

دو فصلنامه ادیان و عرفان تطبیقی
سال دوم، شماره سوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۷ (صص ۱۳۴-۱۱۳)

نقد و بررسی خلود انسان در عذاب جهنم از منظر ابن عربی و امام خمینی

رضاینبی اسدی^۱

چکیده:

مسأله‌ی خلود در عذاب جهنم یکی از پر مناقشه‌ترین مسائل اعتقادی مربوط به مباحث معاد است که عده‌ی کثیری از دانشمندان و عالمان دینی را به خود مشغول کرده و صاحب‌نظران فراوان در علوم مختلف را به چالش کشیده است. عارفان، فیلسوفان، متکلمان، مفسران و دیگر دانشمندان دینی در این مورد اظهار نظر کرده و هر یک فهم خود را بیان داشته‌اند. ابن‌عربی و امام خمینی دو عارف و متفکر برجسته جهان اسلام معتقدند که انسان‌ها در جهنم عذاب دائمی نخواهند داشت و سرانجام از عذاب نجات پیدا خواهند کرد هر چند که جایگاه ابدی آن‌ها جهنم باشد. به عقیده ایشان خلود در جهنم به معنای خلود در عذاب نیست و با آن ملازمه ندارد. انسان‌های گرفتار در جهنم پس از چشیدن عذاب و قابلیت یافتن برای درک فیض خاص الهی مشمول رحمت حضرت حق تعالی شده و از عذاب‌های جهنم نجات می‌یابند. البته این دو متفکر بزرگ اختلافات جزئی هم در این زمینه با هم دارند. این پژوهش با روش تحلیل محتوایی گفتار این دو متفکر بزرگ ضمن تبیین و مقایسه‌ی این دو دیدگاه به نقد و بررسی و رد نظریه‌ی ایشان می‌پردازد.

واژگان کلیدی: ابن‌عربی، امام خمینی، جهنم، خلود عذاب، عرفان اسلامی

^۱ استادیار دانشکده پزشکی دانشگاه علوم پزشکی شهید صدوقی یزد، یزد، ایران fatemi251@gmail.com
تاریخ دریافت مقاله: ۹۷/۱/۱۷ تاریخ تصویب مقاله: ۹۷/۵/۳۰

مقدمه :

خداوند متعال در بسیاری از آیات قرآن مجید از عذاب آخرت سخن گفته است. کلمه‌ی « جهنّم » که تصریح به عذاب آخرت است در بیش از ۷۰ آیه و کلمه‌ی « نار » نیز، که مانند آن است در بیش از ۱۳۰ آیه از آیات قرآن مجید تکرار شده است. این در حالی است که این دو تعبیر بخش کوچکی از تعابیر مربوط به عذاب الهی در قرآن مجید است. در بسیاری از این آیات در کنار وعید به عذاب الهی، عبارت « خالدين فيهما » آمده است، مانند آیه‌ی ۶۸ سوره‌ی شریفه‌ی توبه که می‌فرماید: « خداوند به مردان و زنان منافق و کفار، وعده‌ی آتش دوزخ داده؛ جاودانه در آن خواهند ماند- همان برای آنها کافی است- و خدا آنها را از رحمت خود دور ساخته؛ و عذاب همیشگی برای آنهاست ».

در برخی آیات نسبت به عذاب، عبارت « لا يخفف عنهم » نیز آمده است مانند آیه‌ی ۳۶ سوره‌ی شریفه‌ی فاطر که می‌فرماید: « و کسانی که کافر شدند، آتش دوزخ برای آنهاست هرگز فرمان مرگشان صادر نمی‌شود تا بمیرند، و نه چیزی از عذاب آنان تخفیف داده می‌شود؛ این‌گونه هر کفران‌کننده‌ای را کیفر می‌دهیم ».

در برخی آیات نیز هر دو عبارت « خالدين فيهما » و « لا يخفف عنهم » آمده است، مانند آیات ۱۶۲-۱۶۱ سوره‌ی شریفه‌ی بقره که می‌فرماید: کسانی که کافر شدند، و در حال کفر از دنیا رفتند، لعنت خداوند و فرشتگان و همه‌ی مردم بر آنها خواهد بود! * همیشه در آن (لعن و دوری از رحمت پروردگار) باقی می‌مانند؛ نه در عذاب آنان تخفیف داده می‌شود، و نه مهلتی خواهند داشت!

در برخی آیات علاوه بر عبارت « خالدين فيهما » حتی کلمه‌ی « ابدًا » هم آمده است، مانند آیات ۱۶۸-۱۶۷ سوره‌ی شریفه‌ی نساء که می‌فرماید: « کسانی که کافر شدند، و (به خود و دیگران) ستم کردند، هرگز خدا آنها را نخواهد بخشید، و آنان را به هیچ راهی هدایت نخواهد کرد * مگر به راه دوزخ که جاودانه در آن خواهند ماند؛ و این کار برای خدا آسان است »

این در حالی است که در برخی از آیات جاودانه بودن عذاب، مشروط به خواست الهی شده است مانند آیه‌ی ۱۲۸ سوره شریفه‌ی انعام که می‌فرماید: « در آن روز که (خدا) همه‌ی آنها را جمع و محشور می‌سازد، (می‌گوید): ای جمعیت شیاطین و جن! شما افراد زیادی از انسان‌ها را گمراه ساختید! دوستان و پیروان آنها از میان انسان‌ها

می‌گویند: «پروردگارا! هر یک از ما دو گروه [پیشوایان و پیروان گمراه] از دیگری استفاده کردیم؛ (ما به لذات هوس‌آلود و زودگذر رسیدیم؛ و آن‌ها بر ما حکومت کردند؛) و به اجلی که برای ما مقرر داشته بودی رسیدیم.» (خداوند) می‌گوید: «آتش جایگاه شماسست؛ جاودانه در آن خواهید ماند، مگر آنچه خدا بخواهد پروردگار تو حکیم و داناست.» البته علامه طباطبایی این آیات را دالّ بر اثبات قدرت خداند متعال بر عدم تخلید کفار در جهنم می‌داند اما تأکید می‌کند که خداوند متعال از این قدرت استفاده نخواهد کرد. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۷/۳۵۳)

روایات رسیده از معصومین - صلوات الله اجمعین - نیز از ثبوت خلود عذاب الهی برای برخی از اهل آن حکایت دارد. در حدیثی از امام رضا (ع) آمده است که آن حضرت برای مامون مرقوم فرمودند از مواردی که مربوط به اصل و حقیقت اسلام است و در آن‌ها اختلافی نیست این است که خداوند هیچ مؤمنی را وارد جهنم نمی‌کند، در حالی که به او وعده بهشت داده و هیچ کافری را از جهنم خارج نمی‌کند در حالی که به او وعید جهنم و خلود در آن داده است؛ و گنهکاران موحد داخل جهنم می‌شوند و از آن خارج می‌شوند و شفاعت برای ایشان جائز است. (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲/۱۲۵)

در کتاب شریف الخصال نیز حدیثی قریب به همین مضمون از امام صادق (ع) نقل شده است (ابن بابویه، ۱۳۶۲: ج ۲/۶۰۹-۶۰۸) در حدیث دیگری راوی از امام صادق (ع) درباره آیهی شریفه‌ی «و ما هم بخارجین من النار» (مانده: ۳۷) سؤال می‌کند، که حضرت می‌فرماید: «دشمنان علی (ع) برای همیشه مخلّد در جهنم هستند.» (عباشی، ۱۳۸۰: ج ۱/۷۳) با این حال ابن عربی عباراتی دارد که ظاهر آن‌ها خلاف این امر را نشان می‌دهد و همین امر موجب عکس‌العمل عده‌ی کثیری از علما در رد یا تأیید سخنان وی از جمله امام خمینی شده است.

هدف این پژوهش که به بررسی نظرات این دو متفکر بزرگ دینی در این باب می‌پردازد، این است که بعد از تبیین دیدگاه ایشان مبنی بر عدم خلود انسان در عذاب، آن را به چالش بکشد و برای برخی سوالات، پاسخ مناسب بیابد. مهم‌ترین سؤالی که در این پژوهش به آن پاسخ داده می‌شود این است که، آیا خلود در عذاب برای انسان متحقق می‌شود؟ برخی از مهم‌ترین سوالات مطرح دیگر که این پژوهش در صدد پاسخگویی به آن‌ها است عبارت است از: آیا برای عبور از معنای ظاهری آیات دالّ بر خلود انسان در عذاب، قرینه مقالیه یا حالیه وجود دارد؟ آیا کریم به طور مطلق به وعید

ترتیب اثر نمی‌دهد؟ آیا خلود در جهنم بدون خلود در عذاب ممکن است؟ این پژوهش با روش تحلیل محتوایی سخنان این دو متفکر بزرگ دینی در صدد پاسخگویی به سوالات مذکور است.

البته درباره‌ی این مسأله یعنی خلود در عذاب، تاکنون مقالات و کتاب‌های زیادی به رشته‌ی تحریر درآمده است که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

مقاله‌ی «بررسی تحلیلی مسأله‌ی جاودانگی و عدم جاودانگی عذاب مسلمان گناهکار در مذاهب اسلامی» از سید محمد مهدی حسین پور، به این نتیجه رسیده است که بیشتر متکلمان اسلامی بر خلود و جاودانگی کفار در آتش جهنم اجماع دارند؛ اما درباره مسلمان گناهکار فرقه‌های خوارج، معتزله و زیدیه، او را در آتش جهنم جاودانه می‌دانند در حالی که اشاعره، ماتریدیه، سلفیه و امامیه جاودانه نمی‌دانند. اسماعیلیه نیز مسلمان گناهکار ولایت‌مدار را غیرمخلد و گناهکار بدون ولایت را مخلد در آتش جهنم می‌دانند.

مقاله‌ی «بررسی جاودانگی عذاب کفار در جهنم از منظر صفت رحمت الهی» از فرهاد زینلی بهزادان، نویسنده به این نتیجه رسیده است که وسعت فراگیر رحمت خداوند به دار دنیا اختصاص دارد اما در دنیای دیگر، رحمت خداوند به مؤمنان محدود است و مانع عذاب جاودانه‌ی کفار در جهنم نیست.

مقاله‌ی «بررسی عقلی و شواهد قرآنی‌روایی بر اثبات مفهوم خلود به معنای عدم پیوستگی عذاب در جهنم» از عباس همایی، به این نتیجه رسیده است که با توجه به شواهدی مانند: خلود به معنای مکث طولانی، زمانی بودن کلمه دامت، استثناهایی که در آیات خلود به کار رفته، عدم اطلاق کلمه خالد به خداوند، خلود نوعی، خلود عذاب در بهشت و جهنم برزخی، سنخیت جهنم با دنیا و تناسب فعل و جزاء یا قانده‌ی مقابله به مثل، مبرهن می‌گردد که مطلق و حقیقی انگاشتن معنای خلود قابل تأمل است.

همچنین در باب مقایسه تطبیقی نظرات اندیشمندان درباره‌ی خلود در عذاب، مقالاتی ارائه شده است: مقاله «خلود از منظر مولانا جلال الدین بلخی و مقایسه آن با نظرگاه ملاصدرا» از ملیحه محمودی به این نتیجه رسیده است که بیشتر معتقداتی که ملاصدرا در این باره - بنابر مشربی فلسفی - آن‌ها را در قالب استدلالات برهانی تصویر می‌کند، دارای سابقه‌ی قبلی و صورتی لطیف و متمثل و متخیل در قالب اشعاری عالی، در آثار مولانا هستند.

مقاله‌ی «خلود جهنمیان و بهشتیان از منظر ملاصدرا و علامه طباطبایی» از محمدکاظم میرحسینی به این نتیجه رسیده است، از آنجا که قرآن خلود بهشتیان و جهنمیان را به دوام آسمان‌ها و زمین معلق دانسته، عده‌ای آسمان و زمین را دنیایی، اما علامه و ملاصدرا اخروی می‌دانند، علامه خلود را دائمی، ملاصدرا آن را بسته به نوع عقیده، کمیت، کیفیت و موجبات عذاب می‌داند.

مقاله‌ی «خلود در عذاب جهنم از منظر ابن قیم جوزی و علامه طباطبایی» از جناب ایزدی به این نتیجه رسیده است که ابن قیم جوزی از جمله متکلمینی است که قائل به خلود در عذاب نیست و با بیان ادله‌ی فراوان عقلی و نقلی، عدم خلود و جاودانگی در آتش را اثبات می‌نماید. در مقابل علامه طباطبایی در تفسیر آیاتی که مربوط به خلود اهل نار است، بر اصل خلود پافشاری داشته و سعادت و شقاوت در آدمیان را به ظهور حالات و ملکات نفسانی که در دنیا کسب کرده‌اند نسبت می‌دهد اما بر این نکته نیز تأکید می‌نماید که خلود در نار، به کافران اختصاص دارد.

در این باره کتاب‌هایی نیز تألیف شده است. به عنوان مثال کتاب «خلود در عذاب» تألیف محمود محمدی، ادله موافقان و مخالفان خلود در عذاب جهنم را بیان کرده و به برخی از شبهات مربوط به خلود در عذاب پاسخ داده است. از نظر نویسنده، آیات و روایات خلود در جهنم در مورد کفار، منافقان و مشرکان حتمی است و لفظ خلود و الفاظ مشابه در آیات دلالت بر همین مطلب بوده و نمی‌توان از ظهور آیات و روایات صرف نظر نمود. وی دلایل عقلی اثبات خلود عذاب را نیز از دیدگاه برخی از فلاسفه مشهور مانند شیخ اشراق و صدرالمتألهین، حاج ملاهادی سبزواری بررسی می‌نماید. اما پژوهشی که به طور ویژه نظرات ابن عربی و امام خمینی را در این باب بررسی و مقایسه کند مشاهده نشده است.

خلود در عذاب از نظر ابن عربی

به عقیده‌ی ابن عربی «رضا» و «غضب» که دو صفت الهی هستند یکدیگر را زایل می‌کنند؛ و هرگاه راضی و غضبناک از شخص مورد رضایت و غضب به صفت مقابل در آیند به یکی از آن دو صفت در حق شخص مورد نظر متصف شده‌اند، حال اگر قائل باشیم که اهل جهنم برای همیشه مورد غضب الهی هستند، پس حکم رضایت الهی در حق ایشان نیست، اما اگر گفتیم از اهل جهنم عذاب زایل می‌شود اگر چه ساکن آن

باشند پس آن رضایت الهی است، بنابر این به واسطه‌ی از بین رفتن عذاب، غضب الهی نیز از بین می‌رود؛ و کسی که غضب می‌کند، هدفش از عذاب کسی که مورد غضب واقع شده آرامش و راحتی خود است در حالی که خداوند از این امر منزّه است.

وی در این باره می‌گوید: «اتّصاف حضرت حق تعالی به غضب و رضا و صفات، در علم الهی نبوی وارد شده است. و رضا از بین برنده‌ی غضب، و غضب از بین برنده‌ی رضا از مرضی‌عنه است و اعتدال مساوی بودن آن دو است. پس خشمگین بر مغضوب غضب نمی‌کند در حالی که از او راضی است زیرا به یکی از دو حکم درباره او متّصف شده است و آن میل است. و راضی نمی‌شود، راضی از شخصی که از او راضی شده است در حالی که بر او غضب کرده است، زیرا به یکی از دو حکم درباره‌ی او متّصف شده است و آن میل است. و این را فقط به خاطر کسی گفتیم که به گمان خودش اهل آتش را دائماً در عذاب الهی می‌بیند. پس برای آن‌ها از جانب خداوند متعال حکم رضایت نیست، پس مقصود درست شد. پس اگر همان‌گونه باشد که گفتیم، سرانجام اهل دوزخ، به سوی از بین رفتن عذاب است اگرچه در آتش ساکن باشند، پس آن رضایت الهی است، اگر عذاب عین غضب باشد، پس اگر بفهمی غضب به خاطر زوال عذاب از بین رفت، پس کسی که غضب می‌کند به راستی اذیت شده است پس تلاش نمی‌کند در انتقام گرفتن از مغضوب به وسیله عذاب دادنش مگر برای این که در خود احساس راحتی کند پس درد و رنجی را که نزد خود است به مغضوب منتقل کند. و حضرت حق تعالی را هنگامی که از عالم جدا بنگاری از این صفت تا این حد منزّه و برتر است. و هنگامی که حق تعالی هویت و حقیقت عالم است پس در حقیقت که با کشف هم همراه شده، ظاهر نمی‌شود هیچ‌یک از احکام مگر از او و در او. و آن کلام او است که به سوی او کل امر باز می‌گردد.»^۱ (ابن عربی، ۱۳۷۰، ج ۱ / ۱۷۲)

^۱ - عین کلمات ابن عربی چنین است: «قد ورد فی العلم الإلهی النبوی اتّصاف الحق بالرضا و الغضب، و بالصفات. و الرضا مزیل للغضب، و الغضب مزیل للرضا عن المرضی عنه و الاعتدال أن یتساوی الرضا و الغضب، فما غضب الغاضب علی من غضب علیه و هو عنه راض. فقد اتّصف بأحد الحکمین فی حقه و هو میل. و ما رضی الراضی عن من رضی عنه و هو غاضب علیه، فقد اتّصف بأحد الحکمین فی حقه و هو میل. و إنما قلنا هذا من أجل من یری أن أهل النار لا یزال غضب الله علیهم دائماً أبداً فی زعمه. فما لهم حکم الرضا من الله، فصح المقصود. فإن کان کما قلنا مأل أهل النار إلى إزالة الآلام و إن سکنوا النار، فذلک رضا، فزال الغضب لزوال الآلام، إذا عین الألم عین الغضب إن فهمت. فمن غضب فقد تأذی، فلا یسعی فی انتقام المغضوب علیه بإیلامه إلا لیجد الغاضب الراحة بذلک، فینتقل الألم الذی کان عنده إلى المغضوب علیه. و الحق إذا أفردته عن العالم یتعالی علواً کبیراً عن هذه الصفة علی

ابن عربی در فص اسماعیلی فصوص الحکم پس از بیان ستودن حضرت اسماعیل - علی نبینا و آله و علیه السلام - به خاطر صادق الوعد بودنش توسط حضرت حق تعالی، عبارتی دارد که شاید بتوان از آن برای توجیه عقیده‌ی او استفاده کرد. او با فرق نهادن بین خلف وعده و خلف وعید می‌گوید: ستودن به صدق وعده است نه صدق وعید، و حضرت حق تعالی ذاتا ستایش پسندیده را طلب می‌کند پس ستوده می‌شود به صدق وعده نه صدق وعید بلکه به گذشتن از وعید ستوده می‌شود. در آیه‌ی شریفه‌ی پس هرگز مپندار که خدا نسبت به رسولانش خلف وعده می‌کند - خلف وعید را نفرمود بلکه خداوند متعال فرموده «از سیئات آنها می‌گذریم» با آن که به آن وعید داده است. پس حضرت اسماعیل - علی نبینا و آله و علیه السلام - را به خاطر صادق الوعد بودنش ستود و به درستی که امکان عمل به وعید در حق خدای متعال از بین رفت زیرا آن محتاج مرجح است.^۱ (ابن عربی، ۱۳۷۰، ج ۱/ ۹۴-۹۳)

از آنجا که توجیه فوق بسیار خلاصه و با اشاره است و اصل عقیده‌ی ابن عربی درباره‌ی زوال عقاب از اهل جهنم موجب واکنش‌های مختلف و شدید شده، لازم است ابتدا منظور او به خوبی فهمیده شود تا بعد بتوان در مورد آن قضاوت کرد.

حسن زاده آملی با نقل از قیصری در این باره می‌فرماید: ابن عربی برای توضیح کلام خود به بیان حکمت اسرار صدق وعده پرداخته و می‌گوید «ثنا در مقابل خیرات است نه در مقابل شرور؛ و کسی را که وعده به خیر کند و به وعده‌اش وفا نماید ثنا می‌کنند اما کسی را که به ایعادش عمل کند ثنا نمی‌کنند مگر در صورتی که از ایعادش درگذرد و ببخشد. از آنجا که ذات الهی منبع خیرات است، از بندگان به طور ذاتی ثنا را طلب می‌کند زیرا بندگان را از عدم به وجود آورد و آنها را به کمالات رساند و مظاهر اسماء و صفاتش گرداند. از طرفی شرور، امور اضافی هستند چون عبارتند از عدم ملایمت و سازش آنها با طبایع، پس شر بودن شر، ذاتی نیست و بالعرض است. چنانکه

هذا الحد. و إذا كان الحق هوية العالم، فما ظهرت الأحكام كلها إلا منه و فيه، و هو قوله «و إليه يرجع الأمر كله» حقيقة و كسفا» (ابن عربی، ۱۳۷۰، ج ۱: ۱۷۲)

^۱ - عبارت ابن عربی چنین است: «الثناء بصدق الوعد لا بصدق الوعيد، و الحضرة الإلهية تطلب الثناء المحمود بالذات فيثنى عليها بصدق الوعد لا بصدق الوعيد، بل بالتجاوز - فلا تحسبن الله مخلف وعده رسله - لم يقل و وعيده، بل قال تعالی «و نتجاوز عن سيئاتهم» مع أنه توعد على ذلك. فأثنى على إسماعيل بأنه كان صادق الوعد. و قد زال الإمكان في حق الحق سبحانه لما فيه من طلب المرجح.» (ابن عربی، ۱۳۷۰، ج ۱: ۹۴-۹۳)

پیامبر (ص) در دعایش که «و الخیر کله إلیک و الشر لیس إلیک»^۱ به آن تنبیه فرمود و خدای تعالی فرمود: «ما أصابک من حسنۀ فمن الله و ما أصابک من سیئۀ فمن نفسک» (نساء: ۷۹) بلکه نسبت به ذات حق تعالی همه آن‌ها خیر است. زیرا وجودات خاصه‌ای هستند که در این مظاهر، ظاهر شدند. لذا در دنبال آیه‌ی فوق فرمود: «قل کل من عند الله» (نساء: ۷۸) یعنی حسناتی که منسوب به حق است و سیئاتی که مضاف به توست. همه‌ی آن‌ها از جانب خداوند صادر شده است. پس آن‌ها بالذات خیرند لذا مقتضای اسماء الله شدند. اگر چه بعضی از آن‌ها نسبت به تو شرورند. خداوند فرمود: «فلا تحسبن الله مخلف وعده رسله» (ابراهیم: ۴۷) و نفرمود «و وعیده» بلکه فرمود «و نتجاوز عن سیئاتهم» (أحقاف: ۱۶) با اینکه در فعل سیئات وعید فرمود. (رک: حسن زاده آملی، ۱۳۷۸: ۲۰۸ - ۲۰۷)

به عقیده‌ی قیصری که از مهم‌ترین شارحان ابن عربی است، این تجاوز و گذشت از سیئات، برای افراد مختلف ظهورات متفاوت دارد. به عقیده‌ی او این تجاوز و گذشت نسبت به اهل جنت و نار عام است. نسبت به اهل جنت ظاهر است که از ذنوب و وجودات آن‌ها و صفات آن‌ها و افعالشان عفو و گذشت کرده است اما نسبت به مؤمنین اهل جهنم، به سبب اخراجشان از جهنم به شفاعت شافعان است و اما نسبت به کافران به این است که عذاب برای آنها شیرین می‌گردد یا به طور مطلق برداشته می‌شود چنان‌که در حدیث است که در قعر جهنم جرجیر (تره تیزک) می‌روید یا به آن‌ها صبر عطا می‌شود که بر آن بلایا و محن الفت می‌گیرند و بعد از آن رنج و الم نمی‌بینند اگر چه در جهنم جاودان هستند. (قیصری، ۱۳۷۵: ۶۵۹)

ابن عربی در ادامه پا را فراتر نهاده و اصولاً امکان وقوع وعید در حق خدای تعالی را محال می‌شمارد. به عقیده‌ی او حق تعالی که واجب الوعد است وعده به تجاوز داده و فرموده است: «و نتجاوز عن سیئاتهم» (أحقاف: ۱۶) و فرمود: «إن الله یغفر الذنوب جمیعاً» (زمر: ۵۳) و نیز فرموده است: «إن الله لا یغفر أن یشرك به و یغفر ما دون ذلک لمن یشاء» (نساء: ۴۸) و او خلف وعده نمی‌کند پس، از گناهان همانطور که وعده فرموده در می‌گذرد بنابراین امکان وقوع وعید از بین می‌رود زیرا وجود طرفین امکان محقق نمی‌شود مگر به مرجح؛ و از آن‌جا که موجب وعید معصیت بوده که با غفران الهی رفع

^۱ - در کتب ادعیه و جوامع روایی شیعه عبارت فوق یافت نشد اما عبارت «و الخیر فی یدیک و الشر لیس إلیک» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۶، ص ۲۴) که نزدیک به آن است از امام صادق ع نقل شده است.

^۲ - سهوی از مولف محترم سر زده است زیرا این آیه در دنبال آیه مذکور نیست بلکه قبل از آن است.

شده است، پس مرجح برای تحقق وعید و در نتیجه امکان وقوع وعید وجود ندارد. (همان)

پس اهل وعید سرانجام در آن دارالشقا در لذت واقع می‌شوند. این لذت و نعیم آنان در جهنم مباین است با نعیم بهشت. پس حقیقت امر یکی است چنانکه خدای تعالی فرمود: «و ما أمرنا إلا واحدة کلمح بالبصر» (قمر، ۵۰) و بین این دو نعیم که یکی نعیم اهل وعید در دار الشقا باشد و دیگری نعیم اهل بهشت در دار السعاده باشد فقط در تجلی، تباین است یعنی هر یک از این دو گروه به حسب قابلیت خویش قبول تجلی می‌کند، مانند نزول آب واحد از آسمان که در یک جا شکر می‌شود و در جایی حنظل. پس هر قومی از این دو گروه نعیمی لایق به خود دارند. نعیم نفوس طیبه، طیبیات و نعیم نفوس خبیثه خبیثات است مثل لذت بردن جعل به قازورات و رنج بردن او از طیبیات. همان‌طور که خدای متعال فرمود: «الطیبات للطیبین و الخبیثات للخبیثین» (نور: ۲۶)؛ نعیمی که برای اهل شقا هست عذاب می‌نامند زیرا طعمش نسبت به آنان عذوبت و شیرینی به دارد. زیرا عذاب اصلا از عذب (شیرینی) مأخوذ است و این لفظ عذاب برای عذب چون پوست است (قشر است) که نگهدار مغزش از آفات می‌باشد. (همان، ۶۶۱)

پس به نظر ابن عربی تخلف از آیهی شریفهی *إن الله یغفر الذنوب جمیعا* (زمر: ۵۳) و امثال آن، که خلف وعده است بر خداوند حکیم، قبیح و در نتیجه محال است اما تخلف از آیهی شریفهی *«إن الله لا یغفر أن یشرك به و یغفر ما دون ذلك لمن یشاء»* (نسا: ۴۸) و امثال آن، که خلف وعید است به واسطه‌ی از بین رفتن موجب عذاب، نه تنها بر خداوند متعال قبیح و محال نیست بلکه لازم است.

قیصری در ادامه و در توضیح بیشتر کلام ابن عربی می‌گوید: مقامات کلی در آخرت که همه‌ی بندگان را در بر می‌گیرند عبارتند از: جنت و نار و اعراف که اعراف بین جنت و نار است؛ و هر یک از این سه مقام را اسمی است که حاکم بر آن مقام است و آن اسم بذاته اهل آن مقام را طلب می‌کند. زیرا که ایشان، رعایای آن اسم حاکمند و عمارت آن ملک به این رعایا بسته است و وعد شامل کل می‌شود زیرا که وعده، در حقیقت عبارت است از ایصال هر یک به کمالی که برای او ازلا معین است پس همچنان که به جنت وعده شد همچنین به نار و اعراف نیز وعده داده شد و ایعاد نیز شامل کل است زیرا که اهل جنت داخل جنت می‌شوند به سبب جاذب و سائق چنانچه خدای تعالی فرمود: و

جاءت «کل نفس معها سائق و شهید جاذب» (ق: ۲۱)، و آن مناسبتی است که اهل بهشت را با بهشت جمع کرده است و آن مناسبت جامعه، به واسطه‌ی انبیا و اولیاست. سائق یعنی راننده به سوی خیر، و جنت رحمن است که مسوق به سبب ایعاد و ابتلای به انواع مصایب و محن است. چنان‌که جاذب به سوی نار، مناسبتی است که جامع بین نار و اهل نار است و سائق شیطان است که می‌راند. پس عین جحیم موعود اهل نار است نه جحیم و عید آن‌ها باشد؛ وعید، عذابی است که به اسم منتقم تعلق دارد و احکام اسم منتقم فقط در پنج طایفه ظاهر می‌شود که عبارتند از: مشرک، کافر، منافق، و مؤمن عاصی که یا موحد عارف غیر کامل است و یا محجوب؛ و زمان تسلط سلطان منتقم بر این پنج طایفه، ایشان عذاب می‌بینند. یعنی متعذب می‌شوند به آتش‌های جحیم. چنان‌که حق تعالی فرمود: «أحاط بهم سرادقها» (کهف: ۲۹) «و نادوا یا مالک لیقض علینا ربک قال إنکم ماکتون» (زخرف: ۷۷) «لا یخفف عنهم العذاب و لا هم ینظرون» (بقره: ۱۶۲) «أخسوا فیها و لا تکلمون» (مؤمنون: ۱۰۸) و چون بر ایشان سالیانی گذشت به آتش عادت می‌کنند و نعیم رضوان را فراموش می‌کنند و کلامشان این می‌شود که: «قالوا لو هدانا الله لهدیناکم سواء علینا أجزعنا أم صبرنا ما لنا من محیص» (ابراهیم: ۲۱) پس در این هنگام رحمت به آن‌ها تعلق می‌گیرد و عذاب از آن‌ها رفع می‌شود. عذاب نسبت به عارفی که داخل در عذاب شد به سبب اعمالی است که با آن عذاب مناسب است. این عذاب از وجهی عذب است و از وجه دیگر عذاب، زیرا که عارف، معذب را در تعذیبش می‌بیند، پس تعذیب سبب شهود حق می‌شود و این شهود حق عالی‌ترین نعمتی است که در حق عارف وقوع می‌یابد؛ و نسبت به محجوبان غافل از لذات حقیقیه باز از جهتی عذب است چنان‌که در حدیث است که بعضی از اهل آتش در آتش با آتش بازی می‌کنند و ملاحظه از تلذذ جدا نمی‌شود.

اگر چه محجوبان از جهتی در عذابند که جنت اعمال را که حور و قصور است واجد نیستند، و نسبت به قومی که استعدادشان دوری از حق تعالی و قرب به نار است نیز این معنا از جهنم عذب است اگر چه در واقع عذاب است. سپس شاهد مثال می‌آورد که در این‌جا نیز مشاهده می‌شود بعضی‌ها بازوهایشان را قطع می‌کنند و خودشان را در قلعه‌ها می‌اندازند. مانند برخب ملاحده؛ و بعد مردی را مثال می‌زند که خودش دیده که در بیخ انگشتانش میخی به کلفتی قلم بوده اما راضی به بیرون آوردن آن نمی‌شده و به آن افتخار می‌کرده تا سرانجام مرده است؛ و نسبت به منافقان که هم استعداد کمال

دارند و هم استعداد نقص، اگر چه دردناک است. زیرا که ادراک کمال را می‌کنند یا این که امکان وصول به آن را ندارند اما چون استعداد نقصشان بر استعداد کمالشان غالب است راضی می‌شوند و تألم از آن‌ها زایل می‌گردد بعد از آن که منتقم از آن‌ها انتقام گرفت، و حال عذاب به عذب منتقل می‌شود.

چنانکه مشاهده می‌کنیم از کسی که در اول به امر خسیسی راضی نیست. پس از آن که در آن افتاد و به آن مبتلا شد و مکرر از او صادر شد، با آن الفت می‌گیرد و معتاد می‌شود. پس به آن افتخار می‌کند با آن که آن را پیش از این قبیح می‌شمرد. اما نسبت به مشرکان که غیر خداوند از موجودات را پرستش می‌کنند. پس منتقم از آن‌ها انتقام می‌گیرد، زیرا که آنان حق را محصور کرده‌اند در آن چه که او را پرستش کردند و اله مطلق را مقید قرار دادند. اما از آن جهت که معبودشان عین وجود حق است که در این صورت ظاهر شده است، پس پرستش نمی‌کنند مگر خدا را پس از این جهت خداوند از ایشان راضی می‌شود، پس عذاب در حق ایشان عذب می‌گردد و نسبت به کافران نیز اگر چه عذاب عظیم است. ولی ایشان به عذاب معذب نمی‌شوند، زیرا به آن چه در آن‌هاست راضی‌اند. برای این که استعدادشان همین را طلب می‌کند. مانند گلخن تاب که به کار خود افتخار می‌کند؛ و عظمت عذاب ایشان از این جهت است که میدانند مرتبه یا مراتبی فوق ایشان است که از آن محروم هستند؛ و انواع عذاب از آن جهت که عذاب است بر اهلش مخلد نیست، زیرا که عذاب به شفاعت شافعان منقطع می‌شود و آخرین کسی که شفاعت می‌کند، چنان که در حدیث صحیح آمده است، آن کس ارحم الراحمین است. از این روی در قعر جهنم جرجیر می‌روید، زیرا که نار منقطع می‌شود و عذاب مرتفع می‌گردد و نیز عذاب مخلد نیست، به مقتضای «سبقت رحمتی غضبی» پس ظاهر آیتی که در حق آنان تعذیب آمده است همه‌ی آن‌ها حق است و کلام شیخ رضی الله عنه با او منافات ندارد، زیرا که عذاب بودن شیء از وجهی منافات ندارد با اینکه از وجه دیگر عذب باشد. (رک: همان، ۶۶۴-۶۶۱)

به عقیده نگارنده این توجیه قیصری نسبت به عقیده‌ی ابن عربی مشکل را حل نمی‌کند؛ زیرا عدم منافات عذاب بودن شیء از وجهی، با اینکه از وجه دیگر عذب باشد، مثبت ادعای ابن عربی مبنی بر عدم خلود عذاب نیست، چراکه وی مدعی رفع کامل عذاب است در حالی که در بیان قیصری در کنار شیرین شدن عذاب از جهتی، همچنان عذاب از جهت دیگر ادامه دارد.

خلود در عذاب از نظر امام خمینی

امام خمینی در تعلیقات خود بر شرح فصوص الحکم و مصباح الانس عبارتی آورده‌اند که فهم دقیق نظر ایشان را با مشکل روبرو کرده است. ایشان می‌فرمایند: «شاید رحمانی که نزد اسم منتقم شفاعت می‌کند از اسمای محیط شامل آن نباشد بلکه از رحمت خالص صرف باشد که در باطنش اصلاً نعمتی نیست پس حاکم بودن ارحم الراحمین حاکمیتی غیر آمیخته با انتقام و غضب الهی است اگرچه صورت رحمت آتش باشد زیرا جاودانگی در آتش با التذاذ اهل آن، بنا بر مذهب کسی که عدم خلود در عذاب را قایل است مانند شیخ و تابعین او منافاتی ندارد اگر چه خلود در آتش از ضروریات است.» (امام خمینی، ۱۴۱۰، ص ۷۶-۷۵)

ظاهر عبارت «لعلّ الرحمنّ الذی یشفع عند المنتقم لم یکن من الأسماء المحیطة الشاملة له ایضا بل من الرّحمة الخالصة المحضّة» این است که ایشان این احتمال را می‌دهند که ممکن است عذابی در کار نباشد به ویژه این که در ادامه می‌فرمایند: «و ان کانت صورة الرّحمة هی النار» (همان) یعنی اگرچه صورت رحمت آتش باشد؛ همچنین ممکن است از عبارت «بناء علی مذهب من یری عدم الخلود فی الیم العذاب کالشیخ و من تبعه» نیز همین احتمال از امام خمینی استنباط شود، زیرا ایشان با این عقیده‌ی ابن عربی و پیروانش مخالفت جدی نکرده‌اند و لفظ بنا بر مذهب ایشان مشعر به این مطلب است که ایشان این معنا را از جانب معتقدان به آن، محتمل می‌دانند، زیرا اگر مخالف جدی آن بودند بصورت صریح و شفاف در برابر آن موضع می‌گرفتند، همانطور که در برخی از تعلیقات دیگر، این چنین عمل کردند به عنوان مثال در جایی که گفته شده در مکاشفه، شیعیان به صورت خنزیر مشاهده شده‌اند (ابن عربی، بی تا، ج ۸/۲) ایشان با لحنی بسیار سخت و شکننده موضع گرفتند و فرمودند: «بل قد یشاهد السالک المرتاض نفسه و عینه الثابتة فی مرآة المشاهد لصفاء عین المشاهد کرؤية بعض المرتاضین من العامّة الرّفضة بصورة الخنزیر بخياله و هذا لیس مشاهدة الرّفضة کذا بل لصفاء مرآة الرافضی رأی المرتاض نفسه آلتی هی علی صورة الخنزیر فیها فتوهم أنه رأی الرافضی و ما رأی الّا نفسه.» (خمینی، ۱۴۱۰: ۲۲۱) یعنی: «بلکه گاهی سالک، خود و عین ثابت خود را در مرآت مشاهده رؤیت می‌کند، مثل رؤیت بعضی از سلاک عامه (رجبیین)، رفضه را به صورت خنزیر در خیال خود. این دیدن در واقع،

دیدن رافضی و شیعه نیست، بلکه به واسطه‌ی صفاء کامل مرآت شیعه بعضی (رجبیون)، صورت خود را که به شکل خوک است، در لوح نفس رافضی، دیده‌اند.» (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۱۰۶)

پس از این عبارت حضرت امام نمی‌توان نتیجه گرفت که ایشان با این عقیده‌ی ابن عربی مبنی بر رفع عذاب از اهل جهنم مخالفت جدی کردند، بلکه شاید بتوان نتیجه گرفت که ایشان با اشاره و خیلی گذرا احتمال صحت قول این طایفه را پذیرفته‌اند و یا دست کم احتمال داده‌اند، زیرا اولاً اصل مطلب ایشان قبل از آن عبارت، مبتنی بر نظر این طایفه است و ثانیاً عبارات به کار رفته در کلام ایشان نیز مشعر به همین معنا است. البته ممکن است مخالفین این نظر بگویند ظاهر عبارت « بناء علی مذهب من یری عدم الخلود فی الیم العذاب کالشیخ و من تبعه » دقیقاً عکس نتیجه‌ای که موافقین گرفتند، مخالفت حضرت امام با زایل شدن عذاب از اهل جهنم را می‌رساند، زیرا در غیر این صورت حکم را فقط به امثال شیخ و تابعینش نسبت نمی‌دادند به اضافه‌ی این که حضرت امام در بعضی از کتب خویش به صراحت از خلود در جهنم عقائد و ظلمانی تر بودن و سوزان تر بودن این جهنم، نسبت به جهنم اخلاق و جهنم اعمال، سخن گفته‌اند. ایشان در کتاب شریف شرح چهل حدیث خویش می‌فرماید: «گاهی این ملکات اسباب می‌شود که انسان را مخلص در جهنم می‌کند، زیرا که ایمان را از انسان می‌گیرند، مثل حسد که در روایات صحیحه ماست که ایمان را حسد می‌خورد، همانطور که آتش همیزم را می‌خورد^۱ و مثل حب دنیا و شرف و مال که در روایات صحیحه است که دو گرگ اگر در گله بی‌شبان رها شود، یکی از آن‌ها در اول گله و یکی در آخرش، زودتر آن‌ها را هلاک نمی‌کنند از حب شرف و حب دنیا که دین مؤمن را از او می‌گیرد.^۲ خدا نکند عاقبت معاصی منتهی بشود به ملکات و اخلاق ظلمانی زشت، و آن‌ها منتهی شود به رفتن ایمان و مردن انسان با حال کفر، که جهنم کافر و جهنم عقاید باطله از آن دو جهنم بمراتب سخت تر و سوزان تر و ظلمانی تر است.» (امام خمینی، ۱۳۸۸: ۲۱).

^۱ - عن أبي عبد الله (ع) قال: إنَّ الحسد يأكل الايمان، كما تأكل النار الحطب. اصول کافی، ج ۲، ص ۳۰۶، «کتاب ایمان و کفر» باب حسد، حدیث ۲.

^۲ - عن أبي جعفر (ع) قال: ما ذئبان ضاریان فی غنم لیس لها راع، هذا فی أولها و هذا فی آخرها بأسرع فیها من حب المال و الشرف فی دین المؤمن. اصول کافی، ج ۲، ص ۳۱۵، «کتاب ایمان و کفر»، «باب حب دنیا و الحرص علیها»، حدیث ۲ و ۳.

البته همین سخن نیز قابل توجیه است زیرا در دو مطلبی که حضرت امام در این جا به آن اشاره فرمودند مناقشه و اختلافی نیست؛ بلکه هم جهنم عقائد و عذاب‌های آن سخت‌تر از جهنم اخلاق و جهنم اعمال است و هم اهل جهنم در آن جاودانه هستند، اختلاف در این است که آیا این عذاب در جهنم رفع می‌شود یا خیر؟

اما حضرت امام در تقریرات درس فلسفه‌ی خویش عباراتی آورده‌اند که این گره را می‌گشاید و ما را به عقیده‌ی ایشان رهنون می‌سازد. حضرت امام در این باره می‌فرماید: «...» و این چنین اشخاصی گرفتار عذاب‌هایی هستند که اکثرشان به فعالیت مبدأ واحد یا مبادی مختلفه - چنان‌که شرح دادیم - حاصل می‌گردد، و چون مجرد تا از عالم طبیعت رفت، بدون هیولی و امکان استعدادی است، موجبات الم و عذاب که یک عائله‌ی شرورند برای او خواهند بود تا سرانجام عالم غیب ظاهر شود، و سلطنت رحمانیت غلبه کند و آخرین شافع، یعنی ارحم الراحمین، به شفاعت کبری تجلی فرماید، بعد از آن که دست‌ها از دامن شافعین دیگر کوتاه شود. و از احسان قدیم‌الاحسان امید آن است که هیچ کسی از ورود به دارالاحسان عمومی ممنوع نگردد، اگرچه از اصناف اشقیایی که گفتیم باشد و این چنین اشخاص عده‌ی قلیلی هستند؛ چون به ندرت اتفاق می‌افتد که تمام شهوت کسی به فعلیت برسد و قوای دیگر و هیچ یک از اوصاف جمیله در او بروز و ظهور نداشته باشد، و یا کسی باشد که فقط قوه‌ی غضب خود را تربیت کرده باشد و همه‌ی قوا مستخر سلطنت غضبیه باشند، و اگر به ندرت به یکی از صور هفت‌گانه‌ای که گفتیم باشد، چون فطرت توحید از بین رفتنی نیست - اگر چه می‌تواند محجوب شود علی اختلاف الحُجُب - سرانجام با ظهور نور منور مبدأ کل غیب و اصل منبع فطرت که از آن منبع، نور انور فطرت توحید، ساطع است و منور تمام زوایای وجود موجودات است، همه از زنگبار و نکبت تاریکی و ظلمتِ ظلام ملکات و حجاب فرقت محبوب بیرون می‌آیند و مورد لطف و عنایت و توجهات ارحم‌الراحمین قرار می‌گیرند، و با امید به این رحمت است که خلود را در کلام مبارکش که فرمود: «هُمُ فِيهَا خَالِدُونَ» به معنای خلود متعارف حمل می‌کنیم و به خود اجازه نمی‌دهیم با این سابقه‌ی رحمانیتی که از او دیده‌ایم و غیر از رحمت، از او هیچ ندیده‌ایم، ناامیدی از الطافش را به دل خود راه دهیم، حتی جهنمش هم رحمتی است که اگر سیاهی روی ما بندگان سیه‌روی را با فشارهای قبر و موافق روز قیامت نتوانست پاک کند، با جهنم، سیاهی دل ما را بشوید تا رذایل و حجابات بسوزد و جمال فطرت نمایان گردد، و نور

فطرت ظاهر شده و با نور شافع اکبر، مزدوج گردیده و به جذبه نور احدی، نور فطرت توحید مجذوب شود. و این آخرین آشنایی است که اگر انسان نتوانست با یکی از انوار شفعا از انبیا و ائمه هدی علیهم السلام آشنایی و تناسب پیدا کند، او به شفاعت می‌آید.» (خمینی، ۱۳۸۵: ج ۳/ ۶۰۸)

در این عبارات حضرت امام به صراحت منکر عذاب دائم شده و همان نظر ابن‌عربی را اختیار کرده‌اند. ایشان مانند ابن‌عربی خلود را به معنای دوام طولانی تلقی کرده‌اند، نه دوام همیشگی؛ همچنین مانند ابن‌عربی آخرین شفیع را صفت شریف «ارحم الراحمین» پروردگار عالم دانسته‌اند که سرانجام موجب رهایی اهل جهنم از عذاب خواهد شد.

نقد و بررسی

به نظر نگارنده کلام و ادعای ابن‌عربی و به تبع او امام خمینی، مبنی بر زوال عذاب از اهل جهنم مردود و مخدوش است، زیرا برای عبور از معنای ظاهری آیه‌ی شریفه‌ی «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ» (نسا: ۴۸) که در آن تصریح به عدم غفران شرک شده است نیاز به قرینه است، در حالی که چنین قرینه‌ای وجود ندارد و بدون قرینه‌ی حالیه یا مقالیه، حق عبور از معنای ظاهری و تصرف در کلام خداوند متعال را نداریم. ممکن است گفته شود قرینه‌ی مقالیه وجود دارد و آن این‌که، آیاتی از قبیل آیه‌ی شریفه‌ی «إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا» (زمر: ۵۳) حاکم بر آیه‌ی فوق است و معنای آن را کنار می‌نهد، در حالی که بین علما اجماع وجود دارد تا زمانی که می‌توان بین دو معنا جمع کرد نمی‌توان و نباید یک معنا را کنار نهاد و در این‌جا جمع بین دو معنا کاملاً ممکن است، به این صورت که امثال آیه «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ» (نسا: ۴۸)، امثال آیه «إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا» (زمر: ۵۳) را تخصیص زده و دایره آن‌ها را محدود سازد، یعنی خداوند به‌غیر از شرک سایر گناهان را می‌آمرزد، پس رفع معنای آیه‌ی مذکور بدون اشکال نیست.

سخن ابن‌عربی نیز در این‌جا پذیرفتنی نیست. به عقیده‌ی وی موجب عذاب به وسیله‌ی وعده غفران برطرف می‌شود، زیرا خداوند خلف وعده نمی‌کند پس در واقع موضوعی برای عذاب باقی نمی‌ماند در حالی که این ادعا، اول کلام و مصادره به مطلوب است. بله خداوند خلف وعده نمی‌کند اما برخی موارد مثل شرک که از اول جدا و

استثناء شده اصولاً مشمول وعده قرار نمی‌گیرد، تا در مورد آن تخلف از وعده صورت گیرد. بنابراین نمی‌توان گفت در این جا قرینه‌ی کلامی وجود دارد.

ممکن است گفته شود قرینه‌ی حالیه موجود است و آن این‌که، چون خلف وعده از نظر عقلی قبیح است خداوند که حکیم است فعل قبیح مرتکب نمی‌شود، پس خلف وعده نمی‌کند، اما چون خلف وعید از نظر عقلی قبیح نیست و ارتکاب آن بر حکیم بدون اشکال است پس خداوند حکیم می‌تواند خلف وعید کند که در پاسخ گفته می‌شود، کسی منکر این معنا نیست که خداوند می‌تواند خلف وعید کند و این عیبی برای خداوند متعال نیست اما تحقق خلف وعید به ترک همه وعیدها نیست بلکه با تحقق ترک برخی از موارد وعید نیز متحقق می‌شود چنان‌که خود خداوند در قرآن پس از آن همه وعید می‌فرماید: «وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ» (شوری: ۳۰) که در آن تصریح می‌فرماید بسیاری از اعمال و گناهان ما را عفو می‌کند. پس همچنان با امکان وقوع هر دو معنا، کنار نهادن یک معنا بی‌اشکال نیست.

اما این‌که گفته شود چون خداوند متعال کریم است اصولاً به وعید عمل نمی‌کند چون کریم به طور کامل از وعید می‌گذرد همانطور که در کلام حضرت علی (ع) آمده است: «الکریم إذا وعد وفى و إذا تواعد عفا»^۱ (غرر الحکم: ۸۳) و «الکریم یعفو مع القدرة»^۲ (همان: ۱۱۶) این سخن نیز مردود است، زیرا اگر چنین چیزی گفتیم اولاً باید از ریشه منکر جمیع عذاب‌های الهی شویم، چون جمیع عذاب‌های الهی وعید است پس با توجه به کریم بودن خداوند متعال، باید قائل به دفع همه‌ی آن‌ها شویم نه رفع آن‌ها، با این‌که احدی از جمله خود ابن عربی چنین حرفی را نپذیرفته و نگفته است زیرا آیات و روایات دالّ بر عذاب الهی چه در دنیا و چه در آخرت ولو آن‌که در نهایت برطرف شود زیاده از آن است که احدی بتواند آن‌ها را به کلی انکار نماید؛ و ثانیاً گاهی کریم برای وصول به مصلحتی بالاتر به وعید عمل می‌کند، به عنوان مثال به وعید عمل می‌کند تا شخص مورد وعید اصلاح گردد یا موجب عبرت دیگران گردد، همانطور که خداوند متعال برخی از امم سابقه را مانند قوم عاد و قوم ثمود در همین دنیا به عذاب وعید داد،^۳ و چون امر الهی را زیر پا نهادند به وعید خود عمل و آن‌ها را عذاب کرد در

^۱ - کریم هنگامی که وعده می‌دهد عمل می‌کند و هنگامی که وعید می‌دهد اغماض می‌کند

^۲ - کریم هنگام قدرت عفو می‌کند

^۳ - ر ک: سوره اعراف، آیات ۶۵ الی ۷۸

حالی که اگر معتقد باشیم کریم به طور مطلق از وعید می‌گذرد، خداوند کریم در همین دنیا هم نباید هیچ کسی را عذاب کند پس برای آن که کلام حضرت علی (ع) با کلام الهی تعارض پیدا نکند و قائل به اصل عذاب الهی شد، باید گفت کلام ایشان مربوط به جایی است که عفو و گذشت نیکوتر از عمل به وعید باشد که البته در بیشتر موارد هم از همین نوع است و در این صورت است که کریم حتما اغماض و عفو خواهد کرد و هرگز به فکر انتقام نیست و همان‌طور که گذشت، خداوند متعال در سوره‌ی شوری آیه‌ی ۳۰ به این مسأله اشاره کرده و فرموده است که در موارد کثیر این عفو و اغماض را انجام می‌دهد.

اگر گفته شود که خداوند کریم ممکن است در دنیا و آخرت به‌خاطر مصالحی عذاب کند، اما عذاب او پس از حصول مصالح سرانجام منقطع خواهد شد زیرا پس از حصول مصالح ادامه‌ی غضب که منشأ عذاب است برای راحتی، آرامش و تشقی خاطر غضب‌کننده است در حالی که این معانی برای خداوند متعال محال و غیر قابل تصور است (ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ج ۱/ ۱۷۲)؛ پس عذاب نمی‌تواند دائمی باشد، در پاسخ می‌توان گفت که برخی آیات قرآن مانند آیه‌ی شریفه‌ی «خالدین فیها لا یخفف عنهم العذاب و لا هم ینظرون» (بقره: ۱۶۲) دلالت بر خلود در عذاب دارد و در برابر نص آیات الهی نمی‌توان به زعم خود سخن دیگری بیان کرد. امثال این آیه‌ی شریفه که در آن‌ها کلمه‌ی «خالدین» به‌صراحت آمده است، تخفیف عذاب را رد می‌کنند پس به طریق اولی قطع عذاب را بر نمی‌تابند و ادامه‌ی عذاب هم به خاطر تشفی خاطر الهی نیست (تعالی الله عن ذلک علوا کبیرا) بلکه اعمال یا خلقیات یا عقائد شخص عذاب‌بیننده وجود وی را ملازم عذاب کرده به طوری که دیگر این وجود از عذاب جدا شدنی نیست و این معنا به زودی بیشتر توضیح داده خواهد شد.

اگر گفته شود که معنای فوق نص نیست بلکه ظاهر آیات مذکور است زیرا کلمه‌ی «خلود» که در آیات شریفه به‌صراحت آمده به معنای دوام عذاب و مکث طولانی آن است نه جاودانه بودن عذاب، پس می‌توان با آن مخالفت کرد، در پاسخ گفته می‌شود که در برخی آیات پس از عبارت «خالدین فیها» کلمه «ابدا» هم آمده است که به صورت نص دلالت بر جاودانه بودن عذاب می‌کند، مانند آیه‌ی شریفه‌ی «إِنَّ اللَّهَ لَعَنَ الْكَافِرِينَ وَ أَعَدَّ لَهُمْ سَعِيرًا* خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا لَا يَجِدُونَ وِلِيًّا وَ لَا نَصِيرًا». (احزاب: ۶۴-۶۵) و

آیهی شریفه‌ی «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَ ظَلَمُوا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ و لَا لِيَهْدِيَهُمْ طَرِيقاً * لَّا طَرِيقَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَداً وَ كَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا» (نساء ۱۶۹-۱۶۸).

اگر گفته شود که «ابدا» در این آیات دلالت بر جاودانه بودن در مکان جهنم می‌کند و ما این را می‌پذیریم، اما دلالت بر جاودانه بودن عذاب نمی‌کند به عبارت دیگر اهل جهنم با آن که در آن جاودان هستند اما عذاب از آن‌ها برداشته می‌شود، یعنی پس از مدتی طولانی دیگر در جهنم احساس عذاب نمی‌کنند چنان که ابن عربی نیز برای تقویت این معنا ملائکه‌ی موکل بر جهنم را شاهد آورده است که با وجود حضور در جهنم احساس عذاب ندارند (ابن عربی، ۱۴۱۰: ج ۱/۱۵۳) در پاسخ گفته می‌شود، نمی‌توان چنین ادعایی کرد زیرا همان‌طور که بیان شد، وجود این افراد ملازم عذاب شده و از آن جدا شدنی نیستند. خداوند متعال در آیهی ۱۰ سوره‌ی آل عمران می‌فرماید: «اولئك هم وقود النار» که در آن برخی از جهنمیان را هیزم جهنم معرفی می‌کند. این افراد راهی برای فرار از عذاب ندارند زیرا اگر هیزم سوزاننده انسان جدای از او باشد احتمال فرار هست اما اگر خود انسان هیزم باشد و شعله ور گردد دیگر راه گریز از عذاب وجود ندارد. (جوادی آملی، ۱۳۹۴: ج ۲/۴۴۹)

شاهد مثال ابن عربی نیز مخدوش است، زیرا قیاس عدم تعذیب فرشتگان موکل بر جهنم، با عدم تعذیب انسان‌های جهنمی مردود و مع‌الفارق است، چرا که ملائکه مجرد از ماده هستند و عذاب آتش جهنم برای آن‌ها معنا ندارد، در حالی که انسان‌ها جسم مادی دارند. مگر این‌که قائل به معاد روحانی شویم تا انسان‌ها هم در آخرت مجرد از ماده تصور شوند که این خلاف ظاهر آیات قرآن و جمع کثیری از صاحب نظران است به اضافه‌ی این‌که حتی اگر معاد روحانی باشد، باز قیاس ابن عربی صحیح نیست، زیرا ملائکه موکل بر جهنم و حاضر در آن، که از عذاب در امان هستند منشأ عذاب درونی ندارند در حالی که اهل جهنم حتی اگر از عذاب بیرونی ایمن شوند چون منشأ عذاب درونی دارند همچنان در عذاب هستند و نمی‌توانند از عذاب رهایی یابند.

آتش ظاهری که اجسام خارجی از جمله ظاهر بدن را می‌سوزاند، فرد ضعیفی از آتش، و مادی است اما آتش درونی که روح را می‌سوزاند فرد کامل آتش و مجرد است. وصف آتش ظاهری که بدن را می‌سوزاند در آیهی شریفه‌ی ۵۶ سوره‌ی نساء آمده است : «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصَلِّيهِمْ نَاراً كَلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَلْنَاهُمْ جُلُوداً غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزاً حَكِيماً» و وصف آتش باطنی که روح را می‌سوزاند در

آیات شریفه‌ی ۷ و ۶ سوره‌ی همزه آمده است که: «نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ * الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْئِدَةِ * (جوادی آملی، ۱۳۹۴: ج ۱۸۵/۱۹) پس معلوم شد هم رهایی از آتش درون و عذاب الهی برای برخی ممکن نیست و هم شاهد مثال ابن عربی و قیاس وی صحیح نمی‌باشد. بنابر این به نظر می‌رسد عده‌ای در عذاب الهی مَخَلَّد خواهند بود و این منافاتی با نجات و عدم خلود عذاب برای عده‌ای دیگر، بلکه بیشتر افراد نخواهد داشت.

علاوه بر تأملات فوق در کلام ابن عربی به کلام امام خمینی نیز خدشه وارد است. ایشان فرمودند: «... و از احسان قدیم‌الاحسان امید آن است که هیچ کسی از ورود به دارالاحسان عمومی ممنوع نگردد، اگرچه از اصناف اشقیایی که گفتیم باشد ... چون فطرت توحید از بین رفتنی نیست... سرانجام با ظهور نور منور مبدأ کل غیب و اصل منبع فطرت ... همه از زنگبار و نکبت تاریکی و ظلمتِ ظلام ملکات و حجاب فرقت محبوب بیرون می‌آیند و مورد لطف و عنایت و توجهات ارحم‌الراحمین قرار می‌گیرند، و با امید به این رحمت است که خلود را در کلام مبارکش که فرمود: «هُمُ فِيهَا خَالِدُونَ» به معنای خلود متعارف حمل می‌کنیم و به خود اجازه نمی‌دهیم با این سابقه رحمانیتی که از او دیده‌ایم و غیر از رحمت، از او هیچ ندیده‌ایم، ناامیدی از الطافش را به دل خود راه دهیم...» (خمینی، ۱۳۸۵: ج ۳/۶۰۸)

در کلام ایشان دو نکته قابل تأمل است: اول آن که ایشان فرمودند: چون فطرت توحید از بین رفتنی نیست امید است رحمت الهی شامل همه شود. اشکال این است که اگر فطرت الهی در نهایت موجب نجات و سعادت می‌شود، پس چرا ایشان این را به حالت رجا فرمودند و مانند ابن عربی به صورت قطعی نفرمودند؟

اشکال دوم آن که اگر فطرت توحید همان‌طور که ایشان فرمودند از بین رفتنی نیست، آیا با عناد هم که مانند کفر و شرک و نفاق از اسباب ورود به عذاب دائمی است منافات دارد؟ شیطان لعین و رجیم، کافر و مشرک و منافق اصطلاحی نبود، بلکه هزاران سال خدا را عبادت کرده بود و با خداوند سخن می‌گفت و فطرت توحیدی در او موجود و ظاهر بود اما در عین حال عناد ورزید و همین معاند بودن باعث دوری او از رحمت و اسعه الهی شد. پس ملازمه وجود و ظهور فطرت الهی با نجات و سعادت و مشمول رحمت الهی شدن آن‌طور که حضرت امام فرمودند محل تأمل است.

نتیجه گیری

ابن عربی و امام خمینی هر دو قائل به عدم خلود اهل جهنم در عذاب هستند، حتی اگر در آن جاودانه باشند. به عقیده‌ی ایشان خلود در جهنم به معنای دوام طولانی است نه دوام دائمی. عقیده‌ی هر دو بر این است که در نهایت صفت شریف ارحم الراحمین به عنوان آخرین شفیع موجب نجات جهنمیان از عذاب خواهد شد اما در این باب اختلافاتی هم با یکدیگر دارند. ابن عربی این عقیده را به طور قطعی بیان کرده است، یعنی از نظر وی حتماً چنین خواهد شد در حالی که حضرت امام آن را بیشتر به صورت رجاء و امید نسبت به حضرت حق تعالی بیان کرده‌اند. همچنین ابن عربی عدم خلود در عذاب جهنم را به صراحت بیان کرده است ولی حضرت امام گاهی با ابهام و اشاره، مانند آن چه که از تعلیقات ایشان بر فصوص نقل شد و گاهی نیز به صراحت البته با چاشنی امید مانند آن چه که از تقریرات درس فلسفه‌ی ایشان بیان شد به این مسأله پرداخته‌اند. همانطور که مفصل توضیح داده شد این عقیده‌ی ابن عربی و امام خمینی قابل خدشه است. ادله‌ی منکرین و مثبتین این عقیده، اگر چه از هر دو طرف قابل اعتنا و متین است اما به نظر می‌رسد که ادله‌ی مخالفین به واقعیت نزدیکتر باشد. از این رو شاید بتوان گفت عدم خلود جهنمیان به طور مطلق، به این معنا که سرانجام عذاب از همه جهنمیان برطرف می‌شود قابل پذیرش نیست. بنابراین سخن ابن عربی و حضرت امام که در مخالفت با ظاهر برخی آیات شریفه است رد، و مضمون ظاهر این آیات اخذ می‌شود، مگر این که آیات مذکور به وجهی دیگر که قابل قبول از نظر شرع مقدس و عقل سلیم باشد تفسیر و تأویل گردند. والله العالم.

منابع

- ۱- آشتیانی، سید جلال‌الدین، (۱۳۷۰)، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم؛ چاپ سوم، تهران: انتشارات امیر کبیر
- ۲- ابن بابویه، محمد بن علی، ۱۳۶۲، الخصال، محقق / مصحح: علی‌اکبر غفاری، ج ۲، چاپ اول، قم، جامعه مدرسین
- ۳- -----، -----، ۱۳۷۸، عیون أخبار الرضا، محقق / مصحح: مهدی لاجوردی، ج ۲، چاپ اول، تهران، نشر جهان.
- ۴- ابن عربی، محیی‌الدین، (بی تا)، الفتوحات المکیة؛ ج ۲، بیروت، دار الصادر.
- ۵- -----، -----، (۱۳۷۰)، فصوص الحکم؛ تحقیق و تصحیح ابوالعلاء عقیفی، ج ۱، چاپ دوم، تهران: انتشارات الزهراء
- ۶- -----، -----، (۱۴۱۰)، رحمه من الرحمن فی تفسیر و اشارات القرآن؛ تألیف محمود الغراب، ج ۱، دمشق: مطبعة نصر
- ۸- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، (۱۴۱۰)، غرر الحکم و درر الکلم؛ محقق و مصحح سید مهدی رجائی، چاپ دوم، قم: ناشر دار الکتب الاسلامی
- ۹- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۴)، تفسیر تسنیم؛ ج ۲، چاپ دهم، قم: انتشارات اسرا
- ۱۰- حرعاملی، محمدبن حسن، (۱۴۰۹)، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة؛ محقق و مصحح گروه پژوهش مؤسسه آل‌البیت علیهم السلام، ج ۶، چاپ اول، قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم السلام
- ۱۱- خمینی، سید روح‌الله، (۱۳۸۸)، چهل حدیث (اربعین حدیث)؛ چاپ چهارم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی
- ۱۲- -----، -----، (۱۴۱۰)، تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الأنس؛ تحقیق و تصحیح حسن رحیمیان، قم: نشر پاسدار اسلام
- ۱۳- -----، -----، (۱۳۸۵)، تقریرات فلسفه؛ تقریر آیت‌الله سید عبد‌الغنی اردبیلی، ج ۳، چاپ دوم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی
- ۱۴- طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۹۰)، المیزان فی تفسیر القرآن؛ ج ۷، چاپ دوم، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات

- ۱۵- عیاشی، محمدبن مسعود، (۱۳۸۰)، التفسیر(تفسیرالعیاشی)؛ محقق هاشم رسولی، ج ۱، چاپ اول، تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه
- ۱۶- قیصری، داودبن محمود، (۱۳۷۵)، شرح قیصری بر فصوص الحکم ابن عربی؛ محقق و مصحح سید جلال الدین آشتیانی، چاپ اول، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی
- ۱۷- کلینی، محمدبن یعقوب بن اسحاق، (۱۴۰۷)، الکافی؛ محقق و مصحح علی اکبر غاری و محمد آخوندی، ج ۲، چاپ چهارم، تهران: دارالکتب الاسلامیه