

تاریخ دریافت: ۹۳/۹/۹

تاریخ پذیرش: ۹۳/۱۱/۲۰

حقیقت عذاب در عرفان (با تکیه بر دیدگاه ابن عربی)

مهناز توکلی^۱

مرضیه پیوندی^۲

چکیده:

در سلوک انسان به سوی خداوند هرگونه گناه و نافرمانی از امر محبوب- خدا- خود گناهی تلقی می‌شود که به دنبال آن عذاب خواهد بود. حجاب از قرب الهی و نزدیکی به خداوند، از نگاه عرفا عین عذاب است و جهنم همان بُعد و محروم بودن از قرب الهی است. هر نوع گناهی، مراتبی از بُعد را به همراه دارد که این بُعد عین عذاب است. چنان که عذاب منافقین، کفار و... بر اساس میزان بُعدشان با یکدیگر متفاوت است. در واقع جهنم و نار، مفاهیم کلی هستند که تمامی ابعاد گوناگون عذاب را در خود جای می‌دهند. ابن عربی ماهیت عذاب را تغییرپذیر و ناپایدار و در نتیجه امری نسبی می‌داند که متناسب با استعداد قوایل و ذائقه افراد متفاوت است. در حقیقت در نظر ابن عربی این فهم و دریافت و ادراک شخص معذب است که نسبت به مسأله عذاب دگرگون می‌شود و دیگر درد و الم را احساس نمی‌کند و عذابش پایان می‌پذیرد. آنچه از متون عرفانی به دست می‌آید این است که عذاب در حقیقت خود نوعی تجلی رحمت الهی است که خداوند با عذاب گناهکاران، از بار گناه آنان می‌کاهد و با این نعمت، ذات گناهکار را از آلودگی و خبث گناه پاک می‌نماید. پژوهش حاضر می‌کوشد با استفاده از آیات قرآن و کلام عرفا به روش توصیفی و تحلیلی، ابعاد گوناگون موضوع عذاب، حقیقت عذاب و انواع آن را روشن نماید.

کلید واژه‌ها:

عذاب، عرفان، ابن عربی، سلوک.

^۱- استادیار و عضو هیأت علمی دانشگاه شهید بهشتی - نویسنده مسئول: m_tavackoli@sba.ac.ir

^۲- کارشناس ارشد عرفان تطبیقی دانشگاه شهید بهشتی.

پیشگفتار

هدف پژوهش حاضر این است که حقیقت مسئله عذاب را که یکی از دغدغه‌های مهم بشر در ارتباط با زندگی دنیوی و اخروی اوست تبیین نماید، امری که بسیاری از اندیشمندان مسلمان در باره آن اظهار نظر کرده‌اند. طبعاً شناخت این حقیقت در دوری از گناه و عواملی که باعث سقوط انسان در پرتگاه جهنم و عذاب الهی می‌شود مؤثر است.

عذاب به معنی بازداشتن و دور داشتن از رحمت و به عبارتی عذاب، همان نبودن سبب رحمت است و جهنم و عذاب در واقع منبث از بُعد و دوری از رحمت الهی است چنانکه بهشت و نعمتهای آن نتیجه قرب الهی است.

این نوشتار در صدد تبیین این مطلب است که ماهیت و حقیقت عذاب از نگاه عرفا خصوصاً ابن عربی چیست و چه نسبتی با رحمت الهی دارد، آیا اینها نسبت عدمی دارند و نبود رحمت عذاب است و یا عذاب وجود خارجی دارد؟

آیا عرفا عذاب را محرومیت و محجوبیت از رحمت الهی و نشانه‌ای از غضب او می‌دانند؟ با توجه به اهمیت سعادت دنیوی و اخروی برای انسان، تبعاً شناخت موانع دستیابی به این سعادت و کمال و از آن جمله مساله عذاب نیز در مباحث نظری مورد توجه بسیار قرار گرفته است، چنانکه تفاسیر قرآنی و کتب عرفانی درحوزه تخصصی خود به این مهم پرداخته و تحلیل‌هایی داشته‌اند اما در حد جستجوی نگارنده کتاب و مقاله مستقلاً در مورد ماهیت و حقیقت عذاب از نگاه عرفا تدوین نشده است.

روش این تحقیق توصیفی و تحلیلی است و نگارش مطالب بر اساس شیوه گردآوری کتابخانه‌ای و روش اسنادی به کتب عرفانی و برخی تفاسیر قرآنی صورت گرفته است.

حقیقت عذاب در نگاه عرفانی

در نگاه عرفانی عذاب مهجوری از خدا (محبوب) و صحبت اغیار و هستی سالک است. عذاب مریدان صحبت اغیار است، زیرا مرید در منزل صفاست و دیدن اهل جفا موجب دل‌تنگی و سستی در انجام معاملات می‌گردد. (نوربخش، ۱۳۷۹، ج ۲: ۱۶۶) «یحیی بن معاذ^۱ در وصف مریدان گفت: جز خدا بر ایشان اغیارند و موجب بیماری روح، و معاشرت با اضرار مانع روزی است.» (بقلی شیرازی، ۱۳۸۹: ۱۷۶) عذاب محبان قطع شدن واردات قلبی است. زیرا در مقام مجاهده با آنها زندگی می‌کنند، و عذاب عارفان در حجاب ماندن آنان از مشاهده جلال حق است، زیرا عارفان با بالهای مکاشفه در عالم معاینه پرواز می‌کنند و زمانی که از پرواز باز مانند عاجز و حیران می‌مانند و به شدیدترین عذاب معذب می‌شوند. (نوربخش، ۱۳۷۹، ج ۲: ۱۶۷) سرّی سقطی^۲ در یکی از دعاهایش می‌گفت: «بار خدایا بر هر چه می‌خواهی مرا عذاب فرما جز به ذلت حجاب.» (بقلی شیرازی، ۱۳۸۹: ۱۷۶)

هنگامی که رهرو شوق در صفات لطف و جمالی حق طی طریق نماید در منازل انس و راحتی است و هرگاه در صفات قهر و جلالی حق سیر کند در منازل عذاب است. (نوربخش، ۱۳۷۹، ج ۲: ۱۶۷)

گفتی که تو را عذاب خواهم فرمود من در عجبم که آن کجا خواهد بود
جایی که تویی عذاب نبود آنجا آنجا که تو نیستی کجا خواهد بود
(کلیات شمس تبریزی)

در میان عرفا حجاب و بُعد از حضرت حق عذاب است. مانند حضرت ایوب^۳ که به واسطه مسّ شیطان به عذاب حجاب از حضور الهی و بُعد و حرمان از نعیم ابدی دچار شد؛ و گرچه ایوب (ع) معذب به عذاب جسمانی نیز بود اما عذاب حجاب، این عذاب روحانی برایش بسی سخت‌تر بود. آن حجاب نفس و تعین است که موجب دوگانگی و بُعد از حضرت احدیت و دوری از رحمان و قرب به شیطان است. (خوارزمی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۶۲۶)

^۱- Yahya ibn Mu'adh.

^۲- Sirri Saqti.

^۳- Prophet Job (Ayyub).

کاشانی^۱ در تأویلات خود جهنم را بُعد و حرمان می‌داند که حرمان دوزخیان به خاطر محروم شدن از لذات مادی و نفسانی دنیوی و نیز محرومیت از سعادت رسیدن به قرب الهی مضاعف است. او سه نوع عذاب را برای جهنمیان متمایز می‌کند:

۱- عذاب محبت شریکان الهی

۲- عذاب ردائیل و صفات منفی

۳- عذاب محرومیت از نور حق (ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۱: ۳۴۵)

عذاب جهنمیان برحسب استعدادشان به آنان تعلق می‌گیرد. منافقین به خاطر ارتکاب گناهان از حضرت حق محجوب مانده و به عذابی شدید و دردناک دچار خواهند شد. اما کافران از ازل محجوبند و امکان حیات معنوی ندارند، آنان وقتی به عذابی عظیم دچار شوند این بُعد و حرمانشان بعد از مرگ با عذابشان کامل می‌شود. این کافران برخلاف منافقان به خاطر نداشتن صفای باطن شدت عذابشان را درک نمی‌کنند. دوزخیان با پیروی از هوا و هوس و امیال حیوانی‌شان کم‌کم خوی و خصلت حیوانی گرفته و این اوصاف جزء ذاتشان می‌شود. در نتیجه در دوزخ با صورت و هیئتی مناسب با ردائیل وجودی خود ظاهر می‌شوند. (ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۱: ۱۶)

ابن عربی^۲ در فصوص الحکم^۳ می‌گوید: «و المراد بالعذاب إذلالهم و لا أذل منهم لكونهم عباداً. فذواتهم تقتضى أنهم أذلاء، فلا تذلهم فإنك لا تذلهم بأدون مما هم فيه من كونهم عبیدا. «وإن تغفر لهم» (المائدة/۱۱۸)، ای تسترهم عن إيقاع العذاب الذي يستحقونه بمخالفتهم أي تجعل لهم غفرا يستترهم عن ذلك و يمنعهم منه».^۴ (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۴۹) «فإنك أنت العزیز».

(المائدة/۱۱۸)

جهنم و نار که محل عذاب الهی است، یک حقیقت کلیه‌ای دارد که همه اقسام نار و جهنم را دربرمی‌گیرد و آن حقیقت عبارت است از همان بُعد و دوری از رحمت حق که عامل اصلی

^۱ - Kashani.

^۲ - Ibn-Arabi.

^۳ - Fusus al-Hikam.

^۴ - مراد از عذاب إذلال است، و از ایشان دلیل تر نیست از آن که عباداند، و ذوات ایشان اقتضاء می‌کند که ایشان اذلاءند، لا جرم ایشان را به عذاب دلیل مگردان که ایشان خود به غایت ذلت موسوم‌اند «وإن تغفر لهم». اگر ایشان را ستر کنی از ایقاع عذابی که مستحق آن گشته‌اند به سبب مخالفت، یعنی اگر پوشش رحمت بر ایشان مبدول داری و منع از عذاب کنی.

حقیقت عذاب در عرفان (با تکیه بر دیدگاه ابن عربی) / ۱۳۱

عذاب هم در واقع همین است. و اسم حاکم بر این حقیقت اسم «جبار و منتقم» است. جهنم دارای هفت طبقه است که انتهای آن هاویه است که محل کفار و اهل فسق است و مانند بهشت دارای هفت باب است که ترتیب آنها به گونه‌ای است که اگر دری از درهای جهنم باز شود باب دیگر بسته می‌شود، اما ابواب آسمانها هرگز بر روی اهل آتش و جهنم که هیچ عمل خیری انجام نداده و مشمول عذاب شده‌اند و از آن خلاصی ندارند باز نمی‌شود.

در عالم مثال هم مراتب هفتگانه جهنم موجود است و وجود آن وجود مثالی و برزخی است. در حدیث آمده وقتی که فرد جبار و زورگو در نار قدم می‌گذارد آتش جهنم خاموش شده و جبروتش می‌شکند. در حقیقت فرد جبار چون حقیقت وجودی‌اش آتش و نار است وقتی وارد جهنم می‌شود اوست که بر آتش سیطره و غلبه پیدا می‌کند و آتش جهنم در واقع خاموش می‌شود. ریشه درخت زقوم که خوراک جهنمیان است اعمال کفار و فاسقان و فرورفتگان در عمق عالم دنیا است و شاخه‌های این درخت، طبیعت اهل دنیا است که همواره در طلب نفسانیات‌اند. به عبارتی درخت زقوم ریشه‌اش در پائین‌ترین درجات عالم طبیعت است و عمل فاسقان و کفار آن را تقویت و تغذیه می‌کند. (آشتیانی: ۵۲۱)

حقیقت عذاب در تأویل ابن عربی

در تأویل ابن عربی حقیقت عذاب ادراک درد و رنج در خود انسان است. از آنجا که مدرک حقیقی درد و لذت، نفس آدمی است پس حقیقت عذاب نیز در خود انسان است نه در غیر او. اگرچه ما یک منظره زیبا یا یک صحنه وحشتناک را می‌بینیم و برایمان خوشایند و یا دردناک است و این اسباب لذت یا رنج (منظره زیبا یا حادثه وحشتناک) خارج از وجود ماست، ولی حقیقت این لذت و درد در نفس خود ماست. (ابن عربی، ج ۲ / باب ۲۸۶: ۶۳۴)

محمی الدین عذاب را عذب می‌داند. به نظر می‌رسد او با الهام از ریشه لغوی کلمه عذاب که از «عذب»^۱ به معنای شیرین و گواراست، در مورد عذاب دوزخیان بر این باور است که عذاب در نهایت برای آنان عذب می‌شود. وی درباره چگونگی عذب شدن عذاب می‌گوید؛ شیرینی و تلخی بستگی به ذائقه دارد و بسیاری چیزها که به ذائقه ما ناخوشایند است، به ذائقه دیگران مطبوع و خوشایند است. چیزهایی که انسانها آن را کثافات دانسته و با آن اذیت شده و بیزارند، برای بسیاری از جانوران نعمت و برکت و لذا مطبوع و دلپذیر است، مانند بعضی

^۱ - torment.

حشرات مودی که زباله‌ها و مرداب‌ها برایشان لذت‌بخش‌ترین امور است. اهل عذاب هم چون به آن انس می‌گیرند عذاب در مذاقشان شیرین و گوارا می‌شود. چنانکه پیامبر (ص) فرمودند: «انَّ بعضَ اهلِ النَّارِ يتلَّعبونَ فیها بالنَّارِ، برخی دوزخیان با آتش بازی می‌کنند» (هاشمی خوئی، ج ۱۲: ۲۴۲) یعنی به آنچه دارند راضی و سرگرمند و احساس درد و رنج نمی‌کنند. (ابن عربی، ۱۳۸۵: ۳۹۳ و ۳۹۴) قیصری در شرح آن می‌گوید بازی با آتش از شادی و التذاذ منفک نیست: «و الملاءمة لاتنفک عن التلذذ». (قیصری رومی، ۱۳۷۵: ۶۶۳) بنابراین عذاب از نظر محی‌الدین ماهیتی تغییرپذیر و ناپایدار و نسبی دارد که به مقتضای حال معدّبین و متناسب با فهم آنها دگرگون می‌شود. پیروان شیخ اکبر^۱ در تفسیر رأی وی گفته‌اند؛ اهل دوزخ یا مؤمن گناهکارست یا منافق یا مشرک و یا کافر. اگر مؤمن است از عذاب پی به عذاب کننده می‌برد و می‌گوید هرچه از دوست رسد نیکوست و عذاب را وسیله دیدار حق و بالاترین لذات تلقی می‌کند. اگر منافق است موجودی است که هم استعداد کمال و هم استعداد نقص داشته و چون نتوانسته تصمیم درست بگیرد، نقص بر او غالب شده و به دوزخ افتاده و به آن خو گرفته و اندک اندک تلخی عذاب در کامش شیرین شده است. اما اگر مشرک بوده و چیزی را شریک حق گرفته، در قیامت متوجه می‌شود که شیء پرستیده شده مظهري از مظاهر حق بوده، در واقع او چیز محدودی را پرستیده که فکر می‌کرده آن چیز حق است. حال آنکه حق در همه جا هست و به چیزی محدود و مقید نیست. پس اگرچه او بت می‌پرستیده ولی در حقیقت حق را می‌پرستیده و به لطف پروردگار عذابش به عذاب تبدیل می‌شود. اما اگر کافر بوده، چون به کفر رضا داده، از وضع موجود خود خرسند و راضی است و شرایط دوزخ را هم، هرچه باشد می‌پذیرد و احساس الم و ناراحتی نمی‌کند. شیخ اکبر معتقد است سرانجام همه این گروه‌ها مشمول لطف و بخشایش الهی شده و نسیم رحمت الهی به دوزخ نیز می‌وزد و در زمین دوزخ به جای زقوم نخود و باقلا می‌روید. (ابن عربی، ۱۳۸۵: ۳۹۳ و ۳۹۴)

برخی افراد بر شیخ ایراد گرفتند که عذاب چگونه عذاب است؟ واقع امر این است که شیخ نمی‌خواهد وجود عذاب را انکار کند و تعالیم انبیاء و رسل و هادیان را در مورد جهنم نادیده بگیرد؛ چگونه ممکن است کسی عذاب را انکار کند در حالی که به کشف و شهود و حالت درونی خود می‌بیند که افراد گمراه در همین دنیا به خاطر صفات و اعمال بدشان عذاب و عقوبت می‌کشند. بلکه او می‌خواهد به آن الطاف رحمانی اشاره کند که از قبل و در علم ثابت

^۱- Sheykh Akbar.

حقیقت عذاب در عرفان (با تکیه بر دیدگاه ابن عربی) / ۱۳۳

الهی وعده داده شده که به بندگان تعلق می‌گیرد و این از جمله اموری است که شیخ به وسیله کشف و شهود بدان رسیده است. (خوارزمی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۳۸۰)

عذاب رحمت الهی است

خداوند با عذاب کردن قصد رحمت دارد. بر اساس آنچه جامی^۱ در نقد النصوص^۲ گفته، ارواح انسانها در ابتدا برحسب فطرتشان طالب توحید و صراط مستقیم بوده، و هیچ موجودی گمراه و مغضوب نیست و ضلال و گمراهی برحسب استعداد تعینی‌شان بر آنها عارض می‌شود نه برحسب استعداد ذاتی‌شان. پس هر رونده‌ای بر صراط مستقیم است و ضلالت برایش امری عارضی است. وقتی که ضلال عارضشان شد به دنبال آن غضب نیز بر آنها عارض می‌شود. پس خشم و غضب الهی نیز امری عارضی است. اما به حکم «سبقت رحمتی غضبی» مآل و پایان کار همه به رحمت و واسعة الهی است که همه را دربرمی‌گیرد. و مجرم گناهکار را ملامت و عذاب می‌کنند تا در واقع او را از گناهان پاک گردانند و به رحمت و جنت باز رسانند. (جامی، ۱۳۹۸: ۱۸۸ و ۱۸۹) عذاب کردن گناهکاران از جانب حق تعالی در واقع رحمتی است که غضبش را زائل می‌کند و اگر عذاب نبود غضب الهی سرمدی و پیوسته بود و این غضب از عذابی که بر انسان وارد می‌شود شدیدتر است. (ابن عربی، ج ۴/ باب ۴۵۵: ۷۰) و اگر با وجود اسم رحمن، درد و بیماری و شکنجه و عذابی پدید می‌آید، اینها همه اعراضی هستند که در دنیا و آخرت عارض موجودات می‌شوند و اسمائی چون ضار و مذل و ممیت باعث می‌شوند اموری که مقتضای رحمت نیست ظهور پیدا کنند. اما پس از زوال این عوارض، نعمت و رحمت دو برابر می‌شود. (ابن عربی، ج ۱/ باب ۶۹: ۵۱۱) ابن عربی با توجه به آیه «إِنِّي أَخَافُ أَنْ يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِنَ الرَّحْمَنِ»^۳ (مریم/ ۴۵) می‌گوید: قرین ساختن اسم الرحمن با عذاب، مانند رحمت طیب به کسی است که بیماری خوره و جذام دارد و طیب اگرچه اکنون با بریدن عضو مبتلا آن شخص را به رنج و عذاب معذب می‌کند ولی در عوض زندگی او را با قطع آن عضو نجات می‌دهد و این رحمت به اوست. خدای رحمان نیز با قرار دادن حدود و تعزیرات و قصاص در دنیا، می‌خواهد بار گناه بندگان کمتر شده و در سرای آخرت با پاکی و طهارت

^۱- Jami.

^۲- Naqd-I Al-Nusus Fi Sharh-I Naqsh Al-Fusus.

^۳- «می‌ترسم از جانب [خدای] رحمان عذابی به تو رسد.»

ادامه حیات دهند.

عذاب نوعی تجلی رحمت است؛ وقتی پدری فرزندش را به خاطر خطایش سیلی می‌زند در واقع قصدش آزار و رنج دادن او نیست، بلکه از روی دلسوزی و شفقت است که او را تنبیه می‌کند. ابن عربی معتقد است خداوند هم اگر بندگان را عذاب می‌کند، این جهنم و عذاب الهی تجلی رحمت اوست. وی می‌گوید: «هذا من أعجب الأمور إن الرحمة تنتج ألما و عذابا فلو لم تقم الرحمة به لم يتصف بالألم هذا الذي لا اقتدار له ثم الذي في المسألة من العجب العجائب أن الرحمة القائمة بالموصوف بنفوذ الاقتدار قد يكون له مانع من تنفيذها من ذاته فيقوم به ألم الكراهة و ذلك حكم ذلك المانع من كونه متصفا بالاقتدار على تنفيذها و هذه المسألة من أصعب المسائل في العلم الإلهي و ظهر حكم ذلك في الصحيح من الأخبار الإلهية عن نفسه تعالى عز و جل حيث قال ما ترددت في شيء أنا فاعله ترددي في قبض نسمة المؤمن يكره الموت و أنا أكره مساءته و لا بد له من لقائي».^۱ (ابن عربی، ج ۳ / باب ۳۷۹: ۴۹۷)

خشم و قهر الهی نوعی از رحمت و رأفت است، زیرا بیشتر موجوداتی که خداوند خلق کرده و با رحمت و واسعة خود آنان را به کمال می‌رساند جز از طریق زجر و قهر و تنبیه به کمال مقدر خود نمی‌رسند؛ اگرچه این قهر و تنبیه مطابق میلشان نیست. بنابراین غایت همه موجودات به صراط مستقیمی است که به حق منتهی می‌شود و این راهی تخلف ناپذیر است و از اینجاست که ابن عربی به جبر محض و جباریت و قهاریت مطلق حق تعالی معتقد می‌شود؛ هر موجودی در راهی که می‌رود تحت سیطره این جبر و قهاریت است و حق تعالی از وجوه گوناگون برحسب قابلیت اعیان ممکنات، گاه به لطف و گاه به قهر بر آنان تجلی می‌کند، اما به سبب رحمانیت و رحیمیت و رئوف و کریم بودنش کسی را عذاب ابدی نمی‌کند و آن مقدار قهر و عذاب هم که مقدر ساخته برای به کمال رساندن بنده است. چنانکه تا صیرفی طلا و

^۱ - از شگفت انگیزترین امور اینکه رحمت موجب عذاب است. این رحمت بالقوه هم می‌تواند رنج بخش باشد و هم شادی بخش، و هر دو صفت رنج و شادی نیز به ذات موصوف قیام دارند. رحمت در واقع این قابلیت را دارد که به هر دو صورت عذاب و نعیم تجلی یابد. و رحیم مانع از روان کردن رحمتی که صورت عذاب دارد نمی‌شود. از این جهت، این مسئله از شگفت انگیزترین و مشکل‌ترین مسائل علم الهی است. حکم این مطلب در خبری صحیح که خداوند در باره خویش داده آشکار می‌شود، آنجا که در حدیث تردد فرموده من در هیچ امری به اندازه مرگ مومن دچار تردید نشدم زیرا او از مرگ می‌هراسد و من از ناراحتی او کراهت دارم، و در عین حال چاره‌ای ندارد جز اینکه به ملاقات من آید.

نقره را در آتش قرار ندهد تمام عیار و کامل نمی‌شود. بنابراین عذاب او عذب، قهر او لطف و درد او دواست و سرانجام این رنج و محنت و بُعد برای دوزخیان چیزی جز حُسن حال و بهره‌مندی از نعیم قرب الهی نیست. قُرب الهی نیز مؤمن و عاصی نمی‌شناسد اَلّا به درجات. (ابن عربی، ۱۳۸۵: ۷۰۷ و ۷۰۸) دوزخیان نیز در قرب حق هستند ولی نمی‌دانند و می‌پندارند که از خدا دورند و همین پندار دوری از حق آنان را رنج می‌دهد. ولی هنگامی که در آن عالم به منزل و مأوای خود می‌رسند آن دوری از بین می‌رود و می‌آسایند. و از آنجاکه جهنّم معنایی جز دوری از حق ندارد، وقتی این پندار باطل از بین برود جهنّم نیز منتفی شده و عذاب تبدیل به عذب می‌شود. (ابن عربی، ۱۳۸۵: ۴۷۷ و ۴۷۸)

خداوند دوزخیان و کافرانی را هم که خالد فی النار هستند از رحمت رحیمی خود محروم نمی‌گرداند. این به آن معنا نیست که ایشان را از جهنّم بیرون می‌آورد، بلکه پس از سپری شدن و پایان یافتن مدت موازنه بین عمل و عذاب، رحمت الهی آنان را در عین آتش فرا می‌گیرد و در همان جهنّم احساس عذاب و عقاب و درد و رنج را از آنان رفع می‌کند و عاقبت فاقد آلام و عذاب می‌گردند. (ابن عربی، ج ۱/ باب ۶۲: ۳۰۳) و آنها در عین این که در آتشند از آن لذّت می‌برند. چنانکه سرمازده از آتش و گرمزده از سردی و زمهریر لذّت می‌برد. چیزی که مزاج دوزخیان به آن متنعم است برای مزاج دیگری دردآور است و بالعکس چیزی که به مزاج او دردآور است به مزاج دیگری لذّت و تنعم است و این حکمت خداست که دوزخیان در جهنّم متنعم و برخوردار باشند. پس جهنّم و عذاب برای دوزخیان عین رحمت است که متناسب مزاجشان است و مزاج آنان طوری است که اگر با این مزاج وارد بهشت شوند، به خاطر اعتدال بهشت در آن معذب خواهند بود. این دوزخیان هرگز از آتش خارج نخواهند شد. (ابن عربی، ج ۲: ۲۰۷)

گاه حق تعالی به اعتبار رحمت و وسع‌اش خود آتش را سبب رفع عذابی قرار می‌دهد که شدیدتر از آتش است. داخل شدن در آتش و احساس حرارت آن برای برخی از گناهکاران و اهل عصیان، مانند دردی است که دواي آن فقط آتش و حرارت است. و حق تعالی از غایت رأفت و رحمت آتش را علاج درد این قوم قرار داده است. لذا این قبیل گناهکاران در نهایت از عذاب و آتش جهنّم خلاص شده و به بهشت وارد می‌شوند. (آشتیانی: ۵۲۲)

محي الدين^۱ درباره این که حق تعالی رحمت را بر غضب اختیار می‌کند می‌گوید، این

^۱- Muhyiddin.

اختیار به این خاطر است که رحمت بر اساس امتنان و منت وارد می‌شود و به نحو ضروری عمل کرده و همه موجودات و حتی غضب را هم فرا می‌گیرد. پس غضب خالص نیست بلکه آمیخته با رحمت است. اما رحمت با غضب آمیزش ندارد و هرکه غضب الهی بر او فرود آید سقوط می‌کند و سقوطش در رحمت است و رحمت او را فرا می‌گیرد. بنابراین اگر در جایی اختلاط رحمت و غضب دیده می‌شود، همان چیزی است که ظاهرش غضب و باطنش رحمت است. مانند رحمتی که در داروی تلخ و بد طعم بیمار است و بیمار آن را با کراهت می‌نوشد، ولی به خاطر رحمت خاصی که در آن نهفته است با استعمال آن به سلامتی می‌رسد. بنابراین پایان کار همه در آخرت به رحمت است و دوزخیان با این که از آتش خارج نمی‌شوند، در همان جا در نعمت و خوشی هستند. خداوند در هر چیزی منافی قرار داده، از جمله در همین آتش هم منافع و راحتی‌هایی وجود دارد. مثلاً برخی بیماریها جز از طریق داغ کردن با آتش درمان نمی‌شوند و در حقیقت داغ کردن خود یک روش درمانی برای بیماری است. (ابن عربی، ج ۲/ باب ۹۰: ۱۶۹)

«و اعلم أن لله أبواباً فتحها للخير و أبواباً أعدها لم يصل أوان وقت فتحها للخير أيضا و أبواباً فتحها للآلام المعبر عنها بالعذاب لما يؤول إليه أمر أصحابه فيستعذبه في آخر الحال و لذلك سماه عذابا و إنما يستعذبه في آخر الأمر لكونه ذكره بره فإن الإنسان إذا أصابه الضر و انقطعت به الأسباب و هو أشد العذاب ذكر ربه فرجع إليه مضطرا لا مختارا فيستعذب عند ذلك الأمر الذي رده إلى الله و ذكره به و أخرجه عن حكم غفلته و نسيانه فسماه عذابا فهو اسم مبشر لمن حل به بالرحمة إنها تدرکه فما ألطف توصيل الحق بشارته لعباده في حال الشدة و الرخاء». (ابن عربی، ج ۳/ باب ۳۴۹: ۲۰۷)

نکته جالب و قابل تأمل در این نظر ابن عربی این است که یکی از عوامل عذاب شدن عذاب را «اضطراب» می‌داند. زیرا می‌گوید در حال اضطراب و درماندگی است که انسان به سوی خدا روی می‌آورد، مانند غریقی که وقتی در میان امواج دریا دست و پا می‌زند از خواب غفلت بیدار شده و از همه جا دل می‌برد و فقط خدا را یاد کرده و از او استمداد می‌طلبد و او را به فریادرسی می‌خواند. پس عذاب در اینجا برای آن فرد «عذاب» می‌شود چون او را به یاد پروردگارش می‌اندازد و به او متصلش می‌سازد.

از آنجا که هر اسمی بر طبیعت خود عمل می‌کند، در رحمت درد و رنج و عذاب نیست و اموری که در ظاهر دردناک هستند باطنشان رحمت است. چنانکه وقتی پدری فرزندش را برای

حقیقت عذاب در عرفان (با تکیه بر دیدگاه ابن عربی) / ۱۳۷

ادب کردن می‌زند، اگرچه او را دردمند می‌سازد و به خاطر عملش او را مجازات می‌کند، اما در باطن این عمل پدر، رحمت و شفقت نسبت به فرزند نهفته است. نزد خداوند نیز هر دری که گشوده می‌شود جز درهای رحمت نیست و درهای عذاب درونی از رحمت و ظاهری از عذاب دارند. (ابن عربی، ج ۳/ باب ۳۴۹: ۲۰۷)

نعمت بودن عذاب از دیدگاه ابن عربی

اهل کشف همگی اتفاق نظر دارند که دوزخیان تا ابد در دوزخ ساکنند. زیرا هر دو سرا را باید پرکننده‌ای باشد و ممکن نیست که در عالم موجودی عبث و باطل خلق شده باشد و دوزخ که مظهر قهر الهی است خالی بماند. پس خداوند در جهان آخرت بهشت و جهنم را از اهلش پر می‌کند و در هر یک از آنها نعیمی برای اهلش قرار می‌دهد. و جهنمیان را پس از آنکه جزای عقوبت خود را کشیدند، به وسیله آنچه که از آن عذاب می‌کشند متنعم و بهره‌مند می‌نماید و آنان در باطن از آن عقوبت لذت می‌برند. همان طور که مقتول وقتی قصاص می‌شود در واقع با این قصاص پاک می‌شود، حدود و عذاب‌های الهی نیز این گونه‌اند و همگی برای پاک شدن گناهکاران قرار داده شده‌اند. (ابن عربی، ج ۲/ باب ۲۸۹: ۶۴۸)

در دوزخ احوال دائماً تغییر می‌کند و عاقبت دوزخ رحمت و نعمت الهی است. چون همه رنجها بالأخره از بین می‌روند و به همین جهت دوزخ را سرای مقامت نام نداده‌اند که دال بر استقرار و برپایی عذاب باشد، بلکه منزل کرامت دار مقامت نامیده‌اند. یعنی اهل دوزخ در واقع از کرم و بزرگواری صاحب دوزخ برخوردار شده و عذابشان تبدیل به نعمت می‌شود. (ابن عربی، ج ۴/ باب ۵۵۹: ۳۳۸)

سخن ابن عربی حامل این معناست که چون در دوزخ عذابها اقامت می‌یابد و استقرار دائمی پیدا می‌کند آنجا را مقامت نام کرده‌اند اما از آنجا که رحمت الهی به اقتضای «رحمتی وسعت کل شیء» همه چیز و همه جا را دربرمی‌گیرد و مشمول احکام خود می‌کند لذا در دار مقامت یعنی دوزخ نیز باید این رحمت ساریه خود را به گونه‌ای نشان دهد. این همان کرامت ناشی از رحمت الهی است که اهل دوزخ را تحت تاثیر خود مکرم به این کرامت و مرحوم به این رحمت می‌گرداند. به همین جهت هم ظاهر دوزخ دردناک و رنج آور و عذاب و باطن آن به حکم همان رحمت، نعمت و کرامت و مایه گوارایی یا سازش طبع است. در واقع این قدرت سازگاری با محیط جهنم لطفی است که شامل اهل دوزخ می‌گردد و آنان در عین

برخورداری از عذاب الهی، به نوعی از کرامت ناشی از سازگاری با محیط رنج آور جهنم برخوردار می‌شوند. (ابن عربی، ج ۴/ باب ۵۵۹: ۳۳۸)

شیخ از ابومدین^۱ حکایت می‌کند که گفت: اهل هر دو سرا، سعدا به فضل الهی و دوزخیان به عدل الهی، به سبب اعمالشان به بهشت یا جهنم فرود آمده و در آن جاودانند. فرد دوزخی به اندازه مدت عمرش که در دنیا مشرک بوده درد و رنج را می‌کشد و چون آن مدت به پایان برسد، خداوند در دوزخ برایش نعیمی قرار می‌دهد که از عذابش جلوگیری می‌کند و اگر این فرد وارد بهشت شود به دلیل مفارقت از آتش و آنچه اهلیت آن را دارد و برطبق مزاجش است معذب شده و به درد و رنج می‌افتد. زیرا خداوند مزاج او را به گونه‌ای آفریده که با دوزخ انس و الفت پیدا می‌کند و در آن مسرور و خوشحال است و از آتش و زمهریر و عقرب و افعی و سایر حیوانات لذت می‌برد. بنابراین، این گروه در جهنم و عذاب آتش مخلدند و هرگز از آنجا خارج نمی‌شوند بلکه در همان آتش پاک شده و مورد رحمت الهی قرار می‌گیرند. به همین سان بهشتیان از سایه و نور و حوران زیبا که متناسب با مزاجشان است لذت می‌برند. بنابراین دردها و آلام به واسطه آن چیزی است که ملایم و موافق طبع نباشد. بعضی از اهل کشف قائلند که دوزخیان از آنجا خارج شده و به بهشت می‌روند و هیچ کس در دوزخ باقی نمی‌ماند و درهای آن بسته می‌شود و در آن جرجیر می‌روید و خداوند برای آن ساکنانی بر مزاج آن آفریده و آنجا را از آنان پر می‌کند. چنانکه ماهی را در آب می‌آفریند و آب برایش مطبوع است. (ابن عربی، ج ۲/ باب ۲۸۹: ۶۴۸؛ و ج ۳، باب ۳۰۵: ۲۵)

در تأویل محی الدین عالم بین مرکز و محیط است و مرکز «اول» و محیط «آخر» است. دیواری بین مرکز و محیط است که بهشتیان بین دیوار و محیط‌اند و باطن دیوار به سوی آنان است که نور و رحمت در آن است. و روی ظاهر دیوار جایگاه دوزخیان است که بین مرکز و ظاهر دیوارند و در روبروی آن عذاب است، پس این دیوار حایلی بین دو سراسر است. اگر عذاب در درون دیوار بود برای دوزخیان سرمدی و همیشگی می‌شد همچنان که رحمت بر بهشتیان سرمدی و همیشگی است. به این دوزخیان گفته می‌شود: «قِيلَ ارْجِعُوا وَرَاءَكُمْ فَالْتَمِسُوا نُورًا»،^۲ (الحدید/۱۳) یعنی به دنیا و حیات و زندگانی برگردید که آنجا محل اکتساب انوار است. و از طریق عمل به تکالیف و امور شرعی است که انسان می‌تواند ارتقا پیدا کرده و این نور را

^۱ - Abu-Madyan.

^۲ - «به دنیا بازگردید و نوری بیابید.»

کسب کند. اما این دیوار مانعی بین آنان و حیات دنیاست و بهشتیان چون می‌خواهند از احوال دوزخیان آگاه شوند بر بالای دیوار رفته و در رحمت فرو می‌روند و وقتی از حال آنان آگاهی می‌یابند از رها بودن از دوزخ لذتی می‌یابند که از نعیم بهشت نمی‌یابند. دوزخیان نیز به بهشتیان می‌نگرند و از بودنشان در آتش دوزخ لذت برده و خدا را شکر می‌کنند که در بهشت نیستند، چرا که اقتضای مزاج آنان آتش دوزخ است و با این مزاج از ورود به بهشت و نعمات آن به درد و رنج افتاده و متألم می‌شوند. پس لذت موطن برای اهل آن موطن، ذاتی است. اینها حتی اگر هنگامی که از گورهایشان برانگیخته می‌شوند، مخیر بین بهشت و دوزخ بودند، بر حسب مزاجشان مسلماً دوزخ را اختیار می‌کردند چنانکه ماهی آب را اختیار می‌کند. (ابن عربی، ج ۴/ باب ۴۱۰: ۱۴ و ۱۵)

نتیجه‌گیری:

در نگاه عرفا حجاب و بُعد و دوری از رحمت حضرت حق عامل اصلی عذاب و در واقع حقیقت عذاب است. ابن عربی ماهیت عذاب را تغییرپذیر و ناپایدار و در نتیجه امری نسبی می‌داند که متناسب با استعداد قوایل و ذائقه افراد متفاوت است که برخی آن را دردناک و تلخ می‌دانند و در مذاق برخی دیگر شیرین و گواراست و اما پایان کار همه در آخرت منتهی به رحمت است.

گناهکاران پس از این که مدت زمان کیفر خود را به تناسب عملشان گذرانند و مجازات و عذاب شدند، رحمت الهی همه را فرا می‌گیرد و دوزخیان با این که در دوزخند رنج و عذابشان زائل شده و دیگر درد و الم را ادراک نمی‌کنند و از نعیم الهی موافق با مزاج و طبعشان در همان دوزخ بهره‌مند می‌شوند. آنان به وسیله آنچه که از آن عذاب می‌کشیدند متنعم و بهره‌مند شده، و در باطن از آن عقوبت لذت می‌برند. طبق این نگرش، عذاب - هر چه که باشد - شکل دیگری از رحمت و گونه دیگری از نعمت و آسایش است، و در واقع دوزخ نیز مرتبه‌ای از رحمت الهی است که ماهیت و خاصیت ویژه‌ای برای اهلش دارد. و نعیم دوزخ و نعیم بهشت هر دو امری واحدند که بر حسب قوایل و استعدادهاشان بر سعادت و اشقیاء به دو صورت تجلی می‌کند.

بنابراین ابن عربی مال اهل دوزخ را به نعیم می‌داند که پس از سپری شدن مدت عقاب دوزخیان در دوزخ، جهنم برایشان سرد و سلام می‌شود. یعنی آنان به آن آتش انس و الفت پیدا

کرده و با آن خو می‌گیرند و دیگر احساس درد و رنج نمی‌کنند، بلکه در آنجا مسرورند و از نِعَم دوزخ لذت می‌برند. بر اساس نظر ابن عربی این جهنم نیست که دگرگون شده و برای دوزخیان تغییر می‌یابد، بلکه در حقیقت این فهم و ادراک شخص معذب است که نسبت به مسأله عذاب دگرگون می‌شود و دیگر درد و الم را احساس نمی‌کند و عذابش پایان می‌پذیرد. لذا در این دیدگاه، اصالت با ادراک و دریافت و شناخت انسان است که باعث می‌شود او به اقتضای حالش در نعمت یا عذاب به سر برد و دوزخ برایش تبدیل به بهشت و یا بهشت برایش مبدل به دوزخ شود.

به نظر می‌رسد غایت عذاب‌های الهی از نظر ابن عربی این است که انسان‌هایی که بر اثر گناه، حجابی بین خود و فطرت اصلی و سعادت و کمالشان به وجود آورده‌اند، با این عذاب‌ها وجودشان از ناخالصی‌ها تصفیه شود که این خود از مصادیق رحمت و عین لطف الهی است. در کتب عرفانی عذاب و نعمت به چند جهت نعمتند: یکی این که آیندگان از امت‌های گذشته و نعمت‌ها و عذاب‌هایشان پند و عبرت می‌گیرند و این برای آنان نعمت است. و دیگر این که شداید و عقوبت‌ها وقتی نسبت به تمام مخلوقات مقایسه شود، نعمت است. چرا که عقوبت و عذاب اگرچه برای کسی رنج‌آور است، اما ممکن است برای دیگری نعمت باشد. مانند مجازات دزد که باعث تأمین امنیت در جامعه می‌شود. بنابراین مجازات و عذاب مجرمان و گناهکاران نسبت به کل عالم نعمت است، و از شرایط نظم و نظام عالم برای بقای آن، رسیدن هر چیزی به مقتضای عملش است. همچنین مواردی که در ظاهر عذاب است و نعمت اما در واقع و باطن چیزی جز رحمت نیست.

منابع و مأخذ:

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- آشتیانی، جلال‌الدین، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، بی‌تا، مطبعه دانشگاه مشهد.
- ۳- ابن عربی، محی‌الدین، تفسیر ابن عربی (تأویلات عبدالرزاق کاشانی)، تحقیق سمیر مصطفی رباب، ج ۱، چاپ اول، ۱۴۲۲ق، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۴- -----، -----، الفتوحات المکیه (۴ جلد)، بی‌تا، بیروت، دار صادر.
- ۵- -----، -----، فصوص الحکم، چاپ دوم، ۱۳۷۰، انتشارات الزهراء (س).
- ۶- -----، -----، فصوص الحکم، توضیح و تحلیل محمدعلی موحد؛ صمد موحد، چاپ اول، ۱۳۸۵، تهران، نشر کارنامه.
- ۷- الهی قمشه‌ای، مهدی، ترجمه فارسی قرآن کریم، چاپ اول، ۱۳۸۴، تهران، انتشارات جمهوری
- ۸- بقلی شیرازی، روزبهان، مشرب الارواح (هزار و یک مام از مقامات عارفان)، ترجمه و شرح: قاسم میر آخوری، چاپ اول، ۱۳۸۹، تهران، انتشارات آزاد مهر.
- ۹- جامی، عبدالرحمن، نقدالنصوص فی شرح نقش الفصوص، مقدمه و تصحیح: ویلیام چیتیک، ۱۳۹۸، تهران، انتشارات انجمن فلسفه ایران.
- ۱۰- خوارزمی، تاج‌الدین، شرح فصوص الحکم، تصحیح: نجیب مایل هروی، چاپ اول، ۱۳۶۴، تهران، انتشارات مولی.
- ۱۱- قیصری رومی، محمد داوود، شرح فصوص الحکم، به کوشش: جلال‌الدین آشتیانی، چاپ اول، ۱۳۷۵ ه ش، انتشارات علمی فرهنگی.
- ۱۲- نوربخش، جواد، فرهنگ نوربخش، چاپ اول، ۱۳۷۹، تهران، انتشارات یلدا قلم.
- ۱۳- هاشمی خوئی، میرزا حبیب‌الله، منهاج البراعه فی شرح نهج البلاغه، تکمله حسن حسن زاده آملی و محمدباقر کمره‌ای، مصحح ابراهیم میانجی، ۱۴۰۰، تهران، مکتبه الاسلامیه.

نرم افزارها:

- ۱- جامع التفاسیر ۲.
- ۲- کتابخانه عرفان اسلامی ۲.