

پژوهشنامه عرفان

دوفصلنامه علمی، سال یازدهم، شماره

بیست و یکم،

پاییز و زمستان ۱۳۹۷،

صفحات ۱۶۸-۱۴۵

تأخیر و دیرهنگامی قدوم ازل در مقایسه با قدم

(تأملی دیگر بر بیتی از سنایی)

محمدابراهیم مال میر*

زهره منصوری**

چکیده: اهتمام سنایی غزنوی در حدیقه الحقیقه و شریعة الطریقه 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.

بیت «با وجودش ازل پریر آمد/ پگه آمد ولیک دیر آمد» دربردارنده توجّهات دقیق سنایی به مسئله «ازل» و مراتب آن است؛ اینکه «پریر آمدن» کنایه از قدمت در وجود است؛ اما ازل با این قدمت، نسبت به قدم الهی متأخر است؛ لذا از «قدیم مطلق» بودن خداوند در سلسله بطون زمان و در تطابق با عالم «غیب مطلق» و «احدیت العین» بودن او در مراتب وجود، حکایت دارد.

در این پژوهش به تبیین دقیق سلسله «بطون زمان» که در انطباق با «مراتب عالم» و «مراتب وجود» قرار دارد، پرداخته شده است. نتیجه این کاوش نشان داد که نظر به ذوبطون بودن و سلسله طولیه صعودی متعدّد زمان و وجوه برزخی آن‌ها به تناسب عوالم و حضرات کلیّه وجودیه، نسبت ازلی بودن به خداوند، نسبتی نارواست؛ زیرا خداوند که قدیم مطلق است، بسیار فراتر از مرتبه ازل و درحقیقت، خالق آن است.

کلیدواژه‌ها: سنایی غزنوی؛ ازل؛ بطون زمان؛ مراتب عوالم؛ مراتب وجود

* دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه رازی، کرمانشاه (نویسنده مسئول)

e-mail: dr.maalmir@gmail.com

e-mail: zahra.mansouri@yahoo.com

** دانش آموخته دکتری دانشگاه رازی، کرمانشاه

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

مقدمه

حَدِیْقَةُ الْحَقِیْقَةِ 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 تأمل باشد در آن کم نیست و ازین رو نیاز به شرح و بسط محققانه دارد (زرین کوب، ۱۳۸۵: ۲۴۹)؛ چرا که گاهی در ابیاتی از آن، زبان شعر دیریاب و پیچیده است و فهمش به آسانی صورت نمی گیرد و خواننده سریع و راحت معانی آن را در نمی یابد، مگر آنکه به معارف اسلامی و اصطلاحات علوم واقف باشد (سنایی، ۱۳۶۸: ۳-۴)؛ بر این باور ابیاتی که موضوع بازنگری و تأمل بیشتر ما در این پژوهش قرار گرفته عبارت اند از:

با وجودش ازل پریر آمد	پگه آمد ولیک دیر آمد
در ازل بسته کی بود عملش	یک غلام است خانه زاد ازلش
از ابد دور دار وهم و گمان	که ابد از ازل گرفت نشان

(سنایی، ۱۳۶۸: ۶۵)

در شرح بیت اول آورده اند: «پریر آمدن: دیر آمدن و پگه آمدن؛ مجازاً به معنی زود آمدن است: ازل، زودتر از سایر پدیده ها پای به عرصه وجود نهاد؛ اما وجود خداوند بر آن سابق است» (طغیانی، ۱۳۸۶: ۶۲). این نظر پذیرفتنی است؛ اما اشاره ای به مراتب آن سبقت، ندارد؛ و بیان نکرده است که وجود خداوند با توجه به بطون زمان، در کدام جایگاه قرار دارد.

در کل، شارحان نه تنها به مسئله ازل به عنوان مرتبه ای از مراتب زمان ننگریسته اند، بلکه گاه خداوند را ازلی معرفی کرده اند، نه برتر از آن! برای مثال، آنجا که سنایی در ستایش عقل می گوید:

چون در آمد به بارگاه ازل شد بدو راست کار علم و عمل

(سنایی، ۱۳۶۸: ۲۹۵)

در شرح این بیت آورده اند: «بارگاه ازل، یعنی بارگاه خدا، خدایی که ازلی و بی آغاز است»

(راستگو، ۱۳۸۸: ۹۹). جالب اینکه در شرح بیتی دیگر از سنایی که در وصف پیامبر اکرم (ص) می گوید:

قدمش در ازل نفرسوده ست ندمش در ابد نیاسوده ست

(سنایی، ۱۳۶۸: ۱۹۰)

در شرح آن آورده‌اند: «مفهوم بیت آن است که حضرت محمد^(ص) پیش از ازل بوده و قدم وی در وادی ازل 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 ازل 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 مجرد از سایر ابیات نگریسته‌اند؛ اینجاست که نظر به مراتب زمان و به‌خصوص عقیده 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 مطالعه کتاب‌های گوناگون عرفانی، حکمی و کلامی، عقاید بزرگان این علوم در رابطه با سلسله بطون زمان و مراتب عالم و نیز مراتب وجود را بررسی کرده و با روشی استدلالی به ترسیم سلسله مراتب عالم، مراتب وجود و سلسله بطون زمان پرداخته‌ایم تا به تبیین علمی و دقیق بیت سنایی برسیم.

پیرامون تبیین ماهیت ازل در بیتی از سنایی، شارحان حدیقه، نکاتی را در شرح بیت مورد نظر بیان کرده‌اند که به‌طور مختصر آن‌ها را نقد و بررسی نموده‌ایم؛ اما 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. درباره برخی بحث‌های پیرامونی این مقاله نیز مانند: بحث از مراتب عالم، مراتب وجود و تبیین مراتب زمان، پژوهشی به‌طور مستقل به مسئله «ازل» و توجه به آن در سلسله بطون زمان نیافتیم؛ اما می‌توان به مقاله کدیور (۱۳۷۴) اشاره نمود که در آن، همسو با نظرات ابوالبرکات بغدادی، محقق طوسی و ابن رشد، بداهت وجود زمان، مورد تأیید قرار گرفته 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 سلسله مراتب هستی را براساس دیدگاه صدرالدین قونوی ترسیم نموده است. کهنسال و عارفی (۱۳۹۴) نیز در مقاله خود، نظرات میرداماد، فخر رازی و ابوالبرکات را درباره 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، هر کدام، به عنوان یکی از

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 ازل در مقایسه با قدم

بیت حکیمانه سنایی که در آن می‌گوید:

با وجودش ازل پریر آمد بگه آمد ولیک دیر آمد

دربدارنده نکاتی نغز پیرامون دیرهنگامی و تأخیر ازل در مقایسه با قدم است که می‌توان با تفحص در کتاب‌های عرفانی و حکمی به اثبات آن‌ها پرداخت. درزمره این نکات قابل تأمل، اعتقاد به این امر است که زمان دارای بطونی است و در یک سیر نزولی عالمی یا صعودی حضرتی، مراتبی دارد که «ازل» در این میان، در مرتبه‌ای متأخر از «قدم» است. به منظور توضیح بیشتر مسئله، تبیین جایگاه هر یک از مراتب زمان، امری بایسته است و آنچه به تشریح موضوع یاری می‌رساند، بیان مراتب عالم و به تبع آن مراتب 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 معین 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 دسته 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 الصفا، ۱۴۱۲ق، ج: ۱، ۱۴۶). همچنین در نظر قدما و مستفاد از قرآن کریم که می‌فرماید: «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ» (اعراف: ۵۴) و بارها در وصف خداوند می‌فرماید: «عَالِمُ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ» (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، ج: ۳، ۱۶۲).

نسفی معتقد است:

عالم در قسمت اول بر دو قسم است: مُلک و ملکوت، یعنی عالم محسوس و معقول، اما 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 کَلِّه پنج است: اول عالم ذات که آن را لاهوت و هویت غیبیه و غیب مجهول و غیب الغیوب و عین الجمع و حقیقه الحقایق و مقام «أو ادنی» و غایه الغایات و نهایه النهایات و احدیت می‌گویند؛ دوم عالم صفات است که جبروت و برزخ البرازخ و برزخیت اولی و مجمع البحرین و قاب قوسین و محیط الاعیان و واحدیت می‌خوانند؛ سوم عالم ملکوت که عالم ارواح و افعال و امر و ربوبیت و غیب و باطن می‌خوانند؛ چهارم عالم مُلک که عالم شهادت و ظاهر و آثار و خلق و محسوس گفته‌اند؛ پنجم عالم ناسوت که کون جامع و علت غائیّه و آخر التزلّلات و مجلی الکل نامیده‌اند. از این پنج عالم، سه عالم اول، 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 به عبارتی، عالم اشیا و اجسام صرف بدون ارواح است؛ اما ناسوت، جایگاه اجسام است به اعتبار معیت آن‌ها با ارواحشان؛ از این رو اگر به فرض، قائل به تفکیک میان عوالم مُلک و ناسوت باشیم، ناسوت به اعتبار اینکه عالم جامعیت اجسام و ارواح است، در مرتبه‌ای ورای مُلک قرار خواهد گرفت. این نکته مهمی است که در بسیاری از توجّهات به عالم «ملک» و «ناسوت» مورد بی‌دقتی 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 به طور مطلق و کلی اراده شود و در هر حال، معنی خاص عالم مُلک، عالم شهادت و ناسوت است که جهان جسمانی و عالم اجسام و ماده و مادیات باشد و مقابل عالم ملکوت و ظل و پرتوی از آن می‌باشد» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۴: ۴).

(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 بر این، 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 خلاق است. سرانجام آنچه واضح می‌نماید، این مسئله است که عالم مُلک، نازل‌ترین عالم از میان دیگر مراتب عوالم است. هر چند که تقسیماتی برای آن قائل باشند و اسامی دیگری نیز داشته باشد؛ همچنین از حیث مراتب وجود نیز برابر مرتبه عالم شهادت و طبع و حس واقع است.

در تقسیمات عوالم، برزخی 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 جمله 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، مرتبه نفوس است؛ در شرح ارتباط میان نفوس و عالم خیال و نیز بیان این مسئله که عالم خیال اولین برزخ میان ملک و ناسوت است، آورده‌اند:

خیال، در عالم صغیر و کبیر، اولین مرحله عبور از خطّه دنیای حسی محسوب است. و از آن جمله، آنچه خیال متصل 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 مرتبه اطلاق آن، عالم مثال نام دارد و آن را حکما، عالم اشباح مثالی و همچنین عالم اجسام مجرّد نیز می‌خوانند؛ اما مرتبه تقدید آن، مطلقاً عالم خیال خوانده می‌شود و البته به عالم مُلک و

طبع، اقرب است و کائنات آن با وجود تجرد از ماده، از بعد و شکل مجرد نگشته‌اند
(زرّین کوب، ۱۳۸۷، ج ۱: ۵۶۲).

بالا تر از عالم خیال و ناسوت، عالم مثال است که برزخ میان ناسوت و ملکوت است و به آن،
«عالم مثل معلقه 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 جمله برازخ بین الدنيا والآخرة و غیر
آن حصّه‌ای از این عالم مثال مذکور است. و پیدا شدن جمله ارواح در عالم حس، فی
المنامات و غیرها، بلکه جمله مرتبّات در حال خواب، حتی حق - تعالی و تقدّس - در
این عالم و صور مثالی این عالم است (فرغانی، ۱۳۷۹: ۱۴۷).

در عالم مثال، هر موجودی از موجودات مجرد و غیرمجرد را مثالی هست که به حواس 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 ماده ندارد. این عالمی
است میانه عالم محسوسات و عالم مجردات» (جامی، ۱۳۷۰: ۴۷). بر مبنای این تعاریف می‌توان عالم
مثال را دومین برزخ میان مُلک و ملکوت دانست که عالم عقول کلیّه و مُثل معلقه است.

در یک سیر صعودی، پس از مُلک و ناسوت، عالم ملکوت واقع است؛ چنان که 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 متفق القول هستند که ملکوت، مرتبه ارواح مجرد است (کاشانی،
۱۴۲۶: ۴۹۴).

در حدّ فاصل عالم ملکوت و جبروت می‌توان به دو برزخ قائل گردید: نخست عالم رحموت
است و در تفسیر «الم» گفته‌اند: «و الْأَظْهَرُ أَنَّهَا حُرُوفٌ تُشِيرُ لِلْعَوَالِمِ الثَّلَاثَةِ: فَالْأَلْفُ لَوَحْدَةِ الذَّاتِ فِي
عَالَمِ الْجَبَرُوتِ، وَ اللَّامُ لِظُهُورِ أَسْرَارِهَا فِي عَالَمِ الْمَلَكُوتِ، وَ الْمِيمُ لَسَرِّيَانِ أُمْدَادِهَا فِي عَالَمِ
الرَّحْمَتِ» (حسنی، ۱۴۱۹: ج ۱: ۷۲). عالم رحموت در مرتبه وجودی اسمای جمالیّه واقع است.

توضیح آنکه به‌طور کلی، اسمای الهیه عبارت‌اند از اسما جمالیّه و جلالیه (امام خمینی، ۱۳۷۶: ۸۰).

هر اسمی علی الاطلاق، مقتضی اظهار خواص و آثار مخصوص به خود است؛ اسماء جلالیه، 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 جلالیه شهود می‌نمایند» (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۳۸)؛ از این رو می‌توان مراتب «اسماء جمالیّه» و «اسماء جلالیه» را از جمله مراتب وجودی دانست که هریک با مراتبی از عوالم در ارتباط هستند؛ چنانکه جیلی نیز هریک از اسما جمالیّه و جلالیه را یکی از مراتب وجودی معرفی کرده است (رک: جیلی، بی‌تا: ۲۲-۱۹). و اما با نظر به مراتب وجود و اینکه اسمای جلالیه نیز با یکی از عوالم برزخی در ارتباط است، این عالم را می‌توان «عالم رهبوت» دانست:

ظاهر الـکـوـان باطنها رهبوت عینه رغبت
(ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۵۵۰)

مولوی نیز در دیوان شمس به اصطلاح عالم رهبوت، متوجّه است:
از رحمت گشته‌ای در رهبوت رفته‌ای تا دم مهر نشنوی تا سوی دوست ننگری
(مولوی، ۱۳۸۴: ۹۲۱)

و اما عالم جبروت، «عالم عظمت است که نزد اکثر، عالم اوسط و آن محیط به تمام امور است» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۵۸؛ نیز ۱۴۲۱، ج ۱: ۵۶۹؛ کاشانی، ۱۴۲۶: ۲۶۱). به عبارت دیگر:

عالم جبروت و آن به اصطلاح اصح، اول وجود مقید و عالم علم و عالم عقول مجرد 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 مفصل گشت (محمود غراب، ۱۴۱۴: ۱۵۸).

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

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

در برزخ عالم جبروت و لاهوت نیز، عالم عظمت واقع است؛ چنان که آورده‌اند: «از ملکوت که ترقی کند، به جبروت رسد و از جبروت که ترقی کند، به عظمت رسد» (جلی، بی‌تا: ۱۶)؛ از این رو در سلسله مراتب وجود، می‌توان عالم عظمت را مرتبۀ اسما و صفات فعلیۀ دانست که در واقع «به صفات متجلی در مظاهر، اسما و صفات فعلیۀ و اضافیۀ اطلاق شده است» (فیض کاشانی، ۱۳۷۵: ۲۴۲).

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

حقیقت ذات در مقام تجلی و تنزل از مقام احدیت، به جمیع صفات و اسماء کلیه و جزئیۀ متشأن و صور کلیۀ اسماء و صفات از مظاهر خلقیۀ از ناحیۀ تجلی در کسوت اسماء از مقام غیب و از مرتبۀ کمون، به فیض اقدس در عرصۀ علم ظاهر و حتی در این موطن، کلیۀ شئون کلیه و جزئیۀ و صور خلقیۀ، اعم از حقایق ملکوتیۀ و برزخیۀ و صور حقایق عالم شهادت را به رؤیۀ المجمل مفصلاً شهود می‌نماید. این همان مرتبۀ واحدیت است که ظل و صورت و تفصیل مقام احدیت می‌باشد، و در این مقام نیز کثرت وجودیۀ منتفی است؛ با این فرق که در احدیت از کثرت نسبیۀ عین و اثری نیست و در حضرت علم و مقام الهیۀ یا الوهیت، کثرت نسبیۀ که ریشه و اساس کثرت خارجیۀ است، تحقق دارد (قیصری، ۱۳۸۱: ۵۶).

و اینکه: «مقام اسما و صفات ذاتیۀ در حضرت واحدیت ثابت است؛ چون علم ذاتی که از شئون و تجلیات ذاتیۀ است؛ و قدرت و اراده ذاتیۀ و دیگر شئون ذاتیۀ» (جلی، بی‌تا: ۱۵؛ امام خمینی، ۱۳۷۵: ۴۶). جایگاه بلندتر از عالم لاهوت نیز مختص عالم هاهوت است. «هاهوت، مرتبۀ ای است که اعلیٰ مراتب وجود در لسان عرفاست» (زرین کوب، ۱۳۸۷، ج ۲: ۹۹۳). و عالمی است که در مرتبۀ احدیت الجمع از مراتب وجود قرار می‌گیرد. مرتبۀ احدیت الجمع

ابتدای تنزلات ذاتیه است و از آن به مرتبه تجلی اول، احدیت و وجود مطلق تعبیر

می‌شود. این مرتبه از مراتب وجود، رابطه بین بطون و ظهور است و این عبارت از

احدیت جمع است به اسقاط جمیع اعتبارات و نسبت‌ها و اضافات (جیلی، بی تا: ۱۵-۱۴).

فراتر از هاهوت، عالم غیب مطلق است. در بیان جایگاه این عالم آورده‌اند: «اول از عوالم، عالم هویت غیب مطلق است که شامل غیوب کلیه عوالم است و احدیت مطلقه، و حقیقت الحقائق نیز نامیده می‌شود» (خوارزمی، ۱۳۷۹: ۳۵). و اینکه «اول، حضرت ذات است که در آن بروز حق است به ذات خود بر خود. و در این حضرت اعیان بالکلیه منتفی‌اند: «كَانَ اللَّهُ وَ لَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ» (حرعاملی، ۱۴۱۸، ج: ۱، ۱۵۴) و آن را غیب مطلق گویند که از آن هیچ کس حکایت نتواند کرد؛ زیرا که آنجا اسم و رسم ننگند (جیلی، بی تا: ۱۳؛ آشتیانی، ۱۳۷۰: ۴۵۰). این عالم در مرتبه وجودی «احدیت العین» واقع است. مرتبه احدیت العین، وجود بحث بسیط است که «لا اسم و لا رسم له»، «غیب الغیوب» و «غیب مطلق» است (سبزواری، ۱۳۸۳: ۶۱۴). ذات بحث 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 سلسله‌اش، یعنی خالق و پدیدآورنده 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؛ ازل؛ ازل؛ ازل؛ ازل؛ ازال 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 صحت آن را ارتباط استوار میان آن و سلسله مراتب عالم و مراتب وجود تصدیق می‌نماید.

زمان

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

زمان در کتب عرفانی، حکمی و کلامی، مقدار حرکت فلک جسم است (میرداماد، ۱۴۰۱: ۱۹؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۳: ۱۱۹). و موجودی زنده، قائم به نفس و مستقل است.

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

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

زمان بر دو قسم است: مطلق و مقید؛ زمان مطلق را مدت و دهر می‌نامند و همین است که قدیم است؛ ولی زمان مقید 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 مقید 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 مقید، همان دهر ایسر اسفل است که در نازل‌ترین جایگاه قرار می‌گیرد و در مرتبه فراتر از آن، زمان مطلق قرار دارد که آن را «دهر» نیز می‌نامند.

دهر

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

متغیره حادثه، چنان که در زمان، ملحوظ است. دهر، زمان درنگ و بقای مطلق است» (صدرالمتهلین، ۱۹۸۱م، ج ۱: ۲۲).

جنبه 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 می دهند: «إِنَّ الدَّهْرَ ظَرْفٌ لَوْجُودِ الْأُمُورِ الدَّهْرِيَّةِ كَمَا إِنَّ الزَّمَانَ كَذَلِكَ بِالْقِيَاسِ إِلَى الْأَشْيَاءِ الزَّمَانِيَّةِ». (قمی، ۱۴۱۵ق: ۷۹۸). این امور دهریه، مجردات صرفه عقلیه اند، نیز دهر را وعاء مجردات و عقول نامیده اند (اسفراینی، ۱۳۸۳: ۱۶۸).

جنبه 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 کرده اند: «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).

به طور کلی، نسبت متغیر به متغیر، زمان است و نسبت متغیر به امور ثابت، دهر (صدرالمتهلین، ۱۳۰۲: ۳۰۵؛ نیز ۱۹۸۱م، ج ۳: ۱۸۳؛ تهانوی، ۱۹۹۶م، ج ۱: ۹۱۰). دهر، زمانی است ناگذرنده، و زمان، دهری است گذرنده و سخن پیغامبر (ص): «لَا تَسْبُوا الدَّهْرَ فَإِنَّ الدَّهْرَ هُوَ اللَّهُ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الدَّهْرُ» (زمخشری، ۱۴۱۷ق، ج ۷: ۱۹۸) را تأویل بر این معنی می کنند (سهروردی، ۱۳۷۹: ۱۷۹).

سرمد

سرمد از دیگر بطون زمان است که می توان آن را بلندتر و وسیع تر از دهر ایمن اعلی دانست. در قرآن کریم آمده است: «قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ النَّهَارَ سَرْمَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» (قصص: ۷۲). مسئله مهم، نسبت و رابطه ای 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 می دهد؛ 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، می توان به یک سیر صعودی در این رابطه قائل شد؛ اینکه عالم سرمد، وراى عالم دهر است و «عالم دهر، وراى عالم زمان؛ پس، آنچه در عالم زمان متفرق 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 نمی شوند و عالم متفرقات است؛ ولی در عالم دهر که روح زمان است، همه این ها با هم جمع

هستند» (امام خمینی، ۱۳۸۸: ۱۶۶؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۵: ۱۸۱). به‌طور کلی، نسبت ثابت به ثابت و لا زمان به لا زمان را سرمد گویند (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۴۲؛ صدرالمألهین، ۱۹۸۱، ج ۳: ۱۸۳؛ تهبانوی، ۱۹۹۶، ج ۱: 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 سلسله طولیه زمان نیز برزخ‌ها و باطنی دارد؛ برزخ‌های آن را می‌توان «سرمد السرمد» (جندی، ۱۴۲۳: ۱۲) که جنبه رهبوتی سرمد است و «سرمد السّرمدين» (نقّری، ۲۰۰۷: ۲۸۲) که جنبه جبروتی سرمد است، و باطن آن را «ازل» 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 اتفاق نظر هست، این است که: ازل، استمرار وجود است در ازمنه مقدّر متوالیه متمادیه غیرمتناهی از ناحیه گذشته، چنان که ابد، استمرار وجود در ازمنه متوالیه متمادیه غیرمتناهی در طرف آینده است (ایجی، ۱۳۲۵، ج ۲: ۲۵؛ جرجانی، ۱۳۷۰: ۷). اما در کنار این تعریف، برخی تعاریف دیگر نیز برای ازل مطرح شده است که چندان دقیق و صحیح نیست! مانند: ازل، یعنی زمان بی‌آغاز (فروزانفر، ۱۳۶۷، ج ۳: ۸۵۹)؛ زمانی که آن را ابتدا نباشد (قشیری، ۱۳۷۴: ۵۰۴)؛ ابتدای وقت (مستملی بخاری، ۱۳۶۳، ج ۱: ۳۸)؛ یا نفی مسبوقیت به غیر (رازی، ۱۹۸۶: ۴۲)؛ «ازل، عبارت است از نفی اولویت از کسی که بدان متّصف است و این وصفی است برای خداوند از آن جهت که اله است» (ابن‌عربی، ۱۳۶۷، ج ۱: ۸؛ نیز، بی‌تا، ج ۱: ۱۸۹).

این تعاریف که ازل را زمان بی‌آغاز و بی‌ابتدا می‌دانند و یا قائل به عدم مسبوقیت به غیر، درباره آن هستند و نفی اولیتش می‌پندارند، کمی نادرست و غیرعمیق است؛ چرا که هرچند، ازل، یکی از بطون زمان و از حیث رتبه، مقدّم بر سرمد است؛ امّا خود نیز روحی دارد و آن «ازل ازل» است. علاوه بر آن، ازل، مخلوق خداوند است و نمی‌توان آن را اوّل اوّل‌ها دانست! درواقع، ازل، مسبوق به ازل 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 اولیتی 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 اولیتی که افتتاح آن

از عدم اضافی باشد. پس هر فردی از افراد موجودات را ازلیتی و ابدیتی باشد که ازلیت او به اعتبار عین ثابت اوست که در علم حق است و ابدیت او به اعتبار وجود عینی که وجود خارجی مواد است (لاهیجی، ۱۳۷۱: ۱۰۶).

بر همین اساس است که به عقیده سنایی در ابیات شاهد، ازل هر چند قدمت داشته باشد و نسبت به مراتب دیگر، والاتر باشد و دیرینه، در برابر خداوند که قدیم مطلق است، متأخر و دیر آمده است.

ازل ازل

ازل، دارای روحی است که «ازل ازل» نام دارد و در تعریف آن آورده‌اند: ازل ازل عبارت است از اولیت (مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۲: ۲۶۳)؛ «بدایت ظهور جوهر اول است که روح اضافی است» (نسفی، ۱۳۵۲: ۲۷۹)؛ «وجود حق است، بی رسم رسم» (بقلی شیرازی، ۱۳۷۴: ۶۱۸) که هیچ کدام خالی از اشکال نیستند! چرا که اگر ازل ازل، اولیت است، پس ازل الآزال چه خواهد بود؟ و بدایت ظهور جوهر اول، 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 قدم قدم می‌باشد و فوق ازل الآزال است، نه ازل ازل.

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

ازل الآزال

ازل الآزال را سبق 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، ۲۰۰۸: ۱۱). این رتبه که آن را که مبدأ تعینات و ثنونات غیبیه می‌دانند، بالاتر از ازل ازل است؛ چرا که یقیناً «مرتبه ذات بحت، ماورای رتبت ازل است که مرتبه صفات فعلیه است» (ناشناس، ۱۳۸۸: ۳۴). پس این، ذات حق است که اولیتی بی‌آغاز و انجام است.

قشیری گوید: «الذاتُ الأحَدِيَّةُ أَيْ الْحَقُّ هُوَ أَوَّلُ الْأَشْيَاءِ فِي أَزَلِّ الْأَزَالِ» (قشیری، ۱۴۲۲: ۴۸)؛ همان که کاشانی هم در بیان وجه اصطلاحی الالف گوید: «يَشَارُ بِهِ إِلَى الذَّاتِ الْأَحَدِيَّةِ، أَيْ الْحَقِّ مِنْ حَيْثُ هُوَ أَوَّلُ الْأَشْيَاءِ فِي أَزَلِّ الْأَزَالِ» (کاشانی، ۱۴۲۶: ۱۱). خداوند متعال در ازل الآزال فرد و یکتاست؛ لذا از کیفیت این مقام احدی جز او مطلع نیست (استرآبادی، ۱۳۸۲، ج ۴: ۲۷۳).

نقدی که بر توصیف مرتبه ازل الآزال در منابع، وارد می گردد، مربوط به مراتب وجود است؛ اینکه ذات حق که قدیم مطلق است و در مرتبه «غیب مطلق» از مراتب عالم، قرار دارد، در مرتبه احدیت العین از مراتب وجود است، این در حالی است که ازل الآزال در اصل، در مرتبه احدیت الجمع است که جایگاه عالم هاهوت است؛ همان که گفته اند: «تَوَحَّدَ فِي أَزَلِّ الْأَزَالِ بِأَحْكَامِ الْأَحَدِيَّةِ» (پلاسی شیرازی، ۱۹۸۶: ۴۷)؛ پس این احدیت منطبق با ازل الآزال، همان احدیت عین، یعنی احدیت ذاتیه مشار علیه «هو» است که حضرت اول در تعینات ذاتیه است و واحدیت، حضرت ثانی بعد از همین احدیت می باشد (کاشانی، ۱۳۸۰: ۲۱۰-۲۰۹).

بنابراین، با تفکیک مراتب احدیت، به درستی مشخص خواهد شد که ذات بحت خداوند که اوّلیتی بی آغاز و انجام است، فراتر از ازل الآزال است. چنان که گفته اند: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَزَلْ هِيَ قَبْلَ أَزَلِّ الْأَزَالِ» (بقلی شیرازی، ۱۳۸۱: ۱۹) بلکه ازل الآزال در اوّلیت او متلاشی است! (بقلی شیرازی، ۱۴۲۸: ۸۹) باری تعالی قدیم در ذات است؛ زیرا که ما سوای واحد، متجزی است و الله - تعالی - واحد است و متجزی نیست و متوهم به قلت و کثرت نگردد؛ چه، همه متجزی و متوهم به قلت و کثرت، مخلوق است که دلالت دارد بر وجود خالق که او را ایجاد نموده باشد (فیض کاشانی، ۱۳۷۵: ۲۰۳). چنان که آورده اند: «الْقَدِيمُ - الَّذِي هُوَ عِبَارَةٌ عَنِ الْمَوْجُودِ غَيْرِ الْمَسْبُوقِ بِالْعَدَمِ الْمَطْلُوقِ - مُنْصَرِفٌ فِي الْوَاجِبِ تَعَالَى» (استرآبادی، ۱۳۸۲، ج ۲: ۴۸).

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

در قرآن کریم می‌خوانیم: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ» (حدید: ۳)؛ اوّل و آخری ذات اقدس اله در نظام دایره‌ای «أَنَا اللَّهُ وَ أَنَا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» مطرح است؛ که «در این دور اوّل آمد عین آخر» (شبستری، ۱۳۶۷: ۶۷)؛ لذا درخصوص نسبت ازل و ابد با خدا، عموماً گفته‌اند: «ازل او همان ابد او و قدم او همان سرمد اوست» (قشیری، ۱۳۷۴: ۴۵ و ۱۹۷؛ بقلی شیرازی، ۲۰۰۸، ج ۱: ۴۶۱).

وجود خداوند برتر و والاتر از آن است که در ازل باشد. به عبارت دیگر، ازلی خواندن خداوند صحیح نیست؛ چرا که ازل از مراتب و بطون زمان است و خداوند خالق زمان؛ او فوق فوق ازل است و محیط بر کلّ مراتب زمان. پس ازلی دانستن خداوند، ایجاد محدودیت برای اوست و درواقع خداوند خارج از زمان و مکان است.

و قلّ كلّ شيء هالک غیر وجهه کما جاء عنه القول فی وحی قرآن
له ازل الازل فی كلّ رتبة له ابد الابد من غیر ازمان
(نابلسی، ۱۴۲۱: ۵۶۵)

عین القضاة همدانی درباره ازلّیت و ابدیّت حق و یکی بودن می‌گوید:

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 ازلّیت 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 ننگبند و به عبارت دیگر زمانی نیست که گفته شود «كَانَ اللَّهُ وَ لَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ» پس بدان که هر کس ظن برد که ازلّیت چیزی است گذشته، خطای فاحشی نموده است و این وهمی است که اکثر و اغلب، دچار آن هستند؛ چه، آنجا که ازلّیت 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 ازلّیت نزدیک‌تر از زمان ما نیست؛ بلکه نسبت ازمنه و ازلّیت، یکی است. چون این دانستی بدان که در معنا اصلاً فرقی بین ازلّیت و ابدیّت نیست و اختلاف این دو لفظ به اختلاف نسبت است نه حقیقت و معنی واقعی (عین القضاة، ۱۳۷۹: ۳۱).

بنابر آنچه عین القضاات و دیگر متفکران (ترجمان، ۱۴۲۲: 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؛ درحالی که 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
لا زمان لا مکان ازل الازل فافهم
داخل أو خارج أو ذو اتصال أو نفوذ
لا فلان کان فی و انتبه من ذا الرقود
(نابلسی، ۱۴۲۱: ۱۸۴)

برخی نیز ازل و ابد را تنها دو صفت برای خداوند می‌دانند که به وسیله آن‌ها بتوان در وجوب خداوند اندیشید (تهانوی، ۱۹۹۶: ۱۵۶/۱). ازلی دانستن خداوند، امری محال است؛ زیرا اگر بگوییم خداوند ازلی است، گویی که ازل، 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، ج ۱: ۱۱۱).

پس ازل و ابد، صفات خداوند نیستند؛ بلکه صفات مخلوقات اند زیرا:
ازل، جز ابتدای وجود خلق نیست و ابد، جز انتهایی 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، ج ۱: ۶۵۹).

برخی معتقدند که باید ازل را به دو اعتبار نگریست، یکی به اعتبار نسبت آن به حق و دیگری به اعتبار نسبت آن به خلق؛ لذا ازل خلق، نتیجه امر تکوینی خداوند است؛ پس حادث است به فعل امر الهی؛ اما ازل مطلق، مختص به حق است و هیچ یک از موجودات در آن مشارکتی ندارند. پس ازل حق، ازل الازل است که قدیم است به قدم الهی (ترجمان، ۱۴۲۲: ۱۸۹).

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

نَهَايَةُ كَمَا يَعْقِلُ مِنْ صِفَةِ الْمَخْلُوقِينَ وَ لَكِنْ قَدِيمٌ أَوَّلٌ آخِرٌ لَمْ يَزَلْ وَ لَا يَزُولُ بِلَا بَدْءٍ وَ لَا نَهَايَةٍ لَا يَقَعُ عَلَيْهِ الْحُدُوثُ وَ لَا يَحُولُ مِنْ حَالٍ إِلَى حَالٍ «خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» (انعام: ۱۰۲) «كَلِمَتِي، ۱۳۸۱، ج ۱: ۱۱۶) می گوید:

«أَوَّلُ آخِرُ» بِدُونِ الْعُطْفِ إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّ أَوَّلِيَّتَهُ عَنْ آخِرِيَّتِهِ لِيُذَلَّ عَلَى أَنَّ كَوْنَهُ قَدِيمًا لَيْسَ بِمَعْنَى الْقَدَمِ الزَّمَانِيِّ أَيْ الْإِمْتِدَادِ الْكَمِّيِّ بِلَا نَهَايَةٍ إِذْ وَجُودُهُ لَيْسَ بِزَمَانِيٍّ بَلْ هُوَ فَوْقَ الزَّمَانِ وَ الدَّهْرِ، نَسَبَتُهُ إِلَى الْأَزَلِّ كَنَسَبَتِهِ إِلَى الْأَبَدِ فَهُوَ بِمَا هُوَ أَزَلِيٌّ أَبَدِيٌّ وَ بِمَا هُوَ أَبَدِيٌّ أَزَلِيٌّ، فَهُوَ وَ إِن كَانَ مَعَ الْأَزَلِّ وَ الْأَبَدِ لَكِنْ لَيْسَ فِي الْأَزَلِّ وَ لَا فِي الْأَبَدِ حَتَّى يَتَغَيَّرَ ذَاتُهُ (فيض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۱: ۴۷۲).

مراتب وجود	مراتب عالم	بطون زمان
احدیّ العین	غیب مطلق	قدیم مطلق
احدیّ الجمع	هاهوت	أزل الآزال
واحدیت / اسماء و صفات ذاتیه	لاهوت	أزل أزل
اسماء و صفات فعلیه	عظמות	أزل
اعیان ثابتہ	جبروت	سرمد السرمدين
اسماء جلالیه	رهبوت	سرمد السرمد
اسماء جمالیه	رحموت	سرمد
ارواح مجردہ	ملکوت	دھر ایمن اعلیٰ
عقول کلیّہ	مثال منفصل (برزخ نزولی)	دھر ایمن اسفل
نفوس کلیّہ	مثال متصل (برزخ صعودی)	
مثل معلقہ	خیال منفصل	دھر ایسر اعلیٰ
نفوس سماویّہ	خیال متصل	

دهر ایسر اسفل	ناسوت	عالم شهادت / مرتبه طبع و حس
زمان مقید	ملک	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 دربر گرفته است؛ بیت: با وجودش ازل پریر آمد/ پگه آمد ولیک دیر آمد، درزمره این گونه ابیات است. در این بیت، وجود خداوند در مقایسه با ازل، سابق است؛ یعنی خداوند که قدیم مطلق است، بسیار فراتر از ازل می باشد؛ از این رو ازلی 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 ازل و مراتب آن پرداختیم. برای اثبات مراتب ازل 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 عبارت اند از: زمان/ دهر ایسر اسفل، دهر ایسر اعلی، دهر ایمن اسفل، دهر ایمن اعلی، سرمد، سرمد السرمد، سرمد السرمدین، ازل، ازل ازل، ازل الآزال و در نهایت قدیم مطلق. در موازات آن، سلسله مراتب عالم و برازخ آن هاست که عبارت اند از: ملک (ناسوت)، خیال، مثال، ملکوت، رحموت، رهبوت، جبروت، عظموت، لاهوت، هاهوت، غیب مطلق. همچنین است سلسله مراتب وجود که عبارت اند از: عالم شهادت که مرتبه طبع و حس است، مرتبه نفوس سماوی، عقول کلیه و مثل معلقه، ارواح مجرد، اسماء جمالیه، اسماء جلالیه، اعیان ثابته، اسماء و صفات فعلیه، واحدیت / اسماء و صفات ذاتیه، احدیت الجمع، احدیت 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 ازل است؛ ازلی نیست؛ بلکه فوق فوق فوق ازل است:

کتاب‌نامه:

- آشتیانی، جلال‌الدین. (۱۳۷۰)، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، چاپ سوم، تهران: امیرکبیر.
- ابن ترکه، صائن‌الدین علی. (۱۳۶۰)، تمهید القواعد، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- ابن سینا، شیخ الرئيس أبی علی بن سینا. (۱۴۰۰ق)، رسائل ابن سینا، قم: بیدار.
- ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۳۶۷)، کتاب الأزل (مجموعه رسائل ابن عربی)، بیروت: دار احیاء التراث.
- _____ . (۱۴۲۱ق)، مجموعه رسائل ابن عربی، بیروت: دارالمحجة البيضاء.
- _____ . (بی‌تا)، الفتوحات المکیه، 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 خلائع الوفاء، بیروت: الدار الاسلامیه.
- استرآبادی، محمدجعفر. (۱۳۸۲)، البراهین القاطعة فی شرح تجرید العقائد الساطعة، قم: مکتب الأعلام الإسلامی.
- اسفراینی، ملا اسماعیل. (۱۳۸۳)، أنوار العرفان، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ایجی - میرسید شریف. (۱۳۲۵)، شرح المواقف، تصحیح بدرالدین نعسانی، قم: شریف الرضی.
- بقلی شیرازی، روزبهان. (۱۳۷۴)، شرح شطحیات، چاپ سوم، تهران: طهوری.
- _____ . (۱۳۸۱)، رسالة القدس، تصحیح جواد نوربخش، چاپ دوم، تهران: یلدا قلم.
- _____ . (۱۴۲۸ق)، المصباح فی مکاشفة بعث الأرواح، تصحیح: عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- _____ . (۲۰۰۸م)، تفسیر عرائس البیان فی حقائق القرآن، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- پلاسی شیرازی، حسن. (۱۹۸۶م)، رسالتان فی الحکمة المتعالیه و الفکر الروحی، تصحیح: صالح عظیمه، پاریس: بی‌نا.
- ترجمان، سهیله عبد الباعث. (۱۴۲۲ق)، نظریه وحده الوجود بین ابن عربی و الجیلی، تصحیح حربی عباس عطیتو، بیروت: مکتبه خزعلی.

- تهانوی، محمدعلی. (۱۹۹۶م)، *کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم*، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
- جامی، عبدالرحمن. (۱۳۵۸)، *الدرة الفاخرة فی تحقیق مذهب الصوفیه*، به اهتمام نیکولاهیر و علی موسوی بهبهانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
- _____ . (۱۳۷۰)، *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، تصحیح جلال الدین آشتیانی، چاپ دوم، تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
- جرجانی، میرسید شریف. (۱۳۷۰)، *کتاب التعریفات*، چاپ چهارم، بیروت: مکتبه لبنان.
- جندی، مؤیدالدین. (۱۴۲۳ق)، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح: جلال الدین آشتیانی، چاپ دوم، قم: بوستان کتاب.
- جیلی، عبدالکریم بن ابراهیم. (بی تا)، *مراتب الوجود و حقیقه کل موجود*، قاهره: دارالطباعة المحمّديه.
- حر عاملی، محمد. (۱۴۱۸ق)، *الفصول المهمة فی أصول الأئمة*، قم: مؤسسه معارف اسلامی امام رضا (ع).
- حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۶۵)، *هزار و یک نکته*، چاپ پنجم، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
- حسنی، احمد بن عجیبه. (۱۴۱۹ق)، *البحر المديد 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.
- _____ . (۱۳۷۶)، *مصباح الهدایة إلى الخلافة والولاية*، تصحیح جلال الدین آشتیانی، چاپ سوم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____ . (۱۳۸۸)، *ترجمه و شرح دعای سحر*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خوارزمی، حسین. (۱۳۷۹)، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح حسن زاده آملی، چاپ دوم، قم: بوستان کتاب.
- رازی، فخرالدین. (۱۹۸۶م)، *اربعین فی اصول دین*، قاهره: مکتبه الکلیات الازهریه.
- _____ . (۱۴۲۰)، *تفسیر مفاتیح الغیب*، چاپ سوم، بیروت: دارالکتاب.
- رازی، محمد بن زکریا. (۱۹۳۹م)، *رسائل فلسفیه*، قاهره: مکتبه الکلیات الازهریه.
- راستگو، محمّد. (۱۳۸۸)، *گزینش و گزارش از حدیقه سنایی*، چاپ دوم، تهران: سمت.

- رضایی، مرتضی. (۱۳۹۱)، «هستی و مراتب آن در فلسفه صدر المتألهین»، مجله حکمت عرفانی، سال اول، شماره سوم، ۸۱-۱۰۳.
- رنجبر، احمد. (۱۳۶۹)، گزیده اشعار حدیقه سنایی غزنوی، تهران: امیر کبیر.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۵)، جستجو در تصوّف ایران، چاپ هفتم، تهران: امیر کبیر.
- _____ . (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)، حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه، تصحیح مدرّس رضوی، چاپ سوم، تهران: دانشگاه تهران.
- سهروردی، شهاب الدین. (۱۳۷۵)، رسائل شیخ اشراق، چاپ دوم، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شبستری، شیخ محمود. (۱۳۶۷)، گلشن راز، تصحیح صمد موحد، تهران: کتابخانه طهوری.
- صدر المتألهین، محمد شیرازی. (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث.
- _____ . (۱۳۰۲)، مجموعه الرسائل التسعة، تهران: بی نا.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۸۸)، رسائل توحیدی، چاپ دوم، قم: بوستان کتاب.
- طغیانی، اسحاق. (۱۳۸۶)، شرح مشکلات حدیقه سنایی، چاپ چهارم، اصفهان: دانشگاه اصفهان.
- عین القضات همدانی. (۱۳۷۹)، زیادة الحقائق، تصحیح عقیف عسیران، ترجمه مهدی تدّین، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- فرغانی، سعیدالدین. (۱۳۷۹)، مشارق الدراری شرح تائیه ابن فارض، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، چاپ دوم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- فروزانفر، بدیع الزمان. (۱۳۶۷)، شرح مثنوی شریف، چاپ هفتم، تهران: زوار.
- فیض کاشانی، محمد محسن. (۱۳۷۵)، أصول المعارف، تصحیح جلال الدین آشتیانی، چاپ سوم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____ . (۱۴۰۶ق)، الوافی، اصفهان: کتابخانه امام امیر المؤمنین علی علیه السلام.
- قرآن کریم.

- قشیری، ابوالقاسم. (۱۴۲۲ق)، شرح أسماء الله الحسنى، تصحيح عبدالرئوف سعيد و سعد حسن محمد علی، قاهره: دار الحرم للتراث.
- _____ (۱۳۷۴)، الرسالة التفسيرية، تصحيح محمود عبدالحليم و محمود بن شريف، قم: بيدار.
- قمی، قاضی سعيد. (۱۴۱۵ق)، شرح توحيد الصدوق، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي.
- قيصري، داود. (۱۳۸۱)، رسائل قيصري، تصحيح سيدجلال الدين آشتياني، چاپ دوم، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ايران.
- کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۸۰)، مجموعه رسائل و مصنفات کاشانی، تصحيح مجيد هادی زاده، چاپ دوم، تهران: ميراث مکتوب.
- _____ (۱۴۲۶ق)، لطائف الأعلام فی إشارات أهل الإلهام، قاهره: مکتب الثقافة الدينية.
- _____ (۱۴۲۶ق)، رشح الزلال، تصحيح عاصم ابراهيم الکيالي، بيروت: دارالکتب العلميه.
- کديور، محسن. (۱۳۷۴)، «تحليل و نقد نظرية وجود زمان»، مجله نامه مفيد، شماره ۲، ۶۵-۹۰.
- کربلايي، مرتضی. (۱۳۸۷)، «سلسله مراتب هستی در مکتب ابن عربی: براساس دیدگاه صدرالدين قونوی»، مجله هفت آسمان، شماره ۴۰، ۱۴۳-۱۱۹.
- کهنسال، علیرضا- معصومه عارفي. (۱۳۹۴)، «چستی دهر و سرمد و نسبت آن دو با زمان»، آموزه های فلسفه اسلامی، شماره ۱۷، ۱۴۸-۱۲۵.
- کلینی، محمد. (۱۳۸۱)، الأصول من الکافي، تصحيح علی اکبر غفاری، تهران: صدوق.
- لاهیجی، محمد. (۱۳۷۱)، مفاتيح الاعجاز فی شرح گلشن راز، تصحيح محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران: زوآر.
- محمود الغراب، محمود. (۱۴۱۴ق)، الإنسان الكامل من کلام الشيخ الاکبر، چاپ دوم، دمشق: دارالکتب العربی.
- مرتضی، شریف. (۱۴۰۵ق)، رسائل الشریف المرتضی، قم: دار القرآن کریم.
- مستملی بخاری، اسماعیل. (۱۳۶۳)، شرح التعرف لمذهب التصوف، تصحيح محمد روشن، تهران: اساطیر.

-
- مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۸۴)، *دیوان کبیر شمس*، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ چهارم، تهران: طلایه.
- _____، (۱۳۸۶)، *فیه ما فیه*، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: نگاه.
- میر داماد، محمدباقر. (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 الكامل*، تصحیح ماریژان موله، چاپ هشتم، تهران: طهوری.
- _____، (۱۳۵۲)، *مقصد اقصی*، تهران: گنجینه.
- نَفَری، محمد. (۲۰۰۷م)، *الاعمال الصوفیه*، تصحیح: سعید الغانمی، بغداد: منشورات الجمل.
- همایی، جلال‌الدین. (۱۳۶۰)، *مولوی‌نامه*، تهران: آگاه.