

اندیشه‌های آخرت‌شناسانه ابن عربی

رضا رسولی شریانی^۱، امیرحسین عبداللہی^۲

چکیده

این مقاله، به بیان اندیشه‌های ناب عرفانی «محبی‌الدین ابن عربی» عارف نامی قرن ششم و هفتم، در مورد ماهیت آخرت و بهشت و دوزخ میپردازد. از نگاه ابن عربی، رابطه دنیا و آخرت، رابطه ظاهر به باطن است؛ فلسفه وجودی آخرت، ظهور حقیقت و باطن جهان هستی و هماهنگی و تشبّه به خداست و قیامت روز ظهور حق به وحدت حقیقی و روز تجلی ذات و صفات و اسماء ربوبی است. از نگاه وی، بهشت و دوزخ هم با ماهیت جسمانی و هم با ماهیت روحانی وجود دارند؛ البته جسم بهشتیان، جسم لطیف ملکوتی است که وی از آن به جسم طبیعی تعبیر میکند، در حالی که جسم دوزخیان، جسمی عنصری و این دنیایی است. از نگاه وی ماهیت حقیقی بهشت، قرب و نزدیکی به خدا و ماهیت حقیقی دوزخ، بُعد و دوری از خدا و محجوب بودن از رؤیت اوست. ابن عربی، خلود کفار در دوزخ را بواسطه عارضی دانستن ضلالت و گمراهی و نیز فراگیری رحمت الهی، تبدیل شدن آن به عذاب و شیرینی تفسیر میکند.

کلید واژه‌ها: ابن عربی، آخرت، قیامت، معاد جسمانی، بهشت، دوزخ

* * *

۱. عضو هیئت علمی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) قزوین

۲. کارشناس ارشد فلسفه و حکمت از دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) قزوین؛ ah_abdolahi57@yahoo.com

مقدمه

در آموزه‌های اسلامی، ایمان به معاد و عوالم پس از مرگ بقدری اهمیت دارد که این امر در متون دینی در کنار ایمان به خداوند، قرار گرفته و همانند توحید، در شمار اصول دین است. از سوی دیگر حس کنجکاوی از فطریات انسان است؛ اعم از چیزهایی که به آدمی مرتبط یا نامرتب است. از جمله چیزهایی که به آدمی مربوط است این است که تشنه آگاهی از سرنوشت پس از مرگ است؛ آگاهی از این مهم که آیا عدم، گریبان او را میگیرد یا زندگی در افقی وسیعتر ادامه خواهد یافت؟ آیا شرایط زندگی در جهان دیگر همانند زندگی در این جهان است یا منزلگاههای آن با دنیای کنونی تفاوت دارد؟ ارتباط این عالم با آن عالم چگونه است؟ آیا براستی اعمال نیک و بد ما در جهان دیگر، باعث شادی یا رنج خواهد بود؟ و یا سؤالاتی دیگر از این قبیل.

یکی از مهمترین مباحث فلسفی، کلامی، عرفانی و تفسیری، پرداختن به همین مسئله است که اساس بحث در مورد زندگی پس از مرگ را شکل میدهد؛ پرداختن به مسائل مربوط به آخرت و فلسفه وجودی آن، رابطه زندگی دنیوی و اخروی، ماهیت بهشت و دوزخ و نحوه زیستن در آن (اعم از مادی یا مثالی یا عقلی) محور این مباحث است. برای سخن گفتن از عوالم پس از مرگ که از سنخ دنیای مادی نیست، دستمایه‌های قابل اعتمادی لازم است. بتردید معرفت‌های حقیر بشری بتنهایی برای شناخت آن عالم یا عوالم کافی نیستند و در کنار آن باید از منابع خطاناپذیر و فوق طبیعی نیز بهره جست.

در این مقاله به بیان دیدگاهها و اندیشه‌های عارف بزرگ قرن ششم و هفتم جهان اسلام یعنی محیی‌الدین ابن‌عربی (۵۶۰ - ۶۳۸ هـ. ق) در باب شناخت آخرت، معاد، بهشت و دوزخ پرداخته شده است. روش ابن‌عربی در اینباره، استفاده از قرآن و سنت در کنار خردورزی، تحلیلات عقلانی و ذوق عرفانی است. ناگفته نماند که این مقاله در هفت بند تنظیم شده که بترتیب عبارتند از: رابطه دنیا و آخرت؛ فلسفه وجودی آخرت؛ تفاوت بین خلقت دنیوی و اخروی؛ ماهیت قیامت؛ معاد جسمانی؛ ماهیت دوزخ؛ ماهیت بهشت.

۱۲۲

۱. رابطه دنیا و آخرت

از نگاه ابن‌عربی، رابطه زندگی دنیوی با زندگی اخروی، رابطه ظاهر به باطن است؛



بطوری که زندگی اخروی، باطن زندگی دنیوی است، از اینرو رابطه دنیا و آخرت با یکدیگر، رابطه‌ی کاملاً معکوس است و آخرت چیزی جز ظهور بواطن و حقیقت جهان هستی و کائنات نیست. حالاتی که در آخرت در ظاهر افراد واقع میشود وابسته و منوط به حالات درونی و باطنی انسانها در زندگی دنیوی آنهاست و صورتی که در آخرت واجد آند با خلقیات و شیوه زندگی دنیوی آنها ارتباطی وثیق و تناسبی اجتناب‌ناپذیر، تکوینی و ذاتی داشته و ماهیت انسانها در آخرت، همانگونه که در دنیا بوده بصورت متناسب با صورت باطنی خود، متجسم میگردد. به این ترتیب «باطن انسان در دنیا، همان ظاهر او در آخرت است، از اینرو باطنی که در دنیا غیب بوده، در آخرت به شهادت مبدل میشود و آنچه در دنیا عیان بوده، در آخرت بصورت غیب باقی میماند»^(۱) بنابراین، زندگی دنیوی، تجلی اسم ظاهر خدا و زندگی اخروی، تجلی اسم باطن اوست.^(۲)

۲. فلسفه وجودی آخرت

از نگاه ابن عربی، فلسفه وجودی آخرت، ظهور حقیقت و باطن جهان هستی است. بعقیده وی، کمال تام وجود بجهت محدودیتهایی که متناسب با این عالم مادی بر آن حاکم است، امکان ظهور تام و تمام ندارد، از اینرو انسانی که بصورت الهی^(۳) آفریده شده، بتدریج قدرت اظهار بسیاری از اخلاق و اوصافی را که با صورت خدا تناسب دارد، در خویش قوت بخشیده و آن را کسب میکند. اما برای ظهور تمامی سلسله اوصاف الهی، نوع دیگری از وجود، لازم و ضروری است تا به انسان، امکان و تسلط بر تمامی حقیقت وجود را بدهد و این مهم در جهان آخرت متحقق میشود؛ بطوری که در آن نشئه، کمال وجود تماماً ظهور مییابد. بنابراین، دنیا بعلت کثرت و ترکیبش، لایق این نیست که باطن خود و خدای خود و حقیقت هر شیء را آنگونه که شایسته است در ظاهر این عالم آشکار سازد، بهمین علت، کمال وجود و حقیقت عالم هستی در آخرت به تامترین و کاملترین صورت خود، منتقل شده و در آنجا ظاهر میگردد.^(۴)

بعقیده وی، خداوند بهشت را مقرّ و جولانگاهی قرار داده تا انسان بهمان اندازه که صورت الهی را در دنیا فعلیت بخشیده به آن وارد شود؛ اما به هر اندازه‌بی که این صورت را فعلیت نبخشیده باشد بهمان اندازه در آخرت محجوب بوده و به دوزخ می‌رود. این بدان علت است که رابطه انسان با خدا در جهان مادی، کاملاً رابطه‌ی معکوس است، زیرا «باطن انسان در این دنیا متغیر و ظاهر آن ثابت است... در حالی

که خداوند تعالی که موصوف به صفات ظاهر و باطن است، ظاهرش متغیر، و باطنش ثابت است.^(۵) پس چنانچه آخرتی نباشد، تشبّه به خدا و سنخیت یافتن با او انجام نخواهد گرفت و رابطه انسان با خدا، همواره بصورت عکس، باقی خواهد ماند. از اینرو باید آخرتی باشد تا رابطه عکس از میان رفته و انسان از لحاظ ظاهر و باطن با خدا هماهنگ گردد. بنابراین، در اندیشه ابن عربی، زندگی دنیوی تلاشی است که شخص برای منقلب کردن این تعاکس بکار میبرد و هر اندازه که بیشتر بتواند این رابطه معکوس را از میان ببرد، بهمان اندازه به پاداش خواهد رسید. با این وجود، فلسفه آفرینش بهشت توسط خدا، ایجاد جولانگاهی برای ورود انسانهایی است که توانسته‌اند در زندگی دنیوی رابطه معکوس با خدا را دگرگون کرده و خود را خداگونه سازند و به او تشبّه جویند و ثمره تلاش خود را ببینند. اما فلسفه آفرینش دوزخ، عدم تلاش انسانها برای هماهنگی و تشبّه به خداست، چرا که آنها در زندگی دنیوی نتوانسته‌اند رابطه معکوس با خدا را دگرگون کنند و به خدا تشبّه جویند.

۳. تفاوت بین خلقت دنیوی و اخروی

از نگاه ابن عربی، تفاوت بین آفرینش و خلقت انسان در دنیا و آخرت، مبتنی بر تفاوت بین تدریجی بودن و آنی بودن است. بعبارت دیگر، خلقت دنیوی انسان، زمانی و تدریجی است در حالی که خلقت اخرویش، غیرزمانی و آنی است، زیرا انسان در نشئه دنیوی، بتدریج از زمین روئیده میشود که این رویش همانند روئیدن نبات است - چنانکه نبات بتدریج روئیده و در جرم خود، قبول طول و عرض میکند - در حالی که رویش انسان در آخرت، رویشی آنی است که از زمین بیرون آورده میشود. از اینرو اراده الهی در آخرت بر این تعلق گرفته که صورتهای اخروی را در زمینی بازگرداند که شاخصه اصلی آنها، همان روئیدن بر غیر مثال دنیوی است و شباهتی با صورت خلق دنیوی ندارد.^(۶) بنابراین، انسانها در نشئه دنیوی، مراحل تکوینی خود را - که عبارت از جمادیت و نباتیت و حیوانیت است - بتدریج طی میکنند تا به خلقت انسانی برسند در حالی که در نشئه اخروی آنها از قبور خود برانگیخته و متولد میشوند. ابن عربی، کسانی را که با تکیه بر ظواهر آیات قرآن، معتقدند «خلقت انسانها در نشئه اخروی، دقیقاً مطابق با نشئه دنیوی است»، انسانهای سبک مغز و ظاهرین میدانند که در آیات قرآن تعمق نمیکنند، زیرا آنها با استناد به ظواهر

قرآن، چنین میپندارند که اعاده مردمان در قیامت، بواسطه نکاح، زاد و ولد، آفریده شدن از گل و دمیده شدن و ... بوده و بتدریج صورت میپذیرد. ابن عربی، این اندیشه را باطل دانسته و آیه مورد استناد آنها را با آیات دیگر مطابقت میدهد و آن را تفسیر قرآن به قرآن میکند و متذکر میشود که نشئه آخرت، مانند نشئه دنیا نیست چرا که عالم آخرت، تکرار عالم دنیا نیست.^(۷) بنابراین در اندیشه عرفانی ابن عربی، تجلی خدا، صورتی واحد و منحصر بفرد و تکرارناپذیر است و خداوند در یک صورت، بیش از یکبار تجلی نمیکند، زیرا:

اگر تجلیات از جمیع جهات یکی باشند باید همگی دارای یک غایت باشند، در حالی که غایات و مقاصد مختلفند از اینرو ناگزیر باید هر غایتی، تجلی خاصی داشته باشد که غیر از تجلی خاص غایت دیگر است. بنابراین، اقتضای رحمت الهی در این است که چیزی در وجود، تکرار نپذیرد.^(۸)

وگرنه هدف از خلقت، امری عبث خواهد بود. از اینرو باید بین دنیا و آخرت از نظر آفرینش تفاوت باشد.

ابن عربی، چنانکه آفرینش نشئه آخرت را مطابق با مثال دنیوی نمیداند، بدن مبعوث شده در آخرت را نیز از همه جهات، شبیه به بدن دنیوی نمیداند. بنابراین

اگرچه جوهر بدن دنیوی و اخروی بدون شک یکی است، زیرا همان است که در قبرها متلاشی و از آنها برانگیخته میشود، اما ترکیب و مزاج آنها بواسطه اعراض و صفاتی که متناسب با عالم آخرت است - نه با این عالم - با یکدیگر متفاوت است.^(۹)

صدرالدین قونوی (از شارحان ابن عربی) در اینباره معتقد است که هر نشئه‌یی که انسان پس از مرگ به آنجا انتقال پیدا میکند، از این نشئه عنصری زاده میشود و هر چه که در آن نشئه اخروی جاودانگی دارد، در درون این نشئه عنصری است؛ اگرچه ظهور گوناگون داشته و کیفیات و ترکیباتش مختلف باشد.^(۱۰) ابن عربی، خداوند را منزّه از آن میدانند که بخواهد نشئه دنیوی و اخروی را بر مبنای اختراع بیافریند، زیرا چنانچه نشئه دنیا براساس اختراع پدید آمده باشد، خداوند باید برای خلق، فکر و اندیشه کرده باشد از اینرو اعاده‌اش نیز نیاز به آن فکر و اندیشه دارد، در حالی که پدید آوردن بواسطه اختراع، صفت انسانهاست، زیرا همواره این علم انسانهاست که متجدد میشود، اما علم خدا به چیزی، تجدّد و تازگی پیدا نمیکند و تفصیل را در عین اجمال میداند.

۴. ماهیت قیامت

قیامت نزد عرفا، معنایی عام دارد بطوری که قیامت موعود و متعارف - که همه ما از آن به برانگیخته شدن از قبور تعبیر میکنیم - در مقایسه با آن خاص است که شامل پنج معنا میشود: (۱) قیامتی که در هر لحظه و آنی برای انسان حادث میشود، زیرا همه موجودات و از جمله انسانها بواسطه ظهور و تجدّدشان در هر لحظه، در خلق جدید هستند. (۲) قیامتی که از آن به مرگ طبیعی تعبیر میشود. (۳) قیامتی که بمعنای مرگ ارادی است و پیش از مرگ طبیعی برای سالکان راه حق، حصول مییابد و معلول دوری از کالای دنیا و لذا ید آن و عدم پیروی از هوا و هوس است. (۴) قیامت موعود که همگان منتظرش هستند و آن قیامت بسبب ظهور حقیقت هستی و طلوع خورشید ذات احدیت حادث میگردد. (۵) قیامتی که برای عارفان موحد و انسانهای کامل بواسطه فناء فی الله و بقای به او حاصل میشود.^(۱۱)

از نگاه ابن عربی، قیامت صغری، همان مرگ انسان و رفتنش به عالم برزخ است؛ در حالی که قیامت کبری، عبارت از برانگیخته شدن و تولد انسانها از نشئه برزخی است که بمنزله رحم مادر است. از اینرو علت «ساعه» نامیدن قیامت در این است که با درنوردیدن این زمانها، با سرعت بسوی انسانها می آید؛ نسبت قیامت به ساعات دنیوی مانند نسبت سال به مجموع روزهای دنیوی است. در آن روز، مردمان در حضور پروردگار خویش قیام میکنند و حجابها زایل میگردد و صورت حقیقی اشیاء ظاهر میشود و حق از باطل امتیاز مییابد. وی معتقد است که روز قیامت، روز ظهور حق به وحدت حقیقی و روز تجلی ذات و صفات و اسماء ربوبی بوده و محل ظهور این تجلی همان نفس و روح انسان است بگونه‌یی که آن (روح انسان)، هنگام وقوع تجلی الهی، در حق فانی گشته و صفاتش در برابر صفات ربوبی ذوب شده و به صفات ربوبی مبدل میگردد و از آنجا که هر چیزی به اصل خویش رجوع میکند، زمین به نور خدا روشن گشته و چهره واقعی اشیاء رؤیت میشود.^(۱۲) بنابراین، از بنده با وانهادن خویش در برابر خدا، جز صفات الهی ظهور نمیکند، زیرا دیگر هیچ حد انسانی باقی نمیماند تا مانع نور الهی گردد.^(۱۳)

۱۲۶

۵. معاد جسمانی

۵-۱. وجوب معاد جسمانی

از نگاه ابن عربی، حقیقت کلی حشر و معاد، «جمع شدن نفوس جزئی به نفس



کلی»^(۱۴) است. وی تنها قائل به معاد روحانی نیست بلکه معاد جسمانی را نیز باور دارد و روز قیامت را بدون حشر اجسام، بیمعنا و موجب نقض غرض میداند از اینرو راه خود را از آندسته فلاسفه‌یی که اعاده و بازگردانیدن در نشئه آخرت را صرفاً بر امور عقلی و غیرمحسوس حمل میکنند، جدا میسازد و اعتقاد به معاد جسمانی را مطابق با گفته صریح کتابهای آسمانی و انبیا میداند. به این ترتیب بزعم وی، آن دسته از دانشمندان - بخصوص منجمان و فلاسفه و طبیبان - که تنها قائل به معاد روحانی هستند، انسانهایی زیانکارند. بنابراین «جهان اخروی، جایگاه خوردن محسوس، نوشیدن محسوس، نکاح محسوس و پوشیدن لباس محسوس است ...»^(۱۵)

باعتماد وی، داشتن بدن، لازمه بیچون و چرا و تکوینی جهان آخرت است، از اینرو در مورد لزوم جسم در آخرت بیان تمثیلی زیبا میپردازد. وی، جسم انسان را بمثابه «صدقه» و روح وی را بمانند «انسانی غنی» میداند که صدقه بر او واجب است، بنابراین از آنجاییکه روح انسان در دنیا بر بدنش سیطره داشته و مالک آن بوده و آن را برای انجام حسنات و سیئات بکار میگیرد، پس در آخرت نیز باید با همان بدن محسوس شود و بموجب آن، صدقه بر روح واجب میگردد، پس حشر بدن (که همان صدقه روح است) واجب میشود، از اینرو جهان آخرت، خانه اجسام و ابدان است و جسم انسان، مانند صدقه‌یی است که خداوند آن را از روح انسان مطالبه میکند و به ثواب یا عقاب میرساند.^(۱۶)

۵-۲. کیفیت معاد جسمانی

ابن عربی، ماهیت جسم اخروی را به دو بخش تقسیم میکند؛ جسم طبیعی و جسم عنصری. وی در واقع، بین جسم دوزخیان و بهشتیان، تفاوت قائل بوده و معتقد است جسم دوزخیان، عنصری و جسم بهشتیان، طبیعی است. در ابتدا، تلقی وی از جسم بهشتیان مورد تبیین قرار میگیرد.

در اینجا باید متذکر شد که اکثر حکما و علمای طبیعی، بین عنصر و طبیعت، نسبت اینهمانی قائلند و اجسام طبیعی و عنصری را عیناً یک چیز میدانند، اما ابن عربی بتبعیت از عرفای پیشین، بین عنصر و طبیعت، تمایز قائل میشود و طبیعت را اعم از عنصر میداند بطوری که عنصر، متضمن طبیعت است اما طبیعت، متضمن عنصر نیست؛ بتعبیر دیگر، هر عنصری، طبیعی است اما هر طبیعی، عنصری نیست.

ابن عربی بتبعیت از غزالی، مرحله طبیعت را بین «نفس کلی» و «هباء» (که همان ماده نخستین و در اصطلاح فلسفه، هیولای اولی است) میداند؛ از اینرو، هر جسمی که پس از هباء تا آخرین موجود جسمانی باشد، جسم طبیعی محسوب میشود.^(۱۷) بنابراین، طبیعی در اصطلاح ابن عربی (و عموم عرفا) غیر از طبیعی در اصطلاح فلاسفه و متکلمان است. طبیعت از نگاه وی، ملکوت اشیاء است و آن غیر از صورت نوعی است که در اجسام است، زیرا صورت نوعی، تنها مختص به اجسام است در حالی که طبیعت، معنایی روحانی دارد که در تمام موجودات جاری و ساری است و وجه اشتراک آنهاست؛ خواه عنصری یا فلکی و یا بسیط یا مرکب باشند خواه عقول یا نفوس مجرد یا غیر مجرد و یا جسم باشند؛ اگرچه طبیعت در نزد فلاسفه، عبارت از قوه‌یی است که در اجسام، ساری و جاری است و جسم بواسطه آن (طبیعت)، به کمال طبیعی میرسد.^(۱۸)

ابن عربی در باب ۵۲ از کتاب فتوحات مکیه، تلقیش را از نحوه وجود جسم طبیعی چنین بیان میدارد و میگوید:

خداوند انسان را در دنیا و در خواب و در برزخ و پس از مرگ، ملازم با صورت طبیعی قرار داده است، از اینرو، هیچوقت خودش را مجرد و رها از ماده نمییند و در آخرت نیز پیوسته در اجساد خویش است بطوری که خداوند او را از صورتهای برزخی و در قالب اجساد که در روز رستاخیز برایش ایجاد میفرماید، برانگیخته میکند و توسط آنها داخل بهشت و دوزخ میشود. این از آنچه است که ضعف بدنی ملازمش بوده و پیوسته نیازمند به بدن است.^(۱۹)

مطابق سخن ابن عربی، بدن طبیعی، قالبی از بدن مثالی است که انسان در خواب و در برزخ پس از مرگ مشاهده میکند، بگونه‌یی که جنبه روحانیش غالب است و قابل کون و فساد و فنا و دثور نیست، اما بهر حال، نام بدن و جسم به آن اطلاق میشود، زیرا انسان همواره محتاج به بدن است و ممکن نیست بدون بدن به زندگی خویش ادامه دهد از اینرو نباید این توهم ایجاد شود که بدن، صرفاً باید بدنی باشد که قابل کون و فساد و تغییر و حدوث است و بدنی که دارای این صفات نباشد، نباید نام بدن به آن اطلاق شود بلکه در واقع «بدن طبیعی» شکل تکامل یافته «بدن عنصری دنیوی» است و بدن نامیدن آن، محذوری را در پی ندارد.

با اعتقاد ابن عربی، جسم طبیعی، زاییده نفس ناطقه است که با سرای بهشت،

مجانست و مسانخت دارد.^(۲۰) از آنجاییکه بهشت، سرای بقا و جاودانگی و پایداری است از اینرو جسم طبیعی نیز باید پایدار و جاودان باشد، زیرا اگر دارای تغییر و زوال باشد، موجبات بیمناکی انسانهای بهشتی را فراهم میسازد در حالی که این خلاف امر است زیرا آنجا سرای ثبات و قرار است و ملال و بیمناکی درش نیست و انسان از دنیایی که خاستگاه کثرت و زوال است به آنجا راه یافته است. بنابراین، اجسام طبیعی بهشتیان، همان مزاج مخصوص است که برای آنها اقتضای بقای در سرای بهشت داشته و پاداش و جزای حسی از قبیل خوردن، نوشیدن، نکاح و برطرف کردن آلودگیها بگونه‌یی در این اجسام، محقق میشود که متناسب با حال بهشتیان است. ابن عربی، خصوصیت دیگر اجسام طبیعی را برخلاف اجسام عنصری، همان داشتن بیداری و ادراک و نداشتن خواب میداند و معتقد است که انسانها در نشئه آخرت بهیچوجه نمیخواهند؛ درست مانند فرشتگان و هر موجودی که از مقام و حدود عناصر برتری دارد، زیرا خواب از ویژگی بارز موجودات عنصری است.^(۲۱)

بنابراین، مراد ابن عربی از صورت و جسم طبیعی، همان صورت معهود نزد نفس است که در تمام عالم ماده و مثال و عقل در معیت اوست و آن جسمی ملکوتی است که جنبه ثبات و روحانیت اشیاء بشمار میرود.

در اینجا با توجه به روشن شدن تلقی ابن عربی از جسم طبیعی، جسم عنصری را - که در واقع همان جسم دوزخیان است - مورد بحث قرار میدهم.

البته منظور ابن عربی از جسم عنصری برای اذهان عموم، قابل فهمتر از جسم طبیعی است، زیرا جسم عنصری همان جسم دنیوی است که قابل فساد و زوال است؛ چنانکه خود وی نیز قائل است حقیقت دوزخ، در واقع حقیقت این دنیاست که به آخرت کشیده شده است. او همواره معتقد است که اجسام دوزخیان، عنصری و مانند دنیاست؛ اگرچه تسامحاً در برخی از نوشته‌هایش از آن بعنوان جسم طبیعی نیز نام میبرد. بعبارت دیگر، وی قائل است که جسم دوزخی، مابین جسم عنصری دنیوی و جسم طبیعی بهشتی است و مینویسد:

اعاده دوزخیان نیز در اجساد طبیعی است اما بر مزاجی که نزدیک به مزاج دنیوی است زیرا در دوزخ، جسم آنها در معرض نابودی واقع میشود و این امر به علل مختلفی از قبیل سوخته شدن پوستهایشان است که موجب نابودی آنها و ایجاد پوستهایی دیگر برایشان میشود، در حالی که عینیت و حقیقت



انسان عذاب شونده در آنجا باقی و برقرار است. از اینرو اعاده اشقیاء در دوزخ، مرضی مزمن، ابدی و بینهایت است که پایانی ندارد و این درست مانند مرضی مزمن است که برای بعضی در سرای دنیا تا پایان عمر، باقی و همراه است.^(۲۲)

صدرالدین قونوی، در خصوص اعاده اشقیاء در آخرت معتقد است که از وجود آنها، مابقی ارواح قوای انسانی و صفات روحانی جدا شده و صورتهای مزاجی انحرافی و صفات زشت و نکوهیده در آنها حادث گشته و شدت و فزونی میگیرد و این صفات زشت، همان صفاتی است که در تصورات و تخیلات و افعال و گفتارشان رسوخ دارد، از اینرو آنچه از اجزاء بدنی آنان در این جهان تحلیل می‌رود با حالتی رقت‌بار به آنان باز گشته و بصورتهای دوزخیشان - که صورتهایی عنصری هستند - می‌پیوندد.^(۲۳)

مطابق سخن ابن‌عربی و شارحش، قبل از اینکه دوزخ بخاطر انواع و اقسام عذابهایش، رنج‌آور و طاقت‌فرسا باشد، بخاطر شباهت حقیقتش با حقیقت این دنیا، عذاب‌آور است زیرا دنیا، محل تعارض و تزاحم است از اینرو حقیقت دوزخ، حتی اگر عذابهای جسمانی هم با خود نداشته باشد، صرفاً بخاطر عنصری بودن و حقیقت دنیویش عذاب‌آور و مضمئز کننده است. بنابراین دوزخیان بعلت اتکایشان به دار عنصری و هوا و هوسهای زودگذر دنیوی، درهای روحانیت و ملکوت برویشان آنها بسته است، زیرا اگر آنها خود را از شهوات زودگذر عنصری خلاص کرده و توجهشان را به روحانیت معطوف می‌داشتند، از جهنم عناصر خارج میشدند؛ در حالی که بهشتیان از عناصر خلاص گشته و حکم خدا درباره آنها جاری و ساری می‌گردد.

۶. ماهیت دوزخ

۶-۱. تعریف دوزخ

ابن‌عربی، حقیقت واقعی دوزخ را همان بُعد و دوری و محجوب بودن از باریتعالی میداند بطوری که شخص در آنجا اسارت خود را ادراک میکند؛ اسارتی که سرچشمه آن، خودپرستی و هوای نفس و شهوت پرستی است و منشأ آن، عدم شناخت حقیقت خویش است که نهایتاً به عدم شناخت خدا منجر میشود. از اینرو دوزخ همان زندان الهی است که نتیجه اجتناب‌ناپذیر زندانی بودن انسان در شهوات و هوسهای دنیوی است. وی در کتاب *فصوص‌الحکم* (فصّ هودی) مینویسد:



خداوند تعالی از موی پیشانی دوزخیان گرفته و بوسیله باد آنها را میمیراند و آنها را به دوزخ سوق میدهد و آن باد، عین هواهایی است که بر آنها [ساکن و مایل] بوده‌اند و دوزخ عبارت است از همان بُعد و دوری که توهّمش را مینمودند (و توهّمش میپنداشتند).^(۲۴)

منظور ابن عربی از «باد»، همان هواهای نفسانی است که دوزخیان را بسوی دوزخ سوق میدهد و غرض از «بُعد و دوری» این است که هرکس از حق تعالی بسبب اشتغال به امور طبیعی و نفسانی دورافتد، از آن حیث در دوزخ خواهد بود. دوری نیز به این خاطر به امری «متوهّم» متصف گردیده که از توهّم دوزخیان سرچشمه گرفته و پدید آمده است، زیرا در واقع و نفس الامر، هیچکس از خداوند دور نبوده و تمام موطن و مقامات، مراتب حق تعالی است و در حقیقت این دوزخیان هستند که خود را از خدای تعالی، دور کرده‌اند.^(۲۵)

بنابراین از دیدگاه وی، دوزخ همان حجاب از خدا و محرومیت از رؤیت الهی و بُعد و دوری از اوست؛ بودن در دوزخ یعنی تصور شکافی عمیق بین انسان و خدا و بیخبر بودن از حقیقت نفس خود.^(۲۶) از اینرو دوزخ طالب کسی است که صورت حق، ظاهراً یا باطناً در او ظهور نکرده است.^(۲۷) ابن عربی اگرچه در کتاب *فصوص الحکم* تنها جهنم و دوزخ را از حیث معنوی (یعنی قُرب و بُعد به خدای سبحان) در نظر میگیرد اما در کتاب *فتوحات مکیه* آن را از حیث مادی مورد ملاحظه قرار میدهد. وی جهنم را زندان الهی میداند که مأوای چهار گروه معطلان، مشرکان، کافران و منافقان است، در حالی که صاحبان گناهان کبیره به شفاعت و امتنان الهی از آنجا خارج میگردند. لغت «جهنم» از واژه «بئرجهنام» که بمعنی «چاه عمیق» است، مأخوذ شده است، زیرا جایگاهی بسیار عمیق و گود است و شامل «خرو و زمهریر» (گرما و سرمای بیش از حد) میباشد و بین بالا و قعرش هفتاد و پنج سال فاصله است و در آن هیز می جز آدمیان و سنگهایی (بتهایی) که بعنوان خدا در زندگی دنیوی پرستیده‌اند، نیست؛ چنانکه خداوند میفرماید: «وقودها النَّاسُ و الحجارة» (بقره/ ۲۴) از اینرو این انسانهای گناهکار هستند که آلات و ابزار عذاب را بوسیله عملکرد خود در زندگی دنیوی بوجود می‌آورند.^(۲۸) از نگاه وی، دوزخ تبلور صفت غضب الهی است و از این واقعیت بوجود آمده است، از اینرو اهالی آن، محل غضب الهی هستند و این غضب، عین درد و رنجی

است که بر دوزخیان نازل میشود.^(۳۹) بنابراین، تا زمانی که اهل دوزخ مغضوب الهی و معذب هستند، بین آنها و خدا، حجاب و پرده برقرار است تا مبدا رؤیت خدا، عذاب آنان را بیشتر کند، زیرا اگر خدا را میدیدند، عمق محرومیت خود را بیشتر درک میکردند؛ وقتی هم که عذاب به پایان میرسد، تا زمانی که بتوانند نعمت و سعادت را تجربه کنند، حجاب در جای خود باقی میماند.^(۳۰)

۶-۲. انواع آتش و عذابهای دوزخ

از دیدگاه ابن عربی، عذاب دوزخیان از دو ناحیه است: نوع اول از ناحیه خود بندگان است که آن را از دنیا به دوزخ منتقل کرده‌اند که این عذاب، همان مخاصمه و جدلی است که دوزخیان با یکدیگر داشته و نتیجه مخاصمه و جدلی است که در زندگی دنیوی با حق و حقیقت داشته‌اند، از اینرو این نوع عذاب، جنبه تکوینی دارد. اما نوع دوم، عذابی است که جنبه الوهی دارد و از ناحیه خدا وارد میشود که دارای دو جنبه روحانی و جسمانی است. باعتقاد وی، عذاب هر موجودی در دوزخ، مخالف طبیعت و سرشت اوست. بنابراین از آنجاییکه انسان از «آب و خاک و هوا» آفریده شده است بوسیله «آتش» عذاب میشود که مخالف طبع اوست و شیطان نیز بعلت اینکه از «آتش» آفریده شده است بوسیله سه عنصر «آب و خاک و هوا» که مخالف و مناقض با عنصر وجودی اوست در دوزخ عذاب میشود.^(۳۱)

وی آتش دوزخ را واجد دو مرتبه از حقیقت میداند: (۱) آتش حسی که بر احساس، حیوانیت، ظاهر جسم و درون انسان مسلط و غالب است. (۲) آتش معنوی که به مضمون آیه «التي تطلع على الأفتدة» (همزة ۷) بر دلها مسلط است و بموجب آن، روحی که مدبر بدن است، عذاب میشود، زیرا آتش معنوی نتیجه نافرمانی روح از اوامر الهی و منقاد بودنش در برابر اوامر جسمانی است و آن آتش عین جهل و نادانی است.^(۳۲) از اینرو آتش محسوس، متعلق به نفوس حیوانی و نفس ناطقه است اما آتش معنوی، تنها و تنها مخصوص نفس ناطقه است.^(۳۳) بنابراین عقیده وی، آتش معنوی، آتشی از سوی خداست که نتیجه اعمال معنوی و باطنی از قبیل نفاق است، در حالی که آتش مادی، نتیجه اعمال حسی ظاهری است که انسان با بدن، آن گناهان را انجام داده است و تنها پوستها و اجسام را میسوزاند. ابن عربی، در جایی



دیگر، در بیان تفاوت دو آتش حسی و معنوی، به آیه ۹۷ سوره اسراء استناد میکند که میفرماید: «کَلِمًا خَبِتَ زِدْنَا هِمَّ سَعِيرًا؛ هرگاه آتش فرو نشیند، آتشی برافروخته برای آنان می‌افزاییم». وی نتیجه می‌گیرد که آتش اولی بدون شک آتش حسی است، زیرا آتش، هیچگاه اینگونه توصیف نمیشود مگر اینکه قائم بر اجسام باشد، در حالی که آتش معنوی، صفت شدت و ضعف و کم و زیاد شدن را از حیث ذاتش نمیپذیرد، اما آتش دوم، آتش معنوی است. بنابراین، هرگاه آتش حسی که بر اجسام آنان تسلط و غلبه دارد، فروکش کند، خداوند عذاب شونده‌گان را آتش برافروخته‌یی که همان عذاب باطنی است، می‌افزاید زیرا اگر آتش دوم، آتش حسی بود، خداوند متعال بجای کلمه «زِدْنَاهُمْ» - که در آن، ضمیر «هُمْ» به عذاب شونده‌گان برمیگردد - کلمه «زِدْنَاهَا» را ذکر میکرد که دلالت بر آتش حسی داشته و به آن رجوع میکند، در حالی که اینگونه نیست. از اینرو از معنی آیه چنین برمی‌آید که عذاب به باطن آنها دگرگونی پیدا میکند و آن شدیدترین عذاب است و بر دلها مسلط میشود.^(۳۴)

النَّارُ نَارَانِ نَارُكَ لَهَا لَهَبٌ وَ نَارُ مَعْنَى عَلَى الْاَرْوَاحِ تَطَّلَعُ
و هِيَ الَّتِي مَالَهَا سَفْعٌ وَ لَالِهَبٌ لَكِنْ لَهَا الْمَ فِي الْقَلْبِ يَنْطَبِعُ

ابن عربی معتقد است که مدت عذاب اشقیاء در دوزخ، دقیقاً به اندازه عنادورزی آنها با خدا در نشئه دنیوی است و جالب اینکه این عنادورزی حتی در دوزخ نیز ادامه دارد. از اینرو هنگامی که عنادورزیشان در دوزخ نیز باندازه عنادورزی دنیویشان طول کشد، آنگاه از عناد با خدا دست برمیدارند و بخاطر موافقت با خدا، پوستهایشان مبدل به پوستهای تازه شده و صورتشان تبدیل و تغییر مییابد و عذابشان به نعمت مبدل میگردد. بنابراین، انقطاع مدت عذاب اشقیاء، برحسب مشیت الهی است، زیرا خداوند درباره اشقیاء، عذاب قطع نشدنی نفرموده (و اراده نکرده) است بلکه عدم بیان مدت عذاب به این علت است که شقاوت مدتی دارد که باید سپری شود بطوری که بعد از طی این مدت، عذاب برای آنان گوارا میشود؛ چنانکه میگوید:

۱۳۳

حال دوزخیان در آنجا بعد از فراغت از زمان شقاوت، بگونه‌یی است که عذاب را شیرین مییابند از اینرو دردها و رنجهای زایل شده، اما عذاب باقی میماند. از اینرو عذاب نامیده شده است، زیرا برای کسی که در آن است به حالت استعذاب و شیرینی منقلب میگردد.^(۳۵)



اندیشه‌های آخرت‌شناسانه ابن عربی

سال دوم، شماره سوم
زمستان ۱۳۹۰

ناگفته نماند که ابن عربی، نعیم دوزخیان را رها شدن از عذاب حسی میدانند نه عذاب روحانی؛ چرا که بزعم وی، عذاب روحانی تا ابد در آنها باقی و مستولی میماند، زیرا ترس از بازگشت عذاب دردناک، نمیگذارد از عذاب روحانی رها شوند.^(۳۶)

وی کارکرد آتش دنیوی و آتش اخروی را مُساخت و موازی با یکدیگر میدانند، بنابراین همانطور که آتش دنیوی بمنزله سپری برای درمان بعضی از امراض است که جز بواسطه داغ کردن موضع بوسیله آتش شفا نمییابد، آتش اخروی نیز برای مؤمنانی که پس از طی مدت عذاب به بهشت میروند بمنزله دارو و درمان است چرا که آتش اخروی، داروی گناهان کبیره انسان است از اینرو دخول آنان در آتش، بیماری و درد بزرگی را - که همان غضب الهی است - از آنها دفع میکند و پس از سوختن در آتش از دوزخ خارج شده و به بهشت میروند؛ همچنانکه مجازات مجرمین در دنیا وسیله‌ی برای رهایی از عذاب آخرت است. در حالی که عذاب کافران، نقطه مقابل عذاب مؤمنان گناهکار است، زیرا عذاب کافران بمنزله دارو و درمان و کفاره نیست بلکه عذابی خوارکننده و بزرگ است که خدا برایشان مقرر داشته و فرموده است: «ذلک لهم خزیّ فی الدنیا و لهم فی الآخرة عذاب عظیم» (مائده/۳۳) و این عذاب، ظاهر و باطنشان را درمینوردد.^(۳۷)

۳-۶. محل آلام در دوزخ

با اعتقاد ابن عربی، اعضا و جوارح انسان در دوزخ عذاب نمیشوند بلکه این نفس انسان است که معذب میگردد، از اینرو اعضا و جوارح در هر عذابی که بر آنها وارد میشود، احساس شیرینی میکنند زیرا خداوند صرفاً آنها را محلی برای انتقام از آن نفسی که تحت سیطره او بوده‌اند، قرار داده است؛ بنابراین، اعضای انسان فقط حمل‌کننده درد و رنجند و لاغیر. ابن عربی انسانی را خردمند میدانند که برایش در همین دنیا روشن است که درد را چه کسی در دوزخ حمل میکند، زیرا آیات صریح قرآن دلالت دارند که اعضا و جوارح انسان در جهان آخرت، لب به سخن می‌کشایند و بر اعمال دنیوی خود گواهی میدهند؛ بنابراین، اگر جوارح و اعضا در دوزخ متألّم میشدند، اعمال دنیویشان را انکار میکردند و لب بسخن نمی‌گشودند، در حالی که نفس انسان در آخرت است که اعمال دنیوی خود را انکار میکند نه اعضا و جوارحش.

ابن عربی در این زمینه، برای تقریب به ذهن، در تمثیلی زیبا، «اعضای بدن» را



بمنزله «رعیت»، نفس انسان را بمنزله «حاکم ستمگر» و «خدا» را بمنزله «پادشاه» میداند، بنابراین:

هنگامی که رعیت از دست حاکم ستمگر به پادشاه شکایت میکنند، پادشاه دادگستر، حاکم ستمگر را گرفته و کیفر میدهد بطوری که رعیت از انتقام گرفتن از حاکم بسیار خوشحال و مسرور میشوند، از اینرو حال جوارح و اعضای انسان هم، اینگونه است و این حکم درباره‌شان جاری میشود چرا که در روز قیامت، خوشحالی و نعیم خویش را نسبت به نفسی که به آنها در دنیا حکمرانی میکرد، آشکار میکنند.^(۳۸)

بعقیده وی، اعضا و جوارح انسان در فعلی که انجام میدادند مجبور و منفعل بودند، نه فاعل، بهمین خاطر درد و رنج را احساس نمیکند و تنها نفس است که معذب میشود، همچنانکه انسان خفته از خوابهای وحشتناک معذب میشود اما بدنش در بهترین موضع قرار دارد؛ چنانکه آیه شریفه «لایموت فیها و لایحیی؛ در آنجا نه میمیرند، و نه زنده میمانند» (طه/۷۴) که درباره دوزخیان است، به اعضا و جوارح آنها اشاره دارد. بنابراین، از آنجا که اعضا و جوارح در روز قیامت برضد نفس گواهی میدهند از اینرو نفوسشان بخاطر اینکه عذاب را بچشند، نمیبرد و اجسادشان نیز بخاطر اینکه عذاب را نچشند، در دوزخ زنده نیست؛ این همان معنای «لایموت فیها و لایحیی» است.^(۳۹) سرانجام ابن عربی محل آلام در دوزخ را به سه قسمت «اعضا و جوارح»، «نفس حیوانی» و «نفس ناطقه» تقسیم میکند و نتیجه میگیرد که هر یک از این سه مورد با نظر به ذاتشان و فی‌نفسه، سعادت‌مندند. بنابراین، بدن انسان بخاطر جبر در افعالش و گواهی دادن در روز قیامت، محل آلام نیست. نفس ناطقه هم از حیث ذاتش و با نظر به تجردش از نفس حیوانی و بخاطر شرافتش و بعلت دمیده شدن از روح الهی، محل آلام نیست. نفس حیوانی نیز مجرد از نفس ناطقه بوده و محل آلام نیست، زیرا نفس حیوانی نیز از حیث ذاتش، قصد مخالفت و معصیت و دریدن پرده شریعت را ندارد بلکه بر حسب طبیعتش عمل میکند و دانای به شرع نیست. اما بر حسب اتفاق بر مزاجی آفریده شده که موافق با نفس ناطقه نیست ولی به آن متصل شده است. بنابراین، هنگامی که در رستاخیز کیفر داده میشود، کیفر بر نفس حیوانی وارد میگردد اما نه نفس حیوانی مجرد، بلکه آن نفس حیوانی که

۱۳۵



اندیشه‌های آخرت‌شناسانه ابن عربی

سال دوم، شماره سوم
زمستان ۱۳۹۰

متصل به نفس ناطقه انسان است. از طرف دیگر، اگر نفس ناطقه عذاب شود بواسطه اتصالش به نفس حیوانی است. بهمین جهت مرکز و کانون واقعی عذاب، همان نفس حیوانی است که برزخ بین بدن و نفس ناطقه است اما به نفس ناطقه و بدن، ثانیاً و بالعرض تعلق میگیرد.^(۴۰) لازم بذکر است که در این خصوص، ملاصدرا نیز نظر ابن عربی را مورد تأیید قرار میدهد و محل عذاب را نفس حیوانی متصل به نفس ناطقه میدانند.^(۴۱)

۴-۶. خلود در دوزخ

مطلب آخری که در مورد دوزخ لازم است مطرح شود، دیدگاه خاص ابن عربی در مورد مسئله خلود در دوزخ است. در مورد این مسئله، از اینجهت اتفاق نظر وجود دارد که کفار در دوزخ، جاودانه خواهند بود و ابداً از آن خارج نخواهند شد. اما اختلاف نظر در این است که آیا عذاب آنها نیز دائمی خواهد بود یا پس از مدتی منقطع شده و تبدیل به عذب و شیرینی خواهد شد؟ ابن عربی از آندسته حکمایی است که معتقد به شقّ دوم است و عذاب دوزخیان را پس از مدتی، منقطع میدانند. لازم بذکر است که طرفداران نظریه خلود و عذاب دائمی کفار، این مسئله را در بین عالمان اسلام، اعم از امامیه و معتزله و اشاعره، اجماعی و اتفاقی دانسته‌اند؛ شیخ مفید میگوید: «امامیه بر این مسئله اتفاق دارند که وعید به خلود در آتش، متوجه کفار است.»^(۴۲) سیدمرتضی میگوید: «بتحقیق، امت بر عذاب دائمی کافر اجماع کرده‌اند، بنابراین، ما بر این مسئله قطع و یقین پیدا میکنیم.»^(۴۳) فخررازی میگوید: «اجماع وجود دارد بر اینکه وعید کافر معاند، دائمی است.»^(۴۴) تفتازانی معتقد است: «اختلافی در خلود کسانی که داخل بهشت میشوند و خلود کفار وجود ندارد.»^(۴۵) محقق ایچی مینویسد: «مسلمانان اجماع کرده‌اند بر اینکه کفار تا ابد مخلد در آتشند و عذابشان قطع نخواهد شد.»^(۴۶) اما در مقابل این گروه، عدّه‌یی نیز معتقدند عینیت آتش و عذاب، پس از طی مدت عذاب، از دوزخیان برداشته میشود بطوری که داخل در آتش میمانند اما دیگر در عذاب نیستند؛ غزالی، ابن عربی، ملاصدرا و فیض کاشانی در این دسته جای دارند.

غزالی، اعتقاد جزمی به خلود را مساوی با جهل به عقل و شرع و خروج از کسوت عقل و علم میدانند.^(۴۷) ابن عربی نیز - همانگونه که گفته شد و نیز به آن اشاره خواهد



شد - معتقد است که عذاب دوزخیان تبدیل به نعمت میشود و پس از آن دیگر عذابی در کار نخواهد بود. ملاصدرا نیز ظاهراً اولین کسی است که در بین امامیه، موافق ابن عربی است و با خلود در عذاب مخالف است. وی نیز معتقد است بالأخره عذاب جهنم پس از مدت طولانی منقطع شده و اهل آن، به آنجا خو خواهند گرفت و احساس درد و عذاب نخواهند کرد چرا که جهنم و آتش، موافق طبع کفار است و نوعی برای آنها کمال محسوب میشود.^(۴۸) فیض کاشانی نیز همچون استاد خود ملاصدرا، قائل به عدم خلود در عذاب است.^(۴۹)

ابن عربی، اولین کسی است که بطور جدی مسئله خلود را مطرح کرده و بتبع آن معتقد است که دوزخیان در آتش مخلدند، نه در عذاب. اولین آیه مورد استناد ابن عربی در این زمینه، آیه ۱۶۷ سوره بقره است که میفرماید: «و ما هم بخار جبین من النار؛ آنان از آتش رهایی ندارند». بنابراین، آنها هر چند از آتش رهایی ندارند و از آن خارج نمیشوند اما برداشته شدن عذاب از آنها جایز است زیرا رحمت خدا (که امری ذاتی است) بر غضبش (که امری عرضی است) پیشی دارد. از اینرو، عذاب دوزخیان در دوزخ که در قرآن به آن اشاره شده، همان جاودانگی در آتش است که بموجب آن، خداوند در آنجا برایشان نعیم و بهشتی قرار میدهد زیرا در آیات الهی، نصی در خلود عذاب الهی بر بندگانش نیست بلکه تنها خلود در آتش است. همچنین ابن عربی به مضمون آیه ۷۴ سوره طه «لایموت فیها و لایحیی» استناد میکند و آن را رحمتی از جانب خدا قلمداد میکند، زیرا چنانچه کاملاً در آنجا بمیرند، دیگر جاودانگی در کار نخواهد بود در حالی که نص قرآن، خلاف آن را میفرماید؛ اگر هم زندگی کنند، معلوم است که مانند بهشتیان زندگی کرده و کاملاً از درد رهایی مییابند، در حالی که این شق هم درست نیست. بنابراین، مصداق این آیه، زمانی است که دوزخیان پس از آنکه جزای عقوبت را بسبب بقای بر کفر خویش در دنیا چشیدند به آن دچار شوند. از دیگر مستندات وی در اینباره، سخن پیامبر (ص) است که فرمود: «و اما اهل النار الذین هم اهلها». بنابراین، اگر آنها اهل عذاب بودند، پیامبر (ص) به این سخن اشاره میکرد در حالی که ایشان فرمود: «آنها اهل آتشند، نه عذاب». ^(۵۰) سرانجام، ابن عربی به آیه ۱۰ سوره تغابن اشاره میکند که فرموده است: «ولئك اصحاب النار خالدین فیها» که منظور از «فیها» در اینجا «آتش» است زیرا خدا «فیه» فرمود تا معنی عذاب بدهد از اینرو ضمیر «ها» که در «فیها» به آن اشاره شده به سرای دوزخ بر میگردد و

عذاب لازم نمی‌آید.^(۵۱)

بعقیده ابن عربی، دردها و رنجها، تابع آن است که امر دردناک، ملایم با طبع نباشد؛ لذات نیز تابع این است که آن امر مورد لذت، ملایم با طبع باشد. از اینرو، میگوید:

چون مدت کیفر و عذاب در دوزخ براساس مدت بقای بر شرک و کفر در دنیا سپری شد، خدا برای آنان نعمت و آسایشی در آنجا قرار میدهد بطوری که اگر وارد بهشت شوند بسبب عدم موافقت با طبیعتی که بر آن سرشته شده‌اند به درد و رنج می‌افتند، از اینرو آنان در دوزخ، از آتش و زمهریر و نیش عقرب و مار لذت می‌برند، همانطور که بهشتیان از سایه و نور و بوسیدن حوریان زیبا و... لذت می‌برند زیرا مزاجشان چنین اقتضایی دارد؛ درست مانند حشره‌بی بنام جُعَل (سرگین گردان) که طبیعتش از بوی گل زیان می‌بیند اما از بوی تعفن لذت می‌برد...^(۵۲)

ابن عربی حتی ادعا میکند، اهل دوزخ اگر اعمالی را که موجب وجود رنجها و مرضهای آنهاست انجام نداده بودند و مطابق با مزاج خاص خویش از قبر برانگیخته میشدند و بین بهشت و دوزخ مخیر میگشتند، حتماً دوزخ را انتخاب میکردند؛ درست همانطور که ماهی، آب را انتخاب میکند و از هوایی که مایه حیات اهل خشکی است، میگریزد.^(۵۳)

البته لازم بذکر است که ظاهر این سخن ابن عربی با آیات الهی مبنی بر اینکه «دوزخیان حسرت بهشت و بهشتیان را می‌خورند و از بهشتیان تقاضای کمک میکنند و با جبر به دوزخ کشیده میشوند» همخوانی ندارد. اما باید گفت که منظور وی در اینجا مبنی بر «انتخاب دوزخ»، همان ماهیت نوعیه آنهاست که امری کلی است، نه وجود خاص آنها که امری شخصی است، زیرا اگر شخص آنها منظور باشد، معنای جبر میدهد و با عدل الهی و همچنین با آیات قرآن، ناسازگار میشود. ملاهادی سبزواری که بر این امر واقف بوده، سخن ابن عربی و ملاصدرا را اینگونه تأیید میکند: «دوام برای نعیم، شخصی است، در حالی که دوام برای رنج و آلم شخصی نیست، بلکه نوعی است زیرا که نوع عذاب شونده با تعاقب اشخاص، محفوظ و پابرجا میماند.»^(۵۴)

همچنین ابن عربی در *فصوص الحکم* (فصّ یونسی و ابویّی) تأکید دارد که بازگشت اهل دوزخ به نعیم و بهشتی است که در آتش است و مناسب با حال دوزخیان است

۱۳۸



که این امر بواسطه رهاشدن از عذاب و یا لذت بردن از آن و یا بواسطه عادت کردن به آنجاست، بنابراین، عنایت و لطف الهی در عین آتش، تجلی میکند، همچنانکه آتش را بر ابراهیم خنک و سلامت کرد از اینرو نعیم آنان هنگامی است که خدای منتقم، تمامی حقوق خود و خلق را از آنها میستاند.^(۵۵) پس این امر عین رضای خدا از آنان است، زیرا زوال درد و رنج، عین زوال غضب الهی است؛ از اینرو، چون غضب زایل شد، رضا حصول مییابد.^(۵۶) قیصری - از شارحان ابن عربی - نیز (در شرح خود بر فصّ هودی) خداوند را مبری از آن میداند که بخواهد کسی را عذاب ابدی کند؛ چرا که همین مقدار عذاب نیز برای رسانیدن آنان به کمالاتشان میباشد؛ همچنانکه طلا و نقره را در آتش ذوب میکنند تا عیارشان از تیرگیها، خالص و مهذب گردد. وی در این زمینه به شعری نیز استناد میکند:

و تعذیبکم عذب و سخطکم رضی و قطعکم وصل و جورکم عدل
سرانجام اینکه بعقیده ابن عربی، هرکس که با موطنش انس یافت، بدان مسرور میشود و مفارقت از وطن، باعث عذاب او میگردد، از اینرو اگر دوزخیان از دوزخ بیرون روند، معذب میگردند در حالی که خداوند، آنان را برای همان نشئه که فطرتاً به آن علاقه دارند، آفریده است.

اما ملاصدرا از آنجا که در این زمینه متأثر از ابن عربی است، نظریه خلود را اعتدال بخشیده و بین سخن عرفا و آیات قرآن جمع میکند و معتقد است: «آیاتی که در حق گناهکاران وارد شده و حاکی از عذاب و خلود آنان در دوزخ است، حق و درست است و کلمات اهل کشف و شهود (که حاکی از عدم عذاب است) منافاتی با آن آیات ندارد، زیرا عذاب بودن چیزی از جهتی، منافاتی با رحمت بودن آن از جهت دیگر ندارد».^(۵۷)

۷. ماهیت بهشت

۷-۱. تعریف بهشت

واژه «جنت» (که در زبان عربی معادل بهشت است) عبارت از سرزمینی است که در آن، درختان بسیار باشد بطوری که با سایه‌هایش زمین را بپوشاند، از اینرو آن (جنت) از لغت «جَنّ» گرفته شده که بمعنی «پنهان و پوشیده» است؛ پس جنت همان ستر و پوشیدگی است.^(۵۸) ابن عربی در *فصوص الحکم* (فصّ اسماعیلی) مطابق با معنای لغوی جنت (بهشت)، حقیقت آنجا را همان قرب و نزدیکی به باریتعالی و پوشیدگی در تحت رحمت بی‌انتهای الهی میداند، از اینرو همانگونه که دوزخ تبلور غضب الهی است، بهشت

نیز تبلور رحمت الهی و پوشیدگی در تحت این رحمت است. بنابراین، هنگامی که انسان داخل جنت و بهشت خدا شد، داخل در نفس خود شده است و معرفت جدیدی برای او از خدای خویش حاصل میشود که این معرفت جدید، زاید بر معرفتی است که در دنیا داشته است. بدینوسیله انسان، بواسطه معرفت دنیوی و اخروی، صاحب دو معرفت خواهد بود: (۱) معرفت به خدا از آن حیث که انسان، صورت و تجلی خداست. (۲) معرفت به خودش که در واقع به معرفت خدا - از آن حیث که پروردگار انسان است - منتهی میشود.^(۵۹) بنابراین، علت اینکه انسان به محض ورود به جنت خدا، داخل نفس و ذات خود میشود این است که اسرار و رازهای نفس خویش و نیز انوار حق و ذات مقدس ربوبی را که در آن متجلی شده است، مشاهده خواهد نمود، از اینرو نفسش را به معرفت دیگری غیر از معرفتی که آن را شناخته است، خواهد شناخت و آن هنگامی است که رب خود را بوسیله معرفت به او بشناسد. بعبارت دیگر، انسان هنگامی که نفسش را بشناسد و سپس بسبب این شناخت، پروردگارش را بشناسد، صاحب یک معرفت جدید میشود و آن معرفت این است که پی ببرد و دریابد که عاجز و فقیر است و منبع نقایص و شرور و بدی میباشد و همچنین دریابد که پروردگارش، بینیاز و غنی و معدن کمالات و خیرات است؛ زیرا این انسان است که موصوف به کمالاتی امانی و عاریتی است، در حالی که آن کمالات، فی نفسه مربوط به حق تعالی است که اصالتاً واجد آن کمالات است.^(۶۰) بنابراین، حقیقت بهشت از دیدگاه ابن عربی، هستی مطلق است که در آن همه کثرتها پوشانده میشوند و درنهایت، ادراک وحدت مطلق را بدنبال دارد.^(۶۱) از اینرو این حقیقت، معلول شناخت نفس خویش و در نهایت شناخت خداوندی است که خاستگاه وحدت مطلق میباشد.

۲-۷. انواع بهشت

ابن عربی، همانگونه که معتقد به دوزخ محسوس و معنوی است، بهشت را نیز به دو بهشت محسوس و معنوی تقسیم میکند. بعقیده وی، بهشت محسوس، جایگاه بهره‌وری ارواح حیوانی و نفس ناطقه است؛ در حالی که در بهشت معنوی، ارواح حیوانی، جایگاهی ندارند بلکه فقط نفوس ناطقه از آن متنعم میشوند و آن بهشت علوم و معارف است.^(۶۲) بیانی دیگر، نفس ناطقه و روح انسانی، امری مکلف در دنیا بوده که بهشت آن، علوم و معارف است که از راه نظر و اندیشه فراگرفته و با دلایل عقلی به آنها رسیده است. اما انسان دارای بهشتی دیگر نیز میباشد که مطابق با لذات و خواستهایی است که بواسطه نفس حیوانی و قوای حسی بدست می‌آید و آن بهشت، عبارت از خوردن، آشامیدن، نکاح کردن و ادراک بوهای خوش و

۱۴۰



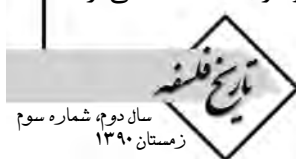
نغمه‌های موزون و رنگهای متنوع و لذت بردن از چهره زیبارویان و... است. ابن‌عربی، لذت برنده نهایی از محسوسات را نه تنها حس بلکه نفس ناطقه میدانند چرا که اینها همه بواسطه حواس به نفس ناطقه انتقال مییابند. وی در این زمینه به وجه افتراق بین انسان و حیوان قائل است و عدم حس زیبایی‌شناسی حیوانات را باعث تمایز آنها از انسان میدانند، زیرا بر آن است که چنانچه تنها روح حساس حیوانی از لذایذ محسوس بهرمنند گردیده و نفس ناطقه از آنها محروم بماند، لاجرم حیوان هم باید از صورتهای زیبای و رنگها و زیورآلات و ... لذتمند گردد در حالی که اینگونه نیست، زیرا حیوانات واجد نفس ناطقه‌یی که بخواهد یا بتواند از صور زیبا، درک صحیحی داشته و از آنها لذت ببرد، نیستند.^(۶۳)

باعتماد وی، چنین نیست که بهشتیان در بهشت محسوس برای رفع گرسنگی غذا بخورند و برای رنج عطش و تشنگی آب بنوشند و یا برای دفع شهوت جنسی، عمل نکاح انجام دهند، زیرا اگر اینگونه باشد، آنها محتاج به خوردن و نوشیدن و نکاح کردن بودند و احتیاج، مستلزم ملال و اندوهناکی است در حالی که در بهشت ملال و اندوهی نیست بلکه خواست آنها مانند اراده خداوند است که چون به مراد (شیء مورد اراده) تعلق گرفت، در دم موجود میشود. بنابراین همانگونه که خداوند برای رفع احتیاج خود، چیزی را موجود نمیکند، بهشتیان نیز برای رفع احتیاج خود، نمیخورند و نمی‌آشامند و چیزی را موجود نمیکند بلکه خواستها و شهوات آنها عین بینیازی است و این بینیازی، تبلوری از بینیازی خدای تعالی است.^(۶۴)

۷-۳. اوصاف بهشت

در اندیشه ابن‌عربی، بهشت دارای ادراک و روحی است که به بهشتیان وارد شونده در آن، تنعم و برخورداری بیشتری میدهد و بواسطه همین ادراکش از خدا درخواست میکند که ساکنانش را پارسازد، زیرا بهشت مشتاق ساکنانش بوده و برای طلب لقا و دیدن آنها بنوعی رنج میبرد. وی، ویژگی اصلی بهشت را در چهار صفت «بهبودی»، «سلامت»، «آبادانی» و «بلند مرتبگی» خلاصه میکند و به سخن رسول خدا(ص) استناد میجوید که فرمود: «ان الجنة اشتاقت الی بلال و علی و عمّار و سلمان؛ بهشت مشتاق بلال و علی و عمّار و سلمان است» از اینرو در تأویلی زیبا، صفت بهشت را به موازات این چهار اصحاب پیامبر، در چهار صفت جای میدهد: (۱) صفت «بهبودی و شفا» که از نام «بلال» ناشی میشود. (۲) صفت «سلامت» که از نام «سلمان» ناشی میشود. (۳) صفت «عمارت و آبادانی» که از نام «عمّار» ناشی میشود. (۴) صفت «بلندمرتبگی و علو درجات» که ناشی از

۱۴۱



اندیشه‌های آخرت‌شناسانه ابن‌عربی

سال دوم، شماره سوم
زمستان ۱۳۹۰

نام حضرت «علی (ع)» است.^(۶۵) وی بهشت را محل راحت و رحمت مطلق میدانند و تنها نعمتی را که در بهشت منتفی تلقی میکنند همان خواب است، زیرا صورت خواب در دنیا، بصورت عدم نعمت در آخرت منقلب میشود. بنابراین، از آنجاییکه خواب، انسانها را در بهشت از نعمت غافل میکند، در آنجا، خواب برای بهشتیان مقدر نشده است. وی وصف دیگر بهشت را لطافت آن میدانند بطوری که افراد میتوانند بهر صورتی که میخواهند موجود شوند اما در عین حال این امر مانع نمیشود که آنها با صورت دیگری وجود پیدا نکنند بلکه میتوانند در آن واحد، در صورتهای مختلفی موجود شوند. چنانکه میگوید:

در بهشت بازاری هست که در آن خرید و فروش نیست و در آن داد و ستدی نمیشود ولی محل ظهور صورتهاست از اینرو هر کس که از صورتی خوش بیاید و آن را طلب کند، در آن وارد میشود و این مانند چیزی است که امروز در باطن انسان است اما در آنجا ظاهر میگردد.^(۶۶)

به هر یک از صور بازار بهشت که بخواهیم، میتوانیم وارد شویم و برای هیچیک از افراد خانواده خود یا آشنایان ناشناخته نیستیم. با اینهمه میدانیم که صورت تکوینی جدیدی پوشیده‌ایم و این در عین حالی است که همان صورت پیشین خود را نیز داریم.^(۶۷)

بنابراین از دیدگاه ابن عربی، اهل بهشت دائماً از صورتی بصورت دیگر محشور میشوند تا بدین طریق به وسعت قدرت الهی پی ببرند.

نتیجه‌گیری

با توجه به سخنان ابن عربی روشن میشود که دنیا و آخرت، دو ظرف متمایز از هم نیستند بلکه ارتباط آنها تکوینی و ذاتی است زیرا آخرت، باطن زندگی دنیوی است و در آنجا تمام حقایق و اسرار انسان و جهان، فاش میگردد و حجابها از میان میرود. همچنین روشن میشود که فلسفه وجودی آخرت، ظهور باطن و حقیقت جهان هستی است، زیرا کمال تام وجود حق تعالی و باطن هر چیزی، بجهت محدودیتهایی که متناسب با این عالم مادی است، امکان ظهور تام و تمام ندارد، از اینرو انسان بتدریج، اخلاق و اوصافی را که با صورت خدا تناسب دارد در خویش قوت بخشیده و خود را با صورت خدا متناسب میسازد و رنگ خدایی میگیرد. بنابراین متصور شدن بصورت الهی و متخلق شدن به اخلاق الهی در باطن این عالم، پنهان است؛ پس باید آخرتی باشد تا باطن خداگونه

۱۴۲



انسان در آنجا ظاهر شود. بنابراین آخرت، موجب از میان بردن رابطه عکس با خدا و عینیت یافتن صفات انسان با خدا و هماهنگی ظاهر و باطن انسان با خداست. همچنین مشخص میشود که ماهیت حقیقی دوزخ، همان دوری و حجاب از خدا و محرومیت از رؤیت الهی است که بواسطه شکاف عمیق بین انسان و خدا بوجود می‌آید در نهایت به عدم شناخت خدا منجر میشود. ماهیت حقیقی بهشت نیز قرب و نزدیکی به باریتعالی و رؤیت او و پوشیدگی در تحت رحمت اوست که این موهبت بواسطه شناخت خود حاصل میشود و در نهایت به شناخت خدا می‌انجامد. در آخر نیز با توجه به ارتباط مستقیم و عمیق دنیا با آخرت، مشخص میشود که جسم دوزخیان عنصری و مانند این دنیا است و علت این امر، همانا طمع آنها به لذایذ زوال‌پذیر دنیوی است که از جسم عنصری سرچشمه میگیرد، از اینرو، در دوزخ نیز از این بدن پست عنصری رهایی نخواهند یافت. اما بهشتیان بخاطر اینکه دیدگان خود را به روی لذایذ زودگذر دنیوی و عنصری میبندند، در نتیجه ابداً در آخرت واجد جسم عنصری نیستند و با وجود اینکه صورت جسم اخروی آنها مانند این دنیا است اما دیگر خاصیت عنصری ندارد بلکه جسم تکامل یافته دنیوی آنهاست و این تکامل، بخاطر تکامل روحی آنها در زندگی دنیوی است. از اینرو بهشتیان با بدن لطیف بهشتی که قابل زوال و فنا و دثور نیست، محشور میشوند.

در پایان سخن خود را با ابیاتی زیبا از مولوی به پایان میرسانیم که فرمود:

این جهان زندان و ما زندانیان	حفره کن زندان و خود را وارهان
این جهان جیفه است و مردار و رخیص	بر چنین مردار چون باشم حریص
آن جهان جز باقی و آباد نیست	زانکه آن ترکیب از اضداد نیست
نفی ضد کرد از بهشت آن بینظیر	تا نباشد شمس و ضدش زمهریر
رنگ باقی صبغة الله است و بس	غیر آن بر بسته دان همچون جرس

پی نوشتها:

۱. ابن عربی، محیی‌الدین، فتوحات مکیه، ج ۳، ص ۴۴۱؛ همچنین: ر.ک: همان، ج ۳، ص ۲۲۳، ۴۷۰، ۵۰۹.
۲. ر.ک: همان، ج ۳، ص ۴۷۰.
۳. ابن عربی در فتوحات مکیه (ج ۱، ص ۲۱۶) حدیث «ان الله خلق آدم علی صورته» را از پیامبر (ص) نقل کرده و مینویسد: «در مرجع ضمیر «صورته» دو احتمال است: احتمال اینکه ضمیر به آدم برگردد و احتمال اینکه به الله برگردد، زیرا انسان متخلق به جمیع اسماء الهی است». همچنین: ر.ک: ابن عربی، انشاء الدوائر، ص ۳۶.
۴. ر.ک: فتوحات مکیه، ج ۴، ص ۲۵۲.
۵. همان، ج ۴، ص ۱۳۵.



٦. همان، ج ٣، ص ٤٣٨ و ٤٣٩.
٧. ر.ک: همان، ج ١، ص ٣١٢.
٨. چیتیک، ولبیام، عوالم خیال و مسئله کثرت دینی، ترجمه سید محمود یوسف ثانی، ص ١٨٤.
٩. همان، ج ١، ص ٢٠٧. وی مینویسد: «ان النشأة الآخرة حسیته لا تشبه هذه النشأة الدنیویة وانها لیست بعینها، بل ترکیب آخر و مزاج آخر... و ان كانت هذه الجواهر عینها بلاشک فآنها التي تبعثر فی القبور و تنشر و لكن یختلف التریب و المزاج باعراض و صفات تلیق بتلك الدار لاتلیق بهذه الدار...»
١٠. قونوی، صدرالدین، نفحات الالهیه، تصحیح و مقدمه محمد خواجوی، ص ٩١.
١١. ر.ک: قیصری، داود، شرح فصوص الحکم، مقدمه و تصحیح و تحقیق جلال الدین آشتیانی، ص ١٣٠ و ١٣١؛ همچنین: ر.ک: کاشانی، عبدالرزاق، اصطلاحات صوفیه، ص ١٤٦.
١٢. ر.ک: فتوحات مکتبه، ج ٢، ص ٤٨٥.
١٣. عوالم خیال و مسئله کثرت دینی، ص ١٢٤.
١٤. فتوحات مکتبه، ج ١، ص ٣١١.
١٥. همان، ج ١، ص ٣١١ و ٣١٢.
١٦. همان، ج ١، ص ٥٧٠.
١٧. همان، ج ١، ص ٢٦١.
١٨. قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ٥٦٢، ٨٧٧.
١٩. فتوحات مکتبه، ج ١، ص ٢٧٥ و ٢٧٦.
٢٠. همان، ج ٣، ص ٢٤٤.
٢١. همان، ج ٢، ص ١٨٣ و ١٨٤. ابن عربی میگوید: «و النوم من احکام الطبیعه فی مولدات العناصر الخاصه و النشأة الآخرة لیست من مولدات العناصر بل هی من مولدات الطبیعه فلذلك لا تنام و لاتقبل النوم کالملائکه و ماعلا عن العناصر».
٢٢. همان، ج ٢، ص ٥٩٩.
٢٣. نفحات الالهیه، ص ٩١ و ٩٢.
٢٤. ابن عربی، محیی الدین، فصوص الحکم، تعلیقات ابوالعلاء عقیفی ص ١٠٧ و ١٠٨. وی میگوید: «فهو يأخذ بنواصیهم، و الریح تسوقهم، و هی عین الالهواء التي كانوا علیها الی جهنم، و هی البعد الذي كانوا يتوهمونه. فلما ساقهم الی ذلك الموطن، حصلونی عین القرب، فزال البعد، فزال مسمی جهنم فی حقهم؛ فجازوا بنعیم القرب من جهة الاستحقاق لأنهم مجرمون».
٢٥. قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ٧١٩.
٢٦. ر.ک: خوارزمی، تاج الدین حسین، شرح فصوص الحکم، باهتمام نجیب مایل هروی، ص ٣٦٩.
٢٧. همان، ج ١، ص ٣٨٧.
٢٨. همان، ج ١، ص ٢٩٧.
٢٩. همانجا.
٣٠. عوالم خیال و مسئله کثرت دینی، ص ١٣٨.
٣١. همان، ج ١، ص ٣٠٠.
٣٢. همانجا.
٣٣. همان، ج ٢، ص ٦١٣.
٣٤. همان، ج ١، ص ٣٢١ و ٣٢٢.
٣٥. همان، ج ٣، ص ٤٦٣. وی میگوید: «و حالهم فیها کما قدمناه بعد فراغ مدّة الشقاء فیستعذبون العذاب فتزول الآم و یبقى العذاب و لهذا سمي عذاباً لان المأل الی استعذابه».
٣٦. همان، ج ١، ص ١٦٩.

۳۷. همان، ج ۲، ص ۱۶۱.
۳۸. همان، ج ۳، ص ۷۶. وی میگوید: «الا ترى الوالى الجائر اذا أخذه الملك و عذبه عند استغائه رعيته به كيف تفرح الرعيه بالانتقام من و اليها كذلك الجوارح يكشف لك يوم القيامه عن فرحها و نعيمها بما تراه فى النفس التى كانت تدبرها فى ولايتها عليه لأن الحرمة الله عظيمه عندالجوارح».
۳۹. همان، ج ۳، ص ۳.
۴۰. همان، ج ۳، ص ۲۶۲ و ۲۶۳.
۴۱. ملاصدرا، اسفار اربعه، تصحيح، تحقيق و مقدمه رضا اكبريان؛ باشراف استاد سيدمحمد خامنه‌ای، ج ۹، ص ۵۲۶؛ همو، شواهد الربوبيه، تصحيح، تحقيق و مقدمه سيدمصطفى محقق داماد؛ باشراف استاد سيدمحمد خامنه‌ای، ص ۳۸۸.
۴۲. مفيد، محمد بن نعمان، اوائل المقالات (مصنفات شيخ مفيد)، ج ۴، ص ۴۶.
۴۳. علم الهدی، سيدمرتضى، الذخيره فى علم الكلام، تحقيق سيداحمد حسيني، ص ۵۲۳.
۴۴. طوسی، خواجه نصيرالدين، تلخيص المحصل، باهتمام عبدالله نورانی، ص ۴۰۰.
۴۵. تفتازانی، سعدالدين، شرح المقاصد، تحقيق عبدالرحمن العميره، ج ۵، ص ۱۳۱.
۴۶. ایجی، قاضی عضدالدين، المواقف، شرح جرجانی، ج ۸، ص ۹۲.
۴۷. غزالی، الاقتصاد فى الاعتقاد، تحقيق على بوملحم، ص ۲۰۸.
۴۸. ملاصدرا، العرشيه، ص ۲۸۱.
۴۹. فيض كاشانى، ملامحسن، الكلمات المكونه، تصحيح و تعليق عزيزاله عطاردى قوجانى، ص ۹۳.
۵۰. فتوحات مكيه، ج ۳، ص ۲۵.
۵۱. ر.ك. همان، ج ۳، ص ۷۷.
۵۲. همان، ج ۲، ص ۶۴۸.
۵۳. همان، ج ۴، ص ۱۴ و ۱۵.
۵۴. الاسفار الاربعه، ج ۹، ص ۶۳۱، (حاشيه حاج ملاهادى سبزواری).
۵۵. فصوص الحكم، ص ۱۶۹؛ قيصرى، شرح فصوص الحكم، ص ۹۸۴.
۵۶. فصوص الحكم، ص ۱۷۲؛ قيصرى، شرح فصوص الحكم، ص ۱۰۰۰ و ۱۰۰۱.
۵۷. شواهد الربوبيه، ص ۳۷۵.
۵۸. قيصرى، شرح فصوص الحكم، ص ۶۴۸.
۵۹. فصوص الحكم، ص ۹۲. وی میگوید: «وادخلی جنتی التي بها سترى. و ليست جنتی سواک فأنت تسترنى بذاتک. فلاأعرف إلا رتک كما أنك لا تكون آلا رتبی. فمن عرفک عرفنى وأنا لما أعرف فأنت لا تعرف. فاذا دخلت جنته دخلت نفسک فتعرف نفسک معرفه أخرى غير المعرفه التي عرفتها حين عرفت رتک بمعرفتک إياها. فتكون صاحب معرفتین: معرفه به من حيث أنت، و معرفه به بک من حيث هولاء من حيث انت».
۶۰. قيصرى، شرح فصوص الحكم، ص ۶۴۹ و ۶۵۰.
۶۱. ر.ك. خوارزمی، شرح فصوص الحكم، ص ۲۹۶ و ۲۹۷.
۶۲. فتوحات مكيه، ج ۲، ص ۶۱۳.
۶۳. همان، ج ۱، ص ۳۱۷.
۶۴. همان، ج ۱، ص ۶۴۱.
۶۵. همان، ج ۱، ص ۳۱۷.
۶۶. همان، ج ۱، ص ۳۸۴.
۶۷. همان، ج ۲، ص ۱۸.

منابع:

۱. ابن عربی، محیی‌الدین محمد، *انشاءالدوائر*، بی‌جا، مکتبه الثقافة الدینیه، بی‌تا.
۲. _____، *فتوحات مکتبه* ۴ جلد، بیروت، دارالفکر، چاپ سنگی، بی‌تا.
۳. _____، *فصوص الحکم*، تعلیقات ابوالعلاء عقیفی، تهران، انتشارات الزهراء، چ ۱، ۱۳۶۶.
۴. ایچی، عضالدین، *المواقف*، شرح جرجانی، قم، انتشارات شریف رضی، چ ۸، ۱۴۰۹ ق.
۵. تفتازانی، سعدالدین، *شرح المقاصد*، تحقیق عبدالرحمن العمیره، قم، انتشارات شریف رضی، ۱۴۰۹ ق.
۶. جهانگیری، محسن، *ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چ ۴، ۱۳۷۵.
۷. چیتیک، ویلیام، *عواالم خیال و مسئله کثرت دینی*، ترجمه سید محمود یوسف ثانی، تهران، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، چ ۱، ۱۳۸۳.
۸. خوارزمی، تاج‌الدین حسین، *شرح فصوص الحکم*، باهتمام نجیب مایل هروی، تهران، انتشارات مولی، چ ۲، ۱۳۶۸.
۹. ملاصدرا، *الاسفار الاربعة*، (باتعلیقات سبزواری)، تصحیح، تحقیق و مقدمه رضا اکبریان؛ باشراف استاد سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چ ۹، ۱۳۸۲.
۱۰. _____، *العرشیه*؛ بی‌جا، بی‌تا، ۱۳۴۱.
۱۱. _____، *الشواهد الربوبیه*، تصحیح، تحقیق و مقدمه سیدمصطفی محقق داماد؛ باشراف استاد سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چ ۱، ۱۳۸۲.
۱۲. طوسی، خواجه نصیرالدین، *تلخیص المحصل*، باهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل، ۱۳۵۹.
۱۳. علم‌الهدی، سیدمرتضی، *الذخیره فی علم الکلام*، تحقیق سیداحمد حسینی، قم، مؤسسه النشرالاسلامی، ۱۴۱۱ ق.
۱۴. غزالی، محمد، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، تحقیق علی ابوملحم، بیروت، مکتبه الهلال، ۱۹۹۳ م.
۱۵. فیض کاشانی، ملامحسن، *الکلمات المکونه*، تصحیح و تعلیق عزیزاله عطاردی قوچانی، بی‌جا، ۱۳۶۰.
۱۶. قونوی، صدرالدین، *نفحات الالهیه*، تصحیح و مقدمه محمد خواجه‌وی، تهران، انتشارات مولی، چ ۱، ۱۳۷۵.
۱۷. قیصری، داود، *شرح فصوص الحکم*، مقدمه و تصحیح و تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۱، ۱۳۷۵.
۱۸. کاشانی، کمال‌الدین عبدالرزاق، *اصطلاحات صوفیه*، قم، انتشارات بیدار، چ ۲، ۱۳۷۰.
۱۹. مفید، محمدبن نعمان، *اوائل المقالات (مصنفات شیخ مفید)*، انتشارات المؤتمر العالمی، چ ۴، ۱۴۱۳ ق.
۲۰. مولوی، جلال‌الدین محمد، *مثنوی معنوی*، تصحیح و پیشگفتار عبدالکریم سروش، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.

پرتال جامع علوم انسانی