

## **Principles and methods of the hermeneutical approach to the concept of torment in mystical prose texts up to the 8<sup>th</sup> Century AH\***

**Dr. Milad Salahi Khalkhali<sup>1</sup>**

PhD in Persian language and literature, Shahid Beheshti University

### **Abstract**

One of the fundamental insights of the mystics is the attention to the general mercy of God and the precedence of His mercy over His wrath. To explain this macro-idea, it has been interpreted in various positions. The idea of torment has been a suitable opportunity for mystics in this regard. In addition to showing its semantic implications in the written tradition of Sufism, analyzing how mystics use the concept and word of torment can be important in two other respects. It shows the course of their interpretation and symbolism, and it is a step forward in understanding their epistemological system. According to this research, mystics have adopted four general approaches to torment. The first is silence of the word. Apart from general reasons, this silence can also be due to "personalizing the sacred". The second is attention to the external implication. This point also has two reasons, including mystics' attention to both the external and the internal and their caution against excessive interpretation. The third is paying attention to the apparent implication and its combination with compassion (prayer to relieve torment at the cost of being tormented oneself). Finally, there is interpretation of the word, which shows the course of interpretation in mystical texts. Mystics' interpretationism in this regard reached its peak in the seventh century and in the thoughts of Ibn-e Arabi and his successors. The issue of immortality in torment and the mystics' views in this field are also important and show the course of interpretation up to Sheikh Akbar.

**Keywords:** The concept of torment, Hermeneutics, Mystical prose texts, Divine mercy.

---

\* Date of receiving: 2025/03/11

Date of final accepting: 2025/12/08

1 - email of responsible writer: M\_Salahi@sbu.ac.ir

## 1. Introduction

One of the fundamental insights of Islamic mysticism is the belief in the all-encompassing mercy of God and the precedence of divine mercy over divine wrath. This principle constitutes a central pillar of Sufi theology and deeply influences the mystical interpretations of religious concepts. Among these concepts, *'adhāb* (punishment) occupies a particularly significant position, as it traditionally represents the most explicit manifestation of divine wrath in Islamic theology. Sufi authors, however, have approached this concept in distinctive ways, often reinterpreting, softening, or even transforming its conventional meaning through various interpretive strategies.

This study examines the principles and methods of interpretive engagement with the concept of *'adhāb* in Persian and Persianized prose Sufi texts up to the eighth century AH. By analyzing how Sufi authors employed, reinterpreted, or occasionally avoided this concept, the research seeks to illuminate not only the semantic range of *'adhāb* in the mystical tradition but also the broader epistemological foundations of Sufi thoughts. The study argues that the Sufi treatments of *'adhāb* reveal a gradual intensification of interpretive (ta'wīlī) tendencies, culminating in the seventh century with figures such as Ibn-e Arabi and his intellectual successors.

Beyond its lexical and theological dimensions, the concept of *'adhāb* functions here as a critical lens through which the Sufi understanding of divine justice, mercy, and human destiny can be more fully understood. The research further highlights the tension between adherence to the denotative meanings of religious texts and the mystical impulse toward inward, symbolic, and experiential interpretation.

## 2. Methodology

This research is based on a qualitative textual analysis of more than fifteen prose Sufi works composed or widely circulated up to the eighth century AH. Priority has been given to Persian texts or early Persian translations in order to preserve the linguistic creativity, symbolic density, and interpretive nuance characteristic of Persian Sufi prose. Poetic works, particularly

masnavis such as Rumi's *Mathnawī*, have been excluded to maintain methodological consistency and analytical precision.

The study also largely avoids an in-depth examination of Sufi Qur'anic commentaries, except where necessary to establish early interpretive patterns. Instead, the focus remains on independent prose treatises, ethical works, mystical narratives, and doctrinal expositions. Through comparative reading, the passages containing explicit or implicit references to *'adhāb* were identified, categorized, and analyzed in relation to broader theological assumptions, especially the belief in the precedence of divine mercy over wrath.

### **3. Results and discussion**

The analysis reveals four principal approaches adopted by Sufi authors in their engagement with the concept of *'adhāb*. First, some texts remain conspicuously silent on the subject. This silence cannot be explained merely as oversight; rather, it often reflects a tendency for the personalization of the sacred and an inwardly oriented spirituality in which fear-based eschatological discourse is de-emphasized.

Second, a number of Sufi authors preserve the outward meaning of *'adhāb*. This approach reflects the Sufi commitment to maintaining a balance between the outward (*ẓāhir*) and inward (*bāṭin*) dimensions of the religion, as well as a caution against excessive interpretive speculation. In these cases, *'adhāb* retains its conventional sense as divine punishment, particularly in ethical and admonitory contexts.

Third, some Sufis combine acceptance of the outward meaning of *'adhāb* with an ethic of compassion. This is especially evident in prayers and supplications in which mystics ask God to remove punishment from sinners, even at the cost of enduring suffering themselves. Here, *'adhāb* becomes a context for the manifestation of radical empathy and spiritual altruism.

The fourth and most distinctive approach is explicit *ta'wīl*, in which *'adhāb* is reinterpreted in symbolic, psychological, or metaphysical terms. This tendency appears sporadically in early texts, such as those of Sahl al-Tustarī, who distinguishes between outward punishment and inward forms such as veiling and distance from God. However, *ta'wīl* reaches its apex in

the seventh century, particularly in the works of Fakhr al-Din Iraqī, Aziz al-Din Nasafī and, above all, Ibn-e Arabī. Iraqī introduces the notion of a spiritual station beyond both punishment and bliss, wherein the mystic, annihilated in divine unity, transcends fear and hope altogether. Nasafī adopts a radical interpretive stance, arguing that all religious promises and threats are pedagogical expressions pointing to hidden realities, thus not to be confined to their literal meanings.

Ibn-e Arabī offers the most extensive and controversial reinterpretation of *'adhāb*. Through linguistic, metaphysical, and experiential arguments, he presents punishment as ultimately *'adhb* (sweet), asserting that divine manifestations, even in the form of suffering, are modes of mercy. According to his doctrine of the unity of existence, punishment is relative, temporary, and ultimately transformed through divine mercy, even for the inhabitants of the hell.

Closely related to these interpretations is the question of the eternity (*khulūd*) of punishment. While many Sufī authors adopt relatively conventional positions, arguing that believers will not remain eternally in punishment, Ibn-e Arabī and some others reinterpret the *khulūd* concept, suggesting either the cessation of pain or habituation to it. In all cases, these views are grounded in the principle that divine mercy ultimately outweighs divine wrath.

#### 4. Conclusion

This study demonstrates that the concept of *'adhāb* in Persian prose Sufi texts is neither monolithic nor static. Rather, it serves as a dynamic interpretive site through which Sufi authors articulate their theological commitments, ethical sensibilities, and epistemological assumptions. While many mystics retain the outward meaning of punishment, others silence it, temper it with compassion, or radically reinterpret it through *ta'wīl*.

The gradual intensification of interpretive engagement with *'adhāb*, culminating in the seventh century, reflects broader developments in Sufi thoughts, particularly the growing confidence in symbolic interpretation and metaphysical speculation. Ultimately, the treatment of *'adhāb* reveals the centrality of divine mercy in the Sufi worldview, highlighting the distinctive ways in which mystics reimagine religious concepts to align with their experiential knowledge of the divine.

## Reference List in English

### Books

#### *Holy Quran*

- Ahmad Jam Namaqi. (1976). *Rawzat al-mudhnibin va jannat al-mushtaqin* (Edited by Ali Fazeli). Tehran: Iranian Cultural Foundation. [In Persian]
- Al-Madani, S. (2007). *Al-mawsua al-sufiyya*. Beirut: Al-Hikma. [In Arabic]
- Al-Sulami, A. A. R. (2000). *Haqaiq al-tafsir* (Edited by Sayyed Omran). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya. [In Arabic]
- Attar Neyshabouri. (2008). *Tazkerat al-awliya* (Edited by Mohammad Estelami). Tehran: Zavvar. [In Persian]
- Ayn al-Quzat Hamadani. (1998). *Letters* (Edited by Ali Naqi Monzavi & Afif Usayran). Tehran: Asatir. [In Persian]
- Ayn al-Quzat Hamadani. (2017). *Tamhidat* (Edited by Afif Usayran). Tehran: Mowla. [In Persian]
- Badawi, A. (2008). *A martyr in the path of Divine Love: Rabia Adawiyya* (Translated by Mohammad Tahrirchi). Tehran: Mowla. [In Persian]
- Bertens, H. (2001). *Literary Theory: The Basics* (Translated by Mohammad Reza Abolqassemi). Tehran: Mahi. [In Persian]
- Eraqi, F. (2003). *Lamaat* (Edited by Javad Nourbakhsh). Tehran: Yalda Qalam. [In Persian]
- Ghazali, A. (1980). *Savanih al-oshshaq* (Edited by Nasrollah Pourjavadi). Tehran: Iranian Cultural Foundation. [In Persian]
- Ghazali, M. (2010). *Ehya ulum al-din* (Translated by Moayad al-Din Mohammad Khwarazmi; Edited by Hossein Khadivjam). Tehran: Elmi va Farhangi. [In Persian]
- Hujviri, A. (2010). *Kashf al-mahjub* (Edited by Mahmoud Abedi). Tehran: Soroush. [In Persian]
- Ibn Arabi, M. (2007). *Fusus al-hikam* (Translated and Edited by Mohammad Ali Movahhed & Samad Movahhed). Tehran: Karnameh. [In Persian]
- Ibn Arabi, M. (2008). *Fusus al-hikam* (Translated by Mohammad Khajavi). Tehran: Mowla. [In Persian]
- Ibn Fahd Hilli. (n.d.). *Al-tahsin fi sifat al-arifin* (Translated by Mohammad Baqer Saedi). Unpublished typed manuscript. [In Persian]
- Jahangiri, M. (1996). *Muhyi al-Din Ibn Arabi: A distinguished figure in Islamic mysticism*. Tehran: University of Tehran Press. [In Persian]
- Malouf, L. (1994). *Al-munjid fi al-lugha*. Beirut: Dar al-Mashreq. [In Arabic]

- Mostafa, I., et al. (2004). *Al-mojam al-wasit*. Cairo: Maktabat al-Shorouq al-Dawliya. [In Arabic]
- Mostamli Bukhari. (1366). *Sharh al-taarrofl-e-madhhab al-tasawwuf* (in 4 vols. edited by Mohammad Roshan). Tehran: Asatir. [In Persian]
- Nasafi, A. (2012). *Bayan al-tanzil* (Edited by Ali-Asghar Mirbaqeri Fard). Tehran: Sokhan. [In Persian]
- Nwyia, P. (1994). *Quranic exegesis and mystical language* (Translated by Esmail Saadat). Tehran: Center for University Publications. [In Persian]
- Qorashi Bonabi, A. (1991). *Qamus al-Quran* (in 7 vols.). Tehran: Dar al-Kutub al-Eslamiya. [In Persian]
- Qaysari, D. (2008). *Qaysari's Commentary on Fuṣūṣ al-Ḥikam* (Translated by Mohammad Khajavi). Tehran: Mowla. [In Persian]
- Qushayri, A. (2020). *Resale-ye Qushayriyya* (Translated by Hasan ibn Ahmad Osmani; Edited by Badi' al-Zaman Foruzanfar). Tehran: Elmi va Farhangi. [In Persian]
- Razi, N. (1966). *Love and Reason (Meyar al-sedq fi mesdaq al-eshq)* (Edited by Taghi Tafazzoli). Tehran: Book Translation and Publishing Institute. [In Persian]
- Rumi, J. (2007). *Fihi ma fihi* (Edited by Badi' al-Zaman Foruzanfar). Tehran: Namak. [In Persian]
- Shafi'i Kadkani, M. R. (2012). *Written on the Sea*. Tehran: Sokhan. [In Persian]
- Shafii Kadkani, M. R. (2013). *The Language of Poetry in Sufi Prose*. Tehran: Sokhan. [In Persian]
- Soroush, A. (2007). *The Gamble of Love*. Tehran: Serat. [In Persian]
- Tustari, S. (2002). *Tafsir al-Tustari* (Edited by Mohammad Basel Uyun al-Sud). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya.

### Articles

- Bayat, M. H. (2014). Review of Ibn 'Arabī's Viewpoint Regarding the Eternal Quality of Eschatological Punishment, with Emphasis on Qur'ānic Sources and Rational Arguments. *Wisdom and Philosophy*, 10(3), pp. 95-116. [In Persian]
- Ebrahimi, H. (1997). Perpetual Punishment in Ibn 'Arabī's Thought. *Journal of Articles and Reviews*, Vol. 61, pp. 105-124. [In Persian]
- Ebrahimi, H. (2009). An Examination of Ibn 'Arabī's Hermeneutical Interpretations of the Qur'ānic Verses on Khulūd (Eternal Abiding) and the Everlastingness of Punishment. *Journal of Mystical Studies (Kashan)*, Issue 10, pp. 5-26. [In Persian]
- Esmaceli, M. (2011). The Eternity of Punishment in the School of Ibn 'Arabī. *Journal of Intellectual Sciences*, 6(3), pp. 7-46. [In Persian]
- Madani, A. (2021). A Contemplation on the Frequent Question of "What Did the God Almighty Do to You?" in Mystical Prose (Characters, Reasons, and Details of Mercy

- and Torment). *Journal of Research on Mystical Literature*, 15(2), pp. 131-152. [In Persian]
- Siahkoughian, H. (2012). The Nature and Scope of Eschatological Punishment in the Mystical Perspective of Muhyiddin Ibn 'Arabī. *The Journal of Islamic Philosophy and Theology*, University of Shahid Beheshti, 12(1), pp. 163-186. [In Persian]
- Tavakoli, M., & Peyvandi, M. (2015). Truth of Torment in Mysticism (Based on Ibn Arabi Viewpoint). *Journal of Islamic Mysticism (Religion and Mysticism)*, 12(46), pp. 127-142. [In Persian]
- C) Thesis
- Eshraghi, T. (2021). *The Attributes of the Divine from Rumi's Perspective in Masnavi-ye Ma'navi*. Master's Thesis, University of Tehran. [In Persian]

## اصول و شیوه‌های برخورد تأویل‌گرایانه با مفهوم عذاب در متون نثر عرفانی تا قرن هشتم هجری\* (مقاله پژوهشی)

دکتر میلاد صلاحی خلخالی<sup>۱</sup>

دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شهید بهشتی

### چکیده

یکی از بینش‌های اساسی عارفان، توجه به رحمت عام الهی و سبقت رحمت خداوند بر غضب اوست. آنان برای تبیین این کلان‌اندیشه در مواضع مختلفی، دست به تأویل یا شرح مفاهیم زده‌اند. مفهوم عذاب در این باب، فرصت مناسبی برای آنان بوده است. واکاوی نحوه بهره‌گیری عارفان از واژه عذاب و مفهوم آن علاوه بر نشان‌دادن دلالت‌های معنایی آن در سنت مکتوب تصوف، می‌تواند در دو امر دیگر نیز حائز اهمیت باشد: سیر تأویل‌گرایی آنان را نشان می‌دهد و هم‌چنین گامی روبه‌جلو در فهم نظام معرفت‌شناسی ایشان است. طبق این پژوهش، عارفان در برابر مفهوم عذاب چهار رویکرد کلی اتخاذ کرده‌اند: الف) مسکوت گذاشتن واژه. فارغ از دلایل عمومی، این مسکوت گذاشتن می‌تواند ناشی از «شخصی ساختن امر قدسی» نیز باشد. ب) توجه به دلالت ظاهری. این نکته نیز دو دلیل دارد؛ توجه توأمان عارفان به ظاهر و باطن و برحذر بودن از افراط در تأویل. ج) توجه به دلالت ظاهری و امتزاج آن با شفقت‌ورزی (دعا برای رفع عذاب به قیمت معذب شدن خود) و د) تأویل واژه که نشان‌دهنده سیر تأویل در متون عرفانی است. تأویل‌گرایی عارفان در این باب در قرن هفتم و در اندیشه ابن عربی و اخلافس به اوج می‌رسد. برخی از این چهار رویکرد استخراج شده را می‌توان بر اساس زیرمجموعه‌هایی صورت‌بندی کرد تا برخورد عارفان با این مفهوم را با دقت بیشتری نشان داد. مسأله خلود در عذاب و آرای عارفان در این زمینه، واجد اهمیت است و سیر تأویل‌گرایی را تا ابن عربی نشان می‌دهد. این پژوهش بر اساس تحلیل کتب منشور عرفانی تا قرن هشتم صورت گرفته است.

واژه‌های کلیدی: عذاب الهی، تأویل‌گرایی، متون نثر عرفانی، رحمت الهی.

۱- مقدمه

واژه عذاب بارها در قرآن کریم مورد استفاده قرار گرفته و برای صفاتی چون الیم، شدید، جحیم، مهین، حمیم، مستقر، غلیظ و ... صفت قرار داده شده است.<sup>۱</sup> در قاموس قرآن درباره این واژه نوشته شده: «عذاب: عقوبت. شکنجه. طبرسی آن را استمرار الم، زمخشری کَلَّ الم فادح، راغب ایجاع شدید، جوهری عقوبت، اقرب الموارد هر آنچه بر انسان دشوار است و او را از مرادش منع می‌کند، معنی کرده است» (قرشی بنابی، ۱۴۱۲ق، ۴: ۳۰۹). در المنجد عذاب چنین تعریف شده است: «كُلُّ مَا شَقَّ عَلَى الْإِنْسَانِ وَمَنْعَهُ عَنْ مُرَادِهِ» (معلوف، ۱۴۱۵ق: ۴۹۳). در المعجم الوسیط نیز در تعریف آن آمده است: «عقاب و نکال و کُلُّ مَا شَقَّ عَلَى النَّفْسِ» (مصطفی و دیگران، ۱۴۲۵ق: ۵۸۹). کلمه عذاب چه از معنای خود واژه چه از طریق توجه به صفات منضم به آن در قرآن کریم مانند تلخی، سختی و مهابت پیداست. به نظر می‌رسد واکاوی این واژه در کنار معانی و تفاسیر آن، در نگاهی کلان‌تر می‌تواند به دوگانه غضب-رحمت، لطف-عنف و ... در معرفت‌شناسی عارفان نور بیشتری بتاباند.

برای تبیین سوال این پژوهش باید به نکته‌ای دیگر، یعنی نظام اندیشگانی عارفان در سنت مکتوب تصوف نیز توجه کرد. یکی از ارکان معرفت‌شناسی عارفان، رویکرد تأویلی و اشاری آن‌هاست. عارفان و صوفیان در تفسیرهای خود از قرآن و همچنین در استفاده از واژگان قرآنی در متون خود، قرائت‌های متفاوتی از واژه‌ها و عبارات داشته‌اند و این واژه‌ها را از منظر خاص خود دیده و تفسیر کرده‌اند. این موضوع شاید در تأویل بخش‌هایی که فقها و حتی متکلمان در باب وجوه قهری دین داشته‌اند، بیشتر دیده - شود. تاکید بیشتر عارفان بر صفات رحمانی خداوند در برابر صفات قهری مفهومی پرتکرار است. موضوع سبقت رحمت خداوند بر غضبش از مهم‌ترین دستمایه‌های صوفیه در پایه‌ریزی الهیات مخصوص به خود است.<sup>۳</sup> در این تحقیق سعی شده است وجوه تفسیری و دلالت‌های مختلفی که در متون صوفیه درباره واژه عذاب به چشم

می‌خورد، گردآوری، دسته‌بندی و در نهایت تحلیل گردد. هر چند واژه عذاب تنها یکی از لغات مورد استفاده برای بیان جنبه قهری خداوند است، اما پژوهش در باب آن می‌تواند از چند جهت مفید باشد: الف: به تنهایی می‌تواند در تکمیل یا پیش‌برد فهم دوگانه لطف-قهر نقش داشته باشد. ب: تاحدی بیان‌گر تأویل و تفسیر کلی عارفان از سویه قهر و عنف الهی است (تأیید و اصلاح این مدعا، پژوهشی بزرگتر می‌طلبد). ج: نشان‌دهنده کنش تأویلی و میزان تأویل‌گرایی عارفان نیز است و شاید سیر تأویل‌گرایی صوفیانه را در قالب این واژه نیز بتوان پی‌گرفت.

در نظام‌های الهیاتی مرتبط با دین مبین اسلام، رویکردهای مختلف جهان‌شناسانه، معادشناسانه و خداشناسانه به چشم می‌خورد. در مواجهه‌های مختلف با ارکان دین، گویی عارف، راهی متفاوت از دیگران طی می‌کند و تفسیری متفاوت از حقیقت دین دارد؛ بنابر قول پل نویا (Paul Nwya): «مسلمان، انسانی است که از شریعت اطاعت می‌کند و در این اطاعت به امنیتی که امت به او می‌دهد، دست می‌یابد. ولی صوفی‌ای که از شریعت فراتر می‌رود تا مذهبی شخصی در پیش گیرد، از این امنیت چشم می‌پوشد و قبول خطر می‌کند. زندگی او صورت تراژیک می‌یابد؛ زیرا با شک و حیرت آغاز می‌شود. در حقیقت این زندگی به تدریج که صوفی آن را آگاهانه می‌پذیرد، شک کردن در یقین‌هایی می‌شود که بنای امنیت امت بر آن نهاده شده است» (نویا، ۱۳۷۳: ۶).

یکی از قدیمی‌ترین تعریف‌های هرمنوتیک مربوط به پژوهش‌های فقه‌الغوی-ست (رک: پالمر، ۱۳۹۳: ۴۱)، بازیابی و بسط دلالت‌های مفاهیم نیز یکی از کنش‌های تفسیری به شمار می‌رود. بدین‌سان عارف، مفاهیم را بازسازی و بازآفرینی می‌کند و گاهی ساختارها را درهم می‌شکند و برساختی تازه و رهیافتی نو در کار می‌آورد. متون عرفانی سرشار از تأویل است. تخیل خلاق عارف بر پایه انگاره معرفت‌شناختی‌اش پیش می‌رود و بر همان اساس تأویل و تفسیر می‌کند. توجه به سیالیت مفاهیم در تفسیر، به اتساع در فهم نیز می‌انجامد. کنش عارفانه عموماً سیر از ظاهر به باطن و از

رویه به درون است و بر همین نهج عارف دائما در پی نقب زدن به لایه‌های زیرین معناست تا دلالتی برین از مفاهیم به دست آورد.

همچنین یکی از بنیان‌های معرفت‌شناسی عارفان این است که خداوند، کریم است و با کریمان کارها دشوار نیست؛ این فهم از پایه‌ای‌ترین اندیشه‌های عارفان است. نگاه مولانا به این امر می‌تواند نمود این موضوع و مثالی برای اندیشه بسیاری از صوفیان باشد: «این سخن که با کریمان کارها دشوار نیست، چون یک سیبوی کوچک، دریای بزرگ جهان بینی، فلسفه و تجربه عرفانی و فهم دینی مولوی را یکجا در خود جای داده است. ... عشق هم که مهم‌ترین شیوه سلوکی مولاناست، یک عمل کریمانه است و پاکبازی عاشقانه عین کرم و فتوت است» (سروش، ۱۳۸۶: ۳۳). این موضوع که در مثنوی بیشتر به اوصاف رحمانی خداوند توجه شده است تا اوصاف قهری، در نگاه آماری به این اثر سترگ به عنوان یکی از مهم‌ترین متون صوفیانه در گستره تاریخ نیز تأیید می‌شود (ر. ک؛ اشراقی، ۱۳۹۱: ۵). رویکرد مولانا به عنوان «مشت نمونه خروار و کم نشانه بسیار» است؛ اکثر عارفان از همین منظر به جهان و ملکوت می‌نگرند. در متون مثنوی عرفانی نیز بارها بیان گردیده که لطف عام و فراگیر الهی و عدم عذاب، تنها نیکان و اولیاء را در بر نمی‌گیرد، بلکه گنه‌کاران نیز مشمول «رحمت بی علت الهی» حتی پس از مرگ می‌شوند (رک: مدنی، ۱۴۰۰: ۱۳۱ تا ۱۵۲). شیمیل بر آن است که نظریه رحمت عام الهی و پیشی گرفتن لطف او بر غضبش کل حیات عبادی صوفیه و بسیاری از ادعیه ایشان را تحت تأثیر قرار داده است (شیمیل، ۱۳۷۴: ۲۲۷ و ۲۲۸).

امتزاج این دو انگاره؛ یعنی توجه به تأویل‌گرایی در کنار یقین به رحمت واسعة الهی، می‌تواند نکاتی ارزنده در خود داشته باشد. در تحقیق حاضر این دو مفهوم که از بنیان‌های فکری صوفیان است، به وسیله محکی با عنوان «مفهوم عذاب» مورد عنایت قرار گرفته است.

توجه به مفهوم عذاب در سنت مکتوب تصوف رنگ و بویی دیگر دارد. از همان قرن دوم و در نگاه کسانی چون رابعه عدویه، مسألهٔ دوزخ و ترس از عذاب دقیقه‌ای بوده است که ذهن عارفان را به خود مشغول داشته و آنان را به طرق مختلف به چاره‌جویی، شرح و تأویلات مختلف فرا می‌خوانده است. این نگاه رابعه به استخفاف عذاب در کتاب «موسوعة الصوفیه» نیز مورد توجه قرار گرفته است (المدنی، ۱۴۲۸ق: ۳۶۰). نزدیک به همین مضمون را عبدالرحمان بدوی در اثر معروف خود، رابعه شهید عشق الهی، در فصلی با عنوان «هجوم رابعه به مسایل اخروی و انکار حقیقت بهشت و دوزخ» آورده است (ر. ک؛ بدوی، ۱۳۸۷: ۱۱۲ تا ۱۱۵). درگیری عارفان با این واژه و پیامدهای توجه یا عدم توجه به آن، از همان قرن‌های آغازین دورهٔ اسلامی شروع شده، اما آنان راه‌های متفاوتی را در برخورد با این واژه برگزیده‌اند که این تحقیق در پی طبقه‌بندی و تحلیل این راه‌های گونه‌گون است.

#### ۱-۱- پیشینهٔ پژوهش

توجه به اقوال و نکات طرح شده دربارهٔ عذاب، جذابیت یا ضرورت جستجو حول این واژه در متون عرفانی را هویدا می‌کند. به نظر می‌رسد می‌توان با تحلیل و تفسیر این مفهوم نکات ارزنده‌ای از نظام معرفتی عارفان به دست آورد. تاکنون پژوهش‌های مختلفی دربارهٔ عذاب در متون عرفانی انجام گرفته است.

در مقالات دیگری چون مقاله‌ای از حسن ابراهیمی با نام «بررسی تأویلات ابن-عربی دربارهٔ آیات خلود و جاودانگی عذاب در قرآن» (۱۳۷۶) نیز تقریباً به همین مسائل پرداخته شده است. گرچه تأویل ابن عربی در مورد عذاب از شگفت‌ترین تأویلات در مورد این واژه است، اما باید ابن عربی را قلهٔ تأویل‌گرایی در این مورد دانست و در نظر آورد که بدون رجوع به باقی صوفیان این بحث کاملاً ابتر می‌نماید.

پژوهش دیگری از هاتف سیاه‌کوهیان با عنوان «کیفیت و حدود عذاب اخروی در نگرش عرفانی محی‌الدین ابن‌عربی» (۱۳۹۱) در دست است که در پی تبیین دلایل مطرح‌شده از سوی شیخ اکبر برای عدم خلود عذاب است.

محمدحسین بیات در مقاله‌ای با نام «بررسی و نقد دیدگاه ابن‌عربی در باب کیفیت عذاب اخروی با تکیه به آثار قرآنی و براهین عقلی» (۱۳۹۳) به نقد دیدگاه ابن‌عربی درباره عذاب پرداخته و با بهره‌گیری از آثار قرآنی و براهین کلامی سعی در رد نظر وی داشته است.

مهناز توکلی و مرضیه پیوندی مقاله‌ای با عنوان «حقیقت عذاب در عرفان (با تکیه بر دیدگاه ابن‌عربی)» (۱۳۹۴) نگاشته‌اند. در این پژوهش تنها به موضوع عذاب در نگاه ابن‌عربی و البته برخی پیروان او پرداخته شده و اساساً متون دیگر مورد توجه نبوده است. این امر در منابع مقاله مذکور نیز به وضوح مشاهده می‌شود؛ زیرا به جز کتاب «مشرب الارواح» روزبهان بقلی، مابقی کتاب‌های عرفانی یا از شیخ اکبر است همچون فصوص الحکم و... یا از پیروان مکتب فکری او؛ یعنی کسانی چون سعدالدین فرغانی، داوود قیصری، جامی و... . موضوع نیز فقط حول محور ابن‌عربی‌ست و بهتر می‌بود نام مقاله، حقیقت عذاب در نگاه ابن‌عربی نامگذاری گردد (رک: توکلی و پیوندی، ۱۳۹۴: ۱۲۷-۱۴۲).

در مقاله‌ای از امیرحسین مدنی با نام «تأملی در پرسش متداول خدای تعالی با توجه چه کرد در متون مشهور عرفانی (شخصیت‌ها، دلایل، و جزئیات رحمت و عذاب)» (۱۴۰۰) هر چند برخی نکات مرتبط با پژوهش حاضر، هم‌چون توجه کم‌تر به مفهوم عذاب و بسط و عنایت بیش‌تر به لطف و رحمت الهی، درج گردیده است، اما چنان‌که از نام مقاله نیز پیداست، عموماً در باب حکایات پس از مرگ عارفان است و در آن به مقوله خواب و رویا توجه شده و روش پژوهش و سوالات آن کاملاً با این تحقیق متفاوت است. با این‌که در برخی متون گاه درباره عذاب و انواع آن در نگاه

عارف واحدی بحث شده است، اما اولاً هیچ پژوهشگری در پی تبیین تحولات و تفاسیر مختلف آن در سیر تصوف نبوده است و در ثانی عموم پژوهش‌ها معطوف به ابن عربی است و جای خالی متون دیگر از سنت مکتوب تصوف به چشم می‌خورد. به نظر می‌رسد توجه عمیقی در پژوهش‌ها به واژه عذاب در نظام معرفتی-عاطفی عارفان نشده است و مثلاً ضیاء‌الدین سجادی در کتاب «فرهنگ اصطلاحات عرفانی» (۱۳۸۳) اساساً به چنین مدخلی نپرداخته است.

#### ۱-۲- روش پژوهش

در این پژوهش، تلفیق دو شالوده فکری در سنت عرفان ایرانی-اسلامی؛ یعنی تأویل-گرایی و باور به سبقت رحمت خداوند بر غضبش به وسیله سنجۀ عذاب بررسی شده است. برای انجام این مهم کتاب‌های منثور عرفانی تا قرن هشتم بررسی گردید تا سیر تحول نمودار شود. سعی بر آن بوده است که به کتب فارسی (یا فارسی‌شده در سده‌های پیشین) رجوع شود تا نغزپردازی‌های زبانی و قدرت تأویل و رمزپردازی صوفیان از این واژه بهتر مورد توجه قرار گیرد.

اگرچه تبیین این مفهوم در نظام فکری بزرگانی چون مولانا، با کمک منابع زندگی‌نامه‌ای او می‌تواند در تنویر اندیشه عارفان یاری‌رسان باشد، اما به طور کلی تحقیق در باب متون منظوم، خاصه مثنوی مولانا فرصتی دیگر می‌طلبد. در این پژوهش به منظور دقت بیشتر تنها به مکتوبات منثور تصوف در بازه زمانی پیش‌گفته توجه گردیده است. هم‌چنین از آن جا که تحقیق در تفاسیر صوفیانه روش و مجالی دیگر می‌طلبد، (به جز مباحث مقدماتی) از تحقیق در آن باب صرف‌نظر گردید. براین اساس تمرکز این پژوهش بر متون منثور عرفانی تا قرن هشتم بوده است و بر اساس آن بیش از پانزده متن عرفانی کاویده شده است.

## ۲- بحث و بررسی

در گام نخست و به مثابه روشن گشتن سیر تاریخی، جستجو در متون تفسیری صوفیانه که بنا بر مشهور، مربوط به قرون اولیه اسلامی است، شاید بهترین راه آغاز باشد. قدیم‌ترین و احتمالاً هنوز شایع‌ترین کنش‌های تأویلی مربوط به تأویل کتب مقدس است (پالمر، ۱۳۹۳: ۴۲). همچنین در نمونه‌های نخستین نگاه تأویلی به این واژه نشان‌گر نگاه ساده‌تر صوفیان به این امر است.

### ۲-۱- نگاهی گذرا به دو متن تفسیری متقدم

در حقایق التفسیر سلمی نه تنها هیچ تأویلی از عذاب صورت نگرفته، بلکه حتی استفاده ویژه‌ای نیز از آن نشده و باید گفت مسکوت مانده است. سلمی فقط در نقل قول‌هایی که در باب آیه ۱۹ سوره آل عمران می‌آورد، از قول امام جعفر صادق (ع) می‌نویسد: «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» قال: هُوَ مَا سَلَّمَ عَلَيْهِ صَاحِبُهُ مِنْ وَسَاوِسِ الشَّيْطَانِ وَ هَوَاجِسِ النَّفْسِ وَ عَذَابِ الْآخِرَةِ (سلمی، ۱۴۲۱ق: ۹۳). وی در واقع تفسیری از اسلام به دست می‌دهد که متضمن حالی است که صاحبش را از عذاب آخرت در امان نگه می‌دارد و چنانکه گذشت هیچ تفسیری از عذاب را شامل نمی‌شود. در تفسیر سهل ستیری، اما نشانه‌هایی از نمادپردازی وجود دارد و در کنار تشریح ظاهری واژه، گاهگاهی نیز آن را بر سیاق صوفیان تأویل می‌کند، ولی همچنان تفسیر ظاهری به کثرت در آن یافت می‌شود؛ به عنوان مثال در تفسیر آیه ۸۸ سوره نحل، با آوردن روایتی از رسول الله (ص) تفسیری کاملاً ظاهری از آیه به دست داده است. درباب این آیه که «الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ زِدْنَاهُمْ عَذَابًا فَوْقَ الْعَذَابِ بِمَا كَانُوا يُفْسِدُونَ» (نحل/ ۸۸) درباره زدنهم و افزودن عذاب بر عذابی دیگر آورده: «فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَعَم: الزيادة خُمُسُهُ أَثْنَاءَ تَخْرُجُ مِنَ تَحْتِ الْعَرْشِ عَنْ رُؤُوسِ أَهْلِ النَّارِ الْجَاهِدِينَ بِاللَّهِ وَ رَسُولُهُ، ثَلَاثَةٌ أَثْنَاءَ عَلَى مَقْدَارِ اللَّيْلِ وَ نَهْرَانِ عَلَى مَقْدَارِ النَّهَارِ تَجْرِي نَارًا أَبَدًا مَا دَامُوا

فیها»<sup>۹</sup> (تستری، ۱۴۲۳: ۹۲). تستری در جایی نیز عقوبت را به دو دسته تقسیم می‌کند و عقوبت باطنی را ستر و حجاب می‌داند و عقوبت ظاهری را همان عذاب معرفی می‌کند؛ گویا به همان معنی شکنجه و ... (رک: همان: ۶۴). چنان که پس از این خواهد آمد، تعبیر عذاب در معنای حجاب و گذر از عذاب ظاهری به معنای باطنی آن، پرتکرارترین تصویری است که در متون بعدی نیز به آن برمی‌خوریم. تستری در مباحث خود در باب صفات طلب قرآن بر آن تصویر مرکزی عارفانه انگشت می‌نهد و رحمت خدا را بر عذابش سابق می‌داند (همان: ۱۹).

موارد ذکر شده نمونه‌هایی از تفاسیر بود تا سیر اولیه تأویل عذاب مشخص شود. اما بررسی آیات عذاب و مفهوم عذاب در تفاسیر عرفانی و غیرعرفانی مجال دیگری می‌طلبد. پژوهش در متون تفسیری، خود می‌تواند در تحقیقی مجزاً واکاوی گردد. در این تحقیق برآنیم تا نشان دهیم در متون عرفانی، صوفیان چه بهره‌ای از این واژه برده و چه سوگیری‌هایی نسبت به آن داشته‌اند. این در حالی است که بر خلاف تفاسیر می‌توانستند از ورود به این مبحث خودداری کنند.

## ۲-۲- برخورد‌های متفاوت با این واژه

### ۲-۲-۱- مسکوت گذاشتن واژه و عدم استفاده از آن

یکی از سوگیری‌های عارفان، مسکوت گذاشتن واژه عذاب است. این عدم سوگیری یا سخن نگفتن را نیز باید یکی از روش‌های مواجهه با این موضوع دانست. جستجو درباره واژه عذاب و متعلقات آن در آثاری چون اصطلاحات فخرالدین عراقی، رساله حق‌الیقین از شبستری و... نتیجه‌ای به دنبال نداشت. برای این نوع کنش می‌توان حداقل دو دلیل فرض کرد:

### الف: دلایل عمومی و کلی

برای عدم واریسی یک واژه یا مفهوم در متنی می‌توان دلایل فراوانی را در نظر گرفت. التزام یک متن به پردازش دقیق مواردی است که بیان می‌کند و الزامی به پرداختن به تمام موضوعات ندارد. نویسندگان بر اساس هدف نگارش، علایق شخصی، موضوع تحقیق و .... مطالبی را ذکر می‌کنند و مطالبی را مسکوت می‌گذارند. درباره این واژه نیز لزومی بر پرداختن به آن نبوده است و نمی‌توان به طور قطعی نتیجه‌ای از این عدم بررسی گرفت، اما نباید از عنصر «غیاب» غافل شد. گاه در واکاوی یک متن آنچه نهان می‌شود، مهم‌تر از آن چیزی است که بیان می‌گردد. در سکوت‌ها و خاموشی‌های یک متن گاه ژرفنای عمیقی نهفته است؛ به بیان دیگر گاه چیزی که گفته نمی‌شود، واجد معنایی مهم‌تر از چیزی است که گفته می‌شود (ر. ک؛ برتنس، ۱۳۹۴: ۱۰۹ و ۱۱۰). هرچند استخراج معنایی انضمامی از این «غیاب»، کاری ناشدنی است، اما در حکایتی از اسرارالتوحید یکی از این معناها مکشوف می‌شود. می‌توان این معنا را این‌گونه صورت‌بندی کرد.

### ب: شخصی ساختن امر قدسی

عارفان در تحلیل امر قدسی و وحی الهی برآنند که عارف باید در مرحله غایی چنان ارتباطی با کلام الهی برقرار سازد و به درجه‌ای از ادراک معنوی برسد که گویی وحی بر خود او نازل گردیده و خود، مخاطب مستقیم و بی‌واسطه وحی است. این نکته در برخی از متون عرفانی آمده است. به عنوان نمونه می‌توان به نقل قول اللمع از ابوسعید خراز اشاره کرد. خراز بر آن است که حضور قلب و ترقی معنوی می‌تواند سالک را به جایی برساند که گویی کلام حق را بی‌واسطه می‌شنود و مخاطب مستقیم کلام الهی است (سراج، ۱۳۹۷: ۱۲۸).<sup>۶</sup> این ادراک گاه در تمام منظومه معرفتی عارف در رابطه با کلام الهی جریان می‌یابد. در این بین، ممکن است فهمی تازه از متن مقدس حاصل گردد. گاه عارف اساساً خود را مخاطب عبارات عذاب نمی‌بیند. این حکایت از

بوسعید کاملاً روشن‌گر این امر است: «و وقتی از اوقات شیخ ما قرآن می‌خواند. و در آخر عهد هرچه آیت رحمت بود، می‌خواند و هرچه آیت عذاب بود، می‌گذاشت. یکی گفت: «ای شیخ! این چنین نظم قرآن می‌بشود.» شیخ گفت:

ساقی تو بده باده و مطرب تو بزن رود

تا می‌خورم امروز که وقت طرب ماست

می‌هست و درم هست و بت لاله‌رخان هست

غم نیست و اگر هست نصیب دل اعداست

پس گفت: «آن ما همه بشارت و مغفرت آمده است به چه خواهیم عیب کردن؟» (منور، ۱۴۰۰: ۲۰۰ و ۲۰۱).

## ۲-۲-۲- توجه به معنای ظاهری و پذیرش آن

یکی از موارد استفاده از این واژه که در متن‌های عرفانی کاربرد این واژه در همان معنای ظاهری، بدون تأویل و تفسیر و بهره‌برداری خاصی است. در بسیاری از متون، به چنین استفاده‌ای برمی‌خوریم. حتی متون تأویل‌گرا نیز گاه عذاب را (دست‌کم در موضعی) در همان معنای اصلی خود به کار برده‌اند. در شرح تعرّف از عذاب آخرت و عذاب الهی سخن گفته شده است (ر. ک؛ مستملی بخاری، ۱۳۶۶: ج ۱: ۳۲۱ و ۴۵۷). قشیری در رساله خویش و در باب یازدهم (در خوف) بارها عذاب را در همان معنا اصلی به کار برده است (ر. ک؛ قشیری، ۱۳۹۹: ۱۸۹ تا ۱۹۷). نشانه‌های بسیاری از این استفاده را در آثاری چون فیه ما فیه، معارف بهاء‌ولد و ... می‌توان به این موارد افزود. اساساً کمتر متنی از سنت مکتوب تصوف را می‌توان یافت که در آن واژه عذاب یک‌بار یا چندبار در همان معنای ظاهری، عرفی و عمومی خود به کار نرفته باشد. عارفان تنها در برخی مواضع دست به تأویل زده‌اند و در بسیاری از مواقع عذاب همان بار معنایی

معمول را دارد. به نظر می‌رسد برای این نوع استفاده دست‌کم دو دلیل استوار برقرار باشد.

الف: توجه به مدلول‌های سنت اسلامی و عدم افراط در تأویل

با وجود آن‌که رویکرد کلی عارفان به تأویل‌گرایی، توجه به باطن امور و گذر از رویه به سوی دلالت‌های برین و استعاره‌ست، اما آنان وابستگی عمیقی با سنت‌های دینی دارند و در نظام باور آن‌ها بسیاری از امور دینی بی‌تأویل و بی‌کم و کاست، مقرون به واقع و صحیح است. بنابراین انتظار تأویل همیشگی انتظاری بی‌وجه است. در این موضوع به طور مشخص بسیاری از عارفان در نوشته‌های خود از افراط در تأویل-گرایی دوری جسته‌اند و مخاطبان و شاگردان خود را نیز از این کار برحذر داشته‌اند. ابوحامد غزالی به عنوان یکی از مهم‌ترین مدافعان تأویل متن مقدس که در کتاب‌هایی چون «فیصل التفرقه»، «احیاء» و «مشکاة الانوار» پایه‌ای نظری برای آن فراهم می‌آورد، در عین دفاع از تأویل اکیدا از تأویل صرف دلالات دینی برحذر است و بر آن است که نظام‌های مفهومی موجود در متن مقدس در مرحله‌ای هیچ احتیاجی به تأویل ندارد و باید به همان ظاهر ایمان آورد. کاملان به هر دو سویه تشبیه-تنزیه یا صورت-معنا ایمان دارند. در نگاه وی کسی که تنها به ظاهر نگردد چون حشویون بر باطل است و کسی که تنها به باطن نگردد، همچون باطنیان بر باطل گام برمی‌دارد. کاملان هر دو را جمع می‌کنند. وی در انکار تأویل‌گرایی شدید، گوشه چشمی به نقد اسماعیلیان در این امر نیز دارد (ر. ک؛ سندز: ۱۳۹۵: ۹۶ تا ۱۰۵). شمس تبریزی نیز بارها با طعنه و کنایه یا به صراحت، کسانی را که همه مفاد دینی را تأویل می‌کنند، مورد نقد قرار داده است. وی در حکایتی، از پیچش در سخن به «شومی تأویل» یاد می‌کند (ر. ک؛ شمس تبریزی، ۱۳۹۶: ۱۲۳). وی که طی بحثی، فیلسوفی را که حشر اجساد را تأویل می‌کند «احمق» خطاب می‌کند؛ تأویل‌گرایی محض را مذموم می‌دارد و راهزن می‌شمارد (همان: ۶۷۸). مولانا که سالکان را از «وسوسه تأویل‌ها» پرهیز می‌دهد، در فیه‌مافیه نیز نقدهایی

به تلاش‌های برخی متفکران برای تأویل صرف مفاهیم دارد. وی این امر را با مثالی در باب سخن گفتن اعضای بدن شرح می‌کند و توجه به تأویل حداکثری و صرف را ناکامل و تحدید فاعلیت خداوند می‌داند (ر. ک؛ مولانا، ۱۳۸۶: ۸۸ و ۸۹). حتی ابن‌عربی که یکی از تأویل‌گرایان عارفان مسلمان است نیز از تأویل همه‌جانبه متن مقدّس تحذیر می‌دهد. وی عقیده دارد توحید راستین باید جامع تشبیه و تنزیه باشد و بنابراین تأویل‌گرایی صرف طرفداران تنزیه اشتباه است (ر. ک؛ جهانگیری، ۱۳۷۵: ۲۸۰ تا ۲۸۵). با این اوصاف یکی از دلایل توجه عارفان به معنای ظاهری عذاب، عدم افراط در تأویل و پای‌بندی ایشان به ظاهر و باطن به نحو توأمان است.

ب: وجود عارف - فقیهان یا عارف - متکلمان

بسامد این نوع استعمال در آنانی که سویه فقهی و کلامی پررنگ‌تری داشته‌اند بیشتر است؛ به عنوان مثال در کتاب «التحصین فی صفات العارفين» ابن فهد حلی<sup>۷</sup> بارها این واژه در همان معنای ظاهری خود، بدون هیچ کنش صوفیانه‌ای مورد استفاده قرار گرفته است (ابن فهد حلی، بی‌تا: ۵-۲۰). مستملی بخاری در شرح تعرّف همانند بسیاری از موارد دیگر، با احتیاط دست به تأویل می‌زند و عذاب را بارها در معنای اصلی به کار می‌برد. نمونه‌های این استعمال نیز در طبقه‌بندی و تحلیل باید مورد توجه قرار گیرد.

## ۲-۲-۳- پذیرش مفهوم عذاب و دعا برای رفع عذاب

همان‌گونه که گفته شد یکی از برخوردهای عارفان با این مفهوم، راجع است به پذیرش تمام متعلقات و پیامدهای آن. اما آنان گاه بر مبنای اصل مهم شفقت‌ورزی که از ویژگی‌های اساسی عارفان است، در عین پذیرش، درخواست رفع عذاب به قیمت معذب شدن یا حتی معذب ماندن خود از ساحت الوهی دارند. در کشف المحجوب نقل شده است که: «و جعفر خُلدی رضی الله عنه گوید: روزی ابوالحسن نوری رحمه

اللَّهِ وَرَضِيَ عَنْهُ اندر خلوت مناجات می‌کرد. من برفتم تا مناجات وی را گوش دارم، چنانکه وی نداند؛ که سخت فصیح و لَبِيقٌ می‌بود. گفت: بارخدایا، اهل دوزخ را عذاب کنی و جمله آفریدگان تواند و به علم و قدرت و ارادت قدیم تواند. اگر ناچار دوزخ را از مردم پر خواهی، قادری بر آنکه به من دوزخ و طبقات آن برگردانی، و مر ایشان را به بهشت فرستی» (هجویری، ۱۳۸۹: ۲۹۲ و ۲۹۳). این درخواست را در کتاب اسرار التوحید در بیان و تفسیری درخشان بازمی‌یابیم. محمدبن منور آورده است: «پس یکی از ماوراءالنهر حاضر بود، این آیت برخواند وَقُوْدُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ<sup>۸</sup> - و شیخ ما در آیت عذاب کم سخن گفتی - گفت: «چون سنگ و آدمی هر دو به نزدیک تو به یک نرخ است دوزخ به سنگ می‌تاب و این بیچارگان را مسوز» (منور، ۱۴۰۰: ۸/۲۷۴).

همچنین در جای دیگری از اسرار التوحید محمد بن منور حکایتی به این مضمون در شفقت‌ورزی بوسعید نقل می‌کند که وقتی وی در کنار ابولقاسم قشیری و بومحمد جوینی و اسماعیل صابونی مجلسی داشت و سخن از اوراد و اذکار شبانه بود: «چون نوبت به شیخ ما رسید، از شیخ سوال کردند که «ورد شیخ در شب چیست؟» شیخ گفت: ما همه شب می‌گوییم: «یا رب! فردا صوفیان را چیزی خوش ده که بخورند.» ایشان به یکدیگر اندر نگرستند و گفتند: «ای شیخ! این چه ورد باشد؟» شیخ ما گفت: «مصطفی صلوات الله و سلامه علیه گفته است: اِنَّ اللّٰهَ تَعَالٰی فِی عَوْنِ الْعَبْدِ مَا دَامَ الْعَبْدُ فِی عَوْنِ اَخِيهِ الْمُسْلِمِ»<sup>۹</sup> ایشان جمله اقرار دادند که ورد شیخ ما تمام‌تر است» (همان: ۲۲۶). محمد بن منور در ادامه شرحی بر این حکایت می‌نگارد و در ضمن این شرح از قول «یکی از مشایخ بزرگ» می‌افزاید که: «خداوندا! اعضا و جوارح مرا روز قیامت چندان گردان که هفت طبقه دوزخ از آن پر گردد، که هیچ کس را جای نماند. پس هر عذاب که همه بندگان خویش را خواهی کرد بر نفس من نه، تنها، تا من داد از نفس خویش بستانم و او را به مراد خویش نبینم و همه بندگان تو از عقوبت

خلاص یابند» (همان: ۲۲۷). این همان چیزی است که در کتاب منتخبات نورالعلوم، از قول بایزید بسطامی نیز آمده است: «وقتی بویزید می‌گفت: مرا قیامت اسپری گردان میان حکم تو و خلق تو و حساب ایشان با من کن، که ایشان ضعیف‌اند، طاقت ندارند» (خرقانی، ۱۳۹۱: ۳۵۹ و ۳۶۰).

از خود خرقانی نیز نظیر این سخن منقول است: «بر خلقِ او کسی مشفق‌تر از خود ندیدم، گفتم: کاشکی بدل همه خلق من بمردمی تا خلق را مرگ نبایستی دید، کاشکی حساب همه خلق با من بکردی تا خلق را به قیامت حساب نبایستی دید. کاشکی عقوبت همه خلق مرا کردی تا ایشان را دوزخ نبایستی دید» (عطار، ۱۳۸۷: ۵۹۱). در کتاب روح‌الارواح فی شرح‌الاسماءِ ملک‌الفتاح به نقل از یحیی بن معاذ رازی آمده که: «اگر فردا به دست ما چیزی باشد، هیچ عاشق را عذاب نکنیم، گناهان آنان گناهان اضطراری است نه گناهان اختیاری» (سمعانی، ۱۳۸۴: ۱۲۸) که شاید بتوان آن را در ذیل رحمت الهی و مرتفع شدن عذاب، این بار برای عاشقان، فهم کرد. به این ترتیب یکی از مهم‌ترین موضع‌گیری‌های عارفان در مقوله عذاب، پذیرش آن در کنار مناجات برای رفع عذاب از انسان‌هاست. این رویکرد نیز در راستای یکی از بینش‌های بنیادی آن‌ها؛ یعنی «شفقت» قابل توجیه و تحلیل است.

## ۲-۲-۴- تأویل‌گرایی واژگانی

هر قدر متون عرفانی به پختگی و سختگی بیشتری می‌رسند و مفاهیم متمایزی با سایر نحله‌های فکری و فرهنگی می‌یابند، تأویلات آن‌ها پررنگ‌تر می‌گردد. این سیر را می‌توان از کشف‌المحجوب هجویری پی گرفت. این تفسیرها جنبه درونی و باطن‌گرایانه این متن‌ها را آشکار می‌سازد. فارغ از استفاده‌های پیشین به نظر می‌رسد در کشف‌المحجوب در سه جا نگاه ویژه‌ای به این واژه شده است: در ذکر سرّی سقطی و از قول او آمده است که: «بار خدایا، اگر مرا به چیزی عذاب کنی به ذل حجابم عذاب مکن؛ از

آن‌که چون محجوب نباشم از تو، عذاب و بلا به ذکر و مشاهدت تو بر من آسان بود و چون از تو محجوب باشم، نعیم ابدی تو هلاک من باشد به دل حجاب تو. پس بلایی که اندر مشاهدت مَبلی بود بلا نبود.... همه عذاب‌ها دوست‌تر از حجاب تو داریم؛ که چون جمال تو بر دل‌های ما مکشوف باشد از بلا نیندیشیم» (هجویری، ۱۳۸۹: ۱۶۹). چنان‌که پیداست صوفیان در اینجا برای معنا و مصداق حجاب که عبارت بود از شکنجه و درد و ...، مصداقی دیگر فراهم می‌آورند و آن عبارت است از محجوب شدن از دیدار خداوند. این تعیین مصداق متفاوت یکی از کنش‌های تفسیری عارفان بوده و البته اطلاق حجاب به آن، یکی از موارد پر کاربرد است. در کتاب روح الارواح، نیز همین نکته تکرار شده است (سمعانی، ۱۳۸۴: ۶).

در متون دیگر نیز شاهدیم که صوفیه عذاب، بلکه الیم‌ترین عذاب را نه آتش و شکنجه، بلکه دوری از نور الهی می‌دانند. همانطور که هجویری حجاب را عذاب دانسته بود، عین القضاة بعد از عذاب می‌دانند و بر همین اساس آن را تأویل می‌کند (رک: عین القضاة، ۱۳۹۶: ۱۲۷). باید تصریح کرد که پربسامدترین تأویل و استعاره مرکزی عارفان از عذاب، دوری و بعد از خداوند است. عارفی که بنیان هویتی خود را بر پایه عشق و رابطه من-تو با خداوندگار خویش می‌نهد، هیچ عذابی را الیم‌تر از دوری و روی‌گردانی خداوند نمی‌شناسد. قاضی همدانی از قول «آن پیر» با زبان شاعرانه این دقیقه را تصویر می‌کند: «الْعَشْقُ هُوَ الطَّرِيقُ وَ رُؤْيَةُ الْمَعْشُوقِ هُوَ الْجَنَّةُ وَ الْفِرَاقُ هُوَ النَّارُ وَ الْعَذَابُ»<sup>۱۰</sup> (همان: ۱۵۱ و ۱۵۲). همچنین آیه‌ای متضمن عذاب را نیز بر همین نهج تأویل می‌کند: «دریغاندانی که سلیمان چرا گفت مر هدهد را وعده عذاب «وَتَفَقَّدَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَأَرَى الْهَدُودَ أَمْ كَانَتْ مِنَ الْغَائِبِينَ. لَأَعَذَّبَنَّ عَذَابًا شَدِيدًا» شیخ ما گفتی: لِأَبْلِيَّتِهِ مَالِي بِالْعِشْقِ ثُمَّ لَأَذْبَحَنَّهُ بِالْفِرَاقِ مِنَ الْمُشَاهَدَةِ»<sup>۱۱</sup> (همان: ۱۲۴). مولانا در بیانی این تأویل عذاب به دوری را حتی تا پیامبر اسلام (ص) تسرّی می‌دهد. وی می‌نویسد: «جان محمد مجرد بود، در عالم قدس و وصل حق تعالی می‌بالید. در آن دریای

رحمت همچون ماهی غوطه می‌خورد. هرچند درین عالم مقام پیغامبری و خلق را راهنمایی و عظمت و پادشاهی و شهرت و صحابه شد، اما چون باز به آن عیش اول بازگردد، گوید که کاشکی پیغامبر نبودمی و به این عالم نیامدمی که نسبت به آن وصال مطلق، همه بار و عذاب و رنج است» (مولانا، ۱۳۸۶: ۱۶۰).

تفسیرگونه دیگری که در باب عذاب در کشف‌المحجوب پیداست، خود را در مبحث مقام رضا و فنای سالک نشان می‌دهد. گویی عارفان از این دریچه به مسأله نگاه می‌کردند که «المؤمنُ كالمَيِّتِ فِي يَدِي الْعَسَّالِ»<sup>۱۲</sup>؛ بنابراین عذاب برای عارف، عین کام و آسایش می‌شود. عذاب برای کسی رنج‌آور و تلخ است که هنوز در خود اراده‌ای می‌بیند و در مقام عاشق خود را به طور کامل به معشوق نسپرده است. بنابر آنچه در فصل بیست و چهارم سوانح العشاق آمده: «در ابتدا بانگ و خروش و زاری بود که هنوز عشق تمام ولایت نگرفته است. چون کار به کمال رسد، ولایت بگیرد، حدیث در باقی افتد و زاری به نظاره و نزاری بدل گردد که آلودگی به پالودگی بدل افتاده است. چنان که گفت: بیت:

ز اول که مرا به عشق کارم نو بود      همسایه به شب ز ناله من نغنود  
کم گشت کنون ناله چو دردم بفرزود      آتش چو همه گرفت کم گردد دود  
(غزالی، ۱۳۵۹: ۲۴).

نشانه دقیق این بحث در کشف‌المحجوب این چنین است<sup>۱۳</sup>: «گویند که عتبه الغلام شبی نخفت و تا روز می‌گفت: إِنْ تُعَذِّبْنِي فَأَنَا لَكَ مُحِبٌّ وَإِنْ تَرَحَّمْنِي فَأَنَا لَكَ مُحِبٌّ<sup>۱۴</sup> اگر مرا به دوزخ عذاب کنی دوست توام و اگر بر من رحمت کنی دوست توام؛ یعنی الم عذاب و لذت نعمت بر تن بود و قلق دوستی اندر دل این مر آن را مُضَادت نکند. و این سخن تأکید قول محاسبی است، که رضا نتیجه محبت بود؛ که محب راضی بود بدان چه محبوب کند. اگر در عذاب دارد با دوستی خرم بود و اگر در نعمت بود، از

دوستی محجوب نگردد و اختیار خود فروگذارد اندر مقابله اختیار حق» (هجویری، ۱۳۸۹: ۲۷۳).

عین القضاة در بخشی از تمهیدات، عذاب را تمثّل و تجسّم نفس آدمی می‌داند و نه امری بیرونی. در نگاه وی خصال ذمیمه هستند که عذاب آدمی‌اند: «نفس، آینه خصال ذمیمه باشد و عقل و دل آینه خصال حمیده بود. مرد درنگرد، صفات خود را ببیند که تمثّل‌گری کند و وجود او عذاب او آمده باشد. پندارد که آن‌گیری باشد؛ آن خود او باشد و از او باشد» (عین‌القضاة، ۱۳۹۶: ۱۵۰). وی در مورد این که عذاب‌ها همان تجسّم اعمالند، در مواضع دیگری نیز سخن گفته است. این معنی را در جایی به گونه‌ای صریح‌تر بیان می‌کند که یادآور عبارت معروف «وَجُودُكَ ذَنْبٌ لَا يُقَاسُ بِهِ ذَنْبٌ»<sup>۱۵</sup> است. گویی او می‌پندارد وجود آدمی خود، عذاب است همچنین باز مفهوم سنتی عذاب گور را نیز بر مذاق صوفیانه تأویل می‌کند: «گور را نیز در خود طلب می‌کن. مصطفی صلعم همه روزه این دعا کردی: اللَّهُمَّ اِنِّي اَعُوذُ بِكَ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ. بشریت آدمی خود همه گورست. از آن بزرگ نشنیده‌ای که او را گفتند: «هَلْ فِي الْقَبْرِ عَذَابٌ؟ فَقَالَ: الْقَبْرُ كُلُّهُ عَذَابٌ» گفتند: آدمی را در گور عذاب باشد؟ گفت: گور همه عذابست؛ یعنی وجود بشریت آدمی خود همه عذابست» (همان: ۱۴۹). اما شاید بتوان گفت اوج تأویل‌گرایی عین‌القضاة در باب عذاب، در مفهوم عذاب اکبر منطوی است. او عشق را عذاب اکبر می‌نامد. «مگر از آن بزرگ نشنیده‌ای که گفت: «الْعَشْقُ عَذَابُ اللَّهِ الْأَكْبَرُ» گفت که عذاب اکبر، عشق خدا باشد. مگر که شبلی از اینجا گفت: «الْعَشْقُ نَارٌ فِي الْقُلُوبِ فَاحْرَقَتْ مَا سِوَى الْمَحْبُوبِ»<sup>۱۶</sup> درینجا اگر بخواهی که دوزخ را بدانی و عذاب اکبر را بشناسی آیت: «وَلَنُذِيقَنَّهُمْ مِنَ الْعَذَابِ الْأَدْنَى دُونَ الْعَذَابِ الْأَكْبَرِ»<sup>۱۷</sup> گوش باید داشت. عذاب اکبر کافران را باشد که او خود را بدیشان نماید. آنگاه آتش شوق «نَارُ اللَّهِ الْمَوْقَدَةُ. الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْئِدَةِ»<sup>۱۸</sup> در دل ایشان افکند. پس از آن، از ایشان محتجب شود و ایشان محجوب بمانند، این دوزخ باشد» (همان: ۱۲۴).

نجم رازی در رساله عشق و عقل (معیار الصدق فی مصداق العشق) تأویلی از این واژه به دست می‌دهد که با مواردی که پیش از این ذکر شد، متفاوت است. وی دوزخ را صورت عذاب حق می‌داند که از صفات قهر خداوند است؛ بنابراین باید گفت در نظر او عذاب از صفات و اسمای حق است و فقط در صورت قهری و سلبی رخ می‌نماید. با این نگاه البته پیداست که عذاب که صورتی از صور الهی است، دیگر تلخی و سختی خود را از دست می‌دهد. «بهشت صورت رحمت حق است که از صفات لطف است و دوزخ صورت عذاب حق است که از صفات قهر است و عقل را از ادراک این صفات از پس حجب و وسائط برخوردار کرده‌اند و حد او و کمال او تا اینجا بیش نیست» (نجم رازی، ۱۳۴۵: ۵۴) و این موضوع شاید نشان‌گر نوعی چرخش در الگوی مسلط (paradigm) فکری و فرهنگی در تصوف به سوی مکتب وحدت وجود باشد. ابن عربی تصویری کامل‌تر و البته مغلق‌تر از این اندیشه را در فصوص الحکم آورده است (ر. ک؛ ابن عربی، ۱۳۸۷: ۳۹۱-۴۲۲).

## ۲-۲-۵- قله تأویل

نگاه تأویلی به این واژه همچون تأویل‌گرایی در سایر سطوح در متون صوفیانه، در قرن هفتم وارد مرحله جدیدی می‌شود و رنگ و بوی غلیظ‌تری به خود می‌گیرد. سه تن در این قرن، نگاه جدیدتری به این واژه دارند. فخرالدین عراقی، عزیز نسفی و شاید در رأس آن‌ها محیی‌الدین ابن عربی. عراقی در لمعات خود نکته‌ای را بازگو می‌کند و آن طرح مرتبه فوق عذاب و نعیم است. تا پیش از این، عذاب‌ها در بینش عارفانه گاه به نعمت بدل می‌شد، اما عراقی به فوق نعمت و عذاب می‌نگرد. در لمعه دهم می‌نویسد: «نور نور را نسوزد، بلکه نور در نور مندرج شود: پس اهل احدیت را نه خوف باشد نه رجا، نه نعیم بود نه عذاب» (عراقی، ۱۳۸۲: ۴۲). در نظر او مقامی هست که عارف در آن آنچنان مندمج در ساحت الوهی و فانی در ذات احدیت می‌شود که

عذاب و نعیم برایش منتفی و مرتفع می‌گردد. چنان که پیداست مذاق وحدت وجودی لمعات در تفسیر عذاب نیز تأثیر داشته است.

عزیزالدین نسفی نیز در بیان التنزیل نکته دیگری در باب عذاب مطرح می‌کند. نگاه او خبر از توجه حداکثری به تأویل دارد. وی بنا بر ایده تأویلی خود بر آن است که هر سخن و مفهومی در دین، باید تأویل شود و شایسته نیست آن را به همان معنای ظاهری حمل کرد؛ عذاب نیز در ذیل همین موارد قرار می‌گیرد و باید آن را تفسیر کرد و معنای ظاهری را به کناری نهاد. این گونه است که در نظر او اساساً پرداختن به ظاهر این مفهوم محل بحث نیست. «و انبیا امر و نهی و وعد و وعید که در شریعت فرمودند، بنا بر خواص اشیاء فرمودند و احکامی که وضع کردند، غالباً از جهت خواص اشیاء وضع کردند، اما به هرکس نمی‌توانستند، گفتن که راست و دروغ گفتن چه خاصیت دارد و حلال و حرام خوردن چه خاصیت دارد و دیانت و خیانت کردن چه خاصیت دارد. پس فرمودند که هر کس که دروغ گوید و خیانت کند جای وی دوزخ است و در دوزخ، عذاب و عقوبت بسیار است و هر که راست گوید و دیانت نگاه دارد، جای وی بهشت است» (نسفی، ۱۳۹۱: ۲۲۰).

پیش از پایان بحث، بهتر است نگاه ویژه ابن عربی را نسبت به عذاب که دستمایه نقدها و نظرات فراوانی قرار گرفته است، بررسی کرد. ابن عربی در باب عذاب تأویلات و سخنان شگفتی دارد. نگاهی به فصوص‌الحکم نظریه ویژه او را کاملاً روشن می‌سازد. این نگاه در بسیاری از فصوص کتاب (از جمله فصّ داوودی، فصّ سلیمانی، فصّ ایوبی، فصّ یونسی و...) نمایان است، اما فصّ اسماعیلی در تبیین نظر وی روشن‌گر است. ابن عربی عذاب را، «عذب» می‌داند. به نظر می‌رسد او دست به نوعی ریشه‌یابی استحسانی می‌زند و از عذاب به عذب به معنای شیرین و گوارا می‌رسد. در مورد عذاب دوزخیان بر این باور است که عذاب در نهایت برای آنان عذب می‌شود. وی درباره چگونگی عذب شدن عذاب می‌گوید: شیرینی و تلخی بستگی به ذائقه افراد

دارد (ابن عربی، ۱۳۸۷: ۱۱۰-۱۱۳). این تبدیل عذاب به عذب از آنجایی رخ می‌دهد که: گناهکاران پس از این که مدت کیفر خود را گذرانند و عذاب شدند، رحمت الهی همه را فرامی‌گیرد و دوزخیان با اینکه در دوزخند، رنج و عذابشان زایل شده و دیگر الم را ادراک نمی‌کنند (توکلی و پیوندی، ۱۳۹۴: ۱۳۹). قیصری این نکته را چنین شرح می‌دهد: از آن‌جا که فرد معذب تجلی الهی را در عذاب ادراک می‌کند، بنابراین این شهود حق برترین نعمت اوست؛ به همین دلیل این عذاب عین گوارایی می‌شود (قیصری، ۱۳۸۷: ۵۰۵).

بنابراین وی تأویل شگفتی از عذاب ارائه می‌دهد و در ادامه به گونه‌ای آن را استحاله می‌کند که عذاب معنایی متضاد، به صورت ظاهری خود می‌گیرد؛ عذاب در نگاه او ماهیتی نسبی و سیال دارد و به تناسب ذائقه و احوال معذبین می‌تواند تبدیل به عذب شود. این استحاله و تغییر پذیری تا جایی است که گویی عذاب الهی در واقع همان رحمت الهی است و چنان که موحد در مقدمه‌اش بر فصوص الحکم می‌نویسد، ناشی از «کوره تافته تأویل» است که او فراهم کرده و هر مفهوم در آن ذوب می‌شود و به شکل دلخواه شیخ اکبر درمی‌آید (ابن عربی، ۱۳۸۷: ۵۳). این موضوع را شفیعی کدکنی با مفهوم «جادوی مجاورت» توضیح می‌دهد و در باب این کنش تفسیری ابن عربی می‌نویسد: «بسیاری از کوشش‌های به اصطلاح فقه اللغوی او که نوعی اشتقاق هنری یا تخیلی باید نامیده شود، از همین تأمل در موسیقی کلمات سرچشمه گرفته است و مثلاً آنجا که از رابطه عذاب و عذب سخن می‌گوید و به تأویل آیات می‌پردازد» (شفیعی، ۱۳۹۲: ۵۳۸). فارغ از بحث زبانی، این نوع تأویل در مورد کلمه عذاب، ربط و نسبتی با منظومه فکری او نیز دارد. موحد این وضع و حال را چنین توضیح می‌دهد: خلق مظهر اسمای الهی هستند، هر اسمی از اسمای الهی ربوبیت موجودی را که در آن ظهور یافته است، بر عهده دارد و میان رب و مربوب صلح کامل و وفاق تام برقرار است. بر این مبنا آنچه و آن‌که به ظاهر بد است، تنها مظهري از مظاهر خدا و نمودی از جلوات

خداوند است و در این مقام، مظهر قهر الهی است. مفهومی از عذاب، چنان که معنای ظاهر واژه نشان می‌دهد و خبر از تلخی و سختی دارد، نباید و نمی‌تواند وجود داشته باشد (ابن عربی، ۱۳۸۷: ۳۸۸-۳۹۲). یکی از گرانی‌گاه‌های نقد کدکنی بر ابن عربی همین امر است (ر. ک؛ شفیع، ۱۳۹۲: ۵۲۷-۵۴۰).

### ۲-۳- مسأله خلود در عذاب در نگاه عارفان

از دیگر مباحثی که در متون صوفیه حول محور عذاب مورد بررسی قرار گرفته است، موضوع خلود در آتش و عذاب است که شاید به عنوان عمده‌ترین عذاب در قرآن کریم و سنت اسلامی از آن سخن رفته است. صوفیان عموماً این نکته را نیز تأویل کرده‌اند. این موضوع البته در میان متکلمان نیز همیشه موضوع بحث و نظر بوده و گاهی برای عارفان مایه دردسر شده است. جای خالی پژوهش در این موضوع نیز در تحقیقات مربوط به حوزه عرفان دیده می‌شود. تنها پژوهش‌ها در این مورد به نظر محی‌الدین ابن عربی بازمی‌گردد. گویی از آن‌جا که نظریه شیخ اکبر در باب عذاب کم-نظیر است، پژوهشگران تنها به وی پرداخته‌اند. ابن عربی عذاب جاوید را نیز تأویل کرده و مفهوم خلود را تغییر می‌دهد (ر. ک؛ ابن عربی، ۱۳۸۷، ۱۱۰-۱۱۳).

در مقاله «خلود عذاب در مکتب ابن عربی» به این موضوع اشاره شده است که به طور کلی منظور ابن عربی از عدم خلود، حصول عادت و عدم احساس الم است و این نکته با خلود صورت عذاب منافاتی ندارد. این نکته در نگاه محی‌الدین نیز برآمده از اصل کلی «سبقت رحمت الهی بر غضب او» است؛ بر مبنای نظام وحدت وجودی او از آن‌جا که ذات بندگان عین رحمت الهی است، عذاب امری عارضی است و امر عارضی نمی‌تواند دائمی باشد (ر. ک؛ اسماعیلی، ۱۳۹۰: ۲۵-۲۹). ابن عربی بر این باور است که در قرآن کریم شواهدی دال بر انقطاع عذاب از ساکنان دائمی دوزخ وجود دارد (ر. ک؛ ابراهیمی، ۱۳۸۸: ۷-۲۶). این توجهات در میان عارفان فقط به ابن عربی منحصر نیست.

نشانه‌هایی در سنت مکتوب تصوف وجود دارد که در آن‌ها عارفان به شیوه‌های گوناگون به این موضوع ورود کرده‌اند. عموم عارفان - به شرط پرداختن به مطلب - رویکردی سنتی به این مفهوم دارند و چندان تأویل‌گرا نیستند. در کتاب روضة‌المدنین احمد ژنده‌پیل در این باب و درباره‌ی اوصاف باری تعالی آمده است: «اگر خواهد وی را بیمارزد، به فضل و کرم خود و اگر خواهد وی را به شفیع‌ی بخشد و اگر خواهد به مقدار گناه وی را عذاب کند و، پس با بهشت آرد، چنان که گفت: إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ و روا نباشد که حق تعالی مومنان را عذاب جاوید کند» (احمدجام، ۱۳۵۵: ۳۱).

در برخی نظرات مومنانی که مرتکب گناه کبیره نشده‌اند، از خلود در نار معاف گشته‌اند. در کشف‌المحجوب هجویری نیز آمده است: «علت امن معرفت است نه طاعت. اگر چه طاعت حاصل بود؛ چون معرفت موجود نباشد، سود ندارد و چون معرفت موجود باشد، اگر طاعت نباشد، آخر بنده نجات یابد هرچند که حکمش اندر مشیت بود؛ که خداوند عزّ و جلّ یا به فضل زلّتش درگذارد، یا به شفاعت پیغمبر علیه‌السلام بخشد، یا به مقدار جرمش عذاب فرماید آنگاه به بهشت فرستدش. پس چون اصحاب معرفت باشند، اگر چه مجرم بوند به حکم معرفت جاوید به دوزخ نمانند و اصحاب عمل به عمل مجرد بی معرفت به بهشت اندر نیابند» (هجویری، ۱۳۸۹: ۴۲۱). چنان که پیداست در این جا دائمی نبودن عذاب منوط شده است به داشتن معرفت. پردامنه‌ترین بحث در این باب مربوط به کتاب احیاء است که طی آن ابوحامد غزالی بحثی کلامی - عرفانی در این باب آورده و بر همین نکته توجه داده است (رک: غزالی، ۱۳۸۹: ۲۶۰ تا ۲۶۹). اما در یکی از نامه‌های عین‌القضات تعبیری ویژه در این باب به دست می‌آید. وی این مفهوم را همسو با اندیشه‌ی کلی‌اش تأویل می‌کند. او با آن نگاه ویژه‌اش به ابلیس، از آنجا که فرمان سجده و امتناع ابلیس را نوعی

نمایشی الهی می‌داند، حتی او را نیز مستحق عذاب ابدی نمی‌داند (عین‌القضات، ۱۳۷۷، ج ۳: ۲۳۸).

### ۳- نتیجه‌گیری

واکاوی و تأمل در مفهوم عذاب در متون منشور عرفانی متضمن نتایجی است که علاوه بر روشن ساختن کاربردهای متنوع آن، می‌تواند گامی رو به جلو در فهم نظام معرفتی عارفان باشد. با مذاقه در باب این مفهوم باید گفت: هرچند کلان‌منظر عارفانه گذر از سویه و رویه سخت کلامی - فقهی است، اما برخی از آنان هم‌چنان عذاب را در معنای عمومی و عرفی آن به کار می‌برند. این امر، خود دلایلی دارد: اول آن‌که برخی از عارفان در سنت فقهی - کلامی مقامی رفیع دارند و اندیشه عرفانی‌شان مالمال از دلالت‌های آن سنت‌هاست. در ثانی حتی عارفان تأویل‌گرا نیز عموماً به ظاهر و باطن دین توأمان توجه دارند. از منظر روش‌شناسی نیز در نگاهشان تأویل، حد و مرز دارد و افراط در آن (دست‌کم تا پیش از قرن هفتم و سنت ابن عربی و متأثرین از او) مذموم است. برخی از این عارفان نیز توجه به مفهوم ظاهری عذاب را با اصل شفقت‌ورزی در آمیخته و از آن اکسیری ساخته‌اند. شفقت و مهر محض، ایشان را برآن داشته تا در مناجات‌هایشان از خداوند رفع عذاب بندگان و تحمل عذاب آنان از سوی خود را طلب کنند. آنان دو رویکرد دیگر نیز در قبال این واژه برگزیده‌اند. یک: مسکوت گذاشت آن‌که می‌تواند واجد دلایل مختلفی باشد و دوم تأویل این واژه: ذهن مؤول عارف در این‌جا نیز بازتاب اندیشه بنیادی او در توجه به سویه لطف و رحمانیت امر الهی‌ست؛ به بیان دیگر تخیل او و بنیان تداعی معانی‌اش وی را به سوی برساخت‌های ذهنی خود می‌کشاند، بر این مبنا او عموماً تأویل می‌کند و ثانیاً تأویل‌هایش بر پایه حرکت به سوی بنیاد معرفتی خویش است. این بنیاد معرفتی در این‌جا سبقت رحمت و

لطف بر عذاب است. این کنش تأویلی در قرن هفتم و ظهور شیخ اکبر و پیروانش شدت بیشتری می‌یابد.

### پی‌نوشت‌ها

۱- در آیات شریفی چون: ۱۱سوره توبه، ۱۷۸سوره آل عمران، ۱۵۶سوره شعراء، ۳۹سوره هود و ... .

۲- هرآن‌چه انسان را دچار رنج و سختی کند و از مرادش باز دارد.

۳- این نکته در قالب حدیث در منابع حدیثی وارد شده. از قول سعد بن سهل انصاری به پیامبر(ص) نسبت داده شده و از زبان امام جعفر صادق(ع) نیز نقل شده است(کلینی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۲۷۴). این موضوع در متون صوفیانه (از جمله: احیاء علوم‌الدین، کشف الاسرار و عدة الابرار، معارف بهاء‌ولد و ...) نیز طرح گردیده و تأویل‌های نغزی از آن به دست داده شده است.

۴- در اصل امام صادق(ع) عبارت: «دین نزد خدا اسلام است» را تفسیر می‌کنند: «و آن اعتقاد و وضع و حالیت که فرد را از وسوسه‌های شیطان و آرزوهای نفس و عذاب آخرت در امان نگه می‌دارد».

۵- ترجمه آیه شریفه چنین است: «آنان که کافر شدند و دیگران را از راه خدا بازداشتند، به کیفر فساد که می‌کردند عذابی بر عذابشان خواهیم افزود». مطابق گفته تستری پیامبر(ص) عذاب افزون را چنین شرح می‌کند: و آن زیاده، پنج رودخانه زیر عرش الهی است که از سرهای اهل آتش، آنان که منکر خدا و رسولش هستند، جاری- اند. سه رود به اندازه شب و دو رود به اندازه روز است و مادامی که آنان در آنجا هستند می‌جوشد.

۶- کریستین سندز در کتاب خود با نام «تفاسیر صوفیانه قرآن از سده چهارم تا نهم» سعی کرده اقوال مربوط به این نکته را جمع‌آوری کند(ر. ک؛ سندز، ۱۳۹۵: ۵۸ تا ۶۲).

۷- فقیه، محدث و عارف شیعی در قرن هشتم و نهم. «عدّة الداعی و نجاح الساعی» مشهورترین اثر اوست.

۸- بخشی از آیه ۲۴ از سوره مبارکه بقره: «... که هیزمش مردمان و سنگ‌هایند».

۹- مادامی که بنده به دنبال یاری برادر مسلمان خود است، خداوند یار اوست.

۱۰- راه، راه عشق است، و رویت معشوق جنت است و دوری از او همان عذاب و آتش است.

۱۱- در این تفسیر آیه ۲۰ و بخشی از آیه ۲۱ سوره مبارکه نمل آمده است: «(و سلیمان) در میان مرغان جستجو کرد و گفت: چرا هدهد را نمی‌بینم؟ آیا از غایبان است؟/ قطعاً او را عذابی سخت خواهم داد». عین القضاة در این جمله تأویل شیخ خود از عذاب را ارائه می‌دهد: او را به عشق مبتلا می‌کنم و سپس به فراق ذبح می‌کنم. در این جا نیز فراق رنجی چون رنج مرگ دارد؛ دوری بزرگترین عذاب است.

۱۲- این نکته که مؤمن همچو مرده در دست غسل باید تسلیم محض باشد، به صورت «المؤمن کالمیت بین یدی الغسل» نیز ضبط شده و در متون عرفانی از آن نکات نغزی استخراج شده است.

۱۳- در مناجات شعبانیه آمده است: «وَإِنْ أَدْخَلْتَنِی النَّارَ أَعْلَمْتُ أَهْلَهَا أَنِّی أَحِبُّكَ» که پیشینه این مفهوم در فرهنگ اسلامی را به روشنی نشان می‌دهد.

۱۴- اگر مرا عذاب دهی، محبّ تو خواهم بود و اگر بر من رحم آری باز محبّ توام.

۱۵- این عبارت «وجود تو گناهی ست که با هیچ گناه قابل قیاس نیست» نیز در سنت صوفیانه بسیار مورد توجه بوده است.

۱۶- عشق آتشی در دل است که هر چه جز محبوب را می‌سوزاند و از بین می‌برد.

۱۷- بخشی از آیه ۲۱ سوره مبارکه سجده: «به آنان عذاب نزدیک را (عذاب این دنیا) پیش از عذاب بزرگ (آخرت) می‌چشانیم»

۱۸- آیه ۶ و ۷ سوره مبارکه همزه: «آتش برافروخته الهی است، آتشی که از دل‌ها سر می‌زند».

### منابع

#### الف) کتاب‌ها

۱. قرآن کریم
۲. ابن فهد حلّی (بی‌تا)، التحصین فی صفات العارفين، ترجمه محمد باقر ساعدی، نسخه تایپ شده.
۳. ابو عبدالرحمان سلمی. (۱۴۲۱ق)، حقائق التفسیر، تحقیق سید عمران. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۴. ابن عربی، محی‌الدین. (۱۳۸۷). فصوص الحکم. ترجمه محمد خواجه‌جوی. تهران: مولی.
۵. احمد جام نامقی. (۱۳۵۵) روضة المذنبین و جنة المشتاقین، تصحیح و توضیح علی فاضل، تهران: نشر بنیاد فرهنگ ایران.
۶. بدوی، عبدالرحمن (۱۳۸۷)، شهید عشق الهی رابعه عدویه، ترجمه محمد تحریرچی، چاپ سوم، تهران، مولی.
۷. برتنس، هانس (۱۳۹۴)، مبانی نظریه ادبی. ترجمه محمدرضا ابوالقاسمی. چاپ چهارم. تهران: ماهی.
۸. پالمر، ریچارد (۱۳۹۳)، علم هرمنوتیک، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، چاپ هشتم. تهران: هرمس.
۹. تستری، سهل ابن عبدالله (۱۴۲۳ق)، تفسیر التستری، تعلیقات و حواشی محمد باسل عیون السود، بیروت: دارالکتب العلمیه.

۱۰. جهانگیری، محسن. (۱۳۷۵). محی‌الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، چاپ چهارم، تهران: دانشگاه تهران.
۱۱. رازی، شیخ نجم‌الدین (۱۳۴۵)، عشق و عقل (معیار الصدق فی مصداق العشق)، به اهتمام تقی تفضلی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۱۲. سراج طوسی، ابونصر (۱۳۹۷). اللمع فی التصوف. تصحیح رینولد آلن نیکلسون، ترجمه مهدی محبتی. چاپ سوم. تهران: اساطیر.
۱۳. سروش. عبدالکریم (۱۳۸۶). قمار عاشقانه، چاپ نهم. تهران: صراط.
۱۴. سمعانی، شهاب‌الدین (۱۳۶۸). روح الارواح فی شرح اسماء الملک الفتاح. تصحیح نجیب مایل هروی. تهران: علمی و فرهنگی.
۱۵. سندز. کریستین (۱۳۹۵). تفاسیر صوفیانه قرآن از سده چهارم تا نهم. ترجمه زهرا پوستین‌دوز. چاپ اول. تهران: حکمت.
۱۶. شفیع کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۲)، زبان شعر در نثر صوفیه (درآمدی به سبک شناسی نگاه عرفانی)، چاپ دوم، تهران، سخن.
۱۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۱)، نوشته بر دریا (از میراث عرفانی ابوالحسن خرقانی)، چاپ ششم، تهران، سخن.
۱۸. شمس تبریزی (۱۳۹۶). مقالات. تصحیح و تعلیق محمدعلی موحد. چاپ پنجم. تهران: خوارزمی.
۱۹. شیمیل، آن‌ماری (۱۳۷۴)، ابعاد عرفانی اسلام. ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۲۰. عراقی، فخرالدین (۱۳۸۲)، لمعات، به کوشش جواد نوربخش، چاپ دوم، تهران، یلدا قلم.
۲۱. عطار نیشابوری (۱۳۸۷)، تذکرة الاولیا، به کوشش محمد استعلامی، چاپ هجدهم، تهران، زوار.

۲۲. عین‌القضات همدانی (۱۳۹۶)، تمهیدات، مقدمه، تصحیح و تعلیق عقیف عسیران، تهران: مولی.
۲۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۷). نامه‌های عین‌القضات همدانی، به اهتمام علینقی منزوی و عقیف عسیران، تهران: اساطیر.
۲۴. غزالی. احمد (۱۳۵۹)، سوانح العشاق، تصحیح و توضیح نصرالله پورجوادی، تهران: نشر بنیاد فرهنگ ایران.
۲۵. غزالی، محمد (۱۳۸۹)، احیاء علوم الدین. ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیو جم، چاپ هفتم. تهران: علمی و فرهنگی.
۲۶. قرشی بنابی، علی‌اکبر (۱۴۱۲ق)، قاموس قرآن، چاپ ششم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۷. قشیری، عبدالکریم بن هوازن (۱۳۹۹)، رساله قشیریه، مترجم حسن بن احمد عثمانی، تصحیح بدیع‌الزمان فروزان‌فر، چاپ دوازدهم، تهران: علمی و فرهنگی.
۲۸. قیصری، داوود. (۱۳۸۷). شرح قیصری بر فصوص‌الحکم ابن عربی، ترجمه محمد خواجه‌جوی. تهران: مولی.
۲۹. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۸ق). الکافی. تصحیح علی‌اکبر غفاری. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۰. محمد بن منور (۱۴۰۰)، اسرار التوحید، تصحیح و توضیحات محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ سیزدهم، تهران: سخن.
۳۱. مصطفی، ابراهیم و دیگران. (۱۴۲۵ق)، المعجم الوسیط، المطبعة الرابعه، مصر: مکتبة الشروق الدولیه.
۳۲. المدنی. سلیمان (۱۴۲۸ق)، الموسوعة الصوفیه، بیروت: الحکمه.
۳۳. معلوف، لوئیس. (۱۴۱۵ق). المنجد فی اللغة، بیروت: دارالمشرق.

۳۴. مستملی بخاری (۱۳۶۶)، شرح التعرّف لمذهب التصوّف، تصحیح محمد روشن، تهران: اساطیر.
۳۵. مولانا جلال‌الدین بلخی (۱۳۸۶)، فیہ ما فیہ، تصحیح بدیع‌الزمان فروزان‌فر، چاپ پنجم، تهران: نامک.
۳۶. نسفی، عزیزالدین (۱۳۹۱)، بیان التنزیل، تصحیح و تعلیق علی‌اصغر میرباقری فرد، تهران: سخن.
۳۷. نویا، پل (۱۳۷۳)، تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۳۸. هجویری. علی بن عثمان (۱۳۸۹)، کشف‌المحجوب، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، چاپ ششم، تهران: سروش.

#### ب) مقالات

۱. ابراهیمی، حسن. (۱۳۸۸). «بررسی تأویلات ابن‌عربی درباره آیات خلود و جاودانگی عذاب در قرآن». مجله مطالعات عرفانی کاشان. شماره دهم. صص ۵ - ۲۶.
۲. \_\_\_\_\_ . (۱۳۷۶). «عذاب دائم از دیدگاه ابن‌عربی». نشریه مقالات و بررسی‌ها. دوره ۶۱. صص ۱۰۵ - ۱۲۴.
۳. اسماعیلی، مسعود. (۱۳۹۰). «خلود عذاب در مکتب ابن‌عربی». نشریه معارف عقلی. سال ششم. شماره سوم. صص ۷ - ۴۶.
۴. بیات، محمدحسین. (۱۳۹۳). «بررسی و نقد دیدگاه ابن‌عربی در باب کیفیت عذاب اخروی با تکیه به آثار قرآنی و براهین عقلی». نشریه حکمت و فلسفه. سال دهم. شماره سوم. صص ۹۵ - ۱۱۶.

۵. توکلی، مهناز و مرضیه پیوندی (۱۳۹۴)، «حقیقت عذاب در عرفان (با تکیه بر دیدگاه ابن عربی)»، نشریه علمی-پژوهشی عرفان اسلامی. سال دوازدهم، شماره ۴۶، صص ۱۲۷-۱۴۲.
۶. سیاه‌کوهیان، هاتف. (۱۳۹۱). «کیفیت و حدود عذاب آخروی در نگرش عرفانی محی‌الدین ابن عربی». فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت دانشگاه شهید بهشتی. دوره ۱۲. شماره ۱. صص ۱۶۳ - ۱۸۶.
۷. مدنی، امیرحسین (۱۴۰۰)، «تأملی در پرسش متداول «خدای-تعالی - با تو چه کرد؟» در متون منثور عرفانی (شخصیت‌ها، دلایل و جزئیات رحمت و عذاب)» نشریه پژوهش‌های ادب عرفانی، دوره ۱۵، شماره ۲، پیاپی ۴۷. ۱۳۱ - ۱۵۲.

#### ج) پایان‌نامه‌ها

۱. اشراقی. طاهره. (۱۳۹۱). نظر به اوصاف باری تعالی از دیدگاه مولوی در مثنوی معنوی، به راهنمایی احد فرامرز قراملکی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه تهران.