

فصلنامه علمی- پژوهشی «پژوهش زبان و ادبیات فارسی»

شماره شانزدهم، بهار ۱۳۸۹: ۵۵-۸۰

تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۰۲/۰۶

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۸/۰۸/۱۱

وقت صوفی

افسانه ناظری *

چکیده

«وقت» در نزد عرفای مسلمان، معنا، مفهوم، تعبیر و ویژگی‌های خاصی دارد. ویژگی‌هایی که متناظر بر «فناى ناسوتى و ظهور لاهوتى» عارف است. در این وقت یا «لحظه حال» است که واقعه‌های روحانی و شهود حقایق باطنی به وقوع می‌پیوندد. حالی که مابین گذشته و آینده و در عین حال جامع هر دو است. بر این اساس «وقت» صوفی در «آن» و «آنانی» می‌گذرد که بُعد و امتداد زمانی ندارد و لذا، در مکانی رخ می‌دهد که به آن اشاره نمی‌توان کرد؟ بدینسان، «وقت» صوفی به منزله حضور و «بودن» در مکان و زمانی دیگر است که از قواعد زمان و مکان محسوس مبراست و ویژگی‌ها و مختصات وجودی خاص خود را دارد. هدف اصلی این مقاله در وهله نخست، جستجو و بررسی چپستی وجوه مفهومی، کیفی، ماهیت و هستی‌شناختی «وقت صوفی» و به‌طور اخص چگونگی این وقت، ویژگی‌ها و شاخصه‌های زمانی- مکانی مطرح در آن است. ویژگی‌هایی که در نهایت زمان و مکان دیگری (لحظه حال- عالم ملکوت) را در عرصه اندیشه و خیال می‌گستراند. به‌طوری که جمع اضداد، «همزمانی» گذشته، حال و آینده و... از وجوه و شاخصه‌های آن است که در کلیه ابعاد وجودی عارف تسری دارد. در این راستا با توجه به نوع مسئله، بررسی پیشینه تحقیق و خلاء در اطلاعات موجود، با استناد بر آراء، اندیشه‌ها و توصیف‌های صوفیه و با هدف گشایشی به سوی معناهای نهفته در عرفان و فرهنگ غنی ایرانی- اسلامی، دربخش اول از روش توصیفی- تبیینی و سپس در بخش دوم از روش توصیفی- تحلیلی بهره گرفته شده است.

واژه‌های کلیدی: وقت، حال، صوفی، مظهریت حق، لحظه حال سرمدی، زمان و مکان.

A.nazeri@aui.ac.ir

* مربی دانشگاه هنر اصفهان و دانشجوی دکتری پژوهش هنر

مقدمه

در آستانه عرفان و تصوف ایرانی- اسلامی است که مقوله «وقت» طرح می‌گردد؛ مقوله‌ای که بر بنیادهای فکری و معرفت‌شناختی اشراقی و شهودی صوفیه استوار است. این «وقت» وقتی است که از حیطة ادراک ما به دور است، چرا که ما در چنبره زمان و مکان مادی و مفاهیم گذشته، حال و آینده گرفتار آمده‌ایم. چنان که چیزی را در کنار چیز دیگر مشاهده و واقعه‌ای را پس از واقعه دیگر تجربه می‌کنیم در این معنا زمان، به معنای مقدار حرکت جسم و شامل ترتیب توالی آنات و لحظات بوده و لذا مشاهده همزمان و متقارن وقایع و رخدادها به‌طور یک جا محال و غیرممکن می‌نماید.

اما آنچه در «وقت صوفی» می‌گذرد؛ قرین با ویژگی‌هایی است که بر حضور وی در زمان و مکانی دیگر دلالت دارد. ویژگی‌هایی که مفهومی دیگر از زمان و «وقت» را طرح می‌کند. وقتی که مابین گذشته و آینده قرار دارد و در آن همه قوانین رایج استحاله یافته است. به‌طوری که صوفی در مقام فنای از خویش و «مظهریت حق» به لم‌حاتی اشاره می‌کند که در آن از کون و مکان مجرد می‌گردد و از قواعد و محدودیت‌های زمان و مکان می‌رهد. به‌طوری که این چگونگی بر کلیه شئون هستی عارف حکم می‌راند.

لذا در مقاله حاضر با طرح دو وجه پرسشی چه و چگونگی وقت صوفی، در وهله نخست چيستی معنا، مفهوم و جایگاه معرفت‌شناختی وقت و همچنین چگونگی وجوه شاخص اصلی کیفی و ویژگی‌های آن در رابطه با نحوه حضور عارف در جهان، مورد ملاحظه قرار گرفته است.

باید گفت که بررسی انجام شده با عطف به پیشینه تحقیق (آثار منتشره) و خلأ در اطلاعات موجود، بر حسب ضرورت ابتدا با روش توصیفی- تبیینی (با رعایت اختصار) انجام گرفته و سپس با توجه به ضرورت طرح، نوع، اهمیت و حساسیت مسئله و با عطف ویژگی «مستند بودن» آن (به‌طوری که در حد امکان خارج از تعابیر و تفاسیر شخصی باشد)؛ به‌طور اخص با استناد بر منابع دست اول، اقوال مستقیم، آراء و توصیفات خود صوفیه، و با روش توصیفی- تحلیلی صورت گرفته است.

نویسنده بر این باور است که نتیجه حاضر به نوعی پژوهشی بنیادی نیز هست. زیرا که در بردارنده زیر ساخت‌های فکری- شهودی (بی واسطه) عارفان از سویی و بررسی منزلت هستی‌شناختی و چگونگی وقت- زمان کیفی در نزد صوفیه و عرفای مسلمان از

سوی دیگر است. هرچند که این مختصر تنها دریچه و روزنه‌ای به سوی افق‌های وسیع‌تر و پژوهش‌های درخور کیفی است.

۱- وقت- حال

«وقت» در فرهنگ دهخدا به معنی هنگام، ساعت، فرصت، گاه، زمان، حین، مدت، مقداری از روزگار، مقداری از زمانی که برای امری فرض شده، آمده است. (دهخدا، ۱۳۶۳: ذیل واژه «وقت») اما «وقت» در تعبیر عرفا و جمیع صوفیه معنا و مفهومی و رای آنچه ذکر شده دارد و به نوعی به جوهره وجودی تصوف ایرانی و نحوه معرفت‌شناختی ویژه آن باز می‌گردد. چه بسا ابوسعید خراز در تعریف تصوف می‌گوید: «تصوف تمکین از وقت است» (عطار، ۱۳۶۱: ۲۵۹) که این جمله پیش از هرچیز به معنی ویژه‌ای از وقت و مفهومی خاص در سیر و سلوک عارفان و صوفیه اشاره دارد:

«وقت» در تصوف و عرفان اسلامی تعابیر و تعاریف متعدد دارد. همچون «حال». و حال امری است که بر دل فرود آید و نیاید. جرجانی حال را وارد قلبی دانسته که بدون تعمد و اجتلاب [جلب کردن] و اکتساب حاصل می‌شود. بر این اساس احوالی چون: طرب، حزن، قبض، شوق، ترس و غیره را مواهب و مقامات را مکاسب می‌نامد: «احوال بدون جهد به وجود آیند و مقامات به بذل مجهود حاصل شوند. صاحب مقام، ممکن در مقام خود است، و صاحب حال مترقی از حال خود» (جرجانی، ۱۳۵۷: ۷۲).

عزالدین کاشانی نیز در مصباح‌الهدایة در تعریف حال چنین می‌گوید: «مراد از حال، نزدیک صوفیان واردی است غیبی که از عالم علوی گاه گاه به دل سالک فرود آید، و در آمد و شد بود تا آنگاه که او را به کمند جذبۀ الهی از مقام ادنی به اعلی کشد. برهان طریقت، جنید رحمه الله گفته است: الحال نازلة تنزل بالقلب و لاتدوم^(۱)» (کاشانی، بی‌تا: ۱۲۵) و عزیزالدین نسفی که سبب حال را رؤی نمودن روح از بیرون به اندرون می‌داند، آن را «حال لی مع الله وقت» می‌شمرد (ر.ک، نسفی، ۱۳۵۹: ۱۴۰).

اما جرجانی حال را در لغت نهاییه الماضی و بدایة المستقبل دانسته، وقت صوفی را به زمان حال- وقت نسبت می‌دهد و می‌گوید: «وقت عبارت است از حال تو در زمان حال که ارتباطی به گذشته و آینده ندارد» (همان).

همچنین در مصباح الهدایة آمده صوفیان لفظ وقت را بر سه معنی اطلاق می‌کنند: «اول وقت گویند و مرادشان وصفی بود که بر بنده غالب باشد. مانند قبض یا بسط و حزن یا سرور... و صوفی ابن الوقت هر جا که موافق حال خود ببیند، بر صحت آن حکم کند و اگر برخلاف آن ببیند، آن را مختل داند و این وقت هم سالک را و هم غیرسالک را تواند بود.

دوم بر حالی که بر سبیل هجوم و مفاجات از غیب رؤی نماید و به تصرف، سالک را از خود بستاند و منقاد حکم خود گرداند و این وقت خاصه سالکان است و آنچه گفته‌اند؛ «الصوفی ابن وقته» اشارت است به این وقت» (کاشانی، بی‌تا: ۱۳۸) حال، نفخه یا لمحهای که تجلیات حق را می‌نمایند و همچون برق لامع می‌ربایند.

سوم «بر زمان حال است که متوسط بود میان ماضی و مستقبل. گویند: «فیلان صاحب الوقت» است یعنی اشتغال به ادای وظایف زمان حال و اهتمام به چیزی که اهم و اولی بود در زمان، او را از تذکر ماضی و تفکر مستقبل مشغول می‌دارد و اوقات را ضایع نمی‌گذارد. و اشارت به این وقت است، آنچه گفته‌اند: «مَنْ ادْرَكَ وَقْتَهُ فَوْقَهُ وَقْتُ وَمَنْ ضَيَّعَ وَقْتَهُ فَوْقَهُ مَقْتُ»... و فترت و زوال بدین وقت متطرق نشود. (راه نیابد)، الا به نسبت با سالکان که به سبب تلوین حال، این وقت ایشان را گاهی موجود بود، گاهی مفقود. و ایشان حساب عمر خود در جریده اعتبار نیارند؛ الا در آن زمان که وقت موجود بود» (همان: ۱۳۹-۱۴۰) کاشانی در اینجا بر وجه دائمی و سرمدی این وقت تأکید می‌کند که خاصه و اصلان به مقام وحدت و تمکین است:

«اما به نسبت با اصلان و اصحاب تمکین این وقت داریم و سرمد بود و زوال و فترت را بدان طریق مسدود. چنان که شبلی گفته است: «وقتی مُسرمد و بحری بلا شاطی» و در این معنی هم او راست:

تَسْرَمَدًا وَقْتِي فَيْكَ فَهَوَ مُسْرَمَدٌ وَ اَفْنَيْتَنِي عَنِّي فَعُدْتُ مَجْرَدًا

یعنی همه وقت من در تو فانی شد و از این رو سرمدی و جاودان است. مرا فانی و از خود بی‌خبر ساختی تا مجرد گشتم». (همان، پاورقی: ۱۴۰) «صاحب این وقت از تحت تصرف حال خارج بود؛ و وقت به معنی دوم در او متصرف نباشد، بلکه او در وقت متصرف بود، بدان معنی که هر وقتی را در اهم و اولی مصروف دارد و او را بعضی متصوفه «ابوالوقت» خوانند؛ نه ابن الوقت»^(۲) (همان: ۱۴۱).

به‌طور عام وقت در تعریف صوفیه «فاصله بین گذشته و آینده» است. صوفی به گذشته یا آینده توجهی ندارد چرا که ماضی و مستقبل پرده‌های واسطه بین او و حق هستند! مولوی در داستان پیرچنگی می‌گوید:

هست هشجاری زیاده ماضی ماضی و مستقبلت پرده خدا^(۳)
(مولوی، ۱۳۶۲: ۱/۲۲۰۱)

در نهی تزییع اوقات و تذکر در ادراک زمان حال (معنی سوم) که اهم و اولی است، شاه نعمت‌الله ولی متذکر می‌شود که: «حاضر وقت خویشتن می‌باش و از ماضی و مستقبل در گذر و دم را غنیمت دان و در حال خود گم شو» (سجادی، ۱۳۸۳: ۷۹۱) دم در این معنا همان «لحظه حال» است که حد بین گذشته و آینده است.

و اما نکته مهم و ظریف در باب حال (واردغیبی) و تعاریفی که از آن ارائه شد؛ و رابطه‌اش با «وقت» [به معنی زمان صوفی] است به‌طوری که این حال به معنی وارد غیبی است که سبب انقطاع و انفصال صوفی از زمان و مکان می‌شود چنان که هجویری می‌گوید: «حال واردی بود بر وقت که او را مزین کند؛ چنانکه روح مرجسد را. ولا محاله وقت به حال محتاج باشد که صفای وقت به حال باشد و قیامش بدان. پس چون صاحب وقت صاحب حال شود، تغیر از وی منقطع شود و اندر روزگار خود مستقیم گردد، که با وقت بی‌حال زوال روا بود. چون حال بدو پیوست جمله روزگارش وقت گردد، و زوال بر آن روا نبود» (هجویری، ۱۳۸۴: ۵۴۳) هر چند خود کلمه «حال» نیز در لغت واجد دو معنی است:

۱ - حال به معنی واردات غیبی و احوالی چون قبض و بسط و غیره (که اشاره شد).
۲ - حال مابین گذشته و آینده. که در معنی دوم «حال» با «وقت» صوفی مترادف با معنی فاصله بین گذشته و آینده است. و اما در شرح و تبیین چیستی و مفهوم این «وقت» یا زمان حال، با توصیفات و تعبیر متعدد مواجه می‌شویم؛ اصطلاحاتی چون سیف قاطع، نقدوقت، طعم وقت، واقعه و... که بیش از هر چیز متناظر بر کیفیات ویژه مترتب بر حضور بی‌واسطه صوفی در «لحظه حال»، حدفاصل گذشته و آینده است. لحظه‌ای که از آن به، دم، نفخه، لمحہ، آن، لحظه، لحظه اشراق، لمحہ حضور، تجلی، افاضه وجود و... یاد می‌شود.

الف - سیف قاطع

اصطلاح «سیف قاطع» در نزد صوفیه به کیفیت ذهول گذشته و آینده در حالی که مابین این دو است؛ باز می‌گردد. براساس گفته صوفیه: «الوقت سیف قاطع». چنان که صفت شمشیر بریدن است و صفت وقت بریدن. این وقت حیات گذشته و آینده را ضایع و به انحلال زمان و مکان محسوس می‌انجامد. به طوری که عارف فارغ از اندوه دیروز و فردا، در وقت خویش استقرار می‌یابد.

نجم الدین کبری «وقت» را به شمشیر برنده‌ای تشبیه می‌کند که هر چیز را در برابر خود ببیند، می‌برد. «... و صوفی هم که باطن و ظاهرش صیقل یافته این‌الوقت است؛ و در محور «وقت» به چرخش در می‌آید و به هر جایی که او باشد؛ متحرک است و توجهی به گذشته و آینده ندارد زیرا هرگاه وی تابع گذشته و پیرو آینده باشد؛ در نتیجه این تبعیت «وقت» را از دست داده و در تزییع آن کوشیده است» (کبری، ۱۳۶۸: ۱۶۸). نجم‌الدین همین بی توجهی به گذشته و آینده را شرط اساسی «مراقبه» می‌داند. از نظر او: «مراقبه، همان مفاعله با حق تعالی است، که حبیب هر مُحب، و مطلوب هر طالب است. به عبارت دیگر مراقبه که بر وزن مفاعله است از جمله افعالی است که دایر میان دو طرف است» (همان).

عطار در تذکرة الاولیا آورده: «نقل است که شافعی روزی وقت خود گم کرد به همه مقام بگردید. بر خرابات، مسجد، بازار و مدرسه برگذشت و نیافت، و به خانقاه برگذشت. جمعی از صوفیان دیدنشسته یکی گفت: «وقت را عزیز باید داشت که وقت نیاید». شافعی روی به خانه آورد و گفت: اینک وقت را باز یافتم» (عطار، ۱۳۶۱: ۱۴۰).

بدین منوال می‌توان گفت؛ کیفیت وقت به آن لحظه یا لمحهای باز می‌گردد، که عارف در آن به سر می‌برد و به همین علت آن را به «شمشیر» تشبیه کرده‌اند. چنان که شمشیر اشیاء را به دوپاره می‌کند، وقت نیز ما قبل و ما بعد خود را به دونیم می‌کند. نیمی که گذشته و نیم دیگر که هنوز نیامده است. و «وقت»، در آن واحد، در میان آن لحظه است و حالتی که عارف در آن لحظه دارد. و مراقبه نیز که دایر میان دو طرف است بر آن متناظر است که همانا بیرون رفتن از ماضی و مستقبل، و اندوه گذشته و آینده است. بر این اساس «سیف قاطع» بهترین تمثیل جهت بیان وجه کیفی این وقت به‌شمار می‌رود و تصوف نیز که تمکین از وقت خوانده شده در پی فنا شدن از همه چیز

و بقا یافتن در محضر الله است که، فنا متلاشی شدن است به حق و بقا حضور است با حق [در این لحظه].

ب- نقد وقت

در نزد صوفی وقت غنیمت است. چراکه همچون برقی خاطف و گذرا می‌آید، لکن دیر نمی‌پاید. از شیخ ابوبکر واسطی نقل است که: «افضل طاعات حفظ اوقات است... ازل و ابد و اعمار و دهور و اوقات جمله چو برقی است در نعوت. قال النبی^(ع): لی مع الله وقت لا یسعی فیه معه شیئی غیر الله، عزّ و جلّ» (هجویری، ۱۳۸۴: ۴۲۰).

شیخ شهاب الدین سهروردی (ملقب به شیخ اشراق) در این باره می‌گوید: «اول برقی که از حضرت ربوبیت رسد بر ارواح طَلّاب طَوّال و لَوایح باشد و آن انواری است که از عالم قدس به روان سالک اشراق کند و لذیذ باشد؛ و هر هجوم آنچنان مآند که برق خاطف گاه درآید و زود برود. او با استناد به آیه ۱۲ سوره رعد، «هُوَ الَّذِي يُرِيكُمُ وَالْبَرْقِ خَوْفًا وَ طَمَعًا _ خَوْفًا مِنَ الزَّوَالِ وَ طَمَعًا فِي الثَّبَاتِ»، می‌گوید: این اشارت است به اوقات اصحاب تجرید و صوفیان این طووال را اوقات خوانند» (پورنامداریان، ۱۳۶۸: ۲۶۵).

به دلیل همین «ناپایداری» و ارزش این وقت گذرا از سویی و از سوی دیگر قرار گرفتن در لحظه ماقبل و مابعد، دم، آن یا «لحظه حال» است که صوفی مدام در صدد رهایی از واسطه‌های کمی قبل و بعد است. «از ذوالنون مصری وصیتی خواستند؛ گفت: همت خویش را از پیش و پس مفرست! گفتند؛ این سخن را شرحی ده؛ گفت: از هر چه گذشت و از هر چه هنوز نیامده است؛ اندیشه مکن» (عطّار، ۱۳۶۱: ۱۷۳).

هجویری در کشف‌المحجوب در کشف حجاب دهم می‌گوید: «وقت آن بود که بنده بدان از ماضی و مستقبل فارغ شود. چنان که واردی از حق بدل وی پیوندد و سیر وی را در آن مجتمع گرداند. چنان که اندر کشف آن نه از ماضی یاد آید و نه از مستقبل. پس همه خلق را اندرین دست نرسد و نداند که سابق بر چه رفت؟ و عاقبت بر چه خواهد بود؟! خداوندان وقت گویند: علم ما بر عاقبت و سابق را ادراک نتواند کرد. ما را اندر وقت، با حق خوش است. که اگر به فردا مشغول شویم و یا اندیشه‌ی دی بر دل گذرانیم؛ از وقت محجوب گردیم و حجاب پراکندگی باشد. پس هر چه دست بدان نرسد؛ اندیشه آن محال باشد. چنان که بوسعید خراز گوید: وقت عزیز خود را جز به عزیزترین چیزی مشغول مکنید و عزیزترین چیزهای بنده شغل وی باشد، بین الماضی و المستقبل»

(هجویری، ۱۳۸۴: ۵۴۰-۵۴۱).

از اینجاست که مقصود خیام و معنی این ابیات آشکار می‌گردد و معانی «حال» و خوش بودن در «حال» در سخن او چهره می‌نماید:

از دی که گذشت هیچ از او یاد مکن فردا که نیامدست فریاد مکن
برنامه‌ده و گذشته بنیاد مکن حالی خوش باش و عمر بر باد مکن
(خیام، ۱۳۷۴: ۸/۵۰)

و این همان نقد وقت صوفی است که خیام بر آن تأکید دارد. چرا که «نزد عرفا و اهل ذوق عرفانی «حال» به معنای کیفیت یا حالتی است که از جانب پروردگار متعال، و به تعبیری از آسمان وقت؛ بر دل ارباب احوال و مواجید نازل می‌شود و چندان نمی‌پاید، [به خلاف مقام که پایدار است] (پورجوادی، ۱۳۸۵: ۲۶).

حال وارد غیبی کیفیت بی‌دوام و چون برق لامعی است، که یک لحظه در دل سالک و صوفی معارف می‌تابد، و سالک باید مراقب باشد و آن حال را دریابد و بهره گیرد. بدین معنا دریافت حال و مغتنم شمردن زمان و لحظه (آن) بسیار اهمیت دارد و یکی از جهاتی که صوفی را «ابن الوقت» گفته‌اند، این است که وقت و زمان هر کار را بشناسد و به جز ادای فرایض به کارهای دیگر نپردازد؛ مگر اینکه «حال» و کیفیت درونی و وارد غیبی را زود بگیرد و استفاده کند، چنانچه مولوی می‌گوید:

صوفی ابن‌الوقت باشد ای رفیق نیست فردا گفتن از شرط طریق
تو مگر خود مرد صوفی نیستی مرد را از نسبی خیزد نیستی
(مولوی، ۱۳۶۲: ۱/۱۳۳)

صوفی «ابن الوقت»، که «ابن الحال» نیز هست، از اقتضائات زمان و مکان فارغ است؛ هر چند این وقت ناپایدار است و دمی بیش نمی‌پاید و می‌باید در حفظ آن بکوشد. همان وقتی که حافظ نیز آن را غنیمت شمرده و حاصل حیات را همین «دم» برمی‌شمرد:
وقت را غنیمت دان آن قدر که بتوانی حاصل از حیات ای جان این دم است تا دانی
(حافظ، ۱۳۷۱: ۲۹۷)

شیخ سعدی در باب دوم گلستان درباره اوقات ناپایدار صوفیه حکایتی به این مضمون نقل می‌کند که: «یکی از صلحای لبنان که به کرامات مشهور بود در جامع دمشق پایش بلغزید و به حوض درافتاد و به مشقت از آنجا رهایی می‌یافت. یکی از اصحاب او گفت

که: شیخ وقتی به روی دریا برفتی و قدمت تر نشدی! امروز چه پیش آمد که نزدیک بود در این حوض هلاک شوی؟ جواب داد: «مگر نشنیده‌ای که پیغمبر فرمود: «لی مع الله وقت لا یسعی فیہ ملک المقرب ولا نبی المرسل»، و نگفت «علی آلدوام»، وقتی به جبرئیل و میکائیل نپرداختی و دیگر وقت با حفصه و زینب درساختی، مشاهده الابرار بین التجلی و الاستتار می‌نمایند و می‌ربایند.

یکی پرسید از آن گم کرده فرزند	که ای روشن گهر پیر خردمند
زمصرش بوی پیراهن شنیدی	چرا در چاه کنعاش ندیدی
بگفت احوال ما برق جهانست	دمی پیدا و دیگر دم نهانست
گهی بر طارم اعلی نشینم	گهی بر پشت پای خود نبینم
اگر درویش در حالی بماندی	سردست از دو عالم برفشانندی

(غنی، ۱۳۷۴: ۲۱۲)

ج - طعم وقت

چنان که اشاره شد «وقت» همان دمی است که عارف در آن به سر می‌برد و طعم وقت نیز اصطلاحی است که به حال او و چگونگی آن باز می‌گردد. که حالاتی چون قبض و بسط به بعد و قرب، هستی و نیستی عارف و نحوه وجودی او در عالم بستگی دارد. چنانچه صفت قبض باشد، مطلوب در حجاب، یعنی صوفی هنوز به مرتبه نیستی و فنا واصل نشده و بسط نیز صفتی است که در مقام قرب حاصل می‌شود و «خوش وقتی» و ادراک طعم وقت که ابوسعید ابوالخیر از آن به «بهشت» یاد می‌کند^(۴)؛ مستلزم فناست: «آنجا که توئی توست دوزخ و آنجا که تو نیستی، بهشت است. و بوسعید است که می‌گوید: هر جای سخن بوسعید رود، همه وقت‌ها خوش شود. زیرا که از بوسعیدی با بوسعید هیچ نمانده است» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۵: ۵۳).

در این وقت است که عارف به قول عزیزالدین نسفی: «هر چه هست و هر که هست، به جز حق تعالی همه را فراموش کند و از جمله بی‌خبر شود و به اول عالم نیستی و فنا رسد و در این مقام است که دویی و کثرت برمی‌خیزد و یگانگی خدای بر سالک ظاهر می‌شود و چون سالک به این مقام رسید، به اول عالم توحید رسید. زیرا نزدیک سالک به جز از حق تعالی هیچ چیز دیگر موجود نیست از جهت آن که به جز حق تعالی چیز دیگری نمی‌بیند و نمی‌داند» (نسفی، ۱۳۵۹: ۱۶۶-۱۶۷) این همان مقامی است که

پیامبر می‌فرماید: «مرا وقتی است که هیچ فرشته مقرب و هیچ نبی مرسل در آن نگنجد»؛ زیرا این مقام از هر وجودی به غیرالله تهی است. و خوش‌وقتی صوفیه نیز نتیجه همین نابودگی و نیستی است چنانچه بهشت نیز منزلت آن است.

د- واقعه

واقعه‌های صوفی را می‌توان همان «اوقات» صوفی دانست که هریک نوعی معراج است که در «وقت» صوفی، در حال همیشه صوفیانه رخ می‌دهد. حالی که فارغ از دغدغه گذشته و آینده، دیروز و فرداست و زمان و مکان خاص خود را دارد. چنان که «واقعه» در کلمه به رخداد، حادثه و رویدادی اشاره دارد که در زمان و در مکانی [حضرتی] خاص «در حال وقوع» است. و مراد از «حال»، همان حال همیشه و وقت اصیل صوفی است.

در این وقت، و در مشرب صوفیه مشاهده واقعه به منزله یکی شدن و پیوستن و حضور در عالمی است که عارف را به مقام «مشاهده» و شهود حقایق عالیه نائل می‌سازد. لکن «مشاهده‌ای که امتداد زمانی ندارد و مستلزم رابطه مادی بین مدرک و مدرک یا عاقل و معقول نیست... این مشاهده در یک «آن» که بعد زمانی ندارد، و به تعبیر سهروردی همان لحظه اشراق است، صورت می‌گیرد (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۳۲).

۲- زمان - مکان

مظهریت حق

آنچه صوفی سالک در پی حصول و به دست آوردن آن است و به نوعی جوهره تصوف و عرفان اسلامی نیز به شمار می‌رود، آن وجه، صورت و مقامی است، که به خودی خود شاخصه‌ها و مختصات کیفی زمان و مکان را تعیین می‌کند؛ نیل به مظهریت حق و به عبارتی صورت حق، وجه‌الله است. مقامی که به اعتبار آن عارف «لایزال العبد»، «مرآت الحق»، «صاحب البرایا» و... نیز خوانده می‌شود. در این مقام است که کرامات صوفیه ظاهر و جمع اضداد ممکن می‌شود. صوفی که پادشاه «وقت» خویش است امکان مشاهده و «دیدار» با آن چه در گذشته، موجودات مجرد، فرشتگان، ارواح طیبه و آنچه ناآمده را یافته؛ و از اخبار، وقایع و رخدادهای جهان نفس مطلع می‌شود و لذا روشن‌بینی و کشف اسرار باطنی نیز بدین معنا است.

تصوف مجاهدت نفس صوفی- عارف است در شناخت و معرفت به حقیقت ذاتی خویش و سیر از خود به مقام واحدیت، سیرالی‌الله. به طوری که عارف یا صوفی سالک در مرتبه نیل به وحدت از خویشتن خویش فانی و در مظهریت حق تعالی به مقام بقا نائل می‌شود و معنا و مفهوم تصوف نیز در همین «نابودگی» و «نیستی» و تجرد خلاصه می‌شود که هستی و بقای او و نیل به مقام «لایزال العبد» را نیز در پی دارد؛ چنانچه از ابوالحسن خرقانی می‌پرسند صوفی کیست؟ به زبان خرقانی می‌گوید: «آنکه تونوی [نباشی]» (جامی، ۱۳۸۲: ۲۹۸) و شبلی در پاسخ به سؤال تصوف چیست؟ می‌گوید:

«فناى ناسوتى است و ظهور لاهوتى، تصوف عصمت داشتن از دیدن کون، نشستن است در حضرت الله تعالی بی غم» (عطار، ۱۳۶۱: ۳۵۸) در این ظهور لاهوتی و نشستن در حضرت حق تعالی به منزله عبد لایزال است که صوفی در مقام بقا تقرر یافته. در وقت دائم و سرمد (معنی سوم) مستقر می‌شود. شبلی می‌گوید: «عارف آن است که هفت آسمان و زمین را به یک موی مژه بردارد» او همچنین می‌گوید: «عارف آن است که از دنیا آزاری دارد و از آخرت زدایی، از هر دو مجرد گردد و از بهر آن که هر که از اکوان مجرد گردد؛ به حق منفرد شود» (همان: ۳۸۶).

حدیث نبوی

در مقام تفرید به حق است که اغلب عرفا با استناد به حدیث مشهور نبوی به توضیح «وقت» صوفی می‌پردازند. همان وقتی که هیچ صفت، صورت و یا فاصله‌ای میان بنده و حق نیست. «از منصور حلاج پرسیدند که عارف را وقت باشد؟ گفت: «نه! از بهر آن که وقت صفت صاحب وقت است و هر که با صفت خویش آرام گیرد؛ عارف نبود. معنی اش آن است که: لی مع الله وقت لایسعی فیہ ملک‌المقرب و لا نبی المرسل. مرا با خداوند وقتی است که هیچ فرشته مقرب و هیچ نبی مرسل در آن نگنجد» (همان: ۳۳۳) وقت در این حال به معنی قُرب است و قُرب نیز واجد حضوری است که غیرحق در آن نمی‌تواند گنجید. چنان که از عارفی پرسیدند معرفت چیست؟ گفت: «بیرون آمدن از معارف» (همان: ۴۴۰) و بیرون آمدن از معارف نیز به معنی نابودی و فناست و هر معرفتی خود حجاب بین عارف و حق است.

هجویری در تعبیر «وقت» در حدیث نبوی می‌گوید: «مرا با خدای عزّ و جلّ وقتی

است که اندر آن وقت هژده هزار عالم را بر دل من گذر نباشد و در چشم من خطر نیارد. و از آن بود که چون شب معراج زینت مُلک زمین و آسمان را بر وی عرضه کردند، هیچ چیز باز ننگریست؛ لقوله تعالی: «ما زاعَ البصرُ و ما طغی (النجم، آیه ۱۷) از آنچه او [وقت] عزیز بود و عزیز را جز به عزیز مشغول نکنند» (هجویری، ۱۳۸۴: ۴۲۰).

شیخ محمود شبستری با استناد بر حدیث مذکور و شرح آن به مقام «قرب» اشاره نموده می‌گوید:

در آن موضع که نورحق دلیل است چه جای گفت‌وگوی جبرئیل است
فرشته گرچه دارد قرب درگاه نگنجد در مقام لی مع الله
(شبستری، ۱۳۷۱: ۷۲)

در نزد شبستری مفهوم «قرب»، «وصل و اتحاد با حق و «وقت» با یکدیگر تناظر دارد و لذا جبرئیل که صورت متمثله عقل و مظهر علم است؛ در این مقام که مقام فنا نیز هست، راه ندارد، زیرا در مرتبه فنای فی‌الله علم و عقل و ادراک و شعور و سایر صفات محو می‌گردد. و فناء صرف را با علم و شعور منع جمع است.

لاهیجی در شرح ابیات فوق و در تبیین حدیث نبوی به مقام انسان کامل و معیت حضرت حق که اکمل از مَلک مقرب است؛ اشاره کرده، می‌گوید: «وقتی در این مقام «خودپیامبر» نمی‌گنجد، که مقامش برتر از فرشته است، فرشته علی‌رغم قرب درگاه، در این «قرب» نخواهد گنجد، چرا که تا ذره‌ای از مائی ماست، به وصل او ره نمی‌توان بُرد» (لاهیجی، ۱۳۸۱: ۱۱۰-۱۱۱) بنا به قول شبستری در مقام فنا، نورحق مَلک را پر می‌سوزاند.

چو نور او مَلک را پر بسوزد خرد را جمله پا و سر بسوزد
(شبستری، ۱۳۷۱: ۷۲)

درجایی که محمد^(ص) نمی‌گنجد، چه جای فرشته است؟ لاهیجی می‌گوید: «چون حادث با قدیم مقرون گردد؛ اثری از وی نخواهد ماند. المحدث اذا قرن بالقدیم لم یبق له أثر و أثر» (لاهیجی، همان: ۱۱۲). اسفرائینی در این باره می‌گوید: «لی مع الله وقت» از وقت گفته آمد. حرف «لی» در مقابل اذرمیت (انفال: ۸) صادر گشت؛ کدر اثنانیت از هر دو محو کردند؛ یکی را به حرف «ولکن الله»، و دوم را به نفی «ولا نبی مرسل» (اسفرائینی، سمنانی، ۱۳۵۱: ۴۴).

الف - لحظه حال سرمدی (زمان)

این وقت، همان لحظه پیامبر اکرم (ص) است، وقت اتصال و اتحاد با حق است؛ لحظه قرین شدن حادث با قدیم، ورطه‌ای که حدیث «من توام و تومنی!» (انا انت و انت انا) می‌سراید و این جاست که شبلی می‌گوید:

«من لحظه‌ام، لحظه من باشکوه است و هیچ چیز جز من [= تو در آینه] در این لحظه نیست؛^(۵)» «عارف چون روزگار بهار است، تا رعد می‌غرد، و ابر می‌بارد و برق می‌سوزد، و باد می‌وزد، و شکوفه می‌خندد و به دل می‌سوزد، و به سر می‌بازد، و به نام دوست می‌گوید، و بر در او می‌گردد» (عطار، ۱۳۶۱: ۳۵۸).

و در این فضای خالی و «نبود» عارف که صوفیه آن را «غیبت» گفته‌اند؛ واقعه صوفی در «آن» و آناتی می‌گذرد، که بعد و امتداد زمانی ندارد... به گفته نسفی: «الهام که از جمله پرهای براق سالکان سماوی است، چنین وقت باشد که در دل آدمی پیدا می‌آید که از حال، گذشته و آینده خبر می‌دهد بی آن که فکری کند یا از کس شنود و این هردو پر [الهام- وقت] را وحی سیر می‌گویند» (نسفی، ۱۳۵۹: ۱۶۷).

و اما در اعلی درجه سلوک و به تعبیر نسفی، «مقام تمکین» و «مقام وحدت» است که عارف رهیده از زمان و مکان، مظهر تمام نمای صفاتی چون: لایزال العبد، مرآت الحق، صاحب البرایا و... است. به این معنی او ابوالوقت، صاحب الوقت و نیز خلیفه راستین حق بر روی زمین نیز هست. نسفی این مقام را چنین توصیف می‌کند:

«در این مقام اختیار بدست سالک باشد که بهر کدام صفت که خواهد موصوف شود. سالک پس از طی مراحل در مقام تمکین در هر کدام مقام و صفت که خواهد، باشد یعنی اختیار به دست وی باشد و جمله صفات ملک او باشد. اگر خواهد ذکر گوید و اگر خواهد فکر کند و اگر خواهد نه ذکر گوید نه فکر کند خود را مستعد الهام گرداند تا از احوال ماضی و مستقبل باخبر شود یعنی آینه دل را از نقوش هر دو عالم پاک و صاف گرداند تا هر چه در عالم واقع شده است یا خواهد شد عکس آن در دل وی پیدا آید و اگر خواهد که ترک ماضی و مستقبل کند و از «وقت» برخوردار گردد. در این مقام است که: من الملك الحي الذي لا يموت الى الملك الحي الذي لا يموت... علامت آن که سالک از ظلمت کفر و کثرت شرک خلاص یافت و به نور توحید و وحدت آراسته شد و به مقام تمکین رسید، آن است که یک وجود ببیند و در آن یک وجود مشرق و مغرب و جنوب و

شمال و فوق و تحت باشد و تحت، فوق و اول، آخر و آخر، اول و ظاهر، باطن و باطن، ظاهر باشد و آن وجود را فوق نباشد و تحت هم نباشد و اول باشد و آخر هم نباشد و ظاهر نباشد و باطن هم نباشد از جهت آن که فوق وی باشد و تحت هم وی باشد و ظاهر وی و باطن هم وی باشد. از جهت آن که همه وی باشند و به غیر وی چیزی دیگر نباشد. وجودی باشد نامحدود و نامتناهی» (نسفی، ۱۳۵۹: ۱۴۱-۱۴۲).

سهروردی این مقام را مقام «گن» می‌نامد. «وی در حکمة‌الاشراق بعضی از صاحبان احوال تجرید را صاحب مقام «کن» می‌داند. کن صفت مشمول «ولی» است و ولی کسی است که مقام «مظهریت حق» را دارد. این اصطلاح به تأویل از «آیه ۴۲ سوره نحل» باز می‌گردد. چنین افرادی قدرت خلاقه غیرمعمول دارند و می‌توانند هر صورتی را که بخواهند، ایجاد کنند و کارهای بی‌مانند کنند، مانند راه رفتن بر آب، طی‌الارض، قهر عنصریات و... به این دلیل افراد این گروه را «صاحب البرایا» نامیده‌اند» (ر.ک شهرزوری، ۱۳۷۲: ۵۵).

این صوفی که به تعبیر سهروردی به مقام «خلیفة الله فی الارض» نائل شده است، در مقام «مظهریت الله» از ابعاد و جهات، زمان و مکان [احوال جسم]، میرآست، نه اول است و نه آخر، نه ظاهر و نه باطن، و هم اول و هم آخر و هم ظاهر و هم باطن. این وقت به قول اسفراینی حکم جمع دارد. وقتی که در آن گذشته، حال و آینده، ازل و ابد به‌طور همزمان یکجا جمع می‌آید:

«ای فرزندی وقت (خطاب به علاءالدوله سمنانی)، وقت حکم جمع دارد، شاغل ماضی و مستقبل آید، چندان که سیف وقت قاطع‌تر، تجرد او کامل‌تر؛ و چون در تجرد مکمل شد، قدم در عالم جمع جمع نهاد. اینجا ماضی و مستقبل در وی محو افتد؛ دی و فردا را اسم و رسم ننماید. «عندالله لاصباح و لامساء» نصب دیده آید... ازل و ابد را امروز و فردا در مقابل مجاز است. سمت دوگانگی بر وی نهادند سر تفهیم را. دویی ازل و ابد را چون فقد نقد شود، سر وحدت به صفت قهاری در تابش آید... ازل و ابد در سگه وقت به صورت یگانگی بیرون افتد، علم معارف ازل و ابد را در جهت یکتایی به تو نماید؛ اولیت و آخریت را در صفای واحدیت محجوب گرداند» (اسفراینی، ۱۳۵۱: ۴۲).

و در اینجاست که شیخ محمود می‌گوید:

ازل عین ابد افتاده با هم نـزول عیسی و ایجاد آدم

(شبستری، ۱۳۷۱: ۷۳)

جایی که ازلیت و ابدیت در آن یک نقطه واحدند. اینجا نقطه جمع اضداد، نقطه اتحاد «بودن‌های گوناگون» و تجلیات وجود به‌طور هم‌زمان است. تجلی همه آنات متوالی یا غیرمتوالی در یک «آن»، نقطه هم‌آمیزی گذشته، حال و آینده. به هم جمع آمده در نقطه حال همه دور زمان روز و مه و سال (همان)

و لذا «حقیقت زمان بنا بر قول نجم‌الدین کبری همان حقیقت وقت است. و چون وقت آمد، شب و روز یکسان شود» (غنی، ۱۳۷۴: ۳۹۵) چرا که او به آستانه ازلیت و ابدیت گام نهاده است. به همین دلیل است که صوفی بامداد و شامگاه نمی‌شناسد. در تذکرةالاولیا آمده: «روزی بوموسی از شیخ بابزید بسطامی پرسید؛ که بامدادت چون است؟ گفت: «مرا نه بامداد است و نه شبانگاه» (همان: ۱۰۳) و صوفی که به غایت و نتیجه و سرزنش مدعیان نمی‌اندیشد، به عقب ننگرد و به خود نیندیشد. او از زمان و تعینات مکان مادی و به تبع آن از ابعاد شش‌گانه (چپ و راست، بالا و پایین و...) آزاد است.

نجم‌الدین‌رازی در مرصادالعباد در توصیف شرایط و کیفیت این مشاهده «همزمان» وقایع می‌گوید: «در مبادی این مقام، کشف معاریج و عرض جنات و جحیم و رؤیت ملائکه و مکالمات ایشان پدید آید، و چون روح به کلی صفا گرفت و از کدورات جسمانی پاک گشت، عوالم نامتناهی مکشوف شود، دایره ازل و ابد نصب دیده گردد. [مقابل چشم قرار گیرد] اینجا حجاب زمان و مکان برخیزد. تا آنچه در زمان ماضی رفته است، در این حال ادراک کند. تا کس باشد که ابتداء آفرینش موجودات و مراتب آن کشف نظر او شود و همچنین آنچه در زمان مستقبل خواهد بود، ادراک کند. چنان که حارثه می‌گفت: «كَأَنِّي أَنْظَرُ إِلَىٰ أَهْلِ الْجَنَّةِ يَتَزَاوَرُونَ وَ إِلَىٰ أَهْلِ النَّارِ يَتَعَاوَرُونَ» و خواجه علیه السلام می‌فرمود: «عُرِضَتْ عَلَيَّ الْجَنَّةُ وَ فَرَأَيْتُ أَكْثَرَ أَهْلِهَا الْمَسَاكِينِ وَ عُرِضَتْ عَلَيَّ النَّارُ فَرَأَيْتُ أَكْثَرَ أَهْلِهَا النِّسَاءَ. چون حجاب زمان و مکان دنیاوی برخاسته بود، زمان و مکان آخرتی کشف می‌افتاد. و هم در این مقام باشد که حجاب جهات ازپیش برخیزد، از پس همچنان بیند که از پیش بیند» (رازی، ۱۳۸۳: ۳۱۳) در همین حال است که پیامبر

اکرم^(ص) در سفر معراج در آسمان‌های هفتگانه به دیدار پیامبران اولوالعزم پیشین نائل می‌آید.

بسط و قبض زمان

در این وقت، و به تعبیر سهروردی مقام صاحبان حال تجرید، زمان وجهی کاملاً کیفی است چنان که وقایع عرفانی هر یک خود در حکم زمان خودند. به طوری که گاهی زمان [به تعبیر صوفیه] دچار بسط و گاه قبض گردیده و دمی به روزها و سال‌ها بسط می‌یابد و گاه کار سالها در دمی خلاصه می‌شود که در اصطلاح صوفیه بدان قبض‌الزمان و بسط‌الزمان گفته می‌شود. در این مقام صوفی و به قول عزیزالدین نسفی در مقام «لی مع الله وقت» است که دل از هر چه غیراوست خالی و همه دوست گردد، در این مقام «قرب» الله است که او ساعت و زمان مادی را در می‌نوردد، چنانچه گاه روزها به سان لحظه‌ای بر او می‌گذرد و گاه روزی همچون سالی، و چون «بی‌خود» به خود باز می‌آید؛ از «وقت» به در می‌آید و به زمان عادی باز می‌گردد. این وقت همان وقت ابوالحسن خرقانی است؛ که در دمی و قدمی از عرش به ثریا می‌رود و باز می‌گردد. وقتی که بس کوتاه و بس دراز می‌نماید.

در کشف الحقایق آمده: «نقل می‌کنند که روزی عزیزی از راه نردبان بالا می‌رفت تا تجدید وضو کند و خادم ابریق گرفته بود و از قفای او می‌رفت آن عزیز را در میان نردبان این حال پدید آمد و چهل روز در آن حال در میان نردبان ماند و خادم بر موافقت او ایستاده بود و ابریق آب در دست. چون شیخ از آن حال باز آمد و بر بالا برفت و خادم از عقب او رفت و شیخ ابریق بگرفت و وضو کرد. خادم گفت: چهل روز است که نماز نکرده‌ام. شیخ فرمود چون ترا از چهل روز خبر هست، نماز می‌بایست گذاردن چون نگزاردی برو و چهل روزه قضا کن» (نسفی، ۱۳۵۹: ۱۶۶) این مقام همان مقام وحدت است. مقامی که از موجودات هیچ چیز و هیچ کس را نبیند و نداند به جز از حق تعالی وجود خود را هم نبیند و نداند.

جامی در نفحات‌الانس به واقعه مردی اشاره می‌کند که در روز جمعه به رود دجله برای غسل فرو می‌رود، و در دمی از رود نیل سر در می‌آورد و بیرون می‌آید؛ در مصر ازدواج می‌کند و هفت سال می‌ماند و سه فرزند پیدا می‌کند تا اینکه روزی برای آب تنی

به رود نیل فرو می‌رود و باز از دجله سر بر می‌آورد و از آب بیرون می‌آید. «... همان موضع که بیش از این هفت سال به آب اندر آمده بود و جامه‌های وی همچنان که نهاده بود؛ بر کنار دجله بود! این هفت سال گویی لحظاتی بیش نگذشته بود..» او جامه‌ها را می‌پوشد و عازم نماز جمعه می‌شود _ سپس واقعه را پیش شیخ خود ابن سَکِیْنَه می‌گوید: که برای صحت احوال او فرزندان را از مصر حاضر می‌کنند. که آنچه گفته بود؛ راست بود! شیخ می‌پرسد: «آن روز در چه اندیشه بودی؟ می‌گویی: در اول روز در خاطر من از این آیت: *كَانَ مَقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ دَعْدَغَهُ وَ نَزَاعِي بُوَد*. شیخ گفت: این واقعه رحمتی است از خدای تعالی بر تو و به آن که خدای تعالی قادر است بر آن که نسبت به بعضی بندگان خود زمان را بسط کند و دراز فرا نماید. یا آن که کوتاه باشد نسبت به بعضی دیگر و همچنین است در قبض زمان، که دراز را کوتاه فرا نماید. و الله القادر علی ما یشاء» (جامی، ۱۳۸۲: ۵۶۲).

جامی همچنین به نقل از نجم‌الدین رازی در نفعات آورده: «روزی درویشی در وقت طلوع آفتاب پیش شیخ بهاء‌الدین عمر [سهروردی] در آمده بود، سر به زانو به مراقبه نشسته بود. سر برداشته و فرمود که: هیچ می‌تواند بود که در وقت نماز بامداد تا این ساعت کسی حضرت حق را، سبحانه و تعالی، پنجاه هزار سال طاعت و عبادت کند؟ از این سخن چنان معلوم می‌شود که در آن وقت زمان را نسبت به وی بسطی واقع شده بود و پنجاه هزار سال نموده و آن را صرف طاعت کرده» (همان: ۴۵۷).

ابوالحسن خرقانی می‌گوید: «وقت من وقتی است که در سخن ننگند... خلق را اول و آخری است. آنچه به اول افکند، به آخر مکافات کنند. خداوندا- تعالی مرا وقتی داد که اول و آخر به وقت من آرزومند است». و گفت: «من نگویم که دوزخ و بهشت را به نزدیک من جای نیست، زیرا که هر دو آفریده است و آنجا که منم آفریده را جای نیست...» «من بنده‌ام که هفت آسمان و زمین به نزدیک من اندیشه من است. هر چه گویم ثناء او بود. مرا زیر و زبری نیست. پیشین و پس نیست. راست و چپ نیست... درختی است غیب و من بر شاخ آن نشستام و همه خلق به زیر سایه آن نشست... عمر من مرا یک سجده است» (عطار، ۱۳۶۱: ۳۸۲).

این یک سجده همان نقطه و «لحظه حال» است، لحظه ای که همه شئون زمانی - مکانی رویدادها در آنی واحد به هم می‌پیوندند. و در این «وقت» است که خرقانی در

دمی و قدمی از عرش به ثریا می‌رود و باز می‌گردد. وقتی که بس کوتاه و بس دراز می‌نماید: «مرا چون پاره خاک جمع کردند پس بالای به انبوه درآمد و هفت آسمان و زمین از من پرکرد و من به خود نمآند! و گفت: «خداوند ما را قدمی داد که به یک قدم از عرش به ثری شدیم و از ثری به عرش باز آمدیم. پس بدانستیم که هیچ جای نرفته‌ایم. خداوند ندا داد که آن کس که قدم چنین بود، او کجا رسیده باشد؟ من نیز گفتم: درازا سفرها که مائیم و کوتاهها سفرها که مائیم. چند همی گردم از پس خویش!» (همان: ۳۸۱).

ب- عالم ملکوت (مکان)

«وقت» نگه داشتن چنان که ذکر شد، یعنی در فاصله بین گذشته و آینده در «حال» همیشه به سربردن، مقام فنای از خویش و بقا و حضور در عرش باری تعالی، مقام «حضور» و «بودن» در مکان و زمانی دیگر. چنان که عرفا، انبیاء و اولیاء با حضور در این فضا رنج و اِلم و لذت این جهانی را حس نمی‌کرده‌اند. همچون مقام ابراهیم در آتش، زندانی کردن امام حسن عسگری^(ع) در سرای گدایان، و یا بریدن دست و پای بدن حلاج، عبادات بیش از توان انسانی و اعمال خارق عادات بسیار که بدان «کرامت» گفته‌اند.

شیخ ابوالقاسم خان کرمانی در کتاب تنزیه‌الاولیاء نقل می‌کند: «حضرت امام حسن عسگری^(ع) را در خان صعالیک حبس کرده بودند که منزل فقرا و مساکین بود و یکی از اصحاب خدمت آن حضرت رسید و عرض کرد: تو حجّت خدایی در زمین و در خان صعالیک محبوس شده‌ای! حضرت به دست خود [اشاره]، و فرمود نظر کن! پس در این هنگام در حوالی خود، روضات و بساتین و آنهار جاریه دید و تعجب کرد و حضرت فرمود: «هرجا باشیم ما، چنین است. ما در خان صعالیک نیستیم!» کرمانی به نقل و اشاره به مؤلف کتاب ارشادالعلوم می‌نویسد: «اعلی الله مقامه پس از رؤیت این حدیث، می‌فرماید: «امام^(ع) در هورقلیا [عالم ملکوت-عالم مثال] است. با اینکه در دنیا است و ظاهر می‌شود. مقصود این نیست که بدن دنیوی ندارد، بلکه از باب شدت اعراض از دنیا و اقبال به سوی عالم بالا این طور می‌فرماید که ما در خان صعالیک نیستیم» (کربن، ۱۳۸۳: ۳۹۷).

این همان تحویل و استحاله زمان به مکان است، که «عالم ملکوت»، متجلی، و امکان معراج امام را فراهم می‌آورد. و لذا «غیبت» امام و صوفی از طرفی به معنی غیبت

از عالم محسوسات و جسم مادی و از طرف دیگر به منزله «حضور» در عالم، زمان و مکانی دیگر است. جایی «دیگر» که صوفیه آن را عالم ملکوت، عالم مثال، عالم خیال، هورقلیا، اقلیم هشتم و... نامیده‌اند. (بر اساس اعتقاد صوفیه جمیع وقایع روحانی در این عالم به وقوع می‌پیوندد و این عالم واسطه و برزخی است میان عالم محسوس و عالم معقول).

در تذکرة الاولیاء آمده: «نقل است که شب اول که حلاج را حبس کردند، بیامدند و او را در زندان ندیدند و جمله زندان بگشتند و کس ندیدند، و شب دوم نه او را دیدند و نه زندان را، و شب سیوم او را در زندان بدیدند. گفتند: شب اول کجا بودی. و شب دوم تو و زندان کجا بودیت؟ گفت: «شب اول من در حضرت بودم، از آن این جا نبودم و شب دوم حضرت اینجا بود، از آن من و زندان هر دو غایب بودیم، و شب سیوم باز فرستادند مرا برای حفظ شریعت. بیائید و کار خود کنید. نقل است که در شبانه روزی در زندان هزار رکعت نماز کردی، گفتند: چه می‌گویی من حقم؟، این نماز، که را می‌کنی؟ گفت: ما دانیم قدر ما!» (عطار، ۱۳۶۱: ۳۳۴).

«نقل است که حلاج در شبانه‌روزی چهارصد رکعت نماز کردی و برخورد لازم داشتی. گفتند: در این درجه که تویی، چندین رنج چراست؟ گفت: نه راحت به کار دوستان اثر کند و نه رنج. دوستان فانی صفت باشند که نه رنج درایشان اثر کند و نه راحت»^(۶) (همان، ۳۳۲).

در همین مقام غیبت و نابودگی و نیستی کامل و انال‌الحق گویی حلاج است که عارف از رنج و الم و لذت برکنار است؛ چرا که در مقام نیستی از حیطة ادراک جسم گریخته است. حلاج می‌گوید: «وقت مرد صدف دریای سینه مرد است. فردا این صوف را در صعید قیامت زنند» و از آنجا که می‌گفت: «انال‌الحق»، گفتند: بگو هوال‌حق. گفت: «بلی همه اوست. شما می‌گوئید که، گم شده است؟ بلی که حسین گم شده است. بحر محیط گم نشود و کم نگردد... از جنید پرسیدند این سخن که حسین منصور می‌گوید؛ تأویلی دارد؟ گفت: بگذارید بکشند که روز تأویل نیست» (همان: ۳۳۲).

شطح

این لحظه همان «لحظه حال» لحظه‌ای است که در آن «اتصال به ابدیت» صوفی را از زمان و مکان مادی جدا می‌کند. این وقت، همان لحظه «معراج»، لحظه انحلال زمان در

«ابدیت»، لحظه «معیت با حق و ذهول و اضمحلال من فانی در باقی است. این لحظه، همان وقتی است که پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: لی مع الله وقت، «مرا وقتی است» و به تعبیری، «من لحظه‌ای نزد خدایم». لحظه‌ای که در آن پیامبری نیست، بلکه همه اوست و در اوست و با اوست و به صورت اوست و صوفی که به واسطه فنای ناسوتی و ظهور لاهوتی، عصمت از دیدن کون و نشستن در حضرت الله تعالی، مقام «مظهریت» الله را در مقام تمکین کسب نموده، به واقع مظهر جمیع اضداد و صفات و اسماء الهیه و خداوند وقت خویش است.

چنین است که ابوالحسن خرقانی می‌گوید: «مصطفی وقتم و خدای وقتم» (عطار، ۱۳۶۱: ۶۸۷) این خداوند وقت کسی است که از زمان و مکان و ابعاد و جهات مجرد و رهاست. چنان که خضر پیامبر در دیدار با ابراهیم ادهم می‌گوید: «من ارضی و بحری و بری و سمائی‌ام» (همان: ۳۸۶). چرا که به قول شبلی تا از اکوان مجرد نگردد، به حق منفرد نشود.

در پرتو مشاهده حق و مظهریت «صورت حق» است که کثرت‌های کون و مکان از میان برداشته می‌شود، زیرا به قول ابن عربی «وجود حقیقت واحد است، آن را نه مثلی است و نه ضدی، پس در شهود عارف این کون و مکان که مبداء بینونت و منشاء کثرت است، ناپدید می‌شود و جز ذات حق که عین وحدت است چیزی نمی‌ماند، بنابراین آنجا دیگر نه اصلی باشد و نه موصولی، نه مباینی و نه مفارقتی که هم در عین وحدت حقیقی حق مستهلک گردند و عارف که به دو عین بعد و بصیرت می‌نگرد، جز عین حق چیزی را نمی‌بیند!» (جهانگیری، ۱۳۸۳: ۱۲۷).

«ای فرزندی، در آن وقت که وقت در هستی وقت خود نیست بود، و سلطان وقت، از شراب زلال لایزالی در نیستی خود مست، خود را در بی‌خودی از خودی و بی‌خودی خود، بی‌خود دید، و وقت با صاحب وقت بی‌وقت، و صاحب وقت در وقت بی‌وقت خود بی‌خود، در هستی او سر از جیب نیستی بر زده، در نیستی هستی خود، در نیستی می‌زد؛ من بی من با اویی او از خودی خود پنهان در دارالله، در خانه وحدت با او هم خانه، در مستی هستی او نیست بودم؛ و او در ذات در صفات نیستی هستی مرا می‌دید، و در ذات نقش نیستی بر هستی نیست من می‌کشید؛ گاه در هستی صفات به هستی نیست بودم؛ گاه در وحدت ذات به نیستی هست. «کان الله و لم یکن معه

شیء... (اسفراینی، سمنانی، ۱۳۵۱: ۴۲).

در این مقام او مرآت الحق، آینه حق است. آینه ای که به زبان احمد غزالی می‌گوید: «مرا زبانی هست، اما با کسی گوید که روی من بی روی خود بیند» (پورجوادی، ۱۳۸۵: ۱۵۸) و در این مظهریت و مقام آیینگی عارف است که شطح صوفی معنا می‌یابد. زبانی که در مقام «قرب، از حضور در زمان و مکانی دیگر حکایت دارد. و شأن صوفی نیز، شأنی است که «زمان» و مکان در «ذمی» تحلیل می‌رود و او به آستانه ازلیت و ابدیت گام می‌نهد. و در وقت تجلی یگانگی صورت حق و عبد، خود را در خود باز می‌یابد. نگاه این انسان بی خویشتن در آینه، نگاه به صورتی است که روی بی روی، و صورت بی صورت را منعکس می‌نماید، و در پرتو این انعکاس ندا می‌دهد که: انت هُوَ. «و تو او هستی!» علاءالدوله سمنانی می‌گوید: «لی مع الله وقت کشف این سر [وقت] را تمام است. «انی لاحد نفس الّرحمن من قبل الیمین»، سیمرغ نفس را نشان است. «کل یوم هو فی شأن»، بلبل حال را داستان است. هر بلبلی که در گلستان جان، آن «گل» را بدید، انی انا الله لا اله الاّ انا» سرائیدن آغاز کرد» (اسفراینی، سمنانی، ۱۳۵۱: ۶۳).

و در این «حال» است که انا الحق گویی حلاج و سبحان گویی با یزید به «شطح» و کلام زندیقی و دام بلا می‌ماند. «شطح» به این معنا به قول عبدالرحمن اسفراینی همانا «کلمه راندن از «وقت» است. و صوفی که «دیوانه» و «بی‌خویش» است از سر وقت سخن می‌راند» (اسفراینی، ۱۳۵۸: ۳۹). وقت بی وقت و زمان بی زمان حق تعالی. اکل یوم هو فی شأن] و زبان صوفی، زبان حال این وقت است که به تعبیر غیر، شطح و طامات، خرافات موهوم، کلام زندیقی و دام بلاست!

لحظه ای که در آن قبلیت و بعدیت در یک جا جمع می‌آید و در آن چیزها به‌طور همزمان مشاهده می‌شوند. لذا جمع اضداد که در عرصه عالم محسوس ناممکن و محال می‌نمود، ممکن می‌شود که در یک آن دایره ازل و ابد در پیش چشم صوفی می‌گسترند، «این «آن» همان لحظه غیبت از خویش و حضور در بارگاه است، لحظه حال سرمدی، لحظه آشکار شدن و تجلی دایره ازل و ابد، ابتدا و انتهای عالم» (قیصری، ۱۳۷۹: ۱۸) لحظه اتحاد و اتصال نقطه آخر به اول نقطه یا لحظه حالی که در آن نه ملک گنجد و نه نبی مرسل.

رسد چون نقطه آخر به اول در آنجا نه ملک گنجد نه مرسل

(شبستری، ۱۳۷۱: ۸۱)

* * *

جمع بندی

قدر این «وقت» و تفاوت و امتیاز آن از زمان متوالی رویدادها، تفاوت و امتیاز مقام «لایزال العبد» در مقام قرب محضیت حق تعالی با انسان محصور در زمان و مکان است. نقد «وقت» درک و دریافت آناتی است که همچون زمان متوالی، متتابع و پی‌درپی نیستند، و این آنات، لمحات یا اوقات، نه تنها از اعداد زمان تدریجی تبعیت نمی‌کنند، بلکه خود در حکم زمان خودند. چنانچه در این وقت، سال‌ها در دمی می‌تواند گنجید و یا دمی به سال‌ها بسط تواند یافت.

این «وقت»، وقت بی‌بامداد و بدون شامگاه با یزید بسطامی است، زمانی که سهل ابن عبدالله تستری آن را به صورت کمانی مجسم می‌کند که آغاز و پایانش ریشه در ابدیت و ازلیت دارد.

همان «لحظه حال»، همان لحظه تلاقی ازل و ابد، لحظه حضور در حضرات الهیه و مشاهده همزمان همه امور در آن واحد است. و صوفی ابن‌الوقت که فرزند و مولود همین وقت است، اینک در مقام وحدت، مرآت الحق، آئینه خدا، صورت حق، مالک این لحظه و صاحب‌الوقت نیز هست. لحظه‌ای که داوود قیصری از آن به «لحظه آشکارشدن و تجلی دایره ازل و ابد، ابتدا و انتهای عالم» یاد می‌کند. و زمان، فاصله بین گذشته و آینده و به تعبیر عین القضاة همدانی «حد بین ازل و ابد»، ابتدا و انتهای عالم، نقطه تحلیل گذشته و آینده است. جایی که «ازلیت» مسئله‌ای مربوط به گذشته نیست، و ابدیت به این معناست که یک شیئی در جهت آینده به انتها نمی‌رسد. بر این اساس، در این قلمرو نه گذشته‌ای وجود دارد. و نه آینده‌ای و ازلیت و ابدیت ضرورتاً می‌بایست در آن با یکدیگر منطبق شوند. در این لحظه، در این «وقت» و به تعبیری «حال» است که در یک چشم بر هم زدن قبلیت و بعدیت در یک‌جا جمع می‌آید و در آن همه چیزها به‌طور همزمان مشاهده می‌شوند و پیامبر اکرم (ص) از گذشتگان و آیندگان خبر می‌یابد و در واقعه معراج با پیامبران اولوالعزم پیشین دیدار و گفتگو می‌کند....

بی‌نوشت

- ۱- حال، امری است که بر دل فرود آید و نیاید.
- ۲- در شرح مثنوی آمده: صوفی دو قسم است: ابن‌الوقت و ابوالوقت و ابن‌الوقت آن است که تابع باشد و وقت بر او غالب آید و ابوالوقت آن است که او بر وقت غالب باشد و ابن‌الحال و ابوالحال همچنین است (ر.ک. فرهنگ دهخدا، ج ۱۵).
- ۳- گذشته و آینده تو همچون پرده‌ای است پوشاننده میان تو و خداوند زیرا یادکردن از گذشته، دلیل بر هشیاری و بقای من است (ر.ک کریم زمانی، شرح جامع مثنوی معنوی، دفتر اول: ۶۶۷).
- ۴- نقل است که شیخ ابوسعید ابوالخیر که در جوانی سال‌ها به ریاضت مشغول بود و قوت خویش را از سر بوته گز و طاق و خار فراهم می‌آورد و بعدها که روشنایی در کارش پیدا شد و حاصل آن مشقت‌ها «قرب» و آسایش بود؛ دیگر از این گونه ریاضت و مجاهده‌ها بر کنار بود و از لذت‌های زندگی خود را محروم نمی‌کرد... ابن حزم اندلسی می‌نویسد: «و هم شنیده‌ایم که به روزگار ما در نیشابور مردی است از صوفیان باکنیه ابوسعید ابوالخیر که گاه جامه پشمینه در می‌پوشد و زمانی لباس حریر که بر مردان حرام است. چنانچه در اسرار التوحید آمده: «مردی از مریدان شیخ سَرسَر خربزه شیرین به کارد بر می‌گرفت و در شکر سوده می‌گردانید و به شیخ می‌داد تا می‌خورد: یکی از منکران این حدیث، یعنی عالم سلوک و عرفان از آنجا بگذشت گفت: ای شیخ! این که این ساعت می‌خوری چه طعم دارد و آن سر خار و گز، که در بیابان هفت سال می‌خوردی، چه طعم داشت؟ و کدام خوش‌تر است؟ بوسعید گفت: هر دو طعم «وقت» دارد. یعنی اگر وقت را صفت بسط باشد آن سر گز و خار خوش‌تر از این بُود و اگر حالت را صورت قبض باشد، ... مطلوب است در حجاب، این شکر ناخوش‌تر از آن خار بُود» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۵: ۶۰ تا ۶۳) کدکنی به تعبیر «خوش‌وقتی» و «خوش‌وقت‌شدن» در فارسی معاصر اشاره کرده که به‌ویژه سرچشمه گرفته از این آموزه صوفیه می‌باشد (همان).
- ۵- گرهارد بوئرینگ، ص ۲۳۸ به نقل از ابونصر سراج، اللمع فی تصوف، ص ۴۰۵.
- ۶- از این جمله است داستان بریدن و سوختن اعضای بدن حلاج به هنگام دار آویختن او. نقل شده که خواهرش که در آندوه مرگ دردناک وی بی‌قرار و گریان است او را در عالم رؤیا مشاهده می‌کند، از احوالش جويا می‌شود و او می‌گوید: «هنگامی که دست و پایم را می‌بریدند؛ دلم به محبت حق مشغول بود و زمانی که بردارم می‌کردند، پروردگارم را مشاهده می‌کردم و هیچ خبرم نبود که با من چه می‌کنند!»

منابع

قرآن کریم.

آملی، سید حیدر (۱۳۸۴) مآخذیابی احادیث جامع الاسرار، علی نقی خدایاری، تهران، دلیل ما. اسفراینی، نورالدین عبدالرحمن (۱۳۵۸) کاشف الاسرار، به اهتمام هرمان لندولت، تهران، دانشگاه تهران.

اسفراینی، نورالدین عبدالرحمن، علاءالدوله سمنانی (۱۳۵۱) مکاتبات مرشد و مرید، تصحیح هرمان لندولت، انستیتوی فرانسوی پژوهش‌های علمی ایران.

اشنوی، تاج‌الدین محمودبن خداداد (۱۳۰۱ هجری) غایة الامکان فی معرفة الزمان و امکان، تصحیح نذر صابری، پاکستان، مجلس نوادرات علمیه ائک کیمبلپور.

ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۸۳) آفرینش، وجود و زمان، مهدی سررشته‌داری، تهران، مهراندیش. بوئرینگ، گرهارد (۱۳۸۱) مفاهیم زمان در تصوف اسلامی، مجموعه مقالات، فریدون مجلسی، حضور ایران در جهان اسلام، تهران، مروارید.

پورجوادی، نصرالله (۱۳۸۵) زبان حال در عرفان و ادبیات فارسی، تهران، هرمس. پورنامداریان، تقی (۱۳۸۶) دیدار با سیمرغ - شعر و عرفان و اندیشه‌های عطار، چاپ چهارم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

پورنامداریان، تقی (۱۳۶۸) رمز و داستانهای رمزی در ادب فارسی، چاپ سوم، تهران، علمی و فرهنگی.

جامی، عبدالرحمن بن احمد (۱۳۸۲) نفحات الانس من حضرات القدس، تصحیح مهدی توحیدی‌پور، کتابفروشی محمودی.

جرجانی حنفی، علی بن محمد (۱۳۵۷) التعریفات، مصر، المطبعة مصطفى البابی. جهانگیری، محسن (۱۳۸۲) محی‌الدین ابن عربی، چاپ پنجم، تهران، دانشگاه تهران. حافظ (۱۳۷۱) دیوان حافظ، غنی و قزوینی، اول، تهران، ناهید.

خیام، عمر (۱۳۷۴) رباعیات، اسماعیل شاهرودی، تهران، فخر رازی. دهخدا، علی اکبر (۱۳۶۳) لغت‌نامه دهخدا، زیر نظر دکتر محمد معین و سید جعفر شهیدی، موسسه لغت‌نامه دهخدا، تهران، دانشگاه تهران.

رازی، نجم‌الدین (۱۳۸۳) مرصاد العباد، محمد امین ریاحی، چاپ دهم، تهران، علمی و فرهنگی.

سجادی، سید جعفر (۱۳۸۳) فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، چاپ هفتم، تهران، طهوری.

سجادی، ضیاء‌الدین (۱۳۸۵) مقدمه‌ای بر عرفان و تصوف، چاپ دوازدهم، تهران، سمت.

- شایگان، داریوش (۱۳۷۱) هانری کرین، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، باقرپرهام، تهران، آگاه.
- شبستری، شیخ محمود (۱۳۷۱) مجموعه آثار، گلشن راز، صمدموحد، چاپ دوم، تهران، طهوری.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۵) چشیدن طعم وقت از میراث عرفانی ابوسعید ابوالخیر، تهران، سخن.
- شهرزوری، شمس‌الدین محمد (۱۳۷۲) شرح حکمة الاشراق، تصحیح حسین ضیایی، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- عطارنیشابوری، فریدالدین محمد (۱۳۶۱) تذکرة الاولیا، ناصر هیرمی، تهران، چکامه.
- غزالی، احمد (۱۳۵۹) سوانح، تصحیح نصرالله پورجوادی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.
- غنی، قاسم (۱۳۷۴) بحث در آثار و افکار و احوال حافظ، تاریخ تصوف در اسلام، جلد دوم، تهران، زوآر.
- قشیری، ابوالقاسم (۱۳۶۱)، رساله قشیریه، بدیع‌الزمان، تهران، علمی و فرهنگی.
- قصری، داوود (۱۳۷۹) نه‌ایة‌البیان فی درایة‌الزمان، طوبی کرمانی (دونگاه)، دانشگاه تهران.
- کاشانی، عزالدین محمودبن علی (بی تا) مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة، به اهتمام جلال‌الدین همائی، چاپخانه مجلس، تهران.
- کبری، نجم‌الدین (۱۳۶۸) فوائج‌الجلال و فوائج‌الجمال، محمدباقر خراسانی، به اهتمام حسن حیدرخانی مشتاقعلی، تهران، زوآر.
- کرین، هانری (۱۳۸۳) ارض ملکوت، ضیاء‌الدین دهشیری، چاپ سوم، تهران، طهوری.
- لاهیجی گیلانی، محمد (۱۳۸۱) شرح گلشن‌راز مفاتیح‌الاعجاز شیخ محمود شبستری، علیقلی بختیاری، چاپ دوم، تهران، نشر علم.
- مولوی، مولانا جلال‌الدین محمد (۱۳۶۲) مثنوی معنوی، تصحیح نیکلسن، چاپ نهم، تهران، امیرکبیر.
- مولوی، مولانا جلال‌الدین محمد (۱۳۸۵) شرح جامع مثنوی معنوی، کریم زمانی، چاپ چهاردهم، تهران، موسسه اطلاعات.
- مولوی، مولانا جلال‌الدین محمد (۱۳۰۰) مجالس سبعة، آنکارا.
- مولوی، مولانا جلال‌الدین محمد (بی تا) کلیات شمس، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، امیرکبیر.
- میانجی همدانی، عین‌القضاة (۱۳۸۶) تمهیدات، به تصحیح عقیف غسیران، چاپ هفتم، تهران، منوچهری.

میانجی همدانی، عین‌القضاة (۱۳۷۹) زبدة الحقایق، به تصحیح عفیف عسیران، مهدی تدین، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

نسفی، عبدالعزیز (۱۳۵۹) کشف‌الحقایق، احمد مهدوی دامغانی، چاپ دوم، تهران، بنگاه نشر و ترجمه کتاب.

هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان (۱۳۸۴) کشف‌المحجوب، تصحیح محمود عابدی، چاپ دوم، تهران، سروش.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی