

بررسی و نقد دلایل ناهمسانی خلود و عذاب در اندیشه ابن عربی و تابعان

rezahoseinifar@yahoo.com

رضا حسینی‌فر / استادیار دانشگاه شهید چمران اهواز

کسب سمیه امینی کهریزسنگی / دانشجوی دکتری عرفان اسلامی و اندیشه امام خمینی * پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی

Amini.somaye@gmail.com

دریافت: ۱۳۹۸/۰۸/۰۲ - پذیرش: ۱۳۹۸/۱۱/۰۲

چکیده

از جمله نقدهای مهم منتقدان مکتب ابن عربی، تأویلات غریبی است که او و برخی تابعانش درباره برخی آیات قرآن ارائه داده‌اند و در شمار آنها مسئله خلود در جهنم است. ابن عربی با انکار ملازمه و همسانی «خلود در دوزخ» و «معذب بودن» بر این باور است که مخلدان در آتش و جهنم، با گذر از دوره‌ای، با آنکه در جهنم جاودانه‌اند، معذب نخواهند بود و به گونه‌ای از تنعم می‌رسند. این دسته کوشیده‌اند با بهره‌گیری از مبانی تصوف و عرفان، همچون فطرت، سبقت رحمت بر غضب، جواز تخلف وعید الهی و... این مدعا را به اثبات برسانند. در این نوشتار برآنیم تا ضمن اشاره به دلایل، به بررسی و نقد آنها بپردازیم. از منظری کلان، دو گونه نقد بر نظریه و استدلال‌های ابن عربی وارد است نخست آنکه برخی مبانی به نظر درست یا دقیق نمی‌آید؛ دوم با فرض پذیرش برخی مبانی، نمی‌توان به درستی مدعای مورد نظر رسید و استدلال صورت گرفته خدشه‌پذیر است.

کلیدواژه‌ها: ابن عربی، خلود در دوزخ، عذاب، انقطاع عذاب، تأویل، آیات خلود.

۱. مسئله خلود و عذاب دائمی گروهی از جهنمیان که مورد تأکید و تصریح شماری از آیات قرآن است، شبهاتی را موجب شده است؛ از جمله آنکه: آیا عادلانه است گناهکار با ارتکاب گناه در زمانی محدود، مستوجب عذاب ابدی باشد؟ چگونه می‌توان با وجود عذاب ابدی، خداوند را ارحم الراحمین دانست؟ و... این پرسش‌ها متکلمان را واداشت تا در جست وجوی پاسخی درخور باشند. در این میان، برخی متکلمان و بعدها برخی عرفا، متصوفه و فلاسفه، مسئله خلود را انکار کردند و درصدد تأویل آیات قرآن برآمدند. در میان عارفان، بیش از همه، ابن‌عربی و برخی شارحان مکتب وی، از این دسته‌اند.

۲. بی‌شک/بن‌عربی قرآن را مهم‌ترین منبع معرفتی که مصون از خطاست تلقی می‌کند و برای اثبات دیدگاه‌های خود به آن استناد می‌جوید. وی قرآن را تنها منبع موثق، و میزان سنجش صحت و سقم سایر ادراکاتی می‌داند که از عقل یا شهود حاصل می‌آیند (کاکایی، ۱۳۸۶، ص ۸۶).

آنچه در این میان مهم و محل اختلاف بسیاری است، «رویگرد تأویلی» به آیات است اگر تأویل را گذر از معنای ظاهری و دستیابی به معنای باطنی آیات بدانیم (ر.ک: غزالی، ۱۴۰۹، ص ۳۲). در کنار تأویلاتی که از معصومین به ما رسیده است، تأویلات فراوانی از گروه‌هایی همچون باطنیه، غلات، صوفیه، عرفا و فلاسفه وجود دارد؛ و در این میان استفاده/بن‌عربی از تأویل در آثارش، از جمله *فصوص الحکم*، به اندازه‌ای است که می‌توان او را یکی از بزرگ‌ترین تأویلگران قرآن نامید؛ هرچند خود وی از کاربرد واژه «تأویل» پرهیز و بلکه آن را نکوهش می‌کند (بن‌عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۰۷؛ ج ۳، ص ۸). گویا وی تأویلاتی را که منشأ آن عقل بشری است، مذموم می‌شمارد. اما تأویلات خود را تأویلات باطنی می‌داند.

شیوه/بن‌عربی و تابعان وی در تأویل آیات، این باور را برای برخی ایجاد کرده است که آنها به منظور تطبیق عقاید خود با قرآن، با دستی گشاده به تأویل روی می‌آورند و آن را تفسیر باطنی، اشارات قرآنی و لبّ قرآن نام می‌نهند (الهامی، ۱۳۷۴، ص ۸۱) و عرفان پژوهانی چون نیکلسون را به این نتیجه می‌رساند که «او نصی از قرآن و حدیث را می‌گیرد و آن را مطابق میل و روش خود تأویل می‌کند» (همان، ص ۳۱۰). برخی بر این باورند که خاستگاه این ابهامات و اشکالات آن است که روش‌شناسی/بن‌عربی در استخراج تأویلات متناقض از قرآن، روشن نیست. این مطلب، موهم این معناست که گویا می‌توان از قرآن هر سخنی را استخراج کرد (ر.ک: ملکیان، ۱۳۸۷، ص ۳۷).

۳. یکی از عجیب‌ترین نوع تأویلات/بن‌عربی و معتقدان به مکتب او، مربوط به مسئله خلود در دوزخ است که در نهایت به ناهمسازی خلود و عذاب حکم داده و دلایلی برای مدعای خویش بیان کرده‌اند. رسالت این نوشتار، بررسی و نقد این تأویلات و مستندات آنان است.

۱. آیات خلود در دوزخ و نگاه مفسران

در میان آیات فراوانی از قرآن کریم که مربوط به دوزخ و عذاب الهی است، برخی نص یا دست‌کم ظهور کاملاً

روشنی در جاودانگی دارند. از این میان، برخی جاودانگی در دوزخ را مطرح کرده‌اند و برخی جاودانگی در عذاب را؛ برخی از آیات در کنار واژه «خلود» ۱ از واژه‌های چون «ابدأ» یا قیود و قرائنی دال بر پایان‌ناپذیری استفاده کرده‌اند (احزاب: ۶۵؛ نساء: ۱۶۹؛ زخرف: ۷۴ - ۷۸؛ مائده: ۸۰) و در برخی از آیات چنین واژه‌هایی وجود ندارد؛ همچنین در برخی آیات، بی‌آنکه الفاظی چون «خلود» به کار رفته باشد، دوزخ یا عذاب به گونه‌ای توصیف شده است که دلالت صریح یا ضمنی بر دوام و جاودانگی دارد (زخرف: ۷۴ - ۷۸؛ بقره: ۱۶۱ - ۱۶۲؛ آل عمران: ۸۶ - ۸۸).

مراجعه به تفاسیر و دیگر آثار مربوطه، گواه آن است که از منظر قریب به اتفاق مفسران و اندیشمندان مسلمان، این آیات، نص در سرمدیت عذاب و در مواردی ظهور در آن است. نمونه آنکه، برخی عبارت «خالدین» و «ابدأ» را در کنار یکدیگر به معنای «دائمین فی العذاب» تفسیر کرده‌اند (سمرقندی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۵۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۲۲۰)؛ چنانکه «ماوا» را در «ثم ماواهم جهنم» (آل عمران: ۱۹۷) اقامتگاه نهایی می‌دانند که از آن مفری نیست (سمرقندی، بی‌تا، ص ۳۴۰). صاحب *تفسیر المیزان* نیز بر این مسئله تأکید می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۸۵). همچنین آیه ۱۶۲ سوره بقره را به طرد و اقامت دائمی کافران در دوزخ تفسیر کرده‌اند که عذاب آنها تأخیری ندارد (نیشابوری، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۲۳۶) و موارد فراوان دیگر...

البته باید پذیرفت با وجود آیاتی که اشاره شد، مسئله خلود در جهنم، از همان سده نخست، مخالفانی نیز داشته است؛ سیوطی برخی از صحابه، همچون *عمر بن الخطاب*، *ابوهریره*، *ابراهیم* و *عبدالله بن عمر* را از مخالفان نظریه خلود ذکر می‌کند (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۳۸۰، ر.ک: طباطبایی، ۱، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۴۱). *ابن حجر هیتمی* بر تعداد مخالفان افزوده و *حسن بصری*، *انس*، *علی بن طلحه الولبی* و جمعی از مفسران را نیز در شمار مخالفان قرار داده است (طباطبایی، ۲، ۱۴۲۶، ج ۴، ص ۴۰۷). همچنین *ابن تیمیه* نظریه فناء جهنم را به برخی صحابه و تابعان نسبت داده است (همان، ص ۴۰۹). *ابن حزم* نیز اعتقاد به فناپذیری بهشت و نیز جهنم و عذاب‌های آن را اجماع همه فرقه‌های اسلامی می‌داند. با این حال *جهنم بن صفوان* و *ابوالهدیل* و گروهی از شیعه را مخالف این اجماع معرفی می‌کند (ابن حزم، ۱۳۴۸، ۳/۴).

با ورود شیخ اکبر به این بحث، شاید به قطع می‌توان گفت در میان مخالفان خلود عذاب، *ابن عربی* بیشترین اهتمام را در اثبات نظریه انقطاع عذاب داشته است و در آثار خود، به‌ویژه *فتوحات مکیه* و *فصوص الحکم*، با طرح مسئله، به انقطاع عذاب اهل نار حکم کرده و برای ثابت کردن مدعای خود دلایلی آورده است. بسیاری از شارحان او همچون *عبدالرزاق کاشانی*، *قیصری*، *قونوی*، *خوارزمی* و دیگران نیز با او هم عقیده بوده و به تقویت این نظریه پرداخته‌اند (قیصری، ۱۳۶۳، ص ۶۶۱؛ کاشانی، ۱۳۸۴، ص ۱۲۳؛ خوارزمی، ۱۴۱۰، ص ۴۳۰؛ قونوی، بی‌تا، ص ۱۹۲)؛ هرچند در میان شارحان و تابعان، مخالفانی نیز همچون *افندی* (بالی افندی، ۱۴۲۲، ص ۱۴۲) وجود دارد.

۲. خلود در عذاب از منظر ابن عربی و تابعان

ابن عربی، اگرچه بارها و به مناسبت، به بحث انقطاع عذاب اشاره کرده، اما بحثی تفصیلی در این باره نداشته است و

اشارات او درباره کیفیت انقطاع عذاب نیز، متنوع و گاه ناسازگار می‌نماید و با وجود تلاش شارحان، همچنان اشکالات و ابهاماتی به نظر می‌رسد؛ مانند عدم وجود نص بر سرمدیت عذاب (همان، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۱۱۶)؛ تبدیل عذاب به عذب از مقطعی به بعد (همان، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۶۳ و ۷۷)؛ رسیدن اهل نار به نعمت از مقطعی به بعد (همان، ج ۲، ص ۶۷۳؛ همو، ۱۳۷۰، ص ۹۴)؛ تنوع نعمت‌های جهنم (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۰۷)؛ نعمت‌های جهنم یا گواراست یا حالتی از بی‌حسی است (همان، ۱۴۱۰، ج ۹، ص ۳۶۳؛ همو، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۸۱ و ج ۳، ص ۷۷)؛ اهل نار در صورت مخیر بودن هم نار را انتخاب خواهند کرد (همان، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۱۴ و ۱۵)؛ تنها عذاب دائمی، ترس از بازگشت عذاب است (همان، ج ۳، ص ۱۱۹)؛ حتی جهنمیان نیز اهل سعادت‌اند و به اسم و رب خویش می‌رسند و سعادت‌مند می‌شوند (همان، ج ۱، ص ۱۶۴).

به باور ابن‌عربی، اهل دوزخ دو گروه‌اند: گروهی که پس از مدتی عذاب، صلاحیت خروج از جهنم و ورود به بهشت را می‌یابند؛ و کسانی که هرگز از دوزخ خارج نمی‌شوند که آنها را «اهل نار» می‌نامد (همان، ج ۳، ص ۴۱۱)؛ اما نکته مهم در دیدگاه ابن‌عربی این است که اهل نار پس از مدتی تحمل رنج و عذاب، مشمول رحمت الهی می‌شوند و در همان دوزخ به نعمت می‌رسند و جهنم برایشان جایگاه مطلوبی می‌شود؛ به گونه‌ای که اگر به بهشت نظر کنند، متألم می‌شوند (همان). در واقع، نظریه ابن‌عربی تمایز میان «اهل نار» بودن و «معدّب» بودن است؛ با این توضیح که اهل نار در آتش مخلّدند؛ اما پس از مدتی، رنج‌های ناشی از آن زایل می‌گردد و «عذاب» برای آنها «عذب» و گوارا می‌شود (همان، ج ۲، ص ۲۸۱، ج ۳، ص ۷۷؛ جامی، ۱۳۷۰، ص ۱۸۸؛ خوارزمی، ۱۳۷۹، ص ۳۸۴).

اندیشه ابن‌عربی درباره انقطاع عذاب، در میان پیروان وی طرفداران فراوانی یافت؛ نمونه آنکه:

عبدالرزاق کاشانی بر این باور است که وقتی کفار از خارج شدن از دوزخ مأیوس شدند، خداوند عذاب را از باطن آنها دفع می‌کند و پس از تحمل عذاب، به عذب می‌رسند (کاشانی، ۱۳۸۴، ص ۱۲۳).

قیصری انقطاع عذاب را باور دارد و عظمت خداوند را چنان می‌یابد که کسی را به عذاب مخلد مبتلا نخواهد کرد (قیصری، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۲۶). وی اهل آتش را به سه گروه منافق، مشرک و کافر تقسیم می‌کند و درباره هر سه گروه نظر واحدی می‌دهد؛ سپس نتیجه می‌گیرد: «انواع عذاب به دلیل شفاعت شافعان، غیرجاودانه است» (همان، ص ۴۳۵).

عبدالکریم جیلی معتقد است که همه انسان‌ها در حقیقت، خداوند را عبادت کرده‌اند؛ از این رو، کفار نیز در عذاب جهنم منتعم خواهند بود. جیلی حتی درباره افرادی که پس از بعثت رسول خدا ﷺ دچار کفر شده‌اند، معتقد به عذاب منقطع است و دو دلیل برای مدعای خود ذکر می‌کند: نخست به دلیل سبقت رحمت الهی بر غضبش؛ و دوم برداشت خاصی که از آیه ۱۰۷ سوره هود دارد (جیلی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۳۲). وی در جای دیگر می‌نویسد: «چون آتش ذاتی نیست، در پایان از بین می‌رود» (همان، ص ۴۸ باب، ۵۵). البته آلوسی، جیلی را از موافقان خلود عذاب ذکر کرده است (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۱۴۳) که با توجه به عباراتی که گذشت، به نظر می‌رسد چنین نسبتی صحیح نباشد. عبدالرحمن جامی ضمن موافقت با سخن ابن‌عربی، به مخالفان نظریه عدم خلود در عذاب هشدار

می‌دهد که «...اگر کسی را در خاطر خلجانی افتد، بنا بر توهم مخالفت آن با ظاهر بعضی از آیات و احادیث، باید که بر انکار اصرار ننماید و به طعن در اولیای خداوند مبادرت نجوید و بر قصور فهم خود حمل کند، نه بر نقصان حال ایشان» (جامی، ۱۳۷۰، ص ۱۸۹ و ۱۹۰).

در این میان، برخی از شارحان تلاش کرده‌اند تا توجیه مقبولی برای نظریه ابن عربی بیابند. *بالی افندی* (م ۱۹۶۰ق) بر این باور است که شارحان کلام/ابن عربی، در منسوب کردن شیخ به انقطاع عذاب دچار اشتباه شده‌اند؛ زیرا/ابن عربی به عذاب ابدی کفار همراه با نعمت‌هایی متفاوت با نعمت‌های بهشت معتقد است. *افندی* استدلال می‌کند: همان‌طور که اجتماع عذاب و نعمت در این دنیا امری ممکن، بلکه واقع شده است، در جهنم نیز کفار در حین تحمل عذاب، به نعمت‌های خاصی متمتع خواهند بود. *محمی‌الدین* در این باره می‌گوید: «گروهی از بندگان خدا در دوزخ دچار تألم می‌شوند و هیچ یک از اهل علم که حقیقت مطلب را درک کرده‌اند، یقین ندارند که نعمتی برای جهنمیان در آخرت، خاص خودشان نباشد» (ابن عربی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۱۱۴؛ افندی، ۱۴۲۲، ص ۱۳۹ و ۱۵۱). نظریه تمایز میان عذاب و خلود، در میان عارفان شیعه نیز طرفدارانی یافته است؛ نمونه آنکه *محمدرضا قمشه‌ای* (۱۳۳۴ق) از موافقان عرضی بودن و زوال کفر است و در شعری به این مطلب تصریح می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۳۱۶).

خلقان همه به فطرت توحید زاده‌اند این شرک عارضی شمر و عارضی یزولان

ز رحمت آمدند و به رحمت روند خلق این است سرّ عشق که حیران کند عقول

وی همچنین در حواشی خود بر *فصوص*، با استناد به ناپایداری قسر، عذاب را قسر و جریان خلاف طبیعت دانسته که زوال‌پذیر است و این‌گونه به انقطاع عذاب حکم کرده و آیات خلود را نیز منافی با آن ندانسته است (*قمشه‌ای*، ۱۳۸۱، ص ۴ و ۵). *صدرالمآلهین* (۱۰۵۰ق) نیز در برخی آثارش، همچون *ابن عربی* با ابدیت عذاب کفار مخالفت کرده و با استناد به سازگاری طبع دوزخیان با دوزخ بر این باور است که عذاب پس از مدتی منقطع خواهد شد و اهل آن، دردی احساس نخواهند کرد و به آن انس خواهند گرفت؛ زیرا موافق طبع کفار است و به نوعی برای آنها کمال محسوب می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۳۵۲).

وی درباره سرنوشت نهایی منافقین در جهنم نیز با تأکید بر مسئله ثبوت فطرت الهی معتقد است که این گروه به اندازه دور شدن از فطرت خود عذاب خواهند چشید؛ اما در نهایت رحمت الهی مشمول آنان نیز خواهد شد. در مورد مشرکان نیز - که اعتقادات آنها موجب تغییر فطرت آنها شده - باز به تخلص از عذاب معتقد است (همان) و در جایی دیگر با رد کردن خلود شخصی و بیان «خلود نوعی» مسئله را حل می‌کند (همان، ص ۳۴۸)؛ هرچند در نهایت، با عدول از نظرات پیشین، به جمع موافقان ابدیت عذاب می‌پیوندد و *ابن عربی* را از افرادی می‌خواند که در این باره مبالغه کرده است (همان، ۱۳۶۱، ص ۲۸۲).

۳. بررسی و نقد دلایل نظریه تمایز

مخالفان خلود برای ادعای تمایز، استدلال‌هایی آورده‌اند که در یک دسته‌بندی کلان، می‌توان آنها را به دو بخش «نقلی-تأویلی» و «عقلی-معرفتی» تقسیم کرد. در ادامه به اجمال، به بررسی و نقد این استدلال‌ها خواهیم پرداخت.

۱-۳. استناد به نصوص و ظهورات قرآنی

نخستین دلیل /بن عربی بر مدعای خود، نص و ظهور آیات است؛ درباره بحث خلود، /بن عربی می‌کوشد نظریه خویش را بر اساس نصوص و ظهورات توجیه کند. وی برخلاف نظر قریب به اتفاق مفسران (ملاصدرا، بی‌تا، ج ۴، ص ۳۱۶؛ حقی البروسوی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۲۰۰؛ طبرسی، ۱۳۷۹، ج ۱۰، ص ۲۲۷) بر این باور است که آیات قرآن درباره خلود در نعمت و عذاب، ظهور متفاوتی دارند: خلود اهل بهشت در نعمت، دارای نصوص قطعی و تردیدناپذیر است؛ اما درباره آیات مربوط به خلود در عذاب، نه تنها نصی وجود ندارد، بلکه آیات، ظهوری برخلاف آن دارند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۷۳) و پذیرش سرمدیت عذاب، اعتقاد سستی است (همان، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۱۱۶) که برخلاف ظواهر آیات قرآنی است (همان، بی‌تا، ج ۳، ص ۷۷). /بن عربی برای خلود در بهشت به آیه «بَدَخَلَهُ جَنَاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا» (تغاین: ۹) استناد می‌کند و با ضمیمه کردن آیه ۱۰۸ سوره هود «وَأَمَّا الَّذِينَ سَعِدُوا فَمِنَ الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءٌ غَيْرَ مَجْذُودٍ»؛ همچنین آیه ۳۳ سوره واقعه «لَا مَقْطُوعَةٍ وَلَا مَمْنُوعَةٍ» اعتقاد به سرمدیت نعیم بهشت را ضروری می‌داند (همان، بی‌تا، ج ۳، ص ۷۷ و ۱۶۴).

در مقابل، به باور /بن عربی، درباره سرمدیت عذاب نصی نیامده است؛ چراکه مرجع جاودانگی در آیات، آتش است نه عذاب؛ به این معنا که «اهل نار» بودن جاودانه است؛ نه «معذب» بودن. برای مثال، در آیاتی نظیر «لَوْلِكَ اصْحَابِ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (بقره: ۳۹) و «خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا لَا يَجِدُونَ وِلْيَاءً وَلَا نَصِيرًا» (احزاب: ۶۵) مرجع ضمیر «فیهما» واژه مؤنث «نار» است، نه واژه مذکر «عذاب» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۷۷؛ رازی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۳۸۵).

مخالفتان خلود برای تمایز میان خلود در نار و معذب بودن، با استناد به آیاتی که ملائکه را مأمور عذاب در دوزخ معرفی می‌کنند، چنین استدلال کرده‌اند که ملائکه با وجود خلود در آتش، معذب نیستند؛ پس خلود در دوزخ به معنای خلود در عذاب نخواهد بود (همان، ص ۱۵۳؛ کاشانی، ۱۳۸۴، ص ۱۲۳؛ خوارزمی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۳۷۹-۳۸۰؛ عقیفی، ۱۳۸۰، ص ۱۲۳-۱۲۴ و ۱۳۰).

بررسی و نقد

می‌دانیم که /بن عربی در عبور از معنای ظاهر و رسیدن به باطن، بر حفظ ظاهر تأکید می‌کند و آن را یک اصل مهم در تأویلات می‌داند (کاکایی، ۱۳۸۶، ص ۱۰۰) و از همین رو برخی تأویل‌ها و تفسیرها را به دلیل ناسازگاری با ظاهر آیات نکوهش کرده و آن را تأویل مذموم دانسته است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴؛ همو، ۱۳۷۰، ص ۱۴۵). بر این اساس و با فرض اینکه بنا نیست دغدغه‌های کلامی یا نظرات عقلی معرفتی بر قرآن تحمیل شوند، ایشان باید توضیح دهند:

طبق این مدعا، برای مخلدان در جهنم، نه تنها نصی بر جاودانگی عذاب وجود ندارد، بلکه ظهور آیات بر انقطاع عذاب آنهاست؛ بنابراین باید ایشان آیاتی را ذکر کنند که ظهور آنها انقطاع عذاب، بلکه تلذذ مخلدان در جهنم باشد؛ درحالی که به چنین آیاتی اشاره نکرده و صرفاً به ادعای ظهور بسنده کرده است. البته ایشان به دلایل معرفتی-عقلی استناد کرده که در جای خود بررسی و نقد خواهد شد.

طبق مدعای ایشان، مخلدان در جهنم، از مقطعی به بعد معذب نخواهند بود؛ حال آنکه در آیات خلود ابدی اهل نار، جهنم با واژه‌هایی توصیف شده است که صراحت در رنج و سختی دارد؛ برای نمونه، ایشان عباراتی چون «إِنَّهَا سَاءَتْ مُسْتَقَرًّا وَمُقَامًا» (فرقان: ۶۶)، «وَمَنْ يُؤْلَمْ يَوْمَئِذٍ دَبْرَهُ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّرًا إِلَىٰ قِتَّةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ» (انفال: ۱۶)، «وَأَنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا» (اسراء: ۱۰) و مواردی اینگونه را چگونه تفسیر و تأویل می‌کنند که از این آیات نه تنها ظهور در عذاب فهمیده نشده، بلکه برعکس، انقطاع عذاب استنباط شده است؟!

با توجه به اینکه ایشان مخلدان در جهنم را «اهل النار» می‌نامد و در عین حال قائل به معذب بودن آنها نیست و با عنایت به چندین آیه که در آنها تعبیر «وَلَوْ لَا أَنْ كَتَبَ اللَّهُ عَلَيْهِمُ الْجَلَاءَ لَعَذَّبْتَهُمْ فِي الدُّنْيَا وَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابُ النَّارِ» (حشر: ۳) و «إِنَّ الَّذِينَ قَتَلُوا الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَتُوبُوا فَلَهُمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ وَ لَهُمْ عَذَابُ الْحَرِيقِ» (بروج: ۱۰) به کار رفته است، ایشان باید توضیح روشنی ارائه فرمایند که چگونه از چنین عباراتی، نه تنها به نص معذب بودن اهل آتش نرسیده‌اند، بلکه حتی آن را ظهور در معذب بودن هم ندانسته‌اند؟!

در آیه ۳۶ سوره فاطر آمده است: «وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ نَارُ جَهَنَّمَ لَا يُقْضَىٰ عَلَيْهِمْ فَيَمُوتُوا وَ لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ مِنْ عَذَابِهَا كَذَلِكَ نَجْزِي كُلَّ كَفُورٍ» در فراز نخست این آیه به آتش جهنمی اشاره شده است که پایانی بر آن نیست؛ و در فراز دوم به عدم تخفیف در عذابشان اشاره شده است. روشن است وقتی تخفیفی در عذاب نیست، به طریق اولویت، انقطاعی نیز نخواهد بود. بلکه شدت و دوام را می‌رساند.

۲-۳. تحلیل واژگانی و تأویل‌گرایی

ابن عربی در مقام دفاع از ادعای غریب و دشواریاب خود، از قدرت خویش در تصرف در معانی متفاهم واژگان و نیز تأویل‌گرایی آزادانه در محتوای آیات بهره می‌گیرد و می‌دانیم نمونه‌های فراوانی از این دست را می‌توان در آثار او یافت. در ادامه، به اجمال به بررسی و نقد برخی از مهم‌ترین آنها خواهیم پرداخت:

عذب و عذاب: با توجه به اینکه ابن عربی، صراحت آیات مربوط به خلود در عذاب را مخالف مدعای خویش می‌یابد، در معنای متفاهم «عذاب» تصرف کرده، آن را به «عذب» معنا می‌کند. به ادعای ابن عربی، اساساً وجه تسمیه «عذاب» بازگشت به شیرینی است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۶۳) و عذوبت را برای مخلدان، به دلیل خو گرفتن آنها به عذاب و سازگاری مزاجشان می‌داند؛ که در نتیجه، موجب لذت آنان از عذاب می‌شود. وی در توضیح مدعای خویش، یعنی تبدیل درد و رنج به شیرینی، می‌گوید به‌واسطه گرفته شدن روح حساس از آنها، حالت بی‌حسی برای آنها ایجاد می‌شود؛ و بعد از تصفیه اعمالشان، خداوند به آنها نعمتی خیالی می‌دهد؛ مثل آنچه شخص در خواب می‌بیند. گویا ابن عربی در این کلام بین دو نوع نعمت مردد است: یکی قطع احساس درد عذاب حسی و خو گرفتن به آن؛ و نعمت دوم همانی است که با «عذب عذاب» از آن یاد کرده است (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۹۴؛ همان، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۷۳؛ جامی، ۱۳۷۰، ص ۱۸۸). درباره این مدعای غریب، نخست یادآور می‌شویم که واژه «عذب» به معنای شیرینی و جمع

آن عذاب و عَذوب است (ابن منظور، بی تا، ج ۱، ص ۵۸۳)؛ چنانکه در آیه کریمه می‌خوانیم: «وَهُوَ الَّذِي مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ وَ هَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَ جَعَلَ بَيْنَهُمَا بَرْزَخًا وَ حِجْرًا مَحْجُورًا» (فرقان: ۵۳)؛ اما عذاب بنابر آنچه در لغتنامه‌ها آمده، به معنای درد شدید است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۵۵۴). عذاب اسم مصدر از باب تفعیل است و در قرآن، این باب عذاب، به معنای عذاب کردن به کار رفته است. عذاب در کلام عرب به معنای «ضرب» آمده و از آن پس به هر مسئله در دناک تسری داده شده است (طبرسی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۱۱۷).

اما درباره ادعای ابن عربی:

نخست آنکه ادعای ابن عربی مبنی بر تغییر معنای عذاب برای مخلدان از درد و رنج به شیرینی و گوارایی، با سخن پیشین ایشان درباره ظهور آیات در انقطاع عذاب منافات دارد؛ زیرا لازمه سخن کنونی ایشان، ابدیت جهنم و عذاب است، همراه با تغییر معنای عذاب؛ در حالی که سخن پیشین ایشان در ابدیت حضور جهنم و عدم ابدیت عذاب صراحت دارد، نه تغییر معنای آن.

نکته دوم آنکه حتی اگر مطابق گفته برخی اهل لغت، اختلاف در ریشه این کلمه را بپذیریم و شیرینی و گوارایی را نیز در زمره معنای عذاب بدانیم (مصطفوی، ۱۴۲۶، ج ۸، ص ۶۶)، باز هم جای این پرسش وجود دارد که ابن عربی و تابانش با چه قرینه‌ای عذاب را از بین همه معانی گفته شده، به معنای حالات ذکر کرده و از معانی دیگر چشم پوشیده‌اند؟ به ویژه آنکه خود ایشان نیز معتقدند که «عذاب» درباره مخلدان، تا مقطع خاصی در همان معنای زجر و مجازات به کار می‌رود؛ اما از آن پس معنای آن تغییر می‌کند! آیا چنین برداشتی، بدون ارائه هیچ‌گونه دلیل و قرینه‌ای، همان تأویل مذموم مورد نظر ایشان نیست؟

سوم آنکه در همه آیاتی که واژه «عذاب» و مشتقات آن آمده است، نه تنها قرینه‌ای دال بر حمل عذاب بر عذب و حالات وجود ندارد، بلکه سیاق آیات، بر قهر و لعن و در نتیجه معذب بودن ظهور دارد، نه لطف و رحمت؛ عجیب است که چگونه ایشان با وجود تعابیر فراوانی چون مهین، الیم، حریق، شدید و... و نیز قرائن فراوانی همچون لعنت الهی، غضب الهی، بس المصیر، سائت مستقرا و... به چنین تأویلی دست زده‌اند؟!

نعمت: در کتب لغت، نعمت به معنای ترقه و طیب‌العیش و صلاح آمده است (همان، ج ۱۲، ص ۱۷۷)؛ به عبارت دیگر، آنچه خدا به انسان داده است و آن را به دلیل خوب و دلچسب بودن، نعمت گفته‌اند. پس نعمت حالتی است که انسان از آن لذت می‌برد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۸۱۴). ابن عربی نعمت را چیزی می‌داند که مقبول مزاج و نفوس باشد؛ لذا مکان در آن تأثیری ندارد و هر جا که امری سازگار با طبع وجود داشته باشد، دستیابی به هدف محقق خواهد شد. به عقیده او، اهل دوزخ نیز از نعمت الهی برخوردارند؛ ولی کیفیت آن متفاوت است (ابن عربی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۳۵۶). ظهور این نعمت بر اهل دوزخ به دو شکل است: عادت به عذاب به دلیل ملایمت با مزاج آنها (خوارزمی، ۱۳۷۹، ص ۴۳۸)؛ و شکل دیگری که در فتوحات به آن اشاره شده است اینکه در فاصله میان مراحل عذاب، دوزخیان به خواب و بیهوشی فرو می‌روند که دیگر دردی را حس نمی‌کنند. این امر در طی سه مرحله صورت می‌گیرد و در مرحله سوم دیگر غذایی در کار نخواهد بود؛ بلکه رحمت و نعمتی از جانب خدا بر آنها

فروود خواهد آمد که در عین حال ابدی است (ابن عربی، بی تا، ج ۳، ص ۹۶-۹۸). پس گروهی از دوزخیان، به این دلیل که مزاج آنها با عذاب خو گرفته است، در جهنم صاحب نعمت‌اند؛ زیرا آنها مزاجی دارند که اگر به بهشت روند، دچار رنج و عذاب می‌شوند (ر.ک: املی، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۴۵۶؛ جندی، ۱۴۲۳، ص، ۴۰۸-۴۰۹؛ کاشانی، ۱۳۸۴، ص ۱۲۳؛ قیصری، ۱۳۶۳، ص ۶۶۱ و ۶۶۳).

گویا/بن‌عربی و شارحان وی در جهت بهره‌گیری از نظریه «روح معنا» به دنبال یافتن راه حلی هستند تا با توسیع معنای نعمت، «مغضوبین» و «ضالین» را نیز در شمار «نعمت‌علیهم» قرار دهند و از این طریق، مدعای خویش را در بحث خلود به اثبات رسانند. بحث وضع الفاظ برای ارواح معانی، سخنی است که در جای خود قابل دفاع است؛ اما باید به این امر توجه داشت که توسیع معنا، مستلزم معیارها و مستندات قابل دفاع است؛ در حالی که سیاق آیات با آنچه ادعا شده، کاملاً متفاوت و بلکه متضاد است. در این باره ضمن یادآوری مبنای/بن‌عربی بر حفظ ظهورات، اشاره به برخی آیات، ضروری می‌نماید:

- در آیه ۵۶ سوره نساء، سرانجام کفر به آیات، آتشی معرفی شده است که هرگاه پوست آنان بسوزد، پوست دیگری جایگزین آن شود تا همچنان عذاب را بچشند؛

- در آیه ۳۶ سوره فاطر، برای کافران آتش جهنم معرفی شده است؛ در حالی که اجلی برای آنها نیست تا مرگ آنان فرا رسد و تخفیف عذابی نیز صورت نمی‌گیرد؛ و چنین عذابی نتیجه کفران دانسته شده است؛

- آیه ۱۲ و ۱۳ سوره اعلی از عدم مرگ و حیات مجدد کسانی می‌گوید که وارد آتش دوزخ می‌شوند.

و آیات فراوان دیگری که به صراحت از استمرار درد و رنج و حرمان و رانده‌شدگی می‌گویند. با این حساب، ایشان باید نخست ثابت کنند که در مقابل این حجم از آیات، کدام آیه از قرآن را موافق و همسوی مدعای خویش مبنی بر بی‌حسی، رخوت یا حتی تنعم یافته‌اند که از این همه نصوص و ظهورات، چشم پوشیده‌اند؟! این سخن که مخلدان در عذاب دوزخ پس از مدتی به حالت بی‌حسی یا سرخوشی از عذاب می‌رسند، همان مدعای ایشان دربارهٔ تبدیل عذاب به عذب است که ظاهراً هیچ مستند نقلی برای آن نیافته و از ظهورات ذکر شده نیز چشم پوشیده‌اند. یادآور می‌شود نظرات/بن‌عربی در این بحث، متنوع است؛ اما مطابق این نظر/بن‌عربی، عذاب فی نفسه وجود دارد و آنچه موجب نعمت دانستن آن است، خوگرفتن مزاج با عذاب و عادت است (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۱۶۹) و این خود مدعایی است که نیازمند دلیل نقلی، عقلی و شهودی است؛ اما وی به بیان مدعا بسنده کرده است.

وطن/بن‌عربی آتش و دوزخ را «وطن» اهل نار به شمار می‌آورد و با این استدلال که کسی که در وطن خویش است، به آن انس و الفت می‌یابد و از بودن در آن لذت می‌برد، نتیجه می‌گیرد که اهل دوزخ، از بودن در جهنم، نهایت لذت را می‌برند؛ بلکه حال آنان به گونه‌ای است که از دوری آتش و دوزخ متألم می‌شوند؛ همان‌گونه که دوری از وطن، احساس غربت و دل‌تنگی را موجب می‌شود (ابن عربی، بی تا، ج ۳، ص ۲۵).

دربارهٔ واژه «وطن» نیز، با مراجعه به قاموس‌های عربی مشاهده می‌کنیم که به معنای اقامتگاه و محل و مقر انسان معرفی شده است (مصطفوی، ۱۴۲۶، ج ۷، ص ۲۲۶؛ ابن منظور، بی تا، ج ۱۳، ص ۴۵۱) و راحتی و

رفاه، لازمه جدایی ناپذیر وطن نیست؛ به دیگر عبارت، چنین نیست که تلازمی میان وطن و راحتی باشد؛ بلکه اغلب چنین است که انسان در شرایط اختیار، جایگاه خود را به گونه‌ای انتخاب می‌کند که در آن به راحتی، آرامش و رفاه دست یابد؛ اما درباره مدعای ابن عربی چنین شرایطی حاصل نشده است و از قراین و سیاق آیات، خلاف این مدعا فهمیده می‌شود و روشن نیست که ابن عربی با چه قرینه و شاهدی، چنین ادعایی را مطرح کرده و با تصرف در معنای این واژه، نظریه خود را دنبال کرده است.

به برخی از توصیفات جهنم که کاملاً با مدعای ابن عربی مخالف است، اشاره می‌کنیم:

- در آیه ۵۶ سوره ص، نقطه پایان اهل طغیان را بدترین جایگاه می‌داند: «جهنمی که به آن درآیند، که بدترین مهاد و گهواره است»؛

- آیه ۱۹۷ سوره آل عمران درباره کافران می‌فرماید: مأوا و جایگاه آنان دوزخ است؛ و آن را «بئس المهاد» توصیف می‌کند (نک: بقره: ۲۰۶؛ الرعد: ۱۸).

- در آیه ۶۶ سوره قمر، دوزخ با «سائت مستقراً و مقاما» توصیف شده است؛ در حالی که در آیه ۷۶ همین سوره، بهشت با «حسن مستقراً و مقاما» توصیف گردیده است.

این آیات و آیات فراوان دیگر، گواه روشنی است بر اینکه محل استقرار، مأوا، مقام، مهاد و... را می‌توان با واژه‌های کیفی، از بدترین تا برترین، ارزش‌گذاری کرد؛ و روشن است که این سخن، مخالف مدعای ابن عربی است.

۳-۳. دلایل عقلی - معرفتی

ابن عربی و شارحان، افزون بر استنادات نقلی، بر مبانی برخی آموزه‌ها و مبانی عرفانی به مباحث تحلیلی در زمینه تمایز پرداخته‌اند. این مبانی و آموزه‌ها، با اینکه در جای خود سخن درست و قابل دفاعی هستند، اما به نتیجه دلخواه قائلین به تمایز منجر نمی‌شوند. در ادامه به بررسی و ارزیابی مهم‌ترین آنها خواهیم پرداخت.

۱-۳-۳- اقتضای «سبقت رحمت بر غضب»

می‌دانیم یکی از اصول پر کاربرد عرفان، اصل «سبقت رحمت الهی بر غضبش» است. این اصل، برگرفته از روایات فراوانی است (نک: حرعاملی، ۱۳۸۶، ص ۶۵۴؛ ابن بابویه، ۱۳۸۲، ص ۱۰). ابن عربی بر این باور است که به مقتضای روایت مشهور «سبقت رحمتی غضبی» (بخاری، ۱۳۹۱، ص ۵۲۲/۱۳ حدیث، ۷۵۵۳) و اینکه در مجموع عالم، رحمت بر غضب غلبه دارد، سرانجام موجودات، جلوه‌های غضبی و ظهور غضب نخواهد بود. بنابراین در مورد دوزخیان، ظهور کامل غضب در پایان کنار می‌رود و سرنوشت آنها با رحمت پیوند می‌یابد؛ هر چند برخی آثار غضب در عذاب باطنی و صورت عذاب حسی پابرجا بماند؛ که در این صورت نیز رحمت، چهره غالب است (ابن عربی، بی‌تا، ص ۱۶۹؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸، ص ۴۱۶).

به نظر ابن عربی، رحمت حق، رحمت عامی است که همه چیز را در برمی‌گیرد و وجود غضب الهی را نیز را مدیون رحمت حق می‌داند (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۱۱۷). کاشانی در شرح این عبارات می‌گوید: رحمت برای

خداوند ذاتی است و وجود، اولین رحمتی است که همه چیز را در بر گرفته است؛ اما غضب، ذاتی حق نیست و از عدم قابلیت ناشی می‌شود؛ یعنی عدم دریافت رحمت به دلیل قصور قابلیت، غضب نامیده می‌شود. همچنین اعدام نیز نسبی‌اند و از آنجا که رحمت، هر چیزی را در بر گرفته است، این امور را نیز شامل می‌شود (کاشانی، ۱۳۸۴، ص ۲۷۱؛ قیصری، ۱۳۶۳، ص ۱۰۲۲).

بررسی و نقد

اصل سبقت رحمت بر غضب، از اصول مهم در عرفان نظری است؛ اما نکته‌ای که باید به آن توجه ویژه داشت، این است که سخنان این بزرگواران درباره این اصل، دو گونه کاملاً متفاوت: رحمتی که در مباحث عرفان نظری مطرح می‌کنند که امری وجودی و مبتنی بر حکومت اسماء است؛ و دیگری رحمتی که امری عاطفی و اخلاقی است و به صفات جمالی در برابر اوصاف جلالی اشاره دارد. در اینجا با خلط این دو مفهوم در کلام/بن‌عربی مواجهیم.

توضیح آنکه در بحث سبقت رحمت، مراده رحمت عام، کامل و فراگیری است که حق آن را بر سراسر هستی فروبارانده است؛ و به عبارت دیگر، رحمت یعنی به هر موجودی هستی خاص او را بخشیدن. پس منظری که ابن‌عربی از آنجا به رحمت می‌نگرد، منظری متفاوتی است، نه منظری اخلاقی (عیفی، ۱۳۸۰، ص ۳۰۲). به عبارت دیگر، مقصود او از رحمت وجودی، اظهار احکام اعیان ثابت و وجود عامی است که همه اشیا را دربر گرفته است که از آن به رحمت عام تعبیر می‌شود و به گونه‌ای است که غضب الهی را نیز در بر می‌گیرد (ابن‌عربی، ۱۳۷۰، ص ۱۱۷). او در این مبحث معتقد است که همه انسان‌ها و حتی دوزخیان تحت این رحمت گسترده الهی قرار می‌گیرند؛ اما رحمتی که در بحث تمایز مشاهده می‌شود، رحمت به معنای اخلاقی آن است و لازمه آن این است که خداوند از روی شفقت، گناهکاران را بیامزد. روشن است که چنین رحمتی به عنوان یکی از اسمای، در تقابل با اسماء دیگری چون عدل و حکمت و قهر و... قرار می‌گیرد که باید تحت اسم جامع «الله» یا اسم «حکم عدل» این تقابلات به صلح انجامد و فرجام نهایی را در همان بحث بررسیید.

آنچه در اینجا اهمیت دارد، تفاوت فراوانی است که میان این دو رحمت وجود دارد و ظاهراً بی‌توجهی به آن موجب خلط میان این دو شده و چنین نتایجی را به بار آورده است. بنابراین بر اساس معنای نخست و البته صحیح از اصل سبقت رحمت، خداوند به کافر - که نفس او مستعد دریافت عذاب شده است - آنچه را می‌طلبد، عطا می‌کند؛ لذا عذاب لازمه نفس شقی است.

توجه به این نکته نیز مناسب است که اگر سبقت رحمت بر غضب به معنای اخلاقی و عاطفی آن لحاظ شود، همان‌گونه که خلود با رحمت حق سازگار نیست، اصل تعذیب نیز با چنین رحمتی ناسازگار است؛ حتی اگر در زمان محدود و کوتاهی باشد. در واقع با استفاده از مبانی خود/بن‌عربی می‌توان به نقد نظر ایشان پرداخت؛ زیرا از نظر ابن‌عربی می‌توان میان دو نوع رحمت تمایز قائل شد: سعادت و نعمت وجودی‌ای که نتیجه رحمت عامه است و در همه اطوار تحقق دارد؛ و دیگری نعمت برآمده از رحمت تقابلی، که تنها در جایی است که غضب بر آن حاکم نباشد.

همین اختلاف مهم در معنای رحمت، سبب شده است تا بسیاری از عرفای شیعه از عدم تنافی خلود در جهنم براساس اصل «سبقت رحمت بر غضب» سخن بگویند (نک: سبزواری، ۱۳۷۶، ص ۴۴۳؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۴۱۴؛ خمینی، ۱۳۸۳، ص ۲۲؛ خمینی، ۱۳۸۲، ص ۲۸۱-۲۸۲).

۲-۳-۳. تفاوت وعد و وعید الهی

ابن عربی در فص اسماعیلی با اشاره به اصل جواز تخلف خدا در وعید، وقوع وعید را محال ذاتی، اما امکان وقوع وعده را دارای حسن ذاتی می‌داند (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۲۱۱-۲۱۲). توضیح آنکه وفای خداوند به آیاتی که در آنها به متقین وعده نعيم بهشت را داده، حتمی است؛ اما وفای خداوند به وعیدی که به عاصیان درباره عذاب داده، نه واجب است، نه ممتنع؛ بلکه ممکن است؛ و تحقق امر ممکن، مستلزم مرجح و علتی است که آن را از حد استوا بیرون آورد؛ مرجح وعید، معصیت است که خداوند در آیاتی وعده بخشش گناهان و معاصی را داده است و این وعده به دلیل وجوبش قهراً محقق خواهد شد. بنابراین علت و مرجح وفای به وعید - که معصیت است - با مغفرت حق و شفاعت شافعان از گناهکاران و انقلاب عذاب به عذب در حق کافران، زایل می‌شود (قیصری، ۱۳۶۳، ص ۲۱۱ و ۶۶۰).

قیصری بر این اعتقاد است که معیار مدح و ذم، ضرر و نفعی است که بر آن امر مترتب می‌شود؛ لذا اگر کسی تهدیدی کرد و به آن عمل کرد، قابل ستایش نیست؛ اما اگر از آن گذشت و به آن عمل نکرد، ستودنی است (همان، ص ۶۵۸؛ کاشانی، ۱۳۸۴، ص ۱۲۱). از این روست که ابن عربی به آیاتی درباره وفای به وعد استناد می‌کند (ابراهیم: ۴۷) اما بر این عقیده است که نصی درباره وفای به وعید وجود ندارد (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۹۴).

بررسی و نقد

این سخن که خلف وعید، برخلاف خلف وعده، از خداوند محال نیست، بلکه می‌تواند در مواردی، کرامت هم به شمار آید، سخن درست و قابل دفاعی است و در احادیث هم به آن اشاره شده است (مجلسی، بی‌تا، ج ۵، ص ۳۳۴)؛ اما این استدلال که مرجح وعید با وجود وعده الهی مبنی بر بخشش، معدوم است، سخن قابل دفاعی نیست. ابن عربی و برخی شارحان، گویی وعده بخشش گناهان را مطلق انگاشته و آن را مقید به توبه و سایر شرایط ندانسته‌اند؛ در حالی که از هیچ یک از آیات قرآنی نمی‌توان به چنین اطلاقی دست یافت تا آن را مرجحی برای عدم وفای به وعید بدانیم. از سویی با آیاتی مواجه می‌شویم که عذاب را برای گروهی از انسان‌ها حتمی دانسته‌اند (نک: مدثر: ۸-۱۰؛ مائده: ۴۱)؛ از سوی دیگر، در زبان عربی لازم نیست قطعیت در عمل به وعید را از سخن صریح دریابیم؛ بلکه عبارات، حروف، تکرار کلمه، جمله اسمیه، حتی وزن‌های خاصی از اسم‌ها و کلمات، و به عبارت دیگر، انواع تأکیدهای لفظی و معنوی در زبان عربی وجود دارد که بر وقوع حتمی عمل دلالت می‌کنند و در آیات وعید این مسئله بسیار یافت می‌شود. از جمله این آیات، می‌توان به آیه «إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ» (ابراهیم: ۷) اشاره کرد. همچنین آیه «إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ لَوَاقِعٌ»

(واقعه: ۷) که به صراحت، هم بر وقوع وعید عذاب اشاره کرده است و هم با حروف تأکید، مانند آیه قبل، مواجهیم هستیم (نک: حجر: ۵۰ و ...). همچنین در برخی آیات، به صراحت از استغفار و مغفرت برای مشرکان نهی شده است (توبه: ۱۵۵؛ نساء: ۴۸). تمام آنچه گفته شد، برخلاف رأی ابن عربی در این زمینه است.

ضمن آنکه با فرض قطعیت امتناع تحقق وعید الهی، چنانکه ابن عربی و برخی شارحان تصریح می‌کنند، اساساً مطرح کردن چنین وعیدهایی لغو و بی‌تأثیر خواهد بود؛ زیرا تحقق آن، محال و قوعی است. به دیگر سخن، اگر مطابق مدعای ابن عربی، به قطع بدانیم تحقق وعید الهی محال و قوعی است و عناد، کفر به خدا، قتل نفس و... برخلاف آنچه در وعیده‌های قرآن آمده است، موجب خلود و جاودانگی در عذاب و آتش نمی‌شود، این پرسش اساسی مطرح می‌شود که فلسفه بیان این آیات با این بیان انذاری شدید چیست و چه ثمره‌ای بر آن مترتب خواهد شد؟! در این صورت، آیا راهی جز لغویت می‌ماند؟!

بنابراین، برخلاف پندار ابن عربی و برخی شارحان، هیچ دلیلی برای نفی امکان وقوع وعید نیست؛ بلکه تنها احتمال تخفیف یا جواز تخلف آن بر اثر شفاعت یا عفو و مانند آن وجود دارد که اولاً مغفرت به شرط توبه است و ثانیاً شفاعت نیز بر اساس آیه قرآن شامل کافران و مشرکان نخواهد شد (نک: بروج: ۱۰؛ فرقان: ۱۳-۱۲؛ مائده: ۹۹-۹۰؛ آل عمران: ۱۳-۱۱).

بر طبق روایات نیز عدم تحقق وعید نباید غرورآفرین شود؛ زیرا معلوم نیست که خداوند از فلان وعید معین بگذرد. بنابراین انسان همواره باید میان خوف و رجا به سر برد و به عفو خدا امیدوار و از وعید او هراسناک باشد (مجلسی، بی‌تا، ص ۳۸۴).

از سوی دیگر، برخی از وعیده‌ها تلفیقی و متضمن وعد هستند و لذا لازم‌الاجرایند و بنابراین خیر و ثنای ذاتی را نیز به دنبال دارد. به عبارت دیگر، گاهی وعید برای به دشمنان، همراه با وعده نصرت خدا نسبت به مؤمنان است؛ یعنی گرچه برای دشمنان به صورت تخلف وعید است، اما برای مسلمانان به صورت تخلف وعده است که محال است (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ج ۵، ص ۳۴۰)؛ پس خلف وعید تلفیقی، قبیح است. همچنین گاهی گذشته از حق خدا، حق مردم نیز مطرح است؛ مانند مواردی که گناهکار، گذشته از ترمذ در برابر دستور خداوند، به حقوق دیگران نیز تعدی داشته است. در این‌گونه موارد، که مستلزم از بین رفتن حقوق دیگران است، گذشت بدون رضایت آنها به دور از عدل الهی است. بنابراین عدم لزوم عمل به وعید، تنها در وعیدهایی ممکن است که اولاً انشایی باشند؛ ثانیاً تلفیقی یا حق الناس و همراه با تزییع حقوق دیگران نباشند. این در صورتی است که ابن عربی سخن خود را مقید به این امور نکرده و به صورت مطلق به جواز تخلف وعید الهی حکم می‌دهد. همچنین باید دانست که شفاعت شافعان شامل حق النفس نمی‌شود و لذا وعید درباره حق النفس لازم‌الاجراست. به عبارت دیگر، باید دانست که تخلف وعید درباره حق الناس و حق النفس درست نخواهد بود.

۳-۳-۳. اقتضای فطرت توحیدی و غایت انسان

از نظر ابن عربی، انسان بر اساس فطرت خود به عبودیت خداوند قائل است و در این باره به آیه ۱۷۲ اعراف استناد

می‌کند (ابن عربی، ۱۳۹۵، ص ۲۵۷). به عقیده برخی، حکم «قالوا بلی» حکم فطری ملازم انسان است و در دنیا و آخرت جاری است (همان، ص، ۱۶۵؛ مبینی، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۴۵۱). لازمه این امر، عرضی بودن شرک و اعمال انسان است (همان، ص ۳۴۶ و ۵۹۲؛ قمشه‌ای، ۱۳۸۱، ص ۴ و ۵).

به این ترتیب، او درباره شرک مشرکان می‌گوید: انسان‌ها بنا بر فطرت خود، بر توحید باقی‌اند و آنچه شریک قرار می‌دهند، الهه‌ای برای تقرب به خداست و در جایی که خدا از مشرکان خواسته است تا شرکا را نام ببرند، مقصود این است که فقط خدا را عبادت کرده‌اند (همان، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۵۳۲)؛ زیرا آن شرکا یا موسوم به مقرب‌اند، پس خود آنها معبود نیستند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۳۵۰) و اگر هم به اسم سنگ و چوب و... نام‌گذاری شوند، معلوم است که معبود آنها موجودی زنده و قادر است. به عبارت دیگر، آنها را به این گمان پرستیده‌اند که معبودند؛ اما معبود اصلی آنها همان خداوند است (همان، ص ۲۳).

ابن عربی همچنین معتقد است که عبودیت، ذاتی فرد و زایل‌نشدنی است؛ لذا حتی اگر فرد، دعوی خدایی هم بکند، به کذب مدعای خود آگاه است. این دعوی با گذشت زمان از بین می‌رود؛ اما عبودیت زایل نمی‌شود (ابن عربی، ۱۳۹۵، ج ۱۴، ص ۲۵۶). از سوی دیگر، دروی موقفی دیگر با توجه به آیه ۱۷۹ اعراف، غایت خلقت برخی انسان‌ها را دوزخ خوانده است که با طبع آنها تناسب دارد (همان، ۱۴۱۰، ج ۹، ص ۳۶۳).

با توجه به استدلال‌های *ابن عربی*، می‌توان گفتار وی را در قالب دو استدلال زیر بیان کرد:

الف) معصیت و کفر، گاه انسان را از فطرت اولی خود خارج می‌کند و فطرتی دیگر به او می‌دهد؛ از این نظر، اعمال ناپسند او به شکل ملکه نفسانی و ذاتی او می‌شود؛ لذا از آنجا که این اعمال، ملایم طبع او شده‌اند، معذب نمی‌گردد. پس عذاب‌های اخروی که صورت باطنی اعمال دنیایی فرد است، برای شخص عذاب‌آور نخواهد بود. *ابن عربی* از اینجا دوزخ را با غایت انسان پیوند زده و با توجه به آیه ۱۷۹ سوره اعراف و قاعده «لکل موجود غایة یصل الیها»، غایت وجودی برخی از مخلوقات را بر اساس قضا و تقدیر الهی، قرار گرفتن در دوزخ دانسته و از این رو، دوزخ را موافق کمال وجودی و طبع آنان دانسته است (همان، ص ۳۶۳؛ خوارزمی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۳۰۰). لذا بر اساس سازگاری عذاب با مزاج جهنمیان، به بهره‌مندی آنان از نعمت و سعادت نیز حکم می‌کند (همان، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۰۷؛ جامی، ۱۳۷۰، ص ۱۸۸).

ب) گاهی نیز ممکن است گناهان باعث خروج شخص از فطرت اصلی خود نشوند؛ در این فرض نیز چون فرد بر فطرت اولیه خود باقی است، گناهان عَرَض ناپایداری‌اند که پس از مدتی عذاب از بین می‌روند و حکم فطرت اصلی، یعنی رحمت، آشکار می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۸۹).

بررسی و نقد

تحلیل فوق مبتنی بر نگاهی است که *ابن عربی* به منشأ عذاب و ثواب دارد که بازگشت آن را به فعل یا قول می‌داند که اموری عَرَضی و زاید بر ذات‌اند (ابن عربی، ۱۳۹۵، ق، ص ۲۰۰-۲۰۱)؛ در حالی که ملاصدرا معتقد است نفس

عمل یا قول نمی‌تواند منشأ عذاب یا ثواب باشد؛ زیرا هر دو زوال‌پذیرند (ملاصدرا، ۱۳۸۲ب، ج ۹، ص ۴۰۷ و ۴۰۸؛ ملاصدرا، ۱۳۷۵، ص ۲۴۷ و ۲۴۸) اما اگر اعتقاد فرد در مسائل الهی فاسد شود و در نفسش رسوخ یابد و به حد کفر برسد، فطرت دیگری در او شکل می‌گیرد که زایل شدنی نیست (همان، ص ۴۸۸). بدین شکل که افعال و صفات به دلیل ممارست و تکرار، در نفس رسوخ پیدا می‌کنند و به ملکات شخص تبدیل می‌شوند. بدین ترتیب: تکرار اعمال ← ملکات نفسانی ← صورت نوعیه ← خلود در عذاب یا نعمت.

با توجه به این نمودار، مشخص است که اعمال انسان مؤثر در عقاب یا ثواب است؛ اما نه به طور مستقیم و بی‌واسطه؛ بلکه به واسطه ملکات؛ و ملکات نیز عرض نیستند که زایل شدنی باشند. همین صفات راسخه و ملکات، سبب پیدایش صور موحشه یا هادئه می‌شوند و عذاب یا نعمت را تحقق می‌بخشند؛ صورت‌هایی قائم به نفس، که شئون و تطورات آن محسوب می‌شود (ر.ک: ملاصدرا، همان). به همین دلیل برخی از اهل معرفت می‌گویند: «از دل اعراض، جوهر متکون می‌گردد» (حسن زاده آملی، ۱۳۷۲، ص ۳۰۴) و به گفته علامه طباطبایی، بر اثر تکرار رفتار، تغییر در صورت نوعیه ایجاد می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ص ۴۱۳)؛ یا به تعبیر ملاصدرا، ملکات نفس حاصل از تکرار عمل، به ذاتی جوهری و تغییر ناپذیر تبدیل می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۸۹) بنابراین، اگر صورت نوعیه انسانی در اثر مداومت، صورت شیطانی و بهیمی شد، چنین شخصی گرفتار عذاب غیر منقطع خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ج ۵، ص ۴۹۶).

این تبدل همراه با حفظ هویت انسانی است که به تناسب خوی و ملکه‌ای که پیدا کرده، صورتی می‌یابد که هماهنگ با آن ملکه است و به همین دلیل پس از تغییر و تبدل، اصل شعور و فطرت انسانی فرد از بین نمی‌رود. در واقع، ماهیت انسانی همراه با آن تبدیل نمی‌شود تا گفته شود که یک نوع به طور کون و فساد، به نوع دیگری در عرض خود تبدیل شده است؛ بلکه با حفظ نوع قبلی به سمت نوع جدیدی در حرکت است. در این تبدل - که به آن مسخ ملکوتی نیز گفته شده است علاوه بر تبدل صورت مادی، هویت فرد با حفظ انسانیت او تغییر می‌کند و با آنکه صورت‌های حیوانی مختلف بر او عارض شده، مجمع انواع می‌شود و حقایق نوع‌های مختلف حیوانی را درون خود دارد، در عین حال حقیقتاً انسان است و شعور انسانی دارد (همان، ۱۳۸۸، ج ۸، ص ۱۴۹-۱۴۸ و ۴۳۶) و به دلیل دارا بودن شعور انسانی، به خواری و تنزل خویش واقف است و از آن رنج می‌برد.

در حقیقت، در عالم برزخ صفات راسخه و ملکات انسانی عملکردی همچون ماده در عالم ملک داشته، پذیرش صورت‌ها را برعهده دارند و همان‌گونه که در عالم ملک، اشیاء حاصل ترکیب حقیقی ماده و صورت‌اند، در برزخ نیز ماده و صورت مثالی، شخصیت و شیئیت آن را می‌سازند (موسوی خمینی، ۱۳۸۴، ص ۳۳۱-۳۳۲).

این صور و هیئات رذیله نفس، با توجه به نوع رذیله بودن آنها، به اقسام عذاب و کیفر مبدل می‌شود که در عالم آخرت، نفس با مشاهده و ادراک آنها - که در حقیقت فعل خود نفس است - معذب و متالم خواهد شد. به عبارت دیگر، نفس به واسطه آنچه در دنیا کسب کرده و ذاتی آن شده است، اقدام به انشای صور و موجوداتی متناسب با آنها می‌کند که اگر نیک باشد، از آن لذت می‌برد و اگر نه، در عذاب خواهد بود (قونوی، ۱۳۷۵، ص ۹۲) امام خمینی^ع نیز با وجود پذیرش فطرت توحیدی، به تأثیر ملکات و صورت‌های نوعیه در خلود در دوزخ یا نجات از آن و

جزای اعمال اعتقاد دارد (موسوی خمینی، ۱۳۶۹، ج ۶، ص ۲۷۸). ایشان همچنین با تأکید بر تفاوت مادهٔ دنیوی و اخروی، خلود را ضروری می‌داند و در این باره به آیهٔ ۸۲ سورهٔ بقره استناد می‌کند (همان، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۶۰۵). همچنین نظریهٔ حرکت جوهری و نیز اتحاد عاقل و معقول و نفس و شئون و قوای آن، مؤید این مسئله است که هر انسانی به واسطهٔ علم و عمل، اشتداد وجودی یافته، در هر آنی از حرکت، ماهیت و سرشت وجودی جدیدی می‌یابد که در تشکیک و تضعیف است (ملاصدرا، ۱۳۸۴، ص ۱۳۹ و ۱۴۳)؛ لذا انسان می‌تواند به حسب طبیعت بشری، نوع واحدی باشد؛ اما بر اساس روح و باطن، انواع گوناگونی باشد که این خود به دلیل اختلاف در ملکات ناشی از تکرار اعمال است (همان، ص ۱۸۳).

البته همان گونه که اثر و هیئت موجود در نفس، ابتدا به صورت حال و موقت و قابل زوال است، با تکرار و مداومت، به صورت ملکه و خاصیت پایدار، ماندگار می‌شود. گاهی این آثار از صورت ملکه بودن نیز خارج و به صورت جوهرهٔ ثانویهٔ زوال ناپذیر مبدل می‌شوند (همو، ۱۳۸۲، ب، ص ۴۵۷، ۴۵۸). چنین صورتهایی، جوهرهایی‌اند که از نفس منفک نیستند و به تعبیر برخی از اهل معرفت، تبدیل به فطرت ثانویهٔ فرد می‌شوند (شاه‌آبادی، ۱۳۸۶، ص ۸؛ موسوی خمینی، ۱۳۸۲، ص ۸۳).

به دیگر سخن، ملکاتی که در اثر تکرار اعمال در نفس رسوخ می‌یابند، در ابتدا همانند عَرَض لازم عمل می‌کنند و همواره همچون صفات لازم، قرین نفس می‌شوند؛ اما مداومت و تکرار همین اعمال سبب می‌شود تا به مرور، صورت نوعیهٔ جدیدی در فرد ایجاد شود. این ملکات با استقرار در روح، نهاده می‌شوند. چنین ملکاتی در آخرت نیز از بین نمی‌روند و در قالب صورت نوعیه، همیشه ملازم فرد خواهند بود و این گونه موجب عذاب دائم خواهند شد. در آیهٔ ۱۱ سورهٔ رعد نیز خداوند این تغییر و تبدل را به اختیار خود انسان دانسته است. سبزواری در این باره می‌گوید: شقاوت درونی اهل عذاب، قسری و عرضی نیست؛ بلکه جوهر و ذاتی آنها و دائمی است؛ وی به صراحت از عدم ملایمت عذاب با نفس سخن می‌گوید (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۹، ص ۶۳۱؛ سبزواری، ۱۳۷۶، ص ۳۲۹-۳۳۰).

از سوی دیگر، بی‌تردید انسان از لوازم ذاتی و ذاتیات خود در رنج نخواهد بود؛ اما/بن‌عربی در ابتدا عذاب و رنج دوزخیان را می‌پذیرد و پس از گذشت مدت زمانی آن را منقطع می‌داند؛ در صورتی که با فرض گرفتن رأی/بن‌عربی مبنی بر سازگاری مزاج و طبع، عذاب و رنج اولیه نیز پذیرفته نخواهد بود؛ چنانچه سوزاندگی، از ذاتیات بلافصل آتش است. همچنین با فرض صحت مدعای/بن‌عربی در این مینا، مجبور می‌شویم حکم دهیم که عمل هیچ تأثیری در عاقبت دوزخی یا بهشتی انسان ندارد؛ که این امر کاملاً مخالف حکم شرع و عقل است.

/بن‌عربی در جایی مسئله عدمی و عرضی بودن گناه و ذاتی بودن عبودیت را مطرح می‌کند (بن‌عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۱۳)؛ در حالی که در موقفی دیگر، خلقت ابتدایی برخی را مطابق و سازگار با دوزخ می‌شمارد و این یکی دیگر از تناقض‌گویی‌های/بن‌عربی است.

همچنین ادعای اقتضای ذاتی برخی موجودات بر دوزخ، ذهن هر متفکری را به جبر متمایل می‌کند؛ در حالی که خود

ابن عربی نظریه جبر را نمی‌پذیرد: «الجبر لا یصح عند المحقق لكونه ینافی صحة الفعل للعبد» (همان، ص ۴۲). صرف‌نظر از نگاه کلامی به جبر یا اختیار، بی‌توجهی ایشان به ادامه آیه ۱۷۹ سورة اعراف، امر عجیبی است؛ زیرا در ادامه آیه، علت این حکم مشخص شده است. در واقع مجرمان به واسطه آنکه با قلب خود نمی‌اندیشند و از چشم و گوش خود در راه هدایت بهره نمی‌برند، مستحق این عذاب می‌شوند و این امر نتیجه اراده آنها بر پیروی نکردن از مسیر سعادت دانسته شده است. نه اینکه خداوند غایت آنها را در دوزخ قرار داده باشد (طباطبایی، ۱، ۴۱۷ق، ج ۸، ص ۳۳۵).

مسئله دیگر، مقدم کردن وضع شخصی بر وضع الهی است، درباره مشرکانی که چوب و سنگ و... را شریک قرار داده‌اند. خود/بن‌عربی نیز به این مسئله اشاره می‌کند و آن را از اشکالاتی می‌داند که بر مشرکان وارد است؛ اینکه چرا مشرکان اسم خدا را بر اینها گذاشته‌اند، با اینکه می‌دانند اینها خدا نیستند. بر فرض که وضع اسم الوهیت نیز بر این اشیا درست باشد، با چه معیاری این وضع صورت گرفته است؟ مسلماً وضع قراردادی انسانی خواهد بود؛ زیرا آنها این الهه‌ها را با نظر خودشان پرستیده‌اند و هیچ امر و وضع الهی در این باره وجود ندارد. در حقیقت، آنها بین این دو وضع، یعنی وضع الهی و وضع خودشان، تفاوتی قائل نشده‌اند و از این منظر نیز مستحق عقاب‌اند.

نتیجه‌گیری

از آنچه گذشت، به‌دست می‌آید که هم ظاهر آیات و روایات و هم نتیجه برهان عقلی، بر خلود در جهنم و تعذیب ابدی کافران معاند دلالت دارند. اصول و قواعد کلی‌ای که/بن‌عربی بر پایه آنها انقطاع عذاب مخلصین را در آتش اثبات کرده است نمی‌تواند دلیل محکمی بر انقطاع عذاب باشد.

به تصریح دهها آیه قرآن، عذاب اخروی برای بخشی از گناهکاران، ابدی و غیرمنقطع خواهد بود و در این باره تأکیدهای لفظی و معنوی را برشمردیم؛ گرچه ممکن است نسبت به عده‌ای از آنان منقطع شود و نجات یابند. از سوی دیگر، انتقام و غضب الهی بر عاصیان، منافاتی با رحمت مطلقه ندارد؛ چون اجرای عدالت است، ممدوح بوده و از مصادیق ظهور رحمت مطلقه است؛ چنانکه عذاب دائم نیز نوعی رحمت رحمانیه است. همچنین طبق تصریح بسیاری از آیات قرآنی و بر اساس براهین عقلی، تنها وعیدهایی محقق نمی‌شوند که اولاً تلقی نباشند و خود شامل حق الناس یا حق النفس نشوند. همچنین وقوع وعیدهای الهی، نه تنها ممتنع نیست، بلکه می‌تواند وجوب غیری بیاید و از امکان به وجوب برسد؛ و با توجه به اینکه وقوع آنها همان ظهور اعمال خود گناهکاران به شکل عذاب اخروی است، از مصادیق اجرای عدالت بوده و ممدوح است. عدالت نیز از صفات ثبوتی فعلی خداست.

همچنین با توجه به مسئله تبدیل صورت‌های نوعیه، انسان با وجود فطرت الهی، با تکرار گناهان موجب ایجاد ملکات و صورت‌هایی در نفس می‌شود که عَرَض لازم و قرین نفس‌اند که حتی باعث ایجاد فطرت ثانوی می‌شوند که عذاب دائم را به همراه خواهد داشت.

بنابراین، تأویلات مخالفان خلود درباره آیات خلود، از نظر قوت و صحت یکسان و هم‌تراز نیستند و با دلایل گفته شده/بن‌عربی و تابعانشان نمی‌توان به قطع، به انقطاع عذاب حکم داد.

پی‌نوشت

۱. ماده «خ ل د» از باب خلد یخلد، دور بودن چیزی از برخورد با فساد و باقی ماندن آن بر حالتی است که قبلاً بوده است. اخلاص هر چیز به معنای دائمی بودن و حکم به بقای آن است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۳۹۱) برخی دیگر آن را به ثبات دائم و بقای لازم که غیر منقطع و پایدار باشد، تعریف کرده‌اند (ابن فارس، ۱۴۰۴، ص ۲۰۶؛ الجوهری، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۴۹۶)؛ اما برخی از اهل لغت، واژه خلود را به معنای ماندن طولانی نیز دانسته‌اند (مصطفوی، ۱۴۲۶، ماده خلد).

منابع

- آشتیانی، جلال‌الدین، ۱۳۸۰، *شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم*، قم، حوزه علمیه.
- الوسی، سید محمود، ۱۴۱۵، *تفسیر روح المعانی*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- املی، سیدحیدر، ۱۴۲۲ق، *تفسیر المحيط الأعظم*، تهران، وزارت ارشاد اسلامی.
- ابن منظور، جمال‌الدین محمدبن مکرم، بی‌تا، *لسان‌العرب*، بیروت، دارالصادر.
- ابن بابویه، محمد بن علی، ۱۳۸۲، *ثواب الأعمال و عقاب الأعمال*، ترجمه محمد رضا انصاری، قم، نشر کوثر.
- ابن حزم، شهرستانی، ۱۳۴۸، *الفصل فی الملل والأهواء والنحل*، بیروت، دارالمعرفه.
- ابن عربی، محی‌الدین، ۱۴۱۰، *رحمة من الرحمن فی تفسیر و انبساط القرآن*، جمع و تألیف محمود محمود الغراب، دمشق، مطبعة نصر.
- _____، ۱۳۷۰، *فصوص الحکم*، تهران، الزهرا.
- _____، ۱۳۹۵ق، *الفتوحات المکیه*، تحقیق و تقدیم عثمان یحیی، تصدیر و مراجعه ابراهیم مدکور، قاهره، الهیئته المصریه العامه للکتاب.
- _____، بی‌تا، *الفتوحات المکیه*، بیروت، دار صادر.
- بالی افندی، مصطفی، ۱۴۲۲، *شرح فصوص الحکم*، بیروت دار الکتب العلمیه
- بخاری، محمد اسماعیل، صحیح بخاری، ۱۳۹۱، ترجمه عبدالعلی نور احرار، تهران، شیخ احمد جام.
- جامی، عبدالرحمن، ۱۳۷۰، *نقد النصوص فی شرح الفصوص*، مقدمه جلال‌الدین آشتیانی، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- جندی، مؤیدالدین، ۱۴۲۳، *شرح فصوص الحکم*، مصحح جلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
- جیلی، عبدالکریم، بی‌تا، *الانسان الکامل فی معرفه الاواخر و الاوائل*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- حر عاملی، محمدبن حسن، ۱۳۸۶، *کلیات حدیث قدسی*، ترجمه زین‌العابدین کاظمی، تهران نشر دهقان.
- حسن زاده املی، حسن، ۱۳۷۸، *مهد الهمم در شرح فصوص الحکم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- _____، ۱۳۷۲، *اتحاد عاقل به معقول*، تهران، علمی فرهنگی.
- حقی بروسوی، شیخ اسماعیل، بی‌تا، *تفسیر روح البیان*، بیروت، دار الفکر.
- خوارزمی، تاج‌الدین حسین، ۱۴۱۰، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران، مولی، چ دوم.
- رازی ۱، فخرالدین، ۱۴۲۰، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی.
- رازی ۲، ابوالفتح، ۱۳۶۶، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مصحح محمد جعفر یاحقی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.
- راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، *المفردات فی غریب القرآن*، دمشق، دار القلم.
- رضا، محمد رشید، بی‌تا، *المنار (تفسیر القرآن الکریم)*، هیئته المصریه العامه.
- سبزواری، ملّاهادی، ۱۳۷۶، *رسائل*، با تعلیق و تصحیح و مقدمه سید جلال آشتیانی، تهران، اسوه.
- سمرقندی، محمدبن احمد، بی‌تا، *بحر العلوم*، بیروت، دار الفکر.
- سیوطی جلال‌الدین، ۱۴۰۴، *تفسیر الدرر المشور*، الانوار المحمدیه، مصر.
- شاه‌آبادی، محمدعلی، ۱۳۸۶، *رشحات البحار، کتاب الانسان و الفطره*، مترجم زاهد ویسی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- صدرالمطالعهین، محمد، ۱۹۸۱، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الأربعة*، بیروت، دار احیاء التراث.
- _____، ۱۳۶۰، *تسواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، مشهد، مرکز دانشگاهی.
- _____، ۱۳۶۱، *عرشیه*، تهران، مولی.
- _____، ۱۳۷۵، *مجموعه رسائل*، به کوشش حامد ناجی، تهران، نشر حکمت.

- ، بی تا، **تفسیر القرآن الکریم**، تصحیح محمد خواجهی، قم، بیدار.
- ، ۱۳۸۲، **الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه**، به ضمیمه تعلیقات سبزواری، به اشرف سیدمحمد خامنه ای، تهران، بنیاد حکمت صدرا. طباطبایی ۱، محمدحسین، ۱۴۱۷ق، **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طباطبایی ۲، مصطفی حسینی، ۱۴۲۶، **تفسیر فتح البیان فی ما روی من علی**، دارالجسور الثقافیه سوریه.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۹، **مجمع البیان**، تهران، ناصر خسرو.
- عقیفی، ابوالعلاء، ۱۳۸۰، **شرحی بر فصوص الحکم شرح و نقد اندیشه ابن عربی**، ترجمه نصرالله حکمت، تهران، الهام.
- غزالی، محمد، ۱۴۰۹ **جواهر القرآن و درره**، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- قمشهای، محمدرضا، ۱۳۸۱، **حواشی بر رسائل قیصری**، به کوشش منوچهر صدوقی سهلا، تهران، حکمت.
- قونوی، صدرالدین، بی تا، **الفکوک**، نسخه خطی «موجود در نرم افزار عرفان ۳»
- ، ۱۳۷۵، **النفحات الالهیه**، ترجمه خواجهی، تهران، مولی.
- قیصری، داود، ۱۳۶۳، **شرح فصوص الحکم**، قم، بیدار.
- کاشانی، عبدالرزاق، ۱۳۸۴، **شرح فصوص**، تهران، انجمن آثار مفاخر فرهنگی.
- کاشانی، فیض، ۱۳۷۵، **اصول المعارف**، مصحح جلال الدین آشتیانی، قم، حوزه علمیه.
- کاکایی، قاسم، ۱۳۸۶، «قرآن و روش تفسیر آن از دیدگاه ابن عربی»، **بینات**، س هشتم، ش ۳۳.
- مجلسی، محمدباقر، بی تا، **بحار الانوار**، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی.
- مصطفوی، حسن، ۱۴۲۶، **التحقیق فی کلمات القرآن**، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ملکیان، مصطفی، ۱۳۸۷، «در حسن کار موحد و نقد ابن عربی»، **ماه فلسفه**، ش ۷، تهران.
- موسوی خمینی، روح الله، ۱۳۸۲، **شرح جنود عقل و جهل**، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام.
- ، ۱۳۸۱، **تقریرات فلسفه**، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام.
- ، ۱۳۸۳، **جهاد اکبر یا مبارزه با نفس**، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام.
- ، ۱۳۸۴، **اربعین حدیث**، ج ۳۳، تهران، مؤسسه نشر آثار امام.
- میبدی، احمد بن ابی سعد رشیدالدین، ۱۳۷۱ش، **کشف الاسرار وعده الابرار**، پنجم، تهران، امیر کبیر.
- نیشابوری، محمد بن حسن، ۱۴۱۵، **ایجاز البیان عن معانی القرآن**، بیروت، دارالغرب الاسلامی.
- الهامی، داود، ۱۳۷۴، **عرفان اسلامی و عرفان التقاطی**، نشر مکتب اسلام.