

تاریخ دریافت: ۹۳/۱/۲۲

تاریخ پذیرش: ۹۳/۳/۳۰

شهود زمان لاهوتی در عرفان اسلامی

هاتف سیاه‌کوهیان^۱

چکیده:

در دیدگاه عرفانی زمان امری قدسی و لاهوتی و نوعی ازلیت محسوب می‌شود که فارغ از درازی و کوتاهی و گذر زمان است. ادراک حقایق و وصول به احوال خوش معنوی در لحظه-های کشف و شهود برای عرفا در ساحت بی‌زمانی مطلق رخ می‌دهد. ساحتی که در آن زمان-های گذشته و آینده در زمان حال فانی و مستهلک می‌شود. برای عارف لحظه‌های جذبه و شهود و اتصال به عالم معنا، در ورای زمان عادی و محسوس، لحظات انکشاف افق‌هایی از حقائق غیبی در قلمرو ابدیت است. عارف در زمان غوطه‌ور شدن خود در وقت خوش مستی، دریچه‌ای از حقائق غیبی به رویش گشوده می‌شود و وی را دچار چنان التذادی می‌کند که مابقی عمرش را در فقدان چنان اوقاتی، بی‌حاصلی و بی‌ثمری می‌داند. عارف در لحظه شهود و مکاشفه بیرون از مرز زمان ایستاده و از چنبرهٔ زمان رهیده و از قید چند و چون فارغ گشته است. عرفا مسئله عهد الست و پیمان آغازین آفرینش را در آیه الست در قرآن مورد تفسیر و تاویل قرار می‌دهند و همواره با یادآوری این پیمان ازلی، گویی اصواتی از موسیقی لاهوتی از آسمان ازل در گوش جانشان طنین انداز می‌شود؛ طوری که دچار شوریدگی و شیدایی وصف-ناپذیری می‌گردند و با تمام وجود به وجد و سرور می‌آیند. شنیدن خطاب الست در زمان ازل برای عارفان به مثابه نوشیدن شراب از جام محبت الهی است که جانشان را پُرشور و بی‌قرار می‌کند. شور و مستی عارفان ناشی از آن است که در این خطاب خداوند آنان را مستقیماً مورد خطاب خود قرار داده است.

کلید واژه‌ها:

زمان، عرفان، الست، ادبیات عرفانی.

^۱ - استادیار گروه ادیان و عرفان، واحد تاکستان، دانشگاه آزاد اسلامی، تاکستان، ایران.

پیشگفتار

در جهان‌بینی عرفانی زمان در مفهوم گاه‌شمارانه^۱ و تقویمی که به گذشته، حال و آینده تقسیم می‌شود، امری غیرواقعی تلقی می‌شود. بنا بر دیدگاه صوفیه، زمان امری تقسیم‌ناپذیر و حقیقتی واحد است. داود قیصری، در رساله معمای زمان معتقد است که زمان، امری قابل-تقسیم نیست زیرا زمان نه آغازی دارد و نه پایانی و آنچه که انسان از زمان می‌فهمد، تنها در پندار اوست. (کرمانی، ۱۳۷۹: ۴۶) عرفا جهان هستی را به دو ساحت «صورت و معنا» یا «شهادت و غیب» تقسیم کرده و بر همین اساس، ساحت شهادت را زمانمند و ساحت غیب را ساحت بی‌زمانی مطلق می‌دانند؛ از نظر نسفی در انسان‌الکامل زمان و بُعد زمان فقط متعلق به عالم ماده یا عالم شهادت است و در عالم غیب، زمان و بُعد زمان وجود ندارد بلکه در آن عالم هر چه بود و هست و خواهد بود، همه یکجا حاضرند (نسفی، ۱۳۵۹: ۲۶۰) عرفایی مانند شبلی نیز معتقد بوده‌اند که در عالم ارواح زمان وجود ندارد و ماضی و مستقبل در آن عالم یکی است (عطار، ۱۳۷۴: ۵۵۱) عین‌القضاه همدانی معتقد است که در عالم غیب و نزد خدا زمان وجود ندارد و نسبت همه‌ی موجودات و نسبت زمان‌های گذشته و حال و آینده به خدا یکسان است. (عین‌القضاه، ۱۳۷۹: ۴-۲۳)

در دیدگاه عرفانی زمان امری قدسی و لاهوتی و نوعی ازلیت محسوب می‌شود که مشخصه اصلی آن «بی‌زمانی» است. در زمان قدسی و لاهوتی، پایان مانند آغاز و آغاز مانند پایان است؛ از منظر عارف زمان قدسی همواره همان که بوده می‌ماند و تفاوتی نمی‌کند چه مدت زمانی بر آن گذشته است؛ پهنه‌ی زمان در این چشم‌انداز لحظه‌ای بیش نیست. (کاسیرر، ۱۳۷۸: ۱۸۲) بنابر بر همین نگرش عرفانی مولانا گذشت زمان در ساحت ازلیت را

^۱ - Coronologic.

بی معنا خوانده و درازی و کوتاهی زمان را مربوط به عالم جسم دانسته، و عالم جان را فارغ از درازی و کوتاهی و گذر زمان می داند:

پیش ماصد سال و یک ساعت یکی است که دراز و کوتاه ما منفکی است
آن دراز و کوتاهی در جسم هاست خود دراز و کوتاه اندر جان کجاست؟
(مولوی، ۱۳۶۳: ۳/ ۸-۲۹۳۷)

زمانی که عارف از هستی مادی خود کناره می گیرد، لحظه های خاصی را تجربه می کند که لحظه های توالی کشف و شهودها و ادراک ابدیت هاست؛ در این لحظات که غالباً به لحاظ کمی کوتاه است، عارف با جهان ماوراء حس و ظاهر مرتبط می شود و روح او بی واسطه، حقایق و نور هستی را ادراک می کند؛ او سعی می کند برای رسیدن به هستی مقدس و درک لحظه هایی ابدی از زمان تاریخی بیرون بیاید. او از زیستن در زمان حال تاریخی سر می تابد و برای دستیابی به زمان مقدس تلاش می کند؛ زمانی که با ابدیت همسان است. (صرفی، ۱۳۸۸: ۹۸)

عارف در این لحظات در درون خود احساس می کند که زمان ناسوتی را متوقف کرده و با انقطاع از تاریخ در زمانی روحانی و مقدس وارده شده است؛ زمانی که در آن یک حقیقت ناب مانند آفرینش جهان و انسان، پیدایش عشق، دیدار با معشوق و یا واقعه روحانی خاصی مورد مکاشفه قرار می گیرد. عارف در این لحظه ها وارد زمان ازل می شود یعنی مستقیماً در زمانی که زمان دیگری بر آن مقدم نیست، حقیقتی را کشف می کند. (الیاده، ۱۳۶۵: ۵۷)

شهود زمان لاهوتی

ادراک زمان در لحظه های کشف و شهود برای عرفا در ساحت بی زمانی مطلق رخ می دهد. ساحتی که در آن زمان های گذشته و آینده در زمان حال فانی و مستهلک می شود. در مسلک عرفا هشیاری و توجه سالک نسبت به گذشته و آینده، حجاب میان بنده و حق تعالی محسوب می شود:

هست هشیاری زیاد ما ماضی ماضی و مستقبلت پرده خدا
آتش اندر زن به هر دو تا به کی پرگره باشی از این هر دو چونی
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۲۱۱-۲۲۱۲)

برای عارف لحظه‌های جذبه و شهود و اتصال به عالم معنا، در ورای زمان عادی و محسوس، لحظات انکشاف افق‌هایی از حقائق غیبی در قلمرو ابدیت است. با ورود در این قلمرو جذبه و مکاشفه، نگاه آدمی عوض می‌شود و نوعی تغییر حالت ناگهانی پیدا می‌کند که غالباً ناآگاهانه است. در این حالت انسان همه چیز را با چشم جان می‌بیند سالکی که به چنین قلمرویی راه یافته، اغلب وقتی که به خود باز می‌آید، دچار شگفتی و اضطرابی عجیب می‌شود. او در لحظه‌ای که وارد این قلمرو می‌شود، از حالت خود، آگاه نیست و تنها پس از سپری شدن آن لحظه می‌تواند آن را توصیف کند که در کجا بوده است و چه دیده‌است. (شایگان، ۱۳۷۱: ۸۹)

این لحظات قدسی و مکاشفات ملکوتی ممکن است در خواب یا بیداری و به واسطه‌ی ریاضت‌های علمی و عملی مانند تفکر در آیات آفاق و انفس و جلای قلب برای انعکاس حقایق ملک و ملکوت و رفع حجاب‌ها حاصل شود. (صرفی، ۱۳۸۸: ۹۷) حافظ در یکی از غزل‌های عرفانی خود از آن گونه لحظات اشراقی این چنین خبر می‌دهد:

دوش وقت سحر از غصه نجاتم دادند و ندر آن ظلمت شب آب حیاتم دادند
بی‌خود از شیشه پرتو ذاتم کردند باده از جام تجلی صفاتم دادند
چه مبارک‌سحری بودو چه فرخنده شبی آن شب قدر که این تازه براتم دادند

نجم‌الدین رازی در مرصادالعباد وضعیت سالک را پس از طی حجاب‌های مختلف و گشوده شدن دیده عقل و دل و سر و روح وی در عالم معنا چنین توصیف می‌کند: «چون روح بکلی صفا گرفت و از کدورات جسمانی پاک گشت، عوالم نامتناهی مکشوف شود. دایره‌ی ازل و ابد نصیب دیده شود. اینجا حجاب زمان و مکان برخیزد تا آنچه در زمان ماضی رفته است در این حالت ادراک کند تا کسی باشد که ابتدای آفرینش موجودات و مراتب آن کشف نظر او شود و هم چنین آنچه در زمان مستقبل خواهد بود، ادراک کند». (نجم رازی، ۱۳۶۶: ۳۱۰)

حکایت پرواز بایزید بسطامی در آسمان احدیت و راه‌یافتن او به ساحت ازلیت را، که هجویری از آن به «معراج بایزید» یاد کرده (ر.ک. به: هجویری، ۱۳۷۱: ۳۰۶)، می‌توان از این دست تجربه‌های عرفانی دانست:

«در وحدانیت مرغی شدم، جسم از احدیت و جناح از دیمومیت، در هوای کیفیت چند

سال پپریدم. بعد از آن هوا که من بودم، صد هزار هزار بار در آن هوا می پپریدم تا در میادین ازلیت رفتم. درخت احدیت دیدم» (بقلی شیرازی، ۱۳۴۴: ۷۹)

در این بیان، پرواز بایزید با «جناح دیمومیت» یا بال جاودانگی نشانگر حضور عارف در بی‌زمانی مطلق، و عبارت «هوای کیفیت» نشان‌دهنده کیفی‌بودن سیر او در زمان لاهوتی و خارج شدن وی از زمان کمی (زمان تاریخی)، و عبارت «صد هزار هزار بار» دال بر زمان بی-کران و لاهوتی است. این توصیف‌ها - که در عالم بی‌زمانی رخ داده - بیان‌کننده حالتی است که در آن دیواره‌های من محدود و متناهی، در هم شکسته و ناپدید می‌شود و تشخیص و انانیت از دست می‌رود و عارف حس می‌کند که مانند قطره‌ای به اقیانوس بی‌کرانه هستی پیوسته است (استیس، ۱۳۷۹: ۴۹)

وقت خوش

صوفی ابن‌الوقت باشد ای رفیق نیست فردا گفتن از شرط طریق

(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۳۳/۱)

به سر وقت امر بی‌کران رفتن و با بی‌نهایت و تجلیات آن مواجه شدن و نصیب بردن از احوال خوش معنوی، چیزهایی است که در «وقت» واقع می‌شود. عارف در زمان غوطه‌ور شدن خود در این اوقات خوش، دریچه‌ای از حقائق غیبی به رویش گشوده می‌شود و وی را دچار چنان التذادی می‌کند که مابقی عمرش را در فقدان چنان اوقاتی، بی‌حاصلی و بی‌ثمری می‌داند:

اوقات خوش آن‌بود که بادوست بسر رفت باقی همه بی‌حاصلی و بی‌ثمری بود

(حافظ)

یا:

وقت عزیز رفت بیا تا قضا کنیم عمری که بی‌حضور صراحی و جام رفت

(حافظ)

از نظر مولانا نیز ساعت‌ها و روزها در فراق دوست با درد و حرمان سپری می‌شود اما این روزها و ساعت‌ها در برابر وقت خوش وصال هیچ ارزشی ندارد و وقتی عارف خود را در

کنار معشوق حس می‌کند، توجهش به مانایی یا ماندن معشوق است نه رفتن روزها، و گذشت زمان در حضور معشوق برای او ارزش اهمیتی ندارد:

در غم ما روزها بیگانه شد روزها با سوزها همراه شد
روزها گرفتار گو رو باک نیست تو بمان ای آنکه چون تو پاک نیست
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۶/۱-۱۵)

زندگی آدمی امتداد لحظه‌های زیستن اوست؛ از نظر عاشق زندگی و امتداد حیات وسیله‌ای برای رسیدن به معشوق است و بدون معشوق زندگی و گذشت عمر هیچ اهمیت و ارزشی ندارد؛ آنچه ارزشمند است معشوق است که غایت زندگی است و چون عاشق به این هدف نایل شود، هیچ گونه تاسفی به خاطر فوت وقت و سپری شدن زمان به وی دست نمی‌دهد. (فروزانفر، ۱۳۷۶: ۲۱)

حافظ نیز با اشاره به گذشت زمان ناسوتی و تقویمی، استغراق در وقت خوش را به عنوان فرصتی برای عیش تلقی می‌کند:

پنج روزی که در این مرحله مهلت داری
خوش بیاسای زمانی که زمان این همه نیست
(حافظ)

بر لب بحر فنا منتظریم ای ساقی
فرصتی دان که زلب تا به دهان این همه نیست
(حافظ)

او نیز مانند مولانا از به گذشت زمان ناسوتی اهمیتی نمی‌دهد:
زمانه گر بزند آتشم به خرمن عمر بگو بسوز که بر من به برگ کاهی نیست
(حافظ)

از نظر مولانا اوج اغتنام وقت در نزد عرفا زمانی رخ می‌دهد که سالک از مرتبه تلوین به مرتبه تمیکن رسیده باشد. مولانا چنین شخصی را صافی می‌نامد که مرتبه‌اش بسی فراتر از

صوفی ابن الوقت است:

هست صوفی صفاجو ابن وقت وقت را همچون پدر بگرفته سخت
هست صافی غرق نور ذوالجلال ابن کس نی فارغ از اوقات و حال
غرقه نوری که او کم یولد است کم یلد کم یولد آن ایزد است
رو چنین عشقی بجو گر زنده‌ای و نه وقت مختلف را بنده‌ای
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۴۳۳/۶-۱۴۳۶)

از آنجا که صافی فارغ از اوقات است، بنده‌ی وقت نیست. صافی در لحظه شهود نور ذوالجلال بیرون از مرز زمان ایستاده است و از چنبره زمان رهیده و از قید چند و چون فارغ گشته است. نزد عرفا مکاشفه و شهود - که امری فرا زمانی است - با مقام تمکین، و زمان، با مقام تلوین مرتبط است. (زرین کوب، ۱۳۶۴: ۹۷) از شبلی نقل شده که: «هزار سال گذشته در هزار سال ناآمده تو را تقدست در این وقت که هستی بکوش تا تو را مغرور نگرداند اشباح، یعنی در ارواح، زمان نیست و ماضی و مستقبل یکی است». (عطار، ۱۳۷۴: ۵۵۱) این قول نشانگر وصول عارف به مقام تمکین در ساحت بی‌زمانی است. مولانا در وصف مکاشفه معروف دقوقی در دفتر سوم مثنوی، ارتباط بین تمکین و بی‌زمانی و تلوین و زمان را این گونه بیان می‌کند:

ساعتی با آن گـروه مجتبی چون مراقب گشتم و از خود جدا
هم در آن ساعت ز ساعت رست جان زآنکه ساعت پیر گرداند جوان
جمله تلوین ها ز ساعت خاستست رست از تلوین که از ساعت برست
چون ز ساعت ساعتی بیرون شوی چون نماند محرم بی چون شوی
ساعت از بی‌ساعتی آگاه نیست زآنکش آن سو جز تحیر راه نیست
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۰۷۲/۳-۲۰۷۶)

ساعت بی‌ساعتی یا زمان بی‌زمانی از نظر مولانا همان وقت خوش است که عارف در آن همیشه جوان است؛ «زآنکه ساعت پیر گرداند جوان» و در آنجا جان از ساعت رسته است. به

گفته زرین کوب در آن حال مقدس که از زمان عادی بیرون است، ماضی و مستقبل و ازل و ابد وجود ندارد. (زرین کوب، ۱۳۶۴: ۱۸۸)

عهد الست در عرفان

پیش از آب و گل من در دل من مهر تو بود با خود آوردم از آنجا نه به خود برستم
(سعدی، ۱۳۷۵: ۵۴۶)

عارف در ورای صورت مادی اشیاء، به معنی اصالت می‌دهد و معنی چیزی است که همواره وجود دارد و در قالب زمان فیزیکی نمی‌گنجد. بنابراین گذشته و آینده در عالم معنی یکی و یکسان است بر اساس این دیدگاه همه آنچه مربوط به گذشته است، به صورت مرده و نابود، ولی به معنی، زنده و موجود است و از طریق خلق و لبس مُدام به ظهور می‌پیوندد. بنابراین در برداشت عرفانی، همه آنچه به صورت متعلق به زمان گذشته است، به معنی، متعلق به زمان حال و تجلیات بی‌پایان و پی در پی حضرت حق است.

پیمان الست و داستان آفرینش انسان گرچه به صورت، متعلق به گذشته است، اما در حقیقت داستانی همیشگی است. بر این اساس، وجود حقیقی ما از ازل وجود داشته و تا ابد وجود خواهد داشت. وقتی حافظ می‌گوید:

حافظ گمشده را با غمت ای یار عزیز اتحادی است که در عهد قدیم افتادست
(حافظ)

به زمان ازل توجه دارد، و اتحادی که می‌گوید، نه امری مربوط به ماده و صورت بلکه مربوط به معناست.

عرفا مسئله عهد الست و پیمان آغازین آفرینش را در آیه شریفه «و اذ اخذ ربکم من بنی آدم من ظهورهم ذریتهم و اشهدهم علی انفسهم الست بریکم قالوا بلی شهدنا ان تقولوا یوم القیامه انا کنا عن هذا غافلین» (اعراف/۱۲۷)، که مشهور به آیه الست است، مورد تفسیر و تاویل قرار داده‌اند. در این آیه سخن از عهد و پیمانی است که میان انسان و خدا در زمانی ازلی بسته شده است. مطابق آیه شریفه اکثر انسان‌ها این پیمان مقدس در زمان ازل را به فراموشی می‌سپارند. اما عارفان همواره با یادآوری این پیمان ازلی، خطاب الست در گوش جان‌شان

طنین‌انداز است. حافظ در این خصوص می‌سراید:

ندای عشق تو دیشب در اندرون دادند فضای سینه حافظ هنوز پر ز صداست

(حافظ)

عارفان برآند که تفاوت عارف با غیرعارف در همین به یادداشتن عهد ازلی است و فقط روح کسی که در هنگام الست از نشئه لقای رب سرمستی یافته باشد، از ذوق این نشئه لذت می‌برد. (زرین‌کوب، ۱۳۸۶: ۲۸۶) از همین روی عارف همواره خود را مخاطبِ خطاب ازلی معشوق می‌بیند و شور و التهاب قول ازل و پژواک آن خطاب سرمدی در اعماق جانش، وی را مست می‌کند:

سر ز مستی برنگیرد تا به صبح روز حشر

هر که چون من در ازل یک جرعه خورد از جام دوست

(حافظ)

خوردن شراب از جام دوست، همان شنیدن خطاب الست در زمان ازل است. شور و مستی عارفان ناشی از آن است که در خطاب الست خداوند آنان را مستقیماً مورد خطاب خود قرار داده است. عطار نیشابوری با توجه به آیه شریفه «و سقاها ربهم شراباً طهوراً» (الانسان/۲۱) خطاب الست را نوعی شراب تلقی می‌کند که جان آدمی پیش از عالم جسم آن را در زمان ازل نوشیده است:

ما ز خرابات عشق مست الست آمدیم نام بلی چون بریم چون همه مست آمدیم

پیش ز ما جان ما خورد شراب الست ماهمه زان یک شراب مست الست آمدیم

ساقی جام الست چون وسقاهام بگفت مازپی نیستی عاشق هست آمدیم

(عطار، ۱۳۶۶: ۴۹۹)

صدای اذان، دعا و هر نغمه و ندای آسمانی، عارفان را به زمان الست می‌برد و خطاب الست الهی در اعماق وجودشان طنین‌انداز شده، جان آنان را آکنده از شور و غوغا و مستی می‌کند؛ آنان همواره جان خود را مخاطب ندایی آسمانی می‌دانند:

آمد ندا از آسمان جان را که بازا الصلا
جان گفت: ای نادى خوش اهلاً و سهلاً مرحبا
سمعاً و طاعه‌ای ندا هر دم دو صد جانت فدا
یک بار دیگر بانگ زن تا برپریم بر هل اُتی
(مولوی، ۱۳۵۳: ۱۴/۱)

همان‌طور که ملاحظه می‌شود عارفان با شنیدن چنان موسیقی لاهوتی از آسمان ازل دچار نوعی شیفتگی و شیدایی وصف‌ناپذیری گشته و با تمام وجود به وجد و سرور می‌آیند:
ای عاشقان ای عاشقان آمد گه وصل و لقا
از آسمان آمد ندا کای ماهرویان الصلا
ای سرخوشان ای سرخوشان آمد طرب‌دامن کشان
بگرفته ما زنجیر او بگرفته او دامان ما
(مولوی، ۱۳۵۳: ۲۹/۱)

سعدی مستی عاشق از پیمان‌ه‌الست را مربوط به زمان ازلی می‌داند که خمار آن مستی ازلی در این دنیا در همه عمر نصیب وی شده است. عارف شهود کرده است که اگرچه جسم او در زمان ازل حضور نداشته اما روح او در آن زمان بی‌زمانی به معشوق دل سپرده است:
همه عمر برندارم سر از این خمار مستی که هنوز من نبودم که تو در دلم نشستی
(سعدی، ۱۳۷۵: ۶۰۶)

در ادب عرفانی، عشق الهی میراثی است که سابقه آن به عهد الست در زمان ازل برمی‌گردد: نه‌این‌زمان‌دل حافظ در آتش هوس است که داغدار ازل همچو لاله خودروست
(حافظ)
از دم صبح ازل تا آخر شام ابد دوستی و مهر بریک‌عهد و یک میثاق بود

پیش از این کاین سقف سبز و طاق مینا برکشند

منظر چشم مرا ابروی جانان طاق بود

(حافظ)

ابیات زیر از مولانا بیانگر همین مضمون است:

پیش از آن کاندلر جهان باغ و می و انگور بود

از شراب لایزالی جان ما مخمور بود

ما به بغداد جهان کوس انالحق می زدیم

پیش از آن کاین دار و گیر و نکته منصور بود

(مولوی، ۱۳۵۳: ۱۱۷۱۹-۱۱۷۲۰)

نمونه‌های زیر از اشعار حافظ بیانگر پیمان الست است:

مطلب طاعت و پیمان و صلاح از من مست که به پیمانه‌کشی شهره شدم روز الست

برو ای زاهد و بر دردکشان خرده مگیر که ندادند جز این تحفه به ما روز الست

من جرعه‌نوش بزم تو بودم هزار سال کی ترک آبخورد کند طبع خوگرم

معنای حقیقی ذکر در عرفان اسلامی را می‌توان همین به یاد آوردن زمان ازل و عهد الست، دانست. علاءالدوله سمنانی درباره رابطه زمان الست و ذکر می‌گوید: «در ازل هر ذره‌ای از موجودات که خطاب الست بر یکم را سماع کرده بودند، امروز چون نسیمی از نفحات «ان لربکم فی ایام دهرکم نفحات» بر جان ایشان وزید خواستند تا به همان سرمنزل باز روند، مشایخ طریقت ایشان را به مداومت ذکر فرمودند بر قضیه فاذکرونی اذکرکم (بقره/۱۵۲)» (سمنانی، ۱۳۶۹: ۳)

در عرفان نظری ابن عربی نیز مفاهیم عرفانی مانند «سرّ القدر» و «اعیان ثابته» را با «عهد الست» در قرآن پیوند می‌دهد. وی معتقد است که خداوند عالم هستی را مطابق صورتی که در علم خود داشت، ایجاد کرده است. یعنی تمام موجودات پیش از صورت عینی، صورت علمی نزد خدا داشتند (آملی، ۱۳۷۵: ۱۱۱) و از همین روی میثاق الست متعلق به عالم اعیان ثابته یعنی

مرتبۀ فیض اقدس پیش از وجود عینی موجودات در عالم شهادت است. (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۴۵۶)

نتیجه گیری

عارفان با طرح زمان قدسی و لاهوتی، زمان ناسوتی را بی اعتبار کرده و از ساعت بی ساعتی یا زمان بی زمانی سخن گفته اند که در آن جان عارف مستغرق در عیش وقت می گردد. رسیدن عارف به لحظه های خاصی از زمان لاهوتی که معمولاً کشف و شهودها در آن لحظات حاصل می شود، می تواند ناشی از ریاضت ها و مجاهدت های خود سالک و یا ناشی از فیض الهی باشد. در زمان لاهوتی زمان کمی به زمان کیفی تبدیل می شود طوری که کوتاهی و درازی و گذر زمان، معنای خود را از دست می دهد. تبیین رویدادهای برین و نمادین مربوط به زمان پیش از خلقت، مانند داستان آغاز آفرینش و واقعه خطاب خدواند به انسان در روز الست، در قالب عبارات استعاری و کنایی بیانگر بنیادهای معرفت شناختی و هستی شناختی اندیشه عارفان در مساله خلقت انسان و جهان و رابطه آن با زمان فراتاریخی است. داستان خطاب خدواند به انسان در روز الست را می توان داستان پیدایش عشق در زمانی قدسی دانست که هر لحظه قابل بازگشت و قابل تکرار است.



منابع و مأخذ:

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- آملی، سیدحیدر، (۱۳۷۵)، نص‌النصوص در شرح فصوص‌الحکم، ترجمه: محمدرضا جوزی، چ ۱، تهران، روزنه.
- ۳- ابن عربی، محیی‌الدین، (۱۳۷۵)، فصوص‌الحکم و التعليقات علیه، به قلم ابوالعلاء عقیفی، تهران، الزهراء.
- ۴- استیس، والتر ترنس، (۱۳۷۹)، عرفان و فلسفه، ترجمه: بهاء‌الدین خرمشاهی، چ ۵، تهران، سروش.
- ۵- الیاده، میرچا، (۱۳۶۵)، اسطوره بازگشت جاودانه، ترجمه: بهمن سرکاراتی، تبریز، انتشارات نیما.
- ۶- بقلی شیرازی، روزبهان، (۱۳۴۴)، شرح شطحیات به تصحیح و مقدمه فرانسوی: هانری کوربن، تهران، طهور.
- ۷- جهانگیری، محسن، (۱۳۷۵)، ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، چاپ چهارم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۸- حافظ، شمس‌الدین محمد، (۱۳۸۲)، دیوان اشعار، به اهتمام: محمد قزوینی و قاسم غنی، چاپ سوم، تهران، انتشارات زوار.
- ۹- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۶۴)، از کوچه زندان، تهران، امیرکبیر.
- ۱۰- -----، (۱۳۸۶)، نردبان شکسته، چ سوم، تهران، سخن.
- ۱۱- سعدی، مصلح‌الدین، (۱۳۶۵)، کلیات، به اهتمام: محمدعلی فروغی، تهران، امیرکبیر.
- ۱۲- سمنانی، علاءالدوله، (۱۳۶۹)، مصنفات فارسی، به اهتمام: نجیب مایل هروی، چ ۱، تهران، علمی و فرهنگی.
- ۱۳- شایگان، داریوش، (۱۳۷۱)، هانری کوربن آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ترجمه: باقر پرهام، تهران، آگاه.
- ۱۴- صرفی، محمدرضا، (۱۳۸۸)، «بررسی کارکردهای نمادین زمان در شعر عرفانی با تاکید بر دیوان حافظ»، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید باهنر کرمان، ش ۲۵، بهار.
- ۱۵- عطار، شیخ فریدالدین، (۱۳۷۴)، تذکره‌الاولیاء، به کوشش: نیکلسون، تهران، انتشارات

منوچهری.

۱۶- -----، -----، دیوان اشعار، تصحیح: تقی تفضلی، چ چهارم، تهران،

علمی و فرهنگی.

۱۷- عین‌القضاة همدانی، (۱۳۷۹)، زبده‌الحقایق به تصحیح: عقیف عسیران، ترجمه مهدی

تدین، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

۱۸- کاسیرر، ارنست، (۱۳۷۸)، فلسفه صورت‌های سمبلیک، ترجمه: یدالله موقن، تهران،

هرمس.

۱۹- کرمانی، طوبی، (۱۳۷۹)، زمان از دو نگاه، ترجمه: رساله قیصری از زمان و تعلیقه

معمای زمان، تهران، دانشگاه تهران.

۲۰- نجم‌الدین رازی، ابوبکر بن محمد، (۱۳۶۶)، مرصادالعباد، تصحیح: محمدمامین ریاحی،

چ سوم، تهران، علمی و فرهنگی.

۲۱- نسفی، عزیزبن محمد، (۱۳۵۹)، الانسان‌الکامل به کوشش: ماریژان موله، تهران، انجمن

ایران و فرانسه.

۲۲- مولوی، جلال‌الدین، (۱۳۵۳)، کلیات شمس یا دیوان کبیر به تصحیح: بدیع‌الزمان

فروزانفر، چ ۲، تهران، امیرکبیر.

۲۳- -----، -----، (۱۳۶۳)، مثنوی معنوی به کوشش: نیکلسون، تهران، امیرکبیر.

۲۴- هجویری، علی‌بن عثمان، (۱۳۷۱)، کشف‌المحجوب، تصحیح: ژوکوفسکی، تهران،

انتشارات طهوری.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی