بررسی مفهوم الست از دیدگاه عارفان
(تا قرن هشتم ه.ق)

منظر سلطانی*

استادیار دانشگاه تربیت معلم

چکیده

موضوع میثاق‌گرفتن خداوند از بندگان خود در آیهٔ ۱۷۲ سورهٔ اعراف آمده است، اما این آیه مفهومی کلی را بیان کرده و دربارهٔ تمام جزئیات آن بحث نکرده است. همین عامل باعث شده تا مثل بعضی از دیگر مفاهیم قرآنی، مفسران، متکلمان، فقها، اندیشمندان و عارفان برداشت‌ها و دیدگاه‌های مختلفی را مطرح کنند. حتی با اینکه در این آیه به‌صراحت به بعضی از موارد این میثاق ازلی، از جمله عهدگرفتن از بنی‌آدم، اقرارگرفتن از مردم به خدایی خود و جواب «بلی» دادن بنی‌آدم اشاره شده است، اما مفسران و عارفان در این مسائل نیز برداشت‌های مختلف و حتی متناقضی داشته‌اند. این جستار با بررسی و تحلیل فرآیند شکل‌گیری مفاهیم و اندیشه‌های مختلف، از اولین مفسران تا کتاب‌های عرفانی ادب فارسی، حول مفهوم «الست» و مسائل مربوط به آن، بحث جامع و دقیقی ارائه کرده است.

کلیدواژه‌ها: عهد الست، عرفان، تفسیر، متون نظم و نثر عرفانی فارسی.

* soltani53@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۸۹/۱۰/۶ **تاریخ پذیرش:۹۰/۸/۲۲**

مجلهٔ دانشکده ادبیات و علوم انسانی، سال ۱۸، شماره ۶۸، تابستان ۱۳۸۹

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.68.14.8]

مقدمه

اصطلاح الست از آیهٔ ۱۷۲ سورهٔ اعراف گرفته شده است: «وَ إذ أخَذَ ربُّکَ من بَنی‌آدَمَ من ظُهُورهم ذُرِّیَتَهُم وَ أشهَدَهُم عَلَی أنفُسهم ألَستُ بربِّکُم قَالُوا بَلَی شَهدنَا أن تَقُولُوا یومَ القیامَه إنَّا کُنَّا عَن هَذَا غَافلینَ» (۱۷۲/۷): و هنگامی را که پروردگارت از پشت فرزندان آدم ذریهٔ آنان را برگرفت و ایشان را بر خودشان گواه ساخت که آیا پروردگار شما نیستم؟ گفتند: چرا، گواهی دادیم تا مبادا روز قیامت بگویید ما از این [امر] غافل بودیم. این آیه، بنا به نظر بسیاری از دانشمندان علوم دینی و عارفان، به عهد و پیمان خداوند با بندگان و گرفتن اقرار بر ربوبیت خود اشاره می‌کند؛ ولی در چندوچون این عهد و پیمان و مسائل مربوط به آن میان علما اختلاف فراوانی است.

علاوه بر تفاسیر قرآن که در آن‌ها ذیل همین آیه دربارهٔ الست و عالم ذرّ و کیفیت آن با آوردن احادیث و روایات مختلف بحث کرده‌اند، چند مقاله نیز به صورت مستقل تألیف شده و همچنین در کتاب‌های شرح اصطلاحات و تعابیر عرفانی دربارهٔ آن بحث شده است؛ ولی هیچ‌کدام از آن‌ها مفاهیم خلق‌شده دربارهٔ موضوع الست در متون عرفانی ادبیات فارسی را ذکر نکرده‌اند، بلکه بیشتر به خود این مفهوم و کیفیت وقوع و تأثیرات آن در زندگی و رویکرد متکلمان و فقها و مفسران دربارهٔ آن پرداخته‌اند. هدف ما در این تحقیق بررسی راستی و ناراستی نظر متکلمان و مفسران و عارفان یا جواب به اشکالات کلامی و فلسفی مربوط به آن نیست؛ بلکه این تحقیق در پی پاسخ به این سؤال است که عرفا چگونه با این مفهوم برخورد کرده‌اند و چه نظریات و تأویل‌هایی از آن ارائه داده‌اند؟ برای این منظور، متون عرفانی ادب فارسی بررسی شده و معانی و مفاهیمی که عرفا در آثار خود دربارهٔ الست و عالم ذرّ خلق کرده‌اند به صورت کامل جمع‌آوری و بعد از طبقه‌بندی نظریات، به صورت تحلیلی در چهارچوب منظم ارائه شد؛ چرا که مفاهیمی که عرفا در این باره خلق کرده‌اند با نظر متکلمان و مفسران و دیگر اندیشمندان اسلامی متفاوت است. عرفا از منظری دیگر به مسائل

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.68.14.8]

می‌نگرند و جهان‌بینی متفاوت آن‌ها باعث ایجاد معانی جدید در این باره شده است. این معانی جدید در هیچ مقاله‌ای به صورت کامل مطرح نشده است، ضمن اینکه عرفا بیشتر از سایر آیات به این آیه توجه نشان داده‌اند و این یکی از پرکاربردترین آیات در آثار عرفانی فارسی است.

تا اواخر قرن پنجم، اساس و هستهٔ اصلی تفاسیر و دیدگاه‌ها دربارهٔ میثاق الست، که اهل حدیث و مفسران ظاهری اهل سنت به آن استناد می‌کردند، یک داستان اسطوره‌ای است. اولین تفسیر ظاهری از آیهٔ الست که به توصیف دقیق جزئیات واقعهٔ میثاق پرداخته، متعلق به مقاتل بن سلیمان (متوفی ۱۵۰) است که بعد از او دیگر مفسران و اهل حدیث این نظر او را پذیرفتند و در آثار خود بازتاب دادند. بُعد دیگر نگاه صوفیانه در پرتو آرای نوافلاطونی دربارهٔ معرفت و محبت (پورجوادی، ۱۳۶۹: ۸-۱۳) است. این نگاه نو و عمیقی است که شیخ‌الطایفه ابوالقاسم جنید بغدادی (متوفی۳۹۲) از نیمهٔ دوم قرن سوم آغاز کرد. در واقع، او به‌عنوان عارف، تجربهٔ شخصی خود را مطرح کرده که در واقع همان چیزی است که خدا در آیهٔ الست به آن اشاره کرده است.

نگاه تأویلی عرفا و صوفیه به مسئلهٔ الست و تعابیر متنوع از آن، از همان قرون اولیه وجود داشته، اما گسترده و فراگیر نبوده است؛ زیرا اولین نمایندگان این جریان در اقوال خود از همان واژگانی استفاده می‌کردند که در زمان پیامبر(ص) وجود داشته و از حیطهٔ زبانی قرآن و حدیث خارج نشده‌اند؛ اما به‌تدریج که نظریه‌های نوافلاطونی دربارهٔ محبت بین عرفا و صوفیه گسترش یافت و واژگان صوفیه از زهد و طاعت (صحو) به سوی عشق و محبت (سکر) گرایش پیدا کرد، کم‌کم تفسیری صوفیانه از مسئلهٔ میثاق و عهد الست در بین این گروه مورد توجه قرار گرفت و به صورت مفهوم

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.68.14.8]

کلیدی در قرن پنجم درآمد و با تثبیت دیدگاه‌های عرفانی در شعر و ادب، این مفهوم نیز در ادب عرفانی فارسی به طور گسترده مورد توجه عرفا قرار گرفت.

قبل از تحلیل و بررسی مضامین کاربردی الست باید به سه دیدگاه عمده اشاره کرد که مبانی فکری قوی و مستدلی دارد و عقاید و مفاهیم مهم مطرح‌شده در این‌باره در خلال این سه دیدگاه قابل ارائه است:

دیدگاه نخست مربوط به کسانی است که این عهد و پیمان را مربوط به عالمی قبل از عالم دنیا می‌دانند و اعتقاد دارند که انسان‌ها قبل از آفرینش در این دنیا، در عالمی به نام عالم ذر یا الست آفریده شده‌اند و با خدای خود در یگانگی و ربوبیتش عهد و پیمان بسته‌اند؛ بعد به صلب آدم برگشته‌اند و تولدشان در این دنیا نشئهٔ دوم آن‌هاست. این عقیده، عقیدهٔ رایج عامهٔ اهل سنت و برخی شیعیان است و بیشتر تفاسیر نیز بر همین عقیده‌اند. این گروه بیشتر به ظاهر آیه توجه کرده‌اند و روایت‌های مختلفی نیز از پیامبر(ص) و ائمهٔ معصوم (علیهم‌السلام) و نیز احادیث مختلف دراین‌باره ذکر کرده‌اند که عالمی واقعی قبل از این عالم بوده و حتی ذریات را با شکل‌ها و رنگ‌های مختلف و مکان و زمان خاص، با مشخصات دقیق، به تصویر کشیده‌اند.

دومین دیدگاه مربوط به کسانی است که عهد و میثاق را مربوط به این دنیا می‌دانند و معتقدند که عهد و میثاق خداوند در خلال این زندگی دنیوی اتفاق می‌افتد «و مقصود از پیمان همین سنت‌های رایج آفرینش است» (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۰: ذیل الست). نظر این گروه، بیشتر از احادیث و روایات نقلی و منابع تفسیری، بر عقل و استدلال منطقی متکی است و ایراداتی را بر نظر گروه اول وارد می‌کنند و با نظریات خود سعی در منطقی جلوه دادن میثاق دارند. مهم‌ترین نظریه‌پرداز این گروه ابوحامد محمد غزالی است که نظرش مخالف با عقیدهٔ عامهٔ عارفان و مفسران است و نظریه‌اش به طور خلاصه (به نقل از پورجوادی، ۱۳٦۹: ٤-۵) این است که چنین عالمی وجود نداشته، وجود انسان با ورود او به این عالم، با همین روح و کالبدی که به او داده‌اند

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.68.14.8]

آغاز شده است و پیش از آن در جای دیگری نبوده است. البته، پس از این جهان، جهان دیگری نیز خواهد بود: جهان آخرت. پس انسان دارای دو حیات است و در دو عالم وجود پیدا می‌کند: یکی دنیوی و دیگری اخروی. عالم سومی نیست که انسان پیش از ورودش به عالم دنیا در آن به سر برده باشد.

سومین دیدگاه دربارهٔ الست مربوط است به بیشتر عرفا، که برداشتی متفاوت از آنچه دو گروه اول داشته‌اند، ارائه کرده‌اند. تعابیر این گروه زنده و پویا و فاقد ظاهربینی گروه اول و نیز فاقد عقل‌گرایی مطلق گروه دوم است. درحقیقت، این گروه، نظری جامع در این باره دارند. تناقض‌ها و اشکال‌هایی که بر آرای دو گروه اول مترتب است بر این گروه وارد نیست. صاحب *المیزان*، که مشرب تفسیری او شباهت زیادی به مشرب و مسلک عارفان دارد، ضمن آوردن دیدگاه هر کدام از دو گروه، با برشماری اشکال‌هایی به نظر هرکدام، با استناد به احادیث و روایات مختلف، دیدگاهی ارائه می‌کند که عاری از اشکال‌های موجود است. از نظر وی کلمهٔ «إذ» در آیه بیانگر این نکته است که زمان آفرینش بر زمان خطاب تقدم دارد و خطاب به پیامبر و افراد انسانی است؛ پس این عهد به زمانی قبل از آفرینش محسوس در این دنیا تعلق دارد؛ اما نه آن گونه که گروه اول می‌گویند که عالم ذر عالمی واقعی بوده و مشخصات ظاهری و اوصاف ذریات و شیوهٔ آفرینش آن‌ها و جزئیات عهد و پیمان و رنگ و ظاهر آن‌ها را هم ذکر می‌کنند. علامه طباطبایی (۱۳٦۷: ٤۱۸-٤۱۹) معتقد است آن‌چه از آیهٔ الست استنباط می‌شود، تقدم زمانی نیست، نشئتی است که به حسب زمان از نشئهٔ دنیوی جدا نیست، بلکه با آن و محیط بر آن است و تقدمی که بر آن دارد مانند تقدم کن بر فیکون است. همچنین علامه می‌گوید که شهادت و خطاب به زبان حال نبوده، آن‌گونه که منکران عالم ذر می‌گویند، بلکه خطاب و شهادت به زبان حقیقی بوده است. وی در

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.68.14.8]

توجیه سخن خود (همان: ٤٢٠) می‌گوید: آن نشئه نشئتی است که میان بشر و پروردگارش حائلی وجود ندارد و اگر فرضاً در آنجا کسی به ربوبیت پروردگارش علم پیدا کند همین علم به منزلهٔ اشهاد و اخذ میثاق است، به خلاف این نشئه، که به خاطر محجوب بودن بشر فقط از راه استدلال علم پیدا می‌کند و بدین وسیله می‌تواند به ماورای حجاب پی ببرد.

بنا به اعتقاد وی (همان: ٤١٦-٤١٧) موجودات در امتداد مسیر خود به سوی خدا و رجوع به سوی او در عوالم مختلف دارای نظام‌ها و احکام مختلف هستند و این از نظر قرآن امری است ممکن و اثبات‌شده. انسان دو سیما دارد: سیمایی دنیوی و سیمایی ملکوتی و الهی. این دو وجه انسان دو چیز نیست، بلکه یک چیز است. اما هر وجه آن احکامی جداگانه دارد. وجه دنیوی ناقص است و به سوی کمال در حرکت است، تا آن وقت که انسان از این صورت ناقص به خدای خود برسد و کمال یابد. اما وجه الهی انسان وجودی جامع دارد که حرکت از قوه به فعل ندارد، بلکه خود وجودی است کامل و تامّه که خداوند آن را بر همهٔ افراد افاضه کرده است.

در این جا مفاهیم و موضوعاتی که عرفا و مفسران حول مفهوم الست و در ارتباط با آن مطرح کرده‌اند دسته‌بندی می‌شود:

۱. کیفیت آفرینش ذریه

در *تفسیر المیزان* از قول ابی‌جعفر (ع) حدیثی در این زمینه نقل شده است که آن حضرت در حضور پدرش فرمود: «پدرم مرا حدیث کرد که خدای عزّوجلّ قبضه‌ای از خاک یعنی خاکی که آدم را از آن آفریده بود گرفت و آب گوارا و شیرین بر آن بریخت، و تا چهل روز به همان حال بگذاشت و پس از اینکه ورآمده شد گرفته و به شدت مالش داد و از چپ و راست آن ذریهٔ بنی‌آدم بیرون آمدند» (طباطبایی، ١٣٦٧: ٤٢٣). وی همچنین در این زمینه روایات دیگری نیز نقل می‌کند. از جمله اینکه وقتی

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.68.14.8]

خدای تعالی آدم را از بهشت راند قبل از اینکه به زمین فرودش فرستد صفحهٔ طرف راست پشتش را مسح کرد و از همان‌جا ذریهٔ سفیدرنگی مانند لؤلؤ و به‌صورت مورچه‌های ریز بیرون آورد و فرمود: به رحمت من به بهشت درآیید، آن‌گاه صفحهٔ طرف چپ پشتش را مسح کرد و ذریهٔ سیاه‌رنگی به صورت مورچه‌های خرد بیرون آورد و فرمود: به دوزخ اندر شوید که از این کار باکی ندارم. این معنای اصحاب یمین و اصحاب شمال است که در قرآن ذکر گردیده است (همان: ٤٢٧ – ٤٢٨).

مؤلف *تفسیر سورآبادی* (۱۳۸۱: ۸۲٦-۸۲۹) با ذکر روایتی از ابن عباس نقل می‌کند که خدا بعد از آفریدن آدم، از او و همهٔ پیامبران عهد و پیمان گرفت. آدم و رسولان همه این عهد ربوبیت خدا و بندگی او را پذیرفتند. چون پیغامبران از عهد فارغ شدند، آن‌گاه خدای تعالی دیگر فرزندان آدم را از پشت وی بیرون گرفت و ایشان آن روز هزار امت بودند و عهد بر ایشان گرفت. چون عهد را پذیرفتند، به ایشان فرمود که سجده کنید. آن گروه که مؤمنان و نیک‌بختان بودند به یکباره خدای را سجده کردند و گروهی که کافران و بدبختان بودند «بر پای بماندند، پشت‌های ایشان چون بابزن گشت...». در خبر است که ایشان آن روز دو گروه بودند: گروهی از راست آدم و گروهی از چپ آدم. خدای تعالی آن گروه را که از راست آدم بودند گفت: «هولاء فی الجنة و لا ابالی». و آن گروه که از چپ آدم بودند گفت: «هولاء فی النار و لا ابالی».

ذریّات دارای ظاهری مخصوص بوده‌اند، چه به قول بزدوی (به نقل از پورجوادی، همان: ٥-٧) بعضی از آن‌ها سیاه بودند و بعضی دیگر سفید. ذریّات سیاه را از پهلوی چپ آدم خارج کرده‌اند و ذریّات سفید را از پهلوی راست او. آن‌گاه خداوند به ایشان حیات و عقل بخشید و سپس آن‌ها را مخاطب قرار داد و به صلب آدم برگرداند.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.68.14.8]

همچنین به نظر قمی (۱٤۰۳ق: ۲٤۷)، مفسر شیعی قرن سوم، نیز ذریّات نه تنها دارای ظاهری خاص هستند، بلکه هویتشان نیز معلوم است و حتی دارای مراتب هستند و از حیث مقام و رتبه با هم متفاوت‌اند و بعضی از خدا دورند و بعضی به او نزدیک و بعضی نزدیک‌تر. از همه نزدیک‌تر به خدا محمد(ص) است که از همه زودتر جواب بلی می‌دهد. بعد از پیامبر اولیای خداوند هستند. معیار قمی در تقسیم ذریّات به دسته‌های مختلف، سیاه و سفید بودنشان نیست، بلکه مقام معنوی اشخاص است که موجب قرب و بعد آن‌هاست.

«خدا دست بر پهلوی راست آدم کشید و از آن ذریّتی سفیدرنگ به شکل ذرات جنبنده برون آورد، سپس دست بر پهلوی چپ او کشید و از آن ذریّتی سیاه‌رنگ بیرون آورد به شکل ذرّاتی به تعداد هزار... » (تفسیر مقاتل، به نقل از نویا، ۱۳۷۳: ٤۸). قدیم‌ترین سند موجود از داستان ذریات سفید و سیاه تفسیر مقاتل است. مقاتل یک صحنهٔ واقعی از چگونگی بیرون‌آمدن ذریّات از پشت آدم برای ما ترسیم می‌کند و در ضمن شکل و وضع آن‌ها و حتی تعدادشان را نیز بیان می‌کند (پورجوادی، ۱۳٦۹: ۸).

۲. مکان و زمان میثاق الست

بسیاری از مفسران و اندیشمندان اسلامی آیهٔ الست را آن‌قدر ظاهری تفسیر می‌کردند که حتی زمان و مکان آن را نیز تعیین می‌کردند.

۲ .۱. زمان میثاق: بعضی از ایشان می‌گفتند: آن عالم دو یا چهارهزار سال پیش از خلقت عالم اجسام بوده است و بعضی دیگر گفته‌اند: هفت‌هزار سال پیشتر بوده است. بعضی دیگر آن را با خلق ارزاق همزمان دانسته‌اند (میبدی، ۱۳۵۷: ۷۸۵).

مقاتل در تفسیر خود از این آیه معتقد است که هیچ‌گونه تصور وجود "قبل از زمان" در اندیشهٔ الهی نیست. آن‌گونه که مثلاً جنید می‌گوید، در کار نیست. مقاتل به

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.68.14.8]

صراحت تمام می‌گوید: خدا نخستین میثاق را وقتی با بندگان خود بست که آن‌ها را آفرید و از پشت آدم بیرون آورد (نویا، همان: ٤٧-٤٨).

شیخ عطار برای این مخاطبه قدمتی ده‌هزارساله قائل است که بیانگر اعتقاد به دیرینگی آن است:

گرم شد یک روز شیخ بایزید — گفت اگر خواهد خداوند مجید
مدت هفتاد سالم را شمار — من از او خواهم شمار ده‌هزار
زانکه سالی ده‌هزارست از عدد — تا «الست ربکم» گفته است احد

(عطار، ١٣٥٦: ١٣٢-١٣٣)

حافظ نیز در شعر خود با مفهوم الست و زمان آن، مثل دیگر مفاهیم عرفانی، رندانه برخورد کرده و روز الست و عهدی را که در آن روز بسته شده است همزمان با خلقت و آفرینش می‌داند:

مقام عیش میسر نمی‌شود بی‌رنج — بلی به حکم بلا بسته‌اند عهد الست

(حافظ، ١٣٧٤: غزل ٢٤)

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

(همان: غزل ٢٦)

و آن را همزمان و مترادف با زمان آغاز و زمان بی‌زمانی و ازل می‌داند و با واژهٔ "دوش" از آن یاد می‌کند:

دوش دیدم که ملایک در میخانه زدند — گل آدم بسرشتند و به پیمانه زدند

(همان: غزل ١٨٤)

دوش باد از سر کویش به گلستان بگذشت — ای گل این چاک گریبان تو بی‌چیزی نیست
درد عشق ارچه دل از خلق نهان می‌دارد — حافظ این دیدهٔ گریان تو بی‌چیزی نیست

(حافظ، ١٣٧٤: غزل ٧٥)

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.68.14.8]

باد سر کوی او "دوش" بر گلستان وزیده و گریبان گل چاک گشته است و تعینات و مخلوقات از او به وجود آمده‌اند و به این دلیل است که درد جدایی و عشق به آن گلستان هنوز در دل حافظ است و این از گریهٔ او هویداست.

در گلستان ارم دوش چو از لطف هوا زلف سنبل به نسیم سحری می‌آشفت

(همان، غزل ۸۱)

در بیت بالا نیز "زلف"، که نماد تکثر است، همان تعینات است که دوش از نسیم سحری آشفته شده است و همچنین موارد دیگری که دوش همان زمان بی‌زمانی و زمان خلقت اولیه است که "کنز مخفی" با این خلقت آشکار می‌گردد:

بیا که دوش به مستی سروش عالم غیب نوید داد که عام است فیض رحمت او

(همان، غزل ٤٠٥)

دوش دیدم که ملایک در میخانه زدند گل آدم بسرشتند و به پیمانه زدند

(همان، غزل ١٨٤)

۲. ۲. مکان میثاق الست: مؤلف تفسیر *کشف‌الاسرار* (میبدی، ۱۳۵۷: ۷۸۵-۷۸٦) اقوال مختلف را ذکر کرده و می‌گوید: این عهد و پیمان گرفتن پیش از ورود آدم به بهشت بود، یعنی میان مکه و طائف (به قول کلبی). ابن عباس گفت: به بطن نعمان بود. عده‌ای معتقد بودند در بهشت بود. سدی گفت: در آسمان بود از بهشت به درآمده و به زمین نارسیده؛ اما قومی گفتند به دهنا ـ زمینی در هند بود ـ جایی که آدم از آسمان به آن‌جا هبوط کرد.

سورآبادی (۱۳۸۱: ۸۲٦) نیز به مکان این میثاق اشاره می‌کند: «کلبی از بوصالح از ابن عباس روایت کند که چون خدای تعالی آدم را بیافرید میان مکه و طائف خواست که عهد بر وی گیرد، وی را گفت: یا آدم تو را که آفرید؟...».

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.68.14.8]

۳. کیفیت قبول میثاق

۳. ۱. شیوهٔ عهد بستن: در *تفسیر سورآبادی* (۱۳۸۱: ۸۲۷- ۸۲۸) آمده است که خداوند بعد از آفریدن آدم چون خواست تا از وی عهد و پیمان بر خدایی خود بگیرد فرمود تا گوهری از بهشت آوردند به سپیدی چون برف و به روشنایی چون خورشید. آن همان حجرالاسود است. ابن عباس می‌گوید اگر دست‌های کافران بدان نمی‌رسید سیاه نمی‌شد و اگر سیاه نمی‌شد دست هر بیماری که به آن می‌رسید فوراً شفا می‌یافت. چون آن را حاضر کردند خدای تعالی آدم را گفت: دست بدان فرو آر تأکید عهد را. آدم دست بدان فرو آورد. بعد از آن خدا فرزندان آدم را از پشت او آفرید، اول حضرت محمد را بیرون آورد و به او گفت: «عهدی می بر تو گیرم بدین. گفت فرمان توراست ای بار خدای من، پس وی را فرمود که: دست بدان گوهر فرو آر. فرو آورد تأکید عهد را». آن‌گاه از نوح و دیگر پیامبران و دیگر فرزندان آدم بدین‌گونه بر خدایی خود عهد گرفت.

۳. ۲. نوع عهد و پیمان ذریّات: در تفسیرهای مختلف دربارهٔ نوع عهد و پیمان ذریّات آدم بحث شده و به نظر بعضی از آن‌ها خوشبخت و بدبخت بودن آن‌ها یا مؤمن و کافر بودن آن‌ها نیز ریشه در این مسئله دارد که در روز الست عهد و پیمان ذریّات با خدا از سر ایمان بود یا عهد و پیمانشان ظاهری بود. بنا بر قول بزدوی (به نقل از پورجوادی، ۱۳٦۹: ٦) اهل سنت معتقدند بعد از اینکه خداوند ذریّات سیاه و سفید را از پهلوی چپ و راست آدم خارج کرد آن‌ها را مخاطب قرار داد. هر دو رنگ نیز خطاب پروردگار را شنیدند و هر دو آن را تصدیق کردند. با این تفاوت که سیاه‌ها با اکراه و ترس و سفیدها از روی میل. به همین دلیل تصدیق ذریّات سفید ایمان است و ایشان با

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.68.14.8]

ایمان از دنیا خواهند رفت؛ ولی تصدیق ذریّات سیاه ایمان نیست و لذا ایشان با ایمـان از این دنیا نخواهند رفت.

همچنین به نظر مفسر شیعی قرن سوم و اوایل قرن چهارم (قمی، ١٤٠٤: ٢٤٨) از میان ذریّات که مخاطب خدا بودند بعضی به زبان و دل آن را قبول کردند و بعضی بـه زبـان اقرار کردند ولی قلباً ایمان نیاوردند. مؤلف *تفسیر المیزان* نیـز بـا آوردن روایتـی از امـام جعفر صادق(ع) می‌گوید که «اشخاصی هم که در این نشئه [نشئه دنیـوی] کـافر شـدند کسانی هستند که در آن نشئه [نشئه اخروی] ایمـان نیاوردنـد و اقرارشـان زبـانی بـوده و همان‌ها هستند که خداوند در حقشان فرموده: فما کانوا لیؤمنوا بمـا کـذَّبوا بـه مِـن قبـلُ: ایمان نخواهند آورد به چیزی که در سابق آن را تکذیب کرده بودند (طباطبایی، ١٣٦٧: ٤٢٣). همچنین در جای دیگری می‌گوید: آن‌گاه که خدا از ذریّات سیاه و سفید میثـاق گرفت و فرمود: الست بربکم، بعضی به طوع و رغبت عهد کردند و بعضی به کراهت و بر وجه تقیه؛ چرا که همه تسلیم او هستند و خدایی او را مـی‌داننـد «وَ لـهُ أسـلمَ مَـن فِـی السَّمواتِ وَ الأرضِ طَوعاً و کَرهاً» (سورهٔ ۳/ آیهٔ ۸۳؛ همان: ٤٢٧-٤٢٨).

٤. موضوع میثاق الست

در اینکه موضوع میثاق خداوند با ذریّات چه بوده اسـت بحـث‌هـایی وجـود دارد. طبـق نصّ صریح آیهٔ ۱۷۲ سورهٔ اعراف، موضوع میثـاق ربوبیـت خداونـد اسـت کـه همگـی ذریّات بر آن اقرار کرده و آن را پذیرفته‌اند: «الست بربکم»؛ خدا در این خطاب تنهـا از ربوبیت خودش از آن‌ها سؤال کرده و آن‌ها نیز با گفتن بلی به آن اعتراف کرده‌اند. امـا در تفاسیر مفاهیم دیگری نیز به آن اضافه شده است.

مؤلف *تفسیر المیـزان* (طباطبـایی، همـان: ٤٢١-٤٢٢) بـا آوردن روایتـی از حـضرت علی(ع) نتیجه‌گیری می‌کند که عهد مزبور تنها بر ربوبیت پروردگار گرفته نشده، بلکـه اقرار به نبوت انبیا و سایر عقاید حقه نیز جزو آن پیمان بوده است.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.68.14.8]

علاوه بر آن قمی (همان: ۲٤۷) بنا به شیعه بودن خود، تفسیری دیگرگونه از موضوع میثاق ارائه می‌دهد و از امام جعفر صادق(ع) نقل می‌کند که شهادت ذریّات بـه عهـد و پیمان خداوند، علاوه بر ربوبیت، بر دو چیز دیگر نیز بوده است: نبوت رسول خدا (ص) و امامت علی بن ابی طالب و ائمهٔ معصوم (علیهم‌السلام).

طبق گفتهٔ پل نویا (۱۳۷۳: ٤۷) مقاتل به دو میثاق اشاره کرده کـه هـر دو مربـوط بـه زمانی است که فرزندان آدم هنوز متولد نشده بودند: میثـاق اول همـان آیـهٔ ۱۷۲ سـورهٔ اعراف است که دربارهٔ شناخت خدا یا معرفت بـه ربوبیـت اوسـت: «وَ إذ أخَـذَ ربُّـکَ... ألَستُ بِربِّکُم قَالُوا بَلَی شَهِدنَا... (۱۷۲/۷)» که ذریّات با پاسخ «بلی شهدنا» ایمان خـود بـه پروردگار را اظهار می‌کنند. میثاق دوم مربوط است به آیهٔ ۷ سورهٔ مائده: «وَاذکُروا نَعمه اللهِ عَلَیکُم و میثاقَهُ الَّذی واثَقَکُم بِهِ إذ قُلتُم سَمِعنا وَ أطَعنا» که مربوط به قبول فرسـتادگان خدا و صحف او و نیز مربوط به اطاعت از احکام او در عمل است. بندگان خدا با پاسخ «سمعنا و اطعنا» عهد می‌بندند که به تکالیف مسلمانی خود عمل کنند.

۵. فایدهٔ میثاق

سورآبادی (همان: ۸۳۱) فایدهٔ وجود میثاق را، با وجود فراموش‌کردن آن، الزام حجـت دانسته و از قول محمد هیصم گفته: الزام حجت خدا بر بندگان به ده چیز است: میثاق و عقل و استطاعت و خاطر و رسول و کتاب و امر و نهی و وعد و وعید و دلایل و مهلت. هرچند که ما آن میثاق را به یاد نداریم، خدای تعالی به منظور اتمام حجت به ما یـاد داد که از آن غافل نباشیم.

طباطبایی (همان: ٤۲۳) نیز با ذکر روایتـی از امـام جعفـر صـادق(ع) معرفـت حـق را حاصل آن میثاق می‌داند و می‌گوید: «مردم خصوصیات آن موقف را فراموش کردند و

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.68.14.8]

تنها معرفت را از دست ندادند و به زودی آن خصوصیات به یادشان خواهد آمد، و اگر معرفت هم از دست می‌رفت احدی نمی‌فهمید که خالق و رازق او کیست».

قرآن کریم دلیل اقامهٔ این میثاق را چنین می‌گوید: پروردگار تو این کار را به این دلیل کرد که روز قیامت نگویند ما از این مطلب غافل بودیم و یا بگویند: پدران ما قبل از ما شرک ورزیده‌اند و ما را که نسل بعد از ایشانیم چنین بار آورده‌اند (همان: ٤٠٧). «می هلاک کنی و عذاب کنی ما را بدانچه کردند تبهکاران، یعنی کافران گذشته و این بهانه نیاید ایشان را روز قیامت، زیرا که همه ایمان آورده‌اند روز میثاق به بلی، واجب چنان بودی که بر آن ثبات کردندی، چون نکردند حجت بر ایشان لازم بود» (سورآبادی، ۱۳۸۱: ۸۳۳).

٦. دایرهٔ شمول میثاق الست

با توجه به نصّ صریح آیه، بیشتر مفسران و علما و متفکران مسلمان بر این عقیده‌اند که این میثاق با همهٔ بنی‌آدم گرفته شده و همه‌کس از مؤمن و کافر، از آدم تا آخر خلقت هرچه خلق می‌شوند با خدا پیمان بسته‌اند. طبق گفتهٔ بزدوی (همان، ۲۱۱) عقیدهٔ عامهٔ اهل سنّت نیز بر این است که خدای تعالی با ذرّیهٔ بنی‌آدم پیمان بست و برای این منظور ذرّیه را از پشت آدم بیرون آورد و این ذرّیه خود همهٔ آدمیانی است که خداوند می‌خواسته است تا روز قیامت پشت در پشت، همان‌گونه که می‌خواهد بیافریند. مولانا هم بر این اعتقاد است که شراب الست را همهٔ آدمیان چشیده و مست شده‌اند:

ما همه از الست همدستیم — عاقبت شکر باز پیوستیم
ما همه همدلیم و همراهیم — جمله از یک شراب سرمستیم
(مولوی، ۱۳٦۲: غزل ۱۷٦۱)

هر جانبی که هستی در دعوت الستی — مستی دهی و هستی در جود و در عطایی
(همان: ترجیع‌بند ٦)

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.68.14.8]

همچنین گروهی از قدریه اصل میثاق را انکار می‌کردند و معتقد بودند که این پیمان برای ذریات بی‌فایده است. بعضی از اهل تفسیر معتقد بوده‌اند که آیهٔ میثاق در شأن یهودیان نازل شده؛ از این حیث که بعضی از یهودیان پس از اینکه اسلام آوردند باز رسالت حضرت محمد را انکار کردند و بدین ترتیب بعد از ایمان کافر شدند. وی از ابو امامه الباهلی نیز نقل می‌کند که این آیه در حق خوارج نازل شده است (بزدوی، به نقل از پورجوادی، همان: ۷).

۷. خطاب الست و کیفیت و انواع آن

«الست بربکم» کلام حق با خلق و خطاب بی‌واسطهٔ حق با روح است. ندای الهی است که اصل همهٔ آوازهاست، در گوش موجودات رازی می‌گوید تا آن‌ها را به سوی کمال خود رهنمون گردد. پاسخ موجودات و آواز آنان انعکاس ندای حق است (فروزانفر، ۱۳٦۷: ۸۵۸). این گفتمان بنا بر مراتب وجود متفاوت است، گاه به صورت الفاظ و گاه مجرد از لفظ و صوت است. و این سخن‌گوییِ حق با خلق رازی است که به گوش هریک از آنان می‌خواند تا بدین وسیله آنان را به سوی کمال خود بکشاند، عالم هستی این راز را دریافته که از نقص به سوی کمال در شتاب است.

ندای الهی دو گونه است: یکی پیوسته و عام که اعیان موجودات به حسب قابلیت خود می‌شنوند که می‌توان آن را ندای تکوینی نامید و دیگر امر خاص است که وحی و الهام و رؤیای صادقه را در برمی‌گیرد و می‌توان آن را امر و ندای تشریعی نامید (همان:۸٦۱).

مؤلف *روح‌الارواح* (سمعانی، ۱۳٦۸: ۵۱۲) قول «الست بربکم» حق را خطاب ظاهری و قول «یحبهم و یحبونه» را خطاب باطنی می‌داند.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.68.14.8]

صاحب *شرح تعرف لمذهب التصوف* (مستملی بخاری، ۱۳۶۳، ربع چهارم: ۱۸۱۵) می‌نویسد: این خطاب خوش‌ترین سماع است، چون از دوست شنیده شده.

در *رسالهٔ لوایح* (ورکانی، ۱۳۳۷: ۱۷-۱۸) که به عین‌القضات منسوب کرده‌اند آمده که خطاب و پاسخ بی‌حرف صورت گرفته است.

احمد غزالی (۱۳۵۹: فصل ۳۳: ۳) این خطاب را داغی دانسته که معشوق در ازل بر جان عاشق نهاده است.

علامه طباطبایی (همان: ٤٢٠) بر این اعتقاد است که: «این خطاب و جواب از زبان حال نیست، بلکه خطابی است حقیقی و کلامی است الهی». و برای اثبات ادعایش روایتی از حضرت علی(ع) می‌آورد.

ذوالنون می‌گوید: گویی که آن صدا هم اکنون در گوشم است. پس آنچه از مواطن مختلف و اوقات و وسایط و احوال و نشئتی که او بر آن‌ها گذشته یا بر او گذشته‌اند، او را محجوب نکرده‌اند (به نقل از: شجاعی، ۱/۱۳۷۹: ۱۷۹-۱۸۰).

کاشفی (به نقل از حقی البرسوی، ۳/۱۳۸۱: ۲۷۵) می‌گوید هوشمندان از مکالمهٔ، حق در روز الست غافل نیستند.

مؤلف *مرصادالعباد* در جایی از کتاب، که به صورت کلی از نوع انسان بحث می‌کند، بر این عقیده است که وجود انسان در عالم ارواح بی‌واسطه و بی‌حجاب دولت مکالمه یافت. وی عقیده دارد که پنج حالت برای انسان ضروری است تا به کمال معرفت حق دست یابد که دومین آن حالت وجود در عالم ارواح است «تا پیش از آنکه به عالم اجسام پیوندد، ذوق شهود بی‌واسطه بازیابد در صفای روحانیت، و مستفیض فیض بی‌حجاب گردد، و استحقاق استماع خطاب الست بربکم و استعداد سعادت «بلی» یابد» (نجم‌الدین رازی، ۱۳۷۷: ٤٠١). اما در جای دیگر (همان: ٣٦٠)، که سخن از مراتب انسان‌هاست، کسب ذوق مخاطبهٔ الست بربکم را برای هر صنفی متناسب با آن گروه می‌داند و می‌گوید که در عالم ارواح میان نفس عوام اولیا و خواص مؤمنان با

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.68.14.8]

حضرت عزت واسطهٔ ارواح انبیا و خواص اولیا بوده است. پرتوی از امداد فیض ربانی که به گروه اول می‌رسیده به این گروه نیز می‌رسید و این گروه نصیبی از آن الطاف و ذوق مخاطبات را از پس حجاب کسب می‌کردند.

مستملی بخاری در این باره می‌گوید که اختلاف هم در مخاطبان هست و هم در خطاب. خطاب حق یکسان بوده، ولی چون حاضران مختلف بودند نصیبشان هم مختلف آمد (مستملی بخاری، ۱۳۶۳، ربع اول: ۱۵۳). نیز از قول گروهی دیگر (همان، ربع دوم: ۸۴۳؛ و نیز ر.ک: همان، ربع چهارم: ۱۵۳۷) می‌گوید که این تفاوت‌ها ناشی از اختلافی است که در شنیدن ارواح یا ذریّات مختلف هست. همه را خطاب الست بربکم کرد. رب اسمی است عام، از وی دوست و دشمن نصیب برداشتند؛ ولیکن سماع مخالفان مختلف افتاده و خداوند با هر دسته به صفتی خاص خطاب می‌کند. همچنین در جای دیگر (همان، ربع اول: ۱۵۳) می‌گوید که اگرچه ظاهر خطاب‌ها یکسان است، در باطن آن، معانی مختلفی وجود دارد. خطاب کافران از مقام عدل بود، لاجرم نصیب آن‌ها بیزاری شد و خطاب مؤمنان از روی فضل بود، وصال نصیب آنان شد و البته باز این خطاب فضل دارای مراتب بود. هر کس را به صفتی خاص خطاب کرد.

مؤلف *کشف‌المحجوب* (هجویری، ۱۳۸۲: ٤١٤) نیز معتقد است که در عهد توحید، در ازل، گوینده و جواب دهنده هر دو حق است. مولانا نیز هر دو خطاب‌دهنده و پاسخ‌دهنده را خدا می‌داند:

تا سحر جمله شب آن شاه عُلی خود همی گوید الستی و بلی

(مولانا، ۱۳۷۹، دفتر پنجم: ب ۲۳۰۰)

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.68.14.8]

۸. تأثیرات خطاب الست

۸. ۱. خطاب الست عامل بازدارنده از اطاعت نفس: عطار در *منطق‌الطیر* دراج را از زبان هدهد ـ که پیر و راهنمای سالکان است ـ مخاطب قرار می‌دهد و از پیروی از هوای نفس باز می‌دارد؛ زیرا او کسی است که کلام الست حق را به گوش جان شنیده و به آن پاسخ داده و باید از بلی‌گفتن به نفس بپرهیزد؛ زیرا که بلی‌گفتن به نفس، انسان را در گرداب بلا و گرفتاری دچار می‌سازد:

خه‌خه ای دراج معراج الست — دیده بر فرق بلی «تاج الست»
چون الست عشق بشنودی به جان — از «بلی» نفس بیزاری ستان
نفس را همچون خر عیسی بسوز — پس چو عیسی جان به جانان برفروز
(عطار، ۱۳۶۳: ٤٠ -٤١)

وی معتقد است (همان: ۲۰۸) انسان نباید پس از شنیدن کلام الست حق به گوش جان در پاسخ «بلی» دادن سهل‌انگاری کند.

۸. ۲. خطاب الست عامل هستی‌دهنده: مولانا پاسخ بلی به این خطاب را به معنای هستی‌بخشیدن به موجودات تفسیر کرده و می‌گوید همهٔ موجودات این ندا را، که اصل هر بانگ و ندایی است، فهمیده‌اند و اگرچه آشکارا «بلی» نمی‌گویند، همین از حالت عدم (نه عدم مطلق) به حالت وجود آمدن آن‌ها پاسخ بلی به ندای حق است؛ حال آنکه بیشتر عارفان و متفکران و مفسران حیات داشتن را شرط استماع کلام حق دانسته‌اند:

هر دمی از وی همی آید «الست» — جوهر و اعراض می‌گردند هست
گر نمی‌آید «بلی» زیشان ولی — آمدنشان از عدم باشد «بلی»
(مولانا، ۱۳۷۹: ب ۲۱۱۰ - ۲۱۱۱)

مولانا همین مضمون را در غزلیات خویش نیز آورده است:

بانگ رسید در عدم، گفت عدم: بلی، نعم — می‌نهم آن طرف قدم، تازه و سبز و شادمان

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.68.14.8]

مستمع الست شد، پـای‌دوان و مـست شـد نیست بُد او و هست شد، لاله و بید و ضیمران
(همان، غزل۱۸۳۲)

آمـد مـوج الـست کـشتی قالـب ببـست باز چو قالب شکست نوبت وصـل و لقاسـت
(همان، غزل٤٦٣)

۸. ۳. خطاب الست عامل کمال انسان‌هـا: مؤلـف *عبهرالعاشـقین* ایـن خطـاب را عامل پرواز انسان با بال‌های انسانی در فضای عشق الهی و رسیدن آنان به کمال می‌دانـد (روزبهان بقلی، ۱۳٦۰: مقدمه).

۸. ٤. خطاب الست آغاز عشق‌بازی خدا با بنـدگان: مؤلـف *مرصـادالعباد* آن را موجب نشاندن تخم عشق در زمـین دل‌هـا مـی‌دانـد، بـا ایـن تفـاوت کـه بـه اعتقـاد وی بالندگی این دانه بـا تربیـت و پـرورش میـسر اسـت و ایـن توفیـق بـه هـر کـسی ارزانـی نمی‌شود؛ زیرا مملکت جاودانی عشق نصیب هر شـاه و ملکـی نمـی‌گـردد (نجـم‌الـدین رازی، ۱۳۷۷: ۱۳). وی برخلاف نظر سایر عارفان، که دنیا را حجاب و عامـل فراموشـی خطاب الهی می‌دانند، معتقد اسـت کـه پـس از تعلـق روح بـه جـسم، امکـان زراعـت و پرورش تخم عشق فراهم می‌شود و ممکن است هر دانه‌ای تا هفتصد نتیجه دهد و آنـان که اهلیت پاسخگویی به حق را داشتند، اگر بـه جـسم تعلـق گیرنـد، خاصـیت بینـایی و شنوایی و گویایی که در روز ازل به آن‌ها متصف بودند تا صدها برابر تقویت می‌گـردد و درنهایت موجب رستگاری آنان می‌شود (همان: ۱۰٤- ۱۰۵).

۸. ۵. خطاب الست عامل تطهیر: یکی از نـادرترین تعـابیر دربـارهٔ خطـاب الـست بربکم از روزبهان بقلی (۱۳٦۲: ٦۷) است که آن را به‌مثابهٔ دریایی می‌داند کـه خداونـد ارواح را با آن پاک و مطهر ساخت و پس از آن جهان را به بلندای شرف انسانی رساند و بر همهٔ موجودات با «احسن صور» برتری داد و آن‌گاه آنان را تکریم کرد و بر بحـر و

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.68.14.8]

برّ لطف و قهر خود با مرکب اسرار خویش عبور داد تا از طریق مشاهده به مکاشفه بپردازند و به معرفت دست یابند.

۸. ٦. خطاب الست شهود حق و معرفت حقیقی اوست: نجم‌الدین رازی نتیجهٔ این خطاب را معرفت حقیقی می‌داند: «چون دولت مکالمهٔ بی‌واسطه یافت، حضرت عزت را به ربوبیت باز داند... و اگر او [انسان] را در عالم ارواح وجود نبودی پیش از آنک به اجسام پیوندد، نه معرفت حقیقی به آن صفات حاصل داشتی و نه آن استحقاق بودی او را که در عالم اجسام، دیگر باره به تربیت به صفای روحانیت باز رسیدی، تا مقام مکالمهٔ حق حاصل کردی» (نجم‌الدین رازی، همان: ٤٠١). برای همین در جای دیگر (همان: ۱۱۵) می‌گوید که تعلق روح به قالب برای معرفت استدلالی نیست؛ زیرا پیش از آن در روز الست به‌واسطهٔ مشاهده به شناخت رسیده و بی‌واسطه از حق الست بربکم شنیده و جواب بلی گفته که: لیسَ الخَبَرُ کالمُعاینه.

مولوی نیز دنیا را همچون حجابی می‌داند که مشاهدهٔ روز ازلی را به بوتهٔ فراموشی می‌سپارد و اگر انسان آن مشاهدهٔ روز الست را به یاد بیاورد به شناخت خداوند، چنان‌که باید، دست می‌یابد و به رستگاری می‌رسد و این امر با استدلال و عقل به دست نمی‌آید (مولوی، ۱۳۷۹، دفتر دوم: ب۳۱۳۵ـ۳۱٤۱).

بر اساس نظریهٔ مثل افلاطونی، قمی (همان: ۲٤۸) در تفسیر خود میثاق الست را باعث معرفت به حق می‌داند و می‌گوید که اگر این معرفت برای ذرّیات حاصل نمی‌شد هیچ‌کس خالق و رازق خود را در این جهان نمی‌شناخت. همچنین ابومحمد رویم بن احمد معتقد است که معرفت انسان به پروردگار نوعی یادآوری و تذکر است؛ چرا که انسان قبل از اینکه به این جهان بیاید در عهد الست با خطاب الست بربکم به پروردگار خود معرفت پیدا کرده است (به نقل از مستملی بخاری، همان/٤: ۱۸۱٤–۱۸۱۵).

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.68.14.8]

ابوحامد غزالی (پورجوادی، ۱۳۶۹: ۳۲) برخلاف دیدگاه عارفان و دیگر مفسران معتقد است که کمال معرفت با دیدار حق در آخرت حاصل می‌شود. البته انسان در این دنیا می‌تواند بر اثر مجاهدت و تزکیهٔ نفس و ذکر به نوعی شناخت دست یابد، اما این شناخت ناقص خواهد بود.

۹. میثاق الست و ارتباط آن با دنیا

۹. ۱. دنیا عامل کمال و به ثمر نشستن میثاق الست است: مؤلف *مرصادالعباد* (نجم‌الدین رازی، همان: ۳۶۰) عقیده دارد که ذوق فیض حق و لذت استماع خطاب «الست بربکم» در عالم ارواح، با وجود صفت امّارگی در این دنیا، همچنان در سمع دل باقی مانده است. خطاب الست عامل نشاندن تخم عشق در زمین دل‌ها است و نیاز به پرورش و تربیت دارد و امکان زراعت و پرورش آن پس از تعلق روح به جسم میسر می‌شود (همان: ۱۰۴-۱۰۵ و نیز ر.ک. پیشین: ۱۲).

۹. ۲. انسان باید عهدی را که قبل از خلقت جسمانی با خدا بسته در دنیا فراموش نکند و بدان وفادار بماند؛ البته وفاداری بدان با رنج و سختی همراه است و هرکسی از عهدهٔ آن برنمی‌آید:

بستهٔ عهد الست از پیش تو — از بلی سر در مکش زین بیش تو
چون بدو اقرار آوردی نخست — کی شود انکار آن کردن درست

(عطار، ۱۳۶۳: ۲۰۸)

مولانا هم گوید:

بر دل من خط توست مهر الست و بلی — منکر آن خط مشو نک خط و اقرار تو

(مولانا، ۱۳۶۲: غزل۲۲۴۲)

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.68.14.8]

با دوست وفا کن که وفا وام الست است ترسم که بمیری و در ایـن وام بمـانی
(همان: غزل ۲٦٤۰)

شیخ نجم‌الدین رازی کاشته‌شدن تخم روح انسانی در زمـین قالـب را نـشانهٔ عهـد و پیمان الست و زمینهٔ ایجاد پذیرش آن عهد به‌وسیلهٔ انـسان مـی‌دانـد (نجـم‌الـدین رازی، همان: ۱۰۵) و شرط وفاداری به میثاق و پذیرفتن عهد سابق را از طـرف بنـده ایـن‌گونـه بیان می‌کند که بنده باید امروز برای وفای به عهد خود نفس و مالش را بـه حـق تـسلیم کند تا فردای قیامت خدا بهشت را تقدیم او کند (همان: ۵۰۹). بعضی‌ها در این دنیـا بـر قرار قبلی خود هستند:

به یاد آر سخن‌ها و شرط‌ها که ز الـست قرار دادی با من بر آن قـرار تـوام
(مولانا، همان: غزل۱۷۲٦)

مولانا لازمهٔ صدق پذیرش پیمان حق و شکر آن را بلا کشیدن می‌داند:

گفـت الـست و تـو بگفتـی بلـی شـکر بلـی چیـست کـشیدن بـلا
(همان: غزل۵۷)

این عشق که مست آمد در باغ الست آمـد کانگور وجودم را در جهد و عنا کوبد
(همان: غزل۲۲۱)

الست عشق رسید و هر آنکـه گفـت بلـی گواه گفت بلی هست صـد هـزار بـلا
(همان، غزل۲۲٦)

سورآبادی بعد از ذکر این نکته که فایدهٔ آن میثاق الزام حجت است تا بدین وسـیله از آن عهد و پیمان غافل نباشیم بیان می‌کند: «تا خلق بدانند که هرکه در دنیـا کفـر آرد ناقض عهد است که از ایمان میثاق برگشت» (سورآبادی، همـان: ۸۳۱). نظـر عطـار هـم این است که کسی که در این دنیا بر یگانگی و یکتایی او ایمان نمی‌آورد، از آن حیات الستی، که کلام خدا را بی‌واسطه شنیده است، در وی اثری نمانده است:

«الست» آنگه که بشنودی که بـودی نبودی بـود بـودی کـان شـنودی
حیـاتی داشـتی آنگـه کنـون هـم ببین لیکن حیاتت هست چون هـم

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.68.14.8]

تو را چون از یکی گفتن خبر نیست وز آن نوع حیاتت هیچ اثر نیست

(عطار، ۱۳٦۱: ٤۷، ب۷۷۱ـ۷۷۵)

۹. ۳. طاعت و عبادت و تکالیف در این دنیا نتیجهٔ آن عهد الست است: مولانا یادآوری آن را به خواب‌دیدن تشبیه کرده که آن خواب، موجب مستی در طاعت می‌شود و هرکس چیزی از آن روز به یاد نیاورد در این دنیا سرگردان خواهد بود:

هر که خوابی دید از روز الست مست باشد در ره طاعات مست

در «الست» آن‌کو چنین خوابی ندید اندرین دنیا نشد بنده و مرید

(مولانا، ۳/۱۳۷۹: ب۳۳٤۸ـ۳۳۵٤)

درواقع، فریضه‌ای که بنده باید به جای آورد همان پیمانی است که روز میثاق، هنگامی که در پاسخ "الست بربکم" گفت "بلی" (اعراف/ ۱۷۲)، با خدا بسته است (نویا، ۱۳۷۳: ۲٦۲).

نجم‌الدین رازی نیز مناجات و نماز را ادامه و اثر مکالمه با حق در خطاب الست بربکم می‌داند (همان: ۱٦۸-۱٦۹). همچنین وی در تفسیر الست بربکم بیان می‌کند که این خطاب چون شرابی در کام بنی‌آدم ریخته شد و آنان هنوز سرمست از ذوق این شراب هستند و چون می‌زده را هم به می درمان توان کرد، این سرمستان را نیز باید با کلام حق مداوا نمود (همان: ۳۸۰). نظیر همین معنا را شیخ اجلّ آورده است (ر.ک: سعدی، ۱۳٦۸: ب۱٦٤٤-۱٦٤۹).

کسی که در سخن، در اندیشه و در عمل محتوای کلمهٔ «بلی» را، که در شرع در عبارت «لا اله الّا الله» گنجانده شده، متحقق سازد، فریضهٔ خود را به جای آورده، به شرطی که معنای «بلی» را تمام دریابد (ترمذی، به نقل از: نویا، همان: ۲٦۲).

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.68.14.8]

۹. ٤. قرآن خواندن در این دنیا کلام الست را تداعی می‌کند: تکرار در خواندن آیات حق موجب درک لذات سماع انسان‌ها از متکلم حقیقی می‌شود که سبب تداعی ذوق استماع الست در ذهن آن‌هاست (سهروردی، ۱۳٦٤: ۱۷).

۹. ۵. سماع عارفان ریشه در خطاب الست دارد: ابو محمد رویم اصل سماع را از روز میثاق الست می‌داند. چون معنای خطاب الست خدا در باطن صوفیه جای گرفته است و چون در این جهان سخنی از خدا می‌شنوند آن معنای پنهان آشکار می‌شود و موجب حرکت و جنبش آنان می‌شود (مستملی بخاری، همان: ۱۸۱٤-۱۸۱۵). جنید (عثمانی، ۱۳۷٤: ٦۰۰)، علت به حرکت درآمدن شخص باوقار به هنگام شنیدن آواز را یادآوری لذت خطاب الست بربکم حق می‌داند که چون سماع بشنوند، از آن خطاب یاد کنند و روح به حرکت درمی‌آید.

۹. ٦. انسان‌های کامل و پیران راه که عارف و واصل به حق هستند، یادگار عهد الست‌اند و سالک را به یاد آن عهد دیرین هدایت می‌کنند:

ای پرده برفکنده تا مرده گشته زنده — وز نور رویت آمد عهد الست یادم
(مولانا، ۱۳٦۲: غزل۱٦۸۸)

ز حسن یوسفی سرمست بودم — که حسنش هر دمی گوید الستم
(همان، غزل۱٤۹۷)

از الست آمد صلاح‌الدین تمام — تو ورا ز امروز و از فردا مگیر
(همان، غزل ۱۱۰٦)

۱۰. الست بربکم، تجلی حق و شهود خلق و زمینه‌ساز عشق و محبت ازلی

بیشتر عرفا در آثار خود به این تجربهٔ معنوی، یعنی تجلی حق، اشاره کرده و دیدار حق را در روز الست امری واقعی دانسته‌اند. مسئلهٔ محبت ازلی که از اواخر قرن سوم ظاهراً با جنید و حلاج آغاز شده بود، از اواخر قرن پنجم و اوایل قرن ششم به صورت

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.68.14.8]

برجسته‌ای ظاهر و به‌عنوان یکی از ارکـان اصـلی تـصوف عاشـقانه مطـرح شـد؛ دیـدار خداوند در روز میثاق هم از این تفکر نشئت گرفتـه اسـت (پورجـوادی، ۱۳٦۹: ۳۲). از آن جمله شیخ احمد جام (۱۳٦۸ الف: ۲۰٦) در *انس التائبین* می‌گوید جلوهٔ حق بر ذریّـهٔ آدم عنایت ازلی وی بود که آتش عشق را در نهاد انسان قرار داد، این آتـش پندارسـوز عهد الست استعدادی است که حق را چنان‌که هـست مـی‌نمایـد، بالمعاینـه نـه بـالخبر و استدلال؛ و به مجاهده و توفیق نیاز دارد.

عین‌القضات ضمن اینکه معتقد است که «هیچ جان نبود که نـه وی را بدیـد، و هـیچ گوش نبود الّا که از وی سماع قرآن بشنید»، گرفتاری‌های دنیوی را حجابی می‌داند کـه آن بت شیرین‌گفتار برگماشت تا بعضی لـذت ایـن دیـدار را فرامـوش کردنـد. بـه ایـن ترتیب، مشاهدهٔ بعدی برای همه ممکن نمی‌گردد، مگـر بـرای شایـستگان، و آن‌هـا هـم درجات دارند (عین‌القضات، ۱۳۷۰: ۱۰٦). اما چون خاطرهٔ آن مشاهدهٔ ازلی را بـا خـود دارند پیوسته جستجوگر او هستند:

یک روز گذر کردم در کوی تو مـن ناگـاه شـدم شـیفتهٔ روی تـو مـن
بنواز مرا کـه از پـی بـوی تـو مـن ماندم شب و روز در تکاپوی تو من
(همان: ۱۰۹)

این شیفتگی ناشی از مشاهدهٔ مستقیم معشوق (حـق) در روز الـست سـبب مـی‌شـود کـه عاشق مثل روز الست خود را با معشوق تنها ببیند و میعادگاه را از زحمـت اغیـار خـالی، پس ابیاتی بسراید و رمزآلود از سه نوع عشق سخن بگوید و جـستجوگر مطربـی شـاهد باشد تا به سالک بفهماند که عشق چیست و شاهدبازی به چه معناست تا، درنهایت، رمز «بسم‌الله» را دریابد (عین‌القضات، همان: ۱۱۳-۱۱٤).

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.68.14.8]

روزبهان بقلی نیز این تجلی را عامل کشت بذر محبت و عشق در ارواح قبل از تعلق به اجساد و ایجاد انس و الفت در بین آن‌ها می‌داند که این ظهور عشق در ارواح و متّصف شدن آنان به صفت عشق و محبت، که با خطاب الست بربکم در آنان ایجاد شد، برای رسیدن به عشق و محبت او در این عالم است (روزبهان بقلی، همان: ۳). وی همچنین معتقد است که حق بر رؤسای ارواح در روز الست تجلی کرد و آنان بی‌پرده جمال الهی را مشاهده کردند (همان: ۱۳۱-۱۳۲).

قمی از امام صادق(ع) دربارهٔ میثاق الست روایتی نقل می‌کند که بیانگر معرفت ذریّات به پروردگار خود به صورت رو در رو و رؤیت بی‌حجاب آنان است (قمی، همان/۱: ۲۳۱). سهروردی نیز همین معنا را از امام صادق(ع) نقل کرده است (سهروردی، همان: ۱۷).

دیلمی (۱۹٦۲: ۸۸) معتقد است که ذریّات علاوه بر شنیدن کلام الست و دیدن پروردگار، محبت او را نیز در دل می‌گیرند.

ابوحامد غزالی به محبت پیش از خلقت انسان‌ها قائل است و آن هم محبت خدا به انسان‌هاست که محبت قدیم نام دارد؛ ولی انسان‌ها هیچ سابقهٔ محبتی نسبت به خدا ندارند. سالک باید بر اثر مجاهدت و تزکیهٔ نفس و زدودن زنگار از آیینهٔ دل موفق به دیدن پروردگار شود و چون او را دید، عاشق و محب خداوند می‌شود. احمد غزالی عالم ذریات را عالم ارواح می‌نامد که در آن‌جا ارواح با خطاب الست بربکم داغ عشق برگرفته‌اند. احمد غزالی (۱۳۵۹: ۳) هست‌شدن ارواح را همزمان با عاشق‌شدن آن‌ها می‌داند. عشق در نظر او ازلی است و عشق بنده در این دنیا فقط با یادآوری آن عشق از طریق زدودن زنگار از دل صورت می‌بندد و کسب‌کردنی نیست. وی سه دیدار برای انسان قائل است: دیدار ازل (الست) که کامل‌ترین دیدار است. دیدار دوم دیدار در آخرت یا دیدار ابدی که نصیب روح خواهد شد و دیدار سوم دیدار در دنیا یا حیات کنونی است (همان: ۱۲-۲٦).

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.68.14.8]

دیلمی نیز به بحث محبت و عشق پرداخته و اقسام محبت را آورده که یکی از آن‌ها محبت انسان به خداوند است که در نظر بعضی از صوفیان محال است؛ چرا که لازمهٔ محبت شناخت و رؤیت است و رؤیت و شناخت خدا محال است. دیلمی با این عقیدهٔ آن‌ها که نمی‌توان عاشق خدا شد مخالفت می‌کند و با پیش‌کشیدن آیهٔ الست می‌گوید که انسان در میثاق الست خدا را دیده و شناخته، پس در این جهان او همان عهد را تازه می‌کند. دیلمی عقیده دارد دسته‌ای (ذریّات سفید) قلباً محبت او را در دل داشتند. پس در این دنیا هم آن محبت ظاهر می‌شود، اما گروهی (ذریّات سیاه) محبت او را با اکراه قبول کردند که در این دنیا آن محبت ظاهر نمی‌شود (به نقل از پورجوادی، همان: ۱٦-۱۷).

عین‌القضات همدانی نیز به واقعی‌بودن عالم ذر اعتقاد دارد و عشق را حقیقتی ازلی معرفی می‌کند. در نظر عین‌القضات نیرویی که انسان را از لحاظ معنوی به حرکت و مجاهده وامی‌دارد شوق است و انسان فطرتاً مشتاق و عاشق است و آرزوی دیدار جمال معشوق را دارد. این شوق نتیجهٔ دیداری است که به روح آدمی دست داده است. وی همچنین در *تمهیدات* خطاب الست را شراب صاف و بی‌درد می‌داند که در کام عاشقان ریخته شده است. بعد خداوند دنیا را مانع و حجاب خود قرار داد و روح را در فراق انداخت:

اول که بتم شراب صافی بی‌دُرد — می‌داد و دلم ز من بدین حیله ببرد
وآن‌گاه مرا به دام هجران بسپرد — بازار چنین کنند با غرچه و کرد

(عین‌القضات، ۱۳۷۰: ۳٤-۳۵)

میبدی نیز میثاق الست را مجلس انسی می‌داند که در آن‌جا ارواح عاشقان از جام محبت شراب عشق نوشیده‌اند (میبدی، همان: ۷۹٤). سمعانی در *روح‌الارواح* دو جنبه

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.68.14.8]

برای میثاق قائل است: یکی جنبهٔ ظاهری میثاق که انسان در مقام بنده با خدای خود عهد می‌بندد که با الست بربکم بیان شده است. دیگری جنبهٔ باطنی میثاق و آن عهدی است که انسان در مقام عاشق با معشوق می‌بندد و با یحبهم و یحبونه بیان شده است. بساط یحبهم و یحبونه بساط عشق و ناز است و در آخرت باز کنند و در این دنیا بساط الست بربکم باز است که بندگی (تکالیف) است (سمعانی، ۱۳۶۸: ۵۱۲-۵۱۳).

روزبهان بقلی می‌گوید اصوات جرس الست نغمهٔ عشق الهی را در گوش آدمی زمزمه کرد و انسان‌ها عاشق حق شدند و حال اگر مرد بخواهد آن عشق ازلی به حرکت درآید، باید در طلبش از خواب فطرت بیدار شود (روزبهان بقلی، ۱۳۶۰: ۷۱). وی در جای دیگر، این بانگ را به دامی برای عشق الهی تعبیر کرده و خداوند را صیادی توصیف می‌کند که روح آدمی را صید کرده و او را به عشق خود مقید کرده است (همان: ۸۰). مولانا آن را عشق قدیم می‌نامد که مخاطبان با بلی‌گفتن بلانوش هم شده‌اند:

یک لحظه بلانوش ره عشق قدیمیم — یک لحظه بلی‌گوی مناجات الستیم

(مولانا، ۱۳۶۲: غزل ۱۴۷۷)

صفی علی‌شاه هم در این مورد گوید:

عقل گفتا محنت از هر سو رسید — عشق گفت آغوش بگشا کاو رسید

تو خود آن شاهی که در روز الست — حق به عشق خویش پیمان تو بست

(نقل از محمدی، ۱۳۷۲: ۱۴۴-۱۴۵)

مولانا تجلی حق در روز الست را شرابی می‌داند که انسان‌ها را از خود بی‌خود ساخته است و چون آنان مزهٔ آن شراب را چشیده‌اند در این دنیا نیز دنبال آن‌اند:

روح آن کس کاو به هنگام الست — دید رب خویش و شد بی‌خویش و مست

او شناسد بوی می کاو می بخورد — چون نخورد او می نداند بوی کرد

(مولانا، ۲/۱۳۷۹: ب۱۶۶۷-۱۶۶۸)

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.68.14.8]

گرفتاری‌ها و سختی‌های انسان در این دنیا هم رنج و خماری همان شراب دوشین است:

هر که از جام الست او خورد پار هستش امسال آفت رنج و خمار

(همان/۵: ب ۸۳۰)

حافظ تجلی خدا در روز الست را با بهترین بیان به پیداشدن عشق تعبیر کرده است:

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد

(حافظ، ۱۳۷٤: غزل۱۵۲)

۱۱. ارتباط میثاق الست با فطرت

ارتباط الست با فطرت که در *نهج‌البلاغه* (خطبهٔ اول تا ششم) یکی دانسته شده و دلیل بعثت انبیا هشدار برای ادای حق آن میثاق معرفی شده، بحثی است که در نظریات و مباحث ابوحامد غزالی برجستگی خاص پیدا کرده است. اما قبل از وی کسانی نیز بودند که آیهٔ الست را در ارتباط با باطن تفسیر کنند. ابن عطای آدمی (متوفی ۳۰۹هـ) فطرت را خلقت معنی می‌کند و معتقد است فطرت همان چیزی است که در ازل از سعادت و شقاوت به انسان داده شده و در لوح محفوظ ثبت شده است.

سهل بن عبدالله تستری (متوفی ۲۸۳هـ) دربارهٔ مفهوم فطرت بحث کرده و آن را با میثاق مرتبط دانسته است. فطرت از نظر او اقرار به ربوبیت خداوند و توحید است که جایگاهش در باطن انسان است. ابوحامد غزالی اعتقادی به عالم پیش از عالم اجسام و ابدان ندارد و معتقد است که از بنی‌آدم چیزی به‌مثابهٔ ذره وجود نداشته است که قبلاً در صلب آدم بوده باشد و بعد در عالم ذر بیرون آمده باشد و به خدا جواب بلی داده باشد. او معتقد است که «بلی» بنی‌آدم به ربوبیت خدا همان وجود ایمان در فطرت و

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.68.14.8]

سرشت و خلقت انسان‌هاست که در طول حیات دنیوی این ایمان آشکار می‌گردد. در نظر او، شناخت خدا در فطرت انسان تعبیه شده است. او این مفهوم را با آیهٔ «فطرت الله التی فطر الناس علیها» توضیح می‌دهد و می‌گوید که همهٔ مردم با خلقت خدایی و توحیدی خلق می‌شوند (پورجوادی، همان: ۲۲-۲۶).

۱۲. کاربردهای دیگر الست

۱۲. ۱. الست به معنای ازل: ازل در اصطلاحات صوفیه امتداد فیض را گویند از مطلق معنی و ظهور ذات احدیت در مجالی اسماء بر وجهی که مسبوق به مادت و مدت نباشد. مولوی به‌کرّات از الست به روز ازل و زمانی که کفر و ایمان افراد تعیین می‌شود تعبیر کرده است:

بد عمر را نام این‌جا بت‌پرست — لیک مؤمن بود نامش در الست
(مولانا، ۲/۱۳۷۹: ب۱۲٤۱)

هرکه در روز الست آن شیر خورد — همچو موسی شیر را تمییز کرد
(همان: ۲/ ب۲۹٦۵-۲۹۷۰)

مر شما را وقت ذرات الست — دیده‌ام پابسته و منکوس و پست
از حدوث آسمان بی‌عمد — آنچه دانسته بدم افزون نشد
(همان:/۳ ب٤٥٤۰-٤٥٤٥)

حافظ نیز الست را در همین معنا به کار برده است:

برو ای زاهد و بر دردکشان خرده مگیر — که ندادند جز این تحفه به ما روز الست
(حافظ، ۱۳۷٤: غزل۲٦)

۱۲. ۲. جام الست شراب ساقی ازل:

حریفان خلوت‌سرای الست — به یک جرعه تا نفخهٔ صور مست

و:

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.68.14.8]

به هیچ دور نخواهند یافت هشیارش چنین که حافظ ما مست بادهٔ ازل است

(حافظ، همان: ٤٥)

در زمان عین‌القضات و پس از او در متون عرفانی مخصوصاً در شعر عارفانهٔ ادب فارسی مکرر از واژه‌هایی مانند شراب، می، جام الست، ساقی، میکدهٔ الست، الست عشق، بادهٔ الست، کوی الست، مناجات الست، باغ الست، ورد الست، گلشن الست، مقالات الست، خرابات الست، دیبای الست و.... برای بیان معانی و مفاهیم مکالمهٔ عارفانه با معشوق ازلی و پیمان عاشقانه با او به عنوان رمز استفاده شده است. نجم‌الدین رازی (١٣٦٦: ٣٨٠) ضمن اینکه قول الست بربکم را شرابی می‌داند که خداوند به کام ذریّهٔ بنی‌آدم ریخت و او را سرمست ساخت، می‌گوید خمار ناشی از این سرمستی را باید با می ذکر درمان کرد. سعدی (١٣٦٨: ب١٦٤٤-١٦٤٩) نیز نظیر همین معنا را در *بوستان* آورده است.

مولوی (٤/١٣٧٩: ٢٠٩٥-٢١٠٠) که خود سرمست از بادهٔ الست است می‌گوید که هر کس از این شراب نوشیده باشد چنان عشق جاودانی به حق پیدا می‌کند که چون اصحاب کهف عقل را گم می‌کند و همانند زنان مصر دست از ترنج باز نمی‌شناسد. وی در ابیات دیگری از *مثنوی* نقل می‌کند که در ازل خداوند جرعه‌ای از شراب کلام و دیدار خویش به کام خاک پست ریخت و جوشش آن موجب پدیدآمدن ما شد:

جرعه‌ای چون ریخت ساقی الست بر سر این شوره‌خاک زیردست
جوش کرد آن خاک و ما زان جوششیم جرعه‌ای دیگر که بس بی‌کوششیم

(همان: ٥/ ب٣٩٠-٣٩١)

١٢. ٣. طلوع نور حق عامل پیدایش ذرّیات: عین‌القضات همدانی (همان: ٢٥٥-٢٥٦) نور را، که عامل ظهور اشیا است، وسیله‌ای می‌داند که با آن ذریّات آدم در عالم

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.68.14.8]

پدیدار شدند که این نظریه در نوع خود بی‌نظیر است. وی تجلی نور حق را موجب خلق انسان می‌داند.

۱۲. ٤. الست به معنای محل بازگشت: مولوی (همان/۵: ۵۹۸ به بعد) با تمثل به ضرب‌المثل "تُعرَفُ الأشیاء بِأضدادها" اقلیم الست را در معنای آخرت به کار برده است و می‌گوید که دنیا ضد آخرت است و برای این پیش از آن آمده که وسیله‌ای برای معرفی آن باشد. همچنین وی در جای دیگر بحر الست را تمثیلی می‌داند برای وجود مطلق خداوندی که هرکس به او پیوست و دریایی شد، از دگرگونی رها می‌شود و همچون عسل هیچ آفتی در آن اثر نمی‌کند؛ همچنان‌که رودها به دریا می‌ریزند و ماندگار می‌شوند، کل آفرینش هم به حکم «إنّا لِلّه و إنّا إلیه راجِعون» به سوی خدا برمی‌گردد همچنان‌که از او به وجود آمده است (همان، دفتر چهارم: از ب۳٤۲۳ به بعد).

نتیجه‌گیری

اصطلاح الست، با آنکه از قرآن کریم گرفته شده و مفهومی قرآنی است، در آثار مفسران و عارفان با رویکردهای مختلف معنا و تفسیر شده و در بیشتر موارد متناسب با افکار و اندیشه‌های عرفانی، کلامی، تفسیری و فقهی شخص مؤلف تأویل شده است. در این امر وضعیت فرهنگی حاکم بر اوضاع فکری، و به تبع آن ایدئولوژی جامعه، در دوره‌های مختلف نقش بسزا و برجسته‌ای داشتند؛ چرا که رویکرد مفسران و محدثان در تعریف و تفسیر این موضوع، علاوه بر قرآن کریم، اِسناد و ارجاع به منابع فقه و حدیث و سنت است که هرکدام از فرقه‌ها و اندیشه‌های کلامی و فقهی، تفسیر و برداشتی متفاوت و حتی متضاد از این منابع در تفسیر آرای خود داشتند. در نتیجه در سیر معنایی که این مفهوم و این اصطلاح از صدر اسلام داشته، در ابتدا مفاهیم و موضوعاتی حول این اصطلاح در تفسیر مفسران آغاز شد که بیشتر مبتنی بر آرای اهل

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.68.14.8]

سنت بود که طبقهٔ حاکم جامعهٔ اسلامی را تشکیل می‌دادند و با عقاید صدر اسلام و احادیث و سنت ـ اگرچه ظاهری و بدون تعقل و تفکر ـ سنخیت و سازگاری داشت. با ورود این بحث به عرفان ایرانی ـ اسلامی از این شکل ظاهری تفسیر فراتر رفت و عمق‌بخشی به این معنا و مفهوم با مکتب عشق و محبت شروع شد و عارفان، بنا بر دیدگاه عرفانی خود که باز به فرقه‌ها و شعبات زیادی تقسیم می‌شد، این اصطلاح را نیز طبق همان عقاید خود تفسیر و تأویل کردند: در کیفیت آفرینش ذریّات و شیوهٔ میثاق‌گرفتن نظریاتی دادند؛ به وجود عالم جسمانی و خلق ذرّیات مورچه‌وار سیاه و سفید قائل شدند؛ برای عالم ذریّات زمان و مکان فرض کردند؛ موضوع عهد الست را فراتر از عبودیت حق، به جنبه‌های مختلف اجتماعی و سیاسی مرتبط کردند؛ زندگی دنیا و آخرت را تابع و پیرو این میثاق قرار دادند، یعنی این میثاق تأثیرات مستقیمی بر تمام جنبه‌های زندگی دنیوی و اخروی انسان دارد؛ قضا و قدر الهی و سرنوشت بشر را با این تصمیم مرتبط دانستند؛ به انواع خطاب‌ها، خطاب ظاهری با صوت و رؤیت مستقیم و نیز خطاب باطنی و رؤیت به دل و معرفت و انواع آن اشاره کردند؛ ریشهٔ بحث فطرت و محبت را در این عهد یافتند؛ شروع عشق را از این خطاب و عهدگرفتن خدا از انسان دانستند که مخاطبهٔ خدا معاشقهٔ او با انسان بود و همین مخاطبه هستی‌بخش انسان بود که با خلقت جسمانی از آن عالم مؤانست و معاشقت دور افتاده و با عبادت و ذکر در این دنیا دنبال آن مجلس عاشقانه است که با خدا داشته است و... . تا جایی که مفاهیمی در این زمینه خلق شد که در صدر اسلام و در احادیث و سیرهٔ ائمه و بزرگان دین و نیز در تفاسیر آغازین قرآن کریم وجود نداشت و این معانی از دل مکتب عرفان اسلامی- ایرانی برآمده است.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.68.14.8]

منابع

قرآن مجید

بقلی، روزبهان (۱۳٦۰) *عبهرالعاشقین*. تصحیح هانری کربن و محمد معین. تهران: انجمن ایرانشناسی فرانسه.

نهج‌البلاغه (۱۳٦۸) ترجمهٔ سیدجعفر شهیدی. تهران: علمی و فرهنگی.

پورجوادی، نصرالله (۱۳٦۹) «عهد الست: عقیدهٔ ابوحامد غزالی و جایگاه تاریخی آن». *معارف*. دورهٔ هفتم. شمارهٔ ۲: ۱۰۱-۱٤۵.

پورنامداریان، تقی (۱۳٦٤) *داستان پیامبران در کلیات شمس*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

جام (ژنده پیل)، احمد (۱۳٦۸ الف) *انس‌التائبین*. با تصحیح و تحشیهٔ علی فاضل، تهران: توس.

جام (ژنده پیل)، احمد (۱۳٦۸ ب) *منتخب سراج‌السائرین*. تصحیح و توضیح علی فاضل. مشهد: آستان قدس رضوی.

جمال‌الدین رازی، ابوالفتوح (۱۳۹۸ هـ. ق.) *تفسیر رَوح الجِنان و رُوح الجَنان*. به تصحیح میرزاابوالحسن شعرانی. تهران: چاپ محمدحسن علمی.

حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد (۱۳۷٤) *دیوان*. به اهتمام محمد قزوینی و قاسم غنی. مقدمه و مقابله و کشف‌الابیات از رحیم ذوالنور. تهران: زوار.

حقی‌البرسوی، اسماعیل (۱۳۸۱) *تفسیر روح‌البیان*. ۱۰ج.بیروت: دارالفکر.

زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳٦۸) *سرّ نی*. چ۳. ۲ج. تهران: علمی.

الزمخشری، جارالله عمر بن محمد (۱۳۷٤) *الکشاف عن حقایق التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل*. رتبه و ضبطه و صححه محمد عبدالسلام شاهین. ٤ج. بیروت: دارالکتب العلمیه.

سجادی، سید جعفر (۱۳۷۰) *فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*. تهران: کتابخانه طهوری.

سعدی، مصلح‌الدین (۱۳٦۸) *بوستان*. تصحیح غلامحسین یوسفی. چاپ سوم. تهران: خوارزمی.

سمعانی، شهاب‌الدین منصور (۱۳٦۸) *روح الارواح فی شرح اسماء الملک الفتاح*. به تصحیح و توضیح نجیب مایل هروی. تهران: علمی و فرهنگی.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.68.14.8]

سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدود بن آدم (۱۳۵۹) *حدیقه‌الحقیقه*. به اهتمام مدرس رضوی. تهران: دانشگاه تهران.

سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدود بن آدم (۱۳٤۸) *مثنوی‌ها* (شامل *عقل‌نامه*، *عشق‌نامه*، *سنایی-آباد*، *طریق‌التحقیق*، *تحریمة‌القلم*، *کارنامهٔ بلخ*، *سیر العباد الی المعاد* به ضمیمهٔ *شرح سیر العباد*)، به کوشش مدرس رضوی، تهران: دانشگاه تهران.

سورآبادی، ابوبکر عتیق بن محمد (۱۳۸۱) *تفسیر سورآبادی* (تفسیر التفاسیر). تصحیح علی‌اکبر سعیدی سیرجانی. ۵ج. تهران: فرهنگ نشر نو.

سهروردی، شهاب‌الدین عمر بن عمر (۱۳٦٤) *عوارف المعارف*. ترجمهٔ ابومنصور عبدالمؤمن اصفهانی. به اهتمام قاسم انصاری. تهران: علمی و فرهنگی.

سهروردی، شهاب‌الدین عمر بن عمر (۱۳۵۵) *مصنفات*. تصحیح سیدحسین نصر. چاپ دوم. تهران: انجمن حکمت و فلسفه.

شبستری، محمود (۱۳٦۸) *گلشن راز*. به اهتمام صمد موحد. تهران: طهوری.

شجاعی، حیدر (۱۳۷۹) *اشارات و فرهنگ اصطلاحات صوفیه*. تهران: مجد.

شریف رضی، محمد بن حسین (۱۳٦٦) *حقایق التأویل فی متشابه التنزیل*. ترجمهٔ محمود افضل. مشهد: آستان قدس رضوی.

طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳٦۷) *تفسیرالمیزان*. ترجمهٔ سید محمدباقر موسوی همدانی. (دوره ۲۰ جلدی). چاپ سوم. تهران: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی با همکاری مرکز نشر فرهنگی رجاء.

عثمانی، ابوعلی حسن ابن احمد (۱۳٦۱) *ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه*. با تصحیح و استدراکات بدیع-الزمان فروزانفر. چاپ دوم. تهران: علمی و فرهنگی.

عطار نیشابوری، فریدالدین محمد (۱۳٦۱) *اسرارنامه*. تصحیح سید صادق گوهرین. چاپ دوم. تهران: زوار.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.68.14.8]

عطار نیشابوری، فریدالدین محمد (۱۳٦٤) *الهی‌نامه*. به تصحیح فؤاد روحانی. چاپ چهارم. تهران: زوار.

عطار نیشابوری، فریدالدین محمد (۱۳٥٦) *مصیبت‌نامه*. به اهتمام و تصحیح نورانی وصال. چاپ دوم. تهران: زوار.

عطار نیشابوری، فریدالدین محمد (۱۳٦۳) *منطق‌الطیر* (مقالات طیور). با تصحیح و مقدمهٔ محمدجواد مشکور. تهران: الهام.

عین‌القضات، ابوالمعالی عبدالله بن محمد (۱۳۷۰) *تمهیدات*. با مقدمه و تصحیح و تحشیهٔ عفیف عسیران. چاپ سوم. تهران: منوچهری.

عین‌القضات، ابوالمعالی عبدالله بن محمد (۱۳٦۲) *نامه‌ها*. به اهتمام علینقی منزوی و عفیف عسیران. با نظارت خدیوجم. چاپ دوم. تهران: منوچهری و طهوری.

غزالی طوسی، ابوحامد محمد (۱۳٦۱) *کیمیای سعادت*. به کوشش حسین خدیوجم. چاپ دوم. تهران: علمی و فرهنگی.

غزالی طوسی، احمد (۱۳٥۹) *سوانح*. بر اساس تصحیح هلموت ریتر. با تصحیح جدید و مقدمه نصرالله پورجوادی. تهران: بنیاد فرهنگ.

فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳٦۷) *شرح مثنوی شریف*. چاپ چهارم. (دوره یک جلدی). تهران: زوار.

فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳٦۱) *احادیث مثنوی*. چاپ سوم. تهران: امیرکبیر.

فروغی، محمدعلی (۱۳٦۰) *سیر حکمت در اروپا*. تهران: زوار.

القمی، ابوالحسن علی‌بن‌ابراهیم (۱٤۰٤هـ ق) *تفسیر القمی*. تصحیح سیدطیب الموسوی جزایری. ج۱. قم: بی‌نا.

کلینی، ثقةالاسلام (بی‌تا) *اصول کافی*. ترجمهٔ حاج سیدجواد مصطفوی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اهل بیت (ع).

محمدی وایقان، کاظم (۱۳۷۲) *جدال تاریخی عقل و عشق*. تهران: فراروان.

مستملی بخاری، ابو ابراهیم (۱۳٦۳) *شرح التعرف لمذهب التصوف*. تصحیح و تحشیهٔ محمد روشن. تهران: اساطیر.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.68.14.8]

موسوی بجنوردی، کاظم (۱۳۸۰) *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*. تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.

مولوی، جلال‌الدین (۱۳۷۹) *مثنوی معنوی*. تصحیح نیکلسون. (دوره یک جلدی). تهران: امیرکبیر.

مولوی، جلال‌الدین (۱۳۶۲) *فیه ما فیه*. تصحیح و حواشی فروزانفر. تهران: امیرکبیر.

مولوی، جلال‌الدین (۱۳۶۲) *کلیات شمس*. تصحیح فروزانفر. (دوره یک جلدی). تهران: امیرکبیر.

میبدی، ابوالفضل رشیدالدین (۱۳۵۷) *کشف‌الاسرار و عدّةالابرار*. به اهتمام علی‌اصغر حکمت. ده جلد. چاپ سوم. تهران: دانشگاه تهران.

نجم رازی، ابوبکر (۱۳۶۶) *مرصادالعباد*. تصحیح و تعلیق محمدامین ریاحی. چاپ سوم. تهران: علمی و فرهنگی.

نویا، پل (۱۳۷۳) *تفسیر قرآنی و زبان عرفانی*. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

ورکانی، جلال‌الدین (۱۳۳۷) *رسالهٔ لوایح*. منسوب به عین‌القضات همدانی. تصحیح رحیم فرمنش. تهران: هنر.

هجویری، علی بن عثمان (۱۳۳۶) *کشف‌المحجوب*. تصحیح ژوکوفسکی. به انضمام فهرست‌ها. تهران: امیرکبیر.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.68.14.8]