پژوهشنامه عرفان
دوفصلنامه علمی، سال دوازدهم،
شماره بیست‌وچهارم،
بهار وتابستان ۱۴۰۰،
صفحات ۲۴۱- ۲۲۱

دو گام عرفانی در زدودن ابهام از فلسفه خلقت در تفاسیر قرآنی

سید ابوالفضل موسوی*

چکیده: تصویری که تفاسیر مشهور از فلسفهٔ خلقت انسان ارائه می‌دهند، ناظر به ظواهر بخشی از آیات بوده و از عمق کافی برخوردار نیست. معرفی عبادت و نیل به رحمت به عنوان غرض خداوند از خلقت، ازیک‌سو و طغیان اکثریت انسان‌ها و دخول به جهنم ازسوی‌دیگر موهم عدم تحقق غرض الهی است. این تحقیق با روش توصیفی، تحلیلی و نقدی، ابتدا ریشهٔ اشکال و نارسایی تصویر فوق را نشان می‌دهد. سپس راه حل عرفانی را ضمن دو گام اساسی در حوزهٔ عرفان نظری و ذوقی مطرح می‌کند. حاصل گام اول، مغلوبیت عذاب تحت رحمت و اثبات وجههٔ تربیتی برای آن و حاصل گام دوم، تحلیل عذاب به عنوان «عتاب» و «فراق» معشوق ازلی است که وجههٔ ذوقی دارد. در این راستا، مستندات قرآنی و روائی مطرح و درنهایت تصویری جامع و دلنشین از فلسفهٔ خلقت ارائه می‌شود.

کلیدواژه‌ها: فلسفه خلقت، عبادت، رحمت، عذاب، تفاسیر، عرفان

---

*استادیار و عضو هیئت علمی گروه معارف اسلامی، دانشگاه حکیم سبزواری
e-mail: mosavi49@gmail.com

مقاله علمی پژوهشی است. دریافت مقاله :۱۳۹۸/۴/۱۵ ؛ پذیرش مقاله: ۱۳۹۸/۶/۵

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

مقدمه:

فلسفهٔ خلقت آدم، پیش از سرشتن گل او، توسط ملائکه زیر سوال رفت: «أَ تَجْعَلُ فیها مَنْ یُفْسِدُ فیها وَ یَسْفِکُ الدِّماء» (بقره: ۳۰). تعجب آن‌ها به سبب جنبه فساد و طغیان بنی آدم بود که حاصلش حلول عذاب الهی است؛ چیزی که آن را در شأن خلیفهٔ خدا نمی‌دانستند. خداوند در پاسخ ایشان فرمود: «إِنِّی أَعْلَمُ ما لا تَعْلَمُون»؛ یعنی امر مهمی در میان بود که ملائکه از آن بی‌اطلاع بودند؛ سپس بحث تعلیم اسما مطرح شد بدون آنکه رابطهٔ علم اسما با مسئلهٔ طغیان اکثریت روشن شود. ازاین‌رو می‌توان این مسئله را یکی از اسرار مهم قرآن قلمداد کرد. در مراجعه به تفاسیر مشهور، مسئلهٔ طغیان اکثریت، عذاب آن‌ها و خلود برخی در عذاب که همگی مخالف دیدگاه عمیق توحیدی است، همچنان بی‌پاسخ مانده است. چرا که در این تفاسیر، تصویر فلسفهٔ خلقت از ظواهر آیاتی که مستقیماً به فلسفهٔ خلقت اشاره دارند و آیات خلود، به‌دست آمده درحالی‌که تکمیل و تعمیق تصویر مذکور، منوط به ضمیمهٔ آیات دیگری است که به صورت ضمنی مرتبط با این موضوع‌اند؛ ازقبیل آیات فطرت، آیات رحمت؛ همچنین توجه به اقتضائات عقلانی و قطعی بحث توحید که در عرفان نظری به دقت مطرح شده است. اشکال تصویر مشهور آن است که ازیک‌طرف غرض خداوند از خلقت انسان، عبادت و نیل به رحمت بیان شده؛ اما ازطرف‌دیگر عملکرد اکثر انسان‌ها، انتخاب مسیر طغیان و عذاب گزارش شده که علاوه‌بر القای شبههٔ نقض غرض الهی، تصویری مأیوس‌کننده نیز می‌باشد. توضیح آنکه خداوند دربارهٔ امت‌های پیشین می‌فرماید: «وَ هَمَّتْ کُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِیَأْخُذُوهُ وَ جادَلُوا بِالْباطِلِ لِیُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ فَأَخَذْتُهُمْ فَکَیْفَ کانَ عِقاب» (غافر: ۵)؛ «کَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَ عَادٌ وَ فِرْعَوْنُ ... إِن کلُ إِلَّا کَذَّبَ الرُّسُلَ فَحَقَّ عِقَاب» (ص: ۱۴-۱۲). کاربرد «امت»، «قوم» در سیاق تأکید (نفی و استثنا و استفاده از «کل»)، حاکی از اکثریت طاغیان هر زمان نسبت به مؤمنان است. در آیات فراوانی نیز با آوردن تعبیر «اکثر» به علت طغیان اکثریت اشاره فرموده: «أَکْثَرُهُمُ الْفاسِقُون»؛ «أَکْثَرُهُمْ لا یَعْقِلُون» و در آیه: «وَ إِنْ تُطِعْ أَکْثَرَ مَنْ فِی الْأَرْضِ یُضِلُّوکَ عَنْ سَبِیلِ اللَّهِ» (انعام: ۱۱۶) نیز به‌صراحت اکثریت جمعیت زمین را گمراه معرفی می‌فرماید؛ برداشت اولیه از آیات فوق، غلبه طغیان بر عبادت و عذاب بر رحمت است و این همان تصویر مخوفی است که ملائکه نیز از هول آن زبان به اعتراض گشودند. این در حالی است که

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

تصویر عرفانی از ملاحظهٔ مجموع آیات مرتبط با فلسفهٔ خلقت به‌دست می‌آید؛ ازاین‌رو جامع‌تر و خوشبینانه‌تر است. نگارنده چنین تصویری را اولین بار حین مطالعه روایات بحث خلقت به‌دست آورد و نکتهٔ عجیب آنکه تنها در یک روایت این تصویر به‌صراحت مطرح شده بود؛ در این روایت معتبر، راوی از امام صادق (ع) دربارهٔ علت انتقال ارواح انسان‌ها به دنیا، بعد از آنکه در جایگاه بلند ملکوتی قرار داشتند، سؤال می‌کند؛ امام در پاسخ، شرافت و علو ارواح در عالم ملکوت را ازآنجاکه باعث غرور ایشان می‌شد، علت انتقال آن‌ها به بدن‌های خاکی معرفی فرمودند تا براثر ابتلائات دنیوی، حالت خضوع و عبودیت در آن‌ها شکل گیرد؛ آنگاه هنگام برشمردن ابتلائات سازندهٔ روح، علاوه‌بر ابتلائات اختیاری و غیراختیاری دنیوی، ابتلائات اخروی را نیز ضمیمه نمودند و مجموع همه ابتلائات و عذاب‌ها را، در مسیر نهادینه شدن روحیهٔ عبودیت و خضوع در انسان معرفی فرمودند که حاصل آن، دریافت رحمت جاودانه خواهد شد (ابن‌بابویه، ۱۳۹۸ق: ۴۰۳). به این ترتیب مسئلهٔ ابتلا و عذاب، در نگاه وسیع مرتبط با فلسفهٔ خلقت، هر دو برای انسان، واجد وجههٔ تربیتی و سازندگی هستند؛ ازاین‌رو لازم است که موقت نیز باشند؛ چراکه جاودانگی عذاب، مانع به ثمر نشستن تربیت است. این تصویر، علاوه‌بر ایجاد هماهنگی بین اغراض خلقت که در قرآن مستقیماً به آن‌ها اشاره شده نظیر «عبادت»، «نیل به رحمت»، «ابتلاء» و «جهنم»!، مشتمل بر دو مؤلفهٔ انگیزشی و احساسی نیز هست؛ یکی شرافت ذاتی انسان و دیگری جریان رحمت و عشق الهی بر تمام پدیده‌ها ازجمله ابتلائات؛ اهمیت این جنبه ازآن‌روست که از حیث کاربردی نیز در حل معضلات روانی جامعهٔ امروز، مانند احساس پوچی و افسردگی، مؤثرتر است. امروزه بشر، در قالب مکاتب لیبرالیستی و اومانیستی، مدعی احترام به شرافت ذاتی و آزادی انسان است و از این شعار مهم، در جهت نفس‌پرستی، سوءاستفاده نموده است؛ این درحالی است که تصویر عرفانی از فلسفهٔ خلقت، از شعار شرافت ذاتی و عشق‌ورزی، به نفع خداپرستی سود می‌برد. چالش مهم بحث، نفی جاودانگی عذاب است که مخالف ظاهر برخی آیات و روایات بوده و سبب اصلی اجتناب بیشتر مفسران از چنین تصویری همین مسئله است. ملاصدرا در باره صعوبت این بحث گوید: «أمّا الإشکال الوارد علی دوام العذاب و أبدیّته للکفار، فوروده من جهة اخری غیر جهة التحسین و التقبیح، فلذلک کان موجب تحیّر الحکماء و تدهّش أفاضل العرفاء» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج۱: ۳۶۵). وجه نوآوری تحقیق حاضر، تبیین ارتباط عمیق بحث فلسفهٔ خلقت با مسئلهٔ عذاب است؛

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

تحلیل متفاوت از کم‌وکیف عذاب در حوزهٔ عرفان به‌خوبی گره از فلسفهٔ خلقت بازمی‌کند. تحلیل عذاب در حوزهٔ عرفان ذوقی به «فراق و عتاب» وجه دیگری از نوآوری است. همچنین ارائهٔ شواهد و ادلهٔ بیشتر در تقویت نظریه مختار و نقد نظر مخالف. تحقیق حاضر از جهات فوق، فاقد پیشینه است. اما بحث فلسفهٔ خلقت و بحث خلود عذاب، به شکل مجزا دارای پیشینهٔ فراوان است. ازجمله کتاب *فلسفه خلقت انسان* اثر عبدالله نصری؛ *آفرینش و انسان*، اثر محمدتقی جعفری؛ *راز خلقت و بقاء* اثر محمدحسن قدردان قراملکی؛ مقاله «خلود در عذاب از دیدگاه ملاصدرا و ابن‌عربی» تألیف محمد حیدری‌فرد و مقاله «مقایسه دیدگاه امام خمینی در باب خلود با سایر آرای مخالف و موافق» اثر نفیسه ساطع. در حوزهٔ اشعار عرفانی به جهت اختصار، عمدتاً به نمونه‌هایی از اشعار حافظ و در میان شروح نیز به شرح لاهوری که خود از زمرهٔ عارفان است، اکتفا شده است.[۱]

مروری بر فلسفهٔ خلقت ازمنظر تفاسیر مشهور

تصویری که تفاسیر مشهور از فلسفهٔ خلقت انسان ارائه می‌دهند، از آیاتی که مستقیماً به فلسفهٔ خلقت اشاره دارند، برداشت شده است. در این آیات، هدف از خلقت انسان با تعابیری نظیر عبادت، خلافت، رحمت، ابتلاء و جهنم بیان شده است. آیه: «ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُون» (ذاریات: ۵۶) به دلیل آنکه عبادت را در سیاق نفی و استثنا، غرض انحصاری خلقت بیان نموده، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. بیشتر تفاسیر مقصود آیه را عبادت تشریعی دانسته‌اند (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱۸: ۳۸۶؛ طوسی، بی‌تا، ج ۹: ۳۹۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹: ۲۴۳). تعبیر دوم، خلافت است؛ نظیر آیه: «وَ إِذْ قالَ رَبُّکَ لِلْمَلائِکَةِ إِنِّی جاعِلٌ فِی الْأَرْضِ خَلِیفَة» (بقره: ۳۰)؛ صاحب *المیزان*، مقصود آیه را خلافت آدم و فرزندان او از خدا در زمین دانسته است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج۱: ۱۱۵). تعبیر سوم، رحمت است؛ در آیه: «وَ لَوْ شاءَ رَبُّکَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً واحِدَةً وَ لا یَزالُونَ مُخْتَلِفِین _ إِلاَّ مَنْ رَحِمَ رَبُّکَ وَ لِذلِکَ خَلَقَهُمْ» (هود: ۱۱۹- ۱۱۸) بیشتر مفسران «لِذلِکَ» را اشاره به «رحمت» مستفاد از «مَنْ رَحِمَ رَبُّکَ» دانسته‌اند (طباطبائی، ۱۳۹۰، ۱۱، ۶۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ۵، ۳۱۱). تعبیر چهارم، ابتلا است. نظیر آیه: «الَّذی خَلَقَ الْمَوْتَ وَ الْحَیاةَ لِیَبْلُوَکُمْ أَیُّکُمْ أَحْسَنُ عَمَلا» (ملک: ۲). زندگی دنیا از تولد تا مرگ، محفوف به اقسام ابتلائات و امتحانات اختیاری (تکلیفی) و غیراختیاری است تا نیکان از بدان جدا شوند. تعبیر پنجم، جهنم است که در تقابل با رحمت است؛ مانند آیه: «وَ لَقَدْ ذَرَأْنا لِجَهَنَّمَ کَثیراً مِنَ

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

الْجِنِّ وَ الْإِنْس» (اعراف: ۱۷۹). مفسران، جهنم را به عنوان «غرض تبعی» خداوند و یا «غایت» دسته‌ای از انسان‌ها معرفی نموده‌اند. موارد پنج‌گانهٔ فوق این‌گونه قابل تلخیص است که خداوند انسان را به عنوان «خلیفه» خود، خلق و به زمین که محل «ابتلا» است فرستاد؛ اگر او در ابتلائات زمینی، مسیر اطاعت و «عبادت» خدا را در پیش گرفت به «رحمت» الهی و بهشت نائل می‌گردد و اگر مسیر طغیان را در پیش گرفت به «جهنم» خواهد رفت.

ارزیابی پاسخ مفسران به مسئلهٔ طغیان اکثریت

مسئلهٔ اصلی بحث، جمع بین آیاتی است که حاکی از طغیان اکثریت‌اند با آیاتی که غرض خلقت را عبادت و نیل به رحمت معرفی می‌کنند. در پاسخ، تعداد کمی از مفسران مقصود از «عبادت» در آیه: «ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُون» (ذاریات: ۵۶) را عبادت تکوینی دانسته‌اند (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ۶، ۱۱۶). صاحب *مجمع البیان* با طرح مثال ساده‌ای گوید اگر کسی سفره‌ای انداخت به قصد محبت و از افرادی برای طعام دعوت کرد، اگر عده‌ای دعوت را نپذیرفتند، لطمه‌ای به غرض صاحب سفره نمی‌زند (طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج ۹: ۲۴۳). *تفسیر نمونه* در پاسخی مشابه گوید:

> *کسانی که این ایراد را می‌کنند درحقیقت ارادهٔ تکوینی و تشریعی را با هم اشتباه کرده‌اند زیرا هدف، عبادت اجباری نبوده، بلکه عبادت و بندگی توأم با اراده و اختیار است، و در چنین زمینه‌ای هدف به صورت آماده کردن زمینه‌ها تجلی می‌کند، فی‌المثل هنگامی که گفته می‌شود من این مسجد را برای نماز خواندن مردم درست کرده‌ام، مفهومش این است آن را آماده برای این کار ساخته‌ام نه اینکه مردم را به اجبار به نماز وادارم* (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲۲: ۳۹۷).

صاحب *المیزان* پاسخ فوق را بعید ندانسته، اما راه حل بهتر را چنین طرح می‌کند:

> *اگر ما این دو الف و لام را الف و لام جنس بدانیم، نه استغراق در آن صورت وجود عبادت در دو نوع جن و انس و لو در بعضی از افراد آن دو کافی است که این تخلف محال پیش نیاید؛ چون وجود افرادی که خدا را عبادت نمی‌کنند ضرری نمی‌زند، بله اگر به‌طورکلی در جنس جن و بشر عبادت برمی‌افتاد، و حتی یک نفر هم خدا را عبادت نمی‌کرد، با غرض خدای سبحان منافات داشت* (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۸: ۳۸۷).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

بر پاسخ علامه این اشکال وارد است که اشتمال الف و لام جنس بر افراد قوی‌تر از الف و لام استغراق است زیرا الف و لام جنس درحقیقت بیانگر ماهیت و ذات اشیا است و لذا قابل انفکاک از افراد نیست (ابن‌هشام، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۱۲۴). اما مسئلهٔ مهم‌تر آن است که در پاسخ‌های فوق، به ریشهٔ اشکال عنایت نشده است. قرارگیری عبادت جن و انس ذیل ارادهٔ تکوینی یا تشریعی، مسئلهٔ اصلی نیست و اینکه آیا شامل همهٔ افراد می‌شود یا استثناپذیر است؛ بلکه مسئله، نقض غرض و مطلوب الهی به‌واسطهٔ سوءاختیار انسان است؛ خصوصیت فعل الهی آن است که چون فاعل آن در قلهٔ حکمت و قدرت قرار دارد، فعل از غرض فاعل تخلف نمی‌کند: «وَ اللَّهُ غالِبٌ عَلی أَمْرِه» (یوسف: ۲۱)؛ حتی اگر فاعل‌های صاحب اختیار دیگری به‌حسب ظاهر، درمقابل او قرار گیرند: «وَ ما تَشاؤُنَ إِلاَّ أَنْ یَشاءَ اللَّهُ» (انسان: ۳۰)؛ در مثال مسجد، چون سازندهٔ مسجد هیچ احاطهٔ علمی یا تسخیری بر اختیار و انتخاب مردم ندارد، خود نیز می‌داند که نتیجهٔ فعل در برخی موارد از خواست و مطلوبش تخلف می‌کند؛ به‌عبارت‌دیگر، عبادت همگان برای وی مطلوب است، اما چون می‌داند چنین چیزی از دایرهٔ قدرت او خارج است، چنین نیت و غرضی را در ذهن خود نمی‌پرورد. بنابراین توقعی نیست که همهٔ مردم از مطلوب او تبعیت کنند. وضعیت فاعل در مثال سفره نیز همین گونه است. اما درمورد خداوند چنین نیست و غیرممکن است که چیزی را اراده کند و مطلوب وی باشد، اما آن چیز اتفاق نیفتد. اگر گفته شود که ارادهٔ خداوند بر اختیار انسان تعلق گرفته و لازمهٔ اختیار، امکان تخلف است؛ گوییم که اختیار انسان مخلوق خدا و تحت اختیار اوست و جایی که خداوند غرض و مطلوب خود را به‌صراحت اعلام نموده که عبادت مخلوق و نیل به رحمت اوست، چگونه ممکن است آن مخلوق و اختیارش را به‌گونه‌ای بیافریند که خلاف غرضش اتفاق افتد؟ بنابراین تمثیل غرض الهی در خلقت انسان به غرض انسانی در ساخت مسجد یا دعوت به طعام که در این‌ها اختیار و مطلوب یک انسان در عرض اختیار و مطلوب برخی دیگر از انسان‌ها قرار می‌گیرد، اساساً اشتباه و خلاف توحید افعالی است. وجه دیگر بطلان استدلال فوق آن است که به‌حسب احتمالات، اگر حدود نیمی از انسان‌ها مسیر عبادت را در پیش می‌گرفتند و نیمی دیگر مسیر طغیان را، این با ویژگی اختیار تناسب داشت؛ حال آنکه اکثریت، مسیر طغیان را انتخاب می‌کنند. این در حالی است که لازمهٔ اصل مسلم غلبهٔ رحمت الهی بر نقمت او آن است که اکثریت، مسیر عبادت و

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

رحمت را برگزینند. صاحب *المیزان* ذیل آیه: «وَ لَقَدْ ذَرَأْنا لِجَهَنَّمَ كَثيراً مِنَ الْجِنِّ وَ الْإِنْس» (اعراف: ۱۷۹) مثالی از عملکرد نجار می‌زند که غرض اصلی وی، ساختن درب است، لذا از چوب‌های هموار در ساخت آن استفاه می‌کند، اما ضرورت کار اقتضا می‌کند که چوب‌های زاید و ناهموار را به قصد تبعی، دور ریخته و یا به عنوان هیزم در آتش افکند. آنگاه فعل الهی را بدان تشبیه نموده و گوید: «صح أن لله غاية فی أهل الخسران و الشقاوة من هذا النوع و هو أن يدخلهم النار و قد كان خلقهم للجنة غير أن الغاية الأولى غاية أصلية كمالية، و الغاية الثانية غاية تبعية ضرورية» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۸: ۳۳۵). در اینجا نیز تشبیه فعل و ارادهٔ الهی به فعل و ارادهٔ انسانی، محل اشکال است؛ چراکه نجار، خالق چوب‌ها نیست که بتواند همه را مطابق مطلوبش خلق کند، درحالی‌که خداوند خالق انسان‌هاست. اشکال دیگر آن است که در مثال نجار، بیشتر چوب‌ها صرف قصد اصلی می‌شوند که مثلاً ساختن درب و پنجره است درحالی‌که در بحث خلقت، بیشتر انسان‌ها راهی جهنم می‌شوند! که قصد اصلی خداوند نیست. اشکال سوم آن است که این پاسخ با اصل غلبهٔ رحمت الهی بر غضب او، رابطهٔ معکوس دارد. اشکال چهارم آن است که این پاسخ با اصل کرامت ذاتی انسان که در آیات زیادی نظیر آیات خلافت، نفخ روح و تعلیم اسما مطرح است، سازگار نیست؛ چگونه ممکن است خداوند بر خلقت آدم مباهات کند درحالی‌که اکثریت بنی آدم از دستورات وی سرپیچی می‌کنند؟!. اکنون رویکرد عرفانی در پاسخ به مسئلهٔ فوق را ضمن دو گام بررسی می‌کنیم.

گام اول عرفانی، تغییر در موازنهٔ رحمت و عذاب

این گام در حوزهٔ عرفان نظری مطرح می‌شود و با اثبات ذاتیت رحمت و حکومت آن بر عذاب، به موقت بودن عذاب منتهی می‌شود؛ آنگاه عذاب موقت و تحت حکومت رحمت، جنبهٔ تربیتی خواهد یافت و چون ثمرهٔ تربیت، ایجاد ملکه عبودیت و نیل به رحمت است، به این ترتیب جمع بین آیات رحمت و عذاب، محقق خواهد شد. اما اینکه چرا اکثریت نیازمند طی این مسیر تربیتی هستند، در گام دوم پاسخ داده خواهد شد.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

ذاتیت و ازلیت رحمت درمقابل عرضیت و زوال‌پذیری عذاب

در عرفان نظری، ذاتیت و ازلیت رحمت از دو جهت مطرح است؛ اول از جهت فاعل رحمت که خداوند متعال است و دیگری از جهت قابل آن که انسان است. عارفان رحمت الهی را برخاسته از ذات خداوند می‌دانند، برخلاف غضب او که طغیان مخلوقات سبب حلول آن است. در ناحیهٔ قابل نیز عارفان با استناد به فطرت لایتغیر، ازلی و الهی انسان، رحمت را ملازم ذات انسان و ازلی دانسته‌اند برخلاف عذاب که ملازم اعمال انسان است و اعمال چه‌بسا تحت تأثیر شیطان و هوای نفس انجام گرفته‌اند که نسبت به فطرت ازلی، عارضی و زوال‌پذیرند. ابن‌عربی و شارحان آثار او با توجه به مبانی خداشناسی و انسان‌شناسی خود ازآنجاکه همهٔ موجودات را مظاهر اسمای الهی و تحت ربوبیت آن‌ها می‌دانند به حکم احدیت افعالی، حق را با اسمای خود، مصدر همهٔ افعال می‌دانند؛ براین‌اساس موجودات بر صراط مستقیم رب‌اند و به حکم رحمت واسعهٔ الهی همگی به کمال و سعادت مقدّر خود می‌رسند. همچنین، همگان به‌حسب فطرت اصلی و استعداد ذاتیِ حقانی، قابل توحید و طالب صراط مستقیم‌اند، و به همین سبب، ضلالت، و به‌تبع آن غضب به عنوان منشأ حکم خلود در جهنم، عارضی است، برخلاف رضا و رحمت حق که ذاتی است. آنگاه ازآنجاکه عَرَضی، زوال‌پذیر و ذاتی، دائمی است، با پایان یافتن غضب، بازگشت همهٔ خلق به رحمت واسعهٔ حق است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۱: ۱۶۳؛ نیز ۱۳۷۰: ۱۰۶؛ قیصری، ۱۳۶۳، ج ۲: ۱۰؛ جامی، ۱۳۸۳: ۱۸۸). فیض کاشانی دراین‌باره گوید:

> *ارواح به حسب فطرت اصلیه قابل توحید و طالب راه راست بودند، چنانچه در اول که ملوّث به الواث و محتجب به حجب نگشته بودند، چون خطاب رسید که - أَ لَسْتُ بِرَبِّکُمْ- جمله از سر صفای اصلی – بَلَی- گفتند و این خود مختص به بعضی دون بعضی نبود؛ به دلیل حدیث -کل مولد یولد علی الفطرة-. پس ضلالی که ایشان را بود، عارض استعداد تعیّنی ایشان گشته بود نه عارض استعداد ذاتی اصلی حقّانی. و چون غواشی طبیعت آن را فروگرفت و به حجب ظلمانیه که مناسب استعداد تعیّنی بود او را محتجب گردانید، ضلال عارض آن ارواح گشت و آن ضلال عارض، طالب عارض شدن غضب گشت، پس هم ضلال عارض باشد و هم غضب؛ و رضا و رحمت به حکم - سبقت رحمتی غضبی- ذاتی باشند. و العرضی یزول، و الذاتی لا یزول، پس*

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

مآل همه به رحمت سابقه باشد: -وَ رَحْمَتِی وَسِعَتْ کُلَّ شَیْءٍ- (فیض کاشانی، ۱۳۸۷، ج۳: ۸۷).

شواهد قرآنی بر ذاتیت و ازلیت رحمت درمقابل عرضیت عذاب

در ناحیهٔ فاعل رحمت، قرآن کریم جریان رحمت را برخاسته از ذات الهی معرفی می‌کند: «کَتَبَ عَلی نَفْسِهِ الرَّحْمَة» (انعام: ۱۲)؛ درحالی‌که درمورد عذاب چنین نیست و سبب حلول آن، اعمال نفسانی انسان است: «ما أَصابَکَ مِنْ حَسَنَة فَمِنَ اللَّهِ وَ ما أَصابَکَ مِنْ سَیِّئَة فَمِنْ نَفْسِک». در آیه: «عَذابی أُصیبُ بِهِ مَنْ أَشاءُ وَ رَحْمَتی وَسِعَتْ کُلَّ شَیْء» (اعراف: ۱۵۶) در حالی‌که عذاب مقید به «من اشاء» است اما رحمت مطلق است و «کل شیء» را دربر گرفته؛ لازمهٔ احاطهٔ رحمت بر همه‌چیز، احاطهٔ آن بر عذاب نیز هست و لازمهٔ احاطهٔ رحمت بر عذاب، عدم ازلیت عذاب است. در ناحیهٔ قابل رحمت یعنی فطرت انسان نیز، بر ذاتیت و تغییرناپذیری آن تأکید می‌شود که از تأمل در چهار دسته آیات، قابل اثبات است. دستهٔ اول آیات فطرت است؛ نظیر آیه: «فَأَقِمْ وَجْهَکَ لِلدِّینِ حَنیفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتی فَطَرَ النَّاسَ عَلَیْها لا تَبْدیلَ لِخَلْقِ اللَّه» (روم: ۳۰)؛ این آیه به‌صراحت، الهی بودن سرشت انسان و تغییرناپذیری آن را بیان می‌کند (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱۶: ۱۷۸؛ مکارم، ۱۳۷۱،ج۱۶: ۴۱۷). دستهٔ دوم، آیات عالم ذر است. نظیر آیه: «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّکَ مِنْ بَنی آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّیَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلی أَنْفُسِهِمْ أَ لَسْتُ بِرَبِّکُمْ قالُوا بَلی» (اعراف: ۱۷۲). باوجود اختلافاتی که در تشریح عالم ذر بین مفسران وجود دارد، اما بر این نکته اتفاق نظر دارند که در عالم ذر، میثاق توحید در نهاد آدمی منعقد شد و این میثاق تغییرناپذیر است. دستهٔ سوم آیات توحید است که جهت اختصار، به روایتی شامل هر سه دسته اشاره می‌کنیم:

سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ- وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّکَ مِنْ بَنِی آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ... وَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص کُلُ مَوْلُودٍ یُولَدُ عَلَی الْفِطْرَةِ یَعْنِی الْمَعْرِفَةَ بِأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ خَالِقُهُ کَذَلِکَ قَوْلُهُ وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ لَیَقُولُنَّ اللَّهُ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ۱۳).

دستهٔ چهارم، آیات مربوط به قیامت است؛ نظیر آیه «لَقَدْ کُنْتَ فی غَفْلَةٍ مِنْ هذا فَکَشَفْنا عَنْکَ غِطاءَکَ فَبَصَرُکَ الْیَوْمَ حَدید» (ق: ۲۲) که در آن سخن از کشف غطاء است. یعنی پرده‌ای که وقتی از روی چشم برداشته شد، چشم تیزبین می‌گردد؛ لازمهٔ این سخن، سلامتی چشم در زیر پرده است

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

و مقصود از این چشم به اتفاق مفسران، چشم دل است (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱۸: ۳۵۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹: ۲۱۹؛ مکارم، ۱۳۷۱، ج ۲۲: ۲۵۹). براساس همین دل و فطرت پاک است که خداوند قضاوت درمورد اعمال را در قیامت به خود انسان وامی‌گذارد: «اقْرَأْ كِتابَکَ كَفى بِنَفْسِکَ الْيَوْمَ عَلَيْکَ حَسيباً» (اسراء: ۱۴).

نظام اسمائی خلقت و جایگاه رحمت و عذاب

شکل دوم تغییر در موازنهٔ رحمت و عذاب، طرح نظام اسمائی خلقت در عرفان است. تمام هستی از این منظر عبارت است از ذات الهی و یک جلوه او که براساس مراتب تشکیکی، تمام مخلوقات را به وجود می‌آورد؛ در این راستا، دو نوع تعین وجود دارد؛ تعینات حقی که از سنخ تعین‌های علمی الهی‌اند و تعینات خلقی که از سنخ تعین‌های عینی و وجودی‌اند. تعینات حقی شامل تعین اول و تعین ثانی است. تعین اول، علم خداوند به ذات خویش به صورت اجمالی و تعین ثانی، علم خداوند به ذات خویش به صورت تفصیلی است (جامی، ۱۳۸۳: ۳۵-۳۴؛ فناری، ۱۳۶۳: ۵۵). در تعین ثانی سخن از اسمای الهیه و اعیان ثابته به میان می‌آید که استخوان‌بندی عرفان نظری را تشکیل می‌دهد (امینی‌نژاد، ۱۳۹۰: ۳۱۸). این اسما در عین اینکه بی‌نهایت هستند، از نظر روابط طولی و عرضی با یکدیگر، دارای ساختاری مخروطی می‌باشند. بنابراین اسمای بالاتر حاکم بر اسما پایین‌ترند. در رأس مخروط اسما، اسم جامع «الله» قرار دارد که جامع همهٔ اسما است. جامعیت یک اسم به این معناست که همهٔ اسمای ذیل خود را به صورت اندماجی در خود جای داده و درعین‌حال در همهٔ آن‌ها ظهور و سریان دارد (قیصری، ۱۳۶۳: ۳۷)؛ مانند رابطهٔ کلی منطقی با جزئیات آن (قاعده اشتمال و ظهور). مظاهر اسما در تعین ثانی را اعیان ثابته می‌نامند که احکام اسما در آن‌ها ظاهر می‌شود (قیصری، ۱۳۶۳: ۱۵). اعیان ثابته متناظر با ماهیات در اصطلاح فلسفی هستند و هنگامی که وارد مرتبهٔ عینی (تعینات خلقی) شدند، لباس وجود خارجی به تن می‌کنند. پس از اسم جامع الله، تقسیمات متفاوتی مطرح است؛ ازجمله تقسیم به اسمای جمالی و جلالی؛ اسما جمالی حاکی از لطف الهی‌اند مانند لطیف، رحیم و عطوف؛ و اسماء جلالی حاکی از قهر او مانند منتقم و قهار. اکنون به بحث عذاب بازمی‌گردیم؛ عذاب و جهنم، از لوازم اسمای جلالی‌اند؛ بنابراین تحت حکومت اسم الله هستند. در اینجا نکته مهم رابطهٔ اسم «الرحمن» با اسم جامع الله است. این اسم که صیغه مبالغه از ماده رحمت است، هم ردیف اسم جامع الله در نظام اسمائی است (ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۲۴۶)؛ بنابراین اسمای جلالی و

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

لوازم آن نظیر عذاب و جهنم، مانند اسمای جمالی، تحت حکومت اسم رحمان نیز هستند و از این روی مغلوب رحمت الهی بوده و نمی‌توانند ابدی باشند. ابن‌عربی در پاسخ به این اشکال که تحلیل فوق باعث تعطیلی اسمای جلاله الهی است، حق را جز ذات واحدی از تمام وجوه ندانسته و صفات، نِسَب و اضافات را عدمی معرفی می‌کند. بنابراین اسما و صفات، اعیان موجود در خارج نیستند که حکمی را بر حق واجب کنند. ازاین‌رو، رحمت حق بر بندگان در آخر امر، و سرمدی نبودن عذاب را جایز می داند (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۱۶۴-۱۶۳).

نفس رحمانی

نفس رحمانی در یک تعریف ساده، همان جلوهٔ واحد الهی است از حیث هستی بخشی آن در تمام مراتب هستی با سریان و امتدادش از سرچشمهٔ زلال ذات تا اقصی نقاط ممالک کثرات؛ وجه تشبیه این جلوه واحد به نفس، آن است که نفس انسان نیز هنگام تکلم، هوای بسیطی است که از نهاد او برخاسته و ضمن عبور از مناطق سینه، حلق و دهان، ابتدا اصوات و درنهایت حروف و کلمات متکثر را پدید می آورد (صائن‌الدین ترکه، ۱۴۲۴ق: ۳۶۸). وجه شبه دیگر، تنفیس کرب حاصل از تنفس است؛ عرفا بر این اعتقادند که نفس رحمانی نیز، اسمای الهی را از حالت اندماج و گرفتگی موجود در تعین اول (مرتبه احدیت) خارج ساخته در مسیر گشایش و ظهور در تعین ثانی (مرتبه واحدیت) و اظهار احکام و آثار در مراتب نازل تر (تعینات خلقی) قرار می‌دهد (فناری، ۱۳۶۳: ۳۶۹). قرآن نیز حکایت ایجاد و خلقت الهی را گاهی در قالب قول و تکلم که با تنفس مرتبط است، بیان فرمود: «إِنَّما قَوْلُنا لِشَیْءٍ إِذا أَرَدْناهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ کُنْ فَیَکُون» (نحل: ۴۰). بنابراین در عرفان نظری، غلبهٔ رحمت الهی بر همه‌چیز ازجمله عذاب، از حیث صدرنشینی در بحث نظام اسمائی و جایگاه اسم رحمان مطرح است و از حیث جریان در همه چیز ازجمله عذاب، در بحث نفس رحمانی. حال با توجه به اینکه رابطهٔ بین رحمت و عذاب، رابطهٔ تضاد است، کیفیت این غلبه و شمول را به زبان ساده، اینچنین توان گفت که عذاب خدا نیز از سر رحمت اوست. این رابطه در جایی که سخن از تنبیه و گوشمالی دلسوزانه مقام بالاتر نسبت به مقام پایین‌تر است، کاملاً قابل هضم است؛ نظیر تنبیه والدین یا مربی دلسوز نسبت به کودک چموش که مصداق کوچکی از عذاب تحت رحمت است.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

شواهد قرآنی بر نظام اسمائی

ترادف اسم «الرحمن» با «الله» که حاصل آن اثبات جامعیت اسم رحمان است، از آیات بسیاری قابل استنباط است. مهم‌ترین آیه مورد استشهاد عارفان، آیه: «قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمنَ أَيًّا ما تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْماءُ الْحُسْنى» است که هر دو اسم در یک آیه و موقعیت مساوی مطرح شده‌اند (ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۲۴۶). جستجوی واژه «الرحمن» در قرآن، شواهد بسیار دیگری نیز به‌دست می‌دهد که در آن‌ها به جای «الله» و در موقعیتی کاملاً مشابه از نظر جامعیت و استیلا، از «الرحمن» استفاده شده است؛ مانند «الرَّحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوى» (طه: ۵)، «رَبِّ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ ما بَيْنَهُمَا الرَّحْمن» (نباء: ۳۷)، «وَ عِبادُ الرَّحْمنِ الَّذينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْناً» (فرقان: ۶۳)، «إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ إِلاَّ آتِي الرَّحْمنِ عَبْداً» (مریم: ۹۳)، «الَّذي خَلَقَ سَبْعَ سَماواتٍ طِباقاً ما تَرى في خَلْقِ الرَّحْمنِ مِنْ تَفاوُتٍ» (ملک: ۳). کاربرد اسم رحمان در کنار حکایت طغیان و عذاب، با اینکه مناسب بود از اسمای جلالی استفاده شود، شگفت‌انگیز است و تأکیدی بر جنبهٔ تربیتی و تأدیبی عذاب از ناحیه مقام مهربان مافوق دارد؛ نظیر آیه: «يا أَبَتِ إِنِّي أَخافُ أَنْ يَمَسَّكَ عَذابٌ مِنَ الرَّحْمنِ فَتَكُونَ لِلشَّيْطانِ وَلِيًّا» (مریم، ۴۵)، «ثُمَّ لَنَنْزِعَنَّ مِنْ كُلِّ شيعَةٍ أَيُّهُمْ أَشَدُّ عَلَى الرَّحْمنِ عِتِيًّا» (مریم:۶۹) و «قُلْ مَنْ كانَ في الضَّلالَةِ فَلْيَمْدُدْ لَهُ الرَّحْمنُ مَدًّا حَتَّى إِذا رَأَوْا ما يُوعَدُونَ إِمَّا الْعَذاب» (مریم: ۷۵). ازجمله آیات دیگری که غلبهٔ رحمت بر عذاب را نشان می‌دهد مواردی است که رحمت و عذاب یک جا مطرح و قابل مقایسه‌اند درحالی‌که رحمت مطلق است و عذاب مقید؛ نظیر «عَذابی أُصيبُ بِهِ مَنْ أَشاءُ وَ رَحْمَتي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ» و مانند آنکه گذشت. ازجمله شواهد دیگر آن است که بعد از اسم «الله»، تنها اسم «الرحمن» است که هیچ‌گاه در قرآن صفت واقع نشده مگر برای اسم «الله» در «بسم الله الرحمن الرحیم».

بررسی و نقد دلیل مخالف

ادله عقلی و نقلی رویکرد عرفانی، چنانکه گذشت، مسئلهٔ خلود عذاب را به چالش جدی می‌کشند، نظریه رقیب ضمن استناد به ظواهر آیات خلود، سعی در توجیه عقلانی و فلسفی آن نیز نموده است. ازاین‌رو درمقابل بحث فطرت، بحث «طبیعت ثانوی» و نظایر آن مطرح شده؛ صاحب *المیزان* گوید:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

حالات زشتی که در جان انسان رسوخ می‌کنند تبدیل به صورت یا شبه صورت گشته و نوع جدیدی را برای او ایجاد می‌کنند مثل انسان بخیل و این نوع جدید، مجرد بوده و وجودش دائمی است (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱: ۴۱۳).

حکیم سبزواری گوید:

کیفیت ظلمانی گناه، صورت جوهری می‌یابد و آلودگی عرضی آن، ذاتی می‌گردد؛ زیرا فطرت اولیه انسان، ذاتی او است و زوال‌پذیر نیست و فطرت ثانوی نیز، هرگاه به صورت ملکه جوهری مبدل شود، جنبهٔ ذاتی به‌خود می‌گیرد زیرا عادت، طبیعت ثانوی انسان به‌شمار می‌رود» (صدر الدین شیرازی، ۱۳۶۸، ۹: زیرنویس ۳۴۷).

دلیل نقضی درمقابل ادعای فوق، شواهد تاریخی حاکی از انقلاب روحی افراد است؛ مجرمانی که پس از سال‌ها جنایت و ملکه شدن آن، براثر دیدن صحنه‌ای تکان‌دهنده یا تنبهی درونی که خود ناشی از نور فطرت است، ناگهان دگرگون شده و مسیر افعال و عادتشان نیز تغییر کلی یافته است. قرآن در آیاتی نظیر «فَإِذا رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذا هُمْ يُشْرِكُون» (عنکبوت: ۶۵) به امکان ازاله پرده غفلت و گناه از جلوی چشم مشرکان به سبب ابتلائات سخت اشاره می‌کند؛ در دعای عرفه امام حسین (ع) می‌خوانیم: «يَا مَنِ اسْتَنْقَذَ السَّحَرَةَ مِنْ بَعْدِ طُولِ الْجُحُودِ وَ قَدْ غَدَوْا فِي نِعْمَتِهِ يَأْكُلُونَ رِزْقَهُ وَ يَعْبُدُونَ غَيْرَهُ وَ قَدْ حَادُّوهُ وَ نَادُّوهُ وَ كَذَّبُوا رُسُلَه» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۹۵: ۲۲۰). تعبیرات «مِنْ بَعْدِ طُولِ الْجُحُودِ» و «قَدْ حَادُّوهُ وَ نَادُّوهُ وَ كَذَّبُوا رُسُلَه» حاکی از رسوخ گناه و ملکه شدن آن در وجود ساحران است، با این وصف براثر مشاهده معجزه موسی، دچار انقلاب روحی گشتند: «فَغُلِبُوا هُنالِکَ وَ انْقَلَبُوا صاغِرينَ - وَ أُلْقِيَ السَّحَرَةُ ساجِدين» (اعراف: ۱۲۰-۱۱۹). براین‌اساس نمی‌توان احتمال انقلاب روحی براثر مشاهده صحنه‌هایی بس هولناک‌تر از غرق کشتی و معجزه موسی، در قیامت را انکار کرد: «يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَ السَّماواتُ وَ بَرَزُوا لِلَّهِ الْواحِدِ الْقَهَّار» (ابراهیم: ۴۸). همچنین این ادعا که پس از مرگ، جای توبه و تغییر سرنوشت نیست، با بحث تطهیر گناهان عده‌ای براثر معاینه عذاب موقت در آخرت و بحث شفاعت که مفاد روایات متواتر است، مخدوش می‌باشد. بنابراین نسبت گناه و آثار آن در مقایسه با فطرت، نسبت طبیعت ثانویه با طبیعت اولیه نیست؛ بلکه نسبت غبار با آیینه است: «كَلاَّ بَلْ رانَ عَلى

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

قُلُوبِهِمْ ما کانُوا یَکْسِبُون» (مطففین: ۱۴)؛ یا نسبت چشم با پرده: «لَقَدْ کُنْتَ فی غَفْلَةٍ مِنْ هذا فَکَشَفْنا عَنْکَ غِطاءَکَ فَبَصَرُکَ الْیَوْمَ حَدیدٌ» (ق: ۲۲)؛ خصوصیت غبار و پرده، قابلیت ازاله و انفکاک است. گاهی نیز رابطهٔ عمل و جزای آن از نوع علیت و بلکه بالاتر، از نوع عینیت و تجسم عمل معرفی شده است؛ شهید مطهری گوید: «اعمال ما صورت و وجهه ای ملکوتی دارد که پس از صدور از ما هرگز فانی نمی‌شود و از توابع و لوازم و فرزندان جداناشدنی ماست» (مطهری، ۱۳۹۷، ج۱: ۲۳۳). اگر چه بحث تجسم اعمال مستند به قرآن است، این به معنای عدم امکان انفکاک جزای عمل از انسان نیست؛ بحث شفاعت به‌روشنی امکان انفکاک جزای عمل از مجرمان را نشان می‌دهد. در رتبهٔ بالاتر آیات مربوط به تبدیل سیئات به حسنات است: «مَنْ تابَ وَ آمَنَ وَ عَمِلَ عَمَلاً صالِحاً فَأُولئِکَ یُبَدِّلُ اللَّهُ سَیِّئاتِهِمْ حَسَنات» (فرقان: ۷۰). اگر گفته شود که آیات فوق مربوط به توبه است که زمانش قبل از مرگ است درحالی‌که خلود مربوط به بعد از مرگ است؛ گوییم که استدلال مخالف، بر اصل تلازم علت و معلول و عدم انفکاک آن‌ها از یکدیگر استوار بود و تغییر زمان، مدخلیتی در این اصل ندارد؛ اگر قرار شد بین علت و معلول یعنی عمل و جزای آن، به هر دلیل مانند توبه و شفاعت، امکان انفکاک باشد، ضرورت ادعایی از اساس مخدوش است. بنابراین اگر قرار باشد، موارد فوق در قالب فلسفی بگنجند، در بحث ذاتی و عرضی قابل تحلیل‌اند به این شکل که عمل و جزای آن را نسبت به فطرت انسان و یا رحمت واسعهٔ الهی، عرضی و قابل زوال قلمداد کنیم؛ این همان سخنی است که ابن‌عربی و پیروانش قائل به آن بودند و توضیح آن گذشت؛ گاهی نیز در بحث شفاعت، سخن از قابلیت و اهلیت برای شفاعت مطرح می‌شود که ممکن است براثر کثرت گناه این قابلیت منتفی شود. این سخن اگرچه در مورد شفیعانی غیر از خدا، صحیح است، اما در مورد آخرین شفیع که مقام «ارحم الراحمین» است، جاری نمی‌باشد. امام خمینی دراین‌باره گوید:

> *چون مجرد تا از عالم طبیعت رفت، بدون هیولی و امکان استعدادی است، موجبات الم و عذاب که یک عائله شرورند، برای او خواهند بود تا سرانجام عالم غیب ظاهر شود و سلطنت رحمانیت غلبه کند و آخرین شافع یعنی ارحم الراحمین به شفاعت کبری تجلی فرماید بعد از آنکه دست‌ها از دامن شافعین دیگر کوتاه شود و از احسان قدیم الاحسان امید آن است که هیچ‌کسی از ورود به دارالاحسان عمومی ممنوع نگردد* (امام خمینی، ۱۳۸۱، ج ۳: ۶۰۷).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

گام دوم عرفانی، تفاوت در نگرش به موضوع

این گام در حوزهٔ عرفان ذوقی و شعری مطرح است؛ در میان اشعار، غزل قسمی است که حول محور زیبایی، خصوصاً زیبایی معشوق انسانی سروده می‌شود. مصداق شاخص عرفان ذوقی، به شکل رازگونه و سمبلیک از اصطلاحات غزل، استعاره می‌گیرد؛ ازاین‌رو مناسب‌تر است آن را «عرفان غزلی» بنامیم؛ این حوزه در قرن هشتم با غزلیات حافظ به اوج خود رسید. بنابراین ساختار محتوایی عرفان غزلی، با عرفان نظری یکسان است اما ادبیات آن با اصطلاحات عاشقانه آمیخته است:

تجلی گه جمال و گه جلال است رخ و زلف آن معانی را مثال است
صفات حق تعالی لطف و قهر است رخ و زلف بتان را زان دو بهر است
(شبستری، ۱۳۸۵: ۷۵)

توحید عمیقی که در عرفان نظری همهٔ پدیده‌ها و اشیا را به ذات حق و تجلیات وی منتسب می‌کند، در عرفان غزلی نیز با ادبیاتی متفاوت حاکم است؛ این نگاه وحدت‌گرا، تمایز دنیا و آخرت را از میان برداشته و لذات و آلام را اعم از دنیوی و اخروی، اختیاری و غیراختیاری، همه را به معشوق ازلی نسبت می‌دهد:

دردم از یار است و درمان نیز هم دل فدای او شد و جان نیز هم
هر دو عالم یک فروغ روی اوست گفتمت پیدا و پنهان نیز هم
(دیوان حافظ:غزل ۳۶۳)

انتخاب ادبیات غزلی برای محتوای عرفانی، انتخابی ظریف و هوشمندانه است. عشق مجازی از ادراکات ملموس و پرجاذبه برای نوع انسان است و دارای مؤلفه‌هایی است که به صورت عجیبی قابل انطباق بر مؤلفه‌های عشق حقیقی است. ازاین‌رو حکیمان قاعده‌ای بنام «المجاز قنطرة الحقیقة» وضع نموده و مقصود خود را از عشق مجازی، «عشق عفیف» عنوان کرده‌اند. بحث عذاب که در عرفان نظری، ذیل عنوان «اسمای جلالی» و لوازم آن‌ها قرار گرفت، در عرفان غزلی، ذیل عنوان «عتاب» جای می‌گیرد. عتاب ممکن است منجر به «فراق» نیز شود چنان‌که در داستان خلقت آدم، عتاب «قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْها جَمیعا» (بقره: ۳۸)، فراق از عالم ملکوت را برای انسان رقم زد. بنابراین وقتی مقولهٔ عذاب وارد حوزهٔ عرفانی غزلی می‌شود، در ادبیات عشق‌ورزی، تحلیل و تفسیر می‌گردد.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

چراکه «عتاب» و «فراق» معشوق، هر دو از ارکان عشق‌ورزی با او هستند؛ بدین سبب غزلیات عرفانی سرشار از حکایت «فراق» و «عتاب» اند. گاهی عاشق خود را مخیر بین عتاب و فراق می‌بیند و رندانه، عتاب را بر فراق ترجیح می‌دهد؛ چرا که در عتاب، حضور دلبرانه معشوق لحاظ شده که عتاب او را تحت الشعاع قرار می‌دهد:

بگذار تا مقابل روی تو بگذریم شوق دزدیده در شمایل خوب تو بنگریم
است در جدایی و جور است در نظر هم جور به که طاقت شوقت نیاوریم
(دیوان سعدی: غزل ۴۳۷)

در دعای کمیل نیز می‌خوانیم: «فَهَبْنِی یَا إِلَهِی وَ سَیِّدِی صَبَرْتُ عَلَی عَذَابِکَ فَکَیْفَ أَصْبِرُ عَلَی فِرَاقِکَ». ازاین‌رو می‌توان عتاب را عذاب اصغر و فراق را عذاب اکبر در این حوزه دانست. مرور غزلیات حافظ به‌خوبی نشان می‌دهد که بیشتر آن‌ها در راستای شرح عتاب و فراق‌اند. تعابیری از قبیل جور، جفا، برافروختن، سوزاندن، خون ریختن، کشتن و نظایر آن همه در راستای «عتاب» و تعابیری که متضمن معنای سیاهی و پوشش هستند ازقبیل زلف، شب، کفر، پرده، قفس، زندان و نظایر آن، در راستای فراق تلقی می‌شوند که در اینجا به دو نمونه بسنده می‌کنیم؛ در غزل ۲۲۱ حافظ ابتدا چهرهٔ عتاب‌آلود معشوق را به تصویر می کشد:

دوش می‌آمد و رخساره برافروخته بود تا کجا باز دل غمزده‌ای سوخته بود
رسم عاشق‌کشی و شیوه شهرآشوبی جامه‌ای بود که بر قامت او دوخته بود
جان عشاق سپند رخ خود می‌دانست و آتش چهره بدین کار برافروخته بود

آنگاه در باطن این عتاب‌ها، لطف و جمال معشوق را به نظاره می‌نشیند:

گرچه می‌گفت که زارت بکشم می‌دیدم که نهانش نظری با من دلسوخته بود

محفوف بودن عتاب معشوق به نظر لطف او که در گام نخست تحت عنوان غلبهٔ رحمت بر عذاب بیان شد، لب کلام در بحث جاری است. در ادامه، با تعبیر «زلف» اشاره به عذاب اکبر یعنی فراق می‌کند:

کفر زلفش ره دین می‌زد و آن سنگین دل در پی‌اش مشعلی از چهره برافروخته بود

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

«یعنی ظلمت کثرات و سیاهی تعینات آن محبوب که هرگز از وجه وحدت برنمی‌خیزد، راه دین حقیقی که توحید عیانی می‌خواهد، می‌زد» (ختمی لاهوری، ۱۳۸۱: ۱۱۱۰). بنابراین دنیا که نماد عالم کثرات است، دورترین عالم از عالم وحدت و توحید عیانی است و از این جهت نماد فراق است. در قطعه زیر نیز بیت اول، در بیان عتاب است و بیت دوم در بیان فراق:

چشمت به غمزه ما را خون خورد و می‌پسندی جانا روا نباشد خون ریز را حمایت
در این شب سیاهم گم گشت راه مقصود از گوشه‌ای برون آی ای کوکب هدایت
(دیوان حافظ: غزل ۹۴)

چشم در اصطلاح این طائفه علیه ذات اقدس الهی را گویند –کما صرح به صاحب مرآة المعانی–. غمزه در اصطلاح این طایفه علیه، تجلی جلالی را گویند که به موجب ممیت و ماحی و قهار و قابض بودن، عاشقان را در مقام منع و دوری می‌دارد... شب سیاه اشارت است به عالم شهادت که کثیف و ظلمانی است (ختمی لاهوری، ۱۳۸۱: ۴۴۱).

عتاب یار پری چهره عاشقانه بکش که یک کرشمه تلافی صد جفا بکند
(دیوان حافظ: غزل ۱۸)

پریچهره به معنی قهار و تند و غضوب بود و کرشمه در اصطلاح تجلی جمالی را گویند که موجب لطف و رآفت و رحمت بود. در این بیت تصریح ملامت محبوب نموده، باز از راه نصیحت دل خود را می‌گوید که ای دل، عتاب یار قهار و تندی که به‌واسطه ترک ادب یا صدور ذنب با تو دارد، مثل عاشقی بلاکش و دردنوش، بر آن صبور باش که یک کرشمه لطف و عنایت، تلافی صد عتاب و جفا بکند (ختمی لاهوری، ۱۳۸۱: ۱۱۰۰).

در اینجا نیز شاهدیم که عتاب معشوق به‌واسطهٔ شدت زیبایی و کرشمه‌اش، تحت الشعاع قرار گرفته و تلافی خواهد شد. نکتهٔ مهم دیگری که از لوازم نگرش عمیق توحیدی در عرفان می‌باشد، تحقیر شدید اختیار و قدرت انسان درمقابل قدرت و اختیار خداوند است؛ ازاین‌رو گرچه عتاب معشوق ازلی، به بهانهٔ صدور ذنب ازجانب انسان عاشق است، اما ازآنجاکه شرایط و بستر صدور ذنب، یعنی حجاب دنیا، نفس اماره، شیطان، همچنین اصل خلقت انسان و اختیار وی، همه در دست قدرت اوست، از این جهت انسان با همهٔ اختیار و اقتدارش چون صیدی کوچک در دام اوست.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

دامی از جنس عشق‌ورزی. تمام این ماجراها و ابتلائات و عقوبات، برای احیا و اظهار عشقی نهفته در وجود انسان است که از عالم ملکوت و عهد ازل در فطرت او به ودیعت نهاده شد:

عالم از شوروشر عشق خبر هیچ نداشت　　فتنه‌انگیز جهان غمزه جادوی تو بود
من سرگشته هم از اهل سلامت بودم　　دام راهم شکن طره هندوی تو بود

(دیوان حافظ: غزل ۲۱۰)

طره در اصطلاح اشارت به کثرات است و شکن طره اشارت به مشکلات قیود و احکام کثرات... می‌گوید با محبوب که قبل از وجود خارجی در مقام واحدیت و وطن اصلی، من سرگشته و حیران هم از اهل سعادت بودم که با تو همدم بودم، دام راه و مانع من از آن دولت دلخواه، مشکلات قیود و احکام کثرات ظلمانی و راهزن شد (ختمی لاهوری، ۱۳۸۱: ۱۱۰۶).

به‌این‌ترتیب، طغیان اکثریت انسان‌ها و مبتلا شدن به عذاب، بخشی از سناریوی عاشقانه خلقت است و این داستان به بخش عتاب و عذاب ختم نمی‌شود بلکه پایان آن، حکایت شیرین وصال است. نوع انسان به سبب شرافت ذاتی و سنخیت فطرتش با روح الهی، شایستهٔ عشق‌ورزی با خالق خویش است؛ اما ازآنجاکه همان شرافت ذاتی، موجبات غرور او را فراهم می‌کرد، بستر ابتلا و لغزش (دنیا) برای او فراهم شد تا خاضع شود. کسانی که در دنیا به فلسفه عاشقانه خلقت پی بردند، بقیه مسیر را با عبودیتی از جنس عشق‌ورزی به‌سر می‌برند و ابتلائات دنیوی را در مسیر فراق و اشتیاق بیشتر تفسیر می‌کنند و حکایت «ما رایت الا جمیلا» بر زبان جاری می‌سازند تا زمان مرگ که وصال ایشان فرامی‌رسد؛ وصالی که آتش اشتیاقش از قبل، به حد نهایت رسیده است. اما کسانی که به هر دلیل به فلسفه خلقت پی نبردند، اگر طاغی و گردنکش نباشند، هنگام مرگ زمان وصال آن‌ها فرامی‌رسد و از اندوه دنیا نجات می‌یابند؛ البته با عشق و اشتیاقی کم‌رنگ‌تر از دسته اول؛ دسته سوم طاغیان و گردنکشان هستند که علاوه‌بر جهل به فلسفه خلقت، مرتکب ظلم و جنایت نیز هستند، ایشان به تناسب غلظت زنگاری که قلب‌هایشان را فراگرفته، آتش جهنم را می‌چشند تا زنگارها زدوده و حالت خضوع قلبی که اقتضای فطرت اولیه است، ظاهر شود؛ آنگاه مانند دسته دوم، شایسته رحمت و عشق الهی در درجات نازل می‌گردند؛ البته قضاوت دربارهٔ میزان عشقی که بعد از معاینه عذاب حاصل می‌شود، برای ما که در آن موقعیت قرار نگرفته‌ایم، دشوار است؛ زیرا

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

در ابعاد همین دنیا و روابط انسانی، گاهی تنبیه سخت والد نسبت به فرزند چموش خویش، باعث انقلابی در روابط احساسی بین آنان گشته و حس نفرت براثر دلشکستگی تبدیل به محبت و عشق می‌شود.

نتیجه:

مسئله اصلی تحقیق، جمع بین آیاتی از قرآن بود که غرض خداوند از خلقت انسان را عبادت و نیل به رحمت معرفی می‌کنند، با آیاتی که مسیر طغیان و عذاب را برای اکثریت بنی آدم گزارش می‌دهند. در این راستا ابتدا پاسخ تفاسیر مشهور بررسی و معلوم شد که از جامعیت و عمق کافی برخوردار نیست. آنگاه راه حل عرفانی در دو گام مطرح شد. گام اول در حوزه عرفان نظری که ذاتیت و ازلیت رحمت درمقابل عرضیت و زوال‌پذیری عذاب را نشان داد؛ همچنین جایگاه اسم رحمان در نظام اسمائی خلقت و بحث نفس رحمانی که حکومت و غلبه رحمت بر عذاب را به‌زیبایی ترسیم نمود. حاصل این گام تحلیل عذاب به عنوان گوشمالی تربیتی از جانب مقام مهربان حاکم بود و لازمهٔ آن نفی خلود عذاب؛ چرا که خلود مانع به ثمر نشستن ثمره تربیت است. تا اینجا منافات بین طغیان اکثریت با عبودیت و رحمت به عنوان فلسفه خلقت، برداشته شد؛ چرا که طغیان اکثریت، پس از گوشمالی تربیتی اخروی، به عبودیت و نیل به رحمت جاودانه منتهی خواهد شد. اما پاسخ پرسش بعدی مبنی بر اینکه همین مقدار طغیان نیز به چه دلیل اتفاق می‌افتد؟ در گام دوم مطرح شد. تحلیل ابتلا و عذاب اعم از دنیوی و اخروی، اختیاری و غیراختیاری، به فراق و عتابی از جانب معشوق ازلی، به ما امکان داد تا آن‌ها را در جهت احیا و تقویت عشق الهی قلمداد کنیم؛ چرا که توحید عمیق حاکم بر عرفان، همه اتفاقات جهان را ناشی از اراده و خواست مطلق الهی می‌داند و اختیار انسان را در گزینش راه‌ها، کاملاً مقهور و مغلوب ارادهٔ الهی معرفی می‌کند؛ درحقیقت بستر لغزش و گناه، یعنی شیطان، نفس اماره، محیط نامناسب و حجاب کثرات دنیا، همه مخلوقات خدا و طبق خواست او چیده شده‌اند و مانند دامی، اطراف انسان را که خلیفه و دردانه خداست، فراگرفته‌اند؛ چنین دامی ازجانب سلطانی که صفات جمال و رحمتش بر جلال و غضبش غلبه دارد، جز دام محبت و عشق قابل تفسیر نیست. دام محبتی که هم غرور بیجای انسان را می‌زداید و هم بر شعله عشق و اشتیاقش می‌افزاید. عشقی که به‌واسطهٔ عهد الست، در فطرت او به ودیعت گذاشته

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

شده بود، اما نیازمند تجلی و اظهار بود. تفاوت چنین تحلیلی دلنشین از عذاب با تحلیل رایج، حکایت تفاوت خال مهرویان با دانه فلفل است:

دانه فلفل سیاه و خال مهرویان سیاه/ هر دو جان‌سوزند اما این کجا و آن کجا

به این ترتیب فلسفه خلقت با همه ابتلائات دنیوی و اخرویش، چیزی جز جریان رحمت و عشق الهی نسبت به دردانه خلقت خویش، یعنی انسان نیست.

پی‌نوشت:

۱. حافظ‌پژوه معاصر، بهاءالدین خرمشاهی دربارهٔ این شرح گوید: «بدون ذره‌ای مبالغه، صادقانه می‌توان گفت که شرح حاضر از تمامی شرح‌هایی که تاکنون به قلم نویسندگان قدیم نوشته و چاپ شده است، روشن‌تر و مشکل‌گشاتر است (رک: *شرح عرفانی غزل‌های حافظ*، مقدمه مصححان، ۴).

کتاب‌نامه:

- ابن بابویه، محمدبن علی. (۱۳۹۸ق)، *التوحید*، تحقیق حسینی، هاشم، قم: جامعه مدرسین.
- ابن‌عربی، محیی‌الدین.(بی‌تا)، *الفتوحات المکه*، بیروت: دار الصادر.
- _____. (۱۳۷۰)، *فصوص الحکم*، تهران: الزهراء.
- ابن‌هشام، عبدالله‌بن یوسف. (۱۴۰۴ق)، *مغنی اللبیب عن کتب الاعاریب*، به‌کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره: المکتبهٔ التجاریهٔ الکبری.
- امینی‌نژاد، علی. (۱۳۹۰)، *آشنایی با مجموعه عرفان اسلامی*، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- جامی، عبدالرحمان. (۱۳۸۳)، *اشعة اللمعات*، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- حافظ شیرازی، خواجه شمس‌الدین محمد. (۱۳۸۵)، *دیوان حافظ*، تهران: زوار.
- ختمی لاهوری، ابوالحسن عبدالرحمان (۱۳۸۱)، *شرح عرفانی غزل‌های حافظ*، تصحیح و تعلیقات: بهاءالدین خرمشاهی، تهران: نشر قطره.
- [امام]خمینی، روح الله. (۱۳۸۱)، *تقریرات فلسفه*، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- سعدی شیرازی، مصلح‌الدین‌بن عبدالله. (۶۹۱ ق)، *دیوان سعدی*، تهران: بی‌نا.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

- سیوطی، عبدالرحمن‌بن ابی‌بکر. (۱۴۰۴ق)، *الدر المنثور فی التفسیر بالماثور*، قم: کتابخانه عمومی آیت الله العظمی مرعشی نجفی.
- شبستری، محمود. (۱۳۸۵)، *گلشن راز*، تهران: نشر نگاه.
- صائن‌الدین ترکه، علی. (۱۴۲۴ق)، *تمهید القواعد*، لبنان: موسسه ام القری للتحقیق و النشر.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، ۱۳۶۸، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، قم، مکتبة المصطفوی.
- طباطبایی، سید محمدحسین. ۱۳۹۰ ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- ـــــــــــــــــ . (۱۳۷۴)، *ترجمه تفسیر المیزان*، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- طبرسی، فضل‌بن حسن. (۱۳۷۲)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: ناصر خسرو.
- طوسی، محمدبن حسن. (بی‌تا)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت،: دار إحیاء التراث العربی.
- فناری، محمدبن حمزه. (۱۳۶۳)، *مصباح الانس*، بی‌جا: فجر.
- فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۳۸۷)، *مجموعه رسائل فیض*، تهران: مدرسه عالی شهید مطهری.
- قونوی، صدرالدین محمد. (۱۳۸۱)، *اعجاز البیان فی تفسیر ام القرآن*، قم: بوستان کتاب.
- قیصری، داودبن محمود. (۱۳۶۳)، *شرح فصوص الحکم*، قم: بیدار.
- کلینی، محمدبن یعقوب. (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- مجلسی، محمدباقر بن محمد تقی. (۱۴۰۳ق)، *بحار الأنوار*، بیروت: دار إحیاء التراث العربی.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۹۷)، *مجموعه آثار شهید مطهری*، قم: انتشارات صدرا.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱)، *تفسیر نمونه*، تهران ، دارالکتب الإسلامیة.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]