

بررسی و تحلیل نظریه ابن عربی در نفی جاودانگی عذاب دوزخیان

سیدحسین بطحائی گلپایگانی*

چکیده

یکی از بحث‌های معادشناسی درباره کیفیت حیات اخروی، مسئله عذاب دوزخی است. ابن عربی بر این باور است که عذاب دوزخیان ابدی نیست. اگرچه قرآن بر جاودانگی عذاب دوزخی صراحت دارد و مفسران و حکما با دلایل عقلی و نقلی بر جاودانگی عذاب اهل جهنم استدلال کرده‌اند، محی‌الدین با تفسیر ویژه‌ای از متون دینی معتقد است ابدیت دوزخ ملازم با جاودانگی عذاب نیست. وی با تمسک به سبقت رحمت خدا بر غضب او، انس و عادت دوزخی به آتش، فقدان نص بر تعذیب ابدی دوزخی، حسن خلف وعید، بی‌نیازی خدا از کیفر و انتقام، غلبه فطرت توحیدی بر عذاب، روایتی که بیانگر روییدن گیاه در جهنم است و با تأویل آیات عذاب، درصدد اثبات ادعای خویش است. در این پژوهش با استدلال به آیات قرآن و دیدگاه‌های متکلمان و حکما بر ابدیت عذاب دوزخیان، پندار ابن عربی مبتنی بر گوارا شدن عذاب اهل دوزخ و موقتی بودن عذاب بررسی می‌شود.

واژگان کلیدی

خلود، عذاب، رحمت، دوزخ، ابن عربی.

طرح مسئله

بحث معاد و کیفیت حیات اخروی از آن‌رو که از قلمرو عقل و حس و تجربه بیرون است، از مسائل پیچیده و دشوار علمی است؛ به‌ویژه مسئله خلود عذاب دوزخی که به‌تعبیر صدرالمتألهین، حکما را مدهوش و متحیر کرده است و به‌سادگی نمی‌توان درباره آن داوری کرد. وی از مخالفان خلود و عرفا به‌عنوان «اهل الکشف» و

dr.bathayi@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۱۱/۲۵

*. استادیار دانشگاه پیام نور تهران.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۶/۱۶

از طرفداران ابدیت عذاب به «علماء الرسوم» تعبیر کرده است. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۹۰: ۹ / ۳۴۶) حکیم سبزواری نیز بر این باور است که این مسئله از «اسرار الهی» است که بیشتر اهل عقول از فهم آن عاجزند. (سبزواری: ۱۳۷۰: ۳۳۰) بی‌تردید اگرچه اصل حیات اخروی با دلایل عقلی اثبات‌پذیر است، جزئیات آن مانند خلود عذاب دوزخی و کیفیت حیات اخروی را هرگز نمی‌توان با مقدمات عقلی و شهود غیرمعصومانه و حس اثبات نمود؛ زیرا عقل از بیان جزئیات معاد ناتوان است و مکاشفه خطاپذیر و غیرمعصومانه اگرچه ممکن است در مواردی حقیقت را کشف کند و مطابق واقع باشد و برای شخص تجربه‌گر حجت باشد، برای دیگران اطمینان‌بخش و علم‌آور نیست.

تنها گزارشگر واقعی آن، وحی الهی و تفسیر خطاناپذیر معصومان است. از این‌رو حکیمانی مانند صدرالمآلهین اگرچه در مواردی خلود را ملازم عذاب ابدی ندانسته و بر آن استدلال کرده‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۹۰: ۹ / ۳۴۷) در جای دیگر می‌نویسد: «آنچه برای من بعد از ریاضت‌های علمی و عملی روشن شد، آن است که دار جحیم محل نعمت و راحتی نیست؛ بلکه جایگاه درد و سختی و عذاب دائمی است»^۱. وی از ابن عربی و شاگردش صدرالدین قونوی تعجب می‌کند که عذاب ابدی را نفی کرده‌اند. (همان: ۴ / ۳۱۶)

ملاهادی سبزواری می‌نویسد: «درباره علم آخرت باید فحص کرد تا کلام مخبر صادق در وعده و وعیدها بر اشرف وجوه محتمل حمل شود تا به انکار ضرورت دین نینجامد.» (سبزواری، ۱۳۷۰: ۳۱۱) او در حاشیه اسفار می‌گوید: «وعندی دوام العذاب حق وانقطاعه عن الکفار باطل.» (همو، ۱۹۹۰: ۹ / ۳۴۷) برخی این اختلاف برداشت را این‌گونه توجیه می‌کنند که عرفان، تفسیر انفسی قرآن کریم و فایده آن اعتلای فهم خطاب محمدی است. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷: ۲۶)

از طرفی کندی معتقد است: «دلایل قرآنی به دلیل الهی بودنشان مطمئن‌تر، یقینی‌تر و مقنع‌تر از دلایل فلسفی هستند که بشری است؛ به همین جهت بر دلایل فیلسوف برتری دارد.» (شریف، ۱۳۶۲: ۱ / ۶۰۰) مدرس زنوزی نیز می‌نویسد: «درک حقیقت معاد جز با استفاده از نور نبوت خاتم الانبیاء ﷺ و بهره‌مندی از هدایت اولیا امکان‌پذیر نیست.» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۶: ۶۸۰) تفتازانی هم شبهات عدم خلود را مبتنی بر قواعد فلسفی، غیرمسلّم می‌داند. (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۵ / ۱۳۴)

سید جلال‌الدین آشتیانی بعد از این کلام در شرح *شواهد الربوبیه* می‌نویسد: «قطع عذاب و گوارا شدن آن را هیچ دلیلی تأیید نمی‌کند. تنها معیار در این‌گونه مسائل، نصوص کتاب خدا و سنت و براهین عقلی است، نه خطاب‌های ذوقی.» (شیرازی، ۱۳۷۷: ۳۸۸) علامه طباطبایی بعد از نقد دلایل منکران ابدیت عذاب می‌نویسد:

۱. البته برخی بر این باورند که وی خلود شخصی را بر نمی‌تابد؛ ولی خلود نوعی را پذیرفته است که در این صورت جحیم پیوسته دار جحیم و آلام است. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۹۰: ۹ / ۳۴۸)

جزئیات معاد را نمی‌توان با مقدمات عقلی استدلال کرد؛ زیرا عقل در درک جزئیات رستاخیز ناتوان است. بنابراین یگانه راه، تصدیق دلایل نقلی و حقایقی است که پیامبر صادق علیه السلام از راه وحی آورده است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱ / ۱۸۳ و ۴۱۲)

حکیم جوادی آملی نیز در این باره می‌نویسد:

وحی الهی، فوق هر عقل برهانی است و قلمرو آن نیاز نیست که مطابق فهمیده عقل باشد؛ زیرا در بسیاری از مطالب قرآنی، عقل از درک آن قاصر و عاجز است. (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱ / ۴۶۳)

البته اعتقاد به محدودیت عقل در کیفیت حیات اخروی و امور غیبی، غیر از آن مطلبی است که برخی گفته‌اند: «مبانی ایمانی را نمی‌توان با عقل دریافت کرد»؛ (پترسون و دیگران، ۱۳۸۳: ۷۸) زیرا باتوجه به گوناگونی مدل‌های ایمان، انسان از سنجش و داوری عقل بی‌نیاز نیست. در این پژوهش باتوجه به مطالب فوق، دیدگاه و مستندات ابن عربی را ذکر و ارزیابی می‌کنیم. همان‌گونه که نباید اعتقاد جزمی به خلود را مانند ابوحماد غزالی در کتاب *الاعتقاد مساوی با جهل به عقل و شرع پنداشت*، (غزالی، ۱۴۰۹: ۱۶۰) نباید از طرف مخالفان ابدیت عذاب نیز دانشمندان و عارفانی را که صدق نیت و تبحرشان در مسائل اعتقادی هویداست، متهم به جهالت یا انکار ضروری دین کرد.

مفهوم‌شناسی

لغت‌شناسان دو معنا برای «خلود» ذکر کرده‌اند: یکی بقای طولانی (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱ / ۲۹۱؛ طوسی، بی‌تا: ۵۲۴) و دیگری جاودانگی و دوام. طول عمر را از باب تشبیه، خلود خوانده و به کسی که دیر پیر می‌شود، مرد *مُخِلِدٌ* و *مُخَلَّدٌ* می‌گویند. (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲ / ۲۰۷؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳ / ۱۶۴؛ فراهیدی، ۱۴۱۰: ۴ / ۲۳؛ مصطفوی، ۱۳۶۰: ۳ / ۹۹؛ زمخشری، بی‌تا: ۱ / ۱۱۰)

از این رو خلود به معنای «جاودانگی» و «بقای طولانی» است؛ اگرچه بیشتر لغت‌شناسان آن را به معنای «جاودانگی» دانسته‌اند. قرآن کلمه خلود را با واژه «ابد» تأکید کرده است؛ (مانند طلاق / ۱۶۹؛ تغابن / ۱۰۰) لذا خلود بهشت و جهنم در قرآن به معنای جاودانگی و ابدیت است. از این رو مفسرانی مانند فخر رازی (رازی، بی‌تا: ۲ / ۱۳۱) که معنای خلود را جاودانگی نمی‌دانند نیز خلود در این آیات را به معنای عذاب ابدی می‌دانند.

عذاب در اصل به معنای منع است. سپس در منع از هر چیزی که موافق طبع و حال انسان باشد، به کار رفته که نتیجه آن درد و الم شدید است. (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۲ / ۱۰۳؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱ / ۳۵۸؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۴۴؛ مصطفوی، ۱۳۶۰: ۸ / ۶۶) اگرچه عذاب از ریشه عذب است، هیچ‌یک از لغت‌شناسان آن را به معنای گوارا و عذب ذکر ندانسته‌اند. از این رو خلود عذاب به معنای ابدیت الم و درد است. در قرآن واژه «خلود» به معنای ابدیت، در قالب‌های وصفی، فعلی و مصدری، درباره بهشت و جهنم آمده است. (یونس / ۵۲؛ طه / ۱۲۰؛ توبه / ۲۵ و ۳۹)

خلود در اصطلاح، استمرار حیات انسان در قیامت (بهشت یا جهنم) است.^۱ البته جاودانگی عذاب ابدی تنها برای کسانی است که با وجود دلایل روشن، از روی عناد و کینه بر گمراهی و دشمنی با حق اصرار ورزند و بر کفر و شرک استوار بمانند (نمل / ۱۴ - ۱۳ و ۱۶) و شامل مرتکب کبیره از مؤمنان نمی‌شود؛ همان‌گونه که متکلمان نیز بر آن تأکید کرده‌اند. (حلی، ۱۴۱۵: ۴۱۴؛ جوادی‌آملی، ۱۳۷۸: ۸ / ۴۰۲؛ تفتازانی، ۱۴۰۹: ۸ / ۳۳۴) از این‌رو مؤمن گناهکاری که گناه، ملکه پایدار او نشده، با تحمل عذاب یا شفاعت اولیا سرانجام در بهشت متنعم می‌شود.

پیشینه تاریخی و جایگاه بحث

قرآن به صراحت بیان می‌دارد که اهل جهنم هیچ‌گاه از عذاب جهنم رها نمی‌شوند. (بقره / ۳۹ و ۱۶۷؛ مائده / ۳۷؛ هود / ۱۰۷ - ۱۰۶؛ زخرف / ۷۷) و با تعبیری مانند «دارالخلد»، «دار مقام»، «دار قرار»، و «مکت» (فصلت / ۲۸؛ فاطر / ۳۵؛ غافر / ۳۹؛ زخرف / ۷۷) از آن یاد کرده که به معنای ابدیت است. بیشتر حکما و متکلمان و مفسران، نیز بر جاودانگی عذاب دوزخ برای کافر اتفاق نظر دارند. از دیگر سو ابن عربی و برخی از همفکران وی معتقدند عذاب دوزخی ابدی نیست و از این‌رو دو دیدگاه اساسی در مسئله جاودانگی عذاب وجود دارد:^۲

دیدگاه اول: موافقان ابدیت عذاب دوزخی از متکلمان شیعه، محقق طوسی و (فاضل مقداد، ۱۴۲۲: ۴۴۱) ادعای اجماع و فیض کاشانی ادعای عدم خلاف دارند. (فیض، ۱۰۹۱: ۲ / ۱۳۲۱) از متکلمان اهل سنت، فاضل قوشجی مدعی اتفاق و قاضی عضالدین ایچی مدعی اجماع شده‌اند. (جرجانی، ۱۴۲۳: ۸ / ۳۰۷) شارح مقاصد نیز به اجماع و عدم خلاف تصریح کرده است. (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۵ / ۱۳۱ و ۱۳۴) برخی نیز به عنوان ضرورت دین از آن یاد کرده‌اند. (همدانی اسدآبادی، ۱۴۲۲: ۴۵۵) تمام دانشمندان اسلامی بر این باورند که کتاب و سنت، ظهور در ابدیت عذاب کافر در دوزخ دارد. (رازی، ۱۹۸۶: ۲ / ۲۴۴؛ اسفرائینی، ۱۳۸۳: ۴۱۰؛ قرطبی، ۱۴۲۳: ۲ / ۱۴۸؛ قمی، ۱۳۶۷: ۲ / ۴۹؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۸ / ۳۴۱)

دیدگاه دوم: مخالفان جاودانگی عذاب دوزخی، ابن عربی (۶۳۸ - ۵۶۰ ق) و برخی از عرفای متأخر که متأثر از مشرب عرفانی وی بوده‌اند مانند قیصری، بر این باورند که نصی در ابدیت عذاب وارد نشده است؛

۱. مفهوم خلود نزد غیرمسلمین با توجه به اختلاف اعتقادات آنها متفاوت است. در فلسفه و دین غربی، خلود جزء جسدی روح یا نفس و مصدر فکر انسانی است. برخی از دانشمندان به تناسخ ارواح باور دارند. بیشتر عالمان نصرانی معتقدند ارواح یا در فردوس متنعم‌اند یا در جحیم معذب‌اند و بسیاری از عالمان نصارا نیز معاد جسمانی و روحانی را باور دارند. (ابن سلیمان و دیگران، ۱۹۹۹: ۱۰ / ۱۳۸)

۲. محمود غراب در حاشیه کتاب *التوحید و العقیده* (منسوب به ابن عربی) سه دیدگاه در این موضوع بیان کرده است: یکی ابدیت بهشت و دوزخ و ابدیت نعمت و عذاب آنها، دوم قول به فنای بهشت و جهنم که به ابن تیمیه نسبت می‌دهد، قول سوم که ابن عربی مبتکر آن بوده است، مبتنی بر انقضای عذاب از اهل آتش است. (ابن عربی، ۱۴۱۴: ۱۷۰)

بلکه نصوص فقط درباره جاودانگی دوزخ وارد شده است و دوام آتش هرگز مستلزم ابدیت آلام و عذاب نیست؛ بلکه حداکثر دلالت وعیدهای خدا امکان وقوع آن است و وقوع یا عدم انجام آن نیز به مشیت خدا واگذار شده، نمی‌توان درباره ابدیت عذاب به‌طور قطع اظهار نظر کرد و به خدا نسبت داد. (قیصری، ۱۴۲۴: ۲ / ۱۰۹۱؛ ۶۲۶ / ۱) شارحان فصوص نظیر عبدالکریم جیلی (م ۸۰۵ ق) و تاج‌الدین خوارزمی (م ۸۳۵ ق) و عبدالرحمن جامی (م ۸۹۸ ق) عذاب دوزخی را موقت پنداشته و بر انقطاع عذاب استدلال کرده‌اند. (جیلی، ۱۳۷۵: ۲ / ۱۲۳؛ خوارزمی، ۱۳۶۴: ۱ / ۳۱۱؛ جامی، ۱۳۷۰: ۱۹۰)

صدرالمتألهین (۱۰۵۰ هـ) نیز بر این باور است که عذاب دوزخی ابدی نیست؛ زیرا دلالت نصوص قرآنی و روایی بر جاودانگی عذاب کافر قطعی نیست؛ به‌گونه‌ای که امکان تعارض با برهان عقلی و مکاشفه عرفانی را پیدا کند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۴ / ۳۱۶) البته ملاصدرا تا قبل از کتاب *عرشیه* بر آن بود که آنکه عذاب او دائم است، چون فطرت (یا شاکله یا طبیعت نوعی) او عوض شده است دیگر رنج و الم را احساس نمی‌کند و در جهنم جاودان است، ولی از حضورش متأذی و ناراحت نیست! (مطیع، ۱۳۸۷: ۱۰۹)

ملاهادی سبزواری هم اگرچه بر ابدیت عذاب استدلال کرده، می‌گوید: خلود به وصف عذاب دائم، ضرورت دین نیست و ابدیت در جهنم، ملازم با ابدیت عذاب نیست. (سبزواری، ۱۳۷۰: ۴۴۲)

آیت‌الله حسن‌زاده آملی نیز در حاشیه *فصوص* می‌نویسد: «نصوصی که درباره دوزخیان وارد شده، به‌معنای خلود در عذاب نیست؛ بلکه به‌معنای جاودانگی در نار است.» (قیصری، ۱۴۲۶: ۲ / ۱۰۹۱)^۱

دلایل ابن عربی در عدم ابدیت عذاب

با تتبع در آثار تفسیری و عرفانی محی‌الدین و تأمل در اندیشه ابن عارف بزرگ می‌توان مستندات و دلایل وی بر عدم خلود را به‌طور کلی به سه دسته تقسیم کرد: ادله عقلی بر نفی ابدیت عذاب، دلایل نقلی و فقدان دلیل بر جاودانگی عذاب.

الف) دلایل عقلی بر ابدی نبودن عذاب دوزخی

از جمله دلایل عقلی وی ناسازگاری عذاب دوزخی با رحمت خدا، انس دوزخی به آتش، بی‌نیازی خدا از کیفر بنده، ناسازگاری ابدیت عذاب با سیر نهایی انسان و حسن خلف وعید خداست که هریک بررسی می‌شود:

۱. شبر می‌گوید: «به گمانم اولین کسی که این باب را گشود، ابن عربی در فص یونسی بوده است که قیصری و عبدالرزاق کاشانی و دیگران از وی تبعیت کردند.» وی اضافه می‌کند: «از ملاصدرا و فیض کاشانی تعجب می‌کنم که در *اسفار و عین‌الیقین* از وی تبعیت کرده‌اند.» (شبر، ۱۴۲۴: ۵۰)

۱. ناسازگاری ابدیت عذاب با رحمت خدا

ابن عربی^۱ با نگاه ویژه به خدا و انسان و تفسیر و تأویل متون دینی، بر این باور است که ابدیت عذاب در دوزخ با سعه رحمت خدا سازگار نیست و نصوص عذاب اهل جهنم قابل تأویل است؛ از این رو سرانجام دوزخیان، رهایی از عذاب و دریافت نعمت متناسب با آن است. او در فص یونسی می‌نویسد:

اما اهل آتش، سرانجام آنها به سوی نعمت است، نه در آتش؛ زیرا با پشت‌سر گذاشتن عقاب، صورت ناری خنک و سالم می‌شود برای کسانی که در آن هستند و همان نعمت آنها خواهد شد.^۲

قیصری در شرح این عبارت ابن عربی، سرانجام اهل آتش را یکی از این چهار امر می‌داند: ۱. رهایی از عذاب و دریافت نعمت متناسب با اهل دوزخ؛ ۲. لذت بردن از آتش با انس به آن؛ ۳. تجلی حق و لطف خدا در خود آتش، همان‌گونه که آتش بر حضرت ابراهیم خنک و سالم شد؛ ۴. دادن صبر به دوزخیان برای تحمل عذاب. وی با استناد به قرآن^۳ سرانجام دوزخیان را مانند اهل بهشت، نعمت می‌داند؛ با این تفاوت که نعیم دوزخیان، ناشی از رحمت خدا بعد از غضب و تحمل کیفر است؛ ولی نعیم اهل بهشت، نعمت خالص و رحمت صافی حضرت رب‌العالمین می‌باشد که عین امتنان است. (قیصری، ۱۴۲۴: ۱ / ۴۰۹ و ۶۲۶؛ ۲ / ۱۰۹۱)

محل‌الدین در مقام استدلال، با مقایسه مهربانی انسان و رحمت خدا می‌گوید:

در ذات خود می‌یابیم که بر صفت رحمت خلق شده‌ایم؛ به‌گونه‌ای که اگر حکم خدا بود که عذاب را از اهل عالم برداریم، هر آینه برمی‌داشتیم؛ درحالی‌که خدا از همه به بندگان مهربان‌تر است. (فیض کاشانی، ۱۰۹۱: ۲ / ۱۳۲۶)

در فص هودی آمده است:

کسی که دارای بصیرت است، می‌داند که همه موجودات، بندگان خداوند که در ذات و صفت و فعل نیازمند به رحمت خداوند و او رحمان و رحیم است. از ویژگی کسی که موصوف به صفت رحمانیت و رحیمیت است، آن است که احدی را همیشه عذاب ندهد و این اندازه از عذاب هم

۱. ابن عربی در سال ۵۶۰ قمری در شهر «مرسیه»، در کشور «اندلس» دیده به دنیا گشود و در سال ۶۳۸ در دمشق از دنیا رفت.
۲. أمّا أهل النار فمأهملهم إلى النعيم - لكن في النار إذ لابدّ لصورة النار بعد انتهاء مدة العقاب أن تكون برداً وسلاماً على من فيها، وهذا نعيمهم. (قیصری، ۱۴۲۶: ۲ / ۱۰۹۱)
۳. اما الخلاص من العذاب أو الالتذاد به بالنعوذ أو تجلي الحق في صورة اللطف في عين النار كما جعل النار برداً وسلاماً على ابراهيم لكن ذلك بعد انتهاء مدة العذاب. (همان: ۱ / ۶۲۶) و در فص اسماعیلی اضافه می‌کند: «أو بإعطائهم صبراً على هم عليه من البلاء والمحن فيألفون فلا يتلامون منه بعد ذلك.» (همان)
۴. وی درباره نعیم اهل دوزخ می‌گوید: «فان نعیم النفوس الطيبة لا يكون إلا بالطيبات و نعیم نفوس الخبيثة لا يكون إلا بالخبيثات كالتذاد الجعل بالقادورات وتألمه بالطيبات كما الطيبات للطيبين ... الخبيثات للخبيثين.» (نور / ۲۶) (همان: ۶۲۸)

که به آن خبر داده، برای رسانیدن کمالی است که برای آنان در نظر گرفته است. همان گونه که طلا و نقره را به قصد زدودن از مواد زایدی که او را مکدر کرده و سبب نقصان عیارش شده، به وسیله آتش در کوره ذوب می کنند. (قیصری، ۱۴۲۶: ۱ / ۷۳۳)

وی در موقتی بودن عذاب به آیه «وسعت رحمتی کل شیء» (اعراف / ۱۵۶) استدلال کرده است. فرجامی که از نظریه ابن عربی، مبتنی بر رحمت الهی حاصل می شود، آن است که همه مخلوقات - اعم از خیر و شر - از رحمت خدا بهره مند می باشند؛ حتی رحمت خدا شامل ابلیس هم خواهد شد. این نکته را ابن عربی، ضمن مکالمه سهل تستری با ابلیس بیان می دارد که ابلیس می گوید: «من در زمره نفوسی هستم که رحمت حق شامل حال من خواهد شد؛ زیرا من مصداق شیء ام و رحمت خدا مقید و محدود نمی شود.» ابن عربی بعد از نقل این گفتگو می گوید: «ابلیس این مطلب را به سهل تستری آموخت.» (خواجوی، ۱۳۸۱: ۱ / ۹۶)^۱

ابن عربی چگونگی لطف خدا بر تعذیب دوزخی را در دو امر ذکر کرده است: شهود حق در پرتو عذاب و عادت به آتش.

وی درباره شهود حق می گوید:

از ثمرات تعذیب، شهود حق است که بالاترین نعمت است و در پرتو آن، کمالی را که بنده به آن نرسیده، ادراک و احساس نقص کرده است؛ ولی به نقص خود راضی شده، نعمت ها را فراموش می کنند. (قیصری، ۱۴۲۶: ۱ / ۶۳۱)

بررسی و تحلیل

عمده دلیل ابن عربی، استدلال به سعه رحمت خداست؛ لذا باید معنای آن روشن شود. «رحمت» از صفات انسان و خداست؛ با این تفاوت که در انسان به معنای رقت قلب و مهربانی است، که گاهی موجب احسان نیز می گردد. (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲ / ۴۹۸؛ صدر، ۱۳۷۹: ۸ / ۱۹۲) رحمت به این معنا از صفات انفعالی نفس است

۱. عرفا معتقد به سبقت رحمت بر غضب اند و بر این باورند که عاقبت خلاق رحمت است؛ چنانکه حافظ گوید:

لطف الهی بکند کار خویش نکته سر بسته چه دانی؟ خموش

ملا حبیب الله خراسانی از فقها و عرفای شیعه در دیوانش می گوید:

عذب بود نام نهندش عذاب مشنو اگر بیم عذابت دهند

الهی قمشهای می گوید:

آن خدای دان همه مردود و یا قبول من رحمة بدا و الی رحمة یول

از رحمت آمدند و به رحمت روند خلق این است سر عشق که حیران کند عقول

خلقان همه به فطرت توحید زاده اند این شرک عارضی است و عارضی یزول

(خواجوی، ۱۳۸۱: ۹۷)

که خدا از آن منزّه است؛ از این رو رحمت در خدا از صفات فعلی به معنای رفع نیاز هر نیازمند و اعطای کمال شایسته به موجود شایسته کمال است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۴۷)

رحمت خدا به معنای افاضه خیر به موجودات در مسیر حرکت تکاملی و فعلیت یافتن استعدادها برای قبول فیض از طرف خداست؛ اعم از اینکه در صراط سعادت ابدی یا در شقاوت دائمی حرکت کند؛ بنابراین یاری انسان برای به فعلیت رساندن استعدادهایی که فرجام آن بهشت یا عذاب ابدی است، از مصادیق رحمت عام خداست که شامل انسان و شیطان و هر موجود دیگری می‌شود.

شبهه گوارا شدن عذاب اهل دوزخ، نتیجه مقایسه رحمت خدا با رحمت و عاطفه انسانی است. از این رو آن را با رحمت خدا ناسازگار دانسته است. این تفسیر از رحمت خدا، نه تنها با ابدیت عذاب سازگار نیست، با عذاب طولانی و حتی اصل عذاب - که منکران خود آن را باور دارند نیز ناسازگار است. (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۱ / ۴۱۵) خداوند در قرآن از عذاب «احقاب» خبر می‌دهد (نبا / ۳۷) که زمان آن به اندازه قرن‌هاست و این زمان طولانی غیر از پنجاه هزار سال صحنه قیامت است (معارج / ۴) که آن هم معلوم نیست از سال‌های دنیا باشد یا آخرت. (نهج البلاغه: خ ۹۲)

از طرف دیگر، در کنار آیات دال بر رحمت گسترده خدا، آیاتی نیز بر خشم و غضب الهی تأکید کرده‌اند. «شدیدالعقاب» بودن خدا چهارده بار در قرآن آمده که بر دردناک بودن عذاب الهی تأکید می‌کند: «تَبَّ عِبَادِي أَيُّ أَنَا الْعُقُورُ الرَّحِيمُ وَ أَنْ عَذَابِي هُوَ الْعَذَابُ الْأَلِيمُ». (حجر / ۵۰ - ۴۹)

از این رو می‌توان گفت اگر رحمت خدا به معنای رأفت عاطفی و مهربانی باشد، عذاب ابدی دوزخی با رحمت خدا ناسازگار است و حتی با اصل عذاب هم سازگار نیست، مگر اینکه گفته شود اصل عذاب برای پاک شدن از گناه و رهایی از عذاب لازم است. همان گونه که امام خمینی رحمته می‌نویسد:

آتش دوزخ در حقیقت صورت رحمت الهی برای اهل توحید است، برای اینکه موجب وصول گناهکاران به کمالات عالیه است. (۱۴۱۰: ۱۲۱)

شاید بتوان گفت دلالت لفظی و ابتدایی آیات موافق و مخالف ابدیت عذاب، هر دو قابل دفاع است؛ زیرا همان گونه که حکیم افندی می‌گوید:

آیه «رحمتی وسعت کل شیء» عام است و شامل همه انسان‌ها از جمله کفار می‌شود و نصوص ابدیت عذاب هم دلالت بر حرمان دوزخی از نعمت بهشت دارد. از این رو برخی عرفا چون خواسته‌اند به مقتضای هر دو عمل کنند، گفته‌اند رحمت الهی شامل حال دوزخی بعد از تحمل عذاب می‌شود و بعد از تحمل عذاب راحتی را احساس می‌کنند؛ بدین وسیله آیات خلود و رحمت هر دو در ظهور خود باقی می‌مانند. (افندی، ۱۳۰۹: فص هودی)

ولی همان گونه که گذشت، این برداشت از آیات بستگی به نگرش ما به مفهوم رحمت دارد.

۲. انس به آتش و لذت بردن از آن

ابن عربی اثر شهود حق در آتش را انس و عادت به آن ذکر کرده که نتیجه‌اش لذت بردن از آن است. وی در این باره می‌نویسد:

از فضل و رحمت خدا برای اهل آتش در آتش آن است که بعد از گذشت کیفر به اندازه عمل، احساس آتش و سوزش در آتش نمی‌کنند؛ به‌گونه‌ای که جوارح آنها با زایل شدن روح حساس از آن، تخدیر می‌شود؛ به‌گونه‌ای که دیگر احساس عذاب نمی‌کنند؛ حتی اگر داخل بهشت شوند، از بوی بهشت متأذی می‌شوند؛ همان‌گونه که حیوان «جَعَل» از بوی خوش متألم می‌شود؛ زیرا بهشت موافق طبع ذاتی آنها نیست. از این‌رو در جهنم از عذاب لذت می‌برند؛ همان‌گونه که جَعَل از بوی متعفن لذت می‌برند. (قیصری، ۱۴۲۶: ۲ / ۴۰۲)

وی ذیل آیه «أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (بقره / ۳۹، ۸۱، ۲۱۷ و ۲۷۵) درباره چگونگی لذت

عادت به آتش و درد ترک عادت می‌گوید:

شدیدترین عقوبت برای هرکس، جدایی از وطن مألوف است و چون اهل جهنم به جهنم انس گرفته‌اند، اگر از آن بیرون روند، دچار رنج می‌شوند؛ از این‌رو آنان بعد از پاکی از گناه، در جهنم بدون عذاب می‌مانند و این عذاب با رحمت خدا منافات ندارد؛ اگرچه در نهایت با شفاعت شافعین، همه از عذاب رهایی می‌یابند؛ زیرا خدا ارحم الراحمین است. (قیصری، ۱۴۲۴: ۲ / ۱۰۹۱؛ ۱ / ۶۲۶ و ۶۳۲)

ابن عربی درباره لطف بودن آتش بر دوزخیان در تفسیر آیه: «فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ»

(بقره / ۲۴) می‌گوید:

گاهی آتش برای برخی بیماری‌ها دارو می‌باشد؛ به‌گونه‌ای که آن بیماری جز با داغ کردن به آتش درمان نمی‌شود و چون بیماری سخت‌تر از گناهان کبیره نیست، خداوند با داخل کردن آنان در آتش از بیماری بزرگی که غضب الهی است و از آتش هم بزرگتر است، رهایی می‌بخشد و آنها به بهشت می‌روند. از این‌رو عذاب هم دربردارنده لطف خداست. (خواجوی، ۱۳۸۱: ۱ / ۸۷)

بررسی و تحلیل

در هیچ‌یک از متون دینی از لذت‌بخش بودن عذاب و آلام اخروی برای کافران سخن به‌میان نیامده است؛ بلکه دلایل عقلی و نقلی فراوان بر دردناک بودن کیفر و عذاب اخروی کافران تصریح کرده‌اند. از طرفی اساس اعتقاد به گوارا شدن عذاب و اله، ناشی از شناخت و تفسیر وی از ماهیت انسان است. ابن عربی در این باره می‌گوید:

آتش که باطن کفر و نفاق بوده، فصل اخیر و صورت نوعیه انسان شده است؛ مانند سمندر که به صورت حیوان ناری درآمده و پیوسته در آتشند و به آن عادت کرده و لوازم ذاتی آنها شده است و از آن تغذیه کرده، احساس درد نمی‌کنند؛ همان‌گونه که ماهی از داخل آب بودن لذت می‌برد. (قیصری، ۱۴۲۶: ۲ / ۱۰۹۱)

بی‌تردید اگر آتش از لوازم ذاتی انسان شود، فرد دوزخی دیگر از آتش احساس درد نمی‌کند؛ ولی همان‌گونه که حکما بر اساس حرکت جوهری و تجسم ملکات گفته‌اند:

انسان به اعتبار اخلاق و ملکاتش، انسان یا حیوان یا درنده و یا شیطان است و در حرکت به سوی حیوانیت یا شیطنت یا سبعیت، خاصیت انسانیت و فطرت خود را از دست نمی‌دهد؛ به‌گونه‌ای که این نوع، تبدیل به نوع هم‌عرض شود؛ بلکه با حفظ صورت نوعیه انسان به سمت نوعی جدید حرکت می‌کند که روی صورت نوعی اولی است؛ از این‌رو از اعمال قبیح صورت اخیر متأثر می‌شود و چون کاری از آن بر نمی‌آید، در رنج و عذاب دائمی است. (سبزواری، ۱۳۶۶: ۳۵۲؛ جوادی‌آملی، ۱۳۷۸: ۸ / ۴۳۸ - ۴۳۲)

اگرچه در منطق، ماهیت انسان را حیوان ناطق تعریف کرده‌اند و ناطق فصل اخیر انسان است، بر اساس حرکت جوهری (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۷ / ۸۸؛ ۳۴۵ / ۹؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱ / ۴۱۲) ناطق، فصل متوسط است که با اعمال اختیاری و باورها - با عنایت و اهب‌الصور - صورت نوعی جدیدی می‌سازد و با همان ملکات درونی که صورت نوعی او شده، به آخرت منتقل می‌شود؛ چراکه جاودانگی انسان در آخرت، ابطال وجود او نیست، بلکه ادامه همان وجود دنیوی است و همان‌گونه که اصل عذاب، مقابل عمل است، جاودانگی عذاب نیز در برابر دوام همان عمل است. خداوند می‌فرماید: «ذُوقُوا عَذَابَ الْخُلْدِ هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَيْهَا بِمَا كُنتُمْ تَكْسِبُونَ.» (یونس / ۵۲)^۱

ابن عربی نیز در تفسیر خود به همین معنا تصریح کرده است (ابن عربی، ۱۴۲۲: ۱ / ۴۴) و صدرالمتألهین و حکیم سبزواری نیز علت جاودانگی عذاب را ثبات نیت و رسوخ ملکات می‌دانند.^۲ علامه طباطبایی نیز عذاب ابدی را اثر صورت نوعی شقاوت‌باری می‌داند که نفس در اثر کفر و شرک، سیمای دوزخی پیدا کرده، دیگر نمی‌تواند نوع دیگر شود. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱ / ۴۱۴)

۱. ملاصدرا می‌گوید: «ان الملكات النفسانية تصير صوراً جوهرية وذواتاً قائمة فعالة لو يكن لتلك الملكات من الثبات والتجوهر ما يبقى أبداً لباد لم يكن لخلود اهل الجنة في الثواب واهل النار في العقاب وجه» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۹۰: ۹ / ۲۹۳) وی با اشاره به همین قواعد می‌نویسد: «الآلام و شرور جحیم مانند بهشت، و نعیم آن ابدی است، اگرچه دوام هریک مناسب آنهاست.» (همان: ۳۴۷)

۲. در روایتی دیگر، راز خلود عذاب ثبات در نیت بیان شده است. (کلینی، ۱۴۰۱: ۲ / ۸۵؛ صدوق، ۱۳۹۸: ۳۹۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۹۰: ۹ / ۲۹۳؛ سبزواری، ۱۳۷۲: ۴۹۷)

حال به این پرسش می‌رسیم که اگر عذاب ناشی از ملکات و با طبع دوزخی ملایم است، علت احساس آلام چیست؟ حکما در پاسخ گفته‌اند: چون فطرت اولی توحیدی تغییرناپذیر در او باقی است، (روم / ۳۰) آن صورت نوعی جدید با بودن صورت قبلی، باعث عذاب دائمی می‌شود که انسان دوزخی پیوسته احساس درد و درخواست رهایی از آن می‌کند.

برخی در نقد این دیدگاه گفته‌اند: گناه از هر نوع که باشد، قسری است و قسری امر ذاتی و دائمی نبوده، (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۹ / ۳۴۷) در نتیجه عذاب هم ابدی نیست. در پاسخ می‌توان گفت: این در صورتی است که کفر و ملکات رذیله در نفس رسوخ نکرده و طبیعت ثانوی آن نشده باشد که از نوع حال و عرض مفارق است؛ در این صورت عذاب ناشی از آن هم قسری و ناسازگار با نفس است که زوال‌پذیر است؛ ولی اگر ملکه راسخ نفس شود، صورت نوعی جدیدی را می‌آفریند و دیگر عذاب ناشی از آن هم قسری نیست؛ بلکه موافق طبیعت ثانوی اوست و چون نفس مجرد است، دائمی‌الوجود است و نفس معذب هم دائمی خواهد بود. (همو، ۱۹۹۰: ۹ / ۳۴۷؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱ / ۴۱۴)

ملا اسماعیل اسفراینی می‌گوید:

چون جوهر نفس ناطقه از عالم ملکوت است و بالذات مناسب با معرفت و تقوا و ملکات حمیده است و با اضرار اینها بالأصله ضدیت و منافرت دارد و بعد از رفع علاقه از جسم طبیعی، قرین حسرت و ندامت گردد و مشاهده نماید مقامات اهل حق را و تأسف خورد بر فقدان آن؛ مصور شود ملکات رذیله او به صور حیات و عقارب و نار. و جوهر ذات او را اذیت نمایند و به واسطه رسوخ کفر و سایر ملکات رذیله در حقیقت او، هرگز زایل نشوند و به سبب عدم تحصیل ایمان، جوهر روح او قابل رحمت نباشد و در عذاب الیم مؤبد بماند. (۱۳۸۳: ۴۰۹)

۳. بی‌نیازی خدا از کیفر

دلیل عقلی ثابت می‌کند که اطاعت و معصیت بنده، سود و زیانی به خدا نمی‌رساند و هرچیز به قضا و قدر الهی است و تمام مخلوقات مجبور به اختیار هستند؛ پس چرا عذاب ابدی باشد، در حالی که خدا ارحم‌الرحمین است؟^۱

بررسی و تحلیل

در این گفتار دو ادعا مطرح شده است: بی‌نیازی خدا از بنده و سلب اختیار انسان. بی‌نیازی خدا به کیفر بنده، سخن درستی است؛ ولی این اشکال در صورتی وارد است که علت کیفر عاصیان در رستاخیز، انتقام الهی از بندگان باشد؛ حال آنکه کیفر برای انتقام نیست، نتیجه ضروری اعمال انسان است که در آخرت به اذن خدا

۱. این استدلال را صدرالمتألهین در تأیید ابن عربی آورده است: «قد قام الدلیل العقلی علی أن الباری سبحانه لا ینفعه الطاعات ولا ینضره المخالفات وأن کل شیء جار بقضائه وقدره وان الخلق مجبورون فی اختیارهم ...» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۹۰: ۹ / ۳۵۳)

به صورت‌های مناسب تجسم می‌یابند. خداوند از تصرف ظالمانه مال یتیم به «خوردن آتش» (نساء / ۱۰) یاد کرده است و می‌فرماید: «انسان با عین عمل خود کیفر می‌بیند.» (بقره / ۱۶۷؛ توبه / ۳۵ - ۳۴؛ آل عمران / ۱۸۰) غذای آلوده در قرآن با عنوان «صدید»، (ابراهیم / ۱۶) «غسلین» (حاقه / ۳۶) و «ضریع» (غاشیه / ۶) معرفی شده که همان باطن حقیقت گناهای مانند غیبت، زنا، زبان آلوده به گناه و خط مشی گزنده است؛ از این رو به دوزخیان می‌گویند: «ذوقوا ماکنتم تعملون». (عنکبوت / ۵۵) درحقیقت عامل عذاب، اعمال اختیاری انسان است که به صورت عذاب مجسم می‌شود. (سبزواری، ۱۳۷۲: ۴۹۸)

درباره قضا و قدر و شبهه جبر باید گفت قضای الهی از انسان سلب اختیار نمی‌کند؛ زیرا قضای حتمی خدا به اختیاری بودن افعال عبد تعلق گرفته و از این رو کفر کافر متعلق مشیت خداست، به شرط اینکه کافر چنین راهی را برگزیند. از این رو بین قضا و قدر و اختیار انسان تنافی نیست و عذاب ابدی ناشی از سوءاختیار کافر در گزینش کفر و تباهی وی است. در گوهر مراد آمده است:

جميع موجودات کلیه و جزئیة واقعند به قضا و قدر الهی؛ اما در غیر افعال عباد بر سبیل حتم و جزم و اما در افعال عباد بر سبیل تعلیق بر اراده ایشان. (لاهیجی، ۱۳۷۲: ۳۲۰)

۴. ناسازگاری ابدیت عذاب با سیر نهایی انسان به خدا

ابن عربی در فص هودی می‌نویسد:

حرکت تمام موجودات از جمله انسان‌ها در صراط بندگی به سوی خداست. اگر در مسیر حرکت با کفر و گناه از فطرت توحیدی دور شوند، گرفتار کیفر می‌شوند؛ ولی رحمت خدا بر غضبش سابق است و در نهایت خدا را ملاقات می‌کنند.

وی سپس به این آیه استشهد می‌کند: «ما مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ.» (هود / ۵۶) (قیصری، ۱۴۲۶: ۲ / ۷۰۹) و در جای دیگر می‌گوید: «غایت نهایی موجودات و انسان‌ها کمال است و کمال انسان رهایی از نقایص و حرمان و عذاب و رسیدن به لقای الهی است.» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۹۰: ۹ / ۳۴۷) با این دیدگاه، نظام بهشت و جهنم درهم پیچیده خواهد شد؛ اما وی برای تأیید این مدعا به آیات: «كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ» (اعراف / ۲۹) و «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره / ۱۵۶) استشهد می‌کند که مرجع انسان خداست. (همان: ۹ / ۳۵۳)

بررسی و تحلیل

عبودیت مانند رحمت دو گونه است: عبودیت عام، یعنی خضوع و انفعال وجودی در برابر مبدأ وجود و دیگری عبودیت خاص، یعنی خضوع و انقیاد در صراط هدایت به سوی توحید. هریک از این دو قسم عبودیت، پاداشی

مناسب با خود دارند؛ پاداش عبودیت عام که در سراسر عالم هستی برقرار است، رحمت عام است که مصداق آن نعمت دائمی و عذاب دائمی است؛ اما پاداش عبودیت خاص، رحمت خاص الهی و بهشت است که مخصوص کسانی است که رحمت خاص و هدایت خاص خدا را پذیرفته‌اند. (اعراف / ۱۵۶)

از طرفی، اگر این اشکال در مورد عذاب غیردائمی آخرت وارد باشد، باید درباره عذاب دنیوی نیز چالش‌انگیز باشد. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱ / ۴۱۵)

بی‌تردید ابدیت عذاب برای کسانی است که با لجاجت و کفر، فطرت توحیدی خود را تباه کرده‌اند و با فرض تباهی فطرت توحیدی، هیچ روزنه‌ای برای سعادت و رهایی از عذاب ندارند و کفراندیشی و کافرکیشی سببه ثابت آنها شده است. در مقابل، کسانی که کفر، ملکه پایدار و ذاتی آنها نشده و در حد اعراض مانده و فطرت توحیدی آنها باقی است، با تحمل عذاب و پاک شدن به نعیم بهشت می‌رسند؛ همان‌گونه که ملاصدرا درباره فرجام منافقان می‌نویسد: «فبقدر خروجه عن الفطره و نزوله في مهاوي المحيم يكون عذابه الاليم إلا أن الرحمة واسعة والفطرة باقية». (صدرالدین شیرازی، ۱۹۹۰: ۹ / ۳۵۱) از این رو اگر فطرت توحیدی باقی باشد، عذاب هم دائمی نیست.

آیات پیش گفته هم به موقتی بودن زندگی دنیوی و توانایی خدا بر بازآفرینی انسان در قیامت اشاره دارند؛ آفرینش از جانب خدا بوده، بازگشت همه نیز برای محاسبه اعمال به سوی خداست؛ اعم از اینکه رجوع به رحمت خدا و بهشت دائمی یا غضب و دوزخ ابدی باشد؛ زیرا هر انسانی به مقتضای باورها و اعمالش خدا و صفات الهی را ملاقات می‌کند.

۵. حسن خلف وعید بر خدا

ابن عربی بر این باور است که خلف وعید حسن است و مانعی برای بخشش از گناهکاران وجود ندارد. وی بانوجه به وعد و وعید خدا می‌نویسد: «آنچه قبیح است، خلف وعده است، نه خلف وعید؛ بلکه عفو از گناهکاران پسندیده است؛ همان‌گونه که خدا به آن وعده داده است». (احقاف / ۱۶)

وی در فص اسماعیلی می‌گوید: «الثناء بصدق الوعد لا بصدق الوعيد بالتجاوز والحضرة اليه تطلب الثناء المحمود بالذات.» وی تجاوز از گناه را نسبت به اهل بهشت و دوزخ فراگیر می‌داند؛ به این معنا که تجاوز و گذشت برای بهشتیان، تجاوز از گناهان وجودی و صفتی و عملی آنها است و برای دوزخیان از مؤمنین تجاوز به خارج کردن آنها از آتش با شفاعت شافعین است و گذشت برای کافرین، گوارا کردن عذاب یا رفع عذاب از آنها یا دادن صبر و بردباری به آنها در برابر بلا است تا به آن عذاب انس گیرند. ابن عربی امکان عمل به وعید درباره خدا را به دلیل عدم مرجح نفی می‌کند؛ زیرا سبب عذاب، کفر و گناه انسان است که خدا وعده بخشش آن را داده است. (احقاف / ۱۶؛ زمر / ۵۳؛ نساء / ۴۸؛ مائده: ۱۵)

بررسی و تحلیل

در پاسخ می‌توان گفت: اولاً؛ برخلاف معتزله که خلف وعید را بر خدا جایز نمی‌دانند، اشاعره و امامیه برآنند که خلف وعید بر خدا قبیح نیست؛ بدین معنا که خدا می‌تواند گناهکار را به فضل خویش ببخشد یا به عدل خویش عذاب کند؛ (همدانی اسدآبادی، ۱۴۲۲: ۸۴ و ۷۸؛ صدوق، ۱۳۹۸: ۶۷) ولی قبیح نبودن خلف وعید، ملازم با اثبات وجوب انقطاع عذاب نیست. به بیان دیگر، امکان خلف وعید از طرف خدا غیر از وجوب تحقق آن است و ضرورت تحقق آن به دلیل قطعی نیاز دارد که در سخنان وی وجود ندارد. از این رو با وجود صرف حسن خلف وعید، احتمال ابدیت عذاب با وجود مقتضی آن - که گناه است - هنوز باقی است. همان‌گونه که شبر می‌نویسد: «نهایت چیزی که حسن خلف وعید بر آن دلالت دارد، حسن عفو است، نه وجوب عفو و تجاوز که وی مدعی آن است.» (شبر، ۱۴۲۴: ۵۰۰)

ثانیاً؛ عفو از گناه و وعده بخشش در آیات فوق، اگر شامل تمامی گناهان حتی شرک و کفر دوزخیان بدون توبه از آنها در دنیا شود - همان‌گونه که مدعی نفی جاودانگی دوزخ بر این باور است - این آیه می‌تواند دلیلی بر عدم جاودانگی عذاب فرد دوزخی باشد؛ به‌ویژه آنکه مخاطب آن تمام بندگان گناهکار است؛ ولی به قرینه سیاق و صدر و ذیل همین آیات - به‌گواهی قریب به اتفاق مفسران - وعده بخشش الهی ویژه گناهکار از مؤمنین یا کافران است که در دنیا از کفر خود توبه کرده‌اند که عذاب آنها به اتفاق همه ابدی نیست. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۹ / ۱۳۳) محی‌الدین در ذیل آیه: «إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً» درباره آمرزش خدا می‌نویسد: «شرط بقاء نور التوحید فی القلب و هو مستفاد من اختصاص العباد لإفاضتهم إلى نفسه فی قوله: یا عبادي و لهذا قيل: یغفر جمعها للأمة المحمدية الموحدين دون سائر الأمم.» (قیصری، ۱۴۲۶: ۲ / ۲۵۹)

ثالثاً؛ تجاوز از گناه، با عدم دخول به جهنم یا خروج دائمی از آن محقق می‌شود؛ درحالی که دفع عذاب از دوزخیان بعد از تعذیب آنها، عفو از معصیت کار و خروج از دوزخ نیست؛ از طرفی اگرچه خدا از بدی و گناه بنده‌اش می‌گذرد، هرگز به دلیل عمل به وعید نکوهش نمی‌شود. جندی از شارحان فصوص می‌گوید: «مواعید خدا به بندگان را باید تصدیق کرد؛ زیرا خدا به آنها عمل می‌کند، به‌خلاف ایعاد و تهدید خدا؛ چراکه خدا از آن می‌گذرد و او به وعد و وعیدش مواخذه نمی‌شود.» (۱۳۸۱: ۴۰۷)

رابعاً؛ تخویف خدا از عذاب، همان‌گونه می‌تواند برای صرف ترساندن بندگان از گناه در دنیا باشد، می‌تواند خبر از ارسال عذاب استیصال دنیوی هم باشد - همان‌گونه که بر اقوام زیادی به‌سبب گناه و سرکشی آنها فرستاد - و شاید هم خبر از وقوع عذاب موعود اخروی باشد. البته اگر تخویف عذاب در قرآن صرف ترساندن و تهدید از عذاب بدون وقوع آن در قیامت باشد، ابدیت عذاب و بلکه اصل عذاب را هم می‌توان نفی کرد. شاید بتوان گفت مخالفان خلود هم منکر دلالت ظاهری آیات بر تعذیب و خلود نیستند؛ بلکه فقط می‌گویند از این آیات، وقوع ابدیت عذاب استفاده نمی‌شود. به بیان دیگر، این آیات امکان وقوعی ابدیت

عذاب را اثبات می‌کند؛ ولی وقوع و عدم وقوع آن به مشیت خدا بستگی دارد. این همان تفاوت اساسی بین وعد و وعید است که عمل به وعده براساس عقل و شرع و عرف واجب است؛ ولی عمل به وعید به اراده خدا بستگی دارد. از این رو نمی‌توان انجام آن را بر خدا با قاطعیت بیان کرد. شاید با توجه به این موضوع است که از رسول خدا ﷺ روایت شده که: «من وعده الله علی ثواب فهو منجز له و من أوعده علی عمل عقاباً فهو فيه بالخيار». (صدوق، ۱۳۹۸: ۴۰۶)

ب) دلایل نقلی ابن عربی در نفی ابدیت عذاب

از دلایل نقلی محی‌الدین علاوه بر آیاتی که وی در ضمن بحث ذکر کرده، روایاتی است که می‌گوید: «در قعر جهنم گیاه جرجیر، یعنی علف هرزه می‌روید» (قیصری، ۱۴۲۲: ۲ / ۱۰۹۱: ۱ / ۶۲۸ - ۶۲۵) و «ان بعض أهل النار يتلاعبون فيها بالنار». قیصری در شرح آن می‌نویسد: «بازی با آتش از التذاذ و لذت بردن جدا نیست» (همان: ۳۴۷) که روییدن علف در جهنم و بازی با آتش، نشانه پایان عذاب دوزخیان است.

بررسی و تحلیل

این روایت، مخالف قرآن و معارض با روایات است؛ زیرا آیات قرآن - همان‌گونه که گذشت - صراحت در ابدیت عذاب دارد. در برخی از آیات، علاوه بر واژه «خلود» با کلمه «ابدأ» بر دائمی بودن عذاب و تخفیف‌ناپذیری آن تأکید شده (احزاب / ۶۵ و ۱۶۹؛ کهف / ۱۰۸؛ آل عمران / ۸؛ زخرف / ۷۵، نساء / ۵۹) و با صراحت کامل، سرمدی بودن آن را اثبات کرده است. (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۱ / ۲۱۰؛ طبرسی، ۱۳۷۷: ۱ / ۹۶؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱ / ۴۰۸)

در روایات نیز با عباراتی مانند میراندن مرگ، برچیدن بساط قبض روح و دارالقرار بودن آخرت، به ابدی بودن عذاب تصریح شده که بیانگر ثبات و عدم هرگونه تحول و انتقال در قیامت است. (مجلسی، ۱۴۰۴: ۸ / ۳۴۵ و ۳۴۷) علاوه بر آن، روایات مذکور از نظر سندی نیز قابل اعتبار نیست و ضمن حدیثی از حضرت رضا ﷺ تکذیب شده است. (همان: ۳ / ۲۸۵) از این رو روایاتی که ظهور در موقتی بودن عذاب دوزخیان دارد، به جهت مخالفت با نصوص صریح قرآن و روایات و دلایل عقلی مردود است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۴ / ۳۲۰)^۱

ج) فقدان نص صریح بر تعدی ابدی دوزخیان

ابن عربی بر این باور است که نصی بر ابدیت عذاب وجود ندارد. به نظر می‌رسد این ادعا به تفسیر یا تأویل

۱. در روایتی، امام کاظم ﷺ می‌فرماید: «نادانند کسانی که می‌پندارند در جهنم علف جرجیر می‌روید. در دوزخی که آتش‌گیره آن انسان و سنگ است، چگونه گیاه می‌روید؟» احتمال هم دارد گیاهی از جنس آتش باشد؛ همان‌گونه که در روایتی از امام باقر ﷺ آمده است: «کافی أنظر إلى الجرجير يهتز في النار؛ به تحقیق نگاه به جرجیر می‌کنم که در آتش می‌سوزد» یا در نکوهش بنی امیه، جرجیر به آنها نسب داده شده است. (کلینی، ۱۴۰۱: ۶ / ۳۶۸)

وی از عذاب باز می‌گردد؛ به این پندار که عذاب از ریشه عذب به معنای گواراست و از این رو آیات «خلود نار» را به ابدیت در آتش تأویل کرده و آن را ملازم درد ندانسته است. سپس به این آیه استناد کرده که دوزخیان می‌گویند: «سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَجْرَعْنَا أَمْ سَوَّرْنَا مَا لَنَا مِنْ مَّحِيصٍ؛ (ابراهیم / ۲۱) برای ما صبر و جزع بر عذاب مساوی است» که ادعا شده این گفتار، اعلام خشنودی فرد دوزخی از عذاب و رضایت به آن است. (قیصری، ۱۴۲۴: ۱ / ۶۳۲ - ۶۳۰)

ملاصدرا در تایید نظریه ابن عربی می‌نویسد:

در دوزخ بودن، هرگز مستلزم ابدیت عذاب نیست؛ زیرا عذاب، همان‌گونه که ممکن است معنای مصدری آن، یعنی «تعذب» و درد کشیدن مراد باشد، احتمال دارد معنای اسم مصدری آن «مایتعذب به»، یعنی آتش قصد شده باشد که در آتش بودن هم مستلزم عذاب ابدی نیست؛ اگرچه احتمال اول براساس ظهور لفظی ظاهرتر است ... دلالت نصوص خلود بر جاودانگی عذاب قطعی نیست؛ گرچه با کشف صریح و برهان نورانی معارض باشد. (۱۳۶۶: ۴ / ۳۱۶ - ۳۱۵)

بررسی و تحلیل

اولاً: هیچ شاهدی بر ادعای محی‌الدین مبنی بر لذت بردن دوزخی از آتش وجود ندارد و در هیچ‌یک از متون دینی بر لذت‌بخش بودن عذاب برای کافر سخن به میان نیامده است. اگر عذاب به معنای گوارا و عذب باشد، لازمه آیتی مانند: «فَلَا يَخْفَفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ» (بقره / ۸۶ و ۱۶۲؛ آل عمران / ۸۸) برخلاف پندار محی‌الدین خواهد شد؛ چراکه طبق این تصور، معنا این‌گونه می‌شود: «گوارا و عذبی که برای دوزخیان است، هرگز تخفیف داده نمی‌شود» که هرگز مدعای وی را ثابت نمی‌کند و معنا متناقض می‌شود. همان‌گونه که در بحث لغوی گذشت، عذاب به معنای درد ناشی از عقوبت است؛ اعم از اینکه دنیوی یا اخروی باشد. با این تفاوت که آلام اخروی در مقایسه با دنیوی شدیدتر است و قاطبه مفسران واژه عذاب در قرآن را در این معنا استعمال کرده‌اند. عذاب، درد ناشی از کیفر و ادراک منافق با طبع و نفس مدرک است که لذت، ادراک گوارا و ملائیم با طبع است؛ با این تفاوت که لذت و الم دنیوی از مقوله انفعال و در آخرت از مقوله فعل است. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵: ۸۱۱)

مؤلف المیزان می‌نویسد:

عذاب در حقیقت عبارت است از ترتب اثر غیر مرضی، بر موضوع ثابت که به صورت و نوعیت شقاوت مترتب می‌شود و این آثار معلول معاصی و مخالفت‌هایی است که علت پیدایش آن صورت نوعی شده است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱ / ۴۱۲)

پس اینکه بگویند اصل عذاب از عذب به معنای گواراست یا کسی معنای حقیقی آن را درک نمی‌کند یا

دوزخی از عذاب لذت می‌برد، سخن قابل دفاعی نیست.^۱

ثانیاً: بیان تساوی بردباری و ناشکیبایی در دوزخ، اعلام رضایت به عذاب و گوارایی آن نیست؛ بلکه به قرینه «لامحیص» که در پایان آیه آمده، بیانگر رسوایی آنها و سیطره عذاب و استیصال فرد دوزخی است؛ به گونه‌ای که هرگز راه گریزی از عذاب ندارند. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶ / ۴۷۷؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۲ / ۴۵؛ رازی، ۱۴۲۰: ۱۹ / ۸۳) گواه این سخن، تلاش مستمر و بی‌ثمر دوزخیان برای رهایی از آتش، (مائده / ۳۷) یاری‌خواهی از اهل بهشت، (اعراف / ۵۰) تصریح به عدم تخفیف عذاب دوزخ، (بقره / ۸۵ و ۱۶۲ - ۱۶۱؛ نساء / ۵۶؛ زخرف / ۷۴) مشروط شدن نجات به توبه و اصلاح (آل عمران / ۸۹) و اندوه دائمی دوزخیان (حج / ۲۲؛ مؤمنون / ۱۰۷) است که همگی بیانگر آن است که در دوزخ، عذاب شدید و ناگواری وجود دارد که دوزخیان پیوسته از آن رنج می‌برند.

قرآن بر ابدیت عذاب (احزاب / ۶۵ و ۱۶۹؛ کهف / ۱۰۸) و دوام تعذیب آنها تأکید می‌کند (آل عمران / ۸۸؛ زخرف / ۷۵؛ نساء / ۵۹) و با صراحت کامل می‌فرماید: کافران هرگز از آتش دوزخ خارج نخواهند شد: «وَمَا هُمْ بِمُخَارَجِينَ مِنَ النَّارِ» (بقره / ۱۶۷) و کیفر آنها ابدی و سرمدی است. (فیض، ۱۴۱۵: ۱ / ۲۱۰؛ طبرسی، ۱۳۷۷: ۱ / ۹۶؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱ / ۴۰۸) روایات در این زمینه نیز فراوان است: حضرت علی رضی الله عنه درباره عذاب دوزخ می‌فرماید: «وهو بلاء تطول مدته ویدوم بقاءه ولا یخفف عن اهله.» از این رو تبدیل عذاب به عذب و گوارا، سخنی بی‌دلیل است. ابن عربی در موارد دیگر نیز آتش جهنم را به معنای آتش حرمان از بهشت تأویل کرده است. (ابن عربی، ۱۴۲۲: ۱ / ۲۹ و ۵۳)

صدرالمتألهین در رد نظریه محی‌الدین در عرشیه می‌گوید:

ان دار الجحیم لیست بدار النعیم و إنما هی موضع الألم والمحن ... ولیس هناك موضع راحة واطمئنان. (۱۳۶۱: ۲۸۲)

در پایان لازم است به این نکته توجه شود که با وجود دو دیدگاه درباره جاودانگی عذاب و بیان استدلال آنها دانسته می‌شود که اتفاق و اجماعی در اثبات و نفی مسئله وجود ندارد؛ اگرچه برخی از دانشمندان بر ابدیت خلود ادعای اجماع کرده‌اند. (شیخ مفید، ۱۳۶۴: ۴۷؛ طوسی، ۱۴۰۵: ۴۰۰) علاوه بر آن، اجماع در مسائل فقهی با وجود شرایط آن اعتبار دارد و در مسائل عقلی و کلامی صرفاً می‌تواند به‌عنوان شاهی بر مدعا تلقی شود. بنابراین نمی‌توان مخالف خلود را ناآشنا به معارف دینی متهم کرد. علاوه بر آن مباحث دینی هرکدام زبان ویژه خود را دارد و تا مقصود گوینده روشن نشود، نمی‌توان درباره آن سخن گفت و همان گونه که از عبارات

۱. قیصری می‌گوید: «العذاب مأخوذ من العذب فی الأصل ولفظ العذاب للعذب کالقشر والقشر صائلاً للبه من الآفات فلفظ العذاب یصون معناه عن ادراک المحجوبین الغافلین عن حقائق الاشیا.» (قیصری، ۱۴۲۶: ۱ / ۶۲۹)

ابن عربی استفاده می‌شود و ابوالعلاء عقیفی درباره خواستگاه فکری ابن عربی در پذیرش این نظریه می‌گوید، فهم وی از ثواب و عقاب و امر و نهی از متون دینی با دریافت مفسران و حکما متفاوت است؛ زیرا ثواب و عقاب در دیدگاه او، درجات تجلی حق به اقتضای ظهور اسمای جلال و جمال در کیفر و پاداش برای عاصی و مطیع است، که هریک از آنها برای هر کدام شیرین است؛ پس دار آخرت، سرای ثواب و عقاب به معنای آنچه در متون دینی آمده نمی‌باشد، بلکه بازگشت همگان به نعیم واحدی به صورت بهشت یا دوزخ است. اختلاف بهشتیان و دوزخیان در تفاوت آنها در معرفت الهی است. دلیل آن نیز سعه رحمت خداست و معنای رحمت خدا بر موجودات، بخشیدن وجود بدان موجود به گونه‌ای که بر آن است، خواهد بود. (خواجوی، ۱۳۸۱: ۱ / ۸۶)

این مطلب در اشعار ابن عربی نیز دیده می‌شود. وی درباره بهشت و دوزخ و اهل آنها می‌گوید:

فلم یبق الا صادق الوعد	وما الوعد الحق عین تعاین
فان دخلو دار الشقاء فانهم	على لذة فیها نعیم مباین
نعیم جنان الخلد فالامر واحد	وبینهما عند التجلی تباین
یسمى عذباً من عذوبة طعمه	و ذات له القشر والقشر صائن

(قیصری، ۱۴۲۴: ۱ / ۶۲۷)

جز آن کسی که وعده او صادق است، کسی باقی نمی‌ماند و برای وعید (کیفر)، حق عینی که قابل دیدن باشد، وجود ندارد.

اگر در دار شقاوت رفتند، به درستی آنها از لذت بهره می‌برند. ولی برخوردار از نعیمی دیگر غیر از نعیم بهشت ابدی.

پس امر آن دو، یکی است و فقط به هنگام تجلی میان آن دو تباین است.

آن را عذاب نامیده‌اند به جهت عذوبت و شیرینی طعم آن؛ پس لفظ برای معنا، چون پوست برای مغز است و پوست مغز را از محجوبان حفظ می‌کند.

این عبارت بدان معناست که وقتی حقیقت حق شناخته شد و خداوند تجلی کرد، هرکسی در دوزخ یا بهشت، مقام و مرتبه خود را می‌شناسد و به درجه قرب یا بعد خود واقف می‌شود و هر دو گروه در جایگاه خود از لذت نعیم بهره‌مند می‌شوند. این تفاوت لذت آنها به تفاوت درجه معرفت آنهاست.

در اینجا این پرسش مطرح است که حال اگر تجلی بهشت و دوزخ بر افراد این گونه است، دیگر نیاز نیست که عذاب عذب شود یا موقتی باشد؛ هرچه هست، خدا به آنها وجود داده و موجود هم مساوی مرحوم است. نیکلسن نیز با نگاهی که به رحمت خدا در عبارت ابن عربی (کل موجود مرحوم) است، می‌گوید:

طبق این دیدگاه، اولاً: رحمت خدا در اشیا با به وجود آمدن اشیا یکی است؛ بنابراین هر چیز موجود مورد رحمت است؛ به طوری که محنت‌های جهنم هم به وسیله رحمت به وجود آمده است؛ ثانیاً: انسان‌ها در طبیعت

واقعی خود قابل سرزنش نیستند؛ بلکه اعمال آنان مستلزم ستایش یا سرزنش است؛ اما تمامی اعمال از آن خداست. و از فصوص نقل می‌کند که:

خدا داود را به دلیل کشتن بت‌پرستان سرزنش کرد و هنگامی که او به خدا گفت: «خدایا، مگر برای تو نبود؟» خدا پاسخ داد: «آری، ولی آیا آنان بندگان من نیستند؟» این درست است که از جانب خدا رنجیده شده است؛ ولی رحم و شفقت نسبت به بندگان حق، رعایت بیشتری را می‌طلبد و اضافه می‌کند که داود می‌خواست بیت‌المقدس را بسازد؛ ولی در آخر کار خراب می‌شد. او علت را از خدا جویا شد و خدا پاسخ داد: «خانه من با دستی که خونی ریخته باشد، بنا نمی‌شود». داود گفت: «آیا برای تو نبود؟» گفت: «آری، ولی آیا آنها بندگان من نبودند؟» (نیکلسن، ۱۳۶۲: ۶۶ - ۶۵ با تلخیص)

از این مطالب دانسته می‌شود که مبنای اندیشه محی‌الدین دلایل نقلی و عقلی محض نیست؛ بلکه دلیل عقلی و ذوقی برآمده از کشف عرفانی است؛ همان‌گونه که قیصری در این باره می‌گوید: شیخ این مطالب را از راه کشف می‌گوید: «و هي من المطلعات بالكشف لا انه ينكر العذاب» (قیصری، ۱۴۲۶: ۱ / ۷۳۳) طبق این تأویل یا تفسیر از عذاب، در فصوص تصریح می‌کند که نصی بر ابدیت عذاب وجود ندارد؛ بلکه نص در ابدیت در نار است که آن هم ملازم با جاودانی درد نیست. (همان: ۲ / ۱۰۹۱؛ ۱ / ۶۲۶)

به نظر می‌رسد اشکال اساسی بر ابن عربی آن است که وی درصدد است با استفاده از لسان باطنی عرفان و تأویل زبان ظاهری شریعت، امور غیبی و فراحسی را آن‌گونه که خود به آن اعتقاد دارد، اثبات کند. این‌گونه برداشت ابن عربی از متون دینی است که برخی وی را به فهم و قرائت هرمنوتیکی و متفاوت از متون دینی دانسته‌اند. (رضوی، ۱۳۸۳: ۷۷) اگرچه تأویل در حد معقول جایز است، ولی تأویل در اندیشه ابن عربی به‌گونه‌ای است که وی نصوص قرآن و احادیث نبوی را براساس مشرب عرفانی خود تأویل برده، به حیطه تفکر خویش سوق می‌دهد.

نتیجه

متون دینی در ابدیت عذاب دوزخیان صراحت دارد و حکما و مفسران نیز با توجه به تجسم اعمال و ملکات و دلایل عقلی و نقلی دیگر، آن را اثبات کرده‌اند. در مقابل، ابن عربی معتقد است ابدیت در دوزخ همراه با جاودانگی درد نیست. کیفیت استدلال وی بر این ادعا به نگرش او به خدا و انسان و متون دینی بازمی‌گردد. ابن عربی بر این باور است که رحمت خدا با الالم و عذاب ابدی سازگار نیست و با تأویل عذاب به عذب و گوارا، به پایان‌پذیری عذاب استدلال کرده است؛ درحالی که اگر رحمت خدا به معنای عاطفی آن مراد باشد، نه تنها با خلود، بلکه با اصل عذاب و عذاب طولانی هم ناسازگار است؛ اما رحمت خدا به معنای عطیه و دادن ابزار رشد و تکامل برای موجودی است که قابلیت رسیدن به تکامل را دارد؛ پس شقاوت ابدی، نتیجه باورها و اعمالی است که به صورت ملکه پایدار و صورت نوعی درآمده که در آخرت به صورت عذاب ابدی تجلی می‌کند.

شبهه گوارا شدن عذاب و عادت به آن، به دیدگاه انسان‌شناسی وی بازمی‌گردد که ناطقیت را فصل اخیر انسان دانسته است، به‌گونه‌ای که با تکرار اعمال فصل اخیر، با کون و فساد به فصل ناری تبدیل می‌شود که دیگر احساس عذاب نمی‌کنند؛ حال آنکه براساس حرکت جوهری، با آمدن صورت جدید، انسانیت انسان محفوظ است و از عذاب که همان صورت ناری است، احساس ناراحتی کرده، درخواست رهایی از آن را می‌کنند.

ابن عربی برای دفاع از این اندیشه، باب تأویل متون دینی را به روی خود گشوده و تمام نصوصی را که درباره عذاب وارد شده، تأویل‌پذیر دانسته است؛ به‌گونه‌ای که واژه عذاب را به معنای عذب و گوارا - برخلاف لغت‌شناسان و مفسران - تأویل و آیات عذاب به آتش را به «آتش بدون احساس درد» تفسیر کرده است. وی برای حسن ترک عمل به وعید، به آیاتی تمسک کرده که خدا وعده آموزش داده است؛ درحالی‌که در این آیات، رهایی از عذاب مشروط به ایمان و توبه و درباره گناهکاران از مؤمنین است. علاوه‌بر آن، خوبی عفو غیر از وجوب گذشت است که ابن عربی ادعا می‌کند. او آیات بیان‌کننده بازگشت انسان به خدا را با خلود در دوزخ سازگار نمی‌داند؛ درحالی‌که رجوع به خدا ممکن است بازگشت به رحمت یا غضب خدا باشد.

بی‌تردید اصل حیات اخروی با دلایل عقلی اثبات‌پذیر است؛ ولی هرگز نمی‌توان جزئیات آن را با مقدمات عقلی و ذوقی و شهود غیرمعصومانه و تأویل لسان ظاهری شریعت و ظواهر دینی اثبات نمود؛ زیرا عقل از بیان جزئیات حیات اخروی ناتوان است و کشف و شهود خطا‌پذیر و غیرمعصومانه اطمینان‌بخش نیست. یگانه راه در مسائل غیبی و فراحسی، تصدیق دلایل نقلی و ایمانی و حقایقی است که پیامبر ﷺ از راه وحی بیان کرده است.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۷۶، معاد از دیدگاه حکیم زنونزی، تهران، حکمت، چ چهارم.
۴. ابن سلیمان، عبدالله و دیگران، ۱۹۹۹م، الموسوعة العربية العالمية، طبع دوم، ج ۱۰، ریاض، مؤسسه اعمال الموسوعة للنشر والتوزيع.
۵. ابن عربی، محی‌الدین محمد بن علی، ۱۴۲۲ق، تفسیر ابن عربی، بیروت، دار احیاء تراث العربی، چ اول.
۶. _____، ۱۴۱۴ق، التوحید والعقیده، به کوشش محمود غراب، دمشق، دار الکتاب العربی.
۷. ابن فارس، احمد الحسینی، ۱۴۰۴ق، المعجم المقانیس اللغة، قم، مکتب الاعلام اسلامی.
۸. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، لسان العرب، قم، ادب الحوزه.
۹. اسفراینی، ملا اسماعیل، ۱۳۸۳، انوار العرفان، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

۱۰. افندی بالی، ۱۳۰۹ق، شرح فصوص الحکم، بی جا، المطبعة النفیسة العثمانیة.
۱۱. امام خمینی، سید روح الله، ۱۴۱۰ق، تعلیقات علی شرح الفصوص، قم، مؤسسه پاسدار اسلام.
۱۲. پترسون و دیگران، مایکل، ۱۳۸۳، عقل و اعتقادات دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چ سوم.
۱۳. تفتازانی، سعدالدین، ۱۴۰۹ق، شرح المقاصد، تحقیق: عبدالرحمن عمیره، قم، منشورات الشریف الرضی.
۱۴. جامی، عبدالرحمن، ۱۳۷۰، نقد النصوص، تصحیح ویلیام چیستیک، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۵. جرجانی، سیدشریف، ۱۴۲۳ق، شرح المواقف، قم، انتشارات شریف رضی، چ اول.
۱۶. جنیدی، محمود مؤیدالدین، ۱۳۸۱، شرح فصوص الحکم، علق علیه جلال الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
۱۷. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۸، تسنیم، مرکز نشر اسراء، چ اول.
۱۸. _____، ۱۳۸۶، سرچشمه اندیشه، قم، نشر اسراء، چ سوم.
۱۹. جیلی، عبدالکریم، ۱۳۷۵، الانسان الکامل، مصر، مکتبة المصطفی البانی الحلبي واولاده.
۲۰. حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۸۵، عیون مسائل نفس، تهران، امیرکبیر، چ دوم.
۲۱. _____، ۱۳۸۷، دروس شرح فصوص الحکم قیصری، قم، بوستان کتاب.
۲۲. خواجهی، محمد، ۱۳۸۱، ترجمه فتوحات مکیه ابن عربی، باب ۱ تا ۴، چاپخانه ایران مصور، تهران، مولی.
۲۳. خوارزمی، تاج الدین، ۱۳۶۴، شرح فصوص الحکم، تهران، مولی.
۲۴. رازی، فخرالدین محمد بن عمر، ۱۴۲۰ق، مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء تراث العربی، چ سوم.
۲۵. _____، ۱۹۸۶م، الاربعین فی اصول الدین، تقدیم و تحقیق و تعلیق احمد حجازی السقا، قاهره، مکتبة کلیات الازهریه.
۲۶. راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، مفردات الفاظ القرآن، تحقیق صفوان عدنان داودی، بیروت، دار الشامیه، الطبعة الاولى.
۲۷. رضوی، مرتضی، ۱۳۸۳، محی الدین در آینه فصوص، قم، فخر دین.
۲۸. زمخشری، محمود بن عمر، بی تا، الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل، بیروت، دار الکتاب العربی.
۲۹. سبزواری، هادی بن مهدی، ۱۳۶۶، شرح منظومه، قم، مؤسسه انتشارات دارالعلم، چ پنجم.
۳۰. _____، ۱۳۷۰، رسایل حکیم سبزواری، تحقیق سید جلال الدین آشتیانی، بی جا، اسوه، چ اول.
۳۱. _____، ۱۳۷۲، شرح اسماء الله الحسنی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چ اول.

- ۱۷۰ □ فصلنامه علمی - پژوهشی اندیشه نوین دینی، س ۹، بهار ۹۲، ش ۳۲
۳۲. شبر، عبدالله، ۱۴۲۴ق، *حق الیقین فی معرفة اصول الدین*، قم، انوارالهدی، ج دوم.
۳۳. شریف، میرمحمد، ۱۳۶۲، *تاریخ فلسفه در اسلام*، ترجمه فارسی زیر نظر نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۳۴. شیخ صدوق، ابوجعفر، ۱۳۹۸، *التوحید*، تحقیق سید هاشم حسینی، قم، انتشارات جامعه مدرسین، چ ششم.
۳۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (صدرالمآلهین)، ۱۳۶۱، *عرشیه*، تصحیح، غلامحسن آهنی، تهران، انتشارات مولی.
۳۶. _____، ۱۳۶۶، *تفسیر القرآن الکریم*، تصحیح محمد خواجوی، قم، بیدار، چ دوم.
۳۷. _____، ۱۳۷۷، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، با حواشی ملاحادی سبزواری، مقدمه و تصحیح و تعلیق: سید جلال الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
۳۸. _____، ۱۹۹۰م، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چ سوم.
۳۹. طباطبایی، محمدحسین، ۱۴۱۷، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه اعلمی للمطبوعات، ج ۳.
۴۰. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲ق، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، مقدمه محمدجواد بلاغی، مؤسسه اعلمی للمطبوعات، چ سوم.
۴۱. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۷، *جوامع الجامع*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چ دوم.
۴۲. طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۴۰۵ق، *نقد المحصل*، بیروت، دار الاضواء.
۴۳. طوسی، حسن، بی تا، *التبیین فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۴۴. غزالی، ابوحامد، ۱۴۰۹ق، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، بیروت، دارالکتب العلمیه، الطبعة الاولى.
۴۵. فاضل مقداد، ۱۴۲۲ق، *اللوامع الهیه فی مباحث الکلامیه*، تحقیق: سید محمدعلی قاضی طباطبایی، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چ سوم.
۴۶. فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۱۰ق، *العین*، تحقیق مهدی مخرومی و ابراهیم سامرائی، قم، منشورات دارالهجرة، چ اول.
۴۷. فیض صافی، محسن، ۱۴۱۵ق، *تفسیر صافی*، چاپ اول، مشهد، مطبعه سعید دارالمرتضی للنشر.
۴۸. فیض کاشانی، محسن، ۱۰۹۱ق، *علم الیقین فی اصول الدین*، تحقیق محسن بیدار، قم.
۴۹. قرطبی، محمود بن احمد، ۱۴۲۳ق، *التذکره فی احوال الآخرة، المكتبة العصریه*.
۵۰. قمی، علی بن ابراهیم، ۱۳۶۷، *تفسیر قمی*، قم، چ چهارم.
۵۱. قیصری، داود بن محمد، ۱۴۲۶ق، *شرح فصوص الحکم*، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، مؤسسه بوستان کتاب، چ اول.
۵۲. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۱ق، *اصول کافی*، تصحیح علی اکبر غفاری، بیروت، چ چهارم.

۵۳. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ق، *بحار الانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، مؤسسه الوفاء، ج دوم.
۵۴. مصطفوی، حسن، ۱۳۶۰، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب تهران.
۵۵. مطیع، حسین، ۱۳۸۷، «خلود در عذاب (با مروری بر دیدگاه صدر المتألهین)»، *فصلنامه اندیشه نوین دینی*، سال چهارم، شماره پانزدهم، قم، دانشگاه معارف اسلامی، ص ۹۵ - ۱۱۶.
۵۶. نیکلسن، ر.ا، ۱۳۶۲، *یادداشت‌هایی درباره فصوص الحکم ابن عربی*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۵۷. همدانی اسدآبادی، قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲، *شرح الاصول الخمسه*، تعلیق احمد بن حسین بن ابی هاشم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ج اول.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پښتونستان د علومو او انساني مطالعاتو فریښتی
پرتال جامع علوم انسانی