

خلود عذاب در مکتب ابن عربی^۱

مسعود اسماعیلی*

چکیده

ابن عربی منکر خلود در جهنم و جاودانه بودن عذاب ظاهری و باطنی نیست. اگر وی، از قطع عذاب و حدوث نعمت برای اهل آتش (جاودانگان در جهنم) سخن می گوید، منظور از آن، حصول عادت و مزاج مناسب با عذاب و عدم احساس الم آن، و در برخی، تلذذ به آن می باشد که تنها درباره عذاب ظاهری مطرح است و جاودانگی اصل عذاب ظاهری و نیز باقی بودن عذاب و آلم باطنی و نفسی را نفی نمی کند. وی در همین راستا از سعادت مناسب با جهنم برای اهل آن (جاودانگان در جهنم) سخن می راند که این نیز نباید منافی با خلود صورت عذاب حسی و الم عذاب باطنی شمرده شود. وی سعادت فی الجملة اهل جهنم را با سعادت و نعمت اهل بهشت، یکسان یا همسان نمی داند و بیشترین توجه وی این است که به مقتضای متن کتاب و سنت، برای اهل جهنم نیز نعمت و سعادت فی الجملة وجود دارد. نظر وی این است که آنچه نص صریح متون دینی است، خلود عذاب ظاهری (مثل آتش و زقوم) است، نه خلود الم ناشی از آن.

کلیدواژه‌ها

خلود عذاب، محی الدین بن عربی، عذاب حسی و صوری، عذاب باطنی و نفسی.

*. عضو هیأت علمی گروه فلسفه پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

مقدمه

عذاب اخروی و جهنم، مسئله‌ای است که متون دینی توجه بسیاری به آن داشته و تفسیر رایج دانشمندان اسلامی از این متون، جاودانگی عذاب و رنج گروهی از انسان‌ها در قیامت بوده است. آنچه این مسئله را در عرفان اسلامی، پیچیده جلوه می‌دهد، دیدگاه نادری است که به برخی از بزرگان این مکتب نسبت داده می‌شود؛ گذشته از تقریرهایی از این دیدگاه که بر زبان مردم جاری است، عموماً در میان عالمان چنین برداشت می‌شود که ابن عربی و برخی از شارحان و تابعان وی^۲ و گاه برخی عارفان پیش از وی، منکرِ خلود جهنم و عذاب در نشئه آخرت‌اند؛ چون این مطلب، بیش تر به عنوان مخالفت با نصوص دینی و خروج از برداشت رسمی و مورد اجماع پنداشته شده، ایراد همیشگی و عام‌تری را بر عرفان، به ویژه بر عرفان نظری، برمی‌انگیزد که گویا عرفان نظری مکتب ابن عربی، چندان نگران شریعت و هماهنگی با ظواهر و نصوص دینی نیست.

البته در برخی روایات معتبر نیز تعبیرهایی دیده می‌شود که نظر بالا را به ذهن تداعی می‌کند؛ روایاتی که بر رویدن گیاه جرجیر^۳ در جهنم دلالت دارد، نزد این گروه از عارفان اشاره به این مطلب است که گویا در جهنم، نوعی سعادت و نعمت نیز وجود دارد؛ برخی روایات معتبر در این زمینه عبارت‌اند از:

«عنه [عن البرقی] عن علی بن الحکم عن مثنی بن الولید قال قال أبو عبد الله علیه السلام کأنی أنظر إلی الجرجیر یهتز فی النار».^۴

«و رواه یحیی بن إبراهیم بن أبی البلاد عن أبیه عن یعقوب بن شعیب عن أبی عبد الله علیه السلام قال کأنی بها تهتز فی النار».^۵

این پژوهش، در پی ارائه تصویری درست از دیدگاه ابن عربی در این زمینه (بر اساس عبارت‌ها و کلمات خود وی) است که این کوشش به نظر نگارنده، خود، گام مهمی در ارزیابی درستی و نادرستی اشکال معترضان به ابن عربی و برخی دیگر شمرده می‌شود.

دیدگاه ابن عربی در زمینه عذاب اخروی و خلود آن، در بردارنده چند نکته محوری است که هر چند این دیدگاه، برآیند همه آن نکات است اما می‌توان با تفکیک آنها، دیدگاه وی را سامان‌دهی و تنظیم کرد. یادآوری این مطلب لازم است که همه مباحث طرح شده از سوی ابن عربی در زمینه جاودانگی یا عدم جاودانگی عذاب، درباره نشئه آخرت و قیامت است و شامل عالم برزخ نمی‌شود.

۱. گروه‌های جهنمی و اهل عذاب در قیامت

نکته مهم در این قسمت آن است که ابن عربی در مورد اینکه کدام گروه از انسان‌ها اهل بهشت‌اند و کدام اهل جهنم‌اند، در راستای همان دیدگاه مشهور گام برداشته، نکته‌سنجی‌های چندی در این باره (دسته‌بندی جهنمیان) ارائه کرده است؛ وی عقیده دارد که اهل عصیان و گناه، به طور کلی در دو گروه اصلی تقسیم می‌شوند:^۶ ۱. گروهی که گناهان آنها، به دلایل گفته شده در شریعت،^۷ موجب جهنمی شدن آنها در آخرت نمی‌شود؛ این گروه اهل بهشت‌اند؛ ۲. گروهی که گناه آنها بخشوده نیست و به جهنم می‌روند. این گروه دوم نیز دو دسته‌اند: دسته نخست که خداوند آنها را سرانجام، به عللی چون شفاعت شفیعان از جهنم خارج و به بهشت منتقل می‌کند؛ این گروه، همان مؤمنان و خداپرستان اهل کبائر هستند و دسته دوم که خداوند هرگز آنها را از آتش خارج نمی‌کند:

قسم آخر ابقاهم الله فی النار و هذا القسم هم اهل النار الذین هم اهلها و هم المجرمون

خاصة الذین یقول الله فیهم «وَأَمَّا زُورُ الْيَوْمِ أَيْهَا الْمُجْرِمُونَ».^۸

قسمی دیگر (از کسانی که به جهنم می روند گروهی اند که) خداوند آنها را در آتش (جهنم) تا ابد نگه می دارد و این قسم، همان «اهل آتش» اند که اهلیت (و شایستگی باطنی) آتش (جهنم) را دارند و اینان همان مجرمانی هستند که خداوند به طور خاص، در مورد آنها می فرماید «جدا شوید امروز، ای مجرمان».

این دسته که «اهل نار» نامیده می شوند، تا ابد در جهنم خواهند بود:

و یکفیک تنبیه الشارع - لو کنت تفهم - بأن للنار أهلاً هم أهلها و للجنة أهلاً هم أهلها و ذکر الشارع فی اهل النار أنهم لا یموتون فیها و لا یحیون فهم یطلبون النعم بالنار.^۹

اگر بفهمی، برای تو این یادآوری شارع کافی است که آتش، اهلی دارد که آنها اهلیت و شایستگی (باطنی) آن را دارند و بهشت، اهلی دارد که آنها اهلیت و شایستگی (باطنی) آن را دارند و شارع در مورد اهل آتش (جهنم) چنین گفته است که: «آنها در آتش نه می میرند و نه زنده می شوند».

به طور کلی، ابن عربی به این نکته آگاه است که برخی، خلود در جهنم را از بُن انکار کرده و معتقدند که همه گروه های جهنمی، سرانجام به بهشت راه می یابند، ولی خود، مخالف این دیدگاه است و تأکید می کند که جهنم و بودن اهل نار در آن، ابدی است.^{۱۰} برخی شارحان فصوص، مانند جندی^{۱۱} و قیصری^{۱۲} تقسیم های دیگری در مورد گروه های جهنمی و اهل عذاب ارائه کرده اند و همگی بر خلود گروهی از اینان در جهنم پای فشرده اند. ابن عربی، جاودانگان در جهنم را به چهار گروه تقسیم کرده است:^{۱۳} متکبران علی الله (مثل فرعون)، مشرکان، منکران الوهیت و منافقان؛ از این رو، باید گفت از دیدگاه ابن عربی، این چهار گروه از انسان ها، در جهنم جاودانه خواهند بود.

۲. گونه‌های عذاب از نظر ابن عربی

ابن عربی، عذاب جهنمیان و اهل آتش (جاودانگان در جهنم) را به عذاب ظاهری (حسی) و باطنی (نفسی یا معنوی، وهمی یا خیالی) تقسیم می‌کند: «النعیم نعیمان نفسی و هو الباطن و حسی و هو الظاهر فی النفس الحساسة و العذاب عذابان نفسی و هو الباطن و حسی و هو الظاهر».^{۱۴}

وی احکام متفاوتی را برای هر یک از انواع عذاب برمی‌شمرد^{۱۵} که در ضمن مباحث آینده بدان خواهیم پرداخت.

۳. قطع عذاب یا خلود آن

۳-۱. قطع یا خلود عذاب ظاهری

عذاب ظاهری یا حسی (همان عذاب‌هایی که صورت‌های مختلف آن در شریعت بیان شده است، مانند آتش، حمیم و غساق) از نظر ابن عربی به یک معنا پایان پذیر است و به یک معنا جاودانه. اما وی در آغاز این بحث در فتوحات، تأکید می‌کند که قطع عذاب حسی - به گونه‌ای که گفته خواهد شد - هرگز به معنای جاودانه نبودن جهنم نیست:

إلّا أن نشأة النار أعنى أهلها إذا انتهى فيهم الغضب الإلهي وأمدّه و لحق بالرحمة التي سبقته في المدى يرجع الحكم لها فيهم و صورُها لا تتبدل و لو تبدلت تعذبوا.^{۱۶}

نشئه آتش، یعنی اهل آتش، هنگامی که غضب الهی در مورد آنان پایان پذیرفت و به رحمتی که از گذشته بر غضب پیشی گرفته است، ملحق شدند، حکم رحمت در مورد آنان بازگشت خواهد نمود و (اما این به معنای فرونشستن آتش و انتهای جهنم نیست، بلکه) صورت آتش همچنان باقی است و تغییر نمی‌کند و چنانچه تغییر می‌کرد، آنها به رنج و زحمت می‌افتادند.

وی در موارد گوناگون دیگری بر جاودانگی عذاب و دوزخ تأکید می‌کند^{۱۷} که با توجه به این موارد، می‌توان دریافت که غلبه رحمت بر غضب و قطع عذاب حسی، به مفهوم خاصی است که ملازم با عدم خلود جهنم و عذاب نیست. وی چگونگی قطع عذاب حسی و معنای خلود آن را چنین تبیین می‌کند که اهل آتش، پس از مدتی طولانی که در جهنم به رنج و درد عذاب گرفتارند،^{۱۸} به حالت بی‌هوشی و غشوه‌ای می‌افتند که موجب می‌شود، مدتی از احساس الم و درد عذاب رها شوند (هر چند امور عذاب آور، هنوز باقی است) اما پس از اندکی با ایجاد پوستی تازه برای آنها، احساس رنج و درد بازمی‌گردد؛ این دو حالت (بی‌هوشی و هشیاری) به طور مکرر برای آنان رخ می‌دهد تا سرانجام این غشوه‌ها به تخدیری می‌انجامد که دیگر از آن خارج نمی‌شوند:

ثم یفقیون من غشیتهم وقد بدل الله جلودهم جلوداً غیرها و فیعذبون فیها خمسة عشر الف سنة ثم یغشی علیهم فیمکتون... فیرزقهم الله لذة و راحة مثل الذی ینام علی تعب و یتسقیظ و هذا من رحمته الّتی سبقت غضبه... فلا یجدون الماء و یدوم لهم ذلک.^{۱۹}

سپس از بی‌هوشی خود، بیدار می‌شوند... و (آنگاه) خداوند پوست آنان را به پوستی جدید بدل می‌کند و در آن (حالت در جهنم) پانزده هزار سال (از سال‌های اخروی) عذاب می‌بینند. سپس (دوباره) بی‌هوش می‌شوند و (در این حالت) می‌مانند... پس خداوند، لذت و آسایشی، روزی آنها می‌کند، مانند (آسایش) کسی که در (شرایط) سختی می‌خوابد و بیدار می‌شود که این از رحمت اوست که بر غضبش، پیشی گرفته است... پس دردی نمی‌یابند و این حالت برای آنها ادامه دارد.

با توجه به این عبارت، قطع عذاب حسی در مورد جاودانگان در جهنم، به معنای برداشته شدن اصل عذاب و قطع اعمال عذاب آور نیست، بلکه به این معناست که آنها هر چند شرایط سخت، آتش، حمیم، غساق و... را می‌بینند اما آن را حس نمی‌کنند. ابن عربی برای ترسیم این فضا، انسان

خوابیده‌ای را مثال زده است که هر چند در شرایط دشواری به سر می‌برد - که حتی دیگران به حال وی تأسف می‌خورند - اما خود وی (به علت خواب بودن) از احساس آن رنج رهاست. بنابراین، قطع عذاب، به معنای نبود احساس رنج و درد آن، در اثر عادت و سازگاری مزاج است، نه به معنای پایان یافتن اصل عذاب و جهنم:

و لا بَدَ لأهل النار من فضل الله و رحمته في نفس النار بعد انقضاء مدة موازنة ايمان العمل، فيفقدون الإحساس بالألام في نفس النار لأنهم ليسوا بخارجين من النار ابداً فلاموتون فيها ولا يحيون فتتخدر جوارحهم بإزالة الروح الحساس منها.^{۲۰}

ابن عربی در عبارت بالا تصریح می‌کند که خالدان در عذاب، پس از آنکه تاوان کردارهای خود را به واسطه عذاب (و احساس رنج ناشی از آن) پرداختند، رحمت و فضل الهی شامل آنها می‌شود و در همان آتش، احساس درد و رنج را از دست می‌دهند که این حالت، نوعی تخدیر است که احساس را از بین می‌برد، نه عذاب را. البته افزون بر این، به گروهی دیگر (نه همه خالدان در عذاب) نعمتی خیالی نیز اعطا می‌شود که مانند رؤیای شیرینی است که فرد خوابیده‌ای، در شرایط سختی و رنج و زحمت آن را می‌بیند.^{۲۱}

اعلم أنه لما رأى بعض العارفين، تعظيم هذه الأمور مشروعاً لِحَقِّ كلِّ ما سوى الله بالسعادة التي هم في حق أصحاب الأغراض من المخلوقين و وصولهم الى أغراضهم... فلم يبق صاحب هذا النظر أحد في العذاب الذي هو الألم فإنه مكروه لذاته وإن عمروا النار... فإن لكل واحدة من الدارين ملؤها فأخبر الله أنه يملؤها و يخلد فيها مؤبداً و لكن ما ثم نصٌّ بتسرمد العذاب الذي هو الألم لا للحركات السببية في وجود الألم في العادة... فقد نرى الضرب و القطع و الحرق في الوجود ظاهراً و لكن لا يلزم عن تلك الأفعال ألم... فبعيداً أن يتسرمد عليه العذاب الذي هو الألم.^{۲۲}

ابن عربی در عبارت بالا تأکید می‌کند که هر چند درد و رنج خالدان در عذاب سرانجام برداشته می‌شود، اما اینان هیثم جهنم‌اند و معمور بودن جهنم به آنهاست (وإن عمرو النار) و تا همیشه، فعل و انفعالاتی (چون ضرب، قطع عضو و...) که عادتاً برای فرد در دآور است، ادامه دارد و اگر چه این اعمال فی نفسه عذاب است، اما موجب درد و رنج در فرد نمی‌شود. او در جای دیگر چنین تعبیر می‌کند که انتقام حق پایان می‌پذیرد، ولی عذاب نه:

ان الجمعية تمنع من تسرمد الانتقام لالی نهیة، لکن بتسرمد العذاب؛^{۲۳}

جمعیت (که در قیامت تحقق می‌پذیرد)^{۲۴} از ابدی بودن انتقام (حق از مجرمان و درد و رنج آنان) جلوگیری می‌کند ولی (این کار) همراه با ابدی بودن عذاب است.

مأل أهل النار الی ازالة الآلام وإن سکنوا النار.^{۲۵}

تصویری که ابن عربی از چنین قطع عذابی به دست می‌دهد، در کلام شارحان فصوص نیز آمده است. جندی می‌گوید:

بعد مضی الأحقاب، أنهم يتعودون بالعذاب وبالغون تعاقب العقاب، حتی لا یحسوا بحدته و لا يتألموا بشدته و طول مدته و یلقى الله علی أعضائهم و جلودهم الخدر، حتی لا یحسوا به، و وضعهم فی هذه الحالة.^{۲۶}

بر اساس عبارت جندی، حالت بی‌حسی جهنمیان، مانند حالت کسانی است که در اثر سروکار داشتن با امور پست و دشوار، به آنها خو گرفته و کم‌کم ادراک سختی و رنج ناشی از آن را از دست داده‌اند. قیصری نیز حال این افراد را به حال کسانی تشبیه می‌کند که در آتش‌خانه حمام (تون) سرگرم کارند؛ اینان با آنکه از نگاه دیگران در عذاب و رنج‌اند، خود رنجی حس نمی‌کنند و حتی به کاری که انجام می‌دهند، افتخار می‌کنند.^{۲۷} از این رو، باید گفت حال اینان، به خودی خود حال عذاب است و کسی که از بیرون به آنها و وضع‌شان می‌نگرد، آنها را در عذاب می‌بیند:

فإذا أطلع أهل الجنان في هذه الحالة على أهل النار ورأوا منازلهم في النار وما أعد الله فيها و ما هي عليه من قبح المنظر قالوا معذبون...^{۲۸}

پس هنگامی که اهل بهشت در این حالت (که جهنمیان احساس الم نمی کنند) بر (وضع) اهل آتش اطلاع پیدا می کنند و منزل های آنان را در آتش می بینند و آنچه زشت رو است و خدا برای آنان مهیا کرده مشاهده می کنند، می گویند (جهنمیان) در عذاب اند.

بنابراین باید گفت قطع عذاب ظاهری جهنمیان از دیدگاه ابن عربی: اولاً، پس از تصفیه اعمال گذشته (بارنج و الم عذاب حسی) انجام می شود؛ ثانیاً، به معنای خروج آنها از جهنم و آتش نیست؛ ثالثاً، به معنای پایان یافتن خود عذاب حسی نیست و از این رو، عذاب، فی نفسه باقی است، بلکه به این معناست که اهل آتش کم کم، با آن خو می گیرند و بدان عادت می کنند و احساس درد و رنج را از دست می دهند.

۲-۳. خلود عذاب باطنی (نفسی یا معنوی)

ابن عربی، افزون بر عذاب حسی و ظاهری برای جهنمیان، به عذاب نفسی و باطنی آنها (که شدیدتر از عذاب حسی است) معتقد است که پس از پایان یافتن احساس درد عذاب حسی، خود را نمایان می سازد و تا ابد ادامه خواهد داشت. ابن عربی جنبه های گوناگونی برای این عذاب باطنی بر شمرده است که در پی خواهد آمد. در عبارت زیر، دلیل پیدایش این عذاب را بیم از بازگشت رنج و درد عذاب حسی معرفی می کند:

فلا يجدون الماء و يدوم لهم ذلك... و يقولون نسینا فلانسأل حذرأ آن نذكر بنفوسنا و قد قال الله لنا احسنوا فيها و لا تكلمون فيسكتون و هم فيه مبلسون و لا يبقى عليهم من العذاب إلا الخوف من رجوع العذاب عليهم فهذا القدر من العذاب هو الذي يسر مد عليهم و هو

الخوف وهو العذاب النفسی لاحسّی... فأهل النار حظّهم من النعم عدم وقوع العذاب و
حظّهم من العذاب توقّعه.^{۲۹}

پس (در نهایت) دردی (از عذاب ظاهری) نمی یابند (هر چند که صورت عذاب حسّی و
ظاهری پابرجاست)؛ و این حالت برای آنها (تا ابد) ادامه می یابد... و (هنگامی که این حال
رخ می دهد) می گویند (عذاب حسّی را) فراموش کردیم (و دیگر حس نمی کنیم). پس (از
یکدیگر در مورد آن) پرسش نکنیم از ترس اینکه نفوس ما به یاد آن (عذاب حسّی) بیفتند
(و آزرده شود) که به تحقیق، خداوند در مورد ما گفته است: «در آتش جای گیر شوید و
سخنی مگویید». پس (اینان به این سخن حق) در آتش می مانند، در حالی که در آن (از
رهایی از جهنم و آتش) ناامیدند و (ادراک) عذابی جز خوف از رجوع (درد و رنج) عذاب
(حسّی) برای آنها باقی نمی ماند که این قدر از عذاب، آن عذابی است که برای آنها جاودانه
می ماند... پس بهره اهل آتش از نعمت، عدم وقوع عذاب (حسّی یعنی، عدم درک آن)
است و نصیب آنها از عذاب، انتظار وقوع (دوباره) آن (عذاب حسّی) می باشد.

این بیان که ادامه عبارت سوم است، به روشنی از قطع احساس عذاب حسّی و پیدایش عذاب
باطنی سخن گفته و به جاودانگی آن تصریح دارد. در بیان زیر که برای این عذاب (باطنی) وجه
دیگری معرفی شده است، آشکارا به شدیدتر بودن این عذاب تصریح شده است:

قلنا قوله تعالى كَلَّمَا خَبِتْ يَعْنِي النَّارَ الْمَسْلُطَةَ عَلَى أَجْسَامِهِمْ زِدْنَاهُمْ يَعْنِي الْمَعْدِينِ سَعِيرًا
فَإِنَّهُ لَمْ يَقُلْ زِدْنَاهَا وَمَعْنَى ذَلِكَ أَنَّ الْعَذَابَ يَنْقَلِبُ إِلَى بَوَاطِنِهِمْ وَهُوَ أَشَدُّ (من) الْعَذَابِ
الْحَسِّيِّ (الَّذِي) يَشْغَلُهُمْ عَنِ الْعَذَابِ الْمَعْنَوِيِّ فَإِذَا خَبِتِ النَّارُ فِي ظَوَاهِرِهِمْ وَوَجَدُوا الرَّاحَةَ
مِنْ حَيْثُ حَسَّوْهُ، سَلَّطَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ فِي بَوَاطِنِهِمْ التَّفَكُّرَ فِي مَا كَانُوا فَرَطُوا فِيهِ مِنَ الْأُمُورِ الَّتِي
لَوْ عَمِلُوا بِهَا لَنَالُوا السَّعَادَةَ وَتَسَلَّطَ عَلَيْهِمُ الْوَهْمُ بِسُلْطَانِهِ فَيَتَوَهَّمُونَ عَذَابًا أَشَدَّ مِمَّا كَانُوا فِيهِ
فَيَكُونُ عَذَابُهُمْ بِذَلِكَ التَّوَهُّمِ فِي نَفْسِهِمْ أَشَدَّ مِنْ حُلُولِ الْعَذَابِ الْمَقْرُونِ بِتَسَلُّطِ النَّارِ

المحسوسة على أجسامهم و تلك النار التي أعطاهم الوهم هي النار التي تطلع على الأفتدة.^{۳۰}

می‌گوییم این سخن خداوند متعال که «هر گاه (آتش و احساس آن) فرو نشست»، به این معناست که (هر گاه) آن آتش (و عذاب حسی) مسلط بر جهنمیان (فرو نشست)، «می‌افزاییم بر آنها»، یعنی بر عذاب‌شوندگان (می‌افزاییم) «افروخته‌ای» و نگفت می‌افزاییم آتش را (زدناها)؛ معنی (زدناهم) این است که عذاب (از ظاهر و حس آنها) به باطن آنها منتقل می‌گردد که این، از عذاب حسی - که آنها را از این عذاب معنوی، به خود مشغول کرده بود - شدیدتر است؛ پس هنگامی که آتش از ظاهر (و حس) آنها فرو نشست، و از جهت احساس‌شان آسایش یافتند، خداوند در باطن آنها تفکر در اموری را که در آن کوتاهی کرده‌اند، مسلط می‌کند؛ اموری که اگر بدان عمل می‌کردند، به واسطه آن به سعادت می‌رسیدند؛ و هم با سیطره‌اش بر آنها حاکم می‌شود که در نتیجه، عذابی وهمی را، شدیدتر از آن عذاب (حسی) که در آن بودند، می‌یابند؛ پس عذاب آنها به واسطه آن توهم (و ادراک وهمی) در نفس‌هایشان، شدیدتر از حلول آن عذابی است که ملازم با تسلط آتش حسی بر جسم‌های آنها می‌باشد. این آتشی که وهم به آنها می‌دهد، همان «آتشی است که بر جان‌ها شعله می‌کشد».

وجه عذاب باطنی در این بیان (که آن را عذاب معنوی و وهمی نامیده است)، تفکر در کوتاهی‌ها و افسوس بر فرصت‌های از دست رفته در دنیا می‌باشد که علت دیگری برای این عذاب باطنی است؛ این عذاب هم‌چنان که گذشت، نه تنها از عذاب حسی ضعیف‌تر نیست، بلکه از آن جهت که به باطن جان انسان می‌گراید، سوزاننده‌تر و سخت‌تر است. همین عذاب باطنی که در اینجا ادراک آن به قوه وهم نسبت داده شده، در عبارت زیر به قوه خیال منسوب شده و با نام متخیل از آن یاد شده است: «فلا یبقی عذاب فی النار بعد انقضاء مدته الا العذاب الممثل المتخیل فی

حضرة الخيال»؛^{۳۱} (احساس) عذاب پس از سر آمدن زمانش، در جهنم باقی نمی ماند مگر عذاب ممثل متخیل در حضرت خیال».

این نام (عذاب ممثل متخیل) از این رو بر عذاب باطنی نهاده شده است که این عذاب، با دیدن صورت و واقع عذاب حسی که هنوز پابرجاست و تخیل احساس عذاب حسی و در نتیجه ترس از بازگشت آن احساس، تحقق می یابد. بنابراین، مراد از این وجه از عذاب باطنی، همان چیزی است که پیش تر با عنوان بیم از عذاب یا توقع آن مطرح گردید.

۴. نعمت اهل جهنم و عذاب عذاب

از نکات مهم این بحث، نعمتی است که ابن عربی همواره برای اهل جهنم و خالدان آن یادآور می شود. با توجه به تمام عبارت های وی در این زمینه، درمی یابیم که این نعمت از دو حال بیرون نیست: همان نفس قطع احساس درد و رنج برای گروهی، نعمت به شمار می رود، و برای گروهی دیگر افزون بر عدم احساس درد و رنج، نعمتی خیالی وجود دارد که همان عذب و گوارایی عذاب است که این ادامه همان حالی است که به قطع احساس درد و رنج انجامیده بود؛ زیرا پس از خو گرفتن به عذاب و عدم احساس درد آن، برای گروهی کم کم طبیعتی پدید می آید که از این عذاب ارتزاق می کنند و از آن به لذتی می رسند؛ به گونه ای که نعمت های بهشتی برای آنها رنج آور خواهد بود:

لا یقطع احدٌ من اهل العلم الذین کشفوا الامر علی ما هو علیه اَنه لایکون لهم فی تلک الدار نعیم خاص بهم اَمَّا بفقدان الم کانوا یجدونه فارفع عنهم فیکون نعیمهم راحتهم عن وجدان ذلک الالم اویکون نعیم مستقل زائد کنعیم اهل الجنان فی الجنان.^{۳۳}

هیچ یک از اهل علم که واقع مطلب را کشف کرده اند، قطع ندارند که برای جهنمیان در آن سرا (آخرت)، نعمتی خاص خودشان نباشد؛ [این نعمت، به دو صورت ممکن است]: یا به

فقدان آلمی که آن را (در خود) می یافتند و سپس از آنها برداشته می شود که در این صورت نعمت آنها، آسایش شان از یافتن آن آلم می باشد؛ یا اینکه نعمت مستقل دیگری (افزون بر فقدان آلم) به آنها داده می شود، مانند نعمت اهل بهشت در بهشت (که این نعمت، سازگار با مزاج بهشتیان است و به همین دلیل، نعمت و لذت آور است؛ نعمت زائد جهنمیان نیز از همین باب است و به دلیل خو گرفتن آنها با عذاب حسی، مزاج شان سازگار با آن می شود و از آن لذت می برند).

او در عبارت زیر نیز، پس از بیان قطع احساس درد عذاب حسی اشاره می کند که گروهی (نه همه اهل آتش) پس از این حالت، به نعمتی خیالی دست می یابند که مانند رؤیای شیرینی است که شخصی در خواب می بیند و متوجه سختی های اطراف خود نیست:

فیفقدون الأحساس بالألام فی نفس النار لأنهم ليسوا بخارجين من النار ابدأ... فتتخدر جوارحهم بإزالة الروح الحساس منها و ثم طائفة يعطيهم الله بعد انقضاء موازنة المدد بين العذاب والعمل نعيماً خيالياً مثل ما يراه النائم.^{۳۴}

پس احساس آلام را از دست می دهند و در خود آتش - زیرا آنها تا ابد از آتش خارج نمی شوند - به واسطه گرفته شدن روح حساس از اعضای آنها، تخدیر می شود و پس از این حالت (که اعضا تخدیر می شود)، خداوند به گروهی (از آنها، نه همه شان) بعد از سپری شدن زمان تصفیه شدن اعمال آنها به عذاب، نعمتی خیالی می دهد، مثل آنچه (شخص) خوابیده می بیند.

ابن عربی در این بیان نیز، دو گونه نعمت را بر شمرده، و نشان می دهد که نعمت دوم، در راستای نعمت اول تحقق می یابد. این نعمت دوم همان است که در موارد دیگر، با نام عذاب عذاب یا گوارایی از آن یاد شده است:

وان دخلوا دار الشقاء، فإنهم على لذة، فيها نعيم مبين نعيم جنان الخلد... يسمي عذاباً من
عذوبة طعمه.^{۳۵}

و اگر چه اینان (اهل جهنم) به دار شقاوت وارد می شوند (اما عذاب آنها الم آور نیست و در
جهنم دارای نعمت اند)؛ زیرا آنها دارای لذتی هستند که در آن، نعمتی مباین با نعمت
بهشت وجود دارد... که این نعمت، عذاب نامیده می شود که به خاطر گوارایی (عذوبت)
طعمش، این اسم به آن داده شده است.

فإذا انتهت حالة الإنتقام و وجدان الآلام أعطى من النعيم و الإستعداد بالعذاب.^{۳۶}
هنگامی که حالت انتقام پایان پذیرفت و احساس آلام تمام شد (یعنی نعمت اول)، نعمتی
داده می شود که لذت بردن از عذاب است (یعنی نعمت دوم).

این بیان نشان می دهد، همان نعمت دومی که پس از قطع آلام، برای گروهی پدید می آید (و
پیش تر با نام نعمت خیالی یا وهمی طرح شده بود)، گوارایی و «عذب عذاب» است. این عذب
عذاب، در اثر خو گرفتن شدید به عذاب حسّی است که مقوم طبیعت جهنمیان می گردد:

ولهذا سمي عذاباً لأنه يعذب في حال ما عند قوم ما لمزاج يطلبه.^{۳۷}
و به خاطر همین (که برای برخی عذاب، لذت آور می شود) عذاب نامیده شده است؛ زیرا
عذاب برای عده ای، در حالتی (خاص) عذب (و گوارا) می شود که این به دلیل مزاجی (در
آنها) است که عذاب را می طلبد.

ان الذى تتألمون به لا بد إذا شملتكم الرحمة أن تستعذبوه... كما يستعذب المقرور حرارة
النار و المحرور برودة الزمهرير و لهذا جمعت جهنم النار و الزمهرير لإختلاف المزاج
فما يقع به الألم لمزاج مخصوص يقع به النعيم فى مزاج آخر يضاده... فينعمون فى جهنم
فهم على مزاج لو دخلوا به الجنة تُعذبوا بها لإعتدالها.^{۳۸}

آن عذابی که از آن رنج می کشید، به ناچار پس از آنکه رحمت شامل حال شما (جهنمیان) گردید، بر شما گوارا می شود؛ همان طور که شخص سرمایی، از حرارت آتش و شخص گرمایی، از سرمای زمهریر لذت می برد؛ و به همین سبب است که جهنم، میان آتش و زمهریر، جمع کرده است؛ به خاطر اختلاف مزاجها (است)؛ پس آنچه در مزاج خاصی موجب الم می شود، در مزاج دیگری که ضد آن است، موجب نعمت (و لذت) می شود.

پس گروهی از جهنمیان به این دلیل که مزاج شان با عذاب های آن خومی گیرد، در جهنم دارای نعمت اند؛ چه اینان دارای مزاجی اند که اگر آنها را به بهشت وارد کنند، به خاطر اعتدال مزاج بهشت، از این کار دچار عذاب (و رنج) می شوند.

بدین ترتیب، نعمت این گروه از اهل جهنم، نه به دلیل تغییر عذاب جهنم به نعمت بهشتی، بلکه به خاطر عادت و مزاجی است که در اثر ارتباط همیشگی با آتش، نمایان می شود. جندی، این معنا را به روشنی بیان کرده است:

انهم يتعودون بالعذاب... حتى لا يحسوا به و وضعهم (الله) في هذه الحالة... ثم يزداد تألفهم و إلفهم بذلك، حتى أنهم يتغذون به ولا يتعذبون، بل يعذب لهم عذابها فيلتذون و يستعذبون بحيث لو هبّ عليهم نفحة من صوب الجنة و فوحه من نعيم الرحمة، لعذبوا و تألموا و سئموا ذلك و تبرموا كالجعل و تعود و تغذيه بالقاذورات و تعود و تعذب به برائحة الورد.^{۳۹}

آنان (خالدان در عذاب) به عذاب عادت می کنند... تا اینکه آن را احساس نمی کنند و (خداوند) آنها را در این حالت ننگه می دارد... سپس الفت و انس آنها به عذاب بیش تر می شود، تا آنجا که آنها از آن تغذیه می کنند و رنجی نمی بینند، بلکه عذاب جهنم برای آنها گوارا می شود و از آن لذت و حظّ می برند؛ به گونه ای که اگر بر آنها نسیمی از بهشت و بویی از نعمت رحمت (الهی) بوزد، دچار عذاب و الم می شوند و آن را بد می شمرند و

سختی می بینند، مانند حشرات و عادت و تغذیه آنها با قاذورات و اذیت و آزار دیدن آنها به رایحه گل.

کاشانی و قیصری نیز در عباراتی هم سان با بالا، عذب عذاب را در راستای مزاج و عادت اهل آتش تفسیر کرده اند؛^{۴۰} البته قیصری به حسب گروه های مختلف جهنمی با تفصیل بیش تر، وجوه گوناگونی برای رفع عذاب و گوارایی آن بر شمرده است.^{۴۱}

۵. رابطه نعمت بهشتیان و نعمت جهنمیان

باید توجه داشت که هر چند این دو حالت (فقدان احساس الم عذاب و لذت بردن از آن) برای خالدان در جهنم، نعمت شمرده می شود (و از این لحاظ، در اصل ناشی از همان سببی است که نعمت بهشتیان را فراهم می کند) اما نعمت اهل جهنم در دیدگاه ابن عربی، هرگز نباید هم سان با نعمت اهل بهشت دانسته شود؛ زیرا او خود تأکید دارد که هر چند اصل این دو نعمت، همان رحمت پیشی گرفته بر غضب الهی است اما این نعمت ها، دو تجلی متفاوت از آنند؛ از این رو، نعمت اهل آتش، مباین با نعمت بهشتیان است: «فإنهم علی لذة، فیها نعيم مبائن نعيم جنان الخلد، فالامر واحد و بینهما عند التجلی تباین».^{۴۲} بنابراین اهل بهشت که به اهل جهنم نگاه می کنند، به خودی خود آنها را در وضعیت عذاب می بینند اما از این نظر که آن عذاب، سازگار با مزاج جهنمیان است و بدان خو کرده اند، برای آنها نعمت به شمار می رود:

فإذا اطلع اهل الجنان فی هذه الحالة علی اهل النار و رأوا منازلهم فی النار و ما أعد الله فیها و ما هی علیه من قبح المنظر قالوا معذبون و إذا کوشفوا علی الحسن المعنوی الإلهی فی خلق ذلك المسمی قبحاً و رأوا ما هم فیہ فی نومتم و یعلموا احوال امزجتهم قالوا منعمون.^{۴۳}

از این رو ابن عربی تصریح می کند که حتی نعمتِ متوهم بهشتیان (و نه نعمت های دیگر که ورای وهم است) بالاتر از این نعمتِ متوهم اهل جهنم (یعنی استعذاب به عذاب) است: «و كذلك اهل الجنة يعطيهم الله من الأمانى والنعيم المتوهم، فوق ما هم عليه».^{۴۴}

دلیل این ناسازگاری و پایین تر بودن نعمت جهنمیان نسبت به نعمت بهشتیان - چنان که گفته شد - این است که نعمت اهل آتش، در راستای عادت آنها به همان عذاب حسی است. بنابراین، در این نوع نعمت، عذاب به خودی خود وجود دارد و آنچه موجب نعمت دانستن آن است، نه تبدیل آن به امور نیکو، بلکه سازگاری مزاج آنان با عذاب و عادت است:

و اما اهل النار فمألهم الى النعيم ولكن فى النار اذ لا بد لصورة النار بعد انتهاء مدة العقاب (بالآلام) أن تكون برداً و سلاماً على من فيها و هذا نعيمهم.^{۴۵}

و اما اهل جهنم، عاقبت شان به سوی نعمت است ولی در همان آتش (این نعمت تحقق می پذیرد)؛ زیرا بعد از انتهای مدت عقاب، گریزی از صورت (و نفس) آتش (جهنم) نیست. (این نعمت) به این (است) که (آتش) بر کسانی که در آن هستند، سرد و امن می شود و این نعمت آنهاست.

از سوی دیگر، «استعذاب به عذاب» که بالاترین نعمتِ گروهی از جهنمیان است، در زمینه عذاب حسی رخ می دهد و عذاب باطنی و نفسی، همچنان وجود دارد؛ از این رو باید گفت، عدم احساس درد و رنج که منشأ تحقق استعذاب^{۴۶} به عذاب است، نعمت اهل جهنم است و این نعمت، با انتظار بازگشت عذاب حسی همراه است، که خود عذاب باطنی و شدیدتری است: «فأهل النار حظهم من النعيم، عدم وقوع العذاب و حظهم من العذاب توقعه».^{۴۷} بدین ترتیب، توقع عذاب حسی و بیم بازگشت آن که شدیدتر از عذاب حسی دانسته شد، همراه با نعمت اهل جهنم (که عدم احساس درد ناشی از عذاب ظاهری است) وجود دارد. به این دو علت - یعنی به علت وجود اصل

عذاب حسّی و اعمالی که مقتضی درد و رنج است، و عذاب باطنی و نفسی - نعمت جهنمیان، نعمتی آمیخته با عذاب است و نمی توان گفت سرانجام خالدان در جهنم، تنها نعمت و آسایش است:

فالحکم فی النار خلاف الحکم فی الجنة فیقرب حکم النار من حکم الدنيا فلیس بعذاب خالص ولا بنعیم خالص.^{۴۸}

حکم در مورد جهنم، به خلاف بهشت است. حکم جهنم به حکم دنیا شبیه است؛ پس جهنم نه عذاب خالص است و نه نعمت خالص.

پس جهنم آمیخته‌ای از نعمت^{۴۹} و عذاب^{۵۰} است و نباید نعمت آن با نعمت اهل بهشت یکسان یا هم‌سان شمرده شود:

و هم لا یعلمون لذة الشهود و الرؤیة فلهم نعیم بالحجاب و الغرض النعیم و قد حصل و لكن بمن فاین النعیم برؤیة الله من النعیم بالحجاب فهم عن ربهم یومئذ محجوبون.^{۵۱}
آنها (اهل جهنم) لذت شهود و رؤیت را نمی فهمند؛ پس آنها در حجاب، دارای نعمت هستند. مقصود این است که هرچند نعمت (برای آنها) حاصل است ولی (مهم این است که) به چه کسی (این نعمت داده می‌شود)؛ پس نعمت رؤیت خدا (که برای بهشتیان تحقق دارد) کجا و نعمت در حجاب (که برای اهل جهنم تحقق دارد) کجا؛ آنها در این روز از پروردگارش محجوب‌اند.

۶. تبیین‌های ابن عربی بر این دیدگاه

شهود، دلیل اصلی ابن عربی بر این دیدگاه است که خود را ناگزیر به اظهار آن دانسته است: «و قد أظهرت أمراً فی هذه المسألة لم یکن باختياری و لكن حق القول الإلهی بإظهاره فکنت فیہ کالمجبور فی اختیاره و الله ینفع به من یشاء لا إله إلا هو و هذا القدر کاف من علم هذا المنزل».^{۵۲}

افزون بر این، او و تابعانش بر این دیدگاه چند تبیین ارائه کرده‌اند که برای تثبیت آنها از معارف دینی و عرفانی استفاده شده است. این تبیین‌ها - که در پی خواهد آمد - هیچ‌یک نباید مستقلاً به عنوان استدلالی عقلی و یا نقلی که تمام دیدگاه یادشده را عقلاً یا شرعاً مدلل می‌کند، تلقی گردد؛ در واقع آنچه ابن عربی و تابعان وی در این‌گونه تبیین‌ها اراده کرده‌اند تکمیل و تأییدی است بر آنچه در مواضع یادشده، به شهودی بودن آنها تصریح کرده و نیز به یادآوری و مدلل نمودن آنها پرداخته‌اند؛ بنابراین، عبارت‌های پیش‌رو تنها باید با در نظر داشتن مطالب پیش‌گفته و سخنان یادشده، فهمیده شوند.^{۵۳}

۶-۱. پیشی گرفتن رحمت بر غضب

مهم‌ترین تبیین ابن عربی در این بحث، پیشی گرفتن رحمت بر غضب است که درون‌مایه برخی از آیات و روایات را تشکیل می‌دهد. از نظر ابن عربی و برخی دیگر، این حدیث مشهور نبوی که «سبقت رحمته غضبه»، دلالت بر این دارد که در مجموع عالم (اعم از دنیا و آخرت) رحمت بر غضب غلبه داشته، در نتیجه سرنوشت ابدی موجودات باید با «رحمت» ترسیم شود. نکته شایان توجه این است که رحمت مورد بحث، «رحمتِ تقابلی» است که در برابر غضب قرار می‌گیرد، نه «رحمت واسعه» (رحمتی وسعت کل شیء) که همه چیز را از جهت وجودش در بر می‌گیرد.^{۵۴} تفاوت این دو در این است که رحمت واسعه را می‌توان در نفس مظاهر غضبی - از همان جنبه مظهریت برای غضب - تصویر کرد؛ اما رحمت تقابلی در مظاهر غضبی (از همان حیث) قابل تصویر نیست.^{۵۵} از این رو، پیشی گرفتن رحمت بر غضب، بر حسب مجموع اطوار عالم و در کل، درست است نه به لحاظ تک تک اطوار و مظاهر آن. بنابراین، الم ناشی از عذاب الهی، مظهر غضب شمرده می‌شود و البته همین مظهر غضب - از این نظر که وجود دارد - مصداق رحمت واسعه الهی

است اما مصداق رحمت تقابلی نیست؛ زیرا رحمت تقابلی با غضب سازگار نیست و اگر در مصداق واحدی با غضب جمع شوند، نه از جهت واحد، بلکه از جهات مختلفی خواهند بود. بنابراین در مواردی که حکم غضب بر یک موجود، چیره است تا این چیرگی برداشته نشود، رحمت تقابلی پدیدار نشده و حکم آن آشکار نخواهد گردید.

در نتیجه، از نظر ابن عربی می‌توان میان دو نوع نعمت و سعادت تفکیک کرد: نعمت و سعادت وجودی که نتیجه رحمت واسعه است و در همه احوال و اطوار تحقق دارد و دیگری نعمت و سعادت برآمده از رحمت تقابلی، که تنها در احوال و اطواری جاری است که غضب بر آن حاکم و مسلط نباشد.

بدین ترتیب از نظر وی به مقتضای روایت یادشده که در مجموع عالم، رحمت بر غضب غلبه دارد، نمی‌توان گفت که سرنوشت ابدی موجودات را جلوه‌های غضبی و ظهور غضب تشکیل می‌دهد؛ زیرا در این صورت در مجموع عالم، غضب بیش از رحمت و غالب بر آن خواهد بود، چرا که غضب با رحمت مطرح شده در روایت سازگار نیست و نمی‌توان با تسلط غضب بر مظاهر، به ظهور این رحمت قائل بود. بنابراین، ظهور کامل غضب در مورد جهنمیان، سرانجام کنار رفته، سرنوشت آنها با رحمت رقم می‌خورد؛ هر چند برخی از آثار غضب هنوز در عذاب باطنی و صورت عذاب حسی پابرجاست، اما رحمت، چهره غالب بر ظاهر خواهد بود: «ان نشأة النار اعنی اهلها اذا انتهی فیهم حکم الغضب الالهی و آمده و لحق بالرحمة التي سبقته فی المدی، یرجع الحکم لها [ای الحکم للرحمة] فیهم».^{۵۶}

رقم خوردن سرانجام انسان با رحمت، از این رو است که هر موجودی طبق نصوص دینی باید به کمال و غایت شایسته خود برسد و چون رحمت بر غضب غلبه دارد، ناگزیر این کمال و غایت، از طریق رحمت و با سعادت (که نتیجه رحمت است) تحقق خواهد یافت. از طرفی کمال و غایت

هر موجود، متناسب با ظرفیت‌ها و استعدادهای وجودی وی است و در نتیجه، سعادت جهنمیان در جهنم و متناسب با آن و سعادت بهشتیان در بهشت و متناسب با همان مرتبه خواهد بود:

لذلك كان مآل الخلق إلى السعادة على اختلاف أنواعها. فعبر عن هذا المقام بأن الرحمة وسعت كل شيء، وأنها سبقت الغضب الإلهي. والسابق متقدم، فإذا لحقه هذا الذي حكم عليه المتأخر حكم عليه المتقدم فنالته الرحمة إذ لم يكن غيرها سبق. فهذا معنى سبقت رحمته غضبه، لتحكم على ما وصل إليها فإنها في الغاية وقفت والكل سالك إلى الغاية. فلا بد من الوصول إليها، فلا بد من الوصول إلى الرحمة و مفارقة الغضب، فيكون الحكم لها في كل واصل إليها بحسب ما تعطيه حال الواصل إليها.^{۵۷}

بنابراین به مقتضای غضب الهی، نخست اهل جهنم به رنج و درد عذاب ظاهری دچار می‌شوند و سپس در پایان، رحمت بر ظاهر چیره شده و الم عذاب حسی برداشته می‌شود:

مآل اهل النار الى ازالة الآلام وان سكنوا النار فذلك رضى فزال الغضب لزوال الآلام.^{۵۸}
و ذلك كله بعد قوله لا يُفْتَرُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَهُمْ فِيهِ مُبْلِسُونَ ذلك زمان عذابهم و أخذهم بجرائمهم قبل أن تلحقهم الرحمة التي سبقت الغضب الإلهي.^{۵۹}

از این رو، از نظر وی رحمت همواره با غضب همراه است و حتی خالدان عذاب نیز از رحمت بی بهره نیستند تا آنجا که سرانجام، رحمت بر غضب پیشی گرفته و در نتیجه، الم عذاب صوری برداشته می‌شود: «فما ثمَّ غضب خالص غير مشوب برحمة... و لهذا كان المآل الى الرحمة و حکمها و ان لم يخرجوا من النار». ^{۶۰} از این رو، باید لذت خواب گونه اهل جهنم را در راستای همین غلبه رحمت ارزیابی کرد: «فیرزقهم الله لذة وراحة مثل الذي ينام على تعب و يستيقظ و هذا من رحمته التي سبقت غضبه». ^{۶۱} وی در جای دیگری، این چیرگی رحمت بر غضب را از برکات وجود اهل بیت علیهم السلام دانسته است که در روایات، امانت شناخته شده‌اند:

اهل البيت أمان للمؤمنين و للناس اجمعين... فلا يبقى في النار مومن مبعث اليه رسول الله ﷺ... ولو بقي في النار فإنها ترجع عليه "برداً و سلاماً" من بركة اهل البيت في الآخرة؛ فما اعظم بركة أهل البيت (دنیا و آخرة).^{۶۲}

۲-۶. سعادت و کمال نهایی هر موجود

از دیدگاه عرفانی هر موجودی باید به کمال لایق و هدف مناسب خود دست یابد. از این رو، از نظر ابن عربی سعادت و کمال ویژه بهشتیان نیست، بلکه اهل جهنم نیز از آن بهره مند خواهند بود؛ این سعادت، نتیجه رحمت سابق بر غضب است و با سعادت وجودی که در هر شرایطی (حتی در حال درد و رنج) برای همه تحقق دارد، متفاوت است؛ زیرا با درد و رنج سازگار نیست. اما این سعادت و کمال، مناسب با ظرفیت‌ها و استعدادهای هر موجود است و در نتیجه، سعادت گروهی در بهشت و سعادت گروهی نیز در جهنم رقم می‌خورد:

و اعلم أنه لما رأى بعض العارفين تعظيم هذه الأمور مشروفاً ألحق كل ماسوى الله بالسعادة التي هي في حق أصحاب الأغراض من المخلوقين وصولهم إلى أغراضهم التي تخلق لهم في الحال فلم يبق صاحب هذا النظر أحد في العذاب الذي هو الألم فإنه مكروه لذاته وإن عمرو النار فإن لهم فيها نعيماً ذوقياً.^{۶۳}

بنابراین، چون هر موجودی هدف ویژه‌ای دارد و سعادت خود را می‌طلبد و هیچ موجودی هم پذیرای الم نیست (زیرا الم مکروه بالذات است) و از طرفی طبق گفته شارع، بزرگ داشت همه حقایق لازم است (من يعظم شعائر الله) و از این رو همه موجودات ضرورتاً به هدف خود می‌رسند، همه باید به سرانجامی غیر از الم و رنج دست یابند و در نتیجه همه به نوعی سعادت مند می‌شوند که این سعادت در هر فرد به اقتضای وجود وی خواهد بود: «مأل الخلق الى السعادة على اختلاف انواعها».^{۶۴}

از نکات قابل توجه در عبارت‌های ابن عربی در این زمینه، ارتباط سعادت و نعمت است؛ این ارتباط از آن رو است که سعادت همیشه با نوعی نعمت همراه است؛ در نتیجه چون رسیدن به سعادت، در مورد همه ضروری است (بر اساس من يعظم شعائر الله که بر وجوب بزرگداشت همه حقائق - که شعائر الهی اند - دلالت می‌کند و رسیدن آنها به خواسته‌ها و سعادت‌هایشان نیز از موارد بزرگداشت شمرده می‌شود)، سرانجام همه موجودات با نوعی نعمت (متناسب با خودشان) همراه خواهد بود و چون نعمت با درد و رنج ناسازگار است، نمی‌توان درد و رنج را جاودانه دانست: «فاذا انتهت حالة الانتقام و وجدان الآلام أعطى من النعيم والاستعذاب بالعذاب».^{۶۵}

از این رو، برای خالدان نار در جهنم و متناسب با آن، نعمتی آمیخته با صورت عذاب حسی و همراه با عذاب نفسی خواهد بود:

فان دخلوا دار الشقاء فإنهم على لذة فيها نعيم مبين جنان الخلد.^{۶۶}

وان شقى زماناً ما فى الدار الآخرة... مع هذا لا يقطع احد من العلم الذين كشفوا الأمر على ما هو عليه إنه لا يكون لهم فى تلك الدار نعيم خاص بهم إما يفقد الم كانوا يجدونه فارتفع عنهم فيكون نعيمهم راحتهم عن وجدان ذلك الألم او يكون نعيم مستقل زائد.^{۶۷}

فليس (جهنم) بعذاب خالص ولا بنعيم خالص.^{۶۸}

ملاصدرا نیز در اسفار، نعمت را به عنوان جایگاه نهایی اهل جهنم پذیرفته^{۶۹} اما در کتاب عرشیه از این نظر عدول کرده است.^{۷۰}

۳ - ۶. سازگاری مزاج جهنمیان با عذاب

از نظر ابن عربی مزاج حقیقی و درونی جهنمیان، مقتضی عذاب است؛ از این رو، پس از مدتی رنج و درد، این مزاج نمایان می‌شود و عذاب که با آن مزاج سازگار است، دردناکی خود را از دست

می دهد و برای برخی نیز شیرین و گوارا خواهد شد. در واقع، آن کمال شایسته‌ای که هر موجودی در پی آن است، همان چیزی است که مزاج وی می طلبد و در نتیجه، سعادت و نعمت جهنمیان عذاب است و این است که برای اهل جهنم لذت آور است (چون کمال شایسته آنها و مقتضای مزاج آنهاست) نه نعیم بهشت:

و یکفیک تنبیه الشارع لو كنت تفهم بأن للنار أهلا هم أهلها وللجنة أهلا هم أهلها و ذکر فی أهل النار أنهم «لا یموتون فیها و لا یحیون» فهم یطلبون النعیم بالنار لوجود البرد و هذا من حکم المزاج.^{۷۱}

ولهذا سُمی عذاباً لأنه یعذب فی حال ما عند قوم ما لمزاج یطلبه.^{۷۲}

از این رو، معتقد است بهشتیان بر اساس سازگاری عذاب با مزاج جهنمیان به بهره‌مندی آنان از نعمت حکم می‌کنند: «و إذا اطلع اهل الجنان فی هذه الحالة علی اهل النار... رأوا ما هم فیہ فی نومتهم و علموا أحوال أمر جتھم قالوا منعمون».^{۷۳}

نعمت، سازگاری با مزاج هاست و این مزاج است که تناسب هر نعمت را برای هر کس تعیین می‌کند، ابن عربی معتقد است اگر مزاج جهنمیان نیز با یکدیگر متفاوت باشد، برای آنها عذاب‌های متفاوتی خواهد بود:

ولهذا جمعت جهنم النار و الزمهریر لاختلاف المزاج فما یقع به الألم لمزاج مخصوص یقع به النعیم فی مزاج آخر یضاده فلا تتعطل الحکمة و یبقی اللہ علی أهل جهنم الزمهریر علی المحرورین و النار علی المقرورین فینعمون فی جهنم فهم علی مزاج لو دخلوا به الجنة تعذبوا بها لا اعتدالها.^{۷۴}

۴ - ۶. عبودیت ذاتی همه انسان‌ها

از نظر ابن عربی، همه انسان‌ها اعم از کافر، مشرک و مؤمن، به دلیل آیه «الست بربکم قالوا بلی» دارای عبودیت و عبادتی ذاتی‌اند که هر چند ممکن است این عبودیت به دلایلی در دنیا از تأثیر بازماند، اما باز بین رفتن آثار گناهان در قیامت (از طریق الم عذاب یا...)، اثر خود را که عبارت از جلب رحمت الهی و پیشی گرفتن رحمت بر غضب و در نتیجه، سعادت و نعمت است، نمایان خواهد ساخت:

فإن المجرمین لم یزل عنهم شهود عبودیتهم و إن ادعوا ربانیه فیعلمون من نفوسهم أنهم کاذبون بما یجدونه فتزول الدعوی بزوال أوانها و تبقى علیهم نسبة العبودیه التی كانوا علیها فی حال الدعوی و قبل الدعوی و یجنون ثمرة قولهم بلی فکانوا بمنزلة من أسلم بعد ارتداده فحکم علی الكل سلطان بلی فأعقبهم سعادة بعد ما مسهم من الشقاء بقدر ما كانوا علیه من زمان الدعوی فما زال حکم بلی یصحبهم من وقته إلى ما لایتناهی دنیا و برزخاً و آخره و عرضت عوارض لبعض الناس أخرجتهم فی الظاهر عن حکم توحیدهم.^{۷۵}

به سخن دیگر، از نظر ابن عربی، پس از کنار رفتن حجاب‌های اهل جهنم (که این حُجُب، ساخته اعمال و توهمات خود آنان است)، بنابر حکم این عبودیت ذاتی، قرب حاصل شده و به خاطر مزاج متفاوت جهنمیان، در همان جهنم به آنان نعمتِ قربی داده می‌شود که اثر آن، برداشته شدنِ الم عذاب یا گوارا شدنِ آن است:

«فیسوق المجرمین» و هم الذین استحقوا المقام الذی ساقهم إليه بريح الدبور التی أهلکهم عن نفوسهم بها، فهو يأخذ بنواصیهم و الريح تسوقهم - و هو عین الأواء التی كانوا علیها - إلى جهنم، و هی البعد الذی كانوا یتوهمونه. فلما ساقهم إلى ذلك الموطن حصلوا فی عین القرب فزال البعد فزال مسمى جهنم فی حقهم، ففازوا بنعیم القرب من جهة الاستحقاق.^{۷۶}

ملاصدرا نیز در برخی آثار خود، به این عبادت ذاتی اشاره کرده و براساس آن، سرانجام همه بندگان را قرب و سعادت دانسته است.^{۷۷}

۵-۶. عارضی بودن عذاب

از دیدگاه ابن عربی بر این اساس که در عرفان، وجود خلق و کون (در هر موطن و مرتبه) رحمت مطلق شمرده می‌شود، و از طرفی الم عذاب، ظهور غضب الهی به شمار می‌رود، نمی‌توان رنج و الم را امری ذاتی دانست که ذات برخی بندگان آن را اقتضا کند، بلکه ذات بندگان، عین رحمت الهی بوده، الم عذاب امری عارضی شمرده می‌شود و چون امر عارضی، زوال پذیر است، نمی‌توان به ابدی بودن عذاب - به معنای درد و رنج عذاب حسی - قائل شد:

فلهذا یرجی لهم أن لا یتسرمذ علیهم العذاب^{۷۸} مع کون النار دار ألم و العذاب... و الوجود رحمة مطلقة فی الکون و العذاب شیء یرعرض لأمر تطرأ و تعرض فهو عرض لعارض و العوارض لا تتصف بالدوام و لو اتصفت ما كانت عوارض و ما هو عارض قد لا یرعرض فلهذا یضعف القول بتسرمذ العذاب.^{۷۹}

از سوی دیگر، از دیدگاه وی می‌توان عارضی بودن درد و الم عذاب را با ذاتی بودن عبودیت در همه خلائق تبیین کرد و چنین گفت که بعد حاصل از اعمال بندگان در دنیا، به دلیل تحقق عبودیت ذاتی، بُعدی عارضی است و از این رو، رنج عذاب نیز که نتیجه این دوری است، عارضی خواهد بود؛ پس با تحقق الم عذاب در جهنم و برطرف شدن اثر اعمال، حکم اصل - یعنی حکم عبودیت - بازمی‌گردد و بنده را از درد عذاب رهایی می‌بخشد:

فما زال حکم بلی یصحبهم من وقته إلی ما لایتناهی دنیا و برزخاً و آخره و عرضت عوارض لبعض الناس آخر جتهم فی الظاهر عن حکم توحیدهم بما ادعوه من الألوهة فی الشركاء فأثبتوه و زادوا فقام لهم الشركاء مقام الأسباب للمؤمنین و کل عارض زائل و

حکمه یزول بزواله و یرجع الحکم إلى الأصل والأصل یقتضی السعادة فمال الكل إن شاء الله إلیها مع عمارة الدارين و لكل واحدة ملؤها و الرحمة تصحبها كما صحبت هنا العبودية لكل أحد ممن بقى علیها أو ادعى الربوبية فإنه ادعى أمرًا یعلم من نفسه خلافه.^{۸۰}

گاه نیز این عارضی بودن با خیر بودن وجود انسان (به دلیل نفخت فيه من روحی) تبیین می‌گردد؛ زیرا عذاب که شر است با خیر که ذات انسان است سازگار نیست و در نتیجه، غیر ذاتی - یعنی عارضی - خواهد بود و امر عارضی سرانجام بی‌اثر خواهد شد و خیر بودن ذاتی انسان، حکم خود را آشکار کرده و برای انسان سعادت و نعمت به بار می‌آورد.^{۸۱} ملاصدرا نیز از همین راه، به بیان عارضی و فانی بودن عذاب پرداخته است.^{۸۲}

۶-۶. ضرورت ظهور همه اسمای جمالی و جلالی

در دیدگاه ابن عربی ضرورت ظهور همه اسمای جمالی و جلالی، بیش‌تر این نکته را تبیین می‌کند که چرا با وجود رحمت، نعیم و سعادت برای اهل جهنم، صورت عذاب حسی و آلم عذاب باطنی یا نفسی برداشته نمی‌شود؛ علت این است که اسمای حاکم بر این امور ابدی‌اند و چون با اسمای دیگری چون رحمت تقابلی ندارند (زیرا رحمت تنها با آلم عذاب ظاهری تقابل دارد)، همیشه باید حکم آنها ظهور یابد. اما این مطلب (ضرورت ظهور همه اسمای جمالی و جلالی)، به این نکته نیز اشاره دارد که تحقق نعیم برای اهل آتش به سبب لزوم ظهور اسمای جمالی در همه مواطن و مظاهر است و لزوم ظهور اسمای جلالی در مورد اهل جهنم نیز اقتضا دارد که این نعمت و سعادت همراه با صورت عذاب ظاهری و خود عذاب باطنی در جهنم باشد:

فلا یبقی عذاب فی النار بعد انقضاء مدته إلا العذاب الممثل المتخیل فی حضرة الخیال لبقاء أحکام الأسماء فإنه لیس للاسم إلا ما تطلبه حقیقته من ظهور حکمه و لیس له تعیین حضرة ولا شخص و إنما ذلك من حکم الاسم العالم و المرید فحیث ظهر حکم المنتقم من جسد

أو جسم أو ما كان فقد استوفى حقه بظهور حكمه و تأثيره فلا تزال الأسماء الإلهية مؤثرة حاکمة أبد الأبدین فی الدارين و ما أهلها منهنما بمخرجين.... فلهم نعيم بالحجاب و الغرض النعيم و قد حصل.^{۸۳}

۷-۶. همگانی بودن وعده و مغفرت

طبق برخی آیات، «وعد» که دلالت بر وقوع نعمت در آخرت می کند (در برابر وعید که دلالت بر وقوع عذاب دارد) در مورد همه، اعم از اهل بهشت و جهنم صادق است: «الوعد شامل للکل»؛^{۸۴} از سوی دیگر، خداوند به وقوع حتمی وعده های خود خبر داده اما وقوع وعید را به مشیت خود معلق کرده است:

قال الله تعالى إن الله لا يضيع (إنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ) أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا هذا في الوعد و قال في الوعيد فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ.^{۸۵}

و المدح بالتجاوز عن المسيء غاية المدح فالله أولى به تعالى و الصدق في الوعد مما يتمدح به قال تعالى فَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ مُخْلِفاً وَعَدِهِ رُسُلُهُ فذكر الوعد و أخبر عن الإيعاد في تمام الآية بقوله إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ ذُو انتِقَامٍ و قال في الوعيد بالمشيئة و في الوعد بنفوذه و لا بد و لم يعلقه بالمشيئة في حق المحسن لكن في حق المسيء علق المشيئة بالمغفرة و العذاب فيعتمد على وعد الله فلا ظهور له إلا بوجود ما وعد به و هو بعد ما وجد و الاعتماد عليه لا بد منه لما يعطيه التواطؤ في اللسان و صدق الخبر الإلهي بالدليل و الله عند ظن عبده به فليظن به خيراً و الظن هنا ينبغي أن يخرج منخرج العلم كما ظهر ذلك في قوله عَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خَلَّفُوا... وَظَنُّوا أَنْ لَا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ أَيَّ عَلِمُوا وَتَقَنُوا.^{۸۶}

الثناء بصدق الوعد لا بصدق الوعيد، و الحضرة الإلهية تطلب الثناء المحمود بالذات فيثنى عليها بصدق الوعد لا بصدق الوعيد، بل بالتجاوز. «فَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ مُخْلِفاً وَعَدِهِ رُسُلُهُ» لم

یقل و وعیده، بل قال «وَتَجَاوَزُ عَنْ سَيِّئَاتِهِمْ» مع أنه توعد علی ذلك. فأثنی علی إسماعیل بآنه كان صادق الوعد. وقد زال الإمكان فی حق الحق لما فيه من طلب المرجح:

فلم یبق إلا صادق الوعد وحده و ما لوعید الحق عین تعاین^{۸۷}

افزون بر این، طبق عبارت اخیر، خداوند به مغفرت همگانی خبر داده است؛ پس سرانجام درد و رنج عذاب که اثر گناهان است، برداشته خواهد شد:

ثم من نصرتهم لمن فی الأرض من غیر تعیین مؤمن من غیره قول الله تعالی عنهم و الملائكة یسبحون بحمد ربهم و یتسغفرون لمن فی الأرض مطلقاً من غیر تعیین أدبا مع الله و الأرض جامعة فدخل المؤمن و غیره فی هذا الاستغفار ثم إن الله بشر أهل الأرض بقبول استغفار الملائكة بقوله ألا إن الله هو الغفور الرحیم و لم یقل الفعال لما یرید و لهذا أيضاً قلنا إن مال عباد الله إلى الرحمة و إن سكنوا النار فلهم [ای لاهل النار] فیها [ای فی النار] رحمة.^{۸۸}

۷. چگونگی سازگاری این دیدگاه با متون دینی از نظر ابن عربی و پیروان وی

در این قسمت دو دسته از آیات و روایات، که دسته‌ای تأییدکننده این دیدگاه و دسته‌ای مخالف این دیدگاه است، قابل طرح می‌باشد. چون آیات و روایات مؤید (در عبارت‌های ابن عربی) در قسمت پیش بررسی گردید، در اینجا تنها به متون گروه دوم می‌پردازیم.

به باور ابن عربی آنچه در این گروه از آیات و روایات دیده می‌شود، دلالت بر خلود عذاب و جهنم دارد، که وی این خلود را پذیرفته است اما در مورد خلود درد و رنج عذاب حسی و ظاهری، نصی وجود ندارد: «فأخبر الله أنه یملؤها و یخلد فیها مؤبداً و لكن ما تم نص بتسرمذ العذاب الذی هو الألم لا الحركات السببیه فی وجود الالم فی العادة».^{۸۹}

البته ممکن است آیات دال بر کاستی نیافتن عذاب اهل جهنم، دلیلی بر خلود رنج و درد ناشی از عذاب حسی شمرده شود؛ ابن عربی در این زمینه می‌گوید: «و ذلک [آی نعیم اهل النار] کله بعد قوله "لَا يُقْتَرُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَ هُمْ فِيهِ مُبْلَسُونَ" [ای مایوسون] ذلک زمان عذابهم و اخذهم بجرائمهم قبل ان تلحقهم الرحمة التي سبقت الغضب الالهي».^{۹۰}

از این رو، از نظر وی این آیه و نمونه‌های مانند آن، به زمان ستاندن تاوان معاصی بازمی‌گردد که الم عذاب وجود دارد اما با توجه به دیگر متون دینی (که بیان آن گذشت) باید گفت که الم و رنج عذاب حسی، سرانجام فروکش می‌کند.

اعتراض مهم دیگر به این دیدگاه آن است که آیات گوناگونی دال بر وعید بوده، وقوع عذاب را برای گروهی از انسان‌ها حتمی شمرده است. پاسخ ابن عربی و پیروان وی آن است که:

(۱) آنچه در مورد خدا پذیرفتنی نیست، خُلف وعده است نه وعید؛ زیرا به خلف وعده، نکوهش تعلق می‌گیرد اما به خلف وعید نه و ای بسا خلف وعیدی که مستحق ستایش است نه نکوهش:

الثناء بصدق الوعد لا بصدق الوعيد، والحضرة الإلهية تطلب الثناء المحمود بالذات فيثنى عليها بصدق الوعد لا بصدق الوعيد، بل بالتجاوز. «فَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ مُخْلِفًا وَعْدَهُ رُسُلَهُ» لم يقل و وعيده، بل قال «وَتَجَاوَزُ عَنْ سَيِّئَاتِهِمْ» مع أنه توعد على ذلك.^{۹۱}

(۲) علت وعید و دلیل آن، گناه است و خداوند به بخشش گناهان تمام انسان‌ها (در پایان) خبر داده است و با پاک‌شدن آنها، دیگر جایی برای ادامه آن نیست، بلکه باید گفت انجاز، بدون دلیل وعید، محال است:

وقد زال الإمكان في حق الحق لما فيه من طلب المرجح.

فلم يبق إلا صادق الوعد وحده و ما لو عید الحق عين تعاین^{۹۲}

أى، وقد زال فى حق الحق إمكان وقوع الوعيد، إذ لا شك أن الحق تعالى وعد بالتجاوز فقال: «وَتَجَاوَزُ عَنْ سَيِّئَاتِهِمْ» وقال: «إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً»، «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ»، «وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ» من السيئات. و أمثال ذلك. و وقوع وعده واجب، و هو التجاوز و العفو و الغفران. فزال إمكان وقوع الوعيد، لأن وقوع أحد طرفى الممكن لا يمكن إلا بمرجح، و ما ثم ما يطلب الوعيد إلا الذنب، و هو يرتفع بالتجاوز، فزال سبب وقوع الوعيد، و عدم العلة موجب لعدم المعلول.^{۹۳}

۳) اساساً حکمت و عید، بیم دادن و رساندن بندگان به کمال است، نه چیز دیگر:

و الوعيد إنما كان للتخويف و الاتقاء و لإيصال كل منهم إلى كمالهم، لذلك قال تعالى: «وَمَا نُرْسِلُ بِالْآيَاتِ إِلَّا تَخْوِيفاً وَ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ» و قال بعض أهل الكمال: و إنى إذا أوعدته أو وعدته لمخلف إيعادى و منجز موعدى^{۹۴}

۴) آنچه در مورد و عید، پذیرفتنی نیست، ابدی بودن درد و رنج عذاب است، نه اصل وقوع عذاب؛ چه اینکه ابن عربی، خود به خلود اهل نار در جهنم قائل است. در واقع، حقیقت و عید، خبر دادن به ترس و وحشت عذاب است؛ و گرنه عذاب به خودی خود، بر طرف کننده آلودگی ها و حجاب های رحمت و لطف است و نفس عذاب و اخبار به آن، و عید شمرده نمی شود.^{۹۵}

نتیجه

با بررسی در عبارت ابن عربی و شارحان آثار وی، می توان دریافت که وی منکر خلود در جهنم و جاودانه بودن عذاب ظاهری و باطنی نیست و اگر از قطع عذاب و حدوث نعمت برای اهل نار سخن می گوید، منظور از آن، حصول عادت و مزاج سازگار با عذاب و عدم احساس الم آن و در برخی، تلذذ به آن می باشد که تنها در مورد عذاب ظاهری مطرح است اما ابدی بودن اصل این عذاب و نیز باقی بودن عذاب و آتش باطنی (و نفسی) را نفی نمی کند؛ همچنین وی در همین

راستا از سعادت سازگار با جهنم برای اهل آن سخن می‌گوید و این نیز نباید منافی با خلود نار و عذاب آن شمرده شود؛ از این رو، توجه به این نکته لازم است که ابن عربی، هرگز سعادت و نعمت اهل جهنم را با سعادت و نعمت اهل بهشت، یکسان یا همسان نمی‌داند و در واقع، بیش‌ترین کوشش وی در این بحث، این است که ثابت کند به مقتضای بسیاری از نصوص قرآنی و روایی (که پیش‌تر به چندین مورد اشاره شد)، نعمت و سعادت فی‌الجمله برای اهل جهنم نیز وجود دارد.

وی در این بحث کاملاً به آیات و روایات می‌اندیشد اما از سویی با پارهای از متون دینی روبه‌روست که دیدگاه وی را تأیید می‌کنند و به شهود خود وی نیز مؤید هستند و از سویی دیگر با گروهی از ظواهر و نصوص قرآنی و روایی روبه‌روست که بر خلود جهنم و عذاب دلالت دارند و وی با آگاهی از وجود این متون دینی و با پذیرش این نکته که در صورت مخالفت دیدگاهش با اینها، باید آن را کنار گذاشت، معتقد است که دیدگاه وی با هیچ‌یک از مطالب قرآنی و روایی مخالفتی ندارد و آنچه درون‌مایه آیات و روایات است (خلود جهنم و عذاب، و نه لزوماً خلود السم ناشی از عذاب) در دیدگاهش تأیید شده و در واقع، میان این دو دسته از آیات و روایات، جمع کرده است.

در روایات شیعی از اهل بیت علیهم‌السلام نیز، افزون بر آنچه در مقدمه بحث گذشت، برخی احوال جهنمیان به گونه‌ای تشریح شده است که با دیدگاه یادشده بی‌شبهت نیست؛^{۹۶} برای نمونه:

[ثواب الأعمال؛ الصدوق]: أَبِي عَنْ سَعْدٍ عَنِ النَّهْدِيِّ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ عَلِيِّ بْنِ يَظْطِينٍ عَنِ أَبِي الْحَسَنِ مُوسَى عليه السلام قَالَ كَانَ فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ وَكَانَ لَهُ جَارٌ كَافِرٌ فَكَانَ يَرْفُقُ بِالْمُؤْمِنِ وَيُوَلِّئِهِ الْمَعْرُوفَ فِي الدُّنْيَا فَلَمَّا أَمَاتَ الْكَافِرُ بَنَى اللَّهُ لَهُ بَيْتًا فِي النَّارِ مِنْ طِينٍ فَكَانَ يَفِيهِ حَرًّا وَيَأْتِيهِ الرِّزْقُ مِنْ غَيْرِهَا وَقِيلَ لَهُ هَذَا بِمَا كُنْتَ تَدْخُلُ عَلَيَّ جَارِكَ الْمُؤْمِنِ فَلَانَ بْنِ فَلَانَ مِنَ الرَّفْقِ وَتُوَلِّئِهِ مِنَ الْمَعْرُوفِ فِي الدُّنْيَا.^{۹۷}

این روایت دلالت می‌کند بر این که در متن عذاب جهنم، برای گروهی از جهنمیان (که کافر و جاودانه در جهنم‌اند) نعمتی فی‌الجمله متصور است.

البته در پایان باید اذعان کرد که به لحاظ موشکافی‌های تفسیری و ظرافت‌های ظهورگیری و با استناد به برخی دیگر از آیات و روایات، می‌توان خلود رنج و الم عذاب حسی و صوری را اثبات کرد؛ اما این اختلاف، همانند اختلاف‌های جاری اندیشمندان در فهم آیات و روایات است و به این معنا نیست که ابن عربی و پیروان وی در این زمینه، برخلاف نص دینی و یا ضروری دین، حکم کرده‌اند؛ زیرا هم‌چنان که گذشت، آنان با توجه جدی به آیات و روایات موجود در دسترس در این مورد، آنچه در نظرشان مقتضای نصوص و ضروریات دین بوده است، پذیرفته و در دیدگاه خود آورده‌اند.

پی‌نوشت‌ها

۱. بیش‌ترین حجم این مقاله، نتیجه مباحث حجت‌الاسلام و المسلمین استاد یزدان‌پناه در درس‌های شرح فصوص‌الحکم (قیصری)، در زمینه خلود عذاب از دیدگاه ابن‌عربی است که از سوی نویسنده، سامان‌دهی و تنظیم شده و با افزوده‌هایی از برخی شروح دیگر فصوص و عبارت‌هایی از فتوحات مکیه و برخی روایات و تحلیل‌های دیگر همراه شده است.

۲. مانند جندی، کاشانی و قیصری در شروح فصوص.

۳. «جرجیر»، نوعی گیاه و سبزی خوراکی است که برخی آن را معادل «تره تیزک» یا «سبزی شاهی» در فارسی دانسته‌اند (ر.ک: لغت‌نامه دهخدا، ذیل جرجیر).

۴. احمد بن محمد البرقی، المحاسن، ج ۲، ص ۵۱۸؛ روایت، مُسند و صحیح است. همین روایت در وسائل‌الشیعه، ج ۲۵، ص ۱۹۷ و ۱۹۸ به نحو تعلیق، از محاسن برقی نقل شده است.

۵. البرقی، المحاسن، ج ۲، ص ۵۱۸؛ روایت، مُسند و صحیح است. همین روایت در وسائل‌الشیعه، ج ۲۵، ص ۱۹۸ به نحو تعلیق، از محاسن برقی نقل شده است.

روایت‌های ضعیفی نیز در این زمینه وجود دارد: «عنه [عن البرقی] عن السیاری عن أحمد بن الفضیل عن محمد بن سعید عن أبي جميلة عن جابر عن أبي جعفر ع قال الجر جیر شجرة علی باب النار» (البرقی، المحاسن، ج ۲، ص ۵۱۷؛ این روایت، مُسند و ضعیف است). «عنه [عن البرقی] عن الیقطینی أو غیره عن قتیبة بن مهران عن حماد بن زکریا عن أبي عبد الله ع قال إن رسول الله ص قال أكره الجر جیر و كأنی أنظر إلى شجرتها نابتة فی جهنم و ما تضرع منها رجل بعد أن یصلی العشاء إلا بات فی تلك الليلة و نفسه تنازعه إلى الجذام» (البرقی، المحاسن، ج ۲، ص ۵۱۷؛ این روایت نیز ضعیف است). «عنه [عن البرقی] عن محمد بن علی عن عیسی بن عبد الله العلوی عن أبيه عن جده قال نظر رسول الله ع إلى الجر جیر فقال كأنی أنظر إلى منبته فی النار» (البرقی، المحاسن، ج ۲، ص ۵۱۸؛ این روایت، مرفوع و ضعیف است). «قال رسول الله ع الحوک بقله طیبة كأنی أراها نابتة فی الجنة و الجر جیر بقله خبیثة كأنی أراها نابتة فی النار» (حسن بن فضل طبرسی، مکارم‌الأخلاق، ص ۱۷۹).

البته روایت‌های معارض باروایات یادشده نیز وجود دارند که همگی ضعیف‌اند: «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ نَصِيرِ مَوْلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ مُوَفَّقِ مَوْلَى أَبِي الْحَسَنِ ع

قَالَ كَانَ مَوْلَى أَبِي الْحَسَنِ ۞ إِذَا أَمَرَ بِشِرَاءِ الْبَقْلِ يَأْمُرُ بِالْإِكْتَارِ مِنْهُ وَمِنَ الْجِرْجِيرِ فَيَشْتَرِي لَهُ وَكَانَ يَقُولُ ۞ مَا أَحْمَقَ بَعْضُ النَّاسِ يَقُولُونَ إِنَّهُ بُنِبْتُ فِي وَادٍ فِي جَهَنَّمَ وَاللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ فَكَيْفَ تَنْبِتُ الْبَقْلُ

(محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۶، ص ۳۶۸؛ روایت، ضعیف است)؛ مشابه همین روایت در محاسن برقی، ج ۲،

ص ۵۱۸ نقل شده که آن نیز روایت ضعیفی است.

۶. محی الدین ابن عربی، الفتوحات المکیة، ج ۱، باب ۶۲، ص ۳۰۱.

۷. نظریه توبه یا تکفیر سیئات با حسنات و شفاعت و

۸. همان، ص ۳۰۱.

۹. همان، ج ۲، باب ۹۰، ص ۱۷۲.

۱۰. همان، ج ۱، ص ۱۶۹ (باب ۲۰).

۱۱. مؤیدالدین جندی، شرح الفصوص، ص ۴۰۸.

۱۲. محمد داود قیصری، شرح فصوص، ص ۶۶۳-۶۶۴.

۱۳. ابن عربی، الفتوحات المکیة، ج ۱، باب ۶۲، ص ۳۰۱-۳۰۲.

۱۴. همان، ج ۴، ص ۷۰.

۱۵. همان و ج ۱، باب ۲۰، ص ۱۶۹.

۱۶. همان.

۱۷. ر.ک: همان، ج ۲، ص ۱۳۹ و ۴۰۸.

۱۸. این معنا به طور مکرر در عبارات های ابن عربی آمده است؛ برای نمونه ر.ک: همان، ج ۱، ص ۱۶۹.

۱۹. همان، ج ۱، باب ۲۰، ص ۱۶۹.

۲۰. همان، ج ۱، باب ۶۲، ص ۳۰۳.

۲۱. همان.

۲۲. همان، ج ۲، ص ۶۷۳.

۲۳. همان، ج ۲، ص ۴۰۸.

۲۴. منظور از جمعیت در قیامت، برچیده شدن کثرت و تفصیل دنیوی و بازگشت آنها به وحدت اخروی است که در مبانی معادشناختی عرفان نظری و حکمت متعالیه، دیدگاه معهودی می‌باشد.

۲۵. ابن عربی، *فصوص الحکم*، ص ۱۷۲.

۲۶. جنبدی، *شرح فصوص الحکم*، فص اسماعیلی، ص ۴۰۸-۴۰۹.

۲۷. قیصری، *شرح فصوص الحکم*، فص اسماعیلی، ص ۶۶۴.

۲۸. ابن عربی، *الفتوحات المکیة*، ج ۱، ص ۲۹۰.

۲۹. همان، ج ۱، باب ۲۰، ص ۱۶۹.

۳۰. همان، ج ۱، باب ۶۲، ص ۳۲۱.

۳۱. همان، ج ۳، باب ۳۳۱، ص ۱۱۹.

۳۲. عذب به معنای گوارا شدن است.

۳۳. ابن عربی، *فصوص الحکم*، ص ۱۱۴.

۳۴. ابن عربی، *الفتوحات المکیة*، ج ۱، ص ۳۰۳.

۳۵. ابن عربی، *فصوص الحکم*، ص ۹۴.

۳۶. ابن عربی، *الفتوحات المکیة*، ج ۲، ص ۴۰۸.

۳۷. همان، ص ۶۷۳.

۳۸. همان، ج ۲، باب ۱۲۴، ص ۲۰۷.

۳۹. جنبدی، *شرح فصوص*، ص ۴۰۸-۴۰۹.

۴۰. عبدالرزاق کاشانی، *شرح فصوص الحکم*، ص ۱۲۳؛ قیصری، *شرح فصوص الحکم*، فص اسماعیلی، ص ۶۶۱ و ۶۶۳.

۴۱. قیصری، *شرح فصوص الحکم*، فص اسماعیلی، ص ۶۶۱ تا ۶۶۴.

۴۲. ابن عربی، *شرح فصوص الحکم*، ص ۹۴.

۴۳. ابن عربی، *الفتوحات المکیة*، ج ۱، ص ۲۹۰.

۴۴. همان، ص ۳۲۲.

۴۵. ابن عربی، *فصوص الحکم*، ص ۱۶۹.
۴۶. استعذاب به معنای لذت بردن است.
۴۷. ابن عربی، *الفتوحات المکیة*، ج ۱، ص ۱۶۹.
۴۸. همان، ج ۱، ص ۲۹۴.
۴۹. یعنی عدم احساس درد و لذت بردن از عذاب به خاطرِ خو گرفتنِ مزاج اهل نار به آن.
۵۰. یعنی اصل عذاب حسی که وجود دارد و پایان نمی پذیرد، و عذاب باطنی و نفسی که همواره هست.
۵۱. همان، ج ۳، ص ۱۱۹.
۵۲. همان، ج ۲، ص ۶۷۴.
۵۳. ابن عربی و برخی تابعان وی، دیدگاه‌های خود را به طور پراکنده و در ضمن عبارات‌های متعدد در مواضع مختلف بیان کرده‌اند؛ از این رو، تنها روش درست در فهم نظریه‌های ایشان در زمینه یک موضوع، در نظر گرفتن مجموع عبارات‌های آنها در مواضع مختلف درباره آن موضوع است. باید دانست که در این قسمت، نویسنده این نوشتار، در مقام توصیف تبیین‌های ابن عربی و صاحب‌نظران مکتب وی بوده است، نه دفاع از این نظریه و نه ارائه تبیین‌هایی که خود به آنها دست یافته است. ممکن است برخی به کامل نبودن و یا ضعف این تبیین‌ها خرده گیرند که این: اولاً، به علت بی توجهی به این نکته است ابن عربی اصل این مطلب را شهودی می‌داند و این تبیین‌ها را تنها به عنوان مؤید آورده است؛ ثانیاً، به علت عدم توجه به این مطلب است که نویسنده، تنها عبارات‌های ابن عربی و شارحان وی را در این زمینه توصیف و تحلیل کرده است و اگر اشکالی در این جهت صورت می‌گیرد باید به توصیف و تحلیل این عبارات‌ها باشد، نه به کاستی‌های تبیین‌ها.
۵۴. ابن عربی، *فصوص الحکم*، ص ۱۰۶، ۱۵۱، ۱۶۶ و ۱۷۷؛ قیصری، *شرح فصوص الحکم*، ص ۹۱۳، ۹۱۴، ۱۰۲۲، ۱۰۲۴ و ۱۱۸۱.
۵۵. ابن عربی، *فصوص الحکم*، ص ۱۶۶؛ قیصری، *شرح فصوص الحکم*، ص ۹۶۹؛ صائِن‌الدین ابن ترکه، *شرح فصوص الحکم*، ج ۱، ص ۴۵۲؛ ج ۲، ص ۶۲۲-۶۲۴، ۵۹۸، ۶۷۹ و ۷۳۳.
۵۶. ابن عربی، *الفتوحات المکیة*، ج ۱، باب ۲۰، ص ۱۶۹.
۵۷. ابن عربی، *فصوص الحکم*، فص داودی، ص ۱۶۶.

۵۸. همان، ص ۱۷۲.
۵۹. ابن عربی، *الفتوحات المکیة*، ج ۱، ص ۲۹۰.
۶۰. همان، ج ۲، ص ۱۶۹.
۶۱. همان، ج ۱، ص ۱۶۹.
۶۲. ابن عربی، *الفتوحات المکیة*، ۴ جلدی، ج ۱۳، ص ۱۴۷-۱۴۸.
۶۳. همان، ج ۲، ص ۶۷۳.
۶۴. ابن عربی، *فصوص الحکم*، ص ۱۶۶.
۶۵. ابن عربی، *الفتوحات المکیة*، ج ۲، ص ۴۰۸.
۶۶. ابن عربی، *فصوص الحکم*، ص ۹۴.
۶۷. همان، ص ۱۱۴.
۶۸. ابن عربی، *الفتوحات المکیة*، ج ۱، ص ۲۹۴.
۶۹. ملاصدرا، *اسفار*، ج ۹، ص ۳۴۶.
۷۰. ر.ک: ملاصدرا، *العرشیه*، ص ۲۶۸.
۷۱. ابن عربی، *الفتوحات المکیة*، ج ۲، ص ۱۷۲.
۷۲. همان، ج ۲، ص ۶۷۳.
۷۳. همان، ج ۱، ص ۲۹۰.
۷۴. همان، ج ۲، ص ۲۰۷.
۷۵. همان، ج ۲، ص ۲۱۳.
۷۶. ابن عربی، *فصوص الحکم*، ص ۱۰۷-۱۰۸.
۷۷. ملاصدرا، *اسفار*، ج ۹، ص ۳۵۲.
۷۸. عذاب در این عبارت، به معنای عذاب همراه الم ورنج به کار رفته است.
۷۹. ابن عربی، *الفتوحات المکیة*، ج ۱، ص ۶۵۶.
۸۰. همان، ج ۲، ص ۲۱۳.

٨١. همان، ج ٣، ص ١٨٢-١٨٣.
٨٢. ملاصدرا، *سفار*، ج ٩، ص ٣٤٦.
٨٣. ابن عربی، *الفتوحات المکیة*، ج ٣، ص ١١٩.
٨٤. قیصری، *شرح فصوص*، ص ٦٦٢.
٨٥. ابن عربی، *الفتوحات المکیة*، ج ٤، ص ٤٦.
٨٦. *الفتوحات*، ج ٢، ص ٤٧٤.
٨٧. ابن عربی، *فصوص الحکم*، المتن، ص ٩٣-٩٤.
٨٨. ابن عربی، *الفتوحات*، ج ٢، ص ١٣٩، ٢٥١.
٨٩. همان، ج ٢، ص ٦٧٣.
٩٠. همان، ج ١، ص ٢٩٠.
٩١. ابن عربی، *فصوص الحکم*، ص ٩٣-٩٤.
٩٢. همان، ص ٩٤.
٩٣. قیصری، *شرح فصوص*، ص ٦٥٩.
٩٤. همان، ص ٦٥٩.
٩٥. جامی، *شرح فصوص الحکم*، ج ٢، ص ٢٠.
٩٦. روشن است که تنها، شباهت این روایات با دیدگاه ابن عربی مورد نظر است و نه انطباق آنها بر یکدیگر.
٩٧. *بحار الأنوار*، ج ٨، ص ٢٩٦-٢٩٧. علامه مجلسی رحمته الله در ذیل این روایت، بیان جالبی ارائه کرده است: «بیان: هذا الخبر الحسن الذي لا يقصر عن الصحيح يدل على أن بعض أهل النار من الكفار يرفع عنهم العذاب لبعض أعمالهم الحسنة فلا يبعد أن يخصص الآيات الدالة على كونهم معذبين فيها لا يخفف عنهم العذاب لتأييده بأخبار آخر سيأتي بعضها ويمكن أن يقال كونهم في النار أيضاً عذاب لهم وإن لم يؤذهم وهذا لا يخفف عنهم و يحتمل أن يكون لهم فيها نوع من العذاب غير الاحتراق بالنار كالتخويف به مثلاً كما سيأتي في خبر الوصافي يا نار هيديه ولا تؤذيه والله يعلم».

منابع

۱. ابن عربی، محی‌الدین، *الفتوحات المکیة*، ج ۱، ۲، ۳ و ۴، بیروت، دارصادر، بی تا.
۲. —، *الفتوحات المکیة*، (ج ۱۴)، ج ۱۳، چاپ دوم، بیروت، ۱۴۰۵.
۳. —، *فصوص الحکم*، چاپ دوم، بی جا، الزهراء علیها السلام، ۱۳۷۰.
۴. برقی، احمد بن محمد بن خالد، *المحاسن*، تصحیح و تقدیم جلال‌الدین حسینی، تهران، اسلامیه، ۱۳۳۰.
۵. ترکه، صائین‌الدین علی بن محمد، *شرح فصوص الحکم*، چاپ اول، قم، بیدار، ۱۳۷۸.
۶. جامی، عبدالرحمن بن احمد، *شرح فصوص الحکم*، بلدة فیروز، المطبع الدخانی، ۱۹۰۶ م.
۷. جندی، مؤید‌الدین، *شرح فصوص الحکم*، چاپ اول، قم، بوستان کتاب، بی تا.
۸. حر عاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعه*، چاپ اول، قم، موسسه آل‌البیت علیهم السلام، ۱۴۰۹ ق.
۹. دهخدا، علی‌اکبر، *لغت‌نامه*، تهران، دانشگاه تهران و روزنه، ۱۳۷۷.
۱۰. شیرازی، صدرالدین محمد، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چاپ چهارم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ ق.
۱۱. —، *العرشیة*، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران، مولى، ۱۳۶۱.
۱۲. طبرسی، حسن بن فضل، *مکارم الأخلاق*، چاپ چهارم، قم، شریف رضی، ۱۳۷۰.
۱۳. قیصری رومی، محمد داوود، *شرح فصوص الحکم*، چاپ اول، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
۱۴. کاشانی، عبدالرزاق، *شرح فصوص الحکم*، چاپ چهارم، قم، بیدار، ۱۳۷۰.
۱۵. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، *الکافی*، تحقیق و تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، چاپ دوم، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۱۶. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، *بحار الأنوار*، چاپ سوم، تهران، الاسلامیه، ۱۴۲۳ ق.