

نظریه انقطاع عذاب در آخرت‌شناسی عرفانی ابن عربی

هاتف سیاه‌کوهیان^۱

چکیده

جاودانگی عذاب اخروی به عنوان یکی از مباحث اصلی آخرت‌شناسی اسلامی به دلیل ارتباط با بحث «مرتکب کبیره» جایگاه مهمی در اغلب مکاتب کلامی با رویکردها و تفاسیر مختلف داشته است. ظاهراً محی‌الدین بن عربی در عالم اسلام نخستین کسی است که بر خلاف مشهور، اعتقادی به سرمدیت عذاب نداشته، جهنم را پدیده‌ای دگرگون شونده و امری نسبی می‌داند. بنابر تلقی وی، عذاب - از ریشه عذب - نسبت به گروه‌های مختلف از دوزخیان، متناسب با استعدادها و قابلیت‌های متفاوت آنها و در اشکال و کیفیات متنوع تبدیل به امری گوارا و عذب می‌گردد. ابن عربی با بیان «تمثل رویا» عذاب دوزخیان را به خواب شیرینی تشبیه می‌کند که ماهیت حقیقی آن چیزی جز گرفتاری در غفلت از واقعیت تاریک و رنج‌آور خود آنها نیست. از جمله دلایل ابن عربی برای توجیه نظریه خود جواز خلف وعید از سوی خدا، رحمت بیکران الهی، تناسب کیفر با عمل و عرضیت اعمال در برابر جوهریت فطرت است.

کلید واژه‌ها

خلود عذاب، انقطاع عذاب، ابن عربی، وعد و وعید، رحمت و غضب، عذاب، نعیم، دوزخ، شقاوت و سعادت، مرتکب کبیره، آخرت‌شناسی

۱. دانشجوی دوره دکتری تخصصی رشته عرفان اسلامی واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی تهران و عضو هیات علمی واحد تاکستان

جایگاه خلود عذاب در مکاتب کلامی

مسأله خلود عذاب الهی، به عنوان کیفر اخروی پاره‌ای از گناهان جایگاه بسیار مهم و قابل توجهی، در آخرت‌شناسی اندیشمندان مسلمان دارد. وجود دیدگاه‌های متفاوت و مناقشات آشکار در این باب نشان دهنده توجه عمیق اصحاب اندیشه از جمله فلاسفه، فقها، متکلمان و عارفان به این مسأله بوده است. یکی از اساسی‌ترین موارد اختلاف، مربوط به تعیین مصداق برای مفهوم عذاب دائم است. به عبارت دیگر بحث بر سر این است که چه کسانی در آخرت مشمول عذاب دائم می‌شوند؟ یا مخلدین در عذاب طبق سخن خداوند چه کسانی هستند؟ ظاهراً چنین سؤالی، مسأله‌ای کاملاً کلامی بوده و با بحث «مرتکب کبیره» در اغلب مکاتب کلامی پیوندی دیرینه دارد. یکی از عقاید مسلمی که **شهرستانی** آن را بطور عمومی به طایفه معتزله نسبت می‌دهد، اعتقاد به خلود عذاب برای مرتکبین کبیره است؛ مطابق چنین رأیی - که نزد معتزله «وعد و وعید» خوانده می‌شود - هر گاه بنده‌ای بدون توبه و با ارتکاب به گناه کبیره‌ای از دنیا برود مستحق خلود در آتش می‌شود. البته مجازات گناه کار مؤمن در مقایسه با مجازات کافر بی‌ایمان، همراه با تخفیف و کاهش عذاب خواهد بود (الملل و النحل، ج ۱، ۱۳۹، تاریخ اندیشه‌های کلامی، ج ۱، ص ۶۲).

بنابر قول **ابوالحسن اشعری** در **مقالات الاسلامیین**، خوارج نیز مرتکب گناه کبیره بدون توبه را مخلد در آتش دوزخ می‌دانند. اما از نظر آنان ایمان مخلدین تأثیری در کاهش یا تخفیف عذاب آنها نخواهد داشت بلکه مانند کافران عذاب خواهند شد (مقالات الاسلامیین، ۶۵). مرجئه غالباً معتقدند خدا مرتکبین گناه از اهل قبله را به عذاب جاوید دوزخ مجازات نمی‌کند (همان، ۷۷). امامیه، طبق نظر **شیخ مفید** تنها و اختصاصاً کافران را در معرض خلود در آتش می‌دانند نه گناهکاران مؤمن و معترف به واجبات خدا از اهل نماز را (اوائل المقالات، ۱۴). طبق نظر وی همه مرجئه به استثنای محمدبن شیبب و همه اصحاب حدیث بدون استثناء در این مسأله با امامیه موافقند (همان، ۱۴). اشاعره نیز مانند شیعه و مرجئه معتقدند که خدا همه

گناهان جز شرک و کفر را می‌آمزد و تنها مشرکین و کفار در عذاب دائمی خواهند بود (الملل و النحل، ج ۱، ص ۱۳۹).

طبق آنچه گفته شد، ظاهراً در میان نحله‌های مختلف کلامی تنها طایفه معتزله و خوارج است که خلود در عذاب را مربوط به «عمل شخص» یعنی ارتکاب گناه کبیره - صرف نظر از کفر و ایمان شخص - می‌دانند. اما سایر گروه‌ها خلود در عذاب دائم را ناشی از «کفر شخصی» - صرف نظر از عمل او - می‌دانند. به نظر می‌رسد طایفه خوارج و اندیشمندان معتزلی با طرح چنین دیدگاهی، «انصاف عقلی» قابل توجهی از خود نشان داده‌اند؛ اعتقاد به اینکه خلود در آتش جهنم، نتیجه عمل شخص است چه کافر و چه مؤمن و ایمان شخص دلیل موجهی برای تبرئه وی نیست، به لحاظ عقلانی سخنی محکمه‌پسند و قابل تأمل است. اگر چه به نظر می‌رسد چنین جهت‌گیری‌های کلامی - بویژه از سوی خوارج - بیشتر ناشی از انگیزه‌های اجتماعی و سیاسی و عوامل بیرونی از قبیل مسأله خلافت و خروج بر امام وقت باشد. (برای بررسی تأثیر انگیزه‌های سیاسی بر عقاید کلامی خوارج و معتزله رک به: اهم الفرق الاسلامیه السیاسیه و الکلامیه، ص ۱۷-۹ و ص ۶۳-۴۸).

کیفیت و ماهیت عذاب از دیدگاه ابن عربی

شاید مهم‌ترین مسأله‌ای که بیش از مسأله تعیین مصداق برای مخلدین عذاب، محل نزاع بوده و علاوه بر متکلمین، نظر عرفا و به ویژه ابن عربی را نیز به خود معطوف داشته، «دوام عذاب» یا جاودانگی کیفر است. آیا عذاب خداوند برای اهل دوزخ ابدی است؟ اگر چنین است، سرانجام و عاقبت اهل دوزخ چه خواهد شد و دائمیت عذاب درباره آنها چه معنایی خواهد داشت؟ ابن عربی برخلاف متکلمین و فقها، بجای خلود عذاب، صراحتاً از «انقطاع عذاب» سخن می‌گوید؛ از نظر وی هیچ کس از اهل ایمان و اهل کفر در عذاب دائم نخواهد ماند. (رک: فتوحات مکیه [دارصادر] ج ۱، ص ۱۶۴، ج ۳ ص ۷۷، رحمه من الرحمن، ج ۳، ص ۱۱۶، فصوص الحکم، ۱۶۹).

طبق نظر محی‌الدین و پیروان وی دوزخ مرتبه‌ای از رحمت و نعیم الهی است که خاصیت و ماهیت ویژه‌ای برای اهل خود دارد. این نوع نعیم اهل دوزخ مسلماً با نعیم اهل بهشت متفاوت است ولی آنچه مهم است این است که اهل دوزخ و اهل جنت هر دو به تناسب وضع خود یعنی بطور نسبی از نوعی نعیم و آسایش برخوردار خواهند شد (فصوص الحکم، ۹۴؛ نیز رک: شرح فصوص قیصری، ۴-۶۶۳، شرح فصوص خوارزمی، ۶۱۲ و ۱۱-۳۱۰).

وجوه عذاب شدن عذاب از نظر ابن عربی و شارحان او

ابن عربی با ارائه تعریف منحصر به فردی از «عذاب» در صدد است که با دگرگون ساختن معنای عذاب در اندیشه آخرت شناسانه خود، آن را برخلاف معنای ظاهری‌اش، گونه‌ای رحمت و نعیم معرفی کند. وی عذاب را از ریشه «عذب» و امری گوارا و دلپذیر می‌داند: «یسمی عذاباً من عدوبه طعمه/و ذاک له کالقشر و القشر صاین» (فصوص الحکم، ۹۴). **قیصری و خوارزمی** در شرح سخن ابن عربی گفته‌اند: نعیم اهل شقاوت را عذاب تسمیه کرده‌اند بواسطه عدوبت طعمش نسبت به ایشان، چه عذاب در اصل مأخوذ از «عذب» است و لفظ عذاب، برای حقیقت «عذب» به منزله قشر است. یعنی عذاب، صورت و قشر عذب است و عذب، مغز و گوهر عذاب است. و قشر، نگاه دارنده مغز از آفات است پس لفظ عذاب صیانت معنی خود می‌کند از محجوبان که غافل از حقایق اشیاء هستند (فصوص الحکم، ۹۴، شرح فصوص قیصری، ۶۶۱، شرح فصوص خوارزمی، ۳۱۰).

طبق این تفسیر، عذاب شکل دیگری از رحمت و گونه دیگری از نعمت و آسایش است. اما این دلپذیری و عذب شدن عذاب از نظر ابن عربی چگونه توجیه و تبیین می‌شود؟ شارحان آثار ابن عربی در تفسیر آثار وی با استناد به آیات و روایات، وجوهی را در ظهور احکام عذاب بر طوایف پنجگانه اهل نار یعنی مشرک، کافر، منافق و عاصی محجوب و موحد عارف غیرعامل ذکر کرده‌اند که ذیلاً به صورت طبقه‌بندی شده می‌آید:

۱- عذب شدن عذاب به دلیل سپری شدن زمان و تکرار الم

ابن عربی در فص یونسیه می‌نویسد: مآل و مرجع اهل نار به سوی نعیم است اما در همان آتش، زیرا صورت نار بعد از سپری شدن مدت عذاب دگرگون شده، لاجرم بر اهل آن سرد و سلام می‌گردد و این نعیم آنان خواهد بود. پس نعیم اهل نار بعد از استیفاء حقوق، مانند نعیم ابراهیم(ع) است که در آتش افکنده شد و آن حضرت ابتدا از رؤیت آن و از این تصور که این آتش هر موجود زنده‌ای را هلاک خواهد کرد، در عذاب بود. در حالیکه او مراد خداوند از آن واقعه را درباره خویش نمی‌دانست. پس از وقوع این آلام بر ابراهیم(ع)، وی آتش را بر خود سرد و سلام یافت در حالیکه آن آتش در نظر عموم، همان آتش سوزان و گدازان جلوه می‌نمود. پس یک چیز واحد می‌تواند در چشم ناظرین به صورت‌های متنوع، پدیدار و فهمیده شود (فصوص الحکم، ۷۰-۱۶۹).

طبق دیدگاه فوق کسی که درون آتش می‌سوزد، پس از گذراندن مراحل آغازین عذاب، وضعیت خاصی را تجربه می‌کند که برای آنانکه از بیرون به نظاره وی ایستاده‌اند، قابل درک نیست. چه بسا او پس از ورود در اعماق زبانه‌های آتش و نفوذ آتش در اعماق وجودش، فلسفه سوختن خویش را در می‌یابد و آنچنان با آتش انس می‌گیرد که چیزی غیر از آسایش و سلامت احساس نمی‌کند. در این صورت این آسایش و رحمت در درون آتش فقط برای کسی که درون آن است، اتفاق می‌افتد ولی برای دیگران به دلیل برکنار بودن از چنین تجربه‌ای آن معنا را ندارد.

قیصری و خوارزمی براساس نظر ابن عربی معتقدند که اهل دوزخ (به طور عام) به سبب سپری شدن زمان و تکرار الم با اینکه از نعیم بهشت غافل و محرومند به آتش دوزخ عادت کرده، با آن مأنوس می‌شوند؛ طوری که می‌گویند «سواء علينا اجزنا من صبرنا من محیص» (ابراهیم/ ۲۱) در این حال رحمت الهی شامل حال ایشان شده و عذاب الهی مرتفع می‌گردد (شرح فصوص قیصری، ۶۶۳؛ شرح فصوص خوارزمی ص ۳۱۱). ملاصدرا از قول ابن عربی نقل می‌کند که «دوزخیان سرانجام به نعیم گسیل داشته می‌شوند زیرا صورت آتش پس از سپری

شدن رنج، به سردی و سلامت می‌گراید» (عرشیه، ۱۵۹). نهایت کار جهنم و جهنمیان چنان است که در حدیث آمده: «تنبت فی قعر جهنم الجرجیر» (شرح فصوص قیصری، ۱۶۴) در فتوحات آمده که اهل دوزخ با اینکه در آتش خواهند بود، ولی وجود عذاب از آنها مرتفع خواهد شد زیرا خدا از یک سو فرموده است «و ما هم بخارجین من النار» (بقره/۱۶۷) و از سوی دیگر - مطابق با حدیثی - فرموده «سبقت رحمتی غضبی» (فتوحات، [دارصادر] ج ۱، ص ۲۶۳، فصوص الحکم، ۱۱۷). این سخن این عربی بدین معناست که آتش خاصیت عذاب خود را از دست خواهد داد و با وجودی که اهل دوزخ از آتش خارج نخواهند شد اما خود آتش برای آنها رحمت و نعیم خواهد گشت.

۲- عذب شدن عذاب به دلیل ملاحظه با نار و لذت بردن از قاذورات و خبیثات (نسبیت نعیم)

ابن عربی تفاوت و تباین نعیم اهل دوزخ با نعیم اهل جنت را اینگونه بیان می‌کند:

«و إن دخلوا دارالشقاء فأنهم	علی لذة فیها نعیم مباین
نعیم جنان الخلد فالامر واحد	و بینهما عند التجلی تباین
یسمی عذاباً من عذوبة طعمه	و ذاک له کالقشر و القشر صاین»

(فصوص الحکم، ۹۴)

قیصری و خوارزمی در شرح این ابیات، با نظر به آیه شریفه «و ما امرنا الا واحده کلمح البصر» (قمر/۵۰)، نعیم دوزخ و نعیم جنان را در اصل امری واحد می‌دانند که به حسب تجلی مباین یکدیگرند بدین معنی که تجلی الهی بر سعدا و اشقیاء در اصل واحد و در تجلی به دو صورت است. این تعدد و تباین بر حسب قوایل و استعدادها واقع می‌شود و هر یک از قوایل به حسب استعداد و قابلیت خود از نعمت حق برخوردار می‌شوند. امر واحد الهی مانند آبی است که از آسمان فرود می‌آید اما در جایی شکر و در جای دیگر حنظل می‌روید (شرح

فصوص قیصری، ۶۶۱، شرح فصوص خوارزمی، ۳۱۰). این تمثیل، بی‌درنگ رایحه‌ای از **گلستان سخن سعدی** را به مشام جان می‌رساند که:

«باران که در لطافت طبعش خلاف نیست در باغ لاله روید و در شوره‌زار خس»
(کلیات سعدی، ۴۲)

طبق شرح قیصری و خوارزمی، عذاب محجوبان و غافلان از اهل ایمان، تبدیل به عذاب می‌شود چنانکه در حدیث آمده که بعضی از اهل نار با آتش ملاعبه کنند: «ان بعض اهل النار يتلاعبون فيها بالنار» و ملاعبه از تلذذ منفک نیست. اگر چه این گروه بخاطر عدم وجدان جنت اعمال یعنی حور و قصور و محرومیت از آنها معذب هستند (شرح فصوص قیصری، ۶۶۳، شرح فصوص خوارزمی ۳۱۲ و ۳۱۱) اما به سبب نفوذ در آتش، از آتش لذت می‌برند و این نوعی نعیم است (شرح فصوص خوارزمی، ۶۱۲). این گروه اگر چه به دار شقاوت وارد می‌شوند اما در آنجا لذتی می‌یابند و نعیم آن مکان مابین نعیم جنان است (فصوص الحکم، ۹۴) زیرا نعیم نفوس طیبه به طیبات و نعیم نفوس خبیثه به خبیثات است و نعیم نفوس خبیثه چنان است که ملتذذ به قاذورات و متألم به طیبات می‌گردند. چنانکه آیه شریفه بدان اشارت دارد «الطیبات للطیبین و الطیبون للطیبات و الخبیثات للخبیثین و الخبیثون للخبیثات» (نور/۲۶) پس وعید حق و آتش جهنم در حق عاصیان این چنین دگرگون می‌شود و این دگرگونی عذاب همان عفو و غفران الهی است (شرح فصوص خوارزمی ۱۰-۳۰۹).

با توجه به این فقره روشن می‌شود که لذت و الم از دیدگاه ابن عربی امری کاملاً نسبی است؛ آنچه برای اهل جنت نعیم است، برای اهل دوزخ الم است و بالعکس. طبق این دیدگاه نهاد یا طبع انسان یا وضعیت نفس آدمی است که معنای الم و لذت یا نعمت و نعمت بودن یک امر را روشن می‌کند. اگر نفس طیب باشد، متألم به قاذورات و متنعم به طیبات می‌شود ولی اگر نفس خبیث باشد، متنعم به قاذورات و متألم به طیبات می‌گردد. از نظر شارحان ابن عربی، عذاب برای افرادی که خباثت جزء لاینفک شخصیتشان گردیده، در واقع همان قاذورات و خبیثات درونی آنهاست. اما آنها اساساً از خباثت و پلیدی درونی

خود بی‌خبر و محجوبند و همین بی‌خبری و غفلت، عذاب را برای آنان عذاب می‌کند. به خاطر همین هم خوارزمی و قیصری در شروح خود این دسته از معذبین را «محجوبان و غافلان و محرومان از لذات حقیقی» خوانده‌اند (رک: شرح فصوص قیصری، ۶۶۳، شرح فصوص خوارزمی، ۳۰۹).

صدر المتألهین با وجود اعتقاد به خلود عذاب و تأکیدات مکرر بر آن (رک: تفسیر القرآن الکریم، ج ۴، صص ۳۰۵-۹ و عرشیه، ۱۵۹)، درباره نسبت الم ولذت اخروی، ظاهراً این عربی را همراهی کرده، می‌نویسد که در آخرت نعیم دوزخیان آنچنان با نهاد آنان سازگار است که اگر از آنجا بیرون آمده و به بهشت ارم روند، دردناک و اندوهگین و پریشان می‌شوند زیرا نعیم بهشت با نهاد آنها ناسازگار خواهد بود. پس بناچار باید در مغاک ژرف آتش جاودان بمانند و در معرض اشراق نعیم نار که در خور نهاد آنهاست، قرار گیرند. زیرا جهنم تیره با نهاد تیره آنان توافق دارد و از این جای تاریک بهره گرفته و لذت می‌برند و از مارهای گزنده و آتش و زمهریر و کژدم‌ها لذت می‌برند. چنانکه اهل بهشت هم از نور و سایه‌های درختان خرم و حورالعین و فروغ حق و دیگر چیزها که ویژه آنها و با نهادشان موافق است، متعم می‌شوند (شواهد الربوبیه، ۳۱۵، عرشیه، ۹-۱۵۸).

ملاصدرا از این نظر دوزخیان را به جعل^۱ تشبیه می‌کند که از بوی گل متفرف و از مردار متلذذ می‌شود یا به آدم گرم‌زده‌ای که از بوی مشک آزرده می‌گردد. وی می‌گوید لذت چیزی است که موافق نهاد و الم چیزی است که مخالف طبع باشد (عرشیه، ۱۵۹، شواهد الربوبیه، ۳۱۵).

۱. جُعل: حیوان بدبوی کوچک سیاه، شبیه سوسک که آن را سرکین غلطان و خنفساء نیز می‌گویند. (رک: فرهنگ بزرگ جامع نوین، ص ۲۲۳ و ۴۲۷ تألیف احمد سیاح)

۳- عذب شدن عذاب منافقان در اثر وقوف، اعتراف و رضای آنها به نقصان و حدود و

استعداد ذاتی خود

طبق نظر قیصری و خوارزمی عذاب منافقان - که هم دارای استعداد کمال و هم دارای استعداد نقصند - به دلیل رضا به وضعیت نقص، تبدیل به عذب می‌شود. عذاب این دسته از آنجا که کمال و عدم وصول به آن را ادراک می‌کنند بسیار دردناک و الیم است. اما از سوی دیگر چون استعداد نقصشان بر استعداد کمالشان چیره شده، رضا به نقصان می‌دهند و بعد از انتقام منتقم، تألم از ایشان زایل می‌شود و عذاب به عذب تبدیل می‌گردد (شرح فصوص قیصری، ۶۶، شرح فصوص خوارزمی، ۳۱۲).

در این فقره ملاحظه می‌شود که رضا یا اعتراف اهل نفاق به نقصان و دنائت و وقوف به حدود و استعداد ذاتی خود، باعث رفع عذاب می‌شود. زیرا عذاب برای آنها درک کمال و آرزومندی و حسرت برای رسیدن به کمال، در عین عدم دسترسی بدان است. و زمانی که چنین خواست و استعلایی در وجودشان از میان برود، طبیعتاً حالت رضا و تسلیم در برابر وضع موجود پدید خواهد آمد و پیداست که چنین حالتی از وجهی عذب و گوارا است اگر چه از جهت دیگر عذاب است.

۴- عذب شدن عذاب کافران بواسطه خوشنودی و افتخار آنان به عقوبت و غفلت از

مرتبه‌های عالی‌تر

عذاب کافران به واسطه جهل آنان بر مراتب عالی‌تر و خوشنودی آنان نسبت به وضعیت موجود به عذب تبدیل می‌شود. این عذاب گرچه عظیم است، اما چون استعداد نقص آنها مقتضی آن است، بواسطه رضا بدان حال، درد عقوبت و نکال را کمتر ادراک می‌کنند مانند گلخنی که به آنچه در وی است - یعنی خار و خس - افتخار می‌کند. اگر چه چنین وضعی و مرتبه‌ای برای کسی که طالب مرتبه عظمی و دولت کبری است، بلایی عظیم و عذابی

دردناک است اما برای آنها مایه خوشنودی و نوعی نعیم است (شرح فصوص قیصری، ۶۶۴، شرح فصوص خوارزمی، ۳۱۲).

عذاب نسبت به این دسته از افراد که استعداد ذاتی شان مقتضی و مستدعی دوری از حق و نزدیکی به آتش است گر چه در نفس امر، عذاب است، اما به جهت خوشنودی و رضای آنها به وضع موجود و غلفت از مرتبه‌های عالی‌تر، عذب نیز محسوب می‌شود. همان طوری که مشاهده می‌شود عده‌ای از افراد بزه‌کار به دلیل عدم تعادل شخصیتی، برخی از اعضای خود را قطع می‌کنند یا خود را از بلندی‌ها پرت می‌کنند و یا داغ بر اعضای خود می‌نهند و یا به نحوی از انحاء بدن خود را در عذاب و ناراحتی می‌افکنند و سپس به همان چیزها مغرور شده و افتخار می‌کنند و حالت رضایت و شادمانی از وضع موجود خود نشان می‌دهند (شرح فصوص قیصری، ۶۶۴، شرح فصوص خوارزمی، ۳۱۱ و ۳۱۲).

در دو فقره اخیر گویا ابن عربی و پیروان او معتقدند که کیفیت عذاب مرتبط با درجه فهم انسان‌ها از کمال است. آنان که کمال را می‌فهمند و نمی‌توانند به آن برسند، ابتدائاً دچار عذاب سخت می‌گردند ولی به محض آنکه به نقص ذاتی خود آگاه گشته و رضایت بدان حال می‌دهند، عذابشان عذب می‌گردد. اما آنان که فهمی از کمال نداشته و مستدعی کمال هم نیستند، قاعدتاً عذاب اولیه گروه پیشین را نداشته و به واسطه جهل ذاتی خود به کمال در حالی از خوشنودی و افتخار به سر می‌برند.

۵- عذاب اهل معرفت عذب می‌شود، به سبب شهود معذب در تعذیب

عذاب نسبت به شخص عارف - که به واسطه عملش به آتش درآمده - از وجهی عذب است. زیرا عارف در تعذیب حق، «معذب» را می‌بیند نه عذاب را. پس تعذیب، سبب شهود عارف می‌شود، یعنی بواسطه تعذیب، معذب یعنی حق را مشاهده می‌کند. و این برترین نعمت و عالی‌ترین رحمت برای اوست و مسلماً چنین رحمتی بر او عذب و گواراست. آری

بلانیکو باشد چون در میان بلاء او باشد. چنانکه گفته شده «و تعذیبکم عذب و سخکم رضی/و قطعکم وصل و جورکم عدل» (شرح فصوص خوارزمی، ۳۱۱، شرح فصوص قیصری، ۶۶۳) خوارزمی در تفسیر آیه مبارکه «فلم یجدوا لهم من دون الله انصاراً» (نوح/۲۵) آتش عذاب را آتش فنانی عارف در تجلی جلالی حق معرفی می‌کند. چنانکه می‌گوید: «چون سوختگان شوق دیدار بواسطه تجلی قهاریت حق در آتش قهر و إفاء افکنده شوند، هیچ ناصر و یاری‌رسانی غیر از او نبینند زیرا به تجلی ذات و به صفت قهاریت، هر چه در کون است سوخته شود پس احدی نماند که نصرت دهد ولیکن حق سبحانه و تعالی به حکم «من احبنی قتلته و من قتلته فعلی دیته و من علی دیته فانا دیته» ایشان را به خود زنده گرداند. پس ناصر ایشان حق باشد. پس حق عین انصار ایشان باشد هم در دنیا و هم در آخرت لاجرم در حق هلاک شوند و در ذات او فانی گردند ابداً و به حیات او زنده جاوید باشند سرمداً و بشریت ایشان به حقیقت متبدل شود کما قال کنت سمعه و بصره.

«فانی ز خود به دوست باقی این طرفه که نیستند و هستند»

(شرح فصوص خوارزمی، ۱۹۷)

خوارزمی با بیانی ظریف و شاعرانه، آتش عذاب برای عارف را آتش فنا می‌داند. این آتش بقدری زیبا و دلپذیرست که اهل الله از لذت سوز آن از بهشت به دوزخ روی می‌آورند تا تجلی معشوق در آتش فنا را با تمام وجود تجربه کنند. وی در شرح حال این گروه می‌گوید:

«ما سوختگانیم که از لذت سوز از صدر جنان سوی سقر بگریزیم

محمدیان اگر ظاهر دریای رحمت را به حکم «واذالبحار سجرت» (تکویر/۶) آتش بینند از آن اجتناب نمایند بلکه گویند:

چو تشنه جانب آب و چو خسته سوی علاج به سوی آتش عشق است جان ما محتاج لاجرم این سوختگان دوزخ آشام، خلیل آسا، آتش افروخته را در دریای رحمت و عین برد و سلام می‌بینند و می‌گویند:

وگر زخمی رسد محکم بسازیم اگر دریا شود آتش بنوشیم

بلکه زندگی خویش را در آتش می‌شناسند» (شرح فصوص خوارزمی، ص ۱۹۶).

این آتش مفنی وجود انسان به انوار سبحات وجه حق در عین علم بالله است که انسان را از خود فانی و به حق باقی می‌سازد. یعنی همه خطط تمنیات و انیات بنده را در هم می‌شکند و انیات او را در آتش فنا می‌سوزاند (همان، ۱۹۶).

تمثیل رویا

ابن عربی در **فتوحات مکیه** با تمثیلی ظریف و قابل تأمل، عذب بودن یا نعیم بودن عذاب برای جهنمیان را به خوشنودی و شادمانی انسان خفته‌ای تشبیه می‌کند که در عالم خواب از رویای شیرین خود خرسند و شادمان است. چه بسا این شخص خفته فردی بیمار، فقیر و یا آدم بیچاره و مسکینی باشد اما ممکن است در رویای خود، خویشتن را پادشاهی باشکوه و بزرگ ببیند و در خواب به همین امر خرسند و شاد باشد. چنین شخصی از آن حیث که در عالم خواب به چیزهایی لذت‌بخش و دلنشین رسیده است، در نعیم و شادمانی و رضایت است اما همین شخص از آن روی که در عالم واقع، فردی بیچاره و بیمار و فقیر است در عذاب و نعمت است. نعیم و آسایش اهل دوزخ همانند شادمانی و دلخوشی کاذب آن شخص فقیر در رویای شیرین خود است (فتوحات [دارصادر]، ج ۱، ۲۹۰). بنابر عقیده ابن عربی حال و وضع اهل دوزخ در آخرت، حالت خواب و رویاست او در تأیید سخن خود به این آیات از قرآن استشهد می‌کند:

«انه من یأت ربه مجرماً فان له جهنم لایموت فیها و لایحیی» (طه / ۷۴) - «الذی یصلی النار الکبری ثم لایموت فیها و لا یحیی» (اعلیٰ / ۱۲ و ۱۳) و سپس این حدیث پیامبر (ص) را نقل می‌کند: «و ما اهل النار الذین هم اهلها فانهم لایموتون فیها و لایحیون» (همان، ج ۱، ۲۹۰)

طبق این تفسیر، دوزخیان در خواب عمیق و شیرینی هستند که گویی هیچگاه از آن بیدار نمی‌شوند این استغراق در رویا، خود رحمت و نعمتی است که خدا شامل حال اهل جحیم

کرده است؛ از این نظر آنان در نعیمند. زیرا با وجود عذاب، احساس عذاب و رنج نمی‌کنند. اما اگر جایگاه واقعی آنها ملاحظه شود آنها در عذاب هستند (رک: فتوحات مکیه، [دار صادر]، ج ۱، ص ۲۹۰).

تفسیر ابن عربی از وضعیت «لایموت و لایحیی» در آیه فوق به «خواب و رویا» منطقیاً صحیح به نظر می‌رسد زیرا به راستی شخصی را که در خواب است نه می‌توان زنده خواند و نه مرده. از سخن وی چنین بر می‌آید که لذت‌های موهوم که مشابهت نزدیکی با خواب و رویا دارند، جهنمی است که اهل دوزخ در آن گرفتار شده‌اند و این گرفتاری همان استغراق در لذت‌های توهمی است. ابن عربی لذت اهل گناه را لذت توهمی یا لذت کاذب می‌داند اما با این حال همین توهم تاریک را - از آن جهت که آن‌ها از توهم بیرون نیامده‌اند - نوعی آرامش و نعیم قلمداد می‌کند. طبق این تفسیر نفس استغراق در لذت‌های موهوم چه در دنیا و چه در آخرت همان عذاب است. بدین معنا که عذاب همان توهم یا گرفتاری در توهم است و این دو از یکدیگر منفک نیست. به عبارت دیگر گناه، احساس دروغین لذت یا توهم لذت است نه خود لذت و همین توهم، - چه در دنیا و چه در آخرت - عذاب است اگر چه از وجهی عذب و رحمت است.

برخلاف ادعای فوق که اهل دوزخ را بطور جاودانه در خوابی ابدی متنعم و نیز محصور دانسته و همین خواب را از وجهی لطف و رحمت خدا معرفی کرده، ابن عربی در موضع دیگری از **فتوحات** دیدگاه متفاوت دیگری مطرح می‌کند؛ بدین صورت که اهل دوزخ به اذن و ولایت خدا از این خواب بیدار خواهند شد و در پی آن رحمت و آرامش سرمدی آنان را فراخواهد گرفت (فتوحات، تصحیح عثمان یحیی، ج ۳، ص ۹۸). این دو دیدگاه ظاهراً با هم ناسازگار می‌نماید. در دیدگاه اول خواب دوزخیان خوابی ابدی است که به سبب لذتی که در آن است نعیم جاودانه محسوب می‌شود. اما در دیدگاه دوم خواب دوزخیان خوابی است مقطعی که با بیداری نهایی از آن، عذاب آنها پایان یافته و نعیم ابدی را تجربه می‌کنند. در

دیدگاه اول خواب ابدی خود رحمت و نعیم است در حالیکه در دیدگاه دوم خواب‌های مقطعی میان مرحله‌ای (رک: ادامه مقاله)، مقدمه‌ای برای وصول به رحمت و نعیم است. در هر صورت وی در موضع دوم خود در **فتوحات** معتقد است مدت عذاب دوزخیان چهل و پنج هزار سال است که در سه مرحله بیست و سه هزارساله، پانزده هزار ساله و هفت هزار ساله به طول می‌انجامد. خداوند رحمان، در فواصل سه مرحله مذکور، اهل دوزخ را به خواب فرومی‌برد تا مانند کسانی که در اثر شدت درد بی‌هوش می‌شوند، چیزی از عذاب و درد احساس نکنند. در طی این خواب‌ها، خداوند پوست‌های آنها را مبدل به پوست نو می‌کند. بعد از سپری شدن این مدت، دوزخیان به هوش آمده از خواب بیدار می‌شوند. در این حال با آغاز دوره‌ای جدید، دوزخیان دوباره عذاب می‌شوند. این روال تا پایان مرحله سوم ادامه می‌یابد. پس از پایان مرحله سوم که دوره‌ای هفت هزار ساله و واپسین مرحله عذاب است، دوزخیان برای آخرین بار به خواب و بی‌هوشی فرورفته و پس از مدتی بیدار می‌گردند. اما پس از این بیداری دیگر عذایی نمی‌بینند بلکه عذاب الهی پایان می‌پذیرد چنانکه آسایش و رحمت خدا آنان را فرامی‌گیرد. پدیدار شدن رحمت الهی پس از این مراحل سه گانه عذاب، مانند راحتی و آسایش کسی است که از فرط خستگی و رنجوری به خواب می‌رود و بعد از بیداری احساس راحتی و آسایش می‌کند (فتوحات مکیه، تصحیح عثمان یحیی، ج ۳، ص ۸-۹۶).

عذاب لاینقطع از نظر ابن عربی

ابن عربی در جایی از **فتوحات** برخلاف دیدگاه اصلی خود درباره انقطاع عذاب، تنها به یک نوع از عذاب جاودانه قائل شده است که جنبه روحی - روانی دارد؛ وی انقطاع عذاب را فقط مربوط به عذاب حسی می‌داند اما گونه دیگری از عذاب را - که منشاء آن را ذهن و روح مخلدین می‌داند - لاینقطع و خالد معرفی می‌کند. ترس و نگرانی اهل دوزخ از وقوع مجدد عذاب حسی، عذایی غیرحسی است که خارجیت ندارد اما وحشت و آشفته‌گی

شدیدی را در روح و روان آنان ایجاد می‌کند. پس آنان دائماً در معرض یک عذاب روحی - روانی هستند و تنها در برخی مواقع این وحشت و نگرانی را فراموش می‌کنند (رک: فتوحات، [دار صادر]، ج ۱، ص ۲۹۰).

دلایل انقطاع عذاب از دیدگاه ابن عربی

الف) دلیل اول: فقدان نص

با توجه به توجیهاات و توضیحات فوق معلوم می‌شود که با دگرگون شدن معنای عذاب در نگرش عرفانی ابن عربی، دوام و سرمدیت عذاب نیز جایگاه خود را از دست می‌دهد. اما علاوه بر این توجیهاات، دیدگاه صریح دیگری نیز درباره انقطاع عذاب در آثار ابن عربی دیده می‌شود. وی اعتقاد به سرمدیت و خلود عذاب را - در هر معنایی که باشد - نامقبول و ناصواب شمرده (رحمه من الرحمن، ج ۳، ص ۷-۱۱۶) معتقد است که عذاب زمان معینی دارد و پس از انقضای آن تمام می‌شود (فتوحات [دار صادر]، ج ۳، ص ۷۷، فصوص الحکم، ۱۶۹). ابن عربی با جرأت شگفت‌انگیزی اظهار می‌کند که هیچ‌گونه نص صریحی مبنی بر خلود عذاب اخروی در دست نیست اگر چه مطابق با نص، خلود در نعیم جنت را مسلم و قطعی می‌داند (رک: فتوحات مکیه، [دار صادر] ج ۱، ص ۱۶۴، شرح فصوص خوارزمی، ۶۱۲). از نظر وی عقل سلیم از پذیرفتن سرمدیت عذاب الهی معذور است زیرا نصوص متواتر قابل اعتمادی در این زمینه وجود ندارد (رک: رحمه من الرحمن، ج ۱، ص ۲۴۲).

روشن است که بسیاری از فلاسفه و متکلمین و فقها بر خلاف ابن عربی قائل به وجود نصوص صریح و قابل اعتماد درباره خلود عذاب بوده (برای نمونه رک: عرشیه ۹-۱۰۴ نیز رک: شرح کشف المراد، ۵۶۲-۵۵۸) علاوه بر نص، اجماع را نیز مؤید خلود عذاب می‌دانند (رک: تفسیر القرآن الکریم، ج ۴، ص ۷-۳۱۶ و ص ۷-۳۰۵، الجانب الغربی، ۹۹-۹۸). اما ابن عربی آیات مربوط به خلود را طبق دیدگاه عرفانی خود تأویل می‌کند و آنها را دال بر عذاب سرمدی نمی‌داند.

زیرا عذاب از نظر وی ماهیتی دگرگون شونده و ناپایدار دارد و امری نسبی است که به مقتضای حال معذبین معنا پیدا می‌کند (رک: صفحات پیشین مقاله).

ب) دلیل دوم: ضرورت عدل الهی در نظام پاداش و جزای اخروی (تناسب کیفر و عمل)
ابن عربی با تکیه بر فقدان نص و فقدان دلیل عقلی بر خلود عذاب، سرانجام کار دوزخیان را چنین می‌داند که اهل حجیم، پس از وارد شدن در جهنم فقط به اندازه عقاید، نیات و اعمال ناشایست خود کیفر می‌بینند و نه بیش از آن. با استیفای حق الله و حق الناس بوسیله منتقم، این عذاب به پایان می‌رسد و رحمت حق شامل حال همگان می‌شود. چنانکه طبق استشهاد وی، قرآن بر این حقیقت صحه می‌گذارد که اهل سعادت و اهل شقاوت، نتایج ضروری اعمال خود را مدت معینی دریافت می‌کنند نه علی‌الدوام و این مدت محدود عاقبت به سر می‌رسد. (رحمه من الرحمن ج ۲، ص ۳۵۴ و شواهد الربوبیه، ۳۱۵).

اینگونه نظام پاداش و جزای اخروی، از نظر ابن عربی نظامی عادلانه و مقتضی عدل خدا نیز هست. چرا که عذاب دائمی اخروی دوزخیان، در قبال اعمال دنیوی محدود و غیردائمی‌شان، خلاف عدل الهی بوده و هیچ‌گونه توازن و تعادلی بین عمل و کیفر دیده نمی‌شود. اگر چه اعطای پاداش دائمی به اهل بهشت را می‌توان نمایانگر فضل خدا دانست. بنابراین خدا با اهل دوزخ به عدل و با اهل جنت به فضل رفتار می‌نماید (رحمة من الرحمن، ج ۲، ص ۳۵۵). از این رو اهل کشف گفته‌اند خدا اهل نار را از راه دادگری به دوزخ و بهشتیان را به فضل و بخشایش خود به بهشت می‌فرستد (عرشیه، ۱۵۸ شواهد الربوبیه ۳۱۵).

ابن عربی در **توحفات مکیه** درباره محدودیت کیفر اهل دوزخ و پایان جهنم و سرنوشت دوزخیان با استناد به سخن گروهی از اهل کشف نقل می‌کند که اهل دوزخ «پس از مدتی» از آن خارج شده، به بهشت می‌روند تا آنجا که احدی از افراد بشر در آن باقی نمی‌مانند و درهای جهنم به روی یکدیگر باز و بسته می‌شوند (مانند در و پنجره خانه متروکی که با وزیدن باد باز و بسته می‌شود). و در قعر آن جرجیر (نوعی گیاه) می‌روید و خدا برای پر

کردن جهنم اهلی شایسته آن می‌آفریند (شواهد الربوبیه ص ۳۱۵، به نقل از فتوحات، ط بولات، ۱۲۷۸ ج ۲ ص ۹-۱۷۸).

این سخن ابن عربی که در آن اطمینان و قاطعیت عجیبی هم دیده می‌شود، با توجه به انتساب آن به اهل کشف می‌تواند نوعی «استدلال شهودی» بر مدعای وی تلقی شود. همان‌طور که ملاصدرا خاطر نشان می‌کند که اهل مکاشفه، معلوم کشفی خود را از باطن رسول‌الله اخذ می‌کنند و کشف آنها موافق کشف صرع نبوی است (تفسیر القرآن الکریم، ج ۴، ص ۷-۳۱۶).

پ) دلیل سوم: عرضیت اعمال انسان و جوهریت فطرت الهی در انسان

«فلا تنظر الی الحق و تعریه عن الخلق

ولا تنظر الی الخلق و تکسوه سوی الحق» (فصوص الحکم، ۹۳)

ابن عربی با استشهاد به آیه «فأقم وجهک للدين حنیفا فطرت الله التي فطر الناس علیها لا تبدل لخلق الله ذلك الدين القيم و لكن اکثر الناس لا یعلمون» (روم / آیه ۳۰) و آیه «وإذ أخذ ربک من بنی آدم من ظهورهم ذریتهم و أشهد هم علی أنفسهم ألسنت بریکم قالوا بلی» (اعراف / آیه ۱۷۲)، همه انسان‌ها را ذاتاً دارای سرشت الهی و مفلوط به توحید فطری می‌داند. از نظر وی، انسان به دلیل اعتراف بنیادی و حقیقی از طریق «بلی گفتن» به درخواست ازلی خداوند هرگز نمی‌تواند از آنچه در ژرف ساخت وجودی خود به عنوان «فطرت الله» و به تبع آن «معرفه الله» نهاده شده است، تحاشی نموده، جدا گردد (رک: فتوحات مکیه، تصحیح عثمان یحیی ج ۱۴ ص ۱۶۵، ج ۱۲ ص ۲۶۸، ج ۱، ص ۲۵۷).

پس آنچه گوهر و اصل لایتغیر وجود انسان است، ساحت الهی و فطری او و آنچه فرع و عرضی وجود انسان است، اعمال او - از جمله شرک - است. وجود اصیل یا ذات حقیقی انسان، همان فطرت الهی او، و اعمال وی - به عنوان اموری صرفاً عرضی - طفیل فطرت و فرع بر آن اصل است (همان، ج ۱، ص ۲۴۶).

اما عرضی بودن این افعال به معنای نفی هویت ارزشی آنها و بالکل نادیده انگاشتن آنها نیست. بلکه صاحب این اعمال، بواسطه خیریت و شریتی که در ذات آن است مستحق

پاداش و جزا است و عمل ذاتاً مقتضی اجر و عوض است (فتوحات مکیه [دارصادر] ج ۳، ص ۲۹۳، فتوحات، تصحیح عثمان یحیی، ج ۱۰، ص ۹۷) بنابراین «عمل» بواسطه تحقق حکمش، می‌تواند موجب سقوط انسان به درکات جهنم شود اما از آنجا که اعمال، اموری عرضی و فرعی بوده و از حیث عرضیت و فرعیتشان مستلزم زوال و ناپایداری‌اند، نهایتاً با زوال «عمل»، «حکم عمل» نیز زایل شده، نه عملی باقی می‌ماند و نه حکمی بلکه ذاتی که عمل بر آن عارض شده بود، به اصل خود یا به آنچه اصلش اقتضا می‌کند، باز می‌گردد (فتوحات مکیه، تصحیح عثمان یحیی، ج ۱۴، ص ۶-۲۶۵)

با توجه به اصل عرضیت اعمال و ذاتی بودن فطرت، تمامی افراد انسانی - با وجود ارتکاب به هر عملی حتی شرک و کفر - حقیقتاً بر فطرت توحیدی و عبودیت خدا باقی مانده و بر آن وقوف دارند (رک: رحمه من الرحمن، ج ۴، ص ۲۳، ج ۳ ص ۵۳۲، ج ۲ ص ۳۰۰). براساس این دیدگاه انسان مشرک غیرمؤمن اگرچه خدا را «عبادت» نمی‌کند اما به دلیل داشتن فطرت متعهد، از «عبودیت» در برابر خدا ناگزیر است. بنابر نظر ابن عربی اهل بهشت هم متعم از «جزای عبادت» و هم «جزای عبودیت» خواهند بود اما آنچه به اهل دوزخ می‌رسد فقط «جزای عبودیت» خواهد بود و این عبودیت همواره با هر کسی باقی خواهد بود (فتوحات مکیه، تصحیح عثمان عینی، ج ۱۴ ص ۲۶۵).

طبق مفسورات فوق به نظر می‌رسد که غایت عذاب از دیدگاه ابن عربی ارجاع و ایصال انسان‌های مهجور به فطرت و کمال نخستین و به تعبیر دیگر رها ساختن آنها از تاریکی‌ها و تصفیه وجود آنها از ناخالصی‌ها و زواید است که مسلماً این نوع غایتمندی عذاب الهی می‌تواند یکی از مصادیق و اقتضائات رحمت الهی محسوب شود همانطوری که قیصری در شرح خصوص خود می‌گوید: کسی که دیده‌اش به نور معرفت روشن شده است می‌داند که سراسر عالم هستی، همه عبادالله‌اند و هیچ‌گونه وجود و صفت و فعلی از خود ندارند مگر آنکه قائم به الله و حول و قوه او هستند. آنها همگی محتاج به رحمت خدایند و خدا رحمن و رحیم است و خدایی که موصوف به چنین صفات رحمت است، مسلماً هیچ احدی را بطور دائم و الی الابد عذاب و عقاب نمی‌کند. و آن مقدار از عذاب غیردائم نیز - نه به قصد

ایذاء و تلافی و تشفی - بلکه صرفاً برای رساندن آنها به کمال است که برای آنها در نظر گرفته می‌شود؛ همان طور که طلا و نقره را ذوب می‌کنند تا از مواد غیرخالص که باعث تکدر و نقصان عیار و ارزش آنها می‌شود، خالص و مهذب گردند و این عین لطف است. (الشواهد الربوبیه، ۶-۳۱۵).

ت) دلیل چهارم : امکان و جواز خلف وعید از سوی خدا

شاید سؤالی که ذهن بسیاری از مخاطبان ابن عربی در این زمینه را مشغول کند، این باشد که اگر طبق مفسورات وی، عذاب در حقیقت و در نهایت، نعیم و عذب خواهد گشت، پس تهدیدها و وعیدهایی که در نصوص دینی آمده و حاکی از تحقق و واقعیت رنج و عذاب برای انسان‌ها در آخرت است، چه جایگاه و توجیهی دارد؟

ابن عربی در فص اسماعیلی وفق نظریه انقطاع عذاب خود، «خلف وعید» در نظام پاداش و جزای الهی را مجاز دانسته و آن را نشانه‌ای از فصل و رحمت خدا و شایسته‌ی حمد و ثنا می‌داند. بر خلاف «خلف وعده» که آن را امری مذموم و دور از ساحت قدس الهی تلقی می‌کند (فصوص الحکم، ۴-۹۳)؛ یعنی هر که وعده به امری نیکو و خیر دهد و به وعده خود وفا کند، شایسته‌ی مدح و ثنا می‌شود و اگر وعید دهد، به صرف وعید دادن شایسته مدح و ثنا نمی‌گردد بلکه چون عفو کند و از وعید خود درگذرد، شایسته‌ی ثنا و ستایش می‌شود و ثنای عقلاء عادتاً در مقابل خیرات مثنی علیه است نه در مقابل شرورش زیرا کسی را ثنا می‌گویند که مصدر نفع و نعم است نه مصدر ضرر و نقم (شرح فصوص خوارزمی، ۳۰۷). بنابراین صدق وعده مقتضی مدح و ثناست اما صدق وعید چنین نیست (فصوص، ۹۴-۹۳) و ذات الهیه از آن رو که منبع خیرات و معدن مبرات است بطور ذاتی از بندگان خود اقتضای ثنا می‌کند زیرا آنان را از عدم به وجود آورده و آراسته به کمالات گردانیده تا مظاهر اسماء و صفات او باشند (شرح فصوص خوارزمی، ۳۰۷).

پیروان ابن عربی از جمله **قیصری و کاشانی** بر این عقیده‌اند که ستایش و مدح فقط در قبال خیرات و نیکی‌ها صحیح و معنادار است نه در برابر شرور. علت و ملاک مدح، منفعت و نعمت و علت و ملاک ذم، ضرر و نقمته است که از چیزی یا شخصی صادر می‌شود. مسلماً چیزی که نفع و نعمتی از آن حاصل می‌آید مستحق مدح و ثنا و در مقابل، آنچه منشاء ضرر و نقیمت است، مستحق ذم است (شرح فصوص قیصری، ۹۵۸؛ شرح فصوص کاشانی، ۲-۱۲۱). استدلال ابن عربی برای جواز خلف وعید از سوی خدا چنین است: خداوند از آنجا که بطور ذاتی طالب ثنای محمود است، به وعده‌های خود وفا می‌کند تا مورد مدح و ستایش قرار گیرد و از آنجا که بطور ذاتی از هر گونه مذمت و نکوهشی منزّه است از وفای به وعیدهای خودداری می‌کند تا بخاطر عفو و گذشت، شایسته مدح و ثنا شود چرا که خدا ذاتاً طالب مدح و ثناست و تجاوز از وعید شایسته مدح است (فتوحات، تصحیح عثمان یحیی، ج ۸ ص ۱۰۸).

استدلال دیگر ابن عربی این است که با توجه به آیه شریفه «ولاتحسبن الله مخلف وعده» (ابراهیم / ۴۷) وفای به وعده از سوی خدا حتمی و قطعی است اما وفای به وعید با توجه به فقدان نص در این زمینه، قطعیت و ضرورتی ندارد و به ضرس قاطع نمی‌توان از تحقق وعید سخن گفت. اما مسأله اصلی این است که خداوند درباره معاصی و سیئات گناهکاران صراحتاً وعده عفو و بخشایش داده است آنجا که فرموده «وتجاوز عن سیئاتهم» (احقاف / ۱۱۶) (فصوص الحکم، ۴-۹۳).

مسلماً وقوع وعده بر خدا واجب است و یکی از وعده‌های خدا تجاوز و عفو و غفران در قبال گناهان بندگان است. پس امکان وقوع وعید زایل می‌شود زیرا وقوع یکی از دو طرف امر ممکن (یعنی وقوع و لاوقوع) بدون مرجح محال است. بدیهی است که مقتضی وقوع وعید چیزی غیر از گناه نیست و چنانچه گناه مرتفع به گذشت و عفو گردد، وقوع وعید محال و زایل خواهد گشت. زیرا عدم علت یعنی از بین رفتن گناه به واسطه بخشوده شدن،

موجب عدم معلول یعنی از بین رفتن مجازات می‌شود (شرح فصوص قیصری ۶۰-۶۰۹، شرح فصوص خوارزمی ۹-۳۰۸ و شرح فصوص کاشانی، ۱۲۲).

از دیدگاه ابن عربی و پیروان وی وعید صرفاً برای تخویف و ابقا و ایصال هر یک از بندگان به کمالاتشان است (شرح فصوص خوارزمی ۲۰۹، شرح فصوص کاشانی، ۱۲۲).

رحمت بی کران خدا و رابطه آن با انقطاع عذاب

ابن عربی در تعریف و تحلیل موضوعات و مقوله‌های دینی از جمله اسماء و صفات الهی با به کارگیری روشی خاص، معانی متعارف آنها را دگرگون کرده و آنها را مطابق با اندیشه فلسفی و عرفانی خود تفسیر می‌کند. وی «رحمت» را نه به معنای اخلاقی آن یعنی ایصال خیر و دفع شر یا نعمت و شفقت و رقت و عطوفت بلکه به عنوان مفهومی فلسفی و مابعدالطبیعی و به معنای «ایجاد و اظهار اعیان ثابتة در علم و ایجاد و اظهار احکام و لوازم آن در عین» تعریف می‌کند. به عبارت دیگر رحمت از نظر ابن عربی وجود عام و شامل بر همه امور و اشیاء است بنابراین تمامی امور خیر و شر و کلیه صفات رضا و غضب فقط در تسمیه و نام‌گذاری با هم متفاوتند ولی در اصل هیچ تفاوتی بین آنها نیست زیرا همه آنها مدیون رحمت حق و در واقع جلوه‌های مختلفی از آن است. (ابن عربی چهره برجسته، ۹-۳۲۸)

این رحمت عامه - که در برابر رحیمیت خاصه قرار دارد - به اندازه‌ای توسع و شمول دارد که غضب را نیز دربرمی‌گیرد (فصوص الحکم، ۱۱۷). زیرا رحمت خدا سابق بر هر شیئی است و غضب شیئی از اشیاء است. چنانکه خدا فرموده «و رحمتی وسعت کل شیء» (اعراف/۱۵۶) و نیز در حدیث قدسی آمده که «سبقت رحمتی غضبی» و گفته شده «سبحان من تجلی لطفه فی صوره قهره» (رسائل ابن عربی، ۱۲۶).

ابن عربی می‌گوید: «بدان که رحمت الهی، وجوداً و حکماً تمامی موجودات را دربرگرفته و بدان که وجود غضب ناشی از رحمت خدا نسبت به غضب است، پس رحمت او بر

غضبش سبقت دارد به عبارت دیگر نسبت رحمت به خدا بر نسبت غضب به او سبقت دارد» (فصوص الحکم، ۱۱۲).

در این فقره ابن عربی می‌گوید که وجود غضب فرع بر وجود رحمت است و مسلماً از نظر وجودی رحمت بر غضب سبقت و تقدم دارد. **کاشانی** در شرح عبارت فوق از ابن عربی می‌نویسد: صفت رحمت بطور ذاتی از آن خداوند است و وجود، نخستین فیض رحمت عام اوست که همه اشیاء را دربر گرفته است اما [گاه] رحمت اقتضا می‌کند تا «حکم رحمت» در برخی از اشیاء ظهور نکند. بدین ترتیب عدم قابلیت در اشیاء، موجب عدم فیضان رحمت می‌شود که غضب، شقاوت، شر و امثال آنها نامیده می‌شود. در واقع اینکه در برخی از امور مانند شر، شقاوت و غضب حکم رحمت ظهور پیدا نمی‌کند، خود رحمت است. یعنی رحمت بودن رحمت اقتضا می‌کند که در برخی از امور حکم آن ظاهر نشود و به عبارتی علی‌الظاهر رحمت نباشد. بنابراین غضب عبارت است از عدم قابلیت محل برای پذیرش کمال رحمت، لذا نسبت رحمت به خدا بر نسبت غضب به خدا سبقت دارد و پیامبر اسلام (ص) به واسطه شهود کامل این حقیقت فرمود که «اللهم ان الخیر کله بیدیک و الشر لیس الیک» یعنی نیکی همه به دست توست و بدی نه از توست پس شرور، امری عدمی است و نیازی به فاعل ندارد و سببش همان عدم قابلیت محل برای قبول خیر است خلاصه آنکه شر عدم محض است و حقیقتی ندارد تا رحمت به آن تعلق یابد (شرح فصوص کاشانی، ۲۷۱). **قیصری** در این باب می‌گوید غضب همان عدم قابلیت شیء در برابر فیضان رحمت برای دریافت رحمت خداست. این فقدان قابلیت نسبت به آن شیء غضب خوانده می‌شود. پس غضب امری نسبی است که ناشی از اسباب عدمی است اما رحمت، ذاتی وجود حق است (شرح فصوص قیصری، ۳-۴۰۲).

ابن عربی در مورد سبقت و غلبه رحمت خدا بر غضب او می‌نویسد: «خداوند را صد رحمت است به تعداد اسماء او که او را نود و نه اسم ظاهر است و یک اسم خفی پس هر

اسمی رحمتی دارد و با این که از جمله اسماء او «منتقم» است ولی در انتقام او نیز رحمت است» (فتوحات مکیه، [دارصادر]، ج ۴، ص ۴۸).

از نظر ابن عربی سرانجام و عاقبت همه چیز به سوی رحمت حق است. وی در رساله نقش فصوص با استناد به آیات «إن الی ربک المنتهی» (نجم/۴۲)، «والیه یرجع الامر کله» (هود/۱۲۳) و به مقتضای آیه «وسعت کل شیء رحمة و علماً» (غافر/۷) مآل و مرجع همه موجودات را به سوی سعادت و رحمت دانسته و عاقبت همه آنها را محمود می‌خواند (رک: رسائل ابن عربی، ۱۰۳).

«متاهی به او شود همه شیء غایت هر چه هست باشد وی»
 «بی‌سعادت نیست هر چیزی که هست گرچه از وجهی شقاوت داد دست»

(رسائل ابن عربی، ۱۰۳)

گناه نخستین آدم

میان اعتقاد به وسعت رحمت حق و نظریه انقطاع عذاب رابطه منطقی وجود دارد بدین معنا که یکی از مدلولات و لوازم دیدگاه گستردگی رحمت الهی، پذیرفتن نظریه انقطاع عذاب است. با توجه به این ارتباط، ابن عربی غفران و بخشایش خدا نسبت به گناه نخستین آدم را یکی از مصادیق رحمت وسیع خدا و دلیلی بر صحت رای خود می‌داند. وی می‌گوید آدم (ع) پس از توبه در درگاه حق و قبول توبه و هدایت وی از طرف خدا، بطور کامل و تام مورد رحمت الهی قرار گرفت. مسلماً این شمول رحمت درباره همه ذریه آدم هم صادق است. زیرا آدم بالقوه حامل تمام فرزندان خود بود از این رو ذریه وی هم - که بالقوه در او بودند - شامل آن رحمت گردیدند و محال است کسی از فرزندان وی - با آنکه آدم قبول رحمت کرد - قبول رحمت نکند. بنابر رأی ابن عربی خدا درباره گناه آدم فرموده: «فتاب علیه» (بقره/۳۷) و این نشان دهنده شمول رحمت و توجه خدا به اوست و همین عنایت و

لطف خدا در آیه مذکور می‌تواند دلیل و انگیزه خوبی برای امیدواری گناهکاران و اهل شقاوت نسبت به رحمت الهی و انقطاع عذاب باشد (رک: رحمة من الرحمن، ج ۳، ص ۱۱۶).

رحمت اخلاقی

ابن عربی در کنار نگاه فلسفی و مابعدالطبیعی به مقوله رحمت، گاه آن را به معنای اخلاقی و عاطفی به کار می‌برد. وی در **فتوحات** می‌گوید: ما در میان خود از افراد بشر اشخاصی را می‌شناسیم که ذاتشان با صفت رحمت و شفقت، آنچنان سرشته شده است که اگر خدا به آنها، امکان تصرف و نظارت در امور خلق را بدهد، به طور کلی عذاب و رنج از عالم هستی [و به طور اخص عذاب اخروی] را از میان برمی‌دارند. مسلماً خدایی که این صفت و کمال را به بندگان خود عطا کرده است، در داشتن چنین کمالی اولی‌تر و سزاوارتر است. زیرا معطی چنین کمالی نه تنها نمی‌تواند فاقد آن باشد بلکه رحمتی به مراتب بالاتر از آن بر بندگان خود دارد (شواهد الربوبیه، ۳۱۹ به نقل از فتوحات، ط بولاق، ج ۳ ص ۶-۲۴۵). وی در ادامه این سخن، خود و امثال خود («انا» و «امثالی») را صاحب چنین صفت و کمالی دانسته، اظهار می‌کند: من و امثال من بندگان مخلوق خدا و اصحاب اهواء و اغراض نفسانی هستیم و بدون شک خدا به خلق خود از ما راحم‌تر و مهربان‌تر است (رک: پیشین، ۳۱۹).

سخن ابن عربی تا حدودی یادآور احوال **بایزید بسطامی** است که گفت می‌خواهم که زودتر قیامت برپا شود تا من خیمه در کنار دوزخ زخم تا چون دوزخ مرا ببندد، نیست گردد و من سبب راحت خلق باشم. یا می‌گوید: مرید من کسی است که بر کنار دوزخ بایستد و هر که را به دوزخ می‌برند، دست او را بگیرد و به بهشت فرستد و به جای او خود به دوزخ برود (تذکره‌الاولیاء، ۱۵۶).

در همین باب در **رساله غوثیه** ابن عربی به حکایت زیر برمی‌خوریم:

«و گفت جل جلاله: ای که غوث! هرگاه بیاید پیش تو تشنه‌ای در روز شدید الحرارتی و تو صاحب آب سردی باشی و تو را حاجت به آن آب به هیچ گونه نباشد و نشود، پس اگر تو

آب را منع کنی بخیل‌ترین بخیلان باشی. پس من چگونه منع کنم رحمت خود را حال آن که من بخل کرده‌ام بر نفس خود آن را [که] من ارحم الراحمین و اکرم الاکرمینم» (رسائل ابن عربی، ۳۹).

نقد و تحلیل نظریه انقطاع عذاب

پایه‌های اندیشه ابن عربی در باب نظریه انقطاع عذاب را می‌توان در دو زمینه فکری یا دو پیش‌فرض «انسان‌شناسی عرفانی» و «خداشناسی عرفانی» تحلیل و بررسی کرد. در انسان‌شناسی ابن عربی - که ملهم از آیات مربوط به فطرت الهی انسان و میثاق الست است - انسان اولاً و بالذات موجودی الهی و ثانیاً بالعرض فاعل اعمال نیک و بد خویش است. از نظر وی آنچه جاودانگی و خلود دارد فطرت الهی (به عنوان اصل ثابت و جوهر لایتغیر انسان) است نه عذاب الهی. وی با طرح ایده خلود فطرت، بنیان اعتقاد به خلود عذاب را درهم می‌شکند. ابن عربی در تبیین ایده خود، انسان را دارای دو ساحت وجودی می‌داند. ساحت ذات (همان فطرت ثابت متعهد به عهد الست) و ساحت عرض (اعمال و رفتارهای محدود انسان). از نظر وی آنچه منشأ عذاب است نه خود انسان - به معنای ذاتی کلمه - بلکه اعمال عرضی و ناپایدار اوست. عمل انسان، متغیر، محدود و مآلاً فناپذیر است و به همین دلیل عذاب نیز که اثر عمل است نمی‌تواند دائمی و جاودانه باشد زیرا عذاب در حکم سایه و پیامد عمل ناصالح است و علت انقطاع عذاب عرضیت و محدودیت عمل و اثر عمل است. عمل از آنجا که عرضی و ناپایدار است، حکم آن نیز ناپایدار و موقتی است. مهم‌ترین اصل و پیش‌فرض در انسان‌شناسی عرفانی ابن عربی «عرضیت اعمال و منشائیت آن برای عذاب» است. اما اگر ما براساس این پیش‌فرض ابن عربی، انقطاع عذاب را بپذیریم می‌بایست انقطاع نعیم را نیز بپذیریم و بگوییم نه عذاب جاودانه وجود دارد و نه نعیم جاودانه‌ای. زیرا اگر اعمال ناشایست جهنمیان به عنوان منشأ عذاب و با توجه به عرضی بودنشان، نهایتاً فانی می‌گردند، قاعدتاً می‌بایست اعمال نیک اهل بهشت نیز به عنوان منشأ

نعیم، بعد از سپری شدن مدتی از بین بروند. چرا که عمل چه خوب و چه بد حقیقتاً امری عرضی و خارج از جوهر اصلی انسان است و براین اساس همانطوری که خلود عذاب منقضی می‌شود، خلود نعیم نیز منتفی می‌شود و نعیم نیز علی‌القاعده مانند عذاب ناپایدار و منقطع می‌گردد.

ما در حل مسأله فوق با توجه به نظام فکری ابن عربی مجبوریم منشأ نعیم ابدی بهشتیان را اعمال صالح آنها ندانیم و هیچ رابطه مؤثری بین اعمال صالح اهل بهشت و نعیم ابدی آنها در نظر بگیریم. بلکه جاودانگی بهشت برای اهل بهشت را تنها را سر فضل خدا بدانیم و گر نه اعمال محدود و ناپایدار آنها چگونه می‌تواند نعیمی جاودانه در پی داشته باشد. بنابراین خلود نعیم برای بهشتیان نتیجه فضل خدا است نه نتیجه عمل آنها. یعنی خدا در افاضه نعیم جاوید به اهل بهشت، چیزی به مراتب بالاتر و بیشتر از استحقاق آنها به آنان می‌دهد ولی دوزخیان را به اندازه اعمالشان عذاب می‌دهد. از این رو است که ابن عربی و پیروان او می‌گویند خدا اهل دوزخ را از سر عدل و اهل بهشت را از سر فضل به جایگاه خود می‌فرستد.

مسأله در اینجا است که اگر هیچ رابطه علی و معلولی میان عمل صالح و نعیم ابدی بهشتیان وجود نداشته باشد، چرا چنین فضلی به آنها تعلق گرفته و دوزخیان از آن بی‌نصیب می‌مانند؟ آیا وقوع این امر به طور تصادفی و بدون هیچ دلیل و رابطه منطقی صورت می‌گیرد؟ ابن عربی قاعداً به این سؤال چنین پاسخ می‌دهد که افاضه رحمت حق بر بندگان علت خاصی ندارد اما عدم استفاضه از این فیض و رحمت از سوی قابلین، علت دارد. به عبارت دیگر علت عدم تعلق نعیم جاوید به دوزخیان، به موانعی - از جمله اعمال ناصالح و گناهانی - برمی‌گردد که خود آنها ایجاد کرده‌اند. پس رحمت و نعیم الهی به طور عام و گسترده بر همه چیز پرتوفکنی می‌کند اما پذیرش چنین فضلی مقتضی رفع مانع از سوی قابلین نیز هست.

براساس تفکر ابن عربی به محض رفع مانع، فضل و رحمت الهی (نعیم ابدی) نصیب محرومان از نعیم خواهد گردید یعنی دوزخیان فقط به اندازه محجوبیت و انغمار خود در گناهانشان در فراق نعیم ابدی به سر خواهند برد اما به محض تطهیر از آلودگی از طریق عذاب، موانع از سر راه آنها برداشته شده، از نعیم ابدی برخوردار خواهند گشت در واقع عذاب از نظر ابن عربی، همان رفع مانع یا مقدمه‌ای برای رفع مانع است.

اگر همراه با ابن عربی چنین بیاندیشیم که گفته شد، نخستین سؤالی که ذهن را مشغول به خود می‌کند این است که معنا، ارزش و جایگاه اعمال صالح نیکوکاران از دیدگاه وی چیست؟ اگر نعیم ابدی ناشی از فضل خدا بوده، هیچ رابطه‌ای با اعمال صالح نیکوکاران ندارد، آیا در این صورت اعمال صالح، اعمالی مهمل، بی‌معنا و مبهم نخواهد بود؟

گرچه ابهام موجود درباره این مسأله غیر قابل انکار است، اما شاید ابن عربی در اینجا بخواهد - برخلاف اشعریتی که غالباً حاکم بر اندیشه‌های عرفانی است - با عقلانیت به این مسأله پاسخ دهد؛ در این صورت او می‌بایست نعیم اهل بهشت را به دو نوع منقطع و دائم تقسیم کند. نعیم منقطع که ناشی از اعمال صالح نیکوکاران و دارای ماهیتی ناپایدار و موقتی است و نعیم جاوید و ابدی که ناشی از فضل خداست. حال آیا این دو نعیم به لحاظ ماهوی با هم متفاوتند یا از یک سنخند؟ اگر از یک سنخ باشند مسلماً نعیم منقطع می‌بایست در نعیم ابدی مندرج باشد که در این صورت اشکال فوق همچنان برجای خود باقی می‌ماند. اما اگر این دو نعیم را از یک سنخ ندانسته و تفاوتی ماهوی بین آن دو فرض کنیم، در این صورت سؤال این است که آیا نعیم ابدی - که ناشی از فصل خداست - نسبت به نعیم منقطع - که ناشی از عمل صالح است - کامل‌تر نبوده و ناسخ آن نخواهد بود؟

با تحلیل دقیق و عقلانی مسأله فوق به این نتیجه خواهیم رسید که طبق نظریه انقطاع عذاب، اعمال صالح نیکوکاران امری مهمل، بیهوده و بدون اثر بوده، تنها چیزی که در سرنوشت اخروی بندگان نقش اساسی خواهد داشت «ترک عمل ناصالح» یا «ترک گناه» است نه «انجام عمل صالح».

اگر بخواهیم جایگاه عمل صالح را از دیدگاه ابن عربی توجیه کنیم می‌توانیم بگوییم شاید کارکرد و ارزش «عمل صالح» از نظر ابن عربی در دور کردن و تبعید انسان از «عمل غیر صالح» باشد. یعنی انجام «عمل صالح و عبادت» مقدمه و موجب «ترک عمل ناصالح» و «ترک عمل ناصالح» موجب رسیدن به نعیم ابدی می‌گردد. پس ارزش عمل صالح ظاهراً مربوط به این دنیا و حکم و بازدارندگی آن از گناهان و ناشایست‌ها می‌شود. اما ارزش ترک گناه مربوط به آخرت و برخورداری از نعیم ابدی می‌شود. حال اگر مطابق با این طرز تفکر، شخصی را فرض کنیم که بتواند بدون انجام عمل صالح (یعنی بدون مقدمه) به ذی‌المقدمه آن یعنی ترک گناهان و ترک ناشایست‌ها برسد، آیا این شخص مفروض به نعیم ابدی دست خواهد یافت؟ ظاهراً ابن عربی با توجه به نظام فکری خود می‌بایست به چنین سؤالی با قاطعیت پاسخ مثبت دهد زیرا از نظر وی نعیم ربطی به عمل ندارد بلکه تحقق نعیم منوط به «انجام ندادن» پاره‌ای اعمال است.

یکی دیگر از اصول مهمی که در نظریه انقطاع عذاب مورد استفاده ابن عربی قرار گرفته اصل نسبیّت عذاب با تأکید بر مفهوم «استحاله جهنم» است. در این جا نیز باید توجه نمود که آیا این جهنم است که استحاله می‌شود یا فهم انسان از جهنم دگرگون می‌شود؟ مسلماً در فرآیند انقطاع عذاب آنچه دگرگون شده، استحاله پیدا می‌کند، فهم و ادراک شخص معذب است. انسان در بسیاری از موقعیت‌ها دچار عذاب می‌شود اما به محض آنکه فهمش از مسأله دگرگون می‌شود، عذاب او پایان می‌پذیرد. در حقیقت این اندیشه یا ذهن آدمی (Subject) است که دگرگون می‌شود نه عین (object) همان طوری که وقتی نجوم بطلمیوسی به نجوم کپرنیکی بدل می‌شود، این جهان نیست که تغییر پیدا می‌کند بلکه این فهم و دانش ما از جهان است که دگرگون می‌شود و این دگرگونی تا کجا و تا به کی ادامه خواهد داشت، واللّه اعلم.

منابع و مآخذ:

- ابن عربی، محی‌الدین، **الفتوحات المکیه**، تصحیح عثمان یحیی، قاهره، المجلس الاعلی لرعايه الفنون والآداب والعلوم الاجتماعیه، ۱۳۹۷ هـ / ۱۹۷۷ م. (ج ۱، ۲ و ۳ و ۴ و ۵)
- _____، **الفتوحات المکیه**، دار صادر بیروت، بی تا (ج ۴، ۳، ۲، ۱).
- _____، **فصوص الحکم**، تصحیح ابوالعلاء عقیفی، تهران، انتشارات الزهراء، چاپ دوم، ۱۳۷۰.
- _____، **رحمة من الرحمن فی تفسیر و اشارات القرآن**، جمع و تألیف محمود محمدالغراب، دمشق، ۱۴۱۰ هـ / ۱۹۸۹ م. (ج ۳ و ۴ و ۵ و ۶)
- _____، **رمائل ابن عربی**، تصحیح نجیب مایل هروری، تهران، انتشارات مولی، چاپ دوم، ۱۳۷۵.
- الأشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، **مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین**، ترجمه دکتر محسن مؤیدی، تهران، امیرکبیر، چاپ اول، ۱۳۶۲.
- بدوی، عبدالرحمن، **تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام**، ترجمه حسین صابری، مشهد، بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی، چاپ اول، ۱۳۷۴، (ج ۱).
- جهانگیری، محسن، **محیی‌الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی**، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ چهارم، ۱۳۷۵.
- خوارزمی، تاج‌الدین حسین بن حسین، **شرح فصوص الحکم**، تصحیح نجیب مایل هروری، تهران، انتشارات مولی، چاپ سوم، ۱۳۷۵.
- سعدی، مصلح بن عبدالله، **کلیات سعدی**، به اهتمام محمدعلی فروغی، تهران، امیرکبیر، چاپ دوم، ۲۵۳۶ شاهنشاهی.
- الشهرستانی، محمدبن عبدالکریم، **الملل النحل**، تصحیح شیخ احمد فهمی محمد، قاهره، مطبعه حجازی، چاپ اول ۱۳۶۸ هـ - ۱۹۴۸ م
- صدرالمتألهین شیرازی، محمدبن ابراهیم، **الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه**، مع حواشی الحکیم المحقق الحاج ملاهادی سبزواری، تعلیق و تصحیح و مقدمه سیدجلال‌الدین آشتیانی، بیروت - لبنان، موسسه التاریخ العربی، الطبعة الاولى، ۱۴۱۷ هـ / ۱۹۹۶ م.

- _____ ، عوشیه، به تصحیح و ترجمه غلامحسین آهنی، تهران، مولى، ۱۳۴۱.
- _____ ، تفسير القرآن الكريم، تصحیح محمد خواجوی، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۶۱ هـ . ش.
- (ج ۴)
- عطار نیشابوری، شیخ فریدالدین، تذکرة الاولیاء، به کوشش نیکلسون، انتشارات صفی علیشاه، بی‌جا، چاپ دوم، ۱۳۷۴.
- قرآن کریم، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۷۰.
- قیصری رومی، محمد داوود، شرح هبوط الحکم، به کوشش سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۷۵.
- کاشانی، کمال‌الدین عبدالرزاق، شرح هبوط الحکم، انتشارات بیدار، چاپ چهارم، ۱۳۷۰.
- محمدی، علی، شرح کشف المراد، قم، دارالفکر، چاپ چهارم، ۱۳۷۸.
- المفید، ابو عبدالله محمد بن محمد النعمان الحارثی، اوائل المقالات فی المختارات، ویرایش عباسقلی ش . واعظ، با حواشی فصل الله زنجانی، تبریز، انتشارات چرندابی، چاپ دوم، ۱۳۷۱ هـ . ق.
- مکی، ابوالفتح محمد بن حمیدالدین بن عبدالله، الجانب الغربی فی حل مشکلات محی‌الدین ابن عی، به اهتمام و حواشی نجیب مایل هروی، تهران، مولى، ۱۳۶۴.
- نضری نادر، البیر، اهم الفرق الاسلامیه السیاسیه و الکلامیه، بیروت، المكتبه الکاثولیکیه، بی‌تا.