



بررسی تاویلات ابن عربی در نظریه انقطاع عذاب باتوجه به مسأله غایت شناسی انسان

با تاکید بر آموزه‌های امام خمینی (ره)

امینی، سمیه^۱

چکیده:

از جمله نقدهای مهم منتقدان مکتب ابن عربی، تاویلات غریبی است که ابن عربی و برخی تابعان ایشان نسبت به برخی آیات قرآن ارائه داده‌اند و در شمار آنها، مسأله خلود در جهنم، عذاب دائم و جاودان خالدان در دوزخ است. این دسته که نظریه انقطاع عذاب اهل دوزخ را مطرح می‌کنند برای مدعای خویش ادله و مبانی را مطرح کرده‌اند که برخی خلاف ظاهر و نص است. از جمله این افراد ابن عربی است که در مواضع مختلف آثار خود به این موضوع پرداخته است. به باور ابن عربی و برخی شارحان، غایت خلقت برخی انسان‌ها، دوزخ است و براساس همین مبنا چنین استدلال کرده‌اند که مزاج و ساختار وجودی این دسته افراد ملایم با دوزخ و عذاب است، لذا از بودن در دوزخ در عذاب نیستند. در این نوشتار برآنیم تا ضمن بیان مدعا، باتوجه به آموزه‌ها و اندیشه امام خمینی به بررسی آن بپردازیم. از منظری کلان، غایت انسان سعادت است که تحقق و نزدیک شدن به این غایت به نسبت درجات و کمالات وجودی است که آن در دوزخ نخواهد بود.

کلیدواژگان: تاویل، ابن عربی، امام خمینی، خلود، انقطاع عذاب، غایت

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
مرکز جامع علوم انسانی

^۱ دبیر عربی و معارف، ادبیات و علوم انسانی مجموعه سما دانشگاه آزاد اسلامی واحد نجف آباد

بر اساس قاعده کلی « لکل موجود غایه یصل الیها یوما» همه موجودات جهان مادی به اقتضای طبیعتشان، به سوی غایتی در حال حرکت هستند. (ملاصدرا ۱۳۶۰: ۳۱۴) انسان نیز در میان مخلوقات از این قاعده مستثنا نیست. رسیدن به سعادت غایتی است که انسان به دنبال آن است. قرآن کریم نیز غایات متعددی را برای انسان نام می‌برد (ذاریات: ۵۶؛ احقاف: ۳؛ هود: ۱۱۸، ۱۱۹؛ ملک: ۲) که همه در جهت رسیدن به سعادت است و با عبارات مختلف از آن نام برده شده است. (مومنون: ۱؛ اعلی: ۱۴؛ حشر: ۲۰) اما در مصداق سعادت اختلاف نظر وجود دارد. برخی آن را در اتصال به عقل فعال، (فارابی، ۱۹۵۹: ۸۵ و ۱۰۰، ۱۲۱) اتحاد با لاهوت، ورود به بهشت (عطار نیشابوری ۱۳۷۰: ۷۸) و برخی دیگر فنا، رویت و... دانسته‌اند. (همدانی، ۱۳۴۱: ۲۶، ۲۵؛ ابن عربی، بی‌تا، ج ۲/۲۷۲، ۳۳۵) از مصادیق متعدد دیگری نیز مانند قرب و تحقق به اسماء الهی و... در شرح فنا و اتحاد سخن به میان آمده است. (کاشانی ۱۳۸۵، ۲۲/۱) ابن عربی در موضعی ذات خود عبد را بهشتی می‌داند که راه رسیدن به آن از نظر وی شهود و ذوق است نه استدلال عقلی. (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۷۸/۲) از این رو غایت انسان را فراتر از همه این‌ها، خودشناسی و معرفت النفس معرفی می‌کند. (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱/۱۱۲؛ همو، ۲۰۰۴: ۴۱؛ همدانی ۱۳۴۱: ۲۳) «فقدم معرفه النفس علی معرفه الرب.» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱/۱۱۲) ابن عربی در کنار این غایات از غایتی دیگر در آثار خود نام برده که به واسطه آن عذاب را منقطع می‌خواند.

درحقیقت یکی از عجیب‌ترین نوع تأویلات ابن عربی و معتقدان به مکتب او، مربوط به مساله خلود در دوزخ است که در نهایت به ناهمسانی خلود و عذاب حکم داده و دلایلی برای مدعای خویش بیان کرده‌اند؛ از جمله این ادله خلقت برخی انسان‌ها با غایتی دوزخی است که رسالت این نوشتار، بررسی این مساله با توجه به آموزه‌های امام خمینی است.

۱- مدعای ابن عربی

هرچند ابن عربی بازگشت غایت انسان را در سعادت و جاودانگی در رحمت خداوند معرفی می‌کند، اما نکته اینجا است که وی با وجود معرفی این غایت برای انسان، از غایتی دیگر نیز نام می‌برد. وی با مهارت تاویل آیات، غایت برخی را براساس قضای الهی، دوزخ بیان می‌کند (همو، ۱۴۱۰، ج ۲/۳۶۳) و با اشاره به



این امر که غایت هر فرد در کمال اوست؛ کمال شایسته هر موجودی را همان چیزی می‌داند که مزاج آن موجود می‌طلبد و از این جهت عذاب از نظر وی برای دوزخیان، همان نعمت و سعادت خواهد بود؛ زیرا برای آن‌ها لذت آور است. (همو، بی‌تا، ج ۱۷۲/۲، ۶۷۳) «لذت بردن به دلیل مزاج آنهاست. پس به واسطه آنچه دیگران عذاب می‌دانند، اهل دوزخ متنعم شده و لذت می‌برند و آنان اهل دوزخ هستند.» (همان، ج ۱۷۲/۲) در ادامه مدعای وی را تحت چند عنوان مجزا ذکر خواهیم کرد.

۱-۱- غایت انسان و نسبت آن با سعادت و شقاوت

ابن عربی دو مفهوم سعادت و شقاوت را با مبحث غایت انسان در دوزخ یا بهشت، پیوند زده و آن را با مسأله کمال و سازگاری آن با مزاج در تاویلات خود شرح می‌دهد؛ وی براین عقیده است که شقاوت، عدم وصول به هدف و کمال و سازگار نبودن احوال با مشی و مزاج است و در مقابل، هرگونه رسیدن به هدف، غرض یا کمالی که سازگار با طبع است، از نظر او سعادت و غایت محسوب می‌شود. (همان ج ۱۴۹/۱) البته وی سعادت و شقاوت دنیا را ممزوج و سعادت و شقاوت آخرت را خالص می‌داند.

به اعتقاد ابن عربی غایت همه انسان‌ها سعادت است که یا ناشی از رحمت امتنانی است و همه را دربرمی‌گیرد و یا از رحمت و جوب نشأت می‌یابد که بندگان خاص و مومن را شامل می‌شود و شرط لازم آن علم و ایمان است. (همو، ۲۰۰۷: ج ۲: ۳۹۸، ۳۹۶؛ همو، بی‌تا، ج ۲: ۶۵۹؛ همو، ۱۹۴۶، ج ۱۱۴/۱؛ حسنزاده آملی، حسن، ۱۳۷۸: ۴۱۷) «سعادت با ایمان و علم صحیح مرتبط است و علم صحیح آن است که ایمان با آن باقی بماند.» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۶۶۰/۲)

همچنین در جایی دیگر با تاکید بر این مسأله، شرط سعادت را در توحید دانسته؛ یعنی عدم خلود در دوزخ با غلبه رحمت الهی. (همان، ج ۴۷۶/۱) «شرط سعادت، توحید است یعنی عدم خلود در نار...» (همان) بنابراین به باور ابن عربی، سعادت همان رسیدن به غایت است.

۱-۲- غایت بودن دوزخ برای برخی انسان‌ها

ابن عربی در برخی از آثار خود در تاویلاتش، کمال و غایت برخی از انسان‌ها را، قرار گرفتن در جهنم دانسته است که بر اساس این غایت، دوزخ سازگار با طبع آنان است. (ابن عربی، ۱۴۱۰، ج ۳۶۳/۲). وی به

همین دلیل استمرار عذاب به معنی درد و رنج را منتفی می‌داند. (همو، بی‌تا، ج ۵۷۶/۲). باتوجه به قاعده ذکرشده، در حقیقت وی غایت و سعادت این دسته را در دوزخ خوانده است.

در این رابطه پیروان وی نیز با استناد به آیه « وَ لَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ... » (اعراف: ۱۷۹) چنین تاویل و تعبیر می‌کنند که «این‌ها برای آتش خلق شده‌اند: «هؤلاء خلقتهم للنار.» (کاشانی، ۱۴۲۲، ج ۱۲/۱) به عبارتی دیگر برخی انسان‌ها با ذاتی متلائم با دوزخ آفریده شده‌اند و غایت آنان، ورود به دوزخ خواهد بود؛ لذا از بودن در آن معذب نخواهند شد.

۳-۱- لذت بخش بودن بازگشت به غایت

با توجه به آنچه آمد، همه موجودات از جمله انسان به غایت خود می‌رسند. سعادت در رسیدن به غایت است و غایت برخی نیز در دوزخ است. اکنون چنین ادامه می‌دهیم که با توجه به آنچه ابن عربی و شارحان در تائویلات خود آورده‌اند، رسیدن به غایت لذت بخش است؛ زیرا غایت، متناسب و سازگار با مزاج است و با آن سنخیت دارد. از نظر ابن عربی رسیدن به هدف و غایت سازگار با طبع است و این همان سعادت است. (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱۴۹/۱)

براساس این نوع تائویلات، بازگشت انسان‌ها به اسم و هدفی که به مقتضای آن به وجود آمده‌اند، برای آن‌ها رنج آور نیست و آن اسم، غایت و نهایت کمال آن‌ها محسوب می‌شود. به اعتقاد ابن عربی انسان‌هایی که به مقتضای اسم‌های جلالی خداوند همچون «المضل» یا «المنتقم» یا «شدید العقاب» و... ایجاد شده‌اند، در آخرت با بازگشت به این اسما نه تنها دچار عذاب نمی‌شوند، بلکه برای آن‌ها لذت بخش نیز هست. این مساله، درباره گناهکاران نیز صدق می‌کند؛ زیرا آن‌ها نیز به مقتضای یکی از اسماء الهی هستند و در آخرت به آن بازمی‌گردند. (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۲: ۸۸؛ همو، بی‌تا، ج ۶۱۱/۲)

«گناهکاران و کافران که ربّ آن‌ها اسم‌هایی مانند الجبار، القهار المضل و... هستند، در نزد رب خویش راضی هستند.» (همو، ۱۹۴۶، ج ۲: ۸۸)

شارحان ابن عربی در این باره می‌گویند که عذاب نسبت به این دسته افراد در ظاهر عذاب است اما به دلیل سازگاری طبعشان با عذاب، رضایت آن‌ها به وضعیت موجود خود و غفلت از مراتب عالی و درک آن، عذب می‌شود. (قیصری، ۱۳۷۵: ۶۶۴؛ خوارزمی، ۱۴۱۰: ۳۱۱، ۳۱۲)



«هرچند عذاب عظیم باشد اما آنان به دلیل رضایت به آنچه در آن قرار دارند و طلب استعداد ذاتی آنان، عذاب نمی‌شوند.» (قیصری، همان)

۴-۱- نعمت بودن عذاب

ابن عربی در این مدعا و فهم باطنی آیات، از لذت بخش بودن، منعم بودن را دریافت کرده است. لذا عذاب را نعمتی برای اهل دوزخ خوانده است. وی در توصیف نعمت اهل دوزخ، از تمثیلی بهره گرفته است، از جمله همان رویای شیرین فرد فقیر و نیز خارش محل جرب. (ابن عربی، بی تا، ج ۱۲۹۰ و ج ۳: ۴۶۳ و ج ۴: ۲۴۸) سپس ادعا می‌کند که دوزخیان از آتش و زمهریر و عقرب‌ها و... لذت می‌برند، همان‌گونه که بهشتیان از حوریان و نعمت‌های بهشتی لذت می‌برند؛ زیرا مزاجشان مقتضی آن است. (همان، ج ۲: ۶۳۸ و ج ۴: ۲۴۸) پس چون هر موطنی محبوب اهل آن است و لذت آن برای آن‌ها ذاتی است، جهنم نیز محبوب اهل آن است و آنان بهشت خود را در همان جهنم می‌یابند. (همو، بی تا، ج ۳: ۶۳۳ و ج ۴: ۱۵، ۱۴؛ جامی، ۱۳۷۰: ۱۸۸) با توجه به این نوع تعبیر و سازگاری و تناسب هر نعمت با آن فرد، در این صورت به اعتقاد ابن عربی و شارحان، حتی اگر مزاج و طبع اهل دوزخ متفاوت از یکدیگر باشد، عذاب‌های متفاوتی برای آن‌ها وجود خواهد داشت و به این ترتیب نعمت‌های متعددی وجود دارد. (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۲۰۷؛ جامی، همان) «به دلیل اختلاف مزاج‌ها، نعمت متناسب با هر مزاج وجود دارد؛ از این رو در جهنم نار و زمهریر هر دو جمع شده است.» (ابن عربی، همان)

بنابراین با این تاویل که چون نعمت از نظر ابن عربی آن چیزی است که مورد قبول مزاج و نفوس و سازگار با آن است و مکان در آن تاثیری ندارد، پس هر جایی که امری ملایم با طبع وجود داشته باشد، همان نعمت محسوب می‌شود؛ (همو، ۱۴۱۰، ج ۲: ۳۵۶) لذا غایت دوزخی که ملایم طبع برخی انسان‌ها است، سعادت آنان بوده و از آن در رنج نخواهند بود بلکه در نعمت هستند. (جندی، ۱۴۲۳: ۳۹۰؛ ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۲۰۷؛ همو، ۱۹۴۶، ج ۱: ۴۲)

۲- بررسی و نقد مدعای ابن عربی با توجه به دیدگاه امام خمینی (ره)

۲-۱- غرض و غایت خلقت انسان

امام خمینی با اشاره به آیات، به مساله غایت انسان پرداخته و غایاتی را از جمله رسیدن به حق، (خمینی، ۱۳۸۲: ۲۱۳-۲۱۲؛ همو، ۱۳۷۶: ۲۸) خلافت انسان و ظهور و بروز اسماء الهی در وجود انسان (همو، ۱۳۷۶: ۱۶، ۱۵) بر شمرده است و همه این موارد را سعادت حقیقی می‌داند. در حقیقت امام خمینی نیز مانند ابن عربی مساله غایت خلقت انسان را با مساله سعادت و شقاوت مرتبط می‌داند. اما تفاوت در این است که امام این سعادت و شقاوت را ذاتی نمی‌داند بلکه از نظر وی، اکتسابی است. لذا در مواضع دیگر به دنبال بیان غایت انسان، راه دستیابی به آن را نیز بیان می‌کند:

«کمال نهایی انسان که هدف از آفرینش انسان نیز جز دستیابی بدان نیست، عبارت از عروج طائر قدسی روح به عالم ملکوت و لقاء خداوند سبحان است و مادامی که سالک، از دوستی شهوات دنیوی و زندان وحشتناک طبیعت هیولانی خارج نگشته و قلب خود را با آب زندگی از علوم روحانی تطهیر نکرده و هنوز ذره‌ای از انانیت در وجود او باقی مانده، شهود جمال محبوب، بدون حجاب و تا مرز اطلاق برای او امکان نخواهد داشت. (همو، ۱۴۱۶: ۲۸۵) رسیدن به عالم قرب هم جز با درآوردن نعلین «شهوت و غضب» و ترک هوای نفس و گسستن از غیر برای پیوستن به حضور مولا میسر نخواهد بود.» (همان: ۲۸۱)

بنابراین امام همه غایات را در رسیدن انسان به سعادت در نظر گرفته است و راه رسیدن به این سعادت را هم در اطاعت و طی صراط مستقیم معرفی می‌کند. (خمینی، ۱۳۷۰: ۲۶۵، ۱۶)

همچنین برخلاف ابن عربی که در شرح سعادت و شقاوت، معیار ملائمت مزاج را بیان کرده است، امام بر اساس اصالت وجود، سعادت و شقاوت را چنین معنا می‌کند که هرچه وجود قوی‌تر باشد، به سعادت نزدیک‌تر خواهیم بود و لذا هرچه از حقیقت وجود دور شویم، به شقاوت نزدیک می‌شویم. (اردبیلی، ۱۳۸۱ ج ۳: ۴۴۹ و ۴۵۲؛ خمینی، ۱۳۷۹: ۷۴ به نقل از حکمه متعالیه، ۱۲۱/۹) در این صورت تفاوت مراتب سعادت در تفاوت مراتب وجود خواهد بود و هرکس به خدا که منبع وجود مطلق است، نزدیک‌تر باشد، در مرتبه بالاتری از سعادت قرار دارد. همچنین در این بین نکته‌ای دقیق را بیان می‌کند که با وجود ملاک فوق کسی که از یک یا دو نظر از قوا در کمال به سر می‌برد ولی از نظر سایر قوایش چنین نیست، نمی‌توان گفت چنین فردی سعید است. (اردبیلی، ۱۳۸۱ ج ۳: ۴۵۵) لذا تاکید می‌کند که سعادت و شقاوت، امری ذاتی نیست بلکه اکتسابی است و به اعمال انسان بستگی دارد. (خمینی، ۱۳۶۹: ۷۵) مبدأ سعادت، عقاید حقه و



اخلاق فاضل و اعمال صالح است و مبدأ شقاوت، آثار سوء صور غیبیه اعمال در آخرت خواهد بود. پس به عقیده امام، شقی آن است که امرش به شر و دوزخ منتهی شود و سعید آن که به خیر و بهشت منتهی شود و این دو را منافی اختیار نمی‌داند. (همان: ۸۵) درحالی که ابن عربی سعادت و شقاوت را به بهشت یا دوزخی بودن ندانسته و خلاف ظاهر آیات، تنها سازگاری و ملائمت مزاج را میزان معرفی کرده است و از سوی دیگر با غایت خواندن دوزخ برای برخی انسان‌ها، سعادت یا شقاوت را ذاتی خوانده است.

بنابراین می‌بینیم امام خمینی در ذیل آیه «ولقد ذرئنا لجهنم...» که ابن عربی از آن غایت دوزخی را استنتاج کرده، ابتدا توضیحاتی را بیان نموده که به طور ضمنی با مباحث ابن عربی شباهت دارد. اما در ادامه به ذکر سلوک انسانی می‌پردازد و تأکید می‌کند که علت دوزخی شدن این گروه آن است که این دسته در حد سلوک حیوانی مانده و نتوانسته‌اند از آن پیش‌تر روند؛ (خمینی، ۱۳۸۲: ۱۰۹). یعنی انسان نتوانسته حتی به مقام انسانیت برسد و در حد تدبیرات عقلی هم سلوک نکرده و لذا چنین فردی به ظاهر انسان ملکی است و درحقیقت جهت سبعت و شیطانیت او بر سایر قوایش غلبه یافته است. (همان: ۲۸۷). این سخنان موید همان مسأله اکتسابی بودن شقاوت و سعادت است، نه اینکه با غایتی دوزخی یا بهشتی از همان ابتدا خلق شده باشد. همچنین نشان می‌دهد که امام خمینی در تاویلات خویش بر اصل عدم تناقض ظاهر آیات با باطن نیز توجه داشته‌اند.

امام همچنین باتوجه به آنچه گفته شد در شرح چگونگی نهایت دوزخی برخی انسان‌ها ابراز کرده که این گروه کمال را در لذاذذ دنیوی یافته و هرچه کمالات نفسانی یا دنیایی سلطنت یابد، اشتیاق فرد به آن بیشتر می‌شود و قلبش به آن سو متمایل می‌شود و چون زخارف دنیا را کمال می‌بیند، در آن مستغرق می‌گردد تا آنجا که از غایت اصلی و عالم آخرت غافل می‌شود نه اینکه از همان ابتدا برای این غایت خلق شده باشند. (همو، ۱۳۸۱ الف: ۱۲۷، ۱۲۸) گویا به رای امام این عده برای خود غایت تبعی ساخته و از مسیر غایت اصلی منحرف شده‌اند. بنابراین با اشاره به قول ابن عربی مبنی بر غایت ظلمانی ذاتی برخی از انسان‌ها، این مسأله را نادرست دانسته و این نقصان ذاتی را مخالف مسأله فطرت می‌خواند که در نص صریح آیات نیز آمده است. (روم: ۳۰)

«مسئلاً این معنی درست نیست؛ چون تمامی افراد حتی تمامی اشیا، روی فطرت کمالی مخلوقند و کسی نیست که نقصان را بما آنه نقصان، طالب باشد و کمال را بما آنه کمال، دوست نداشته باشد. پس در اصل خلقت، چیزی نیست که در ظلمت و تاریکی بوده و در حجاب از سعادت باشد. بلی این بذر و قوه کمال

هست، ولی ممکن است بذر در همان بذریت مانده باشد و یا این بذر را مستقیماً تنمیه نداده، بلکه کج و معوج بار آورند.» (اردبیلی، ۱۳۸۱ ج ۳/ ۴۸۰)

بنابراین امام تاکید می‌کند که بذر توحیدی در قلوب همه انسان‌ها هست، فقط ممکن است به فعلیت نرسیده باشد و این سخن با مدعای ابن عربی و شارحان در این بخش منافات دارد. هرچند خود ابن عربی در موافق دیگر به بقاء فطرت توحیدی در انسان تاکید کرده است و این سخن وی نیز مغایر با مدعای غایت دوزخی افراد است.

۲-۲- جهنم جایگاه سعادت و راحتی یا عذاب و رنج؟

براساس آنچه گفته شد ابن عربی و شارحان، دوزخ را جایگاه سعادت و نعمت و راحتی تاویل و معرفی می‌کنند. این درحالی است که امام خمینی در تائویلات و تفاسیر خود، با توجه به آیاتی در این رابطه، (معارج: ۱۵؛ همزه: ۴؛ قارعه: ۸ و ۹؛ ذاریات: ۶۰؛ یونس: ۵۲ و...) با توصیف دوزخ و شدت عذاب‌های آن، آن را جایگاه الم و رنج معرفی کرده است. (خمینی، ۱۳۸۱ الف: ۱۸)

«میزان عذاب و عقاب اخروی بس بسیار است.» (همو، ۱۳۷۰: ۲۳۷)، «هر لحظه که بگذرد بر عذابشان افزایش یابد.» (همو، ۱۳۷۵: ۲۲۳)

همچنین امام خمینی در بحث خلود عذاب اولاً به شدت و سختی آن اشاره کرده و تاکید می‌کند که مثل و ماندی ندارد؛ (همو، ۱۳۷۰: ۱۵) چرا که به اعتقاد امام آن برگرفته از غضب و سخط الهی است. (همان: ۲۱۱)

«نشئه عالم ابدی دائمی است که فنا ندارد همین‌طور درجات شقاوت که عذاب و نعمتش در این عالم نظیر ندارد.» (همان: ۱۵)

دوم اینکه درباره خلود این دسته از افراد به نیت آن‌ها اشاره می‌کند یعنی افرادی که در آیات قرآن به خلود در عذاب آن‌ها اشاره شده است (مائده: ۸۰؛ فرقان: ۶۹؛ زخرف: ۷۴، سجده: ۱۴ و...) و تاکید می‌کند که تاویل صحیح آن است که هریک از اهل دوزخ و بهشت به واسطه نیت‌هایشان در آن خالد خواهند بود. وی ادامه می‌دهد که نیت فاسده که از اخلاق رذیله نشأت می‌گیرد، زائل نمی‌شود مگر اینکه منشأ آن‌ها از بین برود و این چنین فرد، در دوزخ مخلد خواهد شد. (خمینی، ۱۳۸۱ الف: ۱۱۱)

امام با طرح مساله سعادت در غایت انسانی و ذومراتب بودن سعادت و شقاوت، سعادت را ورود به بهشت و شقاوت را ورود به دوزخ دانسته است. (اردبیلی، ۱۳۸۱ ج ۲/ ۲۶۷) همچنین با تاکید بر شدت عذاب دوزخ

و با مقایسه آتش دنیا و آخرت، دوزخ را نتیجه اعمال دانسته و در جایی دیگر آتش آخرت را آتش باطن نامیده که ملک و ملکوت نفس را می‌سوزاند. (خمینی، ۱۳۸۲: ۲۴۹، ۳۷۲)

«این آتش از باطن بروز کند و مشرف بر فواد شود... آتش ملکوتی الهی که ظاهر و باطن را می‌سوزاند.» (همان: ۲۴۹)

مسأله سعادت و شقاوت و مراتب آن را در مواقف متعدد آثار امام می‌توان یافت. (اردبیلی، ۱۳۸۱ ج ۳: ۴۸۸، ۴۸۷) اما باید توجه کرد که شقاوت و سعادت به گفته خود امام در افراد ذاتی نیست و انواع سعادت و شقاوت نیز نتیجه اعمال فرد و اکتسابی است و به قول امام چنانچه دیدیم آن را ذاتی خود کرده‌اند. پس موافق اعتقاد ابن عربی مبنی بر خلقت برخی با نقصان ذاتی نیست. همچنین هیچ‌یک از سخنان امام خمینی در باب غایت و سعادت انسان، خلاف ظاهر آیات دوزخ را جایگاه تنعم و سعادت و راحتی ندانسته است.

۳-۲- تحلیل سازگاری مزاج با دوزخ

از دلایلی که در نعمت بودن عذاب و غایت دوزخی از نظر ابن عربی گذشت، ملائمت طبع دوزخیان و انسی است که به واسطه همان غایت دوزخی با آتش دارند. (ابن عربی، بی تا، ج ۱/۵۳۴، ج ۲: ۲۰۷. همو، ۱۹۴۶، ج ۱/۲۲۲)

اما با توجه به آنچه امام خمینی در باب تناسب طبع و مزاج مکتوب نموده است، آنچه سازگار با روح و طبع انسان است، عمل صالح است و نه چیز دیگر. (اردبیلی، ۱۳۸۱ ج ۳: ۴۶۴، خمینی، ۱۳۸۳: ۵۳) «عمل صالح عملی است که با روح انسان سازگار است.» (اردبیلی، همان.) از این گفته امام می‌توان سخن ابن عربی و شارحان را مبنی بر سازگاری آتش و عذاب با طبع دوزخیان نقض کرد و از جمله تأویلات مذموم دانست. از سوی دیگر باید به این مسأله توجه داشت که هرچند طبع و مزاج انسان ممکن است در دنیا در اثر عواملی از جمله اعمال خود فرد، دچار حجاب شود به گونه‌ای که نهایت سیرشان به دوزخ ختم گردد. اما به رای امام، در آخرت با ورود به عالم اخروی و عبور از حجاب‌های دنیایی، مزاج انسان نیز به دنبال لذت حقیقی خواهد بود و از غیر آن در رنج است. لذا به اعتقاد امام خمینی روح نیز با کنار رفتن پرده‌های حجاب، آتش و دوزخ را سازگار با طبع خویش نمی‌داند. وی در این رابطه تصریح می‌کند: «از آنجا که عالم آخرت، عالم مجردات است، بالطبع نقصی در آن راه ندارد و لذا انسان نیز با بصیرت و قدرت ادراک کامل در این عالم حضور دارد.» (همان، ج ۳/۲۱۹) امام در ادامه از تفاوت‌های نشئه دنیا و آخرت همین مسأله را دانسته

که در عالم آخرت، ادراک تام و خالص است و ارتباط قوه ادراک به محل و فاعل نسبت به فعل نیز قوی و تام است. (همان)

همچنین آنچه از نقصان هم اگر در انسان وجود داشته باشد، اولاً ذاتی او نیست بلکه اکتسابی بوده و انسان با تکرار افعال و دوام ملکات موجب پایداری آن در وجود خود گشته است. امام خمینی تأکید می‌کند که صورت غیبیه اعمال انسان است که در سعادت فرد موثر خواهد بود و موجب سعادت یا شقاوت فرد خواهد شد. (همو، ۱۳۷۰: ۳/ ۳۴ و ۱۱۹؛ همو، ۱۳۷۵: ۲۵۲) «صورت باطنه غیبیه اعمال را مشاهده کند.» (همو، ۱۳۷۰: ۳)

ناگفته نماند که مساله سازگاری طبع با عذاب و لذت از آتش، همان‌طور که پیش از این گذشت، با مدلول آیات سازگاری ندارد و اگر چنین بود خداوند در آیات متعدد، از نارضایتی اهل دوزخ از شدت عذاب و میل به خروج از جهنم خبر نمی‌داد. (ر.ک: غافر: ۱۱؛ اعراف: ۳۸؛ حج: ۲۲ و...). آیاتی که آن روز را یوم الحسره خوانده است نیز از این دسته آیات محسوب می‌شود که با تاویلات ابن عربی و پیروان وی سازگاری ندارد. «وَأَنْذَرَهُمْ يَوْمَ الْحَسْرَةِ إِذْ قُضِيَ الْأَمْرُ وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ وَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ» (مریم: ۳۹) لذا به اعتقاد امام خمینی انسان با درک آنچه که از رذایل کسب کرده دچار حسرت و رنجی مضاعف خواهد شد نه اینکه به آن رضایت بدهد. (خمینی، ۱۳۷۵: ۱۵) «میزان در کمال و نقص و سعادت و شقاوت انسان، کمال و نقص نفس ناطقه اوست.» (همان) همچنین این مدعای ابن عربی با استدلال دیگر ابن عربی مبنی بر فطرت توحیدی همه انسان‌ها حتی اهل کفر و شرک، منافات دارد.

۴-۲- قضای الهی بر غایت دوزخی و شائبه جبرگرایی

آنچه از سخنان ابن عربی و شارحان درباره این مبنا و استناد به آیه ۱۷۹ سوره اعراف برداشت می‌شود، ما را به جبر سوق می‌دهد. قضا و قدر و غایتی که این گروه چنین بیان کرده‌اند معنایی نزدیک به جبر دارد. در حقیقت ابن عربی در برخی از آثار خود کمال و غایت برخی از انسان‌ها را بر اساس قضا و قدر الهی و با اراده خلاف ظاهر آیات، قرار گرفتن در جهنم دانسته است که بر اساس این تقدیر، دوزخ سازگار با طبع این دسته است. (ابن عربی، ۱۴۱۰، ج ۳۶۳/۲ و ۱۹۱؛ ابن عربی همچنین به آیات دیگری در این باره استناد می‌کند از جمله بقره: ۱۲۶؛ آل عمران: ۱۶۲؛ نساء: ۹۷ و توبه: ۷۳) یکی از تابعان حتی می‌گوید «خلقتهم للنار و لا ابالی» و در ادامه این چنین شرح می‌دهد که این گروه اهل ظلمت و تاریکی و حجاب کلی هستند. (کاشانی، ۲، ۱۴۲۲، ج ۱۲/۱)



البته باید گفت که غایت دوزخی که ابن عربی در این مدعا ذکر کرده با اندیشه‌های خود وی نیز مطابقت ندارد؛ زیرا هرچند کلام ابن عربی در این مسأله نشان از جبر دارد. اما در مواضع دیگر درباره فعل انسان و نتیجه آن و حتی ایمان و کفر و برخی مسائل دیگر این‌گونه نیست و حتی قائل به اختیار است و گاهی نیز به بیان دیدگاه امر بین الامرین پرداخته است. (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۵۹، ۴۱ و ۵۹۱ و ۱۷۷ و ج ۱۷۵/۲) درحقیقت خود وی نیز در مواضع دیگر جبر را نمی‌پذیرد و صریح بیان کرده است که:

«الجبر لا یصح عند المحقق لكونه ینافی صحه الفعل للعبد» (همان، ج ۴۲/۱)

با آنچه از نظر امام خمینی تاکنون گفته شد، به روشنی می‌توان استنباط کرد که امام به خلقت برخی موجودات با غایت دوزخی مخالف است و قضای الهی را براساس آیات مبنی بر سعادت انسان می‌داند نه دوزخ و عذاب؛ زیرا در مواضع بسیاری تأکید می‌کند که انسان با اختیار خود می‌تواند به سعادت که غایت صراط مستقیم است، دست یابد و از شقاوت دوری کند. در حقیقت به نظر امام امکان رشد و فساد، هر دو در انسان بالقوه موجود است که نه تنها انسان با قدرت اختیار خود در این راه قدم می‌گذارد بلکه به تعبیر امام نفس از اول به مقتضای فطرت، از طبیعت بیرون می‌رود و در سعادت یا شقاوت، تجرد پیدا می‌کند. (خمینی، ۱۳۷۰: ۲۶۵؛ همو، ۱۳۶۹، ج ۱۳: ۳۶)

«انسان تا منزل حیوانیت با سایر حیوانات هم قدم بوده و از این منزل دو راه در پیش دارد که با قدم اختیار باید طی کند: یکی منزل سعادت، که صراط مستقیم ربّ العالمین است و یکی راه شقاوت، که طریق معوج شیطان رجیم است.» (همو، ۱۳۷۰: ۲۶۵)

پس نمی‌توان برخلاف ظاهر نصوص پذیرفت که برخی به غایت دوزخ، خلق شوند و از عذاب آن لذت برند.

امام همچنین در رابطه قضا و قدر با اختیار انسان، هم جبر و هم تفویض را رد می‌کند و امر بین الامرین را به عنوان راه حل نهایی پذیرفته است. به عبارت دیگر راه میانه آن است که بگوییم موجودات امکانی دارای تأثیر هستند اما نه به‌طور مستقل. در جهان هستی، خداوند فاعل مستقل است و موجودات دیگر ربط محض هستند و وجودشان عین فقر و تعلق است. پس فعل ممکن با اینکه فعل اوست از سویی فعل خدا نیز محسوب می‌شود؛ زیرا تحت تأثیر خداوند و اراده الهی است و این همان امر بین الامرین است. (همو، ۱۳۶۹: ۷۴، ۷۳؛ همو ۱۴۱۶: ۱۰۴، ۱۰۳؛ همو، ۱۳۸۱: ۵۹۹) پس ربط موجودات با خداوند از نظر ایشان به

همان شکل سبب و مسبب است و با اینکه موجودات ظهورات خاص خداوند هستند، موثر نیز هستند.
(همو، ۱۳۶۹: ۷۴؛ همو، ۱۳۷۰: ۳۲۰)

امام خمینی نفی و اثبات را در آیه شریفه «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (انفال: ۱۷) اشاره به همین مقام می‌داند که انسان مستقلا و بدون تاثیر گرفتن از قدرت الهی موثر در افعال خود نخواهد بود. (خمینی، ۱۳۸۱: ۵۸۵، حدیث ۳۴) البته تاکید می‌کند که انسان در رسیدن به غایت خویش دارای اختیار است. امام در تکمیل این نظر در شرح حدیث «السعيد سعيد في بطن أمه والشقي شقي في بطن أمه» مراد از «بطن أم» را عالم طبیعت دانسته و می‌نویسد:

«در حدیث شریف که سعادت و شقاوت را در بطن می‌داند، مقصود از بطن أم، مطلق «عالم طبیعت» است و نمی‌توان بطن أم را به معنای عرفی آن تعبیر کرد؛ زیرا سعادت و شقاوت هر یک بالقوه برای فرد وجود دارد.» (مجموعه نویسندگان، ۱۳۹۲؛ خمینی، ۱۳۸۱: ۵۲۸)

باید توجه داشت که پذیرش این سخن ابن عربی در باب غایت دوزخی با مساله تکلیف بر انسان نیز تناقض دارد که این امر نیز آن را از تاویلات صحیح متمایز می‌سازد. خود وی نیز در موقفی دیگر بیان می‌کند که عبد در افعالش مختار است و در غیر این صورت مساله جبر مطرح می‌شود که با تکلیف سازگار نیست. (ابن عربی، بی تا، ج ۴/۴۱۰) وی نه تنها عبد را مختار می‌داند، بلکه او را در این اختیار مضطر می‌بیند؛ یعنی عبد ناگزیر از اختیار است. «انسان در اختیارش مجبور است.» (همان، ج ۱/۳۵۰) ابن عربی تاکید می‌کند که اگر فعل هیچ گونه نسبتی با عبد نداشته باشد، تکلیف او به چنین فعلی از ناحیه خداوند درست نخواهد بود. از این رو نسبت فعل به عبد را برای صحت تکلیف، ناگزیر می‌داند. (همان، ج ۴: ۴۱۰ و ج ۱/۳۵۰) «اگرچنین نباشد تکلیفی نیست پس ناگزیر نسبتی در عمل برای عبد و حق وجود دارد.» (همان، ج ۴/۴۱۰) این بیان، در عین آنکه تأثیر حق را بر فعل نشان می‌دهد، همچنین بر نقش عبد در فعل نیز تاکید می‌کند. ابن عربی در موقفی دیگر آیه «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ» (صافات: ۹۶) را مصداق جمع بین دو نسبت فعل می‌داند و می‌گوید: «اگر خدا نقشی در فعل بنده نداشته باشد، برای بنده به هیچ وجه، فعلی ظهور نمی‌یابد. از این رو ابن عربی آیه مذکور را می‌داند که بین نسبت صورت فعل که به عبد برمی‌گردد و نسبت ایجاد که به خدا برمی‌گردد، جمع می‌کند؛ یعنی آیه می‌گوید که خدا عمل شما را خلق می‌کند و با این بیان، عمل را به بندگان و ایجاد آن را به خدا نسبت می‌دهد.» (ابن عربی، بی تا، ج ۱/۱۷۱)

پس خود ابن عربی با توجه به آنچه در فوق گفتیم جبر را نپذیرفته است. اما آنچه در تاویل آیه «و لقد ذرأنا لجهنم ...» (اعراف: ۱۷۹) و ملایمت طبع انسان با آتش دوزخ و غایت دوزخی آورده و اینکه غایت وجودی این مخلوقات را به حسب تقدیر و قضای الهی، قرار گرفتن در جهنم دانسته و بر اساس این تقدیر، جهنم را موافق طبع و کمال وجودی آنان می‌داند، ذهن هر عاقلی را به سمت مسأله جبر می‌کشاند و این از دیگر تناقض‌های موجود در آثار ابن عربی محسوب می‌شود.



نتیجه

بنابر آنچه گفته شد غرض و غایت خلقت انسان، سعادت است و آن نیز دارای مراتبی است که به اعتقاد امام خمینی هر شخص می‌تواند با اعمال خویش بدان دست یابد، لذا سعادت و شقاوت ذاتی نیست بلکه اکتسابی است و سعادت انسان نیز با غایت نهایی او یعنی فنا فی الله مرتبط خواهد بود. همچنین دوزخ جایگاه سعادت و راحتی نخواهد بود؛ چراکه به عقیده امام خمینی، آنچه سازگار با روح انسانی است، همان عمل صالح است و نتیجه آن نیز دوزخ نخواهد بود. همان‌گونه که امام بیان کرد انسان با گذر از نشئه دنیا و عبور از حجاب‌های مادی، با ورود به عالم مجردات، به دنبال لذت‌های حقیقی خواهد بود و به واسطه تجرد و قدرت نفس ناطقه، آن را درک خواهد کرد و از غیر آن در رنج و عذاب خواهد بود. همچنین به باور امام انسان به هر اندازه به درجات و کمالات وجودی نزدیک شود به سعادت نزدیک شده است. لذا در مسیر شقاوت رسیدن به سعادت از نظر امام ممکن نیست. برخلاف ابن عربی که به نوعی نسبیت سعادت باور دارد و از این طریق اهل دوزخ را نیز مشمول سعادت می‌داند. می‌توان گفت ابن عربی در این دسته از تاویلات خود در موضعی خلاف ظاهر عمل نموده و باطنی متناقض با ظهور ارائه کرده است که در مواضع دیگر با آراء خود ایشان در مواضع دیگر آثارش متناقض است. بنابراین باتوجه به اندیشه امام خمینی هیچ انسانی با غایت دوزخی خلق نمی‌شود و غایت انسان سعادت است که آن نیز در دوزخ محقق نمی‌گردد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



فهرست منابع

- بررسی تاویلات ابن عربی در نظریه انقطاع عذاب باتوجه به مسأله غایت شناسی انسان با تاکید بر آموزه‌های امام خمینی (ره)
- قرآن کریم
 - ابن عربی، محی الدین، رحمه من الرحمن فی تفسیر و اشارات القرآن، جمع و تالیف محمود محمود الغراب، دمشق: مطبعة نصر ۱۴۱۰
 - _____، فصوص الحکم، بیروت، دار الاحیاء الکتب العربی، ۱۹۴۶.
 - _____، الفتوحات المکیه (۴ مجلد)، بیروت، دار الصادر، چ اول، بی تا
 - _____، رسائل ابن عربی، تصحیح نجیب مایل هروی تهران، نشر مولی، ۱۳۷۵
 - _____، رساله الوجودیه، به کوشش عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۲۰۰۴
 - اردبیلی، عبد الغنی، تقریرات فلسفه، تهران موسسه تنظیم و نشر آثار امام، ۱۳۸۱
 - جامی، عبدالرحمان، نقد النصوص فی شرح الفصوص، مصحح جلال الدین آشتیانی، تهران، وزارت ارشاد اسلامی ۱۳۷۰
 - جندی، موید الدین، شرح فصوص الحکم، مصحح جلال الدین آشتیانی، قم بوستان کتاب. ۱۴۲۳
 - حسنزاده آملی، حسن، ممد الهمم فی شرح فصوص الحکم، تهران، وزارت ارشاد، ۱۳۷۸
 - خمینی، روح اله، آداب الصلاه، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام، چ چهارم، ۱۳۷۰
 - _____، تفسیر سوره حمد، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام، چ اول، ۱۳۷۵
 - _____، سرالصلاه «معراج السالکین و صلاه العارفین»، مقدمه جوادی آملی، چ پنجم، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۵
 - _____، صحیفه امام، تهران، موسسه نشر و تنظیم آثار امام خمینی، ۱۳۶۹
 - _____، جهاد اکبر، تهران، موسسه نشر و تنظیم آثار امام. ۱۳۸۳
 - _____، شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام ۱۳۸۲
 - _____، شرح دعاء السحر، تهران موسسه تنظیم و نشر آثار امام، قم، چاپ اول، ۱۴۱۶
 - _____، الطلب و الاراده، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۶۹
 - _____، شرح چهل حدیث، تهران موسسه نشر و تنظیم آثار امام. ۱۳۸۱

دوره سوم

شماره ۴

بهار و تابستان ۹۹

- _____، مصباح الهدایه الی الخلافه و الولایه، مقدمه جلال الدین آشتیانی، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام، ۱۳۷۶
- خوارزمی، تاج الدین حسین، شرح فصوص الحکم، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران، انتشارات مولی، ۱۴۱۰
- عطارنیشابوری، محمد بن ابراهیم، تذکره الاولیاء، به کوشش نیکلسون، انتشارات صفی علیشاه، بی‌جا، چاپ دوم، ۱۳۷۰
- فارابی، ابونصر محمد، آراء اهل المدینه الفاضله، تحقیق البیر نادر، المطبعه الکاثولیکیه، بیروت، ۱۳۵۹
- قیصری، داود، شرح فصوص الحکم، مقدمه و کوشش سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، چ اول ۱۳۷۵
- کاشانی ۲، عبد الرزاق، شرح فصوص الحکم، قم، انتشارات بیدار، چ چهارم، ۱۳۷۰
- _____، تاویلات (تفسیر قرآن)، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۴۲
- کاشانی ۱، عز الدین محمود، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، به کوشش محمدرضا برزگر خالقی، تهران، نشر زوار، ۱۳۸۵
- مجموعه نویسندگان، عدل الهی از دیدگاه امام خمینی، تبیان، آثار موضوعی، دفتر هفدهم، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۹۲
- ملاصدرا (شیرازی)، صدرالدین محمد، شواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، مشهد: مرکز الجامعی للنشر، چاپ دوم. ۱۳۶۰
- همدانی عین القضاة، ۱۳۴۱ تمهیدات، به کوشش عقیف عسیران، تهران،