



## Mystical Poetry as an Ontological Language of History: A Study of the Emergence of Presential–Historical Thought in Mysticism, Philosophy, and Poetry

Vahid Yaminpour<sup>1</sup>

1. Assistant Professor, Faculty Member, Soore International University, Tehran, Iran.

Email: [vahid.yaminpour@soore.ac.ir](mailto:vahid.yaminpour@soore.ac.ir)

### Abstract

Understanding historical transformations and the meaning of the epochs of being is one of the fundamental issues in the philosophy of history and civilizational ontology. Asking about the nature of the spirit of the age is, in fact, an inquiry into the historical possibilities available to human beings for approaching Being and constructing a civilizational world. Heidegger, through the notion of Dasein and his analysis of the history of Being, opened a horizon for reflecting on this relationship. On the other hand, Islamic mysticism—grounded in the doctrine of ‘ilm al-asmā’ (the science of Divine Names)—also offers an ontological view of history, considering each era a manifestation of one of the Divine Names. This article, through a comparative analysis of these two intellectual frameworks, demonstrates that Islamic mysticism, particularly as expressed in Persian mystical poetry, provides a distinctive formulation of history and Being within the horizon of Islamic civilization. Mystical poetry is not merely a poetic or individual mode of expression; rather, it is a language of presence within the abiding time (zamān-e bāqī) and a living relation with tradition. Re-reading mystical poetry from this perspective is not only a path for understanding tradition but also a means for recovering the civilizational horizon of Islam in response to the crises of the contemporary spirit of the age. This article seeks to examine poetry and the mystical tradition as living forms of civilizational thinking in relation to the history of Being.

**Keywords:** Mystical ontology, science of names, history of existence, mystical poetry, presence thinking(meditative thin;ing)

#### Volume info

Vol. 4  
Series: 16  
Winter 2025

#### Article Type

Research Paper

#### Article History

Received:  
2025-03-03  
Revised:  
2025-09-07  
Accepted:  
2025-10-12  
Published:  
2025-12-02

#### ISSN – E-ISSN

ISSN: 8901-1857  
E-ISSN: 2821-1685



**Cite this Paper:** Yaminpour V (2025). Mystical Poetry as an Ontological Language of History: A Study of the Emergence of Presential–Historical Thought in Mysticism, Philosophy, and Poetry. . Civilizational interdisciplinary studies of Islamic Revolution. 4(16), 11-32



Publisher: Imam Hossein University.

©  
The Author(s).



## شعر عرفانی به مثابه زبان هستی‌شناسی تاریخ؛ تبیینی بر ظهور تفکر حضوری - تاریخی در عرفان، فلسفه و شعر

وحید یامین‌پور<sup>۱</sup>

Email: [vahid.yaminpour@soore.ac.ir](mailto:vahid.yaminpour@soore.ac.ir)

۱. استادیار، عضو هیات علمی دانشگاه بین‌المللی سوره، تهران، ایران.

### چکیده

درک تحولات تاریخی و معنای ادوار هستی، از مسائل اساسی در فلسفه تاریخ و هستی‌شناسی تمدنی است. پرسش از چیستی روح زمانه، در واقع پرسش از امکان‌های تاریخی بشر برای روی آوردن به هستی و ساختن جهانی تمدنی است. هایدگر با مفهوم دازاین و تحلیل تاریخ هستی، زمینه‌ای برای تأمل در این نسبت گشود. از سوی دیگر، عرفان اسلامی نیز با بنیاد علم‌الاسماء، نگاهی هستی‌شناختی به تاریخ دارد و هر عصر را تجلی اسمی از اسماء الهی می‌داند. در این مقاله، با تحلیل تطبیقی این دو دستگاه فکری، نشان داده می‌شود که عرفان اسلامی به‌ویژه در قالب شعر فارسی، صورت‌بندی‌ای از تاریخ و هستی در افق تمدن اسلامی ارائه می‌دهد. شعر عرفانی تنها بیانی شاعرانه یا فردی نیست، بلکه زبان حضور در زمان باقی و نسبتی زنده با سنت است. بازخوانی شعر عرفانی از این منظر، نه فقط راهی برای فهم سنت، بلکه برای بازیابی افق تمدنی اسلام در برابر بحران‌های روح زمانه است. این مقاله می‌کوشد شعر و سنت عرفانی را به مثابه صورت‌های زنده تفکر تمدنی در نسبت با تاریخ هستی بررسی کند.

کلیدواژه‌ها: هستی‌شناسی عرفانی، علم‌الاسماء، تاریخ هستی، شعر عرفانی، تفکر حضوری

سال و شماره

سال ۴، پیاپی: ۱۶  
زمستان ۱۴۰۴

نوع مقاله

مقاله پژوهشی

سابقه مقاله

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۱۳

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۶/۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۲۰

تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۹/۱۱

شاپا چاپی و الکترونیکی

شاپا چاپی: ۸۹۰۱-۲۹۸۰

الکترونیکی: ۱۶۸۵-۲۸۲۱



**استناد:** یامین‌پور، وحید. (۱۴۰۴). شعر عرفانی به مثابه زبان هستی‌شناسی تاریخ؛ تبیینی بر ظهور تفکر حضوری - تاریخی در عرفان، فلسفه و شعر؛ مطالعات میان‌رشته‌ای تمدنی انقلاب اسلامی؛ ۴(۱۶): ۲۲-۱۱.

©  
نویسندگان.

ناشر: دانشگاه جامع امام حسین(ع)



OPEN ACCESS

## مقدمه

آن‌گاه که از تمدن سخن می‌گوییم، از یک عالم و یک تاریخ سخن گفته‌ایم و نه فقط مجموعه‌ای از سلسله رویدادها و تحولات تاریخی. ما درباره یک طرح از پیش طراحی شده توسط متفکرین یا اجرای یک الگو توسط مهندسان سخن نمی‌گوییم. هر تمدنی، به مثابه یک عالم، یک پیشامد است نه یک طرح و پروژه. این مقاله با رویکردی تمدنی به بررسی شعر عرفانی می‌پردازد و آن را نه صرفاً به عنوان بیان فردی، بلکه به مثابه زبان جمعی یک تمدن زنده تحلیل می‌کند. تجدد و نظم جدید غربی نیز آن چیزی نیست که اشخاص و جمعی از هنرمندان و فیلسوفان و سیاستمداران طرح آن را در انداخته و برای تحقق آن کوشیده باشند. قوام یافتن هر سیستمی با ظهور و طرح و قبول اصول و مبانی‌اش آغاز می‌شود (Davari Ardakani, 2023: 40-41).

مسئله اصلی: بحران معنا‌باختگی و غفلت در تمدن مدرن

پرسش اصلی: شعر عرفانی چگونه می‌تواند به مثابه «زبان هستی‌شناسی تمدنی» عمل کند؟

چارچوب نظری: ترکیب «علم‌الاسماء» (عرفان اسلامی) و «تاریخ هستی» هایدگر

## پیشینه پژوهش

این بحث که هر تمدنی در حقیقت، متأثر از ظهور و تجلی یکی از اسماء خداوند در پهنه تاریخ است، پیشینه‌ای قابل توجه در اندیشه اسلامی دارد. برای نمونه، سید احمد فرید با طرح «علم‌الاسماء تاریخی»، صراحتاً تاریخ را عرصه ظهور و غیاب این اسماء می‌داند و تمدن‌ها را مظهر اسمی خاص قلمداد می‌کند. در سنت عرفانی نیز امام خمینی در کتاب «مصباح‌الهدایه»، با تبیین مراتب طولی اسماء و مظهریت انسان کامل، مبانی نظری لازم برای این دیدگاه را فراهم ساخته است. ریشه‌های این نگرش را حتی می‌توان در شرح مفصلی که ابن عربی در «فصوص‌الحکم» بر اسرار اسماء الهی ارائه داده است، جستجو کرد. این مقاله در ادامه همین سنت فکری، در پی آن است تا نشان دهد شعر عرفانی چگونه می‌تواند به مثابه زبان این «هستی‌شناسی تمدنی» و بازتاب‌دهنده تجلی اسماء در یک عالم تاریخی عمل کند.

در تبیین مبانی نظری اسماء الهی، شرح داود قیصری بر «فصوص‌الحکم» ابن عربی از جایگاهی محوری برخوردار است. قیصری در مقدمه مشهور خود، به تفصیل به مراتب ظهور حقاقت

اسمائی می‌پردازد و توضیح می‌دهد که چگونه اسماء الهی - از اسم «الله» به عنوان جامع همه اسماء گرفته تا اسمای جزئی تر - در مراتب مختلف وجود، از غیب مطلق تا عالم شهادت، تجلی می‌کنند (Gheisari, 2001: 99-107). نکته کلیدی در شرح او، تبیین این مطلب است که هر پیامبری مظهر یک اسم خاص الهی است و حکمت مندرج در فصوص، بر اساس همان اسم شکل گرفته است. این نگاه، که اسماء را اساس تفاوت‌های اصیل و بنیادین در مراتب وجود و شرایع می‌داند، بنیانی استوار برای اندیشیدن به تاریخ و تمدن به مثابه عرصه‌ی ظهور اسماء فراهم می‌سازد.

امام خمینی در کتاب عرفانی - حکمی «مصباح الهدایه»، با الهام از عرفان ابن عربی، به تبیین مراتب اسماء الهی و تجلی آن‌ها در وجود انسان کامل می‌پردازد. از منظر ایشان، اسماء الهی دارای مراتب طولی و تشائی هستند که از اسم «الله» یا «اسم اعظم» آغاز شده و به صورت سلسله مراتبی تا اسماء جزئی تر مانند «رحمان»، «رحیم»، «قاهر» و «جبار» تجلی می‌یابند. اگرچه محور اصلی این کتاب، سیر انفسی و سلوک فردی برای وصول به مقام خلافت الهی است، اما این چارچوب نظری، به دلیل پرداختن به قاعده «امکان اشرف» و نقش «انسان کامل» به عنوان مظهر تام همه اسماء، ظرفیت تأمل در باب تاریخ به مثابه سیر جمعی بشر را نیز فراهم می‌سازد. در این نگاه، انبیاء و اولیا به عنوان تجلی‌بخش اسماء خاص الهی در عرصه اجتماع عمل می‌کنند.

در کتاب «دیدار فرهی و فتوحات آخرالزمان»، سید احمد فردید نظریه‌ای بدیع با عنوان «علم الاسماء تاریخی» را مطرح می‌کند که بر اساس آن، تاریخ بشر نه بر پایه تحولات مادی صرف، بلکه بر مبنای ظهور، غیاب و توالی «اسماء الهی» تفسیر می‌شود. در این چارچوب فلسفی - عرفانی، هر دوره تاریخی تحت سیطره و تجلی یک «اسم» خاص از اسماء خداوند قرار دارد و انسان و تمدنش، «مظهر» آن اسم غالب هستند (Fardid, 1387: 15-24).

مطابق این نظریه، انقلاب‌های بزرگ تاریخی به منزله تغییر «اسم» مسلط است؛ به این معنا که با پایان یافتن دوره‌ای و به کمال رسیدن تجلی یک اسم، اسمی جدید ظهور می‌کند و صورت‌بندی تازه‌ای به عالم و آدم می‌بخشد. فردید با استفاده از مفاهیم «صورت» و «ماده»، مکانیسم این گذار را تبیین می‌کند، به طوری که اسم مسلط هر دوره (صورت)، دوره‌ها و اسماء پیشین را به عنوان ماده خود در بر می‌گیرد و این سیر تا «ختم تاریخ» با ظهور «اسم محمدی» ادامه می‌یابد (Fardid, 1387: 15-24).

از نگاه فردید، بحران جهان معاصر (غرب‌زدگی و نیهیلیسم) ناشی از به انتها رسیدن یک اسم خاص و غلبه «طاغوت» ناشی از آن است. بنابراین، «علم الاسماء تاریخی» به عنوان کلیدی برای فهم فلسفی تاریخ، نقد تمدن مدرن و درک وضعیت آخرالزمانی ارائه می‌شود. این نظریه، با تلفیق اندیشه هایدگر و عرفان اسلامی، رویکردی منحصر به فرد در فلسفه تاریخ ایران معاصر محسوب می‌شود (Fardid, 1387: 15-24).

### هستی‌شناسی تاریخ در عرفان اسلامی

در عرفان اسلامی، هستی تاریخ، همانا، تجلی اسماء الهی در زمان است؛ علم الاسماء در منظومه عرفان اسلامی، از سودارترین لایه‌های وجود فردی تا فرازترین افق‌های تمدنی امتداد دارد؛ هم مبنای سلوک است و هم کلیدی برای رمزگشایی از قوانین حاکم بر ظهور و افول تمدن‌ها. در هستی‌شناسی عرفانی، تاریخ تجلی و ظهور حق و اسماء الهی است و هر دوره از ادوار تاریخی ظهور اسمی از اسماء است. آغاز هر دوره از تاریخ به معنای ظهور و غلبه اسمی و اختفاء و مستور شدن اسمی دیگر است. هیچ موجودی تاریخ ندارد جز انسان. تاریخ به عبارتی تاریخ اسم است و به عبارتی در تاریخ، انسان مظهر اسم است. انسا وقت دارد، تاریخ دارد و دور است. اما در هر دوری این هویت غیب را ظهوری است که اسمش باشد و در هر دوری هم انسان مظهر یک اسم است (Fardid, 1387: 15-24).

تاریخ به تعبیر عبدالرحمن جامی، «نوبتکده» است:

در این نوبتکده صورت پرستی / زنده هر کس به نوبت کوس هستی

حقیقت را به هر دوری ظهوری است / ز اسمی بر جهان افتاده نوری است

اگر عالم به یک منوال بودی / بسا انوار کان مستور ماندی (Jami, 1939: 41).

از این نظرگاه، تاریخ عالم همان تاریخ انبیاء و اوصیاء است چه آنکه انبیاء خود مظهر اسمی از اسماء الهی‌اند که به حق دعوت می‌کنند. با آمدن هر رسول و نبی، حکم و شریعت نبی پیشین نسخ می‌شود و نبی جدید، شریعت جدیدی تأسیس می‌کند. در این باره باید به کیفیت روایت تاریخ در فصوص الحکم محی الدین بن عربی بنگریم. در این روایت عرفانی، هر نبی مظهر اسمی از اسماء الهی است تا برسد به حقیقت محمدیه صلوات الله علیه و آله که مظهر اسم اعظم الله تبارک و

تعالی است و لذا کل تاریخ گویی دوران نبی مکرم اسلام<sup>(ص)</sup> است چرا که مظهر «الله» اسم جامع اعظم است. امام خمینی<sup>(ره)</sup> در مصباح الهدایه با اشاره به بقاء و جاودانگی و ازلی و ابدی بودن خلافت اسم جامع اعظم الهی به حاکم بودن آن بر دیگر خلافت‌ها اشاره دارند. به این ترتیب دوران نبوت تمام پیامبران، دوران خلافت حضرت ختمی مرتبت<sup>(ص)</sup> است (Imam Khomeini, 1933).

اگر کل تاریخ را ظهورات اسماء و تاریخ انبیاء و اوصیاء بدانیم پس ادوار تاریخی تاریک و مشحون از نفس پرستی و غفلت و گناه را چگونه باید توضیح داد؟ پاسخ این جاست که همه اسماء حق، مقتضی هدایت و رحمت نیستند. اسم «المضل» از جمله اسمای حق است و ابلیس رجیم خود مظهري از آن اسمی است. تاریخ همواره تاریخ کشاکش حق و طاغوت بوده است. تاریخ ظهور یک نبی و از آنسو دشمنانی از جن و انس: وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرَّهُمْ وَمَا يُفْتَرُونَ (و همچنین ما در مقابل هر پیغمبری، دشمنی از شیطان‌های انس و جن برانگیختیم که آن‌ها برخی با برخی دیگر برای اغفال مؤمنان سخنان آراسته ظاهر فریب اظهار کنند. و اگر پروردگار تو می‌خواست چنین نمی‌کردند، پس این‌ها را با دروغشان واگذار) (سوره انعام، آیه ۱۱۲)؛ بنابراین باید دو جهت در تاریخ را رصد کرد و آن هم دولت ابلیس و طاغوت است که حجاب حق می‌شود. در عرفان اسلامی و با رویکرد علم الاسمائی، جهتی دیگر برای تاریخ نیز وجود دارد و از اینجا همواره حجاب‌هایی بالعرض در ادوار تاریخی نبوی غلبه پیدا می‌کنند و اسمائی را که انبیاء مظهر آنند به نحوی عارضی کما بیش در حجب خود می‌کشند. چنین ایامی همان ایام غیبت ظاهری حجت خدا فی الارض است. شیطان مظهر اسم «المضل» و «الرقیب» است و با مشارکت شیطان تاریخ دیگری در مقابل و در معارضه با تاریخ انبیاء و انسانی که با خدا و فرشتگان هم سخن است، رقم می‌خورد (Madadpour, 1998: 30). بنابراین در هستی‌شناسی عرفانی، نسبتی حقیقی بین دولت هر عصر (دولت به معنای شتون تمدنی) با اسم ظهور یافته در آن دوره وجود دارد. تفکر، دین، فرهنگ، زبان و سایر شئون یک دوره همه تاریخی و در نسبت با اسماء ظاهر یا مخفی می‌شود. با این تلقی، بنابراین انسان همواره در عهدی با حق است و آماده دریافت فیض جدیدی از جانب اوست. ادیان، فرهنگ‌ها و تمدن‌ها در واقع بواسطه نسبتی که در هر عصر و دوره‌ای با حق پیدا می‌کنند، به ظهور

می‌رسند. همین جاست که مفهوم «زمان باقی» و «زمان فانی» آشکار می‌شود. زمان باقی همان نسبت انسان با حق در هر عصری است. «زمان باقی» زمان حقیقت انسان و نسبت آن به حق و به اسماء است. زمانی است که در آن معنای خلافت انسان کامل، حکمت‌های انبیاء و سریان حق در عالم، به شهود و مکاشفه در می‌آید. با این تلقی «زمانی فانی» حجاب است، تنها با زمان باقی است که معنای اصیل موت، قیامت و پاداش و مانند آن آشکار می‌شود. مقام موت و فنا مقام نیل به زمان به زمان باقی است (Mosleh, 2021: 150).

### هستی‌شناسی تاریخ در اندیشه تاریخی‌گری

ما تاریخ‌ها و عالم‌ها و تمدن‌های گوناگون داریم ولی تفکر غربی شیوه‌ی روایت‌گری از کل تاریخ را در قالب ابرروایتی ذیل تاریخ معاصر غربی درآورد. در این تلقی، که آن را تلقی خطی از تاریخ می‌نامند، تمام تاریخ گذشته مقدمه‌ای برای تمدن امروز بوده است. تمام تاریخ قبل از مدرنیته به مثابه اولین پله‌های پلکانی بوده که ما را به یک بام رسانده، به تمدن غرب. به همین خاطر بشر پیشاتجدد را بشر نخستین، ناتمام و نابالغ می‌شناسد. به همین ترتیب، عقل و دانش و معرفت پیش از خودش را مقدمه‌ای برای ظهور علم جدید می‌بیند. در مقابل تلقی خطی از تاریخ، بعضی از فلاسفه تئوری‌های دَوْرانی یا دایره‌ای معتقدند که بر مبنای آن تمدن‌ها آغاز می‌شوند، به اوج و بلوغ می‌رسند و از بین می‌روند. برخی از مشهورترین این متفکرین، ابن خلدون، توین بی و اسپنگلر هستند. آن‌ها معتقدند که تمدن‌ها آغاز و اوج و مرگی دارند. مقیاس سنجش تاریخی تمدن‌ها چند صدساله و بلکه هزار ساله است. اگر طلوع تمدن غرب جدید را قرن چهاردهم و دوران رنسانس بدانیم، نخستین جلوه‌های تمدنی آن چهار قرن بعد یعنی در قرن هجدهم و در انقلاب صنعتی و انقلاب‌های سیاسی ظهور یافت. این تمدن در طول چهارصد سال از ساحت هنر، تفکر و فلسفه به علم، شهرسازی و سیاست تبدیل شد به همین منوال افول تمدن‌ها هم طولانی و تدریجی خواهد بود.

در حوزه مطالعه تاریخ به‌طور کلی و در «تاریخی‌گری» می‌توان دو گروه را از هم تفکیک کرد: «تاریخی‌گری جوهرانگارانه یا نظری» و «تاریخی‌گری تحلیلی یا انتقادی»؛ نوع دوم از بررسی تاریخ، که بیشتر مختص متفکران انگلوساکسون است تاریخ را به معنای مطالعه گذشته مورد

بررسی قرار می‌دهند؛ این‌که مورخان چه چیزی را به عنوان شواهد و مدارک یا تبیین تلقی می‌کنند و این‌که نتایج و دستاوردهای آنان تا چه میزان واجد حقیقت عینی است، از جمله دلمشغولی‌های این دسته از متفکرین است. اما متفکرینی چون اشپنگلر و ابن خلدون بی‌تردید از آندسته از فلاسفه تاریخ‌اند که غور و تعمق در علل ریشه‌ای رخ داد حوادث تاریخی را برگزیده‌اند و به شیوه‌ای بلند پروازانه تر از مورخان معمولی به تعمیم درباره‌ی گذشته می‌پردازند.

### اشپنگلر

اسوالد اشپنگلر را می‌توان نماینده یکی از شاخه‌های تاریخی‌گری دانست که روند تاریخ را تحت کنترل و هدایت قوانین عام و قواعد کلی توصیف می‌کند. این نگرش، شناخت قوانین عام و قواعد کلی را برای پیش‌بینی آینده جوامع و تمدن‌ها توصیه می‌کند. علاوه بر اشپنگلر، می‌توان افلاطون، هگل، مارکس، اسپنسر و توین بی را نیز به عنوان نمایندگان برجسته این شاخه از تاریخی‌گری معرفی کرد. در مقابل این نگرش، کسانی چون کارل پوپر در کتاب جامعه باز و دشمنان آن توسل به این قواعد کلی را بی‌اعتبار می‌دانند (Nowzari, 2000: 523). برای دانشجویان علوم اجتماعی، بیش از همه ابن خلدون است که به خاطر کتاب المقدمه، به این رویکرد به تاریخ تمدن‌ها اشتها دارد (Salim, 2002: 92).

اشپنگلر فیلسوف تاریخ آلمانی است که بیش از همه بخاطر کتاب معروف خود *انحطاط غرب* که در فاصله سال‌های ۱۹۱۸ تا ۱۹۲۲ در دو جلد منتشر کرد، به اشتها رسید. این کتاب در مدت کوتاهی به اکثر زبان‌های دنیا ترجمه شد و بنیان‌گذار سیر جدیدی از تردیدها نسبت به روند تاریخی تمدن غرب گردید. اشپنگلر در مجموعه حدود هزار صفحه از دو جلد این کتاب که نوعی مرفولوژی تاریخ دانسته شده - تلاش کرده تا «تحولات تاریخی ملل و فرآیند ظهور و سقوط تمدن‌ها را تحت نظم و اسلوب معینی درآورد به طوری که بتوان مسیر تاریخی هر فرهنگ و تمدنی را که با فرهنگ‌های دیگر در ازمنه تاریخی مقایسه کرد و همچنین بتوان تحولات بعدی آن را که در آینده روی خواهد داد پیش‌بینی کرد. شاید مهم‌ترین ویژگی نوشته‌های اشپنگلر انتقادهای صریح و بی‌پرده به ایدئولوژی‌های رایج دوران پیش از جنگ جهانی دوم بویژه

مارکسیسم و لیبرال دموکراسی باشد. او اساساً قرن نوزدهم را زمستان غرب دانسته و برای آینده‌ی تمدنی که در آن می‌زیست زوال تدریجی را پیش بینی می‌کند (Spengler, 1939: 20). در این نگرش عامل انحطاط و فروپاشی تمدن‌ها، همانند سرآغاز آن‌ها، بیرون از خودشان نیست. جوشش سرچشمه‌های فکری و فرهنگی تمدن‌ها و تعلق خاطر مردمان هر عصر به ودایع و ریشه‌هایشان همانقدر رازآلود است که انحطاط و درماندگی و فروپاشی آن. گاهی تقارن از بین رفتن یا ضعف تمدن‌ها با تحولات سیاسی و نظامی باعث می‌شود در فهم پیشامدها دچار خطا بشویم. با این مقدمه درباره رازآلود بودن ظهور و سقوط تمدن‌ها، باید گفت این درک که غرب صورت کامل و کمال قهری تاریخ نیست بلکه پیشامدی در تاریخ است که امکان‌ها و اقتضائات جدیدی پیش پای بشر گذاشته، سرآغاز غرب‌شناسی است.

### میشل فوکو

متفکرین با مفاهیم متنوعی درباره چپستی آغاز و انجام تمدن‌ها سخن گفته‌اند. پرسش اصلی برای متفکرین حول این مهم است که چگونه احوالات و سلاقی و رویکردهای انسان در طی تاریخ تغییر می‌کند و سبب‌ساز شتون تمدنی جدید می‌شود. به طور مثال میشل فوکو از ادواری در تاریخ سخن می‌گوید که در هر کدام گفتار ویژه‌اش شکل می‌گیرد؛ او عنوان اپیستمه یا «سامان دانایی» (انگاره دانایی) را برای آن برمی‌گزیند که مبنای فهم دیرینه شناسی اوست. مفهوم اپیستمه در اندیشه میشل فوکو به معنای یک نظام کلی از دانش، باورها و روش‌های تفکر در یک دوره تاریخی خاص است. این نظام نه تنها شامل دانش‌های علمی و دانشگاهی می‌شود، بلکه شامل تمامی اشکال دانش پذیرفته‌شده در آن دوره، از جمله دانش‌های عامیانه، مذهبی و هنری نیز می‌شود. به عبارت دیگر، اپیستمه چارچوب کلی معرفت‌شناختی یک عصر را تعریف می‌کند. فوکو معتقد است که اپیستمه‌ها در طول تاریخ تغییر می‌کنند و هر دوره تاریخی اپیستمه خاص خود را دارد. این تغییرات به طور ناگهانی و انقلابی رخ نمی‌دهند، بلکه به طور تدریجی و در طول زمان شکل می‌گیرند. او از مفهوم «گسست‌های اپیستمی» برای توصیف این تغییرات اساسی در چارچوب‌های معرفت‌شناختی استفاده می‌کند. در هر گسست اپیستمی، شیوه‌های تولید، طبقه‌بندی و تحلیل دانش تغییر می‌کند و نظام کلی معرفت دگرگون می‌شود.

سامان دانایی شبیه مفهوم روح زمانه است. به باور فوکو هر عصر و دوران نسبت با سایر دوران‌ها، گوهر و حقیقت متفاوتی دارد که معرفت خاصی را بارور می‌کند و در چارچوب آن دانش و گفتار ویژه‌ای شکل می‌گیرد. اپیستمه شرایط امکان همه دانش‌هاست، چه آن‌هایی که صراحتاً در یک نظریه بیان شده‌اند و چه آن‌هایی که به‌طور پنهان در یک عمل نهفته‌اند. این همان چیزی است که هایدگر به آن تاریخ هستی می‌گوید و در نسبت انسان با هستی ظهور می‌کند. انسان‌ها در رژیم‌های گفتمانی پیشینی شکل می‌گیرند اما خود همین رژیم‌ها در طول تاریخ دستخوش دگرگونی می‌شوند (Kittler Winthrop-Young, 2024: 54). فوکو نظام دانایی غرب را از دوره رنسانس به چهار لایه یا سامان تقسیم می‌کند:

۱. سامان ما قبل کلاسیک که تا اواسط قرن هفدهم ادامه داشت (عصر رنسانس)؛
  ۲. سامان کلاسیک که تا پایان سده هجدهم ادامه یافت؛
  ۳. نظام مدرن که تا سالهای ۱۹۵۰ ادامه داشت؛
  ۴. سامان کنونی که از دهه ۱۹۵۰ آغاز شد و تا زمان حال ادامه یافته است (Foucault, 2021).
- فوکو می‌گوید: در هر یک از ادوار چهارگانه مزبور وجهی از آگاهی و زبانی خاص حاکمیت دارد. در هر دوره گفتمان خاصی بر رفتار و کردار آدمیان حاکمیت می‌یابد (Foucault, 2021: 203)؛ به این معنا که در هر عصر یک سلسله راهبردهای گفتمانی رواج می‌یابد که با زبان پیوندی گسست‌ناپذیر دارد و با فروپاشی هر سامان راهبردهای مزبور نیز کارآیی خود را از دست می‌دهند. هدف اصلی فوکو در کتاب واژه‌ها و چیزها رد پیش‌انگاره‌های رایج در علوم اجتماعی و بخصوص تشکیک در «ایدئولوژی ترقی و تکامل» است. آثار هنری به «سامان دانایی و زبانی» عصر نزدیک است. به دیگر سخن فوکو می‌گوید ما می‌توانیم با بررسی آثار هنری هر عصر به انگاره حاکم بر آن دوره دسترسی پیدا کنیم. به اعتباری، می‌توان گفت هنر خود معلول یک سامان خاص دانایی نیست، بلکه بر افق آن سامان اشراف دارد (Zamiran, 2023: 95).
- نکته کلیدی اینجاست که فوکو توضیح نمی‌دهد این اپیستمه‌ها چگونه خلق می‌شوند و می‌میرند. چه بسا پاسخ این پرسش مانند همه پرسش‌های مشابه که از علت اصلی تغییر نگاه انسان به عالم و خودش و دگرگونی روح زمانه جستجو می‌کند، بی‌پاسخ باشد مگر در چارچوب نظری هایدگر و با تکیه بر حوال تاریخی و نسبت انسان با هستی و یا چارچوب نظری عرفان نظری و علم

الاسماء. این پرسش فراسوی تحلیل عوامل تاریخی که مقارن هم در یک برهه تاریخی قرار دارند، مطرح میشود. رابطه علت و معلولی و نسبت این حوادث با هم، پیدایی و ظهور و افول دوران‌های تاریخی را به شکل قانع‌کننده‌ای ارائه نمی‌دهند.

### هایدگر

برای یافتن پاسخ در چارچوب نظری هایدگر ناگزیر از رجوع به مفهوم محوری اندیشه او یعنی «دازاین» هستیم. دازاین یک موقف و موقعیت درک هستی است. «دا» آن‌جا ترجمه شده است دازاین موجود - آن‌جاست؛ بنابراین دازاین مقام درک هستی است. گونه‌ای از بودن است که در آن امکان درک هستی فراهم می‌شود. مارتین هایدگر در هستی و زمان چستی دازاین را در وجود آن نهفته می‌داند. این یعنی انسان را نباید با سایر موجودات در هستی قیاس کرد. هستی انسان مقدر و از پیش ثابت شده نیست. وجودش در گشودگی به حق و وجود است. دازاین تعریفی از حقیقت انسان است که در آن انسان فقط در تاریخ و در نسبتش با زمان معنا می‌یابد. دازاین خصلت استعلا و فراروندگی از موجودات را دارد. نحوه هستی دازاین، استعلایی است و از این جهت مقام درک هستی یا نوعی قیام ویژه در هستی (اگزستانس - تقرر ظهوری) است. یا به تعبیری گونه‌ای از بودن است که در آن نحوه بودن، امکان درک هستی به دست می‌آید.

Dasein که در آثار هایدگر به صورت Da-sein به کار رفته در لغت به معنای «آن‌جا-بود» و در جایی غیر این‌جا بودن است. Da یا آن‌جا به معنای بازبودگی (انکشاف) وجود به ماهو وجود است. Da محل گشودگی وجود است در انسان. انسان نسبت به خود، آگاهی دارد و با خود نسبتی برقرار می‌کند. وجود انسان بر او نهاده شده است، وجود داشتن تکلیف اوست. هایدگر وجودی (آگاهانه) را که انسان دارد (با آن نسبتی دارد) اگزستانس می‌نامد. دازاین موجود دارای اگزستانس است.

موجودات دیگر هستند، یعنی تقرر عینی و فعلی دارند، سنگ هست، همین هست که هست (مرتبه وجودی‌اش معلوم است). به عبارتی اگر وجود را مانند یک طیف در نظر بگیریم بقیه موجودات به جز انسان جایگاه مشخصی در این طیف دارند، در حالی که انسان - دازاین دارای چنین تقرر نیست. به این معنا انسان فعلاً وجود ندارد بلکه existiert می‌کند یا «می‌اگزستاند» (Mosleh, 2001: 154) و دارای

احوال خاص انسانی می‌شود. انسان در حال «شدنی» مداوم است و نسبت به این شدن (اگزستن) آگاهی دارد. لذا انسان الان نیست بلکه بعداً هست، در آن جا هست. هستش در آنجاست. «زاین» انسان «دا» است: «دازاین»

از سویی این دازاین در «عالم» است. عالم‌داری از خصوصیت‌های اساسی دازاین است. عالم مجموعه امکانات و مناسبات دازاین است با سایر موجودات و خودش. این عالم یک فضای کلی و غیر قابل تفکیک از خود امکانات محقق یا متروک دازاین است. از سویی ارتباط - مناسبات دازاین با عالم از نوع مناسبات بین سوژه‌ای نیست بلکه هم اگزستانسی (در آلمان Ko existent) و نوعی باهم بودن (Mit sein) است (Mosleh, 2005: 207).

دازاین - در آثار متأخر هایدگر - به سوی نوعی گشودگی و انفتاح در افق وجود نیز تأویل می‌گردد. گوئی وجود چون خورشیدی می‌درخشد و دازاین (انسان) در برابر این نور ایستاده و خود را در معرض آن قرار داده و خود را گشوده است. «دازاین همان گشودگی است» (Mosleh, 2005: 2014).

هایدگر برای اشاره به تاریخ از دو مفهوم متفاوت استفاده می‌کند. تاریخ کلمه‌ای مبهم است زیرا ما از آن هم برای واقعیت تاریخی و جریان تاریخ به طوری که گاهی از آن چنین تعبیر می‌شود استفاده می‌کنیم و هم برای مطالعه تاریخ. هایدگر با استفاده از دو کلمه متمایز در زبان آلمانی از این التباس پرهیز می‌کند. در آلمانی از کلمه Geschichte یا «گشیشه» برای روند بالفعل تاریخی و از کلمه Historie یا «هیستوری» برای مطالعه این روند استفاده می‌شود (Macquarie, 2023: 79). ریشه‌ی لفظ گشیشه را تقدیر جمعی یا قضا دانسته‌اند (Heidegger, 2024: 793).

تقدیر یا موجبیت تاریخی نیرویی است که اراده و اختیار انسان در برابر آن شکست می‌خورد اما اقتضاهای تاریخ در بیرون از وجود مردمان و جهان آنان قرار ندارد که مجبورشان کند به اکراه کاری انجام دهند یا تسلیم قهر و قدرت شوند بلکه با وجود مردمان یگانه می‌شود و در اداره و خواست آنان ظهور پیدا می‌کند (Davari Ardakani, 2023: 36-37-41).

### تطبیق هستی‌شناسی تاریخی در اندیشه عرفانی و تاریخی‌گرایی

انسان در نگاه عرفای اسلامی همانا «کون جامع» و مستجمع جمیع أسماء و صفات الهی است بالقوه. ابن عربی در اولین فصل کتاب ارزشمند فصوص الحکم (فص حکمه الهیه فی کلمه آدمیه)

این گونه آغاز می‌کند که: «لَمَّا شَاءَ الْحَقُّ سُبْحَانَهُ مِنْ حَيْثُ أَسْمَاءِهَا الْحُسْنَى... أَنْ يَرَى أَعْيَانَهَا (او آن یری عینها) فی «کون جامع» (Ibn Arabi, 1979: 48) به عبارتی پروردگار هنگامی که اراده ظهور می‌فرماید از حیث اسماء و اراده می‌نمایند که صفات خود را به عینه مشاهده کند، کون جامع را می‌آفریند که همانا انسان است. وجود الهی، کنز مخفی، نورالانوار و وجود بحت است بلاقید و تعین. وانگاه حضرت حق جلّ و علی اراده ظهور می‌کند و برای ظهور آئینه‌ای تمام عیار می‌طلبد. این آئینه، انسان کامل است. از این روست که: حقیقت انسان کامل در مقام ذات تعین ندارد و به اعتبار ظهور در عوالم وجودی و حقایق طولی و عرضی، عین هر حقیقتی است. به اعتبار وساطت او بین حق و خلق، استحقاق مقام خلافت را دارد و متجلی در اعیان ثابت و مظاهر کلیه سایر اشیا نیز می‌باشد (Ashtiani, 2002: 645). فلذا آدم روح عالم است. انسان دارای رتبه احاطه بر جمیع حقائق است (Ibn Arabi, 1979: 50) و خلیفه حق است و خداوند با انسان، در خلق نظر می‌کند و آنان را حفظ می‌کند (Ibn Arabi, 1979: 50).

در نسبت فهم تطبیقی این مفهوم با عرفان نظری و به تعبیر بعضی از اهل حکمت، دازاین، با مفهوم خلیفه‌الله همنشین است؛ با این توضیح که معنای خلیفه‌اللهی در آشکارگی است. هبوط انسان با رجوع به کثرت (موجود بینی به جای وجود بینی) رخ داده؛ بنابراین انسان برای رجوع دوباره به وحدت به مقام خلیفه‌اللهی باز خواهد گشت. «مقام خلیفه‌اللهی در حضور حق حاضر شدن است و به همین دلیل است که به نظر من خلیفه‌اللهی همان دازاین است.» (Taherzadeh, 10873).

دازاین آن‌گاه که خود را در هیاهو و روزمرگی نباخته و اصیل است و از وجود هر روزی فراتر رفته، به روی ساحت‌هایی از جهان گشوده است که فراتر از فهم سرد ابزاری و عقل حساب‌گر است.

هایدگر نیز نقد الهیات متافیزیک غربی را بر نقد علیت بنیاد می‌گذارد. از نظر او درک وجود خدا به عنوان یکی از موجودات هر چند والاتر که علت سایر موجودات است فرو کاهیدن آن به مثابه سازنده یک ساختمان است. از این منظر، علت، یعنی «علت خویش»؛ آدمی به پیش چنین خدایی نه نماز گزاردن تواند و نه قربانی کردن. در آستان این خدا، این علت خویش، نه می‌توان از سر بهت و خشیت زانو زد و نه (به وجد و بهجت) نغمه سرایی و پایکوبی نمود (Yazdani & Paknahad, 2018: 45).

تاریخ‌شناسی حکمی، با نگاهی وجودی و متافیزیکی، «توجه به غیب» را اصل اساسی خود قرار می‌دهد. این نگاه، تاریخ را نه صحنه تصادف یا جبر علل، بلکه عرصه تجلی تدریجی حقایق ازلی و ظهور اسماء الهی در پهنه زمان و تاریخ می‌داند. از این جهت در عرفان اسلامی، تاریخ، در هر دوره، مظهر اسمی خاص از خداوند است و سیر تمدن‌ها، تابعی از این ظهور و اخفای اسمائی است.

### شعر به مثابه زبان هستی‌شناسی حکمی تاریخ

همان‌طور که گفتیم هستی‌شناسی تاریخی حکمی، تاریخ را نه صحنه تصادف یا جبر علل صرفاً مادی، بلکه عرصه تجلی تدریجی حقایق ازلی و ظهور اسماء الهی در تاریخ می‌داند. این نگاه، که ریشه در علم الاسماء تاریخی دارد، بنیانی تمدنی برای تداوم معنا در دل تحولات تاریخی فراهم می‌سازد.

اما پرسش بنیادین اینجاست که زبان بیان این هستی‌شناسی تاریخی چیست؟ «شعر» در سنت عرفانی به مثابه زبان زنده و بی‌بدیل این هستی‌شناسی حکمی است. شعر عرفانی فارسی، از مولانا تا حافظ، تنها مجموعه ابیاتی زیبا نیست، بلکه صورت ملموس و شاعرانه‌ای از همان بینش کلانی است که تاریخ را جلوه‌گاه اسرار وجود می‌داند. این اشعار، با ترجمه‌ی شهودهای وجودشناختی به زبانی آهنگین، پیوند انسان با «زمان قدسی» را در دل «زمان فانی» زنده نگاه می‌دارند و واسطه‌ی فهم آن عمق معنوی می‌شوند که تاریخ به معنای اصیل کلمه بر آن استوار گردیده است.

### نسبت شعر با هستی‌شناسی تاریخی

در این مقاله، سنت و روح زمانه نه صرفاً به مثابه مفاهیم انتزاعی یا فلسفی، بلکه در نسبت با افق تمدن اسلامی مورد تحلیل قرار می‌گیرند. تمدن اسلامی، صرف‌نظر از ساختارهای سیاسی و نهادهای تاریخی آن، ناظر به نوعی حضور تاریخی انسان مسلمان در جهان و نحوه روی آوردن او به حقیقت است. در این افق، عرفان اسلامی به عنوان باطن سنت دینی، و شعر عرفانی به عنوان زبان این باطن، از جایگاه ویژه‌ای برخوردارند؛ چراکه نوعی صورت‌بندی معنوی از هستی و تاریخ را عرضه می‌کنند که به طور بنیادی، با دستگاه‌های اندیشه غربی تفاوت دارد و بنیانی تمدنی برای تداوم معنا در دل تحولات تاریخی فراهم می‌سازد.

این نگاه عرفانی به تاریخ، که ریشه در علم الاسماء و حکمت نبوی دارد، صرفاً تأملی باطنی در ساحت سلوک فردی نیست، بلکه زبانی تمدنی برای خوانش سیر هستی است. در این دستگاه فکری، تاریخ تمدن اسلامی - با محوریت شعر عرفانی - نه مجموعه‌ای از وقایع تصادفی یا فرآیندی صرفاً مادی، بلکه جلوه‌گاه تدریجی اسماء الهی است که هم افق‌های معنابخش به حیات انسان را می‌گشاید و هم صورت‌های اجتماعی، زبانی و فرهنگی او را سامان می‌دهد. از این منظر، علم‌الاسماء و تلقی عرفانی از «زمان باقی»، بنیانی برای هستی‌شناسی تمدنی فراهم می‌سازد که بر سه پایه استوار است. معنا به مثابه جوهر تاریخ، حضور (در برابر غیاب مدرن)، و اتصال به غیب (در تقابل با انفصال عصر تجدد). این همان زیرساختی است که شعر عرفانی فارسی - از مولوی تا حافظ - آن را به زبانی زنده و امروزی ترجمه کرده است.

بنابراین در منظومه فکری عرفان اسلامی، تاریخ نه سلسله‌ای از رویدادهای تصادفی، بلکه صحنه‌ای است برای تجلی تدریجی اسماء الهی. هر دوره تاریخی با ظهور اسمی خاص، هم افق‌های معنایی تازه‌ای می‌گشاید و هم شئون اجتماعی، فرهنگی و زبانی خاص خود را پدید می‌آورد. این نگرش، تاریخ را به مثابه فرآیندی حضوری و معنوی تفسیر می‌کند که بنیان‌های تمدن اسلامی بر آن استوار شده است.

شعر عرفانی فارسی، از رهگذر این دستگاه فکری، به زبان زنده این تاریخ معنوی بدل می‌شود. آثار مولوی، حافظ و دیگر عرفا، تنها بیان تجربه‌های فردی نیست، بلکه صورت ملموس و شاعرانه‌ای از همان هستی‌شناسی تمدنی است. آنان با ترجمه شهودهای عرفانی به زبان شعر، پیوند انسان با «زمان باقی» را در دل «زمان فانی» زنده نگاه می‌دارند.

### نسبت شعر با معرفت‌شناسی تاریخی

علاوه بر کالبد شرعی مناسک که رمزهای جاودانه دیدار با حقایق اند، آیین‌ها و آثار هنری (از جمله اشعار و نغمه‌ها، تصاویر، کتیبه‌ها، رسوم قومی و...) از طریق الهام هنری با آن حقیقت باقی و آن سرچشمه و خاطره قومی مرتبط است. این الهامات هنری آنچنان که اشعار حکما و عرفای ما سروده‌اند، نوحه انسان در فراق‌اند؛ در فراق آن لحظه طرب انگیز وصل به حقایق. انسان بواسطه آثار هنری فراخوانده می‌شود و نسبتی با یک حقیقت پیدا می‌کند و روحش با آن حقیقت انس

پیدا می‌گیرد. انسان به شعر رو می‌کند چون نمی‌تواند که در جهل و ندانستن سکنی گزیند و در هنر متوطن می‌شود چون نمی‌تواند که از فراق ناله نزند. «نی نامه» ناله‌ای است که قرن‌ها این این حال را فریاد زده است:

سینه خواهم شرحه شرحه از فرق/ تا بگویم شرح درد اشتیاق

کز نیستان تا مرا بیریده اند/ از نفیرم مرد و زن نالیده‌اند

در نگرش عرفانی، هنرمند در قوس صعود شنوای حقیقتی می‌شود که تشریف خود از عالم باقی را به زبان عالم فانی برای ما بازگو می‌کند و این گونه، غزل ایجاد می‌شود؛ بر همین مبنا همه شعرا لسان الغیب‌اند (Avini, 2019: 129). در عین حال در شعر عرفانی این هشدار وجود دارد که مواجهید و دریافت‌های قلبی و درونی و نسبت با حق پیدا کردن و در قرب حقیقت ایستادن، بیرون از دایره توان و خواست و اراده انسان است. لحظه ذکر و طرب لحظات همیشگی نیست. احوالی است که مانند برقی می‌جهد. بنابراین اگر معرفت را نتیجه تفکر و تقرب به حقیقت بدانیم، متفطن و هوشیار می‌شویم که این تقرب، با اراده ما میسر نمی‌شود. گوهر مقصود در برابر اراده به تصرف پنهان می‌شود. چنانچه حافظ شیرازی این حقیقت را به لطافت تذکر می‌دهد:

به سعی خود نتوان برد پی به گوهر مقصود/ محال باشد کین کار بی حواله برآید (حافظ)

تهی شدن از اراده، شامل اراده به خیر هم می‌شود. در قرب حق ایستادن از جنس دعوت و تشریف است و با فنا شدن در اراده و خواست حق میسر می‌شود. اراده به فنا شدن هم امری متناقض است. ما با اراده مقدس هم راه به جایی نخواهیم برد. شخصی که اراده می‌کند کاری را هر چند خوب انجام دهد خواسته یا ناخواسته برای خود در کنار اراده متعالی حق چیزی قائل شده و نقطه عزیمتش خودخواهی و خودبنیادی است. کوشش در تمنای حق با اراده به چنگ آوردن چیزی فرق دارد. این تذکر باطنی در لسان حافظ به شیرینی نشسته است:

گرچه وصالش نه به کوشش دهند/ هر قدر ای دل که توانی بکوش

عبور از سوپزکتیویته و فرارفتن از تفکر متافیزیک و واقف شدن به محدودیت مفاهیم در تفسیر عالم، چه راهی باقی می‌گذارد جز اینکه به زبان بی‌زبانی و زبان هم‌زبانی یعنی شعر رو بیاوریم. گفتار مهمترین تجلی گاه وجود است به شرطی که به تعبیر مارتین هیدگر به وادی ژاژخایی و وراجی فرونیفتاده باشد (Macquarie, 2023: 60). هیا هوئی روزمره زمینه سقوط معناست. آنگاه

که ما چیزها را طوری می‌فهمیم که «آن‌ها» - فرد منتشر - (هر آدمی) می‌فهمد. زبان مبتذل هر روزه هر چه بیشتر به وادی و راجی می‌افتد، بیشتر حقایق را می‌پوشاند. در این ورطه، تنها شعر است که بیرون از زبان عادات، امکان گفتن اصیل را فراهم می‌کند. راز اینکه زبان شعر زبان خرق عادت است و متناقض‌نماست، همین است. سخن یا هیاو و بوالفضولی‌های روزمره است، که «ینطق عن الهوی» است (سوره نجم، آیه ۳) و یا سخن راز است که از به تعبیر مولانا جلال‌الدین در لحظه شیدایی شاعر طلوع می‌کند و نه در هوشیاری:

تو مپندار که من شعر به خود می‌گویم / تا که هشیارم و بیدار یکی دم نزنم (مولوی)

شعر، زبانی است که قابلیت درک و ارتباط، فراتر از مفاهیم را دارد. شعر با تمام تناقضاتی که دارد فراتر از مفهومیت و متافیزیک است. شعرا همان‌ها هستند که کنار سرچشمه‌های ازلی سنت و هویت نشسته‌اند و با ترنم اشعارشان ما را به آن وادی فرا می‌خوانند و این همان تفکر حضوری است که حیات و نشاط سنت را تضمین می‌کند.

### نسبت شعر با ظاهر و باطن تاریخی

در نگرش قدسی توجه بر این است که این عالم یعنی عالم ناسوت و شهادت اصل و اساس نیست و تنها سایه‌ای از حقایقی است که در در بالا (ملکوت و جبروت) است. این نگاه به هستی، در اشعار و آثار ادبی عرفای مسلمان شواهد بسیاری دارد.

به‌طور مثال این اشعار مشهور از میرفندرسکی در مطلع قصیده یائیه، بسیار مورد استشهاد قرار گرفته است:

رخ با این اختران، نغز و خوش و زیبایستی / صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی  
صورت زیرین اگر با نردبان معرفت / بر رود بالا همان با اصل خود یکتاستی (Motahari, Bita).

در این نگرش، زمان که یکی از اجزای عالم است، در حالت تنزل یافته خود یعنی در عالم شهادت، که فقط شأنی از حقیقت زمان را دارد، زمان فانی نام گرفته و در معرض فساد است و در مقابل، زمان در حالت حقیقی خود و در عالم بالا، زمان باقی نام دارد که خاصیتی جاودانه دارد. در زمان باقی چیزها می‌آیند و هیچگاه نمی‌روند و هر چیزی نسبتی با این زمان برقرار کند شأنی از بقا پیدا می‌کند. از این رو در ادبیات عرفانی، سنت را عطیه‌ای سرمدی و موهبتی ازلی می‌دانند که

متعلق به زمان و عالم باقی است. سنت مانند خورشید نوعی سرچشمه فیض مدام است؛ «تاریخی» است یعنی در هر دورانی جلوه‌ای دارد اما نه امری که به تاریخ پیوسته باشد. ظهورات خورشید نور و گرما و ظهورات سنت، آیین‌ها و مناسک است. این مناسک دارای دو وجه است؛ یک روی آن که به تاریخ متصل است و وجه ناسوتی آن است و ممکن است مانع انس با حقیقت باشد در این حالت ما فقط حالت منجمد و ایستای مناسک را می‌بینیم که مانع قرب به حقیقت آن است. فرا رفتن از این حالت ایستا به اراده خودبنیاد ما بستگی ندارد و حال فرارفتن از اکنون همیشه برای هر کسی فراهم نیست؛ به همین دلیل غالباً ما در هیاهوی روزمرگی چشم مان به همان چهره سرد مناسک است (Avini, 1999: 57).

در تاریخ ادبیات ما به جدال بین این دو نگاه ایستا و پویا توجه زیادی شده است. حافظ از ابتدا تا انتهای غزلیاتش، گویی به مناظره این دو در قالب «رند» و «زاهد» می‌پردازد. زاهد، در زبان حافظ، استعاره از کسی است که تنها به آیین پرداخته و به ظواهر اکتفا کرده است. زاهد هم مانند دیگر مردمان، بازاری دارد با این تفاوت که بازار زهد فروشی، مسجد و مدرسه است و همین مسجد و مدرسه حجابی است که او را از قرب حقیقت باز می‌دارد. زاهد در مسابقه دیدار معشوق جا مانده است. پیروز این مسابقه، «رند» است. رند اهل خرابات است. او با مستی و شیدایی که نشان عشق است از عقل سرد جزوی که آلت و بساط معاش اندیشی است فراتر رفته است. رند با آیت عشق از زمان فانی فراتر می‌رود و به زمان باقی می‌پیوندد:

راز درون پرده ز «رندان» مست پرس / کاین حال نیست زاهد عالی مقام را

راز هستی چون باطن نامرئی عالم بر هر کسی ظاهر نمی‌شود. انسان در گشودگی به عالم به اصالت و حقیقت وجود خویش تشریف حاصل می‌کند و آنگاه رازها بر او پیدا می‌شوند. این حال، حال وجد- یافتن- است که بر اهل ظاهر پوشیده و بلکه حرام است.

نازپرورده تنعم نبرد راه به دوست / عاشقی شیوه «رندان» بلاکش باشد

و نوبت زهدفروشان گران جان بگذشت / وقت رندی و طرب کردن رندان پیداست

حافظ لسان الغیب نسبت با دین را گاه ظاهر گرایانه و زهدفروشانه معرفی می‌کند و گاه رندانه و وجودبینانه. دین و مناسک دینی و سنت به جهت تاریخی بودنش ما را در حجاب و غبار گذران

زمان قرار می‌دهد و از طرب کشف حقایق خود محروم می‌کند. قافله عمر می‌گذرد و فرصت طرب در مکر روزگار پنهان می‌شود:

این قافله عمر عجب می‌گذرد/ در یاب دمی که با طرب می‌گذرد (خیام؛ شماره ۶۶)

در قرآن کریم خداوند نهیب میزند که گذران روزگار شما را از لحظه ذکر و تذکر به به حقیقت و خشوع در برابر آن غافل نکنند چرا که زمان دراز، خدعه روزگار برای عادی کردن امور و سرد کردن قلب‌ها نسبت به حقایق است. آیین‌ها و مناسک از یک رو میراث خاطرات ازلی در طی تاریخ برای ما هستند و این وجه، نسبتی سرد و حجابی بر حقیقت زنده آن خاطرات است و از روی دیگر درگاه و دالان ارتباط مدام با آن حقایق‌اند. حافظه و خاطره اقوام و ملل بسان شاخ و برگهای درخت بزرگ اساطیری است و کافی است که ارتباط با ریشه قطع گردد تا شاخه بپلاسد و چون عضوی زائد از درخت جدا گردد. انسان خاطره ازلی را چگونه احیا می‌کند؟ این آئین است که خاطره ازلی را بیدار می‌کند. زیرا آئین انعکاس میت است یا عبارت دیگر آئین جنبه عملی و زنده محتوای اساطیری است. هر دو به نوبه خود دو جنبه یک واقعیت ازلی هستند که بین دو قطب یعنی مبدأ و انسان، بی‌نهایت و محدود واقع می‌شوند. میت خاطره ملکوتی و ابدی را به دنیای ناسوتی و نسبی انسان می‌آورد و در این تنزل جوهر والای خویش را از دست نمی‌دهد، بلکه آن را طوری تغییر می‌دهد که در قلب محدود انسان (Shaygan, 2001: 229- 230). بنابراین می‌توان در توضیح نسبت میان انسان و سنت، این گونه گفت که یک مبدا و مقصدی وجودی دارد و این مبدا زنده و در جوشش و فیضان است ولی مقصد بدلیل تعلق به زمان فانی در سردی است. با تجدید عهد کردن و تذکر مدام از صورت سنت (که مناسک و آئین‌ها هستند) فراتر می‌رویم و تجدید حیات می‌کنیم.

در نسبت میان مبدا و مقصد تذکر این نکته ضروری است که شکل ظاهری مناسک و کالبدی که روح آیین را در خود پنهان کرده است گاه نوعی آفرینش هنری به دست مومنان به آن حقیقت است و گاه بخشی از خود حقیقت که به واسطه انبیاء و اولیاء در تاریخ مقدس به ارث رسیده است. بنابراین نسبت میان این کالبد و قالب با آن روح به خصوص در حالت دوم نسبتی اعتباری و متغیر نیست بلکه می‌توان گفت این کالبد که در زبان معارف اسلامی، شریعت خوانده میشود، طریقت اصلی راهیابی به آن حقیقت است. سه وجه و سه مرتبه شریعت، طریقت، حقیقت،

نسبت های حقیقی و نفس الامری با هم دارند نه نسبت اعتباری. به تعبیر دیگر آنچه کشف تام محمدی (صلوات‌الله علیه و آله) است جنبه طریقت ندارد، بلکه یگانه رمزی است که درهای باطن را می‌گشاید و رهروان طریقت را از سرگردانی نجات می‌دهد (Imam Khomeini, 2006: 351).

بنابراین هرچند کالبد بسیاری از آیین‌ها و مناسک در بستر تاریخ به تدریج شکل گرفته و هیئت و لباسی که بر تن حقایق پوشانده شده، مخلوق نفوس مومنان به آن حقیقت است (که در جای خود مهم، گران قیمت و بلکه تنها امکان ما برای حفظ ارتباط با آن حقایق است) اما بخشی از مناسک با حفظ رمزگونگی و رازورانگی خود عیناً از اعماق تاریخ مقدس برای ما به یادگار مانده که می‌توان آن‌ها را مهم‌ترین شاهراه‌های دیدار با حقایق دانست.

بنابراین مناسکی مانند حج یا کالبد گفتگوی روزانه با خداوند در شکل نمازهای پنج‌گانه یا فرایض موقت (مقید به وقت و زمان مشخص) مانند روزه صرفاً یک استحسان یا قرارداد از جانب مومنین نیست. روزه در سایر اوقات سال هیچگاه خاصیت روزه در ماه رمضان را نخواهد داشت؛ و آنچه شکل و هیئت شرعی نماز در ارتباط روزانه با مبداء هستی به ارمغان می‌آورد، در هیچ شکل دیگری از عبادت، فراچنگ مؤمنان نخواهد آمد. به همین قیاس انحصار مناسک حج در حرم و عرفات و مشعر و منا نه صرفاً به فرم اعتباری تاریخی که واجد حقیقتی در ملکوت آسمان‌ها و زمین است که رمزگونه تجدید عهد مومنان را با آن حقیقت رقم می‌زند. بنابراین در فهم نسبت میان مبداء و مقصد همان‌گونه که در تعقیب گزارش رنه گنون گفته شد، چشم محجوب در نگاه ابژکتیو باید پروا و مراقبه لازم برای دیدن حقیقت ملکوتی مناسک را داشته باشد.

با این وصف اهل ایمان به همان نسبت که می‌توانند عابد به ظاهر شریعت نماز باشند می‌توانند عنایت و توجهی برای دریافت حقیقت نماز در قالب ظواهر آن پیدا کنند. دلیل اینکه نماز به این شکل و هیئت درآمده و فرم باقی همه دوران‌هاست ریشه در کشف نبی و ولی دارد. به تعبیری هر حقیقتی که به صورتی از صورتها و هیئت‌ها و اشکال مناسکی و آیینی باقی مانده، می‌تواند کشف یک نبی یا ولی باشد. یک بار رسول‌الله (صلوات‌الله علیه و آله) در ارتباط خود با آن حقیقت این‌گونه اعمال عبادی را به جا آورده باشد، صورتی جاودانه از مناسک عبادی خلق می‌شود. از همین رو خداوند مؤمنین را به تمسک و اخذ بدون قید و شرط اعمال پیامبرش فرمان می‌دهد.

به تعبیر عرفا حقیقت قرآن از طریق کشف تام محمدی (صلوات الله علیه وآله) برای ما قابل دسترس می‌شود. انسان را طاقت و یارای دریافت مستقیم کلام الهی نیست. آن حقیقت جز برای ختم المرسلین قابل مشاهده نیست لکن در قالب الفاظ نازل می‌شود تا ما بتوانیم آنرا ببینیم (Imam Khomeini, 2021: 42). بنابراین پیامبر (ص) این‌گونه حق را عبادت می‌کند که کامل‌ترین شکل آن است ولی مؤمنین بواسطه عمل به آن تجلی ظاهری در قوس صعود می‌توانند به قرب آن حقیقت تشریف حاصل کنند.

علامه طباطبایی<sup>(ره)</sup> در رساله الولایه که اثری مشهور در عرفان عملی شناخته می‌شود، با طرح این پرسش که آیا راهیابی به باطن عالم و اسرار غیب مخصوص انبیاء است یا برای همگان امکان پذیر است، به طرح نسبت این عالم به عنوان یکی از اطوار عالم مثال پرداخته و استدلال می‌کند که تشریف به حقایق ملکوتی و عقلی، در همین نشئه ناسوتی ممکن است. علامه طباطبایی با اتکا بر تقریر ملاصدرا از نسبت معلول و علت، معلول را از اطوار وجودی علت و عین ربط به آن می‌داند. به این معنا که معلول وجودی مستقل در برابر علت نیست بلکه همان حقیقت بالایی است که در شأن دیگری در پایین تجلی کرده است. پس ظاهر از اطوار باطن است. انسان در همین نشئه مادی ظاهر را می‌بیند اما شهود ظاهر بریده و منقطع از شهود باطن نیست. چون ظاهر اطوار باطن است پس عملاً انسان شاهد باطن هم هست. علامه با این مقدمه نتیجه می‌گیرد از آنجا که ظاهر، حد باطن است، پس اگر انسان از این حد اعراض نماید و با مجاهدت و کوشش بسیار آن را به فراموشی بسپارد، ناگزیر باطن را مشاهده خواهد کرد. علامه در پایان فصل سوم از این رساله با تاکید بر مفهوم اعراض از عالم ماده نتیجه می‌گیرد ما «انا» را بدنی و جسمانی می‌فهمیم ولی با «انا» مثالی می‌توان عالم مثال را دریافت که حقیقت این عالم ماده است و با «انا» عقلی میتوان به اسماء و صفات راه یافت. مجاهده و اعراض ما را به نسیان از عالم ماده و نیل به مراحلوراء ناسوت می‌رساند. پس در همین نشئه دنیوی هم شهود ممکن است و مقتضی موت نیست (Tabatabaei, 2002: 44).

### نتیجه‌گیری: افق‌های تمدنی شعر عرفانی در جهان معاصر

مارتین هایدگر با طرح مفهوم دازاین به عنوان مقام درک هستی، به گونه‌ای از بودن اشاره می‌کند که در آن امکان درک حقیقت هستی فراهم می‌شود. از منظر او تاریخ در آشکارگی و

اختلاف خود بر دازاین است که رقم می‌خورد. گشیشته، با مفهوم تقدیر یا قضا در ادبیات دینی اسلامی نزدیک است. شعر عرفانی فارسی، در این خوانش تمدنی، نه میراثی موزه‌ای، بلکه زبانی زنده است که می‌تواند در مواجهه با بحران‌های معنایی جهان معاصر، افقی نو از حضور جمعی در تاریخ را ترسیم کند. از طرفی در عرفان نظری با علم الاسماء امکان ارائه طرحی برای پاسخ به چرایی طلوع و غروب اعصار تاریخی فراهم می‌شود. بیش از همه این طرح در شعر و ادب فارسی خود را آشکار کرده است. اشعار حافظ، مولوی، شیخ محمود شبستری، میرفندرسکی و سایر حکما و عرفای اسلامی مشحون از توضیح عرفانی حقایق عالم بر مبنای اسماء الهی‌اند. از طرفی مطالعه تاریخ از این منظر مستلزم عبور از سوژکتیویته و حصارهای متافیزیک است که تعبیر هایدگر، ناشی از غفلتی دو هزار ساله و فراموشی تفکر حضوری است. عبور از این غفلت امکان قرار گرفتن در قرب حقیقت اشیاء را با تفکر شاعرانه فراهم می‌کند.

شعر عرفانی در تمدن اسلامی، صرفاً بازتاب تجربه شخصی یا ذوقی نیست، بلکه زبان زنده‌ی یک افق هستی‌شناسی تمدنی است؛ زبانی که تلاش می‌کند در دل تحولات تاریخ و دگرگونی روح زمانه، پیوند انسان با سنت و معنا را زنده نگاه داشته. در جهانی که ساختارهای معنایی دچار گسست شده‌اند، شعر عرفانی با تداوم سنت معنوی و تأویل‌گرایانه خود، کنش‌گری تمدنی را رقم می‌زند؛ کنشی که در برابر بی‌معنایی، فروبستگی و انقطاع مدرن، افق حضور در «زمان باقی» و اتصال با حقیقت را گشوده نگه می‌دارد. بازخوانی این دستگاہ فکری در جهان امروز، نه تنها پروژه‌ای تاریخی، بلکه ضرورتی تمدنی برای خروج از بن‌بست‌های معنایی عصر حاضر است.

## References

- Ashtiani, Jalal al-Din. (2002) Explanation of Qaysari's Introduction to Fusūs al-Hikam, Qom: Bostan Kitab. **[In Persian]**
- Fardid, S.A. (1999). Farhi's Meeting and the Conquests of the End of Time. Tehran: Nazar Cultural Research Institute. **[In Persian]**
- Khomeini, R. (2010) Translation of Misbah al-Hidayeh to the Caliphate and the Wilayat. (Hossein Mostofi). Tehran: Institute for the Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works, Oruj Publishing Institute. **[In Persian]**
- Avini, S.M. (1990). Another Tomorrow (Secret and Secret Article). Tehran: Waha Publications. **[In Persian]**
- Avini, S.M. (2019). Resurrection of the soul, an unfinished note on the identity and truth of man. Tehran: Saqi Publications. **[In Persian]**
- Spengler, O. (1939). Philosophy of Politics. Translated by Hedayatollah Forouhar, Tehran: Nazar Publishing. **[In Persian]**
- Imam Khomeini, R.A. (1933). The Lamp of Guidance to the Caliphate and the Wilayat. Translated by Seyyed Jalaluddin Ashtiani, Tehran: Institute for the Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. **[In Persian]**
- Imam Khomeini, R.A. (2006). Essays on the Philosophy of Imam Khomeini. (Volume 3). Tehran: Institute for the Compilation and Publication of the Works of Imam Khomeini. **[In Persian]**
- Imam Khomeini, R.A. (2021). Commentary on Surah Hamad. Qom: Qom Seminary Teachers' Association. **[In Persian]**
- Jami, Nooruddin Abdurrahman bin A.. (1939). The Seven Mathnawis, The Fifth Mathnawi: Yusuf and Zulaykha (Volume 2). Tehran: Miras Maktoob. **[In Persian]**
- Hassanzadeh, S. (1423 AH). The Path of Mysticism. Translation of Risala al-Wilayah, with an introduction by Allama Hassanzadeh Amoli. Qom: Bakhshaysh Publications. **[In Persian]**
- Ardakan, R. (2023). The Plague Without History and the World Without a Future. Tehran: Naqd Farhan Publications. **[In Persian]**
- Salim, G. (2002). History of Social Thought in Islam. Tehran: Payam Noor University Press. **[In Persian]**
- Shaygan, D. (2001). Mental Idols and Eternal Memory. Tehran: Amirkabir Publications. **[In Persian]**
- Taherzadeh, A. (Bita). Questions and Answers. Qom: Lab-al-Mizan Cultural Group. **[In Persian]**
- Foucault, M. (2021). The Theatre of Philosophy. Translated by Niko Sarkhosh and Afshin Jahandideh, Tehran: Nay Publishing House. **[In Persian]**
- Foucault, M. (2023). Knowledge and Power. Translated by Mohammad Zimran, Tehran: Hermes Publishing. **[In Persian]**
- Motahari, M. (Bita). Introduction to Islamic Sciences (Volume 1). [Unplaced]: [Bina]. **[In Persian]**
- Ibn Arab, F.H. (1979). Tashahhah, Abu al-'Ala' Afifi, (Beirut: Dar al-Kutb al-'Arabi). **[In Persian]**

