**پژوهشنامه عرفان**
دوفصلنامه علمی، سال یازدهم، شماره بیست‌ویکم،
پاییز و زمستان ۱۳۹۷،
صفحات ۱۶۸-۱۴۵

# تأخیر و دیرهنگامی قدوم أزل در مقایسه با قِدم

## (تأمّلی دیگر بر بیتی از سنایی)

محمدابراهیم مالمیر*

زهرا منصوری**

**چکیده:** اهتمام سنایی غزنوی در *حدیقة الحقیقة و شریعة الطریقة* در جهت طرح مسائل عرفانی، اخلاقی و حکمی است. این مسئله، سخنش را گاه سرشار از رموزی کرده که درک آن‌ها مستلزم پژوهش در منابع علوم عقلی و عرفانی است.

بیتِ «با وجودش أزل پریر آمد/ پگه آمد ولیک دیر آمد» دربردارندهٔ توجّهات دقیق سنایی به مسئلهٔ «أزل» و مراتب آن است؛ اینکه «پریر آمدن» کنایه از قدمت در وجود است؛ امّا أزل با این قدمت، نسبت به قدم الهی متأخّر است؛ لذا از «قدیم مطلق» بودن خداوند در سلسلهٔ بطون زمان و در تطابق با عالم «غیب مطلق» و «احدیّت العین» بودن او در مراتب وجود، حکایت دارد.

در این پژوهش به تبیین دقیق سلسلهٔ «بطون زمان» که در انطباق با «مراتب عالم» و «مراتب وجود» قرار دارد، پرداخته شده است. نتیجهٔ این کاوش نشان داد که نظر به ذوبطون بودن و سلسلهٔ طولیهٔ صعودی متعدّد زمان و وجوه برزخی آن‌ها به تناسب عوالم و حضرات کلّیّه وجودیه، نسبت أزلی بودن به خداوند، نسبتی نارواست؛ زیرا خداوندکه قدیم مطلق است، بسیار فراتر از مرتبهٔ أزل و درحقیقت، خالق آن است.

**کلیدواژه‌ها:** سنایی غزنوی؛ أزل؛ بطون زمان؛ مراتب عوالم؛ مراتب وجود

---

* دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه رازی، کرمانشاه (نویسنده مسئول)
e- mail:dr.maalmir@gmail.com

**دانش‌آموخته دکتری دانشگاه رازی، کرمانشاه e-mail:zahra.mansouri@yahoo.com

مقاله علمی – پژوهشی است. تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۹/۲۹؛ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۲/۲۶

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10 ]

**مقدمه**

*حدیقة الحقیقة* بیان روشنی از حکمت الهی از طریق آمیختن برهان با تمثیل است که سنایی آن را مبنایی جهت سلوک اخلاقی ارائه داده است؛ اما ابیاتی که محل بحث و تأمّل باشد در آن کم نیست و ازین‌رو نیاز به شرح و بسط محقّقانه دارد (زرّین‌کوب، ۱۳۸۵: ۲۴۹)؛ چرا که گاهی در ابیاتی از آن، زبان شعر دیریاب و پیچیده است و فهمش به‌آسانی صورت نمی‌گیرد و خواننده سریع و راحت معانی آن را درنمی‌یابد، مگر آنکه به معارف اسلامی و اصطلاحات علوم واقف باشد (سنایی، ۱۳۶۸: ۴ـ۳)؛ بر این باور ابیاتی که موضوع بازنگری و تأمّل بیشتر ما در این پژوهش قرار گرفته عبارت‌اند از:

با وجـودش أزل پـریـر آمد　　پـــگه آمـد ولیک دیـر آمد
در أزل بسته کی بود عملش　　یک غلام است خانه‌زاد أزلش
از ابد دور دار وهـم و گمـان　　که ابـد از أزل گرفت نشـــان

(سنایی، ۱۳۶۸: ۶۵)

در شرح بیت اول آورده‌اند: «پریر آمدن: دیرآمدن و پگه‌آمدن؛ مجازاً به معنی زودآمدن است: أزل، زودتر از سایر پدیده‌ها پای به عرصهٔ وجود نهاد؛ اما وجود خداوند بر آن سابق است»(طغیانی، ۱۳۸۶: ۶۲). این نظر پذیرفتنی است؛ امّا اشاره‌ای به مراتب آن سبقت، ندارد؛ و بیان نکرده است که وجود خداوند با توجّه به بطون زمان، در کدام جایگاه قرار دارد.

در کل، شارحان نه‌تنها به مسئلهٔ أزل به عنوان مرتبه‌ای از مراتب زمان ننگریسته‌اند، بلکه گاه خداوند را أزلی معرّفی کرده‌اند، نه برتر از آن! برای مثال، آنجا که سنایی در ستایش عقل می‌گوید:

چون درآمد به بارگاه أزل　　شد بدو راست کار علم و عمل

(سنایی، ۱۳۶۸: ۲۹۵)

در شرح این بیت آورده‌اند: «بارگاه أزل، یعنی بارگاه خدا، خدایی که ازلی و بی‌آغاز است» (راستگو، ۱۳۸۸: ۹۹). جالب اینکه در شرح بیتی دیگر از سنایی که در وصف پیامبر اکرم(ص) می‌گوید:

قدمـش در أزل نفرسوده‌ست　　ندمـش در ابـــد نیـــاسوده‌ست

(سنایی، ۱۳۶۸: ۱۹۰)

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10 ]

در شرح آن آورده‌اند: «مفهوم بیت آن است که حضرت محمّد(ص) پیش از أزل بوده و قدم وی در وادی أزل فرسوده نشده و اثرش هم در ابد آرام نگرفته!» (رنجبر، ۱۳۶۹: ۴۱)؛ بنابراین، وقتی سنایی معتقد است که وجود حضرت رسول اکرم(ص) پیش از أزل بوده و بر آن سابق است! پس هرگز معتقد به این امر نخواهد بود که خداوند ازلی است! اما این مسئله چندان مورد دقت نبوده و شارحان در بیشتر موارد، ابیات را نه با دیدی تطبیقی بلکه مجرّد از سایر ابیات نگریسته‌اند؛ اینجاست که نظر به مراتب زمان و به‌خصوص عقیدهٔ اصلی شاعر، مورد بی‌توجهی واقع گردیده است.

در این پژوهش، سخن اصلی بر سر بیت: با وجودش ازل پریر آمد/ پگه آمد ولیک دیر آمد (سنایی، ۱۳۶۸: ۶۵) است. با مطالعهٔ کتاب‌های گوناگون عرفانی، حکمی و کلامی، عقاید بزرگان این علوم در رابطه با سلسلهٔ بطون زمان و مراتب عالم و نیز مراتب وجود را بررسی کرده و با روشی استدلالی به ترسیم سلسلهٔ مراتب عالم، مراتب وجود و سلسلهٔ بطون زمان پرداخته‌ایم تا به تبیین علمی و دقیق بیت سنایی برسیم.

پیرامون تبیین ماهیّت أزل در بیتی از سنایی، شارحان *حدیقه*، نکاتی را در شرح بیت مورد نظر بیان کرده‌اند که به‌طور مختصر آن‌ها را نقد و بررسی نموده‌ایم؛ امّا شرح این بیت با نظر به مراتب ازل و تطبیق این مراتب با مراتب وجود و سلسله مراتب عالم، از طریق تحلیل و اثبات مسائل حکمی و عرفانی، موضوعی کاملاً بی‌پیشینه است. دربارهٔ برخی بحث‌های پیرامونی این مقاله نیز مانند: بحث از مراتب عالم، مراتب وجود و تبیین مراتب زمان، پژوهشی به‌طور مستقل به مسئلهٔ «أزل» و توجه به آن در سلسلهٔ بطون زمان نیافتیم؛ اما می‌توان به مقالهٔ کدیور(۱۳۷۴) اشاره نمود که در آن، همسو با نظرات ابوالبرکات بغدادی، محقّق طوسی و ابن‌رشد، بداهت وجود زمان، مورد تأیید قرارگرفته است. رضایی(۱۳۹۱) نیز تلاش کرده نظام هستی‌شناختی صدرالمتألهین در پرتو نگاه وحدت وجودی او به هستی و کثرات موجود در آن را تحلیل و بررسی نماید. کربلایی(۱۳۸۷) نیز سلسلهٔ مراتب هستی را براساس دیدگاه صدرالدین قونوی ترسیم نموده است. کهنسال و عارفی (۱۳۹۴) نیز در مقالهٔ خود، نظرات میرداماد، فخر رازی و ابوالبرکات را دربارهٔ دهر، سرمد و زمان و نسبت آن‌ها با هم را مورد بررسی قرار داده‌اند؛ پژوهش ایشان به این نتیجه منجر گردیده که دهر همان سرمد است! این درحالی است که در پژوهش حاضر، دهر و سرمد به‌طور مجزا، هرکدام، به عنوان یکی از

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10 ]

بطون زمان مطرح‌اند که خود دارای انواع و مراتب‌اند و هریک از این انواع نیز دقیقاً در انطباق با یکی از مراتب وجود و سلسله مراتب عالم واقع می‌گردد.

## تبیین دیرهنگامی تأخیری أزل در مقایسه با قِدم

بیت حکیمانه سنایی که در آن می‌گوید:

با وجودش ازل پریر آمد  پگه آمد ولیک دیر آمد

دربردارندهٔ نکاتی نغز پیرامون دیرهنگامی و تأخیر أزل در مقایسه با قدم است که می‌توان با تفحّص در کتاب‌های عرفانی و حکمی به اثبات آن‌ها پرداخت. درزمرهٔ این نکات قابل تأمّل، اعتقاد به این امر است که زمان دارای بطونی است و در یک سیر نزولی عالمی یا صعودی حضرتی، مراتبی دارد که «أزل» در این میان، در مرتبه‌ای متأخر از «قِدَم» است. به منظور توضیح بیشتر مسئله، تبیین جایگاه هر یک از مراتب زمان، امری بایسته است و آنچه به تشریح موضوع یاری می‌رساند، بیان مراتبِ عالَم و به‌تبع آن مراتبِ وجود است که در ارتباط با مراتب زمان قرار دارند. ازاین‌رو به اختصار، عوالم شش‌گانه و برازخ هریک از آن‌ها را بیان کرده‌ایم تا درنهایت جایگاه هریک از عوالم در یک سیر صعودی یا نزولی معیّن گردد و سرانجام به بررسی و تحلیل بطون یا سلسله مراتب زمان پرداخته‌ایم.

### مراتب عالم و مراتب وجود

نخستین و ساده‌ترین تقسیم مراتب عالم نزد علما، به دو دستهٔ عالم فرودین و برین منقسم می‌گردد: عالم فرودین یا ارکان، یعنی عالم کون و فساد و عالم برین، یعنی عالم افلاک و عقول و نفوس و اجرامی که در آن است (اخوان الصّفا، ۱۴۱۲ق، ج۱: ۱۴۶). همچنین در نظر قدما و مستفاد از قرآن کریم که می‌فرماید: «أَلا لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْر» (اعراف: ۵۴) و بارها در وصف خداوند می‌فرماید: «عَالِمُ الْغَيْبِ وَ الشَّهادَةِ» (انعام: ۷۳)؛ عالم، به امر(غیب) و خلق (شهادت) تقسیم می‌شود و عالم امر، عالم ملکوت است که بدون مدّت و مادّت به وجود آمده است مانند: عقول و نفوس؛ و عالم خلق، عالمی است که با مادّه و مدّت آفریده شده است؛ مانند: افلاک و عناصر و موالید سه‌گانه (سهروردی، ۱۳۷۵، ج۳: ۱۶۲).

نسفی معتقد است:

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10 ]

*عالم در قسمت اوّل بر دو قسم است: مُلک و ملکوت، یعنی عالم محسوس و معقول، امّا این دو عالم را به اضافات و اعتبارات، به اسامی مختلفه ذکر کرده‌اند: مُلک و ملکوت، خلق و امر، شهادت و غیب، ظلمانی و نورانی، محسوس و معقول، و ... و مراد، ازین جمله همین دو عالم بیش نیست، یعنی عالم مُلک و عالم ملکوت* (نسفی، ۱۳۸۶: ۱۹۶-۱۹۵).

جهان خلق و امر از یک نفس شد  که هم آن دم که آمد باز پس شد

(شبستری، ۱۳۶۸: ۶۷)

همچنین در تقسیمی دیگر گفته‌اند: «عوالم کلّیّه پنج است: اوّل عالم ذات که آن را لاهوت و هویّت غیبیّه و غیب مجهول و غیب الغیوب و عین الجمع و حقیقة الحقایق و مقام «أو ادنی» و غایة الغایات و نهایة النهایات و احدیّت می‌گویند؛ دوّم عالم صفات است که جبروت و برزخ البرازخ و برزخیّت اولی و مجمع البحرین و قاب قوسین و محیط الاعیان و واحدیّت می‌خوانند؛ سوّم عالم ملکوت که عالم ارواح و افعال و امر و ربوبیّت و غیب و باطن می‌خوانند؛ چهارم عالم مُلک که عالم شهادت و ظاهر و آثار و خلق و محسوس گفته‌اند؛ پنجم عالم ناسوت که کَون جامع و علّت غائیّه و آخر التنزّلات و مجلی الکل نامیده‌اند. از این پنج عالم، سه عالم اوّل، داخل غیب‌اند؛ زیرا که از ادراک حواس بیرون‌اند و دو عالم آخر، داخل شهادت‌اند؛ چون محسوس به حواس‌اند» (لاهیجی، ۱۳۷۱: ۱۱۵-۱۱۴).

نخستین نقد بر تقسیم فوق، آن است که در سیر نزولی عوالم، عالم مُلک، همان جهان جسمانی است و به‌عبارتی، عالم اشیا و اجسام صرف بدون ارواح است؛ امّا ناسوت، جایگاه اجسام است به اعتبار معیّت آن‌ها با ارواحشان؛ ازاین‌رو اگر به فرض، قائل به تفکیک میان عوالم مُلک و ناسوت باشیم، ناسوت به‌اعتبار اینکه عالم جامعیّت اجسام و ارواح است، در مرتبه‌ای ورای مُلک قرار خواهد گرفت. این نکتهٔ مهمّی است که در بسیاری از توجّهات به عالم «مُلک» و «ناسوت» مورد بی‌دقّتی واقع گردیده است! اما در تعریف دیگری نیز از عالم مُلک آورده‌اند: «مراد از عالم مُلک، عالم شهادت و طبیعت است و گاه از عالم مُلک، جهان وجود به‌طور مطلق و کلّی اراده شود و در هر حال، معنی خاص عالم مُلک، عالم شهادت و ناسوت است که جهان جسمانی و عالم اجسام و ماده و مادّیات باشد و مقابل عالم ملکوت و ظل و پرتوی از آن می‌باشد» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج۴:

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10 ]

۱۳۲). در اینجا نیز، یک جایگاه برای عالم مُلک و ناسوت قائل شده‌اند که چندان دقیق نیست! یکی از علّت‌هایی که باید عالم مُلک و ناسوت را در دو جایگاه مختلف قرار داد، این است که اگر عالم ملکوت، عالم ارواح بدون اجسام است، باید عالم مُلک، عالم اجسام بدون ارواح باشد، ولو به صورت انتزاعی! با این حساب، عالم ناسوت، عالم مرکب از مُلک و ملکوت خواهد بود. افزون براین، آنکه عالم اجسام به دو قسمت تقسیم می‌شود: یکی عالم علوی که عالم افلاک است و جایگاه ستارگان و دیگری عالم سفلی است که عالم ارکان و اجناس خلایق است. سرانجام آنچه واضح می‌نماید، این مسئله است که عالم مُلک، نازل‌ترین عالم از میان دیگر مراتب عوالم است. هرچند که تقسیماتی برای آن قائل باشند و اسامی دیگری نیز داشته باشد؛ همچنین از حیث مراتب وجود نیز برابر مرتبهٔ عالم شهادت و طبع و حس واقع است.

در تقسیمات عوالم، برازخی نیز وجود دارند که به منظور تعیین دقیق‌تر جایگاه هریک از عوالم که ارتباط درست و منطقی با مراتب وجود و سلسله بطون زمان نیز داشته باشد، ذکری از برزخ‌های عوالم ضروری می‌نماید.

در ورای عالم ملک، عالم برزخی «خیال» است. جیلی در این خصوص آورده است: «عالم خیال، همانند عالم برزخی است که در آن ارواح، بعد از مفارقت از جسم‌هایشان، قرار دارند تا روز قیامت؛ چرا که نه در دنیا و نه در آخرت قرار دارند» (جیلی، بی‌تا: ۳۰). پس، «عالم خیال، نسبت به عالم مصوّرات و محسوسات، فراخ‌تر است؛ زیرا جملهٔ مصوّرات از خیال می‌زاید و عالم خیال نسبت به آن عالمی که خیال ازو هست می‌شود، هم تنگ است» (مولوی، ۱۳۸۶: ۲۱۵). در سلسله مراتب وجود، عالم خیال، مرتبهٔ نفوس است؛ در شرح ارتباط میان نفوس و عالم خیال و نیز بیان این مسئله که عالم خیال اوّلین برزخ میان ملک و ناسوت است، آورده‌اند:

> *خیال، در عالم صغیر و کبیر، اوّلین مرحلهٔ عبور از خطّهٔ دنیای حسی محسوب است. و از آن جمله، آنچه خیال متّصل نام دارد، بین حس و عقل برزخ می‌شود و آنچه خیال منفصل خوانده می‌شود، برزخ بین عالم اجسام کثیفه و ارواح مجرّده است و درواقع عالم مُلک را از عالم ملکوت جدا می‌دارد. در همین مفهوم است که مرتبهٔ اطلاق آن، عالم مثال نام دارد و آن را حکما، عالم اشباح مثالی و همچنین عالم اجسام مجرّد نیز می‌خوانند؛ امّا مرتبهٔ تقیّد آن، مطلقاً عالم خیال خوانده می‌شود و البته به عالم مُلک و*

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10 ]

*طبع، اقرب است و کائنات آن با وجود تجرّد از ماده، از بعد و شکل مجرّد نگشته‌اند* (زرّین کوب، ۱۳۸۷، ج۱: ۵۶۲).

بالاتر از عالم خیال و ناسوت، عالم مثال است که برزخ میان ناسوت و ملکوت است و به آن، «عالم مثل معلّقه گویند» (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۱۵۸). و در تعریف آن آورده‌اند:

*عالم مثال را خیال منفصل نیز خوانند و او همچون جدولی است از خیال مطلق عمائی و خیال هر انسان و حیوان، جدولی از وی، بلکه جملهٔ برازخ بین الدنیا و الآخرهٔ و غیر آن حصّه‌ای از این عالم مثال مذکور است. و پیدا شدن جملهٔ أرواح در عالم حس، فی المنامات و غیرها، بلکه جمله مرئیّات در حال خواب، حتی حق ـ تعالی و تقدّس ـ در این عالم و صور مثالی این عالم است* (فرغانی، ۱۳۷۹: ۱۴۷).

در عالم مثال، هر موجودی از موجودات مجرّده و غیرمجرّده را مثالی هست که به حواسّ باطن، ادراک آن توان کرد و کشف ارباب کشوف در آن عالم است (خوارزمی، ۱۳۷۹: ۹۸۹). و در تعریفی دیگر آمده است: «عالم مثال، یعنی عالمی که پدیده‌های آن شکل دارد، اما مادّه ندارد. این عالمی است میانهٔ عالم محسوسات و عالم مجرّدات»(جامی، ۱۳۷۰: ۴۷). برمبنای این تعاریف می‌توان عالم مثال را دوّمین برزخ میان مُلک و ملکوت دانست که عالم عقول کلیّه و مُثُل معلّقه است.

در یک سیر صعودی، پس از مُلک و ناسوت، عالم ملکوت واقع است؛ چنان‌که گفته‌اند:

«جایز است که ملکوت، که غیرمتناهی است، محیط باشد بر دورات عالم مُلک. و همچنین عالم ملکوت نسبت به جبروت، و جبروت نسبت به لاهوت؛ پس هر سافل، نسبت به عالی، متناهی و نسبت به اسفل از خود، غیر متناهی باشد (اسفراینی، ۱۳۸۳: ۴۱۵ -۴۱۴).

در تعریف این عالم، همه متّفق‌القول هستند که ملکوت، مرتبهٔ ارواح مجرّده است (کاشانی، ۱۴۲۶ق: ۴۹۴).

در حدّ فاصل عالم ملکوت و جبروت می‌توان به دو برزخ قائل گردید: نخست عالم رحموت است و در تفسیر «الم» گفته‌اند: «وَ الْأَظْهَرُ أَنَّهَا حُرُوفٌ تشیرُ لِلْعَوَالِمِ الثَّلَاثَة: فَالْألِفُ لِوَحْدَةِ الذَّاتِ فِی عَالَمِ الْجَبَرُوت، وَ اللَّامُ لِظُهُورِ أَسْرَارِهَا فِی عَالَمِ الْمَلَکُوتِ، وَ الْمِیمُ لِسَرَیَانِ أَمْدَادِهَا فِی عَالَمِ الرَّحَمُوتِ» (حسنی، ۱۴۱۹ق: ج۱: ۷۲). عالم رحموت در مرتبهٔ وجودی اسمای جمالیّه واقع است.

توضیح آنکه به‌طورکلی، اسمای الهیّه عبارت‌اند از اسما جمالیّه و جلالیّه (امام خمینی، ۱۳۷۶: ۸۰).

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10 ]

*هر اسمی علی الاطلاق، مقتضی اظهار خواص و آثار مخصوص به خود است؛ اسماء جلالیّه، علی الاطلاق، طالب اظهار و اعمال سلطنت خود و اسماء جمالیّه، منشأ آثار خاص خود می‌باشند، و قهراً بین آن‌ها با آنکه در غیب ذات متّحدند، تنازع واقع می‌شود* (قیصری، ۱۳۸۱: ۱۷۹).

آشتیانی نیز معتقد است که «اهل حجب از درک این لطیفه غافل‌اند، ولیکن عرفاء کاملین، تجلّی حق را در جمیع نفوس، به اسماء جمالیّه و جلالیّه شهود می‌نمایند» (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۳۸)؛ ازاین‌رو می‌توان مراتب «اسماء جمالیّه» و «اسماء جلالیّه» را ازجملهٔ مراتب وجودی دانست که هریک با مراتبی از عوالم در ارتباط هستند؛ چنانکه جیلی نیز هریک از اسما جمالیّه و جلالیّه را یکی از مراتب وجودی معرّفی کرده است (رک: جیلی، بی‌تا: ۲۲-۱۹). و اما با نظر به مراتب وجود و اینکه اسمای جلالیّه نیز با یکی از عوالم برزخی در ارتباط است، این عالم را می‌توان «عالم رهبوت» دانست:

ظاهر الأکـــــوان باطنها رهبـــوت عینه رغبـــــوت

(ابن‌عربی، بی‌تا، ج۳: ۵۵۰)

مولوی نیز در *دیوان شمس* به اصطلاحِ عالم رهبوت، متوجّه است:

از رحمـوت گشته‌ای در رهبــوت رفته‌ای تا دم مهر نشنوی تا سوی دوســـت ننگری

(مولوی، ۱۳۸۴: ۹۲۱)

و اما عالم جبروت، «عالم عظمت است که نزد اکثر، عالم اوسط و آن محیط به تمام امور است»(ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۵۸؛ نیز ۱۴۲۱، ج۱: ۵۶۹؛ کاشانی، ۱۴۲۶ق: ۲۶۱). به‌عبارت‌دیگر:

*عالم جبروت و آن به اصطلاح اصح، اوّل وجود مقیّد و عالم علم و عالم عقول مجرّد از ماده و صورت و مدّت است و به اصطلاح دیگر، مجموع عالم ملکوت و ملک است. عالم جبروت مبدأ ملک و ملکوت است و عالم ملکوت از جبروت پیدا آمدند و هر چیز که در عالم جبروت پوشیده و مجمل بود، در عالم ملک و ملکوت ظاهر شد و مفصّل گشت* (محمود غراب، ۱۴۱۴ق: ۱۵۸).

در مراتب وجود نیز، عالم جبروت، مرتبهٔ اعیان ثابته است؛ اعیان ثابته «عبارت از ماهیّات اشیاء است و مظاهر و آثار اسماء الهیّه» (جامی، ۱۳۵۸: ۱۸۳ و ۱۱۹). همچنین «اعیان ثابته، صور علمیّه خداوند به حقایق ممکنات‌اند»(سبزواری، ۱۳۸۳: ۱۵۴؛ لاهیجی، ۱۳۷۱: ۱۰۴). در ارتباط میان عالم جبروت و مرتبهٔ

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10 ]

اعیان ثابته نیز آمده است: «جبروت نام عالم ماهیّات است؛ و ماهیّات را بعضی اعیان ثابته، و بعضی حقایق ثابته گفته‌اند»(نسفی، ۱۳۸۶: ۱۹۸).

در برزخ عالم جبروت و لاهوت نیز، عالم عظموت واقع است؛ چنان‌که آورده‌اند: «از ملکوت که ترقّی کند، به جبروت رسد و از جبروت که ترقّی کند، به عظموت رسد» (جیلی، بی‌تا: ۱۶)؛ ازاین‌رو در سلسله مراتب وجود، می‌توان عالم عظموت را مرتبهٔ اسما و صفات فعلیّه دانست که درواقع «به صفات متجلّی در مظاهر، اسما و صفات فعلیّه و اضافیّه اطلاق شده است»(فیض کاشانی، ۱۳۷۵: ۲۴۲).

در مسیر صعودی عوالم، جایگاه فراتر از عالم جبروت به عالم لاهوت اختصاص دارد. لاهوت، مرتبهٔ واحدیّت یا اسما و صفات ذاتیّه است؛ چرا که «مرتبهٔ روحیّه همان مقام واحدیّت و لاهوت است» (امام خمینی، ۱۳۷۶: ۱۶۳). در تبیین این مرتبه آورده‌اند:

> *حقیقت ذات در مقام تجلّی و تنزّل از مقام احدّیت، به جمیع صفات و اسماء کلّیّه و جزئیّهٔ متشأن و صور کلّیّهٔ اسماء و صفات از مظاهر خلقیّه از ناحیهٔ تجلّی در کسوت اسماء از مقام غیب و از مرتبه کمون، به فیض اقدس در عرصهٔ علم ظاهر و حتی در این موطن، کلّیّهٔ شئون کلّیّه و جزئیّه و صور خلقیّه، اعم از حقایق ملکوتیّه و برزخیّه و صور حقایق عالم شهادت را به رؤیة المجمل مفصلاً شهود می‌نماید. این همان مرتبهٔ واحدیّت است که ظل و صورت و تفصیل مقام احدّیت می‌باشد، و در این مقام نیز کثرت وجودیّه منتفی است؛ با این فرق که در احدّیت از کثرت نسبیّه عین و اثری نیست و در حضرت علم و مقام الهیّه یا الوهیّت، کثرت نسبیّه که ریشه و اساس کثرت خارجیّه است، تحقّق* دارد (قیصری، ۱۳۸۱: ۵۶).

و اینکه: «مقام اسما و صفات ذاتیّه در حضرت واحدیّت ثابت است؛ چون علم ذاتی که از شئون و تجلّیات ذاتیّه است؛ و قدرت و اراده ذاتیّه و دیگر شئون ذاتیّه» (جیلی، بی‌تا: ۱۵؛ امام خمینی، ۱۳۷۵: ۴۶).

جایگاه بلندتر از عالم لاهوت نیز مختص عالم هاهوت است. «هاهوت، مرتبه‌ای است که اعلی مراتب وجود در لسان عرفاست»(زرین‌کوب، ۱۳۸۷، ج۲: ۹۹۳). و عالمی است که در مرتبهٔ احدیّت الجمع از مراتب وجود قرار می‌گیرد. مرتبهٔ احدیّت الجمع

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10 ]

*ابتدای تنزّلات ذاتیّه است و از آن به مرتبهٔ تجلّی اوّل، احدیّت و وجود مطلق تعبیر می‌شود. این مرتبه از مراتب وجود، رابطهٔ بین بطون و ظهور است و این عبارت از احدیّت جمع است به اسقاط جمیع اعتبارات و نسبت‌ها و اضافات* (جیلی، بی‌تا: ۱۵-۱۴).

فراتر از هاهوت، عالم غیب مطلق است. در بیان جایگاه این عالم آورده‌اند: «اوّل از عوالم، عالم هویّت غیب مطلق است که شامل غیوب کلّیهٔ عوالم است و احدیّت مطلقه، و حقیقت الحقائق نیز نامیده می‌شود» (خوارزمی، ۱۳۷۹: ۳۵). و اینکه «اوّل، حضرت ذات است که در آن بروز حقّ است به ذات خود بر خود. و در این حضرت اعیان بالکلیّه منتفی‌اند: «کَانَ اللَّهُ وَ لم یَکُن مَعَهُ شَیءٌ» (حرعاملی، ۱۴۱۸ق، ج۱: ۱۵۴) و آن را غیب مطلق گویند که از آن هیچ‌کس حکایت نتواند کرد؛ زیرا که آنجا اسم و رسم نگنجد (جیلی، بی‌تا: ۱۳؛ آشتیانی، ۱۳۷۰: ۴۵۰). این عالم در مرتبهٔ وجودی «احدیّت العین» واقع است. مرتبهٔ احدیّت العین، وجود بحت بسیط است که «لا اسم و لا رسم له»، «غیب الغیوب» و «غیب مطلق» است (سبزواری، ۱۳۸۳: ۶۱۴). ذات بحت خداوند، مافوق تمام مراتب وجود و مراتب عالم و محیط بر کل مراتب زمان است.

پس از تبیین مراتب عالم و به منظور آشکار گردیدن این حقیقت که زمان نیز دارای مراتبی است که سرسلسله‌اش، یعنی خالق و پدیدآورندهٔ آن، ذات خداوند است، لازم است به تبیین بطون زمان پرداخته شود. براساس تحقیقات عمیقی که صورت گرفته است، سلسله بطون زمان و برازخ آن‌ها را می‌توان عبارت دانست از:

زمان که همان دهر ایسر اسفل است؛ دهر ایسر اعلی؛ دهر ایمن اسفل؛ دهر ایمن اعلی؛ سرمد؛ أزل؛ أزل أزل؛ أزل الآزال و سرانجام، قدیم مطلق که مختص ذات الهی است. ما در این بخش، ابتدا با نظر به آنچه بزرگان در تعریف هریک از حقایق مذکور نقل کرده‌اند، به بیان این امر خواهیم پرداخت که عالمان علوم فلسفی و عرفانی، از چه زوایایی به بحث پیرامون زمان و مراتب آن پرداخته‌اند؛ پس از آن، با تکیه بر منابع موجود و استناد به آن‌ها به ترتیبی درست و منطقی از نمودار مراتب زمان، دست خواهیم یافت؛ نموداری که درستی و صحّت آن را ارتباط استوار میان آن و سلسله مراتب عالم و مراتب وجود تصدیق می‌نماید.

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10 ]

## زمان

برای شناخت زمان و دست یافتن به دسته‌بندی دقیق‌تری از بطون زمان، می‌بایست آن را از سه جنبه بررسی نماییم: ماهیّت زمان؛ بحث از وعاء یا ظرف زمان؛ بحث از انواع زمان.

زمان در کتب عرفانی، حکمی و کلامی، مقدار حرکت فلک جسم است (میرداماد، ۱۴۰۱ق: ۱۹؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج۳: ۱۱۹). و موجودی زنده، قائم به نفس و مستقل است.

از جنبهٔ دوم، زمان، ظرفی برای متغیّرات است؛ چنان‌که گفته‌اند: «قسم سوّم، وعاء زمان است که وعاء سیّالات و متغیّرات است. حوادث عالم زمان، مادون همهٔ عوالم و موجودات آن ضعیف‌تر و ناقص‌تر از همهٔ موجودات عوالم دیگر است» (میرداماد، ۱۴۰۱ق: ۷۴ و ۱۵۶).

اما از جنبهٔ سوم، می‌توان به تعریفی که از زمان مطلق و مقیّد در برخی کتب فلسفی موجود است، استناد نمود، اینکه:

> *زمان بر دو قسم است: مطلق و مقیّد؛ زمان مطلق را مدّت و دهر می‌نامند و همین است که قدیم است؛ ولی زمان مقیّد و محصور با حرکات فلک ملازمت دارد؛ اگرچه امر عالم با گذشت زمان منقضی می‌شود، ولی حرکت دهری و زمان مطلق، قابل انقضا و دثور و فنا نیست* (ابوحاتم رازی، ۱۳۸۱: ۱۲).

زکریای رازی درخصوص زمان مطلق آورده است: «مراد از زمان مطلق، دهر است دربرابر زمان مقیّد و مضاف که مقدار حرکت فلک است و یا مقدار حرکت فلک اعظم و یا مقدار مطلق حرکت است» (رازی، ۱۹۳۹م: ۲۴۱). پس، در سلسله بطون زمان، زمان مقیّد، همان دهر ایسر اسفل است که در نازل‌ترین جایگاه قرار می‌گیرد و در مرتبهٔ فراتر از آن، زمان مطلق قرار دارد که آن را «دهر» نیز می‌نامند.

## دهر

بطن دیگری از بطون زمان را «دهر» نامیده‌اند. موجودات حوزهٔ زمان «در زمان» (فی الزمان) وجود دارند، حال آنکه موجودات متعلّق به حوزهٔ دهر، «با زمان» (مع الزمان) هستند. در نگرش به دهر، می‌بایست به سه جنبه پرداخت: نخست تعریفی است که از ماهیّت دهر در منابع مختلف حکمی، فلسفی و عرفانی آمده که دهر، مقدار هستی و مدّت و امتداد پایندگی ذوات است، بی‌ملاحظهٔ امور

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10 ]

متغیّرهٔ حادثه، چنان‌که در زمان، ملحوظ است. دهر، زمان درنگ و بقای مطلق است»(صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج۱: ۲۲).

جنبهٔ دیگر در بررسی دهر، پژوهش در آن است که دهر، ظرف وجود چه اموری است؛ چرا که دهر را به عنوان وعائی برای امور خاص خود قرار می‌دهند: «إِنَّ الدَّهْرَ ظَرْفٌ لِوُجُودِ الْأُمُورِ الدَّهرِيَّةِ كَمَا إِنَّ الزَّمَانَ كَذَلِكَ بِالْقِيَاسِ إِلَى الْأَشيَاءِ الزَّمَانِيِّ.» (قمی، ۱۴۱۵ق: ۷۹۸). این امور دهرّیه، مجرّدات صرفه عقلیّه‌اند، نیز دهر را وعاء مجرّدات و عقول نامیده‌اند (اسفراینی، ۱۳۸۳: ۱۶۸).

جنبهٔ سوم در ارتباط با وعاء دهر، پرداختن به انواع یا تقسیماتی است که برای دهر موجود است و آن اینکه دهر را به دهر ایمن و ایسر و هر یک از آن‌ها را به اسفل و اعلی تقسیم کرده‌اند: «آنچه در وعاء دهر است، یا در دهر «ایمن اعلی» است، یا در دهر «ایمن اسفل»، یا در دهر «ایسر اعلی» و یا در دهر «ایسر اسفل» (سبزواری، ۱۳۸۳: ۲۲۷).

به‌طورکلی، نسبت متغیّر به متغیّر، زمان است و نسبت متغیّر به امور ثابت، دهر(صدرالمتالهین، ۱۳۰۲: ۳۰۵؛ نیز ۱۹۸۱م، ج۳: ۱۸۳؛ تهانوی، ۱۹۹۶م، ج۱: ۹۱۰). دهر، زمانی است ناگذرنده، و زمان، دهری است گذرنده و سخن پیغامبر(ص): «لَا تَسُبُّوا الدَّهْرَ فَإِنَّ الدَّهْرَ هُوَ اللَّهُ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الدَّهْرُ» (زمخشری، ۱۴۱۷ق، ج۷: ۱۹۸) را تأویل بر این معنی می‌کنند (سهروردی، ۱۳۷۹: ۱۷۹).

**سرمد**

سرمد از دیگر بطون زمان است که می‌توان آن را بلندتر و وسیع‌تر از دهر ایمن اعلی دانست. در قرآن کریم آمده است: «قُلْ أَ رَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ النَّهارَ سَرْمَداً إِلى يَوْمِ الْقِيامَةِ» (قصص:۷۲) . مسئلهٔ مهم، نسبت و رابطه‌ای است که میان زمان و دهر و سرمد برقرار است؛ درواقع، ترتیبی که بر این رابطه حاکم است، دهر را باطن زمان و سرمد را باطن دهر نشان می‌دهد؛ به عبارت دیگر، «موجودات عالم دهر، مبادی و علل موجودات زمان و زمانی هستند و موجودات سرمدی، مبادی و علل موجودات دهری» (حسن زاده آملی، ۱۳۶۵: ۷؛ همایی، ۱۳۶۰: ۹۸۴).

با این توصیفات، می‌توان به یک سیر صعودی در این رابطه قائل شد؛ اینکه عالم سرمد، ورای عالم دهر است و «عالم دهر، ورای عالم زمان؛ پس، آنچه در عالم زمان متفرّق است، در عالم دهر، جمع است. در عالم زمان، حال و گذشته و آینده معنا دارد و موجودات امروز و دیروز و فردا با هم جمع نمی‌شوند و عالم متفرّقات است؛ ولی در عالم دهر که روح زمان است، همهٔ این‌ها با هم جمع

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10 ]

هستند» (امام خمینی، ۱۳۸۸: ۱۶۶؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۵: ۱۸۱). به‌طورکلّی، نسبت ثابت به ثابت و لا زمان به لا زمان را سرمد گویند (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق: ۴۲؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج۳: ۱۸۳؛ تهانوی، ۱۹۹۶م، ج۱: ۹۱۰). بعضی به اعتباری، سرمد را مثال عقلی و جوهر نورانی دهر در عالم الوهیت می‌دانند (قمی، ۱۳۷۹: ۳۶۵). پس سرمد، باطن دهر است و در سلسلهٔ طولیهٔ زمان نیز برزخ‌ها و باطنی دارد؛ برزخ های آن را می‌توان «سرمد السرمد» (جندی، ۱۴۲۳ق: ۱۲) که جنبه رهبوتی سرمد است و «سرمد السّرمدین» (نِفَری، ۲۰۰۷م: ۲۸۲) که جنبهٔ جبروتی سرمد است، و باطن آن را «أزل» دانست.

## ازل

ازل، به عنوان باطن و روح سرمد، استمرار و دوام وجود در جهت گذشته است؛ درواقع، تعریفی که در بیشتر منابع بر آن اتّفاق نظر هست، این است که: ازل، استمرار وجود است در ازمنهٔ مقدّرهٔ متوالیهٔ متمادیهٔ غیرمتناهیه از ناحیهٔ گذشته، چنان‌که ابد، استمرار وجود در ازمنهٔ متوالیهٔ متمادیهٔ غیرمتناهیه در طرف آینده است (ایجی، ۱۳۲۵، ج۲: ۲۵؛ جرجانی، ۱۳۷۰: ۷). اما در کنار این تعریف، برخی تعاریف دیگر نیز برای أزل مطرح شده است که چندان دقیق و صحیح نیست! مانند: أزل، یعنی زمان بی‌آغاز (فروزانفر، ۱۳۶۷، ج۳: ۸۵۹)؛ زمانی که آن را ابتدا نباشد (قشیری، ۱۳۷۴: ۵۰۴)؛ ابتدای وقت (مستملی بخاری، ۱۳۶۳، ج۱: ۳۸)؛ یا نفی مسبوقیّت به غیر (رازی، ۱۹۸۶م: ۴۲)؛ «أزل، عبارت است از نفی اولویّت از کسی که بدان متّصف است و این وصفی است برای خداوند از آن جهت که اله است» (ابن‌عربی، ۱۳۶۷، ج۱: ۸؛ نیز، بی‌تا، ج۱: ۱۸۹).

این تعاریف که أزل را زمان بی‌آغاز و بی‌ابتدا می‌دانند و یا قائل به عدم مسبوقیّت به غیر، دربارهٔ آن هستند و نفی اوّلیّتش می‌پندارند، کمی نادرست و غیرعمیق است؛ چرا که هرچند، أزل، یکی از بطون زمان و از حیث رتبه، مقدّم بر سرمد است؛ امّا خود نیز روحی دارد و آن «أزلِ أزل» است. علاوه‌برآن، أزل، مخلوق خداوند است و نمی‌توان آن را اوّل اوّل‌ها دانست! درواقع، ازل، مسبوق به ازلِ ازل و آن نیز مسبوق به ازل الآزال است و در این صورت، هم آغاز دارد و هم مسبوق است و هم می‌توان برای آن اوّلیتی قائل شد.

لاهیجی گوید:

*ازل، دیگر است و ازل آزال، دیگر. ازل آزال، عبارت از بقاء وجود است مطلقاً و آن مسبوق به عدم نیست و افتتاح آن از عدم نی. ازل، عبارت است از اوّلیتی که افتتاح آن*

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10 ]

*از عدم اضافی باشد. پس هر فردی از افراد موجودات را ازلّیتی و ابدّیتی باشد که ازلّیت او به اعتبار عین ثابت اوست که در علم حق است و ابدّیت او به‌اعتبار وجود عینی که وجود خارجی مواد است* (لاهیجی، ۱۳۷۱: ۱۰۶).

بر همین اساس است که به عقیدهٔ سنایی در ابیات شاهد، أزل هرچند قدمت داشته باشد و نسبت به مراتب دیگر، والاتر باشد و دیرینه، دربرابر خداوند که قدیم مطلق است، متأخّر و دیر آمده است.

## أزلِ أزل

ازل، دارای روحی است که «أزلِ أزل» نام دارد و در تعریف آن آورده‌اند: أزلِ أزل: عبارت است از أوّلیّت (مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج۲: ۲۶۳)؛ «بدایت ظهور جوهر اوّل است که روح اضافی است» (نسفی، ۱۳۵۲: ۲۷۹)؛ «وجود حق است، بی رسمِ رسم» (بقلی شیرازی، ۱۳۷۴: ۶۱۸) که هیچ‌کدام خالی از اشکال نیستند! چرا که اگر ازلِ ازل، اوّلیت است، پس ازل الآزال چه خواهد بود؟ و بدایت ظهور جوهر اوّل، یعنی روح اضافی نیز نمی‌تواند باشد، چه، بدایت آن یا صورت علمیّه است که در عالم اعیان خواهد بود و یا ظهور ربوبی است که صورتی ملکوتی و دهری است! همچنین وجود ذات بالذات حق در مقام لا رسم و لا اسم ، ذات بحت، ورای هاهوت است که قدمِ قدم می باشد و فوق ازل الآزال است، نه ازلِ ازل.

اما به اعتقاد ما منطق حکم می‌کند که میان «أزل» و «أزل الآزال» مرتبه‌ای حدّ واسط وجود داشته باشد که مربوط به عالم هاهوت است؛ زیرا با نظر به سلسله مراتب عالم، أزل مطابق با عالم برزخی عظموت است و أزل أزل، مطابق با عالم لاهوت و نیز أزل الآزال دربرابر عالم هاهوت؛ پس، آن مرتبه از مراتب زمان که در جایگاه مقام واحدیّت، در سلسله مراتب وجود و در جایگاه عالم لاهوت در مراتب عوالم قرار می‌گیرد، أزلِ أزل نام دارد.

## أزل الآزال

أزل الآزال را سبقِ سبق دانسته‌اند که عبارت از بقای وجود است مطلقاً و آن مسبوق به عدم نیست و افتتاح آن از عدم نیست (لاهیجی، ۱۳۷۱: ۱۰۶) و گفته‌اند که همان قدم است، یعنی وجود مطلق حق(کاشانی، ۱۳۸۰: ۶۳۲؛ بقلی شیرازی، ۲۰۰۸م: ۱۱). این رتبه که آن را که مبدأ تعیّنات و شئونات غیبیه می‌دانند، بالاتر از أزلِ أزل است؛ چرا که یقیناً «مرتبهٔ ذات بحت، ماورای رتبت أزل است که مرتبهٔ صفات فعلیّه است»(ناشناس، ۱۳۸۸: ۳۴). پس این، ذات حق است که اوّلیّتی بی‌آغاز و انجام است.

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10 ]

قشیری گوید: «الذَّاتُ الْأَحَدِيَّةُ أَیْ الْحَقّ هُوَ أَوَّلُ الْأَشْيَاءِ فِی أَزَلِ الْآزَال» (قشیری، ۱۴۲۲ق: ۴۸)؛ همان که کاشانی هم در بیان وجه اصطلاحی الالف گوید: «يشَارُ بِهِ إِلَى الذَّاتِ الْأَحَدِيَّةِ، أَیْ الْحَقّ مِنْ حَيْثُ هُوَ أَوَّلُ الْأَشْيَاءِ فِی أَزَلِ الْآزَال» (کاشانی، ۱۴۲۶ب: ۱۱). خداوند متعال در أزل الآزال فرد و یکتاست؛ لذا از کیفیّت این مقام احدی جز او مطّلع نیست (استرآبادی، ۱۳۸۲، ج۴: ۲۷۳).

نقدی که بر توصیف مرتبهٔ أزل الآزال در منابع، وارد می‌گردد، مربوط به مراتب وجود است؛ اینکه ذات حق که قدیم مطلق است و در مرتبهٔ «غیب مطلق» از مراتب عالم، قرار دارد، در مرتبهٔ احدیّت العین از مراتب وجود است، این در حالی است که أزل الآزال در اصل، در مرتبهٔ احدیّت الجمع است که جایگاه عالم هاهوت است؛ همان که گفته‌اند: «توحّد فی أزل الآزال بأحکام الأحدیّة» (پلاسی شیرازی، ۱۹۸۶م: ۴۷)؛ پس این احدیت منطبق با ازل الآزال، همان احدیت عین، یعنی احدیت ذاتیه مشار علیه «هو» است که حضرت اوّل در تعینات ذاتیه است و واحدیت، حضرت ثانی بعد از همین احدیت می‌باشد(کاشانی، ۱۳۸۰: ۲۱۰-۲۰۹).

بنابراین، با تفکیک مراتب احدیّت، به‌درستی مشخص خواهد شد که ذات بحت خداوند که اوّلیّتی بی‌آغاز و انجام است، فراتر از أزل الآزال است. چنان‌که گفته‌اند: «الحمد للّه الذی لم یزل الها قبل ازل الآزال» (بقلی شیرازی، ۱۳۸۱: ۱۹) بلکه ازل الآزال در اوّلیت او متلاشی است! (بقلی شیرازی، ۱۴۲۸ق: ۸۹) باری تعالی قدیم در ذات است؛ زیرا که ما سوای واحد، متجزّی است و اللّه – تعالی – واحد است و متجزّی نیست و متوهّم به قلّت و کثرت نگردد؛ چه، همه متجزّی و متوهّم به قلّت و کثرت، مخلوق است که دلالت دارد بر وجود خالق که او را ایجاد نموده باشد (فیض کاشانی، ۱۳۷۵: ۲۰۳). چنان‌که آورده‌اند: «القدیم– الذی هو عبارة عن الموجود غیر المسبوق بالعدم المطلق– منحصر فی الواجب تعالی» (استرآبادی، ۱۳۸۲، ج۲: ۴۸).

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10 ]

**وجود خداوند برتر از أزل و ازل او عین ابد اوست.**

در قرآن کریم می‌خوانیم: «هُوَ الْأَوّلُ وَ الآخِرُ» (حدید: ۳)؛ اوّل و آخری ذات اقدس اله در نظام دایره‌ای «انّا لله و انّا الیه راجعون» مطرح است؛ که «در این دور اوّل آمد عین آخر» (شبستری، ۱۳۶۷: ۶۷)؛ لذا درخصوص نسبت ازل و ابد با خدا، عموماً گفته‌اند: «أزل او همان ابد او و قدم او همان سرمد اوست» (قشیری، ۱۳۷۴: ۴۵ و ۱۹۷؛ بقلی شیرازی، ۲۰۰۸م، ج۱: ۴۶۱).

وجود خداوند برتر و والاتر از آن است که در أزل باشد. به‌عبارت‌دیگر، أزلی خواندن خداوند صحیح نیست؛ چرا که أزل از مراتب و بطون زمان است و خداوند خالق زمان؛ او فوقِ فوقِ فوق أزل است و محیط بر کلّ مراتب زمان. پس أزلی دانستن خداوند، ایجاد محدودیّت برای اوست و درواقع خداوند خارج از زمان و مکان است.

و قل کلّ شیء هالک غیر وجهه — کما جاء عنه القول فی وحی قرآن
له أزل الآزال فی کلّ رتبة — له أبد الآباد من غیر أزمان

(نابلسی، ۱۴۲۱ق: ۵۶۵)

عین القضات همدانی دربارهٔ ازلیّت و ابدیّت حق و یکی بودن می گوید:

*حق این است که خدای، موجود بود و با او چیزی نبود و الان نیز موجود است و با او چیزی نیست و موجود خواهد بود بدون اینکه با او چیزی باشد؛ پس ازلیّت او حاضر است با ابدیّتش، بدون هیچ فرقی و هرکجا که پادشاهی او باشد، موجودی جز او نیست؛ نمی‌توان وجودی جز او تصوّر کرد. پس وجود حق در وعاء زمان نگنجد و به عبارت دیگر زمانی نیست که گفته شود «کَانَ اللَّهُ وَ لَم یَکُن مَعَهُ شَیءٌ» پس بدان که هر کس ظن برد که ازلیّت چیزی است گذشته، خطای فاحشی نموده است و این وهمی است که اکثر و اغلب، دچار آن هستند؛ چه، آنجا که ازلیّت هست، نه گذشته‌ای وجود دارد و نه آینده‌ای؛ چه او محیط به زمان گذشته است؛ همان‌طور که محیط به زمان آینده می‌باشد. زمان آدم ابوالبشر به ازلیّت نزدیک‌تر از زمان ما نیست! بلکه نسبت ازمنه و ازلیّت، یکی است. چون این دانستی بدان که در معنا اصلاً فرقی بین ازلیّت و ابدیّت نیست و اختلاف این دو لفظ به اختلاف نسبت است نه حقیقت و معنی واقعی* (عین القضات، ۱۳۷۹: ۳۱).

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10 ]

بنابر آنچه عین‌القضات و دیگر متفکّران (ترجمان، ۱۴۲۲ق: ۱۸۹)، ابراز داشته‌اند، خداوند نه ازلی است و نه ابدی! بلکه او خالق زمان است. اگر خداوند ازلی و ابدی باشد- مثل اموری که به جهت و مکان اختصاص دارند - پس برای اینکه جهت و مکان در ازل موجود باشد، لازم می‌آید تا قدیمی غیر از خداوند اثبات گردد؛ درحالی‌که این امری محال است. چرا که خداوند نه در زمان و نه در مکان، بلکه محیط بر آن‌هاست.

لیس شیء معه من قبل أن یخلق لا  داخل أو خارج أو ذو اتصال أو نفوذ

لا زمان لا مکان أزل الآزال فافهم  لا فلان کان فی و انتبه من ذا الرّقود

(نابلسی، ۱۴۲۱ق: ۱۸۴)

برخی نیز أزل و ابد را تنها دو صفت برای خداوند می‌دانند که به‌وسیلهٔ آن‌ها بتوان در وجوب خداوند اندیشید (تهانوی، ۱۹۹۶م: ۱۵۶/۱). ازلی دانستن خداوند، امری محال است؛ زیرا

*اگر بگوییم خداوند أزلی است، گویی که أزل، چیزی است که ذات خداوند در آن حاصل شده و این باطل است؛ زیرا گویی ذات خداوند - نعوذ بالله - مفتقر و محتاج به امر دیگری است و این محال است* (رازی، ۱۴۲۰، ج۱: ۱۱۱).

پس أزل و أبد، صفات خداوند نیستند؛ بلکه صفات مخلوقات‌اند زیرا:

*ازل، جز ابتدای وجود خلق نیست و ابد، جز انتهای فنای خلق نیست. و حق - تعالی - بود و ازل نه، و باشد و ابد نه. محال باشد که آنچه صفت خلق باشد، اشارت به حق تعالی دارد* (مستملی بخاری، ۱۳۶۳، ج۱: ۶۵۹).

برخی معتقدند که باید أزل را به دو اعتبار نگریست، یکی به اعتبار نسبت آن به حق و دیگری به اعتبار نسبت آن به خلق؛ لذا أزلِ خلق، نتیجهٔ امر تکوینی خداوند است؛ پس حادث است به فعل امر الهی؛ امّا أزلِ مطلق، مختص به حق است و هیچ‌یک از موجودات در آن مشارکتی ندارند. پس أزلِ حق، أزل الآزال است که قدیم است به قدم الهی (ترجمان، ۱۴۲۲: ۱۸۹).

با این تفاسیر؛ می‌توان گفت که در حضرت الهیه، أزل و أبد با هم هستند و «در حضور و ظهور، میان ازل و ابد، هیچ تفاوت نیست، و تمامت وقایع و حوادث در آن حضرت - بدفعة واحدة - حاضرند» (لاهیجی، ۱۳۷۱: ۴۸). در صفت «أوّل و آخر» نیز این مسئله هویداست؛ آنجا که فیض کاشانی در شرح سخن امام صادق(ع) که: «**الْأَوَّلُ لَا عَنْ أَوَّلٍ قَبْلَهُ وَ لَا عَنْ بَدْءٍ سَبَقَهُ وَ الْآخِرُ لَا عَنْ**

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10 ]

نِهَایَةٍ کَمَا یُعْقَلُ مِنْ صِفَةِ الْمَخْلُوقِینَ وَ لَکِنْ قَدِیمٌ أَوَّلٌ آخِرٌ لَمْ یَزَلْ وَ لَا یَزُولُ بِلَا بَدْءٍ وَ لَا نِهَایَةٍ لَا یَقَعُ عَلَیْهِ الْحُدُوثُ وَ لَا یَحُولُ مِنْ حَالٍ إِلَی حَالٍ «خالِقُ کُلِّ شَیْءٍ» (انعام:۱۰۲)»(کلینی، ۱۳۸۱، ج۱: ۱۱۶) می گوید:

*«اوَّلُ آخِرُ» بِدُونِ الْعَطفِ إِشَارَةٌ إِلَی أَنَّ أَوَّلِیَّتَهُ عَنْ آخِرِیَّتِهِ لِیَدُلَّ عَلَی أَنَّ کَوْنَهُ قَدِیماً لَیْسَ بِمَعْنَی الْقِدَمِ الزَّمَانِیِّ أَیْ الِامْتِدَادِ الْکَمِّیِّ بِلَا نِهَایَةٍ إِذْ وُجُودُهُ لَیْسَ بِزَمَانِیٍّ بَلْ هُوَ فَوْقُ الزَّمَانِ وَ الدَّهْرِ، نِسْبَتُهُ إِلَی الْأَزَلِ کَنِسْبَتِهِ إِلَی الْأَبَدِ فَهُوَ بِمَا هُوَ أَزَلِیٌّ أَبَدِیٌّ وَ بِمَا هُوَ أَبَدِیٌّ أَزَلِیٌّ، فَهُوَ وَ إِنْ کَانَ مَعَ الْأَزَلِ وَ الْأَبَدِ لَکِنْ لَیْسَ فِی الْأَزَلِ وَ لَا فِی الْأَبَدِ حَتَّی یَتَغَیَّرُ ذَاتُهُ* (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج۱: ۴۷۲).

| بطون زمان | مراتب عالم | مراتب وجود |
|---|---|---|
| قدیم مطلق | غیب مطلق | احدیّت العین |
| أزل الآزال | هاهوت | احدیّت الجمع |
| أزل أزل | لاهوت | واحدیت / اسماء و صفات ذاتیّه |
| أزل | عظموت | اسماء و صفات فعلیّه |
| سرمد السرمدین | جبروت | اعیان ثابته |
| سرمد السرمد | رهبوت | اسماء جلالیّه |
| سرمد | رحموت | اسماء جمالیّه |
| دهر ایمن اعلی | ملکوت | ارواح مجرّده |
| دهر ایمن اسفل | مثال منفصل (برزخ نزولی) | عقول کلیّه |
| | مثال متصل (برزخ صعودی) | نفوس کلیّه |
| دهر ایسر اعلی | خیال منفصل | مثل معلّقه |
| | خیال متصل | نفوس سماویّه |

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10 ]

| | | |
|---|---|---|
| دهر ایسر اسفل | ناسوت | عالم شهادت / مرتبهٔ طبع و حس |
| زمان مقیّد | مُلک | اجسام بدون ارواح |

**نتیجه:**

با نظر به اهتمام سنایی غزنوی در طرح مسائل کلامی، اخلاقی، حکمی و عرفانی، برخی سخنانش دیریاب، مبهم و یا نیازمند تفسیر بیشتر است. گاهی ابیات با وجود سادگی و روانی ظاهر عبارات، معانی عمیقی را دربرگرفته است؛ بیتِ: با وجودش أزل پریر آمد/ پگه آمد ولیک دیر آمد، درزمرهٔ این‌گونه ابیات است. در این بیت، وجود خداوند در مقایسه با أزل، سابق است؛ یعنی خداوند که قدیم مطلق است، بسیار فراتر از أزل می‌باشد؛ ازاین‌رو أزلی خواندن او امری شایسته نیست؛ چرا که درواقع محدود ساختن وجودش- تبارک و تعالی - است. در این پژوهش، به منظور تبیین بیتی از سنایی، با بررسی کتب عرفانی، کلامی و حکمی به تحقیقی پیرامون أزل و مراتب آن پرداختیم. برای اثبات مراتب أزل نیز با استناد به کتب مذکور، مراتب زمان، مراتب عالم و نیز مراتب وجود را در یک سیر صعودی در نظر گرفتیم.

این مراتب یا سلسله بطون زمان عبارت‌اند از: زمان/ دهر ایسر اسفل، دهر ایسر اعلی، دهر ایمن اسفل، دهر ایمن اعلی، سرمد، سرمد السرمد، سرمد السرمدین، أزل، أزل أزل، أزل الآزال و درنهایت قدیم مطلق. در موازات آن، سلسله مراتب عالم و برازخ آن‌هاست که عبارت‌اند از: ملک (ناسوت)، خیال، مثال، ملکوت، رحموت، رهبوت، جبروت، عظموت، لاهوت، هاهوت، غیب مطلق. همچنین است سلسله مراتب وجود که عبارت‌اند از: عالم شهادت که مرتبهٔ طبع و حس است، مرتبهٔ نفوس سماویّه، عقول کلّیه و مثل معلّقه، ارواح مجرّده، اسماء جمالیّه، اسماء جلالیّه، اعیان ثابته، اسماء و صفات فعلیّه، واحدیّت / اسماء و صفات ذاتیّه، احدیّت الجمع، احدیّت العین.

هر یک از مراتب زمان، مراتب عالم و مراتب وجود، در ارتباط دقیق با هم قرار دارند و خداوند، خالق کل عالم و مراتب وجود و محیط بر کل بطون زمان است؛ او برتر و والاتر از أزل است؛ أزلی نیست! بلکه فوق فوق فوق أزل است:

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10 ]

## کتاب‌نامه:


- آشتیانی، جلال‌الدین. (۱۳۷۰)، *شرح مقدّمه قیصری بر فصوص الحکم*، چاپ سوّم، تهران: امیرکبیر.
- ابن ترکه، صائن‌الدین علی. (۱۳۶۰)، *تمهید القواعد*، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- ابن‌سینا، شیخ الرئیس أبی علی بن سینا.(۱۴۰۰ق)، *رسائل ابن سینا*، قم: بیدار.
- ابن‌عربی، محیی الدین. (۱۳۶۷)، *کتاب الأزل (مجموعه رسائل ابن عربی)*، بیروت: دار احیاء التراث.
- ـــــــــــــــ. (۱۴۲۱ق)، *مجموعه رسائل ابن عربی*، بیروت: دارالمحجة البیضاء.
- ـــــــــــــــ. (بی‌تا)، *الفتوحات المکّیه*، بیروت: دار صادر.
- ابوحاتم رازی. (۱۳۸۱)، *اعلام النبوة*، تقدیم و تعلیق صلاح صاوی و غلامرضا اعوانی، چاپ دوم، موسسه حکمت و فلسفه.
- اخوان الصفاء. (۱۴۱۲ق)، *رسائل اخوان الصفاء و خلان الوفاء*، بیروت: الدار الاسلامیّه.
- استرآبادی، محمّدجعفر. (۱۳۸۲)، *البراهین القاطعة فی شرح تجرید العقائد الساطعة*، قم: مکتب الأعلام الإسلامی.
- اسفراینی، ملا اسماعیل. (۱۳۸۳)، *أنوار العرفان*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ایجی – میرسیّد شریف. (۱۳۲۵)، *شرح المواقف*، تصحیح بدرالدین نعسانی، قم: شریف الرضی.
- بقلی شیرازی، روزبهان. (۱۳۷۴)، *شرح شطحیات*، چاپ سوم، تهران: طهوری.
- ـــــــــــــــ.(۱۳۸۱)، *رسالة القدس*، تصحیح جواد نوربخش، چاپ دوّم، تهران: یلدا قلم.
- ـــــــــــــــ . (۱۴۲۸ق)، *المصباح فی مکاشفة بعث الأرواح*، تصحیح: عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ـــــــــــــــ . (۲۰۰۸م)، *تفسیر عرائس البیان فی حقائق القرآن*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- پلاسی شیرازی، حسن. (۱۹۸۶م)، *رسالتان فی الحکمة المتعالیة و الفکر الروحی*، تصحیح: صالح عضیمة، پاریس: بی‌نا.
- ترجمان، سهیلة عبد الباعث. (۱۴۲۲ق)، *نظریهٔ وحدة الوجود بین ابن‌عربی و الجیلی*، تصحیح حربی عباس عطیتو، بیروت: مکتبة خزعلی.


[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10 ]

- تهانوی، محمّدعلی. (۱۹۹۶م)، *کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم*، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
- جامی، عبدالرحمن. (۱۳۵۸)، *الدرة الفاخره فی تحقیق مذهب الصوفیه*، به اهتمام نیکولاهیر و علی موسوی بهبهانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
- ـــــــــــــ .(۱۳۷۰)، *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوّم، تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
- جرجانی، میرسیّد شریف. (۱۳۷۰)، *کتاب التعریفات*، چاپ چهارم، بیروت: مکتبة لبنان.
- جندی، مؤیدالدین.(۱۴۲۳ق)، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح: جلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، قم: بوستان کتاب.
- جیلی، عبدالکریم بن ابراهیم. (بی‌تا)، *مراتب الوجود و حقیقة کل موجود*، قاهره: دارالطباعة المحمّدیه.
- حر عاملی، محمد. (۱۴۱۸ق)، *الفصول المهمة فی أصول الأئمة*، قم: مؤسسهٔ معارف إسلامی إمام رضا (ع).
- حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۶۵)، *هزار و یک نکته*، چاپ پنجم، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
- حسنی، احمد بن عجیبه. (۱۴۱۹ق)، *البحر المدید فی تفسیر القرآن المجید*، تصحیح احمد عبدالله قرشی رسلان، قاهره: حسن عباس زکی.
- [امام] خمینی، روح الله.(۱۳۷۵)، *تفسیر سوره حمد*، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ـــــــــــــ . (۱۳۷۶)، *مصباح الهدایة إلی الخلافة و الولایة*، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، چاپ سوّم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ـــــــــــــ . (۱۳۸۸)، *ترجمه و شرح دعای سحر*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خوارزمی، حسین.(۱۳۷۹)، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح حسن‌زاده آملی، چاپ دوّم، قم: بوستان کتاب .
- رازی، فخرالدین. (۱۹۸۶م)، *اربعین فی اصول دین*، قاهره: مکتبة الکلیات الازهریة.
- ـــــــــــــ . (۱۴۲۰)، تفسیر مفاتیح الغیب، چاپ سوم، بیروت: دارالکتاب.
- رازی، محمد بن زکریا. (۱۹۳۹م)، *رسائل فلسفیة*، قاهره: مکتبة الکلیات الازهریة.
- راستگو، محمّد. (۱۳۸۸)، *گزینش و گزارش از حدیقه سنایی*، چاپ دوّم، تهران: سمت.


[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10 ]

- رضایی، مرتضی. (۱۳۹۱)، «*هستی و مراتب آن در فلسفهٔ صدرالمتألهین*»، مجله حکمت عرفانی، سال اوّل، شماره سوم، ۱۰۳ـ۸۱.
- رنجبر، احمد. (۱۳۶۹)، *گزیده اشعار حدیقه سنایی غزنوی*، تهران: امیرکبیر
- زرّین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۵)، *جستجو در تصوّف ایران*، چاپ هفتم، تهران: امیر کبیر.
- ــــــــــــــ . (۱۳۸۷)، *سرّ نی*، چاپ هفتم، تهران: علمی.
- زمخشری، جار الله. (۱۴۱۷ق)، *الفایق فی غریب الحدیث*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- سبزواری، ملاهادی. (۱۳۸۳)، *اسرار الحکم*، تصحیح کریم فیضی، قم: مطبوعات دینی.
- سنایی غزنوی، مجدود بن آدم. (۱۳۶۸)، *حدیقة الحقیقة و شریعة الطّریقة*، تصحیح مدرّس رضوی، چاپ سوّم، تهران: دانشگاه تهران.
- سهروردی، شهاب الدین. (۱۳۷۵)، *رسائل شیخ اشراق*، چاپ دوم، تهران: مؤسسه مطالعت و تحقیقات فرهنگی.
- شبستری، شیخ محمود. (۱۳۶۷)، *گلشن راز*، تصحیح صمد موحّد، تهران: کتابخانهٔ طهوری.
- صدرالمتألهین، محمد شیرازی. (۱۹۸۱م)، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، چاپ سوّم، بیروت: دار احیاء التراث.
- ــــــــــــــ . (۱۳۰۲)، مجموعة *الرسائل التسعة*، تهران: بی‌نا.
- طباطبایی، محمّدحسین. (۱۳۸۸)، *رسائل توحیدی*، چاپ دوم، قم: بوستان کتاب.
- طغیانی، اسحاق. (۱۳۸۶)، *شرح مشکلات حدیقهٔ سنایی*، چاپ چهارم، اصفهان: دانشگاه اصفهان.
- عین‌القضات همدانی. (۱۳۷۹)، *زبدة الحقایق*، تصحیح عفیف عسیران، ترجمه مهدی تدیّن، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- فرغانی، سعیدالدین. (۱۳۷۹)، *مشارق الدراری شرح تائیه ابن فارض*، تصحیح سیّد جلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوّم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان. (۱۳۶۷)، شرح مثنوی شریف، چاپ هفتم، تهران: زوار.
- فیض کاشانی، محمّد محسن. (۱۳۷۵)، *أصول المعارف*، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، چاپ سوّم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ــــــــــــــ . (۱۴۰۶ق)، *الوافی*، اصفهان: کتابخانه امام أمیر المؤمنین علی علیه السلام.
- قرآن کریم.


[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10 ]

- قشیری، ابوالقاسم. (۱۴۲۲ق)، *شرح أسماء الله الحسنی*، تصحیح عبدالرئوف سعید و سعد حسن محمّد علی، قاهره: دار الحرم للتراث.
- ـــــــــــــ .(۱۳۷۴)، *الرسالة القشیریه*، تصحیح محمود عبدالحلیم و محمود بن شریف، قم: بیدار.
- قمی، قاضی سعید. (۱۴۱۵ق)، *شرح توحید الصدوق*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- قیصری، داود.(۱۳۸۱)، *رسائل قیصری*، تصحیح سیّدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوّم، تهران: موسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۸۰)، *مجموعه رسائل و مصنفات کاشانی*، تصحیح مجید هادی‌زاده، چاپ دوم، تهران: میراث مکتوب.
- ـــــــــــــ . (۱۴۲۶الف)، *لطائف الأعلام فی إشارات أهل الإلهام*، قاهره: مکتب الثقافة الدینیه.
- ـــــــــــــ . (۱۴۲۶ب)، *رشح الزلال*، تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت: دارالکتب العلمیّه.
- کدیور، محسن. (۱۳۷۴)، «تحلیل و نقد نظریهٔ وجود زمان»، *مجله نامه مفید*، شمارهٔ ۲، ۹۰ـ۶۵.
- کربلایی، مرتضی. (۱۳۸۷)، «سلسله مراتب هستی در مکتب ابن‌عربی: براساس دیدگاه صدرالدین قونوی»، *مجله هفت آسمان*، شماره ۴۰، ۱۴۳ـ ۱۱۹.
- کهنسال، علیرضا- معصومه عارفی.(۱۳۹۴)، «چیستی دهر و سرمد و نسبت آن دو با زمان»، *آموزه‌های فلسفهٔ اسلامی*، شماره ۱۷، ۱۴۸ـ۱۲۵.
- کلینی، محمد.(۱۳۸۱)، *الأصول من الکافی*، تصحیح علی‌اکبر غفاری، تهران: صدوق.
- لاهیجی، محمّد. (۱۳۷۱)، *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، تصحیح محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران: زوّار.
- محمود الغراب، محمود. (۱۴۱۴ق)، *الإنسان الکامل من کلام الشیخ الاکبر*، چاپ دوّم، دمشق: دارالکتاب العربی.
- مرتضی، شریف. (۱۴۰۵ق)، *رسائل الشریف المرتضی*، قم: دار القرآن کریم.
- مستملی بخاری، اسماعیل. (۱۳۶۳)، *شرح التعرف لمذهب التصوف*، تصحیح محمّد روشن، تهران: اساطیر.


[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10 ]

- مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۸۴)، *دیوان کبیر شمس*، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ چهارم، تهران: طلایه.
- ـــــــــــــــــ . (۱۳۸۶)، *فیه ما فیه*، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: نگاه.
- میر داماد، محمّدباقر. (۱۴۰۱م)، *مصنفات میرداماد*، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- نابلسی، عبدالغنی. (۱۴۲۱م)، *دیوان الحقائق و مجموع الرقائق*، تصحیح: محمد عبدالخالق الزناتی، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ناشناس. (۱۳۸۸)، *اصطلاحات صوفیان مرآت عشاق*، تصحیح مرضیه سلیمانی، تهران: علمی فرهنگی.
- نسفی، عزیزالدین.(۱۳۸۶)، *الإنسان الکامل*، تصحیح ماریژان موله، چاپ هشتم، تهران: طهوری.
- ـــــــــــــــــ . (۱۳۵۲)، مقصد اقصی، تهران: گنجینه.
- نِفَری، محمد.(۲۰۰۷م)، *الاعمال الصوفیه*، تصحیح: سعید الغانمی، بغداد: منشورات الجمل.
- همایی، جلال الدین.( ۱۳۶۰)، *مولوی‌نامه*، تهران: آگاه.


[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10 ]