضْرَةِ الْإِلَهِيَّةِ الَّتِي يَنْدَرِجُ بِهِ الْاَزَلُ فِي الْاَبَدِ، وَ كِلَاهُمَا فِي الْوَقْتِ الْحَاضِرِ لِظُهُورِ مَا فِي الْاَزَلِ عَلَى اَحْيَانِ الْاَبَدِ، وَ كَوْنِ كُلِّ حِينٍ مِنْهَا مَجْمَعُ الْاَزَلِ وَالْاَبَدِ،

فَيَتَّجِدُ بِهِ الْأَزْلُ وَالْأَبَدُ وَالْوَقْتُ الْحَاضِرُ. فَلِذَلِكَ يُقَالُ لَهُ: بَاطِنُ الزَّمَانِ وَأَصْلُ الزَّمَانِ وَ سَرْمَدٌ لِأَنَّ الْأَنَانَاتِ الزَّمَانِيَّةَ تُقَوِّشُ عَلَيْهِ وَ تَغْيِرَاتٌ يَظْهَرُ بِهَا أَحْكَامُهُ وَ صُوْرُهُ وَ هُوَ ثَابِتٌ عَلَىٰ حَالِهِ دَائِمًا سَرْمَدًا. وَ قَدْ يُضَافُ إِلَى الْحَضْرَةِ الْعِنْدِيَّةِ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: (لَيْسَ عِنْدَ رَبِّكَ صَبَاحٌ وَ لَا مَسَاءٌ)، كَذَا فِي إِصْطِلَاحَاتِ الصُّوفِيَّةِ لِكَمَالِ الدِّينِ أَبِي الْعَنَانِ».

(12). الأنعام: 73؛ التوبة: 94 و 105؛ الرعد: 9؛ المؤمنون: 92؛ السجدة: 6؛ الزمر: 46؛

الحشر: 22؛ الجمعة: 8؛ التغابن: 18.

(13). بیشتر مصححان دیوان حافظ به همین گونه (طفیل هستی عشقند...) ضبط کرده‌اند؛ اما در دیوان حافظ به تصحیح آقای خانلری «طفیل مستی عشقند...» (حافظ 1362: 902) آمده است. از آنجا که مستی اخص خواص عشق است و «هست حقیقی» همان «مست» است، مصرع حافظ بدین گونه نیز معنای نیکویی می‌یابد.

(14). کاشانی در اصطلاحات الصوفیه در تعریف صاحب الزمان و صاحب الوقت و الحال می‌گوید:

هُوَ الْمُتَحَقِّقُ بِجَمْعِيَّةِ الْبُرُخِيَّةِ الْأُولَى، الْمُطَّلِعُ عَلَى حَقَائِقِ الْأَشْيَاءِ، الْخَارِجُ عَنْ حُكْمِ الزَّمَانِ وَ تَصَرُّفَاتِ مَاضِيهِ وَ مُسْتَقْبَلِهِ إِلَى الْأَنِ اللَّائِمِ فَهُوَ ظَرْفٌ أَحْوَالِهِ وَ صِفَاتِهِ وَ أَفْعَالِهِ؛ فَلِذَلِكَ يَتَصَرَّفُ فِي الزَّمَانِ بِالطَّيِّ وَ النَّشْرِ، وَ فِي الْمَكَانِ بِالْبَسْطِ وَ الْقَبْضِ؛ لِأَنَّهُ الْمُتَحَقِّقُ بِالْحَقَائِقِ وَ الطَّبَائِعِ، وَ الْحَقَائِقُ فِي الْقَلِيلِ وَ الْكَثِيرِ، وَ الطَّوِيلِ وَ الْقَصِيرِ وَ الْعَظِيمِ وَ الصَّغِيرِ سَوَاءً، إِذِ الْوَحْدَةُ وَ الْكَثْرَةُ وَ الْمَقَادِيرُ كُلُّهَا عَوَارِضٌ، فَكَمَا يَتَصَرَّفُ فِي الْوَهْمِ فِيهَا فَكَذَلِكَ فِي الْعَقْلِ، فَصَدَقَ، وَ أَفْهَمَ تَصَرُّفُهُ فِيهَا فِي الشُّهُودِ وَ الْكَشْفِ الصَّرِيحِ. فَإِذَا الْمُتَحَقِّقُ بِالْحَقِّ، الْمُتَصَرَّفُ بِالْحَقَائِقِ يَفْعَلُ مَا يَفْعَلُ فِي طُورٍ وَرَاءَ طُورٍ الْحِسِّ وَ الْوَهْمِ وَ الْعَقْلِ وَ يَتَسَلَّطُهُ عَلَى الْعَوَارِضِ بِالتَّغْيِيرِ وَ التَّبْدِيلِ. (کاشانی 1992: 155)

15. این تقسیم‌بندی برداشت نگارنده از فصل 74 زبده الحقایق عین القضاة است که در آنجا قرب و بعد را سه قسم دانسته است: حسی، عقلی و روحی (عین القضاة 1379: 78-77)

16. صاحب کتاب اللمع در معنای شطح گوید: «مَعْنَاهُ عِبَارَةٌ مُسْتَعْرَبَةٌ فِي وَصْفِ وَجَدٍ

فاضل بَقْوَتِهِ، وَ هَاجَ بِشَدَّةِ غَلْبَانِهِ وَ غَلَبَتِهِ. (سراج طوسی 2002: 453)

کتابنامه

آتش، سلیمان، ۱۳۸۷. مکتب تفسیر اشاری. ترجمه اسماعیل سعادت. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

ابن عربی. بی تا. الفتوحات المکیة. بیروت: دارصادر.

اشنوی، تاج الدین. ۱۳۶۸. مجموعه آثار تاج الدین اشنوی. به کوشش نجیب مایل هروی. تهران: طهوری.

افلاطون. ۱۳۶۷. دوره آثار افلاطون. ترجمه محمدحسن لطفی. چ ۲. تهران: خوارزمی.

بقلی شیرازی، روزبهان. ۱۳۴۴. شرح شطحیات. به تصحیح و مقدمه فرانسوی از هانری کوربن. تهران: طهوری.

_____ ۱۳۸۳. عبر العاشقین. به کوشش هنری کرین و محمد معین. چ

۴. تهران: منوچهری.

تهانوی، محمدعلی. ۱۹۹۶. کشف اصطلاحات الفنون. به کوشش رفیق العجم. بیروت: مکتبه لبنان.

جامی. ۱۳۳۷. نفحات الانس. به تصحیح مهدی توحیدی پور. تهران: کتابفروشی محمودی.

جرجانی. ۲۰۰۷. التعریفات. تحقیق عادل أنور خضر. بیروت: دارالمعرفة.

حافظ. ۱۳۶۲. دیوان حافظ. به تصحیح پرویز ناتل خانلری. تهران: خوارزمی.

خواجه عبدالله انصاری. بی تا. طبقات الصوفیة. به کوشش عبدالرحی حبیبی. بی جا.

رازی، ابوعبدالله محمدبن عمر (فخرالدین). ۱۴۱۱. المباحث المشرقیة. قم: بیدار.

سراج طوسی، ابونصر. ۲۰۰۲. اللمع. تحقیق عبدالحلیم محمود. بیروت: مکتبه الثقافة الدینیة.

شهیدی، سیدجعفر. ۱۳۷۳. شرح مثنوی. تهران: علمی و فرهنگی.

عطار. ۱۳۳۶. تذکره الأولیاء. به کوشش محمد قزوینی. تهران: کتابفروشی مرکزی.
عین‌القضات همدانی. ۱۳۸۶. تمهیدات. به کوشش عقیف عسیران. چ ۷. تهران:
منوچهری.

_____ . ۱۳۷۹. زبدة‌الحقایق. به تصحیح عقیف عسیران. ترجمه مهدی
تدین. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

غزالی، احمد. ۱۳۸۷. سوانح، در مکتوبات شیخ احمد غزالی طوسی. به کوشش علی محمد
صابری. سایت www.Tasavof.com

غزالی، ابوحامد. ۲۰۰۳. المتقذ من الضلال. حقه و قدم له الدكتور جميل صلیبا و الدكتور
کامل عیاد. بیروت: دارالاندلس.

کاپلستون، فردریک. ۱۳۶۸. تاریخ فلسفه یونان و روم. ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبیوی.
تهران: علمی و فرهنگی و سروش.

کاشانی. ۱۹۹۲. اصطلاحات الصوفیه. تحقیق عبدالعال شاهین. قاهره: دارالمنار.

کدیور، محسن. ۱۳۷۴. «تحلیل و نقد نظریه موهوم‌بودن زمان». فصلنامه نامه مفید. ش ۱.

کلابادی، ابوبکر محمد. ۱۹۶۰. التعرف. به تصحیح طه عبدالباقی سرور. قاهره.

گمپرتس، تئودور. ۱۳۷۵. متفکران یونانی. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: خوارزمی.

محمدبن منور. ۱۳۶۱. اسرار التوحید. به اهتمام ذبیح‌الله صفا. چ ۵. تهران: امیرکبیر.

مجلسی، محمدباقر. ۱۴۰۳ ق. بحارالانوار. بیروت: داراحیاء التراث.

مولوی. ۱۳۵۳. کلیات شمس یا دیوان کبیر. به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. چ ۲. تهران:
امیرکبیر.

_____ . ۱۳۶۲. فیه مافیه. به کوشش بدیع‌الزمان فروزانفر. چ ۵. تهران: امیرکبیر.

_____ . ۱۳۶۳. مثنوی معنوی. به کوشش نیکلسون. تهران: امیرکبیر.

نسفی، عزیزبن محمد. ۱۳۵۹. الانسان الکامل. به کوشش ماریژان موله. تهران: انجمن
ایران و فرانسه.

_____ . ۱۳۴۴. کشف‌الحقایق. به کوشش احمد مهدوی دامغانی. تهران:
بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان. ۱۳۷۱. کشف المحجوب. به تصحیح ژوکوفسکی.

چ ۲. تهران: طهوری.

Archive of SID