

عذاب دائم از دیدگاه ابن عربی

حسن ابراهیمی

دانشکده الهیات دانشگاه تهران

چکیده:

کیفر پاره‌ای از گناهان در اسلام، خلود و جاودانگی در دوزخ است؛ اما این که خلود در دوزخ مستلزم عذاب دائم است و یا این که خلود با انقطاع عذاب نیز می‌تواند همراه باشد، مسأله‌ای است که آراء مختلفی درباره آن اظهار شده است. عده‌ای از صوفیه که در رأس آنها عارف نامدار محیی الدین بن عربی قرار دارد، برآنند که هیچ ملازمه‌ای بین خلود در دوزخ و عذاب دائم وجود ندارد، بلکه بنابر دلایلی عذاب اصحاب آتش و کسانی که جاودانه در دوزخ سکنی دارند، اجلی معین دارد و پس از سپری شدن این مدت، آنان از نعیمی که متفاوت با نعیم بهشتیان است، بهره‌مند می‌شوند. نوشتار حاضر به بحث و بررسی ادله‌ای که ابن عربی برای اثبات رأی و نظر خود فراهم آورده و بیان نقدهایی که بر این نظریه رفته است، می‌پردازد.

کلید واژه‌ها: خلود، نعیم، رحمت، عذاب، غضب، فطرت، توحید، شرک، عمل، شفیع،

وعده، وعید، اسماء

خلود و عذاب دائم از معضلات و غوامضی است که دانشمندان مسلمان آراء متفاوتی درباره آن اظهار داشته‌اند. البته اصل خلود در جهنم مورد اتفاق تمام دانشمندان مسلمان اعم از فیلسوف، متکلم، عارف و ... می‌باشد؛ با این حال دو

اختلاف نظر میان ایشان وجود دارد. اختلاف نخست درباره مصداق مخلد در دوزخ، و اختلاف دوم درباره دوام عذاب است. از نظر امامیه خلود در آتش، فقط مربوط به کفار است، و مؤمن مرتکب کبیره اگر چه ممکن است عذاب شود، اما مخلد در دوزخ نخواهد بود (مفید، ۴۶). در این نظر اشاعره با امامیه اتفاق دارند (شهرستانی، ۱/۱۳۹)، اما معتزله بر خلاف اکثر دانشمندان اسلامی قائلند که مؤمن مرتکب کبیره مخلد در دوزخ می‌باشد (قاضی عبدالجبار، ۶۶۶). اختلاف دوم بیشتر میان صوفیه و اکثر دانشمندان مسلمان مطرح است. اکثریت (امامیه، معتزله، اشاعره و ...) قائلند که کافر مخلد در دوزخ، مخلد در عذاب نیز می‌باشد (نک: مفید، ۴۶؛ قاضی عبدالجبار، ۶۶۹؛ شهرستانی، ۱/۱۳۹)؛ اما بیشتر اهل مکاشفه بر آن هستند که عذاب مخلد در دوزخ منقطع است و سرانجام ایشان از نعیمی در دوزخ بهره‌مند می‌شوند (نک: دنباله مقاله).

نظریه پرداز اصلی انقطاع عذاب، در میان صوفیه، ابن عربی است. وی در کتابهای خود بویژه فتوحات مکیه و فصوص الحکم این بحث را مطرح کرده و بنا بر اصولی که نزد او معتبر است، حکم به انقطاع عذاب نموده است. پیروان او نیز، همچون قونوی، قیصری، عبدالرزاق کاشانی، تاج الدین خوارزمی، و دیگر شارحان ابن عربی با وی هم رأی بوده و به تقویت نظریه انقطاع عذاب مخلدان در دوزخ پرداخته‌اند.

بنا بر نظر ابن عربی اعتقاد به سرمدیت عذاب، اعتقادی سست است (رحمة من الرحمن فی تفسیر و اشارات القرآن، ۳/۱۱۶)؛ زیرا از ظواهر نصوص چنان برمی‌آید که عذاب اجلی معین دارد (همو، فتوحات مکیه، دار صادر، ۳/۷۷) و به اعتقاد وی، نصی دال بر سرمدیت عذاب وجود ندارد، اما درباره سرمدیت نعیم بهشت نصوصی غیر قابل تردید در دست هست (همان، ۱/۱۶۴). علاوه بر فقدان نصی دال بر سرمدیت عذاب، ابن عربی قائل است که دلیل عقلی نیز بر دوام عذاب وجود ندارد. وی پذیرش نظریه دوام عذاب را منوط به وجود نصوصی متواتر می‌داند که بخاطر نقل از شخصی صادق، عقل قادر به معارضه با آن نباشد (رحمة من الرحمن...، ۱/۲۴۳). برخلاف ابن عربی، فقها و متکلمین، مدعی شده‌اند که

نصوصی صریح و غیر قابل انکار درباره عذاب دائم وجود دارد؛ و علاوه بر آن اجماع نیز مؤید دوام عذاب است (نک: صدرا، تفسیر القرآن الکریم، ۳۱۶)؛ اما نصوص مورد نظر فقها و متکلمان از نظر ابن عربی قابل تأویل می‌باشد^(۱) و دلالتی بر عذاب دائم ندارند. صدرالمتألهین نیز نصوص مذکور را غیر قطعی الدلالة می‌داند و معتقد است هر لفظی را می‌توان بر معنایی به جز موضوع له آن به یکی از اقسام دلالت حمل کرد، اگرچه اصل و معتبر معنای مطابقی آن است (همان، ۳۱۶/۴). درباره عدم حجیت اجماع مورد ادعای فقها و متکلمان نیز سخن بسیار رفته است^(۲) حکیم سبزواری نیز معتقد است آنچه ضروری دین است، خلود کافر در جهنم است و نه عذاب دائم (رسائل، ۴۴۲-۴۴۳؛ شواهد، تعلیقات، ۷۷۷).

ابن عربی، با توجه به فقدان نص بر سرمدیت عذاب و فقدان دلیل عقلی بر آن، اظهار می‌دارد که اهل آتش به عدالت وارد دوزخ می‌شوند، و اهل بهشت نیز به فضل خداوند به بهشت داخل می‌گردند. اهل بهشت، در بهشت از آسایش و نعمتی برخوردار می‌شوند که اعمال آنها در دنیا اقتضای آنرا ندارد و دوزخیان پس از ورود

۱- بحث راجع به تأویلات ابن عربی بر آیات خلود مجالی دیگر می‌طلبد که انشاء الله در مقاله‌ای دیگر عرضه می‌شود.

۲- صدرالمتألهین معتقد است اجماع علماء علوم ظاهری درباره امری که مخالف مقتضای کشف (علم شهودی) صحیح است، حجت نمی‌باشد. چنین کشفی از نظر وی موافق کشف صریح نبوی است و اگر کسی از این نوع کشف برخوردار باشد، و با اجماع کسانی که از چنین کشفی برخوردار نیستند، از در مخالفت درآید، بخاطر این مخالفت مورد ملامت قرار نمی‌گیرد. نیز نمی‌توان گفت که او بخاطر این مخالفت، از قانون شریعت خارج گردیده است، زیرا او معلوم کشفی خود را از باطن رسول الله (ص) اخذ نموده است (تفسیر القرآن الکریم، ۳۱۶-۳۱۷).

شیخ مکی، صاحب کتاب *الجانِب الغریب* نیز اجماع درباره عذاب دائم را مردود می‌داند، وی برای اجماع دو احتمال می‌دهد: بنا بر احتمال نخست، مراد از اجماع مذکور اجماع عوام امت است. وی این نوع از اجماع را دلیل نمی‌داند. احتمال دوم، اجماع اهل حل و عقد است، دلیل بر حجیت این نوع از اجماع، ادله نقلی است و ادله نقلی فقط افاده ظن می‌کنند و اجماع ظنی در اعتقادات حجت نیست. بنا بر نظر شیخ مکی، اجماع در یک صورت مفید یقین است، و آن اجماع صحابه رسول خدا (ص) در صدر اسلام است، زیرا چنین اجماعی ممکن الوقوع است؛ به دلیل این که اصحاب رسول خدا (ص) محصور، معدود و معروف بودند، و در مکه، مدینه، کوفه و شام متوطن بودند. اما اجماع غیر صحابه به دلیل این که محصور و معدود و معروف نیستند و در اقطار زمین پراکنده‌اند، متعذر الوقوع است. شیخ مکی مدعی است که صحابه رسول خدا (ص) اجماعی درباره سرمدیت عذاب ندارند (*الجانِب الغریب*، ۹۸-۹۹).

به دوزخ به اندازه اعمالشان و نه بیشتر عذاب می‌بینند (رحمة من الرحمن...، ۳۵۴/۲). وی تردیدی در عدم خروج کفار از آتش ندارد، اما معتقد است که خداوند هر کس را به اندازه آنچه انجام داده، عذاب می‌کند، و پس از «استیفای حدود» این عذاب، رحمت از خزانه جود همه را فرا می‌گیرد، و قرآن را شاهد و گواه بر این می‌داند که سعید و شقی در مدت معینی از نتایج اعمال خود بهره‌مند می‌شوند و هنگامی که این مدت معین سپری شد، به نعیم و رحمت ناشی از احسان خداوندی وارد می‌شوند (همان، ۳۵۵).

از عبارت فوق چنین استنباط می‌شود که بین پاداش اخروی بهشتیان و اعمال دنیوی ایشان موازنه‌ای وجود ندارد، زیرا پاداشی که به ایشان داده می‌شود، سرمدی است؛ اما عمل دنیوی آنها محدود و غیر دائم است و این عدم موازنه بین عمل دنیوی بهشتیان و پاداش اخروی خدشه‌ای به عدالت خداوند وارد نمی‌سازد، بلکه نشانه فضل و کرم او است؛ اما عدم موازنه بین عمل دنیوی دوزخیان و کیفر اخروی با عدالت سازگاری ندارد. از این رو است که ابن عربی می‌گوید، بهشتیان به فضل خدا وارد بهشت می‌شوند و دوزخیان به عدالت وارد دوزخ.

نعیم در اصطلاح ابن عربی عبارت از آن چیزی است که مورد قبول مزاج و هدف نفوس می‌باشد. لذا مکان در آن تأثیری ندارد، و هر جا که امری ملائم با طبع وجود داشته باشد، و نیل به غرض تحقق یابد، همان برای صاحب آن نعیم است (همان، ۳۵۶). ابن عربی نعیم و شادمانی اهل دوزخ را به نعیم و شادمانی انسان خواب از رؤیایی که در حال خواب می‌بیند، تشبیه می‌کند. فردی که رؤیای شیرینی می‌بیند، ممکن است مریض و دچار فقر و تنگدستی باشد، اما در خواب خود را سلطان و صاحب نعمت و پادشاهی می‌بیند و به آن شادمان است. به انسان خوابی که رؤیای شیرینی می‌بیند دو گونه می‌توان نظر کرد: اگر به او، از حیث آنچه که در خواب می‌بیند و لذت می‌برد، نظر شود؛ می‌توان گفت که او در نعیم است. و البته این سخن درستی است. و اگر از حیث فقر و بیماری که در عالم واقع دچار آن است، به او نظر شود، می‌توان گفت که او در عذاب است. نعیمی که اهل آتش از آن برخوردارند نیز این چنین است؛ چرا که خداوند فرموده است: «أَنَّهُ مِنْ يَأْتِ رَبَّهُ

مجرماً فَاِنَّ لَهُ جَهَنَّمَ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَى» (طه / ۷۴) و رسول خدا (ص) نیز فرموده است: «و اما اهل النار الذين هم اهلها فائهم لا يموتون فيها و لا يحيون» (ابن ماجه، زهد، ح ۴۳۰۹). بنابراین اهل آتش همواره در خوابی به سر می‌برند که از آن بیدار نمی‌شوند و این همان رحمتی است که خداوند دوزخیان را بدان مورد رحمت قرار می‌دهد. اگر به جایگاهی که در آن قرار دارند، نظر شود، آنها در عذاب می‌باشند، ولی نسبت به خوابی که در آن به سر می‌برند، در نعیم هستند (فتوحات، دار صادر، ۱/۲۹۰).

چنانکه از فقره فوق برمی‌آید، نعیم جاودانه دوزخیان پس از انقطاع عذاب خوابی است که دوزخیان هیچگاه از آن بیدار نمی‌شوند و بواسطه آن، علیرغم معذب بودن و قرار داشتن در جایگاه عذاب آلم ورنجی احساس نمی‌کنند؛ ولی ابن عربی در فقره دیگری از کتاب فتوحات میان نعیم ابدی دوزخیان بعد از انقطاع عذاب و این خواب فرق می‌گذارد. در فقره دوم می‌گوید: باذن و ولایت خداوند، حرکت فلک اعلی موجب ظهور عذاب در هر محلی که قابلیت عذاب را دارد می‌شود؛ چرا که به اعتقاد وی در دوزخ کسانی وجود دارند که قابلیت و استحقاق عذاب ندارند. مدت عذاب دوزخیان بنابر قول ابن عربی چهل و پنج هزار سال است که در سه مرحله ۲۳۰۰۰ سال، ۱۵۰۰۰ سال و ۷۰۰۰ سال عملی می‌گردد و در فاصله میان مراحل عذاب، خداوند رحمان ایشان را به خوابی فرو می‌برد که هیچ چیز را احساس نمی‌کنند، همانند کسانی که در دنیا در اثر شدت درد بیهوش می‌شوند. دوزخیان پس از مدتی از این خواب بیدار می‌شوند و به تعبیری به هوش می‌آیند، و در فاصله‌ای که بیهوش و در خواب بوده‌اند، خداوند پوستهای آنها را مبدل به پوست نو می‌کند و مرحله دوم عذاب شروع می‌شود. پس از سومین مرحله عذاب، فرد معذب به خواب و بیهوشی فرو رفته و پس از مدتی بیدار می‌شود؛ اما دیگر عذابی در کار نخواهد بود؛ بلکه خداوند لذت و راحتی را به آنها ارزانی می‌کند، مثل کسی که در اثر خستگی به خواب می‌رود و بیدار می‌شود. این لذت و راحت به حکم رحمتی است که بر غضب خداوند پیشی گرفته و هر چیزی را در بر می‌گیرد. و در عین حال ابدی است (فتوحات،

تصحیح عثمان یحیی، ۳/۹۶-۹۸).

لذا ابن عربی در این دو فقره آیه «انه من یأت ربه مجرماً فان لا یموت فیها و لا یحیی» (طه / ۷۴) را دال بر خوابی می‌داند که دوزخیان پس از عذاب به آن فرو می‌روند و در طی آن احساس ألم نمی‌کنند؛ اما در یکی از دو فقره می‌گوید این خواب همان رحمتی است که خداوند بر دوزخیان جاری می‌سازد و اهل دوزخ هیچگاه از آن بیدار نمی‌شوند (فتوحات، دارصادر، ۱/۲۹۰) و در فقره دیگر از بیداری دوزخیان برای همیشه از این خواب سخن می‌گوید، بیداری که در پی آن راحت و لذت سرمدی است (فتوحات، تصحیح عثمان یحیی، ۳/۹۶-۹۸) و این دو سخن با یکدیگر متعارض و غیر قابل جمع می‌باشد.

ابن عربی علیرغم اعتقاد به انقطاع عذاب به سرمدیت نوعی از عذاب هم معتقد است. عذابی که از نظری انقطاع می‌پذیرد، عذاب حسی است؛ اما عذابی که سرمدی و جاودان است، ترس و نگرانی از وقوع مجدد عذاب حسی است. بنابراین دوزخیان بطور دائم در یک عذاب روحی و روانی بسر می‌برند و فقط در پاره‌ای از مواقع این ترس و نگرانی را فراموش می‌کنند؛ اما این فراموشی به اعتقاد ابن عربی همیشگی نیست (فتوحات، دارصادر، ۱/۲۹۰؛ همان، تصحیح عثمان یحیی، ۳/۹۸-۹۹).

اگرچه از نظر صوفیه دوزخیان نیز سرانجام از نعیم و رحمت بهره‌مند می‌شوند، ولی میان نعیم دوزخ و بهشت فرق قائلند. ابن عربی درباره تفاوت نعیم دوزخ و بهشت می‌گوید:

و إن دخلوا دارالشفاء فإِنَّهم	و علی لذة فیها نعیم مباین
نعیم جنان الخلد فالأمر واحد	و بینهما عند التجلی تباین
یسمی عذاباً من عذوبة طعمه	و ذاک له کالقشر و القشر صاین

(فصوص الحکم، ۹۴)

شارحان به حکم «و ما امرنا الا واحده کلمح بالبصر» (قمر/۵۰) امر خداوند را واحد دانسته و تفاوت نعیم اهل شقاوت و سعادت را در تجلی دانسته‌اند. قیصری این تعدد و تباین را به حسب استعداد و قابلیت قوایل می‌داند، به گونه‌ای که هر یک

از قوایل به حسب استعداد و قابلیت خود بهره‌مند می‌شوند، همانند آبی که از آسمان نازل می‌شود، اما در جایی شکر می‌روید و در جای دیگر حنظل (قیصری، ۶۶۱؛ خوارزمی، ۳۱۰). به بیان دیگر نعیم اهل دوزخ به امور خبیث و ناپاک است، همانطور که نعیم بهشتیان به طیبات و پاکیزه‌ها است. دوزخیان همانند جُعَل می‌مانند که از آلودگی‌ها لذت می‌برد (همانجا). و بنابر نظر عبدالرزاق کاشانی، نعیم اهل دوزخ از رحمت ارحم الراحمین است، زیرا بعد از غضب و عذاب حادث گردیده؛ ولی نعیم بهشتیان از حضرت رحمان و رحیم است (کاشانی، ۱۲۳).

ابن عربی برای اثبات مدعای خود، استدلالهایی آورده است که می‌توان این استدلالها را بر اساس مبانی و مبادی مختلفی که دارند به شرح زیر تقسیم کرد:

الف - استدلال بر مبنای گستردگی و شمول رحمت حق بر تمام اشیاء

صفت رحمت در نظام فکری ابن عربی جایگاهی خاص دارد، بطوری که هیچ چیز از دایره شمول آن خارج نیست. البته مقصود ابن عربی از رحمت، ایصال خیر و دفع شر یا شفقت بر بندگان و یا آمرزش گناه گناهکاران نیست، بلکه مراد از آن اظهار احکام اعیان ثابت و وجود عام شامل است که جمیع امور و اشیاء را در بر گرفته است. لذا منظور او از رحمت یک معنای فلسفی است و نه یک مفهوم اخلاقی (جهانگیری، ۲۶). از این رحمت فراگیر به رحمت عام تعبیر می‌شود و در مقابل آن رحیمیت خاصه قرار دارد. شمول و گستردگی رحمت عامه به حدی است که غضب الهی را هم در بر گرفته و غضب الهی وجودش را مدیون رحمت است. از نظر ابن عربی حدیث «سبقت رحمتی غضبی» اشاره به همین معنا دارد (فصوص الحکم، ۱۱۷).

عبدالرزاق کاشانی در شرح عبارت فوق می‌گوید: رحمت برای خداوند ذاتی است، و اولین فیض و رحمت عامه‌ای که تمام اشیاء را در بر گرفته، وجود است. اما غضب ذاتی حق نیست، بلکه حکمی عدمی است که از عدم قابلیت بعضی از اشیاء ناشی شده است. از این رو عدم فیضان رحمت بر شیء فاقد قابلیت، نسبت به آن شیء غضب نامیده می‌شود. این گونه امور نسبتهای عدمی و یا اعدام نسبی هستند و بدلیل شائیه وجودی که در این گونه امور است، رحمت که هر چیزی را در

برگرفته، شامل این امور نیز می‌شود، بنابراین این غضب مشمول رحمت است، والّا وجود پیدا نمی‌کرد (کاشانی، ۲۷۰-۲۷۱ و نیز نک: قیصری، ۱۰۲۲).

ابن عربی بر همین مبنا مآل و سرانجام همه چیز را به سوی رحمت الهی می‌داند. البته ممکن است، در طریق نبیل به این رحمت سختی و رنج هم وجود داشته باشد (رحمة من الرحمن، ۴ / ۲۹)؛ اما سرانجام همه چیز، از جمله جهنم رحمت و نعمت است (همان، ۲ / ۲۳).

از جمله اموری که - در نظر ابن عربی - بنا بر گستردگی رحمت حق دلالت بر انقطاع عذاب دارد این است که رحمت خداوند آدم (ع) را - پس از قبول توبه و هدایت - بتمامه در برگرفت در حالی که آدم (ع) بالقوه حامل تمام فرزندان خود بود، لذا رحمت خداوند تمام آنها را شامل گردید؛ زیرا معنی ندارد که بگوئیم آدم (ع) مورد رحمت قرار گرفت، اما در او کسی بود که قبول رحمت نکرد. خداوند درباره آدم (ع) فرموده است: (فتاب علیه) (بقره / ۳۷) یعنی با نظر رحمت به او توجه کرد و این، از نظر ابن عربی موجب امیدواری اهل شقاوت است که عذاب ایشان دائمی نخواهد بود (همان، ۳ / ۱۱۶).

همچنین، اگر خداوند امر خلق خود را به یکی از بندگان خود تفویض کند، به گونه‌ای که وی قدرت تصرف در ایشان را داشته باشد، و آن فرد خیر و بی‌نیاز از خلق باشد، چنین فردی عذاب را از خلق برمی‌دارد. ابن عربی خود را مصداق چنین فردی معرفی می‌کند. این حال بنده‌ای از بندگان خداوند است و نتیجه می‌گیرد که اعطاء کننده این کمال، یعنی خدای ارحم الراحمین، رحمی به مراتب بالاتر از بندگان خود بر اهل عذاب دارد. (ابن عربی، فتوحات، ط بولاق، ۳/۲۴۵-۲۴۶ به نقل از صدر، شواهد، ۳۱۸؛ الغراب، ۱۱۹). آنچه مبدأ و اصل نظریه انقطاع عذاب است، رحمت عامه (وجود) و رحمت به معنای فلسفی آن است؛ اما بیان اخیر محیی الدین خالی از مناقشه نیست، زیرا رحمت در آن به معنای اخلاقی‌اش مد نظر قرار گرفته است و لازمه آن این است که خدای منتقم برای تشقی خاطر به عذاب پردازد (سبزواری، رسائل، ص ۴۴۳).

حاصل این که از مقام حضرت الهی بدور است که رحمت خود را مقید سازد، در

حالی که گفته است که رحمت او بر غضبش غالب است (صدر، اسفار، ۹ / ۳۵۴-۳۵۵).

ب - استدلال بر مبنای فطرت توحیدی انسان

از نظر ابن عربی انسان بنا بر فطرت خود به عبودیت خویش نسبت به پروردگار متعال اقرار دارد چنانکه خداوند فرموده است: «و اذ اخذ ربك من بنی آدم من ظهورهم ذریتهم و اشهدهم علی انفسهم، ألسنت بریکم؟ قالوا بلی!» (اعراف / ۱۷۲) (فتوحات مکیه، تصحیح عثمان یحیی، ۱/ ۲۵۷؛ ۵/ ۴۷۴) و حدیث «کل مولود یولد علی الفطرة» از رسول خدا (ص) نیز از همین معنا خبر می دهد و الف و لام در واژه «الفطرة» الف و لام عهدی است و اشاره به «فطرة الله التي فطر الناس علیها» (روم / ۳۰) دارد (همان، ۱۲/ ۲۶۸ و نیز نک: قیصری، ۷۱۱؛ سبزواری، ۴۴۱-۴۴۲). به اعتقاد ابن عربی حکم «بلی» یعنی توحید فطری پیوسته مصاحب و ملازم انسان خواهد بود و این ملازمت از زمان اقرار به عبودیت تا لایتناهی ادامه دارد و حکم آن در دنیا و برزخ و آخرت جاری است (همان، ۱۴/ ۱۶۵).

لازمه بقاء انسان بر توحید و عبودیت، زوال پذیری و عرضیت شرک و بطور کل اعمال است. عمل در نظر ابن عربی، فرعی و جودی و زائد بر اصل فطرت است (همان، ۱/ ۲۴۶) و از معانی عرضی می باشد (همان، دار صادر، ۱/ ۵۹۲) و لذاته مقتضی اجر است و در مقابل آن عوضی لازم است (همان، ۱۰/ ۹۷) و ملاک خیریت و شریعت و زشت و زیبا بودن است^(۱) (همان، ۳/ ۲۹۳). عمل با این اوصاف ملاک عذاب و نزول در درکات جهنم می باشد؛ و چون هر امر عرضی زائل می شود و با زوال آن حکم آن هم زوال می پذیرد، لذا حکم شیء پس از زوال امر عارضی به آنچه مقتضای اصل آن است، برمی گردد (همان، ۱۴/ ۲۶۶). این بیان ترجمان اصل القسر لا یكون دائماً و لا اکثریاً می باشد که بنا بر آن قسر که عبارت است از جریان شیء بر خلاف مقتضای طبیعت شیء به طور دائمی امکان پذیر

۱- نیت در نظر ابن عربی، عبارت از قصد فعل یا ترک آن می باشد و نیک و بد اعمال نسبتی با آن ندارد، بلکه نیک و بد وابسته به عمل است (فتوحات، تصحیح عثمان یحیی، ۳ / ۲۹۳).

نیست. یعنی هیچگاه یک شیء در تمام یا اکثر اوقات بر خلاف مقتضای طبیعت خود، جریان پیدا نمی‌کند؛ ولی ممکن است برخی اشیاء در برخی اوقات، برخلاف مقتضای طبیعت خویش بر سبیل قسر جریان پیدا کند، اگرچه بزودی از زیربار سیطره نیروی قاسر بیرون می‌آید و طریق اصل خویش را می‌پیماید (ابراهیمی، ۴۴۳/۲).

بر مبنای عرضیت اعمال و نیز شرک، ابن عربی به توجیه شرک مشرکان پرداخته و اظهار می‌دارد: انسانها بنا بر فطرت خود بر توحید و عبودیت نسبت به خداوند باقی می‌مانند، و آنچه شریک خداوند قرار می‌دهند آله‌ای است برای تقرب به خداوند^(۱). خداوند نیز از مشرکان خواسته است که شرکاء وی را نام ببرند^(۲) (نک: رحمة من الرحمن، ۵۳۲/۳؛ ۴۲۳/۲ - ۴۲۴). مراد او این است که اگر آنها را نام ببرند، معلوم می‌گردد که آنها به جز خدا را عبادت نکرده‌اند، چرا که آن شرکاء یا موسوم به شفیع و مقرب می‌باشند که در این صورت معلوم می‌گردد که معبود آنها این شرکا نیست (نک: صدرا، اسفار، ۳۵۰/۹، تعلیقه سبزواری). زیرا شفیع قراردادن شریک نزد خداوند دلالت بر این دارد که مشرک خداوند را در عظمت خود یکتا دانسته است؛ اگر شریک در نظر او مقام و عظمت خداوند را داشت، هیچگاه او را شفیع خود نمی‌ساخت. (رحمة من الرحمان، ۳۰۰ / ۲) و اگر هم به اسم چوب و سنگ و... شرکاء را اسم گذارند، روشن خواهد شد که معبود حقیقی ایشان موجودی زنده و عالم و قادر و صاحب اراده است و نه این موجودات (نک: صدرا، اسفار، ۳۵۰/۹، تعلیقه سبزواری). به دیگر سخن مشرکان اشیاء مورد پرستش خود را از این نظر که سنگ و چوب و درخت می‌باشند، پرستش نکرده‌اند، بلکه آنها را به گمان این که معبود و اله می‌باشند، پرستش نموده‌اند. لذا معبود حقیقی آنها همان خدا است (رحمة من الرحمن، ۲۳/۴).

از نظر ابن عربی جزای اهل بهشت و دوزخ تخلف ناپذیر است. منتهی آنچه نیکبختان از آن بهره‌مند می‌شوند، جزای عبادت است و آنچه برای دوزخیان باقی

۱- اشاره به آیه «و ما نعبدهم الا لیقربونا الی اللّٰه زلفی ...» (الزمر / ۳).

۲- اشاره به آیه «و جعلوا لله شرکاء قل سمّوهم» (رعد / ۳۳) می‌باشد.

است و زائل نمی‌شود، جزای عبودیت است. گناهکاران همواره واقف به عبودیت خود می‌باشند و اگر ادعای خدایی هم کنند، به کذب مدعای خویش آگاهند. این دعوی خدایی باگذشت زمان زائل می‌شود، اما نسبت عبودیت همواره باقی است (فتوحات مکیه، تصحیح عثمان یحیی، ۱۴ / ۲۶۵).

ج - استدلال بر مبنای جواز تخلف و عید

آنچه که از نظر ابن عربی شایسته تحسین است صدق در وعده و وفای به آن است. چنانکه خداوند اسماعیل (ع) را به این صفت ستوده است^(۱)؛ اما وفای به وعید شایسته مدحی نیست، بلکه گذشت و بخشش در وعید شایسته مدح و ثنا است (فصوص، ۹۳-۹۴). در ادبیات عرب نیز وفای به وعده و تخلف در وعید از سجایای اخلاقی شمرده شده است؛ چنانکه این شعر در میان اعراب اشتهار دارد:

و ائسی اذا أوعده او و وعدته لمخلف ايعادي و منجز موعدي

(فتوحات، تصحیح عثمان یحیی، ۱۰۸/۸)

قیصری نیز بر آن است که مدح و تحسین فقط در برابر خیرات مطرح می‌شود و نه در مقابل شرور و ملاک استحقاق مدح و ذم، ضرر و منفعتی است که بر آن امر مترتب است. آنچه ضرر و نعمتی از آن حاصل می‌شود، مورد تحسین واقع نمی‌گردد، و هر آنچه نفع و نعمتی در بر داشته باشد، شایسته مدح است. بنابراین اگر کسی وعده خیری دهد و آنرا انجام دهد، بخاطر آن خیر و وفای به وعده‌اش مورد مدح قرار می‌گیرد، اما در مقابل اگر کسی تهدید کرد، بخاطر عملی ساختن تهدیدش مورد ثنا قرار نمی‌گیرد؛ اما اگر بخشود و از انجام تهدید خود صرف نظر کرد، ستودنی است (قیصری، ۶۵۸؛ کاشانی، ۱۲۱-۱۲۲).

بر این اساس، ابن عربی اظهار می‌دارد که خداوند کریم‌تر از آن است که تحقق وعید به او نسبت داده شود. بلکه آنچه شایسته او است ترجیح کرم است (فتوحات مکیه، تصحیح عثمان یحیی، ۱۰۸/۸). خداوند که بالذات ثنای محمود و پسندیده را طالب است، در صورت وفای به وعده‌هایش مورد مدح و ثنا قرار می‌گیرد. و چون بالذات از هرگونه مذمت بری می‌باشد، از وفای به وعید خودداری

۱- و اذکر فی الكتاب، اسمعیل انه کان صادق الوعد و کان رسولاً نبیاً (مریم / ۵۴).

می‌کند. بلکه چون طالب ثناء و مدح است، عفو و گذشت می‌کند و به خاطر همین عفو و گذشت شایسته مدح و ثناء است. خداوند درباره وفای به وعده فرموده است: (و لا تحسبن الله مخلف وعده) (ابراهیم / ۴۷) اما نصی درباره وفای به وعید وجود ندارد، بلکه درباره سیئات گناهکاران عفو و گذشت خود را وعده می‌دهد و می‌فرماید: (و نتجاوز عن سیئاتهم) (الاحقاف / ۱۶). بنابراین خداوند در عین این که در برابر سیئات و گناهان تهدید و وعید نموده است، وعده گذشت هم داده است. و چون وفای به وعده واجب است، پس وفای به وعده تجاوز از سیئات و گناهان اهل معصیت نیز بر او واجب است. و در نتیجه امکان محقق ساختن وعیدات از او منتفی است. ابن عربی در این باره می‌گوید:

فلم یبق الا صادق الوعد وحده و ما لوعید الحق عین تعاین
(فصوص الحکم، ص ۹۳-۹۴).
یعنی خداوند فقط صادق الوعد است و وعید حق، عینیتی که قابل مشاهده باشد، ندارد.

برطرف شدن امکان وقوع وعید از خداوند برای این است که وقوع یکی از طرفین ممکن (وقوع و لا وقوع) منوط به وجود مرجح است و وعید برای وقوع خود چیزی به جز گناه لازم ندارد؛ اما این عامل بواسطه تجاوز و عفوی که خداوند وعده داده است، منتفی گردیده است. بنابراین سبب وقوع وعید از بین رفته و با معدوم بودن علت، معلول نیز محقق نخواهد شد (قیصری، ۶۵۹-۶۶۰)^(۱).

در روایات نیز شواهدی درباره امکان و جواز تخلف وعید از جانب خداوند وجود دارد. از رسول خدا (ص) نقل شده است که فرموده است: «من وعده الله علی عمل ثواباً فهو منجز له، و من أوعده علی عمل عقاباً فهو فیه بالخیار» (مجلسی، ۵ / ۳۳۴) خداوند به ثوابی که در برابر عملی به کسی وعده داده است، وفا می‌کند. اما درباره عقاب کردن در برابر عملی که شخص انجام داده است، مختار است. به دیگر سخن می‌تواند ببخشد یا آنرا عملی سازد.

جواز تخلف در وعید با نقدهایی اساسی روبرو بوده است^(۱) اما صوفیه بر آن است که آیات وعید برای تخویف مردم است. (کاشانی، ۱۲۲)

د - استدلال بر مبنای نسبیّت اسماء و صفات الهی

در نظر ابن عربی اسماء و صفات حق متعال از نسب و اضافات هستند، و نسبتها اموری عدمی می‌باشند. بنابراین جز ذاتی که از تمام جهات واحد است، وجود ندارد. (فتوحات مکیه، دار صادر، ۱/۱۶۳). نسبی و اضافی بودن اسماء حق، جاودانگی عذاب را در نظر ابن عربی بی اعتبار می‌سازد. چرا که اگر اسماء اعیانی زائد بر ذات بودند، بواسطه این اعیان، لازم می‌آمد که خداوند حکمی درباره اشیاء داشته باشد. بعنوان مثال اسم منتقم و یا «قهار» اگر عینیتی زائد بر ذات داشت، بواسطه آن حکمی بر خداوند واجب می‌شد؛ اما آنها از امور نسبی و اضافی بوده و قائم به طرفین است (همان). یعنی باید آنچه منشأ عذاب است، مثل شرک و دیگر معاصی از ثبوتی برخوردار باشد و ثبوت طرف دیگر که ذات حق است نیز مسلم است، در آن صورت اسمایی مثل منتقم و معذب و امثال آن وجود پیدا می‌کنند. اما در نظر ابن عربی، شرک و بطورکل اعمال اموری عرضی و فاقد ثبات می‌باشند، و با زوال آنها دیگر وجهی برای منتقم و معذب و دیگر اسماء مانند آنها باقی نمی‌ماند. به دیگر سخن ذات موجود نمی‌تواند تحت حکم غیر موجود باشد، لذا اسماء جلالی مثل منتقم و قهار و ... سرمدیت عذاب را واجب نمی‌سازند. و ترکیب‌هایی مانند «لو شاء» و «لئن شئنا» که بسیار در آیات آمده است، دلیل بر این است که

۱- اشکالی که بر خلف وعید وارد شده است، این است که خلف وعید در واقع تبدیل قول و سخن می‌باشد و خداوند فرموده است «ما یدلّ القول لدیّ و ما انا بظلام للعبید» (ق / ۲۹) (مجلسی، ۹ / ۶) معتزله و خوارج نیز آنرا مستلزم خلف و دروغ در گفتار دانسته‌اند که بر خداوند محال است. (همان) در نفی اشکال خلف و دروغ و جوهری بر شمرده شده است: از جمله این که آیات وعید خبر نیست، بلکه از مقوله انشاء و برای تهدید است؛ و چون خبر نمی‌باشند، خلف هم لازم نمی‌آید. دیگر این که اگر آیات وعید بنا بر ظاهر، خبر فرض شوند، در این صورت گناهکار بخشیده شده، مشمول عموماً آیات وعید نمی‌گردد و تخصیص بر آیات وعید می‌خورد. این فرض بنا بر این است که بخشش بطور کامل جایز نباشد. و اگر هیچکدام از این دو طریق پذیرفته نشود، می‌توان گفت آیات وعید بر استحقاق فرد نسبت به آنچه که وعده شده حمل می‌گردد، و روشن است استحقاق آنچه وعده شده را داشتن، غیر از وقوع بالفعل آن است. (همان)

اسماء چیزی را بر خداوند واجب نمی‌کنند، بلکه خداوند مطلق است و هر چه بخواهد می‌کند. (همان، ۱/۱۶۴)

بر این اساس سرانجام همه امور رحمت است و محرومیت از رحمت بطور جاودان شامل چیزی نمی‌باشد، زیرا اولاً مکرهی وجود ندارد که خداوند را بر عذاب دائم اجبار کند، و ثانیاً اسماء و صفات حق بدلیل این که از اعیان نمی‌باشند، موجب الزام حکمی از خداوند درباره اشیاء نمی‌شوند. (همان، ۱/۱۶۳)

ارزیابی نظریه انقطاع عذاب

طرفداران این نظریه منشأ عذاب را امری عرضی و زائد بر فطرت و زوال پذیر می‌دانند و نیز مآل و بازگشت همه چیز را به سوی رحمت حق دانسته و عدم سرمدیت عذاب را نتیجه گرفته‌اند. این نظریه عکس عملهای مختلفی را در میان دانشمندان اسلامی برانگیخته است. برخی آن را درست پذیرفته و به تقویت آن همت گمارده‌اند، و برخی نیز یکسره از در مخالفت درآمده‌اند، و برخی نیز در آن بویی از حقیقت یافته و به ترمیم و اصلاح آن پرداخته‌اند. در این میان حکمایی بوده‌اند که سعی در تضعیف رکن اصلی این نظریه نموده‌اند. رکن اصلی نظریه ابن عربی و صوفیه در باب انقطاع عذاب، عرضی بودن منشأ عذاب است. ناقدان همین اصل را مورد تحقیق قرار داده‌اند، و سعی نموده‌اند که صورتی جوهری به منشأ عذاب بدهند. از جمله کسانی که منشأ عذاب را امری جوهری دانسته‌اند، و بواسطه آن دوام عذاب را نتیجه گرفته‌اند، صدرالمتألهین شیرازی و حکیم ملاهادی سبزواری می‌باشند. با این تفاوت که صدرالمتألهین در صدد تقریری تازه از دوام عذاب دوزخیان مخلّد می‌باشد که چندان معارض نظریه انقطاع ابن عربی نمی‌باشد. و ملاهادی با پذیرش جوهریت منشأ عذاب حکم به بطلان نظریه انقطاع عذاب نموده است. (۱)

۱- سخنان صدرالمتألهین درباره عذاب مخلدان در آتش به ظاهر پراکنده و متناقض می‌نماید. وی در کتاب اسفار و نیز شواهد الربوبیه به نقل سخنان ابن عربی و پیروان او در این باره می‌پردازد (اسفار، ۹/۳۴۶-۳۶۲؛ شواهد، ۳۱۳-۳۱۹)، و مخالفت فقها و علمای علوم ظاهری را با صاحبان کشف درباره نظریه انقطاع عذاب، مورد انتقاد قرار می‌دهد و قائل است که ادامه پاورقی در صفحه بعد

به اعتقاد صدرالمتألهین، و بر خلاف نظر ابن عربی، منشأ عذاب ملکاتی است که صورت جوهری پیدا نموده و ذواتی قائم و فعال در نفس می‌باشند، و زوالی در آنها راه ندارد. (اسفار، ۹/۲۹۳) وی درباره تجوهر ملکات می‌گوید، هنگامی که کسی فعلی را انجام می‌دهد، و یا سخنی می‌گوید، اثری از این فعل و سخن در نفس او ظاهر می‌شود، این حالت قلبی برای مدتی باقی می‌ماند، اگر افعال و سخنان تکرار گردند، آثار آنها در نفس استحکام پیدا کرده و احوال به ملکات تبدیل می‌شوند. تفاوت ملکه و حال در شدت و ضعف آن دو است. و در دستگاه فلسفی صدرالمتألهین اشتداد در کیفیت به حصول صورتی جوهری می‌انجامد، همانند حرارتی ضعیف که ابتدا تأثیری ضعیف در چربی به جای می‌گذارد، در صورتی که این حرارت شدت یابد، صورت آتش پیدا می‌کند. کیفیات نفسانی نیز در صورتی که اشتداد پیدا کنند، ملکه راسخی در نفس می‌شوند. پس از حصول ملکه، افعال مناسب آن به سهولت و بدون رویه و تعمّل از انسان صادر می‌گردد (همان، ۲۹۱). بنابراین، در نظر صدرالمتألهین، ملکات نفسانی صوری جوهری هستند و رمز خلود اهل بهشت در بهشت و اهل دوزخ در دوزخ و عذاب دائم، همین صور جوهری می‌باشد. و برخلاف ابن عربی که منشأ عذاب و یا ثواب را نفس عمل و قول به تنهایی می‌داند، اعتقاد دارد که عمل و یا قول نمی‌تواند منشأ عذاب باشد، چرا که اولاً این هر دو زوال پذیرند، و در صورت منشأ عذاب بودن این دو، بقاء معلول بدون وجود علت لازم می‌آید. و ثانیاً فعل جسمانی واقع در زمان متناهی نمی‌تواند

ادامه پاورقی از صفحه قبل

اهل مکاشفه، معلوم کشفی خود را از باطن رسول خدا (ص) اخذ نموده‌اند و کشف ایشان موافق کشف صریح نبوی است. (تفسیر القرآن الکریم، ۴/۳۱۶-۳۱۷) اما از طرف دیگر می‌گوید من بواسطه ریاضتهای علمی و عملی که داشته‌ام، معتقدم که سرای دوزخ، سرای شادمانی و نعیم نیست، بلکه محل ألم و محنت و عذاب دائم است. (عرشیه، ۲۸۱-۲۸۲) و می‌افزاید که اصولی نزد او است که بنا بر آن جهنّم و آلام و شرور آن بطور دائم بر اهل آن جاری است، همانطور که بهشت و نعیم و خیرات آن برای اهل بهشت دائمی است. (اسفار، ۹/۳۴۸؛ شواهد، ص ۳۱۴) ولی در نهایت بیان می‌دارد که میان آنچه وی درباره دوام آلام بر اهل آتش ذکر کرده است، و اقوال اهل مکاشفه که عذاب را منقطع می‌دانند می‌توان جمع کرد و در صورتی که دقت شود، تخالفی میان این دو نظر وجود ندارد (اسفار، ۹/۳۵۰؛ شواهد؛ ۳۲۰ پاورقی ۴).

منشاء عذاب و یا ثواب در زمان نامتناهی باشد، و چنین مجازاتی شایسته خدای حکیم نیست، چنانکه خود فرموده است «و ما انا بظلام للعبید» بلکه منشاء عذاب همان نیت و ملکات راسخه‌ای است که در اثر تکرار افعال و اقوال در نفس تجوهر یافته است و قرآن نیز به آن اشاره دارد و می‌فرماید: «و ذلک بما کسبت قلوبکم» (اسفار، ۲۹۳/۹) و می‌افزاید، در قرآن آیات بسیاری وجود دارد که بنابر آنها بهشت و آنچه در آن است، و نیز دوزخ و آنچه در آن است، نتیجه افعال و اعمال و آثار ملکات انسان است مانند «و لا تجزون الا ما کنتم تعملون» (یس / ۵۴) و نیز «اما تجزون ما کنتم تعملون» (طور / ۱۶). اما این جزا که در واقع فعل خود انسان است، در قالب صورتی نمودار می‌شود؛ چنانکه خداوند می‌فرماید: «جزاء اعداء الله النار» (فصلت / ۲۸) بنابراین آتشی که جزای دشمنان خدا است، در واقع همان فعل او در دنیا است. و البته به بیانی که گذشت نتیجه ملکه‌ای است که در نفس انسان رسوخ کرده است و صورت جوهری یافته است. و چون نفس دوام دارد و ذاتیات آن نیز مدام به دوام آن می‌باشند، لذا عذاب که معلول ملکات ذاتی نفس است دائمی می‌باشد.

اما روی دیگر سکه این است که مسأله عذاب دائم از نظر صوفیه با رحمت و اسعه حق متعال در تضاد و تنافی است، صدرالمتألهین برای احتراز از این تنگنا، قائل است که استحاله تعدیب ابدی و عذاب جاودان و مخالفت آن با رحمت و عنایت الهی موقعی درست خواهد بود که معذب واحد شخصی باشد (تفسیر القرآن الکریم، ۳۴۸/۱). لذا علیرغم اعتقاد به دوام عذاب مخلصین در آتش، قائل به تفاوت دوام دوزخ و دوام بهشت می‌گردد (شواهد، ۳۱۴؛ عرشیه، ۲۸۰-۲۸۱) تفسیر القرآن الکریم، ۳۴۹/۱) به این معنا که عذاب اهل آتش جاودانه است ولی عذاب هر یک از دوزخیان منقطع خواهد شد (اسفار، ۳۵۰/۹). حکیم سبزواری احتمال می‌دهد که دوام در آتش، دوام نوعی باشد، یعنی نوع دوزخی به تعاقب اشخاص محفوظ باشد. (شواهد، تعلیقات، ص ۷۷۷) و فیض کاشانی نیز در اصول المعارف، خلود اهل بهشت را خلود یک یک بهشتیان در بهشت می‌داند، و خلود اهل دوزخ را در آتش دوام جهنم برای اهل آن می‌داند. و نه تک تک افراد. (فیض،

(۱۷۶) حاصل این که معذب به عذاب دائم از نظر ملاصدرا واحد شخصی نیست، بلکه نوع دوزخی به تعاقب اشخاص معذب به عذاب دائم است و این نظر چندان فرقی با نظریه صوفیه ندارد. بلکه در این با نظریه صوفیه شریک است که عذاب اشخاص منقطع است. اما حکیم ملاحادی سبزواری بر نقد پذیری نظریه انقطاع عذاب از ناحیه منشاء عذاب اصرار می‌ورزد، و قائل است که مهمترین خللی که در نظریه انقطاع عذاب وجود دارد، قسری و عرضی بودن منشاء عذاب است. از نظر وی این که منشاء عذاب امری بی‌ارتباط با فعل بنده باشد، با روح قرآن نمی‌سازد. و نیز میان رحمت خداوند و عذاب دائم، تنافی نمی‌بیند، چرا که منشاء عذاب امری است لازمه فعل خود انسان و امری است که به شکل طبیعت ثانوی برای فرد درآمده است. بنابراین در نظر حکیم سبزواری، انسان دارای دو طبیعت است، یکی طبیعت و فطرت اولیه که همان «فطرة الله التي فطر الناس عليها» می‌باشد. این فطرت از بین نمی‌رود و دلیل آن این است که اگر عنایت حق شامل شود، ممکن است که کافر در دم مرگ از کفر و عصیان برگردد. و دیگر فطرت و طبیعت ثانویه که حاصل اعمال خود او است. بدین معنا که از تکرار علوم و اعمال ملکات و خوبیهای خوب و بد در انسان پیدا می‌شود. و این ملکه‌ها و خوبیها منشاء عذاب و یا پاداش انسان می‌باشند. لذا منشاء عذاب لازم فعل خود انسان می‌باشد. و در حدیث است که «انما هی اعمالکم ترد الیکم» و در قرآن نیز چنانکه در شرح بیانات ملاصدرا گذشت، تصریحاتی در این باره وجود دارد. حکیم سبزواری اضافه می‌کند که هر ملکه‌ای به منزله روحی برای صورتهای برزخی مثالی و اخروی است و میان آن صور و ملکه جدایی و انفکاک قابل تصور نیست. چرا که بین آنها علاقه لزومیه برقرار است. (سبزواری، ۳۲۸-۳۳۰). حاصل این که اگرچه طبیعت اولیه که بنا بر آن انسان مؤمن می‌باشد، وجود دارد، اما غلبه با طبیعت ثانوی است و لذا عذاب ابدی است. (همان، ص ۴۴۳)

بنابراین نظریه انقطاع عذاب صوفیه، از ناحیه منشاء عذاب قابل خدشه است. اما علیرغم این خدشه روایاتی درباره انقطاع عذاب مخلصین در آتش وجود دارد که نشانگر آن است که انقطاع عذاب امری متناقض و بدور از واقعیت نیست. چنانکه

علی بن یقظین از امام هفتم نقل می‌کند که فرمودند: در میان بنی اسرائیل مرد مؤمنی بود که در همسایگی اش کافری منزل داشت؛ آن کافر با آن مؤمن مهربانی و خوشرفتاری می‌کرد و در کار خیر دنیایی با وی همراه بود. پس چون آن کافر درگذشت، خداوند خانه‌ای از گِل در دوزخ برای او بنا کرد تا آنکه از حرارت آتش او را نگهدارد، و روزیش از خارج بدو می‌رسید. بدو گفته شد، این جزای آن رفتاری است که با فلان همسایه مؤمنت داشتی. (صدوق، *ثواب الاعمال* و *عقاب الاعمال*، ۳۷۶)

و نیز کلینی در *اصول کافی* از امام باقر (ع) نقل می‌کند که ایشان فرمودند: مؤمنی در مملکت یکی از جباران بود و آن جبار او را تکذیب می‌نمود و حقیر می‌شمرد. آن مؤمن از آن دیار به بلاد شرک گریخت و بر یکی از آنان وارد شد؛ وی از او پذیرایی نمود و او را جای داد، و مهربانی کرد و میزبانی نمود، پس چون مرگ آن مشرک فرا رسید، خداوند بدو الهام کرد که به عزت و جلال خودم سوگند که اگر برای تو در بهشت محلی بود ترا در آن ساکن می‌گردانیدم و لیکن بهشت بر مشرک حرام شده است. اما ای آتش او را بترسان لکن مسوزان و آزارش مرسان؛ و در بامدادان و شامگاه روزی او میرسد. (کلینی، (۲) / ۳ / ۲۷۱-۲۷۲)

اهل عرفان نیز به دو حدیث استناد می‌کنند که رسول خدا (ص) فرمودند: «ان بعض اهل النار يتلاعبون فيها بالنار» و نیز «سیأتی علی جهنم زمان تنبت من قعرها الجرجیر» این دو حدیث در اکثر کتابهای عرفانی نقل می‌شود. اما منبع و مأخذ آن معلوم نیست. ویلیام چیتیک نیز در *نقد النصوص جامی* اظهار می‌دارد که منبع این دو حدیث را نیافته است (جامی، ص ۳۵۱). اگر چه روایات بسیاری هم وجود دارد که از عذاب دائم خبر می‌دهد، ولی با توجه به روایاتی که ذکر شد، می‌توان گفت خلود در دوزخ منافاتی با نفی عذاب و یا انقطاع عذاب ندارد. و بالاخره آنچه که در نهایت می‌توان گفت، همان است که رسول الله (ص) در این باره اظهار داشته‌اند «من وعده الله علی عمل ثواباً فهو منجز له، و من أوعده علی عمل عقاباً فهو فيه بالخيار» (مجلسی، ۵ / ۳۳۴).

منابع :

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران ۱۳۶۶، ۳ جلد، ج ۲
- ابن العربی، محیی الدین، الفتوحات المکیة، تحقیق و تقدیم عثمان یحیی، تصدیق و مراجعه ابراهیم مدکور، قاهره، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعیه بالتعاون مع معهد الدراسات العلیا فی السوربون، ۱۳۹۷ هـ / ۱۹۷۷ م، ۱۴ جلد، ج ۳، ۵، ۸، ۱۰، ۱۲، ۱۳، ۱۴ همو، الفتوحات المکیة، دار صادر بیروت، ۴ جلد، ج ۱، ۳ همو، الفتوحات المکیة، طبع بولاق (قاهره).
- همو، رحمة من الرحمن فی تفسیر و اشارات القرآن، جمع و تألیف محمود محمود الغراب، دمشق، ۱۴۱۰ هـ / ۱۹۸۹ م، ج ۱ و ۲ و ۳ و ۴.
- همو، فصوص الحکم، تصحیح ابو العلاء عقیفی، انتشارات الزهراء، چاپ دوم، آذرماه ۱۳۷۰
- ابن ماجه، ابی عبدالله محمد بن یزید القزوینی، سنن، تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت، دارالکتب العلمیة.
- جامی، عبدالرحمن بن احمد، نقد النصوص فی شرح نقض الفصوص، با مقدمه و تصحیح و تعلیقات ویلیام جیتیک، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰.
- جهانگیری، محسن، محیی الدین بن عربی، چهره برجسته عرفان اسلامی، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، مهرماه ۱۳۶۷
- خوارزمی، تاج الدین حسین بن حسن، شرح فصوص الحکم، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران، انتشارات مولی، چاپ دوم، ۱۳۶۸ هـ ش / ۱۴۱۰ ق.
- سبزواری، ملا هادی، رسائل، تعلیق و تصحیح و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، شرکت چاپ و انتشارات اسوه وابسته به سازمان اوقاف و امور خیریه، ۱۳۷۰ هـ ش
- الشهرستانی، محمد بن عبدالکریم، الملل و النحل، تصحیح شیخ احمد فهمی محمد، قاهره مطبعه حجازی، چاپ اول، ۱۳۶۸ هـ - ۱۹۴۸
- صدرالمتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملا صدرا)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة (اسفار)، داراحیاء التراث العربی، بیروت، لبنان، چاپ چهارم، ۱۴۱۰ هـ - ۱۹۹۰ م، ج ۹
- همو، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تعلیق و تصحیح و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی،

- چاپ دوم، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰ ه.ش.
- همو، تفسیر القرآن الکریم، تصحیح محمد خواجوی، قم، انتشارات بیدار فر، چاپ دوم، ۱۳۶۶، جلد ۷، ۱، ۲، ۳، ۴
- همو، عرشیه، تصحیح و ترجمه غلامحسین آهنی، ۱۳۱۴، انتشارات مولی
- صدوق، ابو جعفر محمد بن علی، الاعتقادات، تحقیق عصام عبدالسید، قم، المؤتمر العالمی لألفية الشيخ المفید، ۱۳۷۱ ه.ش / ۱۴۱۳ ق.
- همو، ثواب الاعمال و عقاب الاعمال، ترجمه علی اکبر غفاری، تهران، کتابفروشی صدوق، ۱۳۶۳.
- الغراب، محمود محمود، شرح فصوص الحکم من کلام الشيخ الأكبر، دمشق، ۱۴۰۵ ه.
- فیض، ملامحسن، اصول المعارف، با تعلیق و تصحیح و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۶۲.
- القاشانی (کاشانی)، کمال الدین عبدالرزاق، شرح فصوص الحکم، انتشارات بیدار، چاپ چهارم، ۱۳۷۰ ه.ش.
- قاضی عبدالجبار بن احمد، شرح الاصول الخمسة، تعلیق احمد بن الحسين بن ابی هاشم، تحقیق عبدالکریم عثمان، قاهره، مکتبه وهبه، چاپ دوم، ۱۴۰۸ ه - ۱۹۸۸ م.
- قیصری رومی، محمد داوود، شرح فصوص الحکم، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول ۱۳۷۵
- الکلینی الرازی، ابی جعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق، اصول کافی، با ترجمه و شرح سید جواد مصطفوی، مؤسسه تحقیقاتی و انتشاراتی نور، بی تا
- مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمة الاطهار، بیروت، لبنان، مؤسسه الوفاء ۱۴۰۳ ه / ۱۹۸۳ م، ج ۵، ۶، ۸، ۴۴
- مفید، محمد بن النعمان، اوائل المقالات، تحقیق ابراهیم انصاری، المؤتمر العالمی لألفية الشيخ المفید، ۱۴۱۳
- مکی، ابوالفتح محمد بن مظفر الدین محمد بن حمید الدین بن عبداللّه، الجانب الغربي فی حل مشکلات الشيخ محی الدین ابن عربی، به اهتمام و حواشی نجیب مایل هروی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۶۴.