

## «تحلیلی از راه یابی شرور در نظام هستی»

### با تکیه بر مبانی عرفان نظری

دکتر حمید محمودیان<sup>۱</sup>

عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد شیراز

مرضیه امامی

کارشناس ارشد عرفان اسلامی

#### چکیده مقاله:

در این مقاله به علت و کیفیت پیدایش شرور در نظام آفرینش پرداخته و ضمن بیان نظریه وحدت شخصی وجود یادآور می‌گردد نظام آفرینش از دید عرفان نظام تجلی و ظهور است و کثراتی که در عالم مشاهده می‌شود کثرت تجلیات و ظهور اسماء و صفات اوست و چون اسماء خداوند همه اسماء الحسنی می‌باشد در نگاه کلی به عالم همه چیز زیباست. پذیرش مطلب مذکور با مشاهده پدیده‌هایی چون سیل و زلزله و فقر و مرگ و ... در تقابل و تناقض نبوده و می‌توان با بررسی مصادیق شر و تحلیل ماهیت شرور به رفع شبهه مزبور پرداخت.

شرور قابل تقسیم به دو دسته عمده است: ۱- شربالذات ۲- شربالعرض  
شربالذات عدم است و عبارت از اشیاء و پدیده‌هایی است که به دلیل فقدان برخی کمالات متّصف به شریعت می‌شود. شر بودن این اشیاء وصف سلبی آنهاست اما آنچه در آنها ظهور یافته جز خیر و زیبایی چیزی نیست. شرور بالعرض نیز عبارت از پدیده‌هایی است که به خودی خود نیکو بوده و تنها از سنجش آنها با اشیاء دیگر مفهوم شر دریافت می‌شود.

طبق تقسیم مذکور ظهور هر شیء در عالم خیر و رحمت است و سراسر هستی جز زیبایی نمی‌باشد. علاوه بر این، تحلیل دقیق ماهیت شرور نشان می‌دهد آنچه از نظر ما شر نامیده می‌شود لازمه تحقق نظام هستی است به طوری که بدون آنها اصلاً نظامی در کار نخواهد بود.

**کلید واژه‌ها:**

خیر و شر، تجلی، اسماء و صفات، رحمت.



## پیشگفتار

بدون شک در جهان طبیعت همواره شر و فساد و ناگواری‌های گوناگونی از قبیل ضعف و ناتوانی، فقر، جهل و حوادثی چون سیل و زلزله به چشم می‌خورد که تردیدی در وجود آنها نمی‌توان داشت.

چرایی و چگونگی راه‌یابی اینگونه شرور در نظام آفرینش از پرسش‌هایی است که از دیرباز ذهن بشر را به خود مشغول داشته به گونه‌ای که پاسخ به آن از دغدغه‌های اساسی ادیان و مکاتب مختلف فلسفی به شمار می‌رود؛ مطالعه کتب مختلف اندیشمندان و حکما نشان می‌دهد ایشان همواره بر اساس جهان‌بینی خاص خود و در حد توانایی خویش درصدد پاسخ‌گویی به این مسأله بوده و هیچ‌گاه از توجه به آن غفلت نورزیده‌اند.

در این میان به حقیقت می‌توان گفت کامل‌ترین پاسخ از آن اندیشمندان و فلاسفه اسلامی بوده است. ایشان با استفاده از تحلیل‌های دقیق عقلی و با بهره‌گیری از آیات قرآن کریم و روایات وارده از معصومین(ع) به تحقیق در خصوص این مسأله پرداخته و در پاسخ به شبهه مذکور بر این عقیده‌اند که اولاً بررسی ماهیت شرور نشان می‌دهد شرور عدمی‌اند و نیاز به خالق و جاعلی ندارند، ثانیاً در نظام هستی شرور از خیرات تفکیک ناپذیر است و ثالثاً فواید بی‌شماری بر این شرور عارض می‌شود.

توجه به مرز مشترک فلسفه و عرفان اسلامی این سؤال را مطرح می‌سازد که شرور در جهان‌بینی عرفا چه جایگاهی دارد و آیا مطابق با مبانی عرفان نظری می‌توان به پاسخی جامع در خصوص علت راه‌یابی شرور در نظام هستی دست یافت یا خیر؟

به نظر می‌رسد چنان که عرفان اسلامی همواره در عرض دیگر علوم اسلامی چون فلسفه و کلام به تفسیر و تحلیل دقیقی از مسائل جهان‌شناسی و خداشناسی و... پرداخته است در این

خصوصاً نیز نظرات خاصی داشته باشد هر چند تاکنون جمع‌آوری و بیان دقیق این آراء مورد توجه جدی واقع نشده است.

### نظام آفرینش و نظریه تجلی

از نظر عرفا سراسر هستی ظهور اسمای الهی است. نظام حاکم بر جهان، نظام تجلی و ظهور است که تابع نظام اسمای الهی می‌باشد.

در واقع عالم با همه تنوعات و کثراتی که مشاهده می‌کنیم عرصه جلوه نمایی اسماء و صفات حق تعالی است.

طرح بحث تجلی توسط عرفا مبتنی بر اصل نظریه وحدت شخصی وجود است که از مبانی عرفان نظری به شمار می‌رود.

وحدت وجود به معنای انحصار وجود در واحد می‌باشد. ملاصدرا می‌نویسد: «موجود و وجود، منحصراً در حقیقت واحد شخصی است که او را در موجودیت حقیقی شریک و انبازی نیست و در عین و خارج وی را ثانی و دومی نمی‌باشد و در عالم وجود جز او دیاری نیست و هر چه که در عالم وجود مشاهده می‌شود غیر واجب معبود است، بلکه ظهورات ذات او و تجلیات صفات اویند که در واقع عین ذات او می‌باشند.»<sup>۱</sup>

در اثبات تجلی آمده است چون وجود حق تعالی نامتناهی و بسیط الحقیقه است وجود نامتناهی مجالی برای وجودی دیگر در عرض و یا در طول خود باقی نمی‌گذارد و گرنه آن غیر برای آن وجود بی‌نهایت به منزله «حد» می‌باشد. وقتی وجود منحصر است در حق تعالی و مجالی برای غیر نیست، تعینات و امور مقید همه شؤون و مظاهر اویند.<sup>۲</sup>

در واقع طرح بحث تجلی در توجیه کثرات عالم، تتمیم و تکمیل نظریه وحدت وجود است و به عبارتی دقیق‌تر تجلی و وحدت شخصی وجود ملازم یکدیگرند به گونه‌ای که تبیین و تحلیل هر کدام به بیان دیگری می‌انجامد.

تجلی حق تعالی مراتبی دارد:

مرتب اول، تجلی ذاتی است که عبارت است از تجلی ذات برای ذات و شهود و رؤیت ذات به نحو اجمال و بساطت بدون لحاظ اسماء و صفات. موطن این تجلی مقام احدیت است.

۱- اسفار اربعه، مرحله ششم، ص ۳۱۵.

۲- ریح مختوم، ج ۲، ص ۵۸۶.

مرتبه دوم، تجلی اسمایی است که به واسطه آن اعیان ممکنات که شئون ذات است برای ذات ظهور پیدا می‌کند و موطن آن مقام احدیت است.

مرتبه سوم، تجلی افعالی است که به موجب آن حق تعالی در کسوت اعیان خارجی که مظاهر اسماء و حقایق علمی در مرتبه واحدیت هستند ظهور پیدا می‌کند.<sup>۱</sup>

سبب این تجلیات و سر ایجاد عالم حبّ الهی به ظهور و بروز ذات و کمالات ذاتی است چنان که می‌فرماید: «کنت کنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف»<sup>۲</sup>

کنزیت و مخفی بودن اشاره به مقام احدیت دارد. در این مقام ذات بکمالات ذاتیه تعیین دارد. در کمالات ذاتیه کمالات اسمایی و صفاتی و لوازم آن از اعیان ثابتة مندرج است ولی تمیز مفهومی راه ندارد، بدین سبب با شهود و حضور ذات بر ذات و علم به کمالات ذات محبت الهیه موجب ظهور ذات به جمیع صفات به نحو تفصیل می‌گردد و اولین مرتبه کثرت با ظهور کمالات حق تعالی به طور مفصل در موطن واحدیت حاصل می‌شود. حق تعالی در تجلی دیگری که سومین مرتبه از تجلیات اوست کمالات خویش را در کسوت اعیان خارجی ظاهر می‌سازد.

طبق آنچه گذشت سراسر هستی ظهور اسماء حق تعالی است و هر امری در عالم واقع می‌شود برای اظهار حکم یکی از اسمای الهی است و از آنجا که اسماء خداوند همه اسماء حسنی است چنانچه می‌فرماید: «قل ادعو الله او الرحمن ایما تدعو فله الاسماء الحسنی (اسراء/ ۱۱۰)». پس در نگاه کلی به عالم اصلاً شری وجود ندارد و همه چیز نیکوست. اما در نگاه جزئی به اجزای عالم و شناخت پدیده‌هایی که به عنوان شر قلمداد می‌شود باید به بررسی ماهیت شرور پرداخت.

### ماهیت شرور

در بررسی ماهیت شرور، حکما بر این عقیده‌اند که شرور بر دو قسم است. شر بالذات و شر بالعرض.

۱- نک: نص النصوص، ص ۳۹۹ و ۴۰۰؛ اصطلاحات الصوفیه کاشانی، ص ۱۷؛ فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، ص ۲۲۷.

۲- اصول کافی، ج ۴، ص ۱۹۹.

شربالذات عدم است، نظیر ضعف و ناتوانی، جهل و فقر و ... که شر بودن این امور به ترتیب به دلیل نبود قدرت، علم و ثروت است. اینگونه شرور خالق و جاعلی ندارند چون جعل به امر وجودی تعلق می‌گیرد پس بر آفریدگار جهان و حکمت او ایرادی وارد نیست. سؤال اساسی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا در عرفان نیز می‌توان این قسم از شرور را عدم دانست یا نه؟

به نظر می‌رسد این نظریه در عرفان نیز به گونه‌ای قابل پذیرش باشد، اما نه مطابق با تعریف حکما، چون از دید عرفا و طبق نظریه وحدت شخصی وجود سراسر هستی نمود است و هیچ بهره‌ای از هیچ درجه‌ای از وجود نبرده پس نمی‌توان خیر را به جعل وجود و شر را به عدم جعل آن نسبت داد.

آفرینش عالم از دید عرفا، ظهور اسماء و صفات حق تعالی است که نظام آن بر اساس نظام اسمایی حق تعالی و نظام اعیان ثابت در حضرت علمی اوست.

بنابراین طبق بینش عرفانی عرفا اگر بگوییم شر عدم است، منظور عدم ظهور برخی کمالات در بعضی پدیده‌هایی است که به موجب این فقدان متصف به شریعت می‌شوند. در واقع شریعت اینگونه امور وصف سلبی این اشیاء است نه ایجاد و ظهور حقیقتی که به واسطه آن، شیء تلقی به شر شود.

ایزوتسو می‌گوید: «ما عادت داریم که آنچه را شر می‌نامیم امری اثباتی تصور کنیم، امری که اثباتاً موجود است، لیکن شر در ذات خود عدم محض است. شر تنها به مفهوم سلبی وجود دارد، یعنی چون چیزی به طبیعت خود قابلیت آن را ندارد که کمال رحمت الهی را بپذیرد شر موضوعیت پیدا می‌کند. به عبارت دیگر، شر وضعیت سلبی آن دسته از چیزهایی است که نمی‌توانند رحمت را در شکل کامل آن قبول کنند و بنابراین نمی‌توانند کاملاً وجود را محقق سازند.»<sup>۱</sup>

ممکن است این سؤال مطرح شود که گرچه شر بالذات به واسطه عدم ظهور برخی کمالات در بعضی اشیاء مصداق پیدا می‌کند با اینحال چرا قابلیت تمام اشیاء به گونه‌ای نیست که بتوانند تمام کمالات را ظاهر سازند به گونه‌ای که شری در عالم راه نیابد؟

۱- صوفیسم و تائوئیسم، ص ۱۳۵.

از نظر عرفا توانایی اشیا در ظهور اسماء الله و اختلافاتی که در بین مظاهر و موجودات جهان هستی مشاهده می‌شود به حسب تنوع اعیان ثابت می‌باشد. از نظر ایشان فیض الهی فیض واحدی است (ما امرنا الا واحد کلمح البصر/قمر/) اما قابلها بر حسب اعیان ثابت شان به گونه‌های مختلف آن را دریافت می‌کنند.

در یکی از شروح فصوص الحکم آمده: «آنچه از فیض الهی عاید هر موجودی شده است نور اقدس وجود است و آن نور سره چون به لحاظ و حدود ملحوظ گردد اسماء اعیان بر آنها نهاده می‌شود و کثرت پدید می‌آید و به این حدود که همان تعینات آنهاست از یکدیگر به ظاهر متمیز می‌گردند و اختلاف در خواص پیدا می‌شود که این بنفشه است و آن گل گاوزبان و این حدود را در لسان حکماء ماهیات گویند و در لسان عرفا اعیان ثابت است. پس هر موجودی را عین ثابت خاصی است و آن عین ثابت منشأ پیدایش آثار وجودی اوست و محل قابل گرفتن هبات و فیوضات باری تعالی و مبدأ وهاب فیاض به لسان حال هر عینی که همان استعداد و تقاضا و سؤال ذاتی اوست افاضه می‌فرماید و اسناد امساک و بخل در اعطای خواسته‌های اعیان به واجب مطلق و غنی بالذات که بدها مبسوطان راه ندارد...»<sup>۱</sup>  
حافظ می‌فرماید:

هرچه هست از قامت ناساز بی‌اندام ماست      ورنه تشریف تو بر بالای کس کوتاه نیست<sup>۲</sup>

عرفا برای بیان این مفهوم تمثیلی زیبا به کار می‌برند. ایشان اعیان را به شیشه‌های رنگین گوناگونی تشبیه می‌کنند که نور خورشید بر آنها می‌تابد و بر حسب رنگ خاص هر شیشه نور به همان رنگ درمی‌آید و در پشت شیشه می‌تابد.

آفتابی در هزاران آبگینه تافته      پس به رنگ هر یکی تابی عیان انداخته  
جمله یک نور است لیکن رنگ‌های مختلف      اختلافی در میان این و آن انداخته<sup>۳</sup>

۱- ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص ۱۶۳.

۲- دیوان حافظ، ص ۵۷.

۳- رساله لمعات، ص ۴۴.

در اینجا ممکن است این مسأله مطرح شود که حتی اگر بپذیریم تنوع آثار و احکام در عالم به حسب تنوع اعیان ثابت می‌باشد، سؤال اصلی به اعیان ثابت منتقل می‌شود و اختلاف میان آنها مورد سؤال قرار می‌گیرد؛ عرفا در این مورد نیز پاسخ جامعی ارائه داده‌اند.

خوارزمی می‌گوید: «اگر گویی که اعیان و استعداداتش فایض از حق تعالی است پس اعیان بر هر وجهی که هست به جعل اوست. گوئیم اعیان مجعوله به جعل جاعل نیست بلکه صور علمیه است مر اسمای الهیه را که تأخر ایشان از حق تأخر ذاتی است نه زمانی، پس اعیان ازلیه و ابدیه باشند و معنی افاضه جز تأخر به حسب ذات نیست.»<sup>۱</sup>

از نظر عرفا استعدادات اشیاء ذاتی آنها بوده و مورد سؤال قرار نمی‌گیرد چون اعیان معلول اسماء است و اسماء خود معلول ذات و ذات الهی علت بردار نیست چنانکه در حدیث است که: اذا انتهی الکلام الی الله فامسکو.<sup>۲</sup>

خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «ما اصابک من فمّن الله و ما اصابک من فمّن نفسک (نساء/۷۹)» و در آیه ما قبل آن آمده: «قل کل من عندالله».

امام خمینی در خصوص شبهه‌ای که ممکن است بین این دو قسمت آیه وجود داشته باشد می‌فرماید: «خیرات منتسب به حق تعالی است بالذات، و به عباد و موجودات منتسب است بالعرض و شرور به عکس آن به موجودات دیگر منسوب بالذات است و به حق تعالی بالعرض منسوب است.»<sup>۳</sup>

اما گاهی مفهوم شر نه بخاطر وصف سلبی اشیاء بلکه از قیاس اشیاء با یکدیگر حاصل می‌شود. اینگونه شرور را شرور بالعرض می‌نامند که بررسی چرایی و چگونگی تحقق آنها در دار هستی با توجه به نسبی بودن آنها صورت می‌گیرد.

چنانکه مکرراً گذشت بنا به مشرب عرفا هر پدیده‌ای در جهان ظهور اسم یا اسمایی از حق تعالی می‌باشد و اسماء الهیه اگرچه به حسب اصول و امهات محصورند اما به حسب ازدواج آنها با یکدیگر و توالدی که از مزدوج اسماء می‌شود بی‌نهایت است.

۱- شرح فصوص الحکم، ص ۶۵۸.

۲- اصول کافی، ج ۱، ص ۲۷۰.

۳- اربعین حدیث، ج ۲، ص ۲۹۲.



قیصری می‌گوید: بین دو اسم متقابل، اسمی که برزخ بین این دو اسم متقابل باشد، متولد می‌شود و همچنین از ازدواج و تناکح سایر اسماء و صفات غیر متقابل، اسماء غیر متناهی‌ای متولد می‌شود. از برای جمیع این اسماء و اسماء متولده مظاهری در عالم علم و خارج متحقق خواهد شد.<sup>۱</sup>

سید حیدر آملی نیز آورده است: «اسماء و صفات و کمالات حق تعالی را نهایی نیست پس مظاهر را نیز نهایی نمی‌باشد و حق تعالی به این نکته چنین اشاره فرموده که «و لو انما فی الارض من شجر اقلام و البحر ما نعدت کلمات الله ان الله عزیز حکیم (لقمان/۲۶)» و مظاهر را در آیه مذکور «کلمات» نامیده است چه به اتفاق محققان کلمات خدا همان اعیان و حقایق آشکار موجودات است».<sup>۲</sup>

تمامی این اسماء الله در یک طبقه‌بندی قابل تقسیم به دو قسم اسماء جمالیه و جلالیه است. اسماء جمالیه و جلالیه متقابلند و هر کدام مقتضی جهات متباین از یکدیگرند. هر چه که تعلق به لطف و رحمت بگیرد، صفت جمال است و آنچه که مقتضی قهر است صفت جلال است.<sup>۳</sup> این تقابل از اسماء به مظاهر علمی و عینی آنها نیز سرایت کرده چنانچه مظاهر نیز مختلف و متقابل خواهد بود. برخی اشیاء مظهر اسم لطیف، نور، هادی، رزاق، محیی و ... است برخی مظهر اسم مانع، قابض، قهار، مذل، ضار و ... می‌باشد. از نسبت میان این اشیاء تراحم و تخاصم حاصل می‌شود.

بعنوان مثال شر بودن شیطان از قیاس او با آدم حاصل می‌شود و گرنه شیطان و آدم هر دو مظهر اسماء خداونداند یکی مظهر جلال او و دیگری مظهر جمال او.

قیصری در این باره می‌گوید: هر شیئی چون مظهر اسمی از اسماء الحسنای حق تعالی است خیر است و شر بودن شر نسبت به ذات شیء نیست بلکه بالعرض است.<sup>۴</sup> طبق بیان ابن عربی رفع خبیث از عالم صحیح نیست چون طبایع مختلف است. وی می‌نویسد: رحمت حق در خبیث و طیب هر دو حاصل است و خبیث در نزد خود طیب است

۱- شرح فصوص الحکم، ص ۴۶.

۲- رساله نقد النقود فی معر الوجود، ص ۱۶۵.

۳- نک: شرح فصوص الحکم، ص ۴۴.

۴- همان، ص ۶۵۹.

و طیب در نزد او خبیث است. در واقع هیچ طیبی نیست مگر آن که آن شی به وجهی در حق مزاجی خبیث است و همچنین بالعکس.<sup>۱</sup>

علاءالدوله سمنانی نیز می‌گوید: «هر آنچه آفریده، همه اصلح آفریده، اگرچه دریافتن آن حقیقت به همه کس نداده. چه آفریدن همه عالم برای اهل معرفت است. از برای آنکه خداوند را، جل ذکرة، سبق رحمت است. اکنون دو قسم باشند همه مخلوقات، یکی مطلوب لافسه و یکی مطلوب لغیره، تا مظهر لطف و قهر هر دو پر شود به حکم وعده و تقدیر. نگاه کن که کدامیک اصلح نیافریده!»<sup>۲</sup>

نکته ظریفی که عرفا در اینجا عنوان می‌کنند این است که اگر چه اسماء به دو قسم جلالیه و جمالیه تقسیم می‌شوند و موجودات برخی مظهر لطف و برخی مظهر غضب حق هستند اما غضب مطلق نداریم، پس شر مطلق نیز یافت نمی‌شود.

در آغاز فص زکریاویه از فصوص الحکم آمده است: بدان که رحمت الهی همه چیز را فراگرفته است. هم از حیث وجود و هم از حیث حکم. چرا که وجود غضب، از رحمت الهی است به غضب. پس رحمت او سابق بر غضب اوست. یعنی نسبت رحمت به حق تعالی سابق است از نسبت غضب به او.

و چون برای هر عین وجودی است که آن را از خداوند طلب می‌کند لذا رحمت حق تعالی همه اعیان را فراگرفته، خداوند به رحمتی که به آن رحمت هر عین را در وجود علمی رحمت فرمود یعنی آن عین را وجود علمی عطا فرمود، رغبت آن عین را در وجود عینی یافتنش قبول کرد. سپس آن عین ثابت را در عین خارجی ایجاد نمود. لذا گفتیم که رحمت او همه چیز را وجوداً و حکماً فرا گرفته است و اسماء الهی اشیایی هستند که به عین واحد یعنی ذات الهیه رجوع می‌کنند پس اول چیزی که رحمت حق تعالی آن را فراگرفت شیئیت آن عین موجد رحمت است به سبب رحمت آنگاه عین رحمانی پدید آمد و مشارالیه شد.

پس شیئیت هر موجود به طور غیرمتناهی به حسب دنیا و آخرت و عرض و جوهر و مرکب و بسیط بودن وجود می‌یابد و در افاضه رحمت بر هر چیزی حصول غرض و ملایمت

۱- المسائل ابن عربی، ص ۲۲۲.

۲- العرو لاهل الخلو و الجلو، ص ۱۲۲.

طبع معتبر نیست، بلکه رحمت الهی ملایم و غیرملایم را به حسب وجود فراگرفته است و همه را ایجاد نموده است.<sup>۱</sup>

طبق آنچه گذشت رحمت الهی فراتر از آن مفهومی است که تحت عنوان اسم «الرحمن» به اذهان خطور می‌کند.

از نظر ابن عربی رحمت الهی همه اسماء و اعیان ثابت و حتی خود را نیز در برمی‌گیرد.

خلاصه نظر ابن عربی را می‌توان اینگونه بیان داشت: اسم رحمان سه مرتبه دارد:

۱- رحمت ذاتی، اولین مرحله از ظهور رحمت است که تجلی حق بر خود او، تجلی رحمت بر ذات حق و به عبارتی تحت رحمت قرار گرفتن خود رحمت است.

۲- رحمت اسمایی، مرحله دوم از ظهور رحمت است که ظهور شیئیت اسماء و اعیان ثابت حاصل آن است و به لحاظ تجلی همان فیض اقدس است.

۳- رحمت فعلی، مرحله ظهور اعیان (موجودات خارجی) است و در این مرحله (مرحله نهایی تجلی حق) تعینات به واسطه نفس رحمانی یا فیض مقدس ظاهر می‌شوند.<sup>۲</sup>

با توجه به شمول رحمت حق تعالی نسبت به اسماء و اعیان، هر پدیده‌ای در عالم ظهور می‌یابد چه مظهر جلال یا جمال خداوند باشد به اندازه خود مظهر رحمت حق تعالی نیز خواهد بود پس هیچ یک از اشیاء به عنوان شر مطلق قلمداد نمی‌شود، اگرچه ممکن است این شی نسبت به پاره‌ای از اشیاء رحمت نبوده و شر قلمداد شود. حافظ می‌فرماید:

پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد<sup>۳</sup>

استاد جوادی آملی در تفسیر این بیت آورده است: «معنای شعر این نیست که پیر و مربی ما از خطای موجود غافل بود و همچنین به این معنا نیست که از خطای موجود آگاه بود لیکن تغافل نموده و از آن کریمانه گذشت بلکه به این معنا است که در عالم یک خطا و صواب نسبی وجود دارد و یک صواب مطلق هم موجود است و آن صواب و خطای نسبی که مقابل

۱- فصوص الحکم، ص ۱۷۷.

۲- مبانی عرفان نظری، ص ۱۷۳.

۳- دیوان حافظ، ص ۸۲.

یکدیگرند در زیر پوشش صواب مطلق قرار دارند. انسان مادام که شاهد آن صواب مطلق نیست، خطا و صواب نسبی را مشاهده می‌کند و به مقتضای هر کدام حکم مخصوص می‌نماید و چون آن صواب مطلق را مشاهده نماید، شایستگی آن را می‌یابد تا خطای نسبی را نیز در زیر پوشش آن نظاره نماید و با این دید، چیزی در جهان خطا نبوده چه اینکه شر و قبیح نخواهد بود زیرا که هر چیزی به جای خویش نیکو است.<sup>۱</sup>

طبق بینش عرفانی عرفا از آنجا که جهان مظهر اسماء حق تعالی است و رحمت حق تعالی ازام الاسماء می‌باشد هر جزئی از جهان مظهر رحمت اوست.

در برخی متون عرفانی برای بیان این مطلب به آیه کریمه «قل ادعوا الله او الرحمن ایاما تدعوا فله الاسماء الحسنی (اسراء/۱۱۰)» استناد ورزیده و رحمان را هم پایه الله می‌شمارند. سیدحیدر آملی می‌نویسد: «بدان به درستی که تمام وجود، مظهر ذات و صفات و افعال خداست و این که برای وجود مطلق یا حق تعالی، در مراتب ظاهر و ترتیب اسمای آن، از جهت کمالات ذاتی و خصوصیات اسمایی آن [یعنی وجود] تنزلاتی است. پس اسم الله، اسم ذات است از جهت اینکه ذات، ذات است و اسم الرحمن، اسم ذات است از جهت تنزل ذات از حضرت ذات - که حضرت احدیت است - به حضرت اسماء که حضرت واحدیت است. یعنی زمانی که ذات مطلقه تنزل کرد و با اولین متعین، که خلیفه اکبر و مظهر اعلائی ذات مطلقه است، تعین پیدا کرد [در اینصورت] ذات مطلقه، رحمان نامیده می‌شود و به جهت فراگیر بودن رحمت ذات مطلقه بر اعیان موجودات به جهت اعطای وجود آنان بدون سبب و علت بلکه، آن اعطا، اعطای محض و انعام خالص است، آن دو [اعطا و انعام] از مقتضیات اسم الهی جواد است.

و به این جهت گفته شد که الرحمن، اسم خاص به معنی عام است و در واقع، اسمی نزدیک‌تر به اسم الله از رحمان نیست و اسمی مناسب‌تر به این منصب نیست و تمام آنچه موجودات و مخلوقات که بالقوه و بالفعل آشکار می‌شوند جز به واسطه آن [یعنی اسم الرحمن] نمی‌باشند و تمام آنچه که خداوند به موجودات و مخلوقات از علوم و حقایق و

---

۱- تحریر تمهید القواعد، ص ۴۸۸.

کمالات و نقایص داد جز به دو دست اسم الرحمن که از آن، به دو صفت جلال و جمال تعبیر شده است، نیست.<sup>۱</sup>

در قرآن کریم نیز آیاتی دال بر فراگیر بودن رحمت حق تعالی به چشم می‌خورد. بعنوان مثال در سوره اعراف می‌فرماید: «رحمتی وسعت کل شیء (اعراف/۱۵۶)» یا در سوره انعام داریم «کتب علی نفسه الر (انعام/۱۲)» و در سوره غافر نیز آمده «ربنا وسعت کل شیء و علما (غافر/۷)».

طبق آنچه گذشت رحمت الهی هر چیزی را فرا گرفته پس رحمت اصل است و غضب عارضی است. به قول مولوی:

اصل نقدش داد وجود و بخشش است قهر بر وی چون غباری از غش است<sup>۲</sup>

با اینحال ممکن است این سؤال پیش آید چرا خداوند جهان را به گونه‌ای ایجاد نکرد که حتی شرور نسبی نیز در آن تحقق نداشته باشد؟

پاسخ این سؤال حاوی چند نکته است:

اول این که خداوند را اسماء بسیاری است که هر کدام حکمی ویژه خود دارند. از نظام خاص اسمایی در عرفان به توقیفی بودن اسماء الله تعبیر می‌شود و این غیر از توقیفی بودن اسماء در کلام یا فقه است.

«منظور از توقیفی بودن اسماء الله در عرفان این است که برای هر اسمی وطن خاص و محل و جایگاه مخصوص است که نه تخلف را در آن رواست و نه اختلاف را بدان راهی است».<sup>۳</sup>

از طرفی هر یک از اسماء الله طالب وجود علمی و عینی می‌باشند. امام خمینی در تفسیر «اللهم انی اسئلك من مسائلک باحبها و کل مسائلک الیک» از دعای سحر می‌فرماید: «نخستین استدعا و سؤالی که در دار وجود شد از اسماء و صفات الهی بود که با زبانی که مناسب مقامشان است از حضرت غیب مطلق استدعا کردند که در حضرت واحدیت ظهور

۱- جامع الاسرار و منبع الانوار، ص ۷۱۲.

۲- مثنوی معنوی، ۲۴۷.

۳- ده مقاله پیرامون مبدأ و معاد، ص ۲۱۸.

یابند و استدعایشان مورد اجابت قرار گرفت و فیض اقدس ارفع، و ظل ابسط اعلی در حضرت جمع به آنان افاضه شد و اسماء و صفات ظهور یافت و اولین اسمی که ظهور یافت اسم جامع رب انسان جامع بود که بر همه اسماء و صفات الهیه حاکم است و به ظهور آنان ظاهر است. پس به توسط آن اسم جامع، دیگر اسمها با ترتیبی که در احاطه و شمول داشتند ظهور یافتند.

پس از این سؤال نخستین که به اجابت رسید اعیان ثابته و صور اسماء الهیه سؤال کردند، و اولینشان صورت اسم جامع و عین ثابت انسانی بود، سپس بقیه اعیان به توسط او شد، زیرا همگی از فروع و توابع آن صورت جامع و عین ثابت انسانی بودند چه در اصل وجود و چه در کمالات وجود، چه در سلسله نزول و چه در سلسله صعود ...

سپس استدعای اعیان ثابته ممکنه بود که عبارتند از اسماء الهیه در حضرت علمیه، اینان استدعا کردند تا در عین و شهادت ظهور یابند، و این استدعا به واسطه فیض مقدس و ظل منبسط به هدف اجابت رسید و اعیان ثابته به ترتیبی که داشتند به واسطه فیض مقدس خلعت وجود پوشیدند.<sup>۱</sup>

بنابر آنچه گذشت ظهور هر یک از پدیده‌های عالم به سبب تقاضای خود ایشان و مطابق با استعداد و قابلیت آنها در حضرت علمی است که ظل نظام اسمایی بوده و هیچ گونه تخریفی از این نظام جایز نمی‌باشد.

ابن عربی می‌گوید: «سزاوار الوهیتش آن است که در گیتی بلا و عافیت و خیر و شر هر دو موجود باشد و در غیر این صورت پاره‌ای از اسم‌های الهی بی‌اثر می‌ماند که این محال است و ممکنات هر کدام به موازات اسمی از اسماء مؤثر خداوندی قرار یافته‌اند ...»<sup>۲</sup>

ملاصدرا نیز آورده است: «بدان که خدای را دو صفت لطف و قهر و رحمت و غضب است و سزاوار است که پادشاه حکمران، و بویژه پادشاه پادشاهان چنین باشد، زیرا هر یک از آن دو از صفتهای کمالی است، چگونه چنین نباشد؟ در حالی که در فردانیت و یکتایی در الهیت، و همچنین در یگانگی و توحید، در نهایت عظمت و بزرگی است و همانگونه که افاضه و بخشش و جود و رحمت بر ما سوا براو واجب و لازم است، همچنین واجب و لازم است

۱- شرح دعای سحر، ص ۱۷۴.

۲- المسائل ابن عربی، ص ۴۶.

که همانند او چیزی نباشد، و هیچ کس را در سراپرده کبریا و بزرگی او راهی نباشد، لذا برای هریک از این دو صفات مظهري لازم است، پس فرشتگان و هر که در ردیف آنان از نیکوان هستند مظاهر لطف و رحمت و شیاطین و هر که با آنان از بدکاران گرایش دارد، مظاهر قهر و غضب‌اند.<sup>۱</sup>

### آثار و فواید شرور

علاوه بر آنچه در خصوص ماهیت شرور و عدم بودن و نسبی بودن شر بیان گردید توجه به منافع بسیاری که در پرتو این شرور نهفته است نیز ضروری می‌باشد. چنانچه قبلاً اشاره شد رحمت الهی بر غضب او پیشی گرفته و حتی غضب و انتقام نیز از رحمت اوست.

بعنوان مثال در سوره مبارکه «الرحمن» که با نام مبارک الرحمن شروع می‌شود و درصدد بیان رحمت‌های الهی است دوزخ و عذابهای دردناک دیگر را از نعمت‌های پروردگار به شمار آورده است.<sup>۲</sup>

حضرت سجاد (ع) می‌فرمایند: جهنم تازیانه خداست تا مردم را با آن تازیانه به بهشت بکشاند.<sup>۳</sup>

عرفا در استدلال منافع بسیاری که در پرتو شرور نهفته است می‌گویند: اسماء خداوند قابل تقسیم به اسماء جمالیه و جلالیه است و همه این اسماء به ذات الهیه بازگشت دارد پس هر جلالی را جمالی و هر جمالی را جلالی است. به اعتقاد ایشان همبستگی جلال و جمال الهی را می‌توان در پدیده‌های مختلفی مشاهده نمود.

به عنوان مثال خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «و لکم فی القصص حیو یا اولی الالباب (بقره/۱۷۹)» و حضرت امیر(ع) می‌فرمایند: «هو الذی اشتدت نعمته علی اعدائه فی رحمته و استعت رحمته لاولیائه فی شد».<sup>۴</sup>

۱- مفاتیح الغیب، ص ۳۶۷.

۲- نک: تفسیر المیزان، ج ۷، ص ۲۰۰.

۳- به نقل از: ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص ۴۲۳.

۴- نهج البلاغه، خطبه ۹۰.

و البته این عارف است که بعینه جمال را در جلال الهی مشاهده می‌کند و به زبان حال می‌گوید:

ز درد و جور آن دلبر مکن ای دل شکایت‌ها	که دردش عین درمانست و جور او عنایت‌ها
کلیم درگه اویسی گلیم فقر در بر کش	نه فرعون‌ی چه می‌جویی سریر ملک و رایت‌ها
خلیل عشق جانانی در آ آتش سوزان	نه نمرودی که تا باشی شهنشاه ولایت‌ها
چه راحت‌هاست پنهانی جراحت‌های جانان را	دریغا تو نمی‌دانی جفاها از رعایت‌ها
اگر از ناز معشوقی کشد تیغ و کشد عاشق	نه هر دم می‌کند لطفش به پنهانی حمایت‌ها
رموز عشق مولی را زمن بشنو به گوش جان	حدیث‌لیلی و مجنون فسانه است و حکایت‌ها
منم مجنون آن لیلی که صد لیلی است مجنونش	بیا در چشم من بنگر ز عشق دوست آیت‌ها
سرشکم لعل و رویم زر شد از تأثیر عشق او	بلی بر عشق آسانست ازینگونه کفایت‌ها
به سوز دل چومی سوزی عجب نبود حسین الحق	اگر در جان اهل دل کند آهت سرایت‌ها



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی



## نتیجه گیری

مطابق آنچه گذشت از نظر عرفا سراسر هستی ظهور اسمای الهی است و نظام حاکم بر جهان نظام تجلی و ظهور است که تابع نظام اسمای الهی می‌باشد. در واقع هر شیء در عالم و هر پدیده‌ای که مشاهده می‌کنیم ظهور یک یا مجموعه‌ای از اسماء الله است چنانکه در دعای کمیل می‌خوانیم «و باسمائک التی ملأت ارکان کل شیء».

و از آنجا که اسماء خداوند همه اسماء الحسنی است و «رحمن» نیز از ام الاسماء الهیه می‌باشد می‌توان گفت با ظهور اسماء الحسنای الهی و ظهور رحمت و اسعه حق تعالی که مقابل ندارد دیگر جایی برای بدی و شر و زشتی باقی نمی‌ماند. مطابق این بینش اطلاق شر بر برخی اشیا و پدیده‌ها به دو دلیل است:

۱- بعضی پدیده‌ها قابلیت آن را ندارند که تمام کمالات را به ظهور رسانند و به سبب عدم ظهور صفات کمالی متصف به شریعت می‌شوند. در واقع این اشیا ظهور اسم یا اسمایی نیستند که آن اسماء از جرگه اسماء الحسنای الهیه خارج بوده و به واسطه ظهور آنها شیء متصف به شریعت شود. شریعت اینگونه اشیا وصف سلبی آنهاست نه وصف ثبوتی.

علت راه‌یابی اینگونه شرور در نظام هستی تنوع استعداد و قابلیت ذاتی اشیا بوده که مجعول به جعل جاعل نیست و اگر قرار باشد این اختلاف‌ها و تفاوت‌ها را از نظام هستی حذف کرده و نظام را به گونه‌ای تصور کنیم که همه از حیث کمالات در یک سطح باشند از فرض چنین فرضی عدم آن لازم می‌آید چون دیگر همه‌ای در کار نبوده و نظامی تحقق نخواهد یافت.

۲- گاهی مفهوم شر نه بخاطر وصف سلبی اشیا بلکه از قیاس اشیا با اشیا حاصل می‌شود. هر شیء چون مظهر اسمی از اسماء الحسنای حق تعالی است به طور ذاتی خیر و نیکو است ولی به حسب تنوع طبایع گاهی همین شیء با برخی اشیا اصطکاک پیدا می‌کند و در این هنگام مفهوم شر مصداق می‌یابد.

علت وقوع اینگونه شرور نسبی این است که اسماء الحسنای خداوند در یک طبقه‌بندی کلی به دو قسم اسماء جلالیه و جمالیه تقسیم می‌شود. اسماء جلالیه و جمالیه متقابلند و همه این اسماء بنا بر طلب ذاتی خواستار وجود علمی و عینی می‌باشند با ظهور آنها در عالم عین

این تقابل به اشیاء نیز سرایت کرده به گونه‌ای که از قیاس برخی با برخی دیگر مفهوم شر دریافت می‌شود.

تقابل و تخاصم میان اسماء الله تقابلی مثبت در جهت برقراری نظام احسن بوده و لازم است همه این اسماء الله را مظهري باشد در غیر این صورت برخی از اسم‌های الهی معطل می‌ماند که این از محالاتست ضمن آن که اسماء جلال و جمال به ذات الهی بازگشت دارد بدین سبب در پس هر جلالی جمالی و در پس هر جمالی جلالی نهفته است.



## منابع و مأخذ:

- ۱- قرآن کریم
- ۲- مفاتیح الجنان
- ۳- نهج البلاغه
- ۴- آملی، سید حیدر، مقدمه کتاب نص النصوص در شرح فصوص الحکم ابن عربی، ترجمه محمد رضا جوزی، چ اول، تهران، روزنه، ۱۳۷۵.
- ۵- آملی، سید حیدر، رساله نقد النقود فی معرف الوجود (ساحت ربوبی)، ترجمه و شرح اسماعیل منصوری لاریجانی، چ اول، تهران، آیه، ۱۳۸۰.
- ۶- آملی، سید حیدر، جامع الاسرار و منبع الانوار (جلوه دلدار)، ترجمه سید یوسف ابراهیمیان آملی، چ اول، تهران، رسانش، ۱۳۸۱.
- ۷- ابن عربی، محی الدین، فصوص الحکم، تصحیح و تعلیق ابوالعلاء عقیفی، چ دوم، تهران، الزهراء، ۱۳۷۰.
- ۸- ابن عربی، محی الدین، المسائل، مقدمه و تصحیح و ترجمه و تعلیق سید محمد دامادی، چ اول، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰.
- ۹- ایزوتسو، توشیهیکو، صوفیسم و تائوئیسم، ترجمه محمد جواد گوهری، چ سوم، تهران، روزنه، ۱۳۸۵.
- ۱۰- بلخی رومی، مولانا جلال الدین، مثنوی معنوی، تصحیح رینولد نیکلسن، چ دوم، تهران، پیمان، ۱۳۷۸.
- ۱۱- جوادی آملی، عبدالله، رحیق مختوم (شرح حکمت متعالیه)، تنظیم حمید پارسانیا، چ اول، قم، اسراء، ۱۳۷۵.
- ۱۲- جوادی آملی، عبدالله، تحریر تمهید القواعد، چ اول، تهران، الزهراء، ۱۳۷۲.
- ۱۳- جوادی آملی، عبدالله، ده مقاله پیرامون مبدأ و معاد، چ سوم، تهران، الزهراء، ۱۳۷۲.
- ۱۴- حافظ، شمس الدین محمد، دیوان اشعار، تصحیح محمد قزوینی و قاسم غنی، چ اول، تهران، پارسا، [بی تا].
- ۱۵- حسن زاده آملی، حسن، ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، چ اول، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۸.

- ۱۶- خمینی، روح الله، شرح دعای سحر، ترجمه سید احمد فهری، چ دوم، تهران، تربیت، ۱۳۸۰.
- ۱۷- خمینی، روح الله، اربعین حدیث، چ سوم، قزوین، طه، ۱۳۶۸.
- ۱۸- خوارزمی، حسین، شرح فصوص الحکم، تحقیق حسن حسن زاده آملی، چ دوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.
- ۱۹- رحیمیان، سعید، مبانی عرفان نظری، چ اول، تهران، سمت، ۱۳۸۳.
- ۲۰- سجادی، سید جعفر، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، چ اول، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۷۰.
- ۲۱- سمنانی، علاءالدوله، العرو لاهل الخلو و الجلو، تصحیح و توضیح نجیب مایل هروی، چ اول، تهران، مولی، ۱۳۶۲.
- ۲۲- شیرازی، صدرالدین محمد، مفاتیح الغیب، ترجمه و تعلیق محمد خواجوی، چ دوم، تهران، مولی، ۱۳۷۱.
- ۲۳- شیرازی، صدرالدین محمد، اسفار اربعه، ترجمه محمد خواجوی، چ دوم، تهران، مولی، ۱۳۸۱.
- ۲۴- طباطبایی، سید محمد حسین، تفسیر المیزان، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، چ سوم، تهران، کانون انتشارات محمدی، ۱۳۶۳.
- ۲۵- عراقی، فخرالدین، رساله لمعات، به سعی جواد نوربخش، چ دوم، تهران، یلداقلم، ۱۳۸۲.
- ۲۶- قیصری، محمد داوود، شرح فصوص الحکم، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، چ اول، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
- ۲۷- کاشانی، عبدالرزاق، اصطلاحات الصوفیه، ترجمه محمد خواجوی، چ اول، تهران، مولی، ۱۳۷۲.
- ۲۸- کلینی، محمدبن یعقوب، اصول کافی، ترجمه محمد باقر کمره ای، چ دوم، تهران، اسوه، ۱۳۷۲.
- ۲۹- مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، چ دوم، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ق.