

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، بهار ۹۱

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

کیفیت و حدود عذاب آخروی در نگرش عرفانی محی الدین ابن عربی

دکتر هاتق سیاه کوهیان*

چکیده

بحث از نظام پاداش و جزای الهی در جهان آخرت و کمیت و کیفیت عقوبت آخروی، به ویژه مسئله جاودانگی جهنم و خلود عذاب آخروی، از مباحث مهم در کلام، فلسفه و عرفان بوده است. ابن عربی به عنوان اندیشمندی برجسته در ساحت عرفان نظری، نخستین کسی است که برخلاف متشرعان و عامه اهل دیانت، در رویکردی ویژه و استثنایی، ضمن قائل شدن به ناپایداری و محدودیت عذاب الهی، «جهنم» و کیفر آخروی را امری نسبی و دارای مفهومی متغیر می‌داند. وی در نظریه پردازای عرفانی خود به مدد تأویل و با بهره گیری از تمثیل، ضمن اثبات نسبی بودن معنای دوزخ و عذاب، با رویکردی عاطفی و انسان‌دوستانه درصدد نشان دادن ناچیز بودن اعمال انسان در برابر رحمت بی کران الهی است. ابن عربی، با بازگرداندن معنای «عذاب» به ریشه لغوی «عذب» - به معنای گوارا و دلنشین - معتقد است نحوه پذیرش عذاب آخروی را از سوی گروه‌های مختلف اهل دوزخ، با توجه با استعدادها و قابلیت‌های متفاوت آنها، عذاب را برای آنها در اشکال و کیفیات متنوع، به امری گوارا و دلپذیر تبدیل می‌گرداند. «تناسب کیفر آخروی با عمل دنیوی»، «امکان تخلف و عید از جانب خدا در روز قیامت» و «عرضی بودن عمل انسان در برابر جوهری بودن فطرت الهی در وی» از جمله دلایل ابن عربی برای اثبات دیدگاه خود در خصوص ابدی نبودن عذاب آخروی است.

کلید واژه‌ها: عذاب آخروی، جهنم، ابن عربی، جاودانگی عذاب، رحمت الهی.

مقدمه

بحث از «جاودانگی در دوزخ» و «پایداری عذاب آخروی»، به دلیل پیوند با سرنوشت نهایی انسان‌ها در جهان آخرت، از دیرباز به‌عنوان موضوعی مهم نزد اهل دیانت، از اهمیت و جایگاه ویژه‌ای برخوردار بوده است. پیشینه پیدایش این مسئله را در میان مسلمانان می‌توان در همان سال‌های آغازین ظهور دین مبین اسلام و نزول وحی الهی بر نبی اکرم (ص) دانست. بخش چشمگیری از آموزه‌های حیات بخش قرآن کریم در مقام تبیین نظام جزای الهی، از پاداش‌ها و پادافره‌های آخروی در قبال کردار دنیوی آدمیان، سخن به میان آورده و برای برخی از گناهان، عذاب پایدار آخروی در نظر گرفته‌اند.

اگرچه تمامی اندیشمندان مسلمان اعم از فلاسفه، فقها، متکلمان و عارفان در پذیرفتن اصل «خلود» یا جاودانگی در دوزخ اتفاق نظر داشته‌اند (رک. خواجه نصیرالدین طوسی، ص ۵۸۳-۵۸۱؛ قاضی عبدالجبار، ص ۶۶۶؛ اشعری، ص ۱۵۰-۱۴۹؛ شهرستانی، ص ۱۳۹)، اما تفسیرها و موضع‌گیری‌های متفاوت در جزئیات و فروع این مسئله، همواره گویای اختلاف نظر آشکار آنها در این زمینه بوده است. در این میان، یکی از مسائلی که موجب ظهور مناقشات فراوان در میان اصحاب دیانت گردیده، بحث از افرادی است که عذاب دائم آخروی شامل حال آنان می‌شود؛ هر کدام از فرقه‌ها و مکاتب کلامی در قبال این مسئله که «مشمولین عذاب دائم» یا همان «اهل خلود» چه کسانی هستند و مصداق حقیقی «مُخلدین در دوزخ» کدام دسته از افراد هستند- بنابر مبانی نظری و اصول اعتقادی خود- موضعی اتخاذ کرده و عقایدی را اظهار نموده‌اند. به‌عنوان مثال، از نظر امامیه و اشاعره، وعید «عذاب جاودانه»، فقط مربوط به کافران است و گناهکاران مؤمنی که معترف به واجبات خدا و اهل نمازند، مستحق خلود در دوزخ نیستند (حلی، ص ۲۹۰-۲۸۸؛ خواجه نصیرالدین طوسی، ص ۵۸۳-۵۸۱، مفید؛ الفصول المختاره من العیون و المحاسن، ص ۷۹ و اوائل المقالات، ص ۷۹، ۱۴). در حالی که از نظر معتزله وعید خدا در باره عذاب ابدی گناهکاران- اعم از مؤمن و کافر- عمومیت و شمول دارد و روا نیست که فرد یا گروهی، از این شمول مستثنی شود بنابراین مرتکب کییره بدون

هیچ تخصیصی، مُخلد در عذاب اخروی خواهد بود (قاضی عبدالجبار، ص ۶۶۵؛ اشعری، ص ۱۵۰-۱۴۹؛ شهرستانی، ص ۱۳۹). از نظر معتزله هر گاه بنده مؤمنی - با آنکه هیچ طاعتی را فروگذار نکرده - مرتکب گناه کبیره‌ای شده و بدون توبه از دنیا برود، خداوند بدون هیچ پاداشی همه اعمال او را باطل کرده و او را تا ابد در دوزخ نگاه خواهد داشت. اگرچه ایمان چنین شخصی از عذاب وی خواهد کاست، اما وی کماکان مُخلد در دوزخ خواهد بود (مفید، الفصول المختاره من العیون و المحاسن، ص ۲۸۳-۲۸۲؛ بدوی، ص ۶۲).

خوارج در رویکردی افراطی، مرتکب کبیره بدون توبه را از مصادیق کفار انگاشته و او را مستحق خلود در دوزخ می‌دانند. آنان - بر خلاف معتزله - ایمان مُخلدین در عذاب را در کاهش یا تخفیف عذابشان بی‌تأثیر دانسته و عذاب اهل ایمان را همانند عذاب کافران یکسان می‌دانند (اشعری، ص ۶۵). بر خلاف خوارج، مُرجئه در تلقی تسامح‌آمیزی که از آموزه‌های دینی داشتند، معتقد بودند هیچ کس از اهل قبله وارد دوزخ نمی‌شود و خداوند موحدان را عذاب نمی‌کند^۱ (اشعری، ص ۷۸-۷۴؛ شهرستانی، ص ۱۳۹؛ نوبختی، ص ۶).

رویکرد ابن عربی به مسئله «جاودانگی عذاب»

صرف نظر از مباحث فوق که سخن از تعیین مصداق یا مصادیقی برای خلود در عذاب آخرت بود، نزاع مهم و قابل توجهی که در این موضوع بین اهل تصوف - و در رأس آنها ابن عربی - و متشرعان پدید آمده، اختلاف درباره خود مفهوم خلود است؛ مسئله مورد بحث این است که آیا مفهوم «خلود دوزخ» غیر از مفهوم «خلود عذاب» است و آیا ملازمه‌ای بین «خلود در دوزخ» و «دائمیّت عذاب» وجود دارد؟ به عبارت دیگر، آیا ممکن است عذاب مُخلدین در آتش دوزخ، شکل دیگری پیدا کند و مآلاً منقضی شود؟ و یا عذاب آنها، همانند دوزخی که در آن هستند، به‌طور ابدی استمرار خواهد داشت؟

اکثر متشرعان - اعم از معتزله و اشاعره و امامیه و ... - در پاسخ به این مسئله معتقدند کافری که مخلد در دوزخ گردیده، مُخلد در عذاب نیز خواهد بود. از نظر آنان بین

مفهوم «خلود دوزخ» و مفهوم «خلود عذاب» قطعاً ملازمه وجود دارد (رک). قاضی عبدالجبار، ص ۶۶۹؛ مفید، *اوائل المقالات*، ص ۴۶؛ شهرستانی، ص ۱۳۹؛ اما محی‌الدین ابن عربی - در حالی که خلود دوزخ را می‌پذیرد - قائل به پایان‌پذیری عذاب مخلدین در دوزخ و منکر هر گونه ملازمه‌ای بین «خلود دوزخ» و «خلود عذاب» است. ابن عربی و پیروان وی علاوه بر نفی هر گونه استلزامی بین «جاودانگی دوزخ» و «جاودانگی عذاب»، اعتقاد به خلود یا دائمیت عذاب را اعتقادی بی‌پایه و سُست دانسته و آن را در هر معنایی که باشد، نامقبول و ناصواب می‌شمارند (رحمة من الرحمن فی تفسیر و اشارات القرآن، ج ۳، ص ۱۱۷-۱۱۶). از نظر ابن عربی هیچ کس از اهل ایمان و اهل کفر در عذاب دائم نخواهد ماند (رک. *الفتوحات المکیه* [دارصادر] ج ۱، ص ۱۶۴ و ج ۳، ص ۷۷؛ *رحمة من الرحمن*، ج ۳، ص ۱۱۶، *فصوص الحکم*، ص ۱۶۹).

ابن عربی در تبیین «پایان‌پذیری عذاب در عین جاودانگی دوزخ»، با برداشتی نواز مفهوم «عذاب»، با دگرگون‌ساختن معنای عذاب، آن را گونه‌ای رحمت و نعیم تعریف می‌کند. از نظر وی عذاب در اصل مأخوذ از «عذب» - به معنای امری گوارا و دلپذیر - است و نعیم اهل شقاوت را به خاطر عذوبت طعمش نسبت به ایشان، عذاب نام‌نهاده‌اند (ابن عربی، *فصوص الحکم*، ص ۹۴؛ *قیصری*، ص ۶۶۱، *خوارزمی*، ص ۳۱۰). وی بر اساس دیدگاه عرفانی خود لفظ عذاب را از معنای متداول آن - که درد و شکنجه است - خارج ساخته و یا استفاده از تأویل معنایی متضاد با درد و رنج برای آن قائل می‌شود. او می‌گوید اهل دوزخ پس از مدتی که در آتش جهنم سپری کنند، با آتش انس و الفت پیدا کرده و بدینسان آتش برای آنها شیرین و گوارا می‌گردد (ابن عربی، *فصوص الحکم*، ص ۹۴). او لفظ عذاب را برای حقیقت «عذب» به منزله قشر می‌داند. بدین ترتیب «عذاب»، در حکم ظاهر و پوسته و «عذب» به منزله مغز و گوهر محسوب می‌شود؛ قشر و پوسته، همواره نگه‌دارنده مغز از آفات است. پس لفظ «عذاب» نیز از حقیقت و باطن خود در قبال محجوبان - که غافل از حقایق اشیا هستند - صیانت می‌کند (ابن عربی، *فصوص الحکم*، ص ۹۴، *قیصری*، ص ۶۶۱، *خوارزمی*، ص ۳۱۰).

ظاهراً تئوری «عذب شدن عذاب» و تفکیک دو مقوله «خلود دوزخ» و «خلود عذاب» از یکدیگر، از ابتکارات و نظریه‌پردازی‌های ابن عربی در میان صوفیه است. ظاهراً وی

نخستین کسی است که در آثار خود از جمله *الفتوحات المکیه*، *فصوص الحکم* و *رحمة من الرحمن فی تفسیر و اشارات القرآن* به شکلی منسجم و نظام‌مند متعرض این مباحث شده و بنا بر دلایل و اصولی که نزد وی معتبر است، به تبیین دیدگاه خود در این خصوص پرداخته است.

تأکید ابن عربی بر فقدان نصوص قابل اعتماد در خصوص خلود عذاب

ابن عربی معتقد است همان‌طور که در باره «جاودانگی نعیم بهشت» نصوص غیرقابل تردیدی در دست است، در خصوص «جاودانگی عذاب دوزخ» چنین نصوص غیرقابل تردیدی وجود ندارد (ابن عربی، *فتوحات مکیه*، دارصادر، ج ۱، ص ۱۶۴). وی معتقد است نه تنها نصی در تأیید «جاودانگی عذاب» وجود ندارد، بلکه هیچ‌گونه دلیل عقلی نیز در تأیید و اثبات این مسئله یافت نمی‌شود. از همین روی، او پذیرش اصل «جاودانگی عذاب دوزخ» را منوط به وجود نصوص متواتری می‌داند که به خاطر نقل از شخصی صادق و کاملاً قابل اعتماد، عقل دیگر قادر به معارضه با آن نباشد (ابن عربی، *رحمة من الرحمن فی تفسیر و اشارات القرآن*، ج ۱، ص ۲۴۳).

ابن عربی همان‌طور که «جاودانگی عذاب» را واجب نمی‌داند، «جاودانگی نعمت» را نیز ضروری نمی‌بیند. وی در *الفتوحات المکیه* می‌نویسد: اگرچه مرتبه الوهیت حضرت حق ذاتاً اقتضاء می‌کند تا در جهان هستی هم بلا و هم عافیت وجود داشته باشد، اما از این حقیقت لازم نمی‌آید که بلا و هم چنین عافیت جاودانه و دائمی باشند، مگر آنکه خدا چنین اراده‌ای بکند؛ بنابراین چنین امری در عالم هستی فقط ممکن است و از آنجا که هر امر ممکن هم نسبت به قبول و هم نسبت به نفی دو حکم متضاد حالت مساوی دارد، بنابراین، «خلود در عذاب اخروی» نیز به‌عنوان یک امر ممکن، ضرورتی ندارد. کما اینکه «خلود در نعیم» نیز وجوب ندارد و هر دو امری ممکن هستند (ابن عربی، *الفتوحات المکیه*، دارصادر، ج ۱، ص ۲۶۳). اما از آنجا که درباره خلود اهل بهشت در نعیم، نصوص صریحی از قبیل «عطاء غیرمجدوذ»^۲ (هود/۱۱۰)، به معنای عطای پیوسته و دائم و «و لا مقطوعه و لا ممنوعه» (واقع/۳۲) وارد شده است، پس اعتقاد به آن لازم است.

اما در خصوص خلود اهل جهنم در عذاب، نصی موجود نیست و از این روی اعتقاد به آن بدون دلیل است، زیرا در آیه «خالدین فیها»^۳ (حشر/۵۹)، مرجع ضمیر نار است نه عذاب. چون اگر ضمیر به عذاب برمی گشت، «خالدین فیه» می فرمود. در آیه «خالدین فیه و ساء لهم یوم القیامه جملاً»^۴ (طه/۱۰۱) نیز ضمیر در عبارت «فیه» به «وزر» برمی گردد یعنی [گروهی از اهل دوزخ] وقتی که از قبور خود بیرون می آیند تا وزر را به نار برسانند، در طول این مدت مُخلد در حمل آن وزر یا گناه خواهند بود (ابن عربی، الفتوحات/المکیه، دارصادر، ج ۳، ص ۷۷) طبق گفته ابن عربی جاودانه زیر بار بودن جاودانه برای چنین شخصی تا زمانی است که بار بر دوش وی باشد؛ روزی که گناه کار از گور برمی خیزد، بار گناه خود را بر دوش می گیرد تا به منزلی که در جهنم برای او مقرر است، برسد. اما به محض رسیدن به منزل خود، بارش را فرو می نهد (ابن عربی، فصوص الحکم، با ترجمه و توضیح و تحلیل صمد موحد، ص ۳۹۳).

روشن است که بسیاری از فقها و متکلمان بر خلاف ابن عربی قائل به وجود نصوص صریح و قابل اعتماد درباره خلود عذاب اخروی بوده (برای نمونه رک. صدر المتألهین، عرشیه، ص ۱۵۹-۱۵۴)، علاوه بر نص، اجماع را نیز مؤید این نظر می دانند (رک. صدر المتألهین، تفسیر القرآن/الکریم، ص ۳۱۷-۳۱۶ و ص ۳۰۷-۳۰۵، مکی، ص ۹۹-۹۸). اما ابن عربی نصوص مورد نظر فقها و متکلمان را قابل تأویل دانسته و آنها را دارای دلالت قطعی بر جاودانگی عذاب اخروی نمی داند.

ابن عربی، علاوه بر استدلال بر فقدان نص، با دلیل عقلی نیز عذاب دائم را به خاطر عدم تناسب کیفر نامحدود اخروی با عمل محدود دنیوی رد می کند، وی معتقد است عذاب اهل آتش نمی تواند نامحدود و سرمدی باشد، بلکه عذاب برای آنها زمان و اجلی معین خواهد داشت (ابن عربی، الفتوحات/المکیه، دارصادر، ج ۳، ص ۷۷). وی بر آن است که دوزخیان پس از وارد شدن در جهنم فقط به اندازه عقاید، نیات و اعمال ناشایست خود کیفر می بینند و نه بیش از آن و عذاب آنان پس از استیفای حق الله و حق الناس به وسیله منتقم، به پایان می رسد و رحمت حق شامل حال همگان می شود. از نظر وی، قرآن نیز بر این حقیقت صحه می گذارد که اهل سعادت و اهل شقاوت، نتایج ضروری اعمال خود را

در مدت معینی دریافت می‌کنند نه علی‌الدوام و این مدت محدود عاقبت به‌سر می‌رسد. (ابن عربی، رحمة من الرحمن، ج ۲، ص ۳۵۴، صدر المتألهین، شواهد الربوبیه، ص ۳۱۵). این گونه نظام جزای اخروی که در آن جرم با کیفر تناسب دارد، از نظر ابن عربی نظامی عادلانه و مقتضی عدل خداست، چراکه در عذاب ابدی و نامحدود دوزخیان، به‌خاطر اعمال محدود و غیردائمی آنها، به هیچ وجه توازن و تناسبی بین جرم و جزای آن دیده نمی‌شود و این برخلاف عدل الهی است. اگر چه اعطای پاداش دائمی به اهل بهشت را می‌توان گویای فضل خدا دانست (ابن عربی، رحمة من الرحمن، ج ۲، ص ۳۵۵).

ماهیت عذاب و نسبی بودن لذت و الم از دیدگاه ابن عربی

عذاب از نظر ابن عربی ماهیتی تغییرپذیر و ناپایدار دارد و امری نسبی است که به مقتضای حال معذبین و متناظر با فهم آنها دگرگون می‌شود. بنا بر دیدگاه وی لذت و الم همانند شیرینی و تلخی به عادت و ذائقه افراد بستگی دارد. بسیاری از چیزها در ذائقه برخی ناخوشایند است در حالی که همان چیزها به ذائقه دیگران خوش و مطبوع می‌نماید. به‌عنوان مثال، کثافات و قاذوراتی که انسان‌ها را متأذی و معذب می‌سازد، برای بسیاری از جانوران دیگر نعمتی لذیذ و خوشگوار محسوب می‌شود. پس همان‌گونه که کرم‌ها و حشرات در مرداب‌ها و میان زباله‌ها در خوشی و لذت به‌سر می‌برند، اهل دوزخ نیز به عذاب خو گرفته و با آن سرگرم می‌شوند و عذاب در مذاقشان شیرین و گوارا می‌گردد تا جایی که با آتش دوزخ بازی می‌کنند و از آن لذت می‌برند و هیچ‌گونه درد و رنجی احساس نمی‌کنند (ابن عربی، فصوص الحکم، با ترجمه و توضیح و تحلیل صمد موحد، ص ۳۹۳). از این نظر حال دوزخیان همانند حال جُعَل (حیوان بدبوی کوچک سیاه شبیه سوسک) است که از بوی گل متفر و از مردار متلذذ می‌شود. بنابراین لذت، چیزی است که موافق نهاد و الم چیزی است که مخالف طبع باشد (صدر المتألهین، عرشیه، ص ۱۵۹ شواهد الربوبیه، ص ۳۱۵؛ قیصری، ص ۶۶۱، خوارزمی، ص ۳۱۰).

طبق این نگرش، عذاب-هرچه که باشد- شکل دیگری از رحمت و گونه دیگری از نعمت و آسایش محسوب می‌شود. بر همین اساس، دوزخ فی الواقع، مرتبه‌ای از رحمت و نعمت الهی است که خاصیت و ماهیت ویژه‌ای برای اهل خود دارد. این نوع نعیم اهل

دوزخ مسلماً با نعیم اهل بهشت متفاوت است ولی آنچه مهم است، این است که اهل دوزخ و اهل بهشت هر دو به تناسب وضع خود یعنی به طور نسبی از نعیم و آسایش برخوردار خواهند شد (ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۹۴؛ نیز رک. خوارزمی، ص ۶۱۲ و ۳۱۱-۳۱۰ و قیصری، ص ۶۶۴-۶۶۳).

ابن عربی تفاوت و تباین نعیم اهل دوزخ با نعیم اهل جنت را این گونه بیان می کند:

و إن دخلوا دارالشقاء فانهم	على لذة فيها نعیم مباین
نعیم جنان الخلد فالامر واحد	و بینهما عند التجلی تباین
یسمی عذاباً من عذوبة طعمه	و ذاک له کالقشر و القشر صاین

(ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۹۴)

بنابر گفته قیصری و خوارزمی، ابن عربی در این آیات، با نظر به آیه شریفه «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلِمِةٍ الْبَصَرِ» (قمر/۵۰)، نعیم دوزخ و نعیم جنت را در اصل امری واحد می داند که به حسب تجلی، با یکدیگرند مباین است. پس امر الهی در اصل، واحد است. اگرچه در تجلی بر سعاد و اشقیاء به دو صورت نمایان می شود. این تعدد و تباین متناسب با قوایل و استعدادها ظهور می یابد و هر یک از قوایل به حسب استعداد و قابلیت خود از نعیم الهی برخوردار می شوند؛ در واقع، امر واحد الهی همچون باران است که در جایی شکر و در جای دیگر حنظل می روید. به همین منوال نعیم نیز برای دوزخیان به صورت خبث و برای اهل بهشت به صورت طیبات واقع می شود (قیصری، ص ۶۶۱، خوارزمی، ص ۳۱۰).

با توجه به نسیت لذت و الم در اندیشه ابن عربی، آنچه برای اهل جنت نعیم است، برای اهل دوزخ الم است و بالعکس. از نظر وی این نهاد یا طبع انسان یا وضعیت نفس آدمی است که معنای الم و لذت یا نعمت و نعمت بودن یک امر را روشن می کند. اگر نفس طیب باشد، متألم از قاذورات و متنعم به طیبات می شود ولی اگر نفس خبیث باشد، متنعم به قاذورات و متألم از طیبات می گردد. چنانکه آیه شریفه بدان اشارت دارد «الطیبات للطیبین و الطیبون للطیبات و الخبیثات للخبیثین و الخبیثون للخبیثات» (نور/۲۶).

صدر المتألهین درباره نسبی بودن الم و لذت اخروی می نویسد که در آخرت نعیم دوزخیان آن چنان با نهاد آنان سازگار است که اگر از آنجا بیرون آمده و به بهشت ارم

روند، رنجیده و اندوهگین می‌شوند، زیرا نعیم بهشت با نهاد آنها سازگاری ندارد. پس به‌ناچار باید در مگاک ژرف آتش جاودان بمانند و در معرض اشرار نعیم نار که در خور نهاد آنهاست، قرار گیرند، زیرا جهنم تیره با نهاد تیره آنان توافق دارد و از این جای تاریک بهره گرفته و لذت می‌برند و از مارهای گزنده و آتش و زمهریر و کژدم‌ها لذت می‌برند. چنانکه اهل بهشت هم از نور و سایه‌های درختان خرم و حورالعین و فروغ حق و دیگر چیزها که ویژه آنها و با نهادشان موافق است، متنعم می‌شوند (صدرالمتألهین شیرازی، *شواهد الربوبیه*، ۳۱۵؛ *عرشیه*، ص ۱۵۹-۱۵۸).

نکته قابل توجهی که در این دیدگاه عرفانی وجود دارد این است که ابن عربی با اینکه قائل به سعادت ابدی همه انسان‌هاست، میان مراتب این سعادت و افرادی که از آن برخوردار می‌شوند، به‌حسب درجات معرفت آنها به خدا، تفاوت قائل می‌شود. بر این اساس، اهل دوزخ اگرچه در نعیمی متناسب با مرتبه معرفتی خود به‌سر می‌برند، اما در آلام حجاب می‌سوزند^۵ و اهل بهشت از آنجا که معرفت کامل به حضرت حق دارند، در بالاترین درجه نعیمند؛ پس بهشت و دوزخ هر انسانی، فی‌الواقع همان مرتبه‌ای از معرفت خود او نسبت به حضرت حق است (عقیفی، ص ۱۴۸).

خواب نوشین دوزخیان؛ غفلت از حقیقت به‌مثابه لذت کاذب

ابن عربی در *الفتوحات المکیه* با باریک‌اندیشی خیال‌پردازانه‌ای تمثیلی ظریف و قابل تأمل در خصوص لذت کاذب اهل دوزخ بیان می‌کند؛ او عذاب بودن یا نعیم بودن عذاب را نسبت به اهل دوزخ، به خوشنودی و شادمانی انسان خفته‌ای تشبیه می‌کند که در عالم خواب از رؤیای شیرین خود خرسند و شادمان است. چه بسا این شخص خفته فردی بیمار، فقیر یا آدم بیچاره و مسکینی باشد اما ممکن است در رؤیای خود، خویشتن را پادشاهی باشکوه و بزرگ ببیند و در خواب به‌همین امر خرسند و شاد باشد. چنین شخصی از آن حیث که در عالم خواب به چیزهایی لذت‌بخش و دلنشین رسیده است، در نعیم و شادمانی و رضایت است اما همین شخص از آن روی که در عالم واقع، فردی بیچاره و بیمار و فقیر است در عذاب و ندمت است. نعیم و آسایش اهل دوزخ همانند

شادمانی و دلخوشی کاذب آن شخص فقیر در رویای شیرین خود است (ابن عربی، *الفتوحات المکیه*، دارصادر، ج ۱، ۲۹۰).

بنابر عقیده ابن عربی حال و وضع اهل دوزخ در آخرت، حالت خواب و رؤیاست. او در تأیید سخن خود به این آیات از قرآن استشهاد می‌کند: «انه من یأت ربه مجرمًا فان له جهنم لا یموت فیها و لا یحیی» (طه / ۷۴) - «الذی یصلی النار الکبری ثم لا یموت فیها و لا یحیی» (اعلیٰ / ۱۳ و ۱۲) و سپس این حدیث پیامبر (ص) را نقل می‌کند: «و ما اهل النار الذین هم اهلها فانهم لا یموتون فیها و لا یحییون» (همانجا). طبق این تفسیر، دوزخیان در خواب عمیق و شیرینی هستند که گویی هیچگاه از آن بیدار نمی‌شوند این استغراق در رؤیا، خود رحمت و نعمتی است که خدا شامل حال اهل جحیم کرده است؛ از این نظر آنان در نعیمند. زیرا با وجود عذاب، احساس عذاب و رنج نمی‌کنند، اما اگر جایگاه واقعی آنها ملاحظه شود آنها در عذاب هستند (همانجا).

برداشت ابن عربی از عبارت «لا یموت و لا یحیی» به معنای «خواب و رؤیا» ناظر بر این است که شخصی را که در خواب است نه می‌توان زنده خواند و نه مرده. از سخن وی چنین برمی‌آید که استغراق در لذت‌های موهوم که مشابهت نزدیکی با خواب و رویا دارند، فی الواقع جهنمی است که اهل دوزخ در آن گرفتار شده‌اند. ابن عربی عذوبت عذاب اهل دوزخ را لذت کاذب یا توهمی از لذت می‌داند. اما با این حال همین توهم تاریک را نیز نوعی آرامش و نعیم قلمداد می‌کند.

استحالة عذاب پس از سپری شدن زمان معین

ابن عربی در فص یونسیه می‌نویسد: «مآل و مرجع اهل نار به سوی نعیم است اما در همان آتش، زیرا صورت نار بعد از سپری شدن مدت عقاب دگرگون شده، لاجرم براهل آن سرد و سلام می‌گردد و این نعیم آنان خواهد بود. پس نعیم اهل نار بعد از استیفاء حقوق، مانند نعیم ابراهیم (ع) است که وقتی در آتش افکنده شد، آن حضرت ابتدا از رؤیت آن و از این تصور که این آتش هر موجود زنده‌ای را هلاک خواهد کرد، در عذاب بود. در حالی که او مُراد خداوند از آن واقعه را در باره خویش نمی‌دانست. پس از واقع شدن این آلام بر ابراهیم (ع)، وی آتش را بر خود سرد و سلام یافت در حالی که آن آتش در نظر

عموم، همان آتش سوزان و گدازان جلوه می‌نمود. پس یک چیز واحد می‌تواند در چشم ناظران به صورت‌های متنوع، پدیدار و فهمیده شود (ابن عربی، *فصوص‌الحکم*، ص ۱۷۰-۱۶۹).

از سخن ابن عربی چنین فهمیده می‌شود که آتش دوزخ، ظاهر و باطنی دارد و حکم ظاهر آن (عذاب)، با حکم باطنش (عذب) متفاوت است. بنابراین کسی که درون آتش می‌سوزد، پس از گذراندن مراحل آغازین عذاب، به وضع خاصی نائل می‌شود که برای دیگران قابل درک نیست. او در اعماق آتش به حکمت عذاب واقع شده، معرفت پیدا کرده و با آن آرام می‌گیرد و بدینسان عذاب برای او عذب شده، دیگر چیزی غیر از آرامش و سلامت احساس نمی‌کند. حکم باطنی این رحمت پنهان فقط برای شخص عذاب‌شده، آشکار می‌شود و آنان که بیرون از آتشند، حکم به ظاهر خواهند کرد.

ابن عربی بر آن است که اهل دوزخ با اینکه در آتش خواهند بود، ولی در نهایت وجود عذاب از آنها مرتفع خواهد شد. زیرا خدا از یک سو فرموده است «و ما هم بخارجین من النار» (بقره/ ۱۶۷) و از سوی دیگر - مطابق با حدیثی - فرموده «سبقت رحمتی غضبی» (ابن عربی، *الفتوحات المکیه*، ج ۱، ص ۲۶۳، *فصوص‌الحکم*، ص ۱۱۷). بنابراین اهل دوزخ با آنکه از آتش خارج نخواهند شد اما به سبب سپری شدن زمان و تکرار الم به آن آتش عادت و الفت پیدا کرده، با آن مأنوس می‌شوند؛ طوری که می‌گویند «سواءً علینا اجزنا صبرنا من میحص» (براهیم/ ۲۱). در این حال رحمت الهی شامل حال ایشان شده و عذاب الهی مرتفع می‌گردد^۶ (قیصری، ص ۶۶۳؛ خوارزمی، ص ۳۱۱؛ کاشانی، ص ۱۰۰).

ابن عربی نه تنها خلود عذاب را نمی‌پذیرد بلکه گاهی از پایان یافتن دوزخ سخن گفته است. بنابراین ملاحظه می‌شود در باره پایان جهنم و سرنوشت دوزخیان با استناد به سخن گروهی از اهل کشف نقل می‌کند که اهل دوزخ «پس از مدتی» از جهنم خارج شده، به بهشت می‌روند تا آنجا که احدی از افراد بشر در آن باقی نمی‌مانند و درهای جهنم به روی یکدیگر باز و بسته می‌شوند (مانند در و پنجره خانه متروکی که با وزیدن باد باز و بسته می‌شود) و مطابق حدیث: «تنبت فی قعر جهنم الجرجیر»^۷، در قعر آن گیاهی خوش بو می‌روید و خدا برای پُر کردن جهنم اهلی شایسته آن می‌آفریند (ابن عربی،

الفتوحات المکیه، طبع بولاق، ج ۲، ص ۱۷۹-۱۷۸، به نقل از صدر المتألهین، شواهد الربوبیه، ص ۳۱۵؛ صدر المتألهین، عرشیه، ص ۱۵۹؛ قیصری، ص ۶۶۴).

زوال درد از دوزخیان

ابن عربی معتقد است اهل دوزخ در درون آتش، گزیری از فضل و رحمت الهی نخواهند داشت. آنان پس از سپری شدن مدت موازنه‌آزمان اعمالشان [با آزمان کیفرشان]، با آنکه در درون آتش خواهند بود، اما ادراک درد و الم را از دست خواهند داد و در حالتی خواهند بود که گویی نه زنده اند و نه مرده. پس به واسطه ازاله روح حساس از جوارحشان، دیگر هیچ دردی را احساس نخواهند کرد (ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۳۰۳). بنابراین عاقبت و مآل اهل نار به سوی زوال همه دردها و آلام خواهد بود (ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۱۷۲). با فرونشستن دردها از اهل دوزخ، غضب خدا نیز فرو می‌نشیند. چراکه سبب غضب خداوند درد و المی است که اهل آتش در آن گرفتار شده‌اند. از همین روی وصف غضب برای خدا، با زوال سبب آن از میان می‌رود و عذاب اهل آتش پایان می‌پذیرد و فرجام کارشان منجر به رحمت و نعمت ماندگار می‌شود (ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۱۷۲؛ عقیفی، ص ۲۹۳). ابن عربی معتقد است همچنان که «ضلالت» برای بندگان امری عارضی و زوال‌پذیر است، «غضب» نیز برای خدا امری عارضی است و از همین روی مآل همه خلائق به سوی رحمت حق است. رحمتی که بر غضبش سبقت دارد و همه چیز را فر گرفته است (ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۱۷۲، ص ۱۰۶؛ عقیفی، ص ۲۹۳، نیز فصوص الحکم با شرح و توضیح صمد موحد، ص ۴۸۳).

ابن عربی درباره نحوه پایان یافتن درد و شکنجه دوزخیان در آخرت در الفتوحات المکیه می‌گوید اهل دوزخ در سه مرحله عذاب و شکنجه می‌شوند و در فواصل هر کدام از این مراحل، پس از تحمل عذاب به طور مقطعی به خواب می‌روند تا اینکه پس از خواب مربوط به واپسین دوره عذاب، به اذن و ولایت خدا از این خواب بیدار خواهند شد و در پی آن رحمت و آرامش سرمدی آنان را فرا خواهد گرفت (ابن عربی، الفتوحات المکیه، تصحیح عثمان یحیی، ج ۳، ص ۹۸). در این دیدگاه خواب دوزخیان خوابی است مقطعی که با بیداری نهایی دوزخیان از آن خواب، عذاب آنها

پایان یافته به نعیم ابدی می‌رسند. اگرچه این خواب‌های مقطعی میان مرحله‌ای خود، به نوعی خود رحمت و نعیم محسوب می‌شود است، اما آنها فی الواقع مقدمه‌ای برای وصول به رحمت و نعیم نهایی الهی است که با واپسین بیداری آنها تحقق می‌یابد.

وی در الفتوحات المکیه اظهار می‌کند مدت عذاب دوزخیان چهل و پنج هزار سال است که در سه مرحله بیست و سه هزار ساله، پانزده هزار ساله و هفت هزار ساله به طول می‌انجامد. خداوند رحمان، در فواصل این سه مرحله، اهل دوزخ را به خواب فرو می‌برد تا مانند کسانی که بر اثر شدت درد بی‌هوش می‌شوند، چیزی از عذاب و درد احساس نکنند. طی این خواب‌ها، خداوند پوست‌های آنها را مبدل به پوست نو می‌کند. بعد از سپری شدن این مدت، دوزخیان به هوش آمده از خواب بیدار می‌شوند. در این حال با آغاز دوره‌ای جدید، دوزخیان دوباره عذاب می‌شوند. این روال تا پایان مرحله سوم ادامه می‌یابد. پس از پایان مرحله سوم که دوره‌ای هفت هزار ساله و واپسین مرحله عذاب است، دوزخیان برای آخرین بار به خواب و بی‌هوشی فرورفته و پس از مدتی بیدار می‌گردند. اما پس از این بیداری دیگر عذابی نمی‌بینند بلکه عذاب الهی پایان می‌پذیرد چنانکه آسایش و رحمت خدا آنان را فرامی‌گیرد. ظهور رحمت الهی پس از این مراحل سه‌گانه عذاب، مانند راحتی و آسایش کسی است که از فرط خستگی و رنجوری به خواب می‌رود و پس از بیداری احساس راحتی و آسایش می‌کند (ابن عربی، الفتوحات المکیه، تصحیح عثمان یحیی، ج ۳، ص ۹۸-۹۶).

به نظر می‌رسد که غایت عذاب از دیدگاه ابن عربی ارجاع و ایصال انسان‌های مهجور به کمال نخستین و به تعبیر دیگر رها ساختن آنها از تاریکی‌ها و تصفیه وجود آنها از ناخالصی‌ها و زواید است که خود یکی از مصادیق و اقتضائات رحمت الهی محسوب شود. قیصری در شرح فصوص خود می‌گوید: سراسر عالم هستی، همگی عبادالله‌اند و هیچ‌گونه وجود و صفت و فعلی از خود ندارند مگر آنکه قائم به الله و حول و قوه اوست. آنها همه محتاج به رحمت خداوند و خدا رحمن و رحیم است و خدایی که موصوف به چنین صفات رحمت است، مسلماً هیچ‌احدی را بطور دائم و الی‌الابد عذاب و عقاب نمی‌کند و آن مقدار از عذاب غیردائم نیز - نه به قصد ایذاء و تلافی و تشفی - بلکه صرفاً برای رساندن آنها به کمالی است که برای آنها در نظر گرفته می‌شود؛ همان طور که طلا

و نقره را ذوب می کنند تا از مواد غیرخالص که باعث تکدر و نقصان عیار و ارزش آن هاست، خالص و مهذب گردند و این عین لطف است (صدرالمتهلین، الشواهد الربوبیه، ص ۳۱۶-۳۱۵).

رنگ باختن عذاب در برابر اصالت فطرت الهی در انسان

ابن عربی با اشاره به آیه «فأقم وجهك للدين حنيفا فطرت الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن اكثر الناس لا يعلمون» (روم/۳۰) و نیز آیه «و اذ أخذ ربك من بنی آدم من ظهورهم ذریتهم و أشهدهم علی أنفسهم ألسنت بربکم قالوا بلی» (اعراف/۱۷۲)، معتقد است همه انسانها ذاتاً دارای سرشت الهی و مفطور به فطرت توحیدی بوده و بنابر فطرت خود به عبودیت خویش نسبت به خدا اقرار دارد. از نظر وی، انسان به دلیل اعتراف بنیادی و حقیقی - از طریق «بلی گفتن» به درخواست ازلی خدا در روز الست - هرگز نمی تواند از آنچه در باطن خود به عنوان معرفت الهی یا «عهد الهی» سرشته شده، جدا گردد. ابن عربی حدیث «کل مولود یولد علی الفطرة» از رسول اکرم (ص) را ناظر بر همین معنا دانسته و این فطرت الهی را همواره و در هر شرایطی ملازم انسان دانسته و می گوید این ملازمت از زمان نخستین اقرار به عبودیت تا ابد بی پایان تحقق داشته و حکم آن در دنیا و برزخ و آخرت ثابت است (رک. ابن عربی، الفتوحات المکیه، تصحیح عثمان یحیی، ج ۱، ص ۲۵۷، ج ۱۲، ص ۲۶۸؛ نیز ج ۱۴، ص ۱۶۵).

پس آنچه گوهر و اصل لا یتغیر وجود انسان است، ساخت الهی و فطری او و آنچه فرع و عرضی وجود انسان است، اعمال او - از جمله شرک - است. وجود اصیل یا ذات حقیقی انسان، همان فطرت الهی او، و اعمال وی - به عنوان اموری صرفاً عرضی - طفیل فطرت و فرع بر آن اصل است (ابن عربی، الفتوحات المکیه، تصحیح عثمان یحیی، ج ۱، ص ۲۴۶؛ نیز الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۵۹۲).

اما عرضی بودن این افعال به معنای نفی هویت ارزشی آنها و تماماً نادیده انگاشتن آنها نیست. بلکه صاحب این اعمال، به واسطه خیریت و شریعتی که در ذات آن است مستحق پاداش و جزا است و عمل ذاتاً مقتضی اجر و عوض است (ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۳، ص ۲۹۳، الفتوحات المکیه، تصحیح عثمان یحیی، ج ۱۰، ص ۹۷) بنابراین «عمل»

به واسطه تحقق حکمش، می تواند موجب سقوط انسان به درکات جهنم شود. اما از آنجا که اعمال، اموری عَرَضی و فرعی بوده و از حیث عرضیت و فرعیتشان مستلزم زوال و ناپایداری اند، در نهایت با زوال «عمل»، «حکم عمل» نیز زایل شده، نه عملی باقی می ماند و نه حکمی. بلکه ذاتی می ماند که حکم آن پس از زوال آن امر عارضی بود، به آنچه که اصلش اقتضا می کند، بازمی گردد (الفتوحات/المکیه، تصحیح عثمان یحیی، ج ۱۴، ص ۲۶۶-۲۶۵).

با توجه به اصل عرضیت اعمال و ذاتی بودن فطرت، تمامی انسان ها - با وجود ارتکاب به هر عملی حتی شرک و کفر - حقیقتاً بر فطرت توحیدی و عبودیت خدا باقی مانده و بر آن وقوف دارند (رک. ابن عربی، رحمة من الرحمن، ج ۴، ص ۲۳؛ ج ۳، ص ۵۳۲؛ ج ۲، ص ۳۰۰). به گفته ابن عربی خدا در روز الست آدمیان را گواه بر «وحدانیت» خود نگرفت و نگفت: «الست بواحد» بلکه فرمود: «الست بربکم» و راز این پرسش در آن بود که خدا می دانست با آنکه برخی از آدمیان مشرک و ملحد خواهند شد، اما همگان «ربوبیت» او را باور خواهند داشت (ابوزید، ص ۱۸۵). از نظر ابن عربی گناهکاران در همه حال به عبودیت خود در برابر حضرت حق وقوف دارند و حتی اگر ادعای خدایی کنند، به کذب ادعای خود آگاهی دارند و چنین دعوی خدایی به مرور زمان زائل می شود، اما نسبت عبودیت همواره ماندگار است (ابن عربی، الفتوحات/المکیه، تصحیح عثمان یحیی، ج ۱۴، ص ۲۶۵). براساس این دیدگاه، انسان غیرمؤمن اگر چه خدا را «عبادت» نمی کند اما به دلیل داشتن فطرت متعهد، از «عبودیت» در برابر خدا ناگزیر است. بنابراین نظر ابن عربی اهل بهشت هم از «جزای عبادت» و هم «جزای عبودیت» منتعم خواهند بود. اما آنچه به اهل دوزخ می رسد فقط «جزای عبودیت» خواهد بود و این عبودیت همواره با هر کسی باقی خواهد بود (همانجا).

امکان خُلف و عید از سوی خدا

ابن عربی در بخش پایانی فص هفتم از فصوص الحکم، با اشاره به آیه «واذکر فی الکتاب اسماعیل إنه کان صادق الوعد» (مریم/۵۴)، «خلف و عید» در نظام پاداش و جزای الهی را مجاز دانسته و آن را نشانه ای از فضل و رحمت خدا و شایسته حمد و ثنا می داند. وی

ضمن آنکه «خلف وعده» از سوی خدا را امری مذموم و دور از ساحت قدس او می‌داند (ابن عربی، *فصوص الحکم*، ص ۹۴-۹۳) - با اشاره به رجحان آمرزش بر تحقق وعید از سوی خدا - معتقد است خدا کریم‌تر از آن است که به وعیدهایش عمل کند. زیرا آنچه شایسته خداست، ترجیح کرم است نه عمل به وعید (ابن عربی، *الفتوحات المکیه*، تصحیح عثمان یحیی، ج ۸، ص ۱۰۸). بنابراین هر که وعده به امری نیکو و خیر دهد و به وعده خود وفا کند، شایسته مدح و ثنا می‌شود و اگر وعید دهد، صرف وعیددادن او را شایسته مدح و ثنا نمی‌گرداند. بلکه زمانی که عفو کند و از وعید خود درگذرد، شایسته ثنا و ستایش می‌شود.

ابن عربی می‌گوید: ثنا برای صدق و عد است نه برای صدق وعید و حضرت اله ثنایی را طلب می‌کند که بالذات محمود باشد و ثنایی که به او گزارده می‌شود نه به خاطر صدق وعید بلکه برای صدق و عد و گذشت از وعید است (ابن عربی، *فصوص الحکم*، ص ۹۳)، زیرا ثنای عقلاء عادتاً در مقابل خیرات مثنی علیه است نه در مقابل شرورش. از همین روی کسی را ثنا می‌گویند که مصدر نفع و نعم است نه مصدر ضرر و نقم (خوارزمی، ص ۳۰۷). بنابراین صدق وعده مقتضی مدح و ثناست اما صدق وعید چنین نیست (ابن عربی، ص ۹۴-۹۳) و ذات الهیه از آن‌رو که منبع خیرات و معدن مبرات است به‌طور ذاتی از بندگان خود اقتضای ثنا می‌کند زیرا آنان را از عدم به وجود آورده و آراسته به کمالات گردانیده تا مظاهر اسماء و صفات او باشند (خوارزمی، ص ۳۰۷).

پیروان ابن عربی از جمله قیصری و کاشانی بر این عقیده‌اند که ستایش و مدح فقط در قبال خیرات و نیکی‌ها صحیح و معنادار است نه در برابر شرور. علت و ملاک مدح، منفعت و نعمت و علت و ملاک ذم، ضرر و نقمتی است که از چیزی یا شخصی صادر می‌شود. مسلماً چیزی که نفع و نعمتی از آن حاصل می‌آید مستحق مدح و ثنا و در مقابل، آنچه منشاء ضرر و نقمت است، مستحق ذم است (قیصری، ص ۹۵۸؛ کاشانی، ص ۱۲۲-۱۲۱).

استدلال ابن عربی برای جواز خلف وعید از سوی خدا چنین است: خداوند از آنجا که به‌طور ذاتی طالب ثنای محمود است، به وعده‌های خود وفا می‌کند تا مورد مدح و ستایش قرار گیرد و از آنجا که به‌طور ذاتی از هرگونه مذمت و نکوهشی منزّه است از

وفای به وعیدهایش خودداری می‌کند تا به خاطر عفو و گذشت، شایسته مدح و ثنا شود چرا که خدا ذاتاً طالب مدح و ثناست و تجاوز از وعید شایسته مدح است (ابن عربی، *الفتوحات المکیه*، تصحیح عثمان یحیی، ج ۸، ص ۱۰۸).

استدلال دیگر ابن عربی این است که با توجه به آیه شریفه «و لا تحسبن الله مخلف وعده» (*ابراهیم/۴۷*) وفای به وعده از سوی خدا حتمی و قطعی است اما وفای به وعید با توجه به فقدان نص در این زمینه، قطعیت و ضرورتی ندارد و به ضرس قاطع نمی‌توان از تحقق وعید سخن گفت. اما مسئله اصلی این است که خداوند درباره معاصی و سیئات گناهکاران صراحتاً وعده عفو و بخشایش داده است آنجا که فرموده «و نتجاوز عن سیئاتهم» (*احقاف/۱۶*) (ابن عربی، *فصوص الحکم*، ص ۹۴).

مسئلاً وقوع وعده بر خدا واجب است و یکی از وعده‌های خدا تجاوز و عفو و غفران در قبال گناهان بندگان است. پس امکان وقوع وعید زایل می‌شود از طرف دیگر «وعید» به عنوان یک امر ممکن، هیچ یک از دو طرف وجود (تحقق) و عدم (عدم تحقق) را اقتضا نکرده و نسبت به آن دو حالت تساوی دارد و تحقق آن بدون مرجح محال است. بنابراین وقوع وعید نیاز به مرجح دارد و بدیهی است که مرجح وقوع وعید، چیزی غیر از گناه نیست و چنانچه گناه مرتفع به گذشت و عفو گردد، وقوع وعید نیز محال و زایل خواهد گشت. (قیصری، ص ۶۶۰-۶۵۹؛ خوارزمی، ص ۳۰۹-۳۰۸ و کاشانی، ص ۱۲۲). از دیدگاه ابن عربی و پیروان وی وعید الهی - مطابق با آیه «ذلک یخوف الله به عباد» (زمر/۱۶) و آیه «و ما ترسل بالایات الا تخویفا» (*سراء/۵۹*) - صرفاً برای تخویف بندگان برای ایصال هر یک از آنها به کمالاتشان است (خوارزمی، ص ۳۰۹؛ کاشانی، ص ۱۲۲).

رحمت بی کران الهی

اگرچه ابن عربی در آثار خود غالباً «رحمت» را نه به معنای اخلاقی آن یعنی ایصال خیر و دفع شر یا عطوفت و دلسوزی برای بندگان و آمرزش گناهکاران، بلکه به عنوان مفهومی فلسفی و مابعدالطبیعی و به معنای «ایجاد و اظهار اعیان ثابت در علم و ایجاد و اظهار احکام و لوازم آن در عین» ویا «وجود عام و شامل بر همه امور و اشیاء» تعریف

می‌کند (رک. جهانگیری، ص ۳۳۸؛ نیز عقیقی، ص ۳۰۰)، اما در خصوص مسئله خلود عذاب و در مقام استدلال بر پایان‌پذیری عذاب اخروی در چند موضع از آثار خود رحمت الهی را در معنایی اخلاقی و عاطفی به کار برده است.

از جمله این موارد استدلال ابن عربی بر «شمول رحمت الهی در برابر گناه نخستین حضرت آدم» است. ابن عربی غفران و بخشایش خدا نسبت به گناه نخستین آدم را یکی از مصادیق همین رحمت وسیع خدا و دلیلی بر صحت رأی خود در خصوص پایان‌پذیری عذاب اخروی می‌داند. وی می‌گوید آدم (ع) پس از توبه در درگاه حق و قبول توبه و هدایت وی از طرف خدا، به‌طور کامل و تام مورد رحمت الهی قرار گرفت. مسلماً این شمول رحمت درباره همه ذریه آدم هم صادق است، زیرا آدم بالقوه حامل تمام فرزندان خود بود از این رو ذریه وی هم - که بالقوه در او بودند - شامل آن رحمت گردیدند و محال است کسی از فرزندان وی - یا آنکه آدم قبول رحمت کرد - قبول رحمت نکند. بنابر رأی ابن عربی خدا درباره گناه آدم فرموده: «فتاب علیه» (بقره / ۳۷) و این نشان دهنده شمول رحمت و توجه خدا به اوست و همین عنایت و لطف خدا در آیه مذکور می‌تواند دلیل خوبی برای امیدواری گناهکاران و اهل شقاوت نسبت به ظهور رحمت الهی در آخرت و پایان عذاب آنها باشد (رک. ابن عربی، *رحمة من الرحمن*، ج ۳، ص ۱۱۶).

ابن عربی بار دیگر در جایی از *الفتوحات المکیه* با رویکردی انسان‌دوستانه درباره وسعت و اولویت رحمت خداوند نسبت به انسان‌ها در روز قیامت، می‌گوید: ما در میان خود از افراد بشر، اشخاصی را می‌شناسیم که ذاتشان با صفت رحمت و شفقت، آنچنان سرشته شده است که اگر خدا به آنها، امکان تصرف و نظارت در امور خلق را بدهد، به‌طور کلی عذاب و رنج از عالم هستی [و به‌طور اخص عذاب اخروی] را از میان برمی‌دارند. مسلماً خدایی که این صفت و کمال را به بندگان خود عطا کرده است، در داشتن چنین کمالی اولی‌تر و سزاوارتر است. زیرا موعظی چنین کمالی نه تنها نمی‌تواند فاقد آن باشد، بلکه رحمتی به مراتب بالاتر از آن بر بندگان خود دارد (ابن عربی، *الفتوحات المکیه*، طبع بولاق، ج ۳، ص ۲۴۶-۲۴۵ به نقل از صدر المتألهین، *شواهد الربوبیه*، ص ۳۱۹، غراب، ص ۱۱۹). وی در ادامه این سخن، خود و امثال خود^۸

«أنا» و «امثالی») را صاحب چنین صفت و کمالی دانسته، اظهار می‌کند: من و امثال من بندگان مخلوق خدا و اصحاب اهواء و اغراض نفسانی هستیم و مسلماً خدا به خلق خود از ما راحم‌تر و مهربان‌تر است (رک. ابن عربی، *الفتوحات المکیه*، طبع بولاق، ج ۳، ص ۲۴۶-۲۴۵ به نقل از *شواهد الربوبیه*، ص ۳۱۹). پس، از آنجا که خداوند رحمن‌الدنیا و الآخره است، پایان کار همه بندگان در آخرت، منجر به رحمت و اسعۀ او خواهد شد (همو، *الفتوحات المکیه*، ج ۱، ص ۱۶۴ و ۳۰۳).

نتیجه

ابن عربی برخلاف متشرعان و به‌عنوان یک عارف از زاویه‌ای دیگر به مسئله جاودانگی عذاب نگریسته و سعی نموده راه حلی مناسب در نظام فکری خود برای آن پیدا کند. وی برخلاف فقها و متکلمان - صرف‌نظر از این مسئله که چه کسانی مستحق خلود در دوزخند- در پی آن است که اساساً چرا چنین عذابی باید دائمی و جاودانه باشد؟ و با فرض جاودانه‌بودن عذاب الهی برای مُخلدین در دوزخ، دائمیت عذاب حقیقتاً چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟

وی در پاسخ به این مسئله در انسان‌شناسی عرفانی خود با استشهاد به آیات قرآن، انسان را اولاً و بالذات موجودی الهی و ثانیاً بالعرض فاعل اعمال نیک و بد خویش می‌داند. از نظر وی آنچه جاودانگی و خلود دارد، نه عذاب الهی، بلکه فطرت خالده الهی (به‌عنوان اصل ثابت و جوهر لایتغیر وجود انسان) و عبودیت ناشی از آن است. وی با طرح ایده خلود فطرت، بنیان اعتقاد به خلود عذاب را درهم می‌شکند. ابن عربی در تبیین این ایده، انسان را دارای دو ساحت وجودی می‌داند. ساحت ذات (همان فطرت ثابت متعهد به عهد الست) و ساحت عرض (اعمال، اعتقادات و نیت محدود و عرضی انسان). از نظر وی آنچه منشأ عذاب است نه خود انسان بلکه ساحت عرضی او یا همان اعمال ناپایدار اوست. عمل انسان، متغیر، محدود، عارضی و مآلاً فناپذیر است و به همین دلیل عذاب نیز که اثر و در حکم سایه عمل ناصالح است نمی‌تواند دائمی و جاودانه باشد

یکی دیگر از اصول مهمی که در اندیشه ابن عربی مورد استفاده قرار گرفته، اصل نسیت عذاب با تأکید بر مفهوم «استحاله یا دگرگونی جهنم» است. اما درنگی نکته-

سنجانه در این عقیده ابن عربی، این پرسش را پیش روی ما می‌نهد که آیا حقیقتاً این جهنم است که استحاله پیدا می‌کند یا فهم انسان از جهنم دگرگون می‌شود؟ اگر بخواهیم از نگاه ابن عربی به این مسئله بنگریم، به نظر می‌رسد در فرایند عذب شدن عذاب، آنچه دگرگون گردیده و استحاله پیدا می‌کند، فهم و ادراک شخص معذب از عذاب است و نه خود عذاب یا جهنم. انسان در بسیاری از موقعیت‌ها دچار عذاب می‌شود اما به محض آنکه فهمش از مسئله دگرگون می‌شود، عذاب او پایان می‌پذیرد. به عبارت دیگر این نوع دریافت و معرفت آدمی است که معنای لذت و الم را تعیین می‌کند. پس فهم انسان می‌تواند «جهان او» را تغییر دهد. بنابراین بهشت و دوزخ هم اکنون در درون آدمی است و انسان به اقتضای حال خود در آنها به سر می‌برد. فی الواقع این فهم و دریافت انسان است که می‌تواند دوزخ و بهشت بیافریند و دوزخ را به بهشت یا بهشت را به دوزخ بدل نماید.

توضیحات

۱. همان‌طور که ملاحظه می‌شود در خصوص کیفر گناهکاران، خوارج در افراطی‌ترین رویکرد - با تکیه بر اصل «وعید» - بیشترین تأکید را بر جنبه غضب الهی، و مرجئه در رویکردی تفریطی و با استناد به اصل «وعد» (رک. اشعری، ص ۷۶-۷۵) بر صفت رحمت الهی تأکید ورزیده‌اند.
۲. و اما الذین سُعدوا ففی الجنة خالدین فیها مادامت السموات و الارض الا ما شاء ربک عطاءً غیر مجذوذ (هود/۱۱۰).
۳. فکان عاقبتهما أنهما فی النار خالدین فیها (حشر/۱۷).
۴. من اعرض عنه فانه یحمل یوم القیامه وزراً خالدین فیه و ساء لهم یوم القیامه جملاً: هر کس از خدا رویگردان شود، روز قیامت باری بردوش خواهد گرفت که جاودانه زیر آن خواهد ماند و چه بد باری است بردوش آنها در روز قیامت (طه/۱۰۱-۱۰۰).
۵. یادآور این فراز عرفانی از کلام امیرالمؤمنین (ع) در دعای کمیل: «صبرت علی نارک فکیف اصبر علی فراقک»

۶. البته ابن عربی برخلاف دیدگاه اصلی خود در باب پایان‌پذیری عذاب اخروی، در یک موضع از الفتوحات المکیه قائل به جاودانگی گونه‌ای از عذاب است که آن را عذاب غیر محسوس می‌نامد. از نظر وی ترس و نگرانی اهل دوزخ از وقوع مجدد عذاب حسی، عذابی غیر حسی است که خارجیت ندارد اما به طور دائم موجب وحشت روحی آنان می‌شود. بنابراین آنان در معرض یک عذاب روحی- روانی هستند که نمی‌توانند آن را به فراموشی بسپارند و تنها در برخی از مواقع این وحشت و نگرانی را از یاد می‌برند (رک. الفتوحات المکیه، [دار صادر]، ج ۱، ص ۲۹۰).

۷. «و الذی نفسی بیدی لیأتی علی جهنم زماناً تُصَفَّقُ ابوابها ینبت فی قعرها الجرجیر»: سوگند به آن که جانم در دست اوست روزی فرا رسد که درهای جهنم بسته شود و در قعر آن گیاه خوش بو روید (ابن عربی، فصوص الحکم با ترجمه و توضیح و تحلیل صمد موحد، ص ۳۹۳). برای این حدیث که معمولاً در آثار صوفیه برای پایان‌پذیری عذاب الهی استناد شده، مأخذی ذکر نمی‌شود. بنابر گفته چیتیک در تعلیقاتی که بر نقد النصوص جامی نوشته است، ظاهراً برای این حدیث منبعی یافت نشده است (جامی، ص ۳۵۱).

۸. به عنوان مثال غیر از خود ابن عربی، می‌توان از بایزید بسطامی به عنوان نمونه‌ای از این گونه افراد یاد کرد که می‌گفت: می‌خواهم که زودتر قیامت برپا شود تا من خیمه در کنار دوزخ زخم تا چون دوزخ مرا ببندد، نیست گردد و من سبب راحت خلق باشم. یا می‌گوید: مرید من کسی است که بر کنار دوزخ بایستد و هر که را به دوزخ می‌برند، دست او را بگیرد و به بهشت فرستد و به جای او خود به دوزخ برود (عطار نیشابوری، ص ۱۵۶).

منابع

قرآن کریم

ابن عربی، محی الدین، فصوص الحکم، تصحیح ابوالعلاء عقیفی، تهران، الزهراء، چ ۲، ۱۳۷۰.

_____، فصوص الحکم، با ترجمه و توضیح و تحلیل صمد موحد، تهران، نشر کارنامه، ۱۳۸۵.

- _____، *الفتوحات المکیه*، تصحیح عثمان یحیی، قاهره، المجلس الاعلی لرعايه الفنون والآداب والعلوم الاجتماعیه، ۱۳۹۷ هـ / ۱۹۷۷. (ج ۱۴ و ۱۲ و ۱۳ و ۱)
- _____، *الفتوحات المکیه*، بیروت، ج ۴-۱، لبنان، دارصادر، ۱۴۲۴ق / ۲۰۰۴.
- _____، *رحمة من الرحمن فی تفسیر و اشارات القرآن*، جمع و تألیف محمود محمد الغراب، ج ۴-۱، دمشق، ۱۴۱۰ق / ۱۹۸۹.
- _____، *رسائل ابن عربی*، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران، مولی، چ ۲، ۱۳۷۵.
- ابوزید، نصر حامد، *چنین گفت ابن عربی*، ترجمه سید محمد راستگو، تهران، نشر نی، ۱۳۸۶.
- اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، ترجمه دکتر محسن مؤیدی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲.
- بدوی، عبدالرحمن، *تاریخ اندیشه های کلامی در اسلام*، ترجمه حسین صابری، ج ۱، مشهد، بنیاد پژوهش های آستان قدس رضوی، ۱۳۷۴.
- جامی، عبدالرحمن بن احمد، *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، با مقدمه و تصحیح و تعلیقات ویلیام چیتیک، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰.
- جهانگیری، محسن، *محمی الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی*، چ ۴، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
- حلی، علامه حسن بن یوسف، *باب حادی عشر*، ترجمه حاج میرزا محمد علی حسینی شهرستانی، تصحیح و تعلیق، محمود افتخارزاده، چ ۲، قم، نشر معارف اسلامی، ۱۳۷۴.
- خوارزمی، تاج الدین حسین بن حسین، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح نجیب مایل هروی، چ ۳، تهران، مولی، ۱۳۷۵.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، *الملل و النحل*، تصحیح شیخ احمد فهمی محمد، ج ۱، قاهره، مطبعه حجازی، ۱۳۶۸ ق / ۱۹۴۸.
- صدر المتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، مع حواشی الحکیم المحقق الحاج ملاحادی سبزواری، تعلیق و تصحیح و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، بیروت - لبنان، مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۱۷ ق / ۱۹۹۶.
- _____، *عرشیه*، به تصحیح و ترجمه غلامحسین آهنی، تهران، مولی، ۱۳۴۱.

- _____، تفسیر القرآن الکریم، ج ۴، تصحیح محمد خواجوی، قم، بیدار، ۱۳۶۱.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، کشف المراد شرح تجرید الاعتقاد، با شرح علامه حلی و ترجمه شیخ ابوالحسن شعرانی، تهران، اسلامی، بی تا.
- عفیفی، ابوالعلاء، شرحی بر فصوص الحکم، ترجمه نصرالله حکمت، تهران، الهام، ۱۳۸۶.
- عطارد نیشابوری، فریدالدین، تذکرة الاولیاء، به کوشش نیکلسون، چ ۲، انتشارات صفی علیشاه، بی جا، ۱۳۷۴.
- غراب، محمود محمود، شرح فصوص الحکم من کلام الشیخ الاکبر، دمشق، بی نا، ۱۴۰۵ق.
- قاضی عبدالجبار بن احمد، شرح الاصول الخمسه، تعلیق احمد بن الحسین بن ابی هاشم، تحقیق عبدالکریم عثمان، قاهره مکتبه وهبه، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸.
- قیصری، محمد داوود، شرح فصوص الحکم، به کوشش سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
- کاشانی، کمال الدین عبدالرزاق، شرح فصوص الحکم، چ ۴، قم، بیدار، ۱۳۷۰.
- مفید، محمد بن محمد النعمان، الفصول المختاره من العیون و المحاسن، چ ۳، نجف، المطبعة الحیدریه، ۱۹۶۲.
- _____، اوائل المقالات فی المختارات، ویرایش عباسقلی ش. واعظ، با حواشی فصل الله زنجانی، چ ۲، تبریز، چرندابی، ۱۳۷۱ق.
- مکی، ابوالفتح محمد بن حمیدالدین بن عبدالله، الجانب الغربی فی حل مشکلات محی الدین ابن عربی، به اهتمام و حواشی نجیب مایل هروی، تهران، مولی، ۱۳۶۴.
- نوبختی، ابی محمد الحسن، فرق الشیخه، تحقیق السید محمد صادق آل بحر العلوم، نجف، المطبعة الحیدریه، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۶.

