



بررسی انتقادی دیدگاه ابن عربی
در ناسازگاری خلود در عذاب با صفت رحمت و عدل الهی،
از منظر آیت‌الله جوادی آملی

^۱ سید محمدمهدی میری رمی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۹/۱۷

^۲ سید محمود موسوی

تاریخ تأیید: ۱۳۹۸/۰۱/۲۴

^۳ محمد رنجبر حسینی

چکیده

یکی از آموزه‌های دینی در باب معادشناسی، مسئله خلود و جاودانگی کفار معاند و لجوج در عذاب جهنم است. اجماع و اتفاق همه علمای اسلامی (از فقها، متکلمان و فیلسوفان) بر این بوده که جاودانگی عذاب این عده از جهنمیان، در متون دینی نص و صریح است. در مقابل، ابن عربی معتقد است چنین چیزی با رحمت و سعادت و عدل خداوند ناسازگار است؛ به همین جهت، تن به تأویل نصوص دینی داده و خلود در متون دینی را به معنای «مدت طولانی» تفسیر کرده و بر این باور است که دوزخیان بعد از گذشت مدتی از عقوبت، رحمت و عدل الهی به سراغ آنان خواهد رفت و عذاب دوزخ را از آن‌ها برمی‌دارد. استاد جوادی آملی نیز به عنوان فقیه، متکلم، فیلسوف و عارف، این تفسیر ابن عربی را نپذیرفته و معتقد است عذاب ابدی نه تنها منافاتی با رحمت و سعادت و عدل الهی ندارد، بلکه با آن سازگار و هماهنگ است. این مقاله به بررسی انتقادی دیدگاه ابن عربی، از منظر استاد جوادی آملی می‌پردازد.

واژگان کلیدی

رحمت خدا، عدل خدا، کفار، خلود عذاب، انقطاع عذاب، ابن عربی، جوادی آملی.

۱. دانشجوی دکترای رشته کلام امامیه در دانشگاه قرآن و حدیث و عضو پیوسته انجمن کلام اسلامی حوزه، نویسنده مسئول (Dr.seyyed.miri@gmail.com).

۲. استادیار دانشگاه باقرالعلوم (علیه السلام) smmusawi@gmail.com.

۳. استادیار دانشگاه قرآن و حدیث و عضو پیوسته انجمن کلام اسلامی حوزه (ranjbarhossini@gmail.com).

مقدمه

یکی از مباحث مهم و دقیق در باب «معادشناسی» که از دیرباز مورد توجه جدی اندیشمندان اسلامی قرار گرفته، مسئله کیفیت کیفر و جزای اخروی است؛ که آیا عذاب قیامت پایان‌پذیر است یا بی‌نهایت؟ آیا «خلود» به معنای جاودانگی بوده یا به معنای مدت طولانی است؟ و آیا اساساً فرقی بین خلود در جهنم و خلود در عذاب وجود دارد یا نه؟ معتزله بر این باورند که دو گروه در عذاب جهنم جاویدند؛ یکی کافر (اعم از قاصر و مقصر) و دیگری مؤمن مرتکب گناه کبیره که بدون توبه از دنیا رفته است (قاضی معتزلی، ۱۴۰۸ق: ۶۶۶)؛ اما در مقابل، اشاعره و شیعه معتقدند که فقط کافر مقصر در عذاب جهنم خالد است و کافر قاصر و مؤمن مرتکب کبیره به تناسب اعمال و عقاید خود عقاب خواهند شد و سرانجام اهل نجات خواهند بود (شهرستانی، ۱۳۶۸ق، ۱: ۱۳۹؛ مفید، ۱۴۱۳ق: ۴۶). در نتیجه، همه علمای اسلامی بر خلود کافر مقصر اتفاق و اجماع دارند و بر این باورند که «خلود» به معنای جاودانگی بوده و فرقی بین خلود در جهنم و خلود در عذاب نیست و این دو را لازم و ملزوم یکدیگر می‌دانند. مهم‌ترین دلایل این گروه، نصوص قرآنی و روایات متواتر صحیح است.

ابن عربی نیز در قول به نجات کافر قاصر و مؤمن مرتکب کبیره با اشاعره و تشیع هم‌رأی است، ولی بر این باور است که عذاب کافر مقصر نیز اجل مسّمی و مدت معینی دارد، و بعد از چشیدن درد و رنج، عذاب الهی پایان می‌پذیرد و نهایتاً اهل نجات خواهد بود. البته او خلود کافر در دوزخ را قبول دارد، اما معتقد است خلود در جهنم، غیر از خلود در عذاب بوده و لزوماً وجود دائمی در دوزخ، به معنای رنج دائمی نخواهد بود، چراکه در غیر این صورت، با رحمت واسعه و عدالت خداوند در تعارض و ناسازگاری است. به همین دلیل، خلود در متون دینی را به معنای «مکث طویل» و «مدت طولانی» تفسیر کرده است (ابن عربی، بی‌تا، ۲: ۶۴۷؛ ابن عربی، بی‌تا، ۳: ۷؛ ابن عربی، بی‌تا، ۴: ۲۴۵).

استاد جوادی آملی به تفسیر ابن عربی از رحمت واسعه و عدالت خداوند، خدشه نموده و معتقد است خلود این عده از جهنمیان در عذاب، نه تنها با رحمت واسعه و عدالت خداوند ناسازگار نیست، بلکه با هم سازگارند و هم‌خوانی نیز دارند.

پیش از تبیین دیدگاه ابن عربی و نقد استاد جوادی آملی بر آن دیدگاه، لازم است با دقت

معنای واژه «خلود» مورد بررسی قرار گیرد.

معنی‌شناسی واژه «خلود»

واژه «خلود» از ریشه «خ ل د» بوده و لغویون برای آن، دو معنای متفاوت نقل کرده‌اند:

الف. جاودانگی و ابدیت: اکثر لغویون «خلود» را به معنای «زمان بی‌انتهای»، که همان جاودانگی و ابدیت باشد، معنا کرده‌اند. ازهری می‌گوید: «الْخُلُودُ، الْبَقَاءُ فِي دَارٍ لَا يَخْرُجُ مِنْهَا... وَ أَهْلُ الْجَنَّةِ خَالِدُونَ مُخَلَّدُونَ آخِرَ الْأَبَدِ» (ازهری، بی‌تا، ۷: ۱۲۴). جوهری، زمخشری و ابن‌منظور نیز همین معنا را ذکر کردند (جوهری، بی‌تا، ۲: ۴۶۹؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۱۰؛ ابن‌منظور، بی‌تا، ۳: ۱۶۴).

ب. مدت طولانی: برخی از لغویون معتقدند، خلود به معنای «مدت‌زمان طولانی» است، نه زمان بی‌انتهای؛ مثل راغب اصفهانی که می‌گوید: «خلود آن است که شیء از عروضِ فساد به دور بوده و در یک حالت باقی ماند؛ و نیز هر آنچه از تغییر و فساد در امان باشد، عرب آن را با "خلود" توصیف می‌کند و به سنگ‌هایی که دیگر را روی آن می‌گذارند "خوالد" می‌گویند و آن برای مکث طویل و زیاد پایدار بودن است، نه برای همیشه بودن» (راغب اصفهانی، بی‌تا: ۲۹۱). او در ادامه می‌نویسد: «بر بخش روحانی انسان که در طول زندگی به صورت ثابت تصور می‌شود و هر يك از انسان‌ها از آغاز حیات خود تا پایان، خویش را يك واحد ثابت و مستمر می‌داند، کلمه "خلد" اطلاق می‌گردد، زیرا آدمیان تا آن هنگام که زنده‌اند، ساحت روحانی خود را همانند دیگر اجزای بدن متغیر و متبدل نمی‌شناسند. از این رو، به مردی که به کندی ضعف و پیری بر او عارض شود "رجل مخلد" گویند» (راغب اصفهانی، بی‌تا: ۲۹۱).

جمع‌بندی

از آنچه در معنای کلمه «خلود» بیان شد، می‌توان گفت: «خلودُ كُلُّ شَيْءٍ بِحَسَبِهِ»؛ خلود، تابع ظرف خودش است، چراکه خلود گاهی به امور اخروی اطلاق می‌گردد که به معنای بقا و ثبات به کار می‌رود؛ و گاهی نیز مربوط به امور دنیایی بوده که به معنای تغییر و مدت طولانی است.

اگرچه بیشتر لغویون واژه «خلود» را به معنای اول دانسته‌اند و عده کمی از آنان معنای دوم

را نقل کرده‌اند، به نظر می‌رسد که نمی‌توان از معنای دوم نیز چشم‌پوشی نمود و به قول اکثر لغویون بسنده کرد، چراکه معنای دوم علاوه بر آن‌که در عرف استعمال شده، چنانچه راغب در آخر کلام خود بدان اشاره کرده، در برخی آیات قرآن مجید نیز به کار رفته است؛ مثل آیه ﴿وَمَنْ يُقْتَلْ مُؤْمِنًا مَّتَعَمَّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا﴾ (نساء: ۹۳). متفکران امامیه (ابن بابویه، ۱۴۱۴ق: ۷۷-۸۰؛ مفید، ۱۴۱۳ق: ۴۶) از جمله استاد جوادی آملی (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۵: ۳۳۲ و ۳۳۳؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۸: ۳۸۱ و ۳۸۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۲۱: ۴۱۱) و نیز اشعریان (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ۵: ۲۳۱) بر این باورند، این آیه و دیگر آیاتی که «خلود» را برای مؤمنان گنجهکار به کار برده، به معنای مدت طولانی بوده، نه به معنای ابدیت و جاودانگی. و از سویی، نمی‌توان معنای نخست (جاودانگی) را انکار کرد، زیرا همه علمای اسلام اعم از شیعه و سنی، بدون کمترین اختلافی معتقدند که ﴿خَالِدِينَ فِيهَا أَبَداً﴾ در آیه ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَداً﴾ (نساء: ۵۷) به معنای جاودانگی و ابدیت است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۸: ۳۸۳).

بنا بر آنچه گذشت، روشن می‌شود هر دو معنا در آیات قرآن به کار رفته است و استعمال هر یک از معانی در معنای مورد نظر، حتماً نیاز به قرینه لفظی یا معنوی دارد.

دلیل نخست: ناسازگاری عذاب ابدی با رحمت واسعه خداوند

از نگاه ابن عربی، عذاب جاودانه (کفار لجوج و منافق عنود) با گستره رحمت خداوند ناسازگار است، چراکه بعید است خداوندی که دارای رحمت عامه بوده و موصوف به صفت «أرحم الراحمین» است، گروهی را خلق کند که تا همیشه عذاب شوند. او با اشاره به رحمت اخلاقی و بر پایه مقایسه مهربانی انسان با رحمت خداوند بر این باور است که در میان انسان‌ها، افرادی را می‌یابیم که خدا سرشت آن‌ها را با رحمت و مهربانی آمیخته؛ به گونه‌ای که اگر حکم خدا درباره مخلوقات الهی در اختیار آن‌ها بود، حتماً عذاب را از عالم برمی‌داشتند، و خدا این صفت کمالی را در انسان قرار داده، در حالی که عطاکننده این کمال به انجام آن سزاوارتر است؛ بنابراین تردیدی نیست که خداوند مهربان‌ترین افراد به بندگانش می‌باشد و چگونه ممکن است خداوند عده‌ای را به عذاب ابدی دچار سازد؟! (ابن عربی، بی‌تا، ۳: ۲۵؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۷۲۶).

ابن عربی معتقد است، این حقیقت در متون دینی نیز منعکس شده است و ترکیب آیه ﴿و

رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ ﴿ (أعراف: ۱۵۶) با دعای جوشن کبیر «یا مَنْ سَبَقَتْ رَحْمَتُهُ غَضَبَهُ» (قمی، ۱۳۸۷: ۱۶۷) دلالت دارد بر این‌که گستره رحمت خداوند به اندازه‌ای است که بر غضب خداوند سبقت گرفته، چراکه همه اشیا تحت رحمت خداوند قرار می‌گیرند، و انسان (مغضوب) نیز شیئی از اشیاست؛ در نتیجه، مشمول رحمت الهی قرار می‌گیرد. وی در کتاب *فصوص الحکم* می‌گوید: «بدان که همانا رحمت خداوند از جهت وجود و احکام، همه‌چیز را فرا گرفته است، و وجود غضب ناشی از رحمت خداوند است؛ پس رحمت او بر غضبش پیشی گرفته؛ یعنی نسبت رحمت به او، بر نسبت غضب او، پیشی گرفته است» (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۱۷۷). او در کتاب *الفتوحات المکیة* نیز می‌نویسد: «پس همانا رحمت، همه‌چیز (شیء) را فرا گرفته و شما از جمله اشیا هستید و به تحقیق، تو شناختی که چگونه به وجود آمدی و از چه شیئی به وجود آمدی؛ از روح پاک و طیبی که موافق و قابلیت پیروی دارد؛ نه گنهکار است و نه مخالف. قطعاً خداوند تمام گنهکاران را می‌بخشد؛ پس از گناهان چیزی باقی نمی‌ماند. پس با چه چیزی عذاب آن‌ها دائمی باشد؟!» (ابن عربی، بی‌تا، ۳: ۱۸۳).

بر این اساس (سبقت رحمت بر غضب)، ابن عربی، غضب خداوند (که ناشی از ضلالت انسان است) را امری عارض برمی‌شمارد و غایت و بازگشت همه مخلوقات، حتی کافران، مشرکان و منافقان لجوج و عنود را که در دوزخ به سر می‌برند، به سوی رحمت الهی می‌داند. وی در کتاب *فصوص الحکم* در این باره می‌نویسد: «گمراهی، عارضی بوده؛ همان‌گونه که غضب خداوند عارضی است و سرانجام همگان به سوی رحمتی است که همه‌چیز را در بر گرفته است» (ابن عربی، ۱۹۴۶، ۱: ۱۰۶). و یا در کتاب *الفتوحات المکیة* می‌گوید: «رحمت بر غضب پیشی دارد و رحمت، همه‌چیز را فرا گرفته؛ حتی جهنم و کسانی که در آن هستند و خداوند مهربان‌ترین مهربانان است» (ابن عربی، بی‌تا، ۳: ۲۵).

در حقیقت ابن عربی معتقد است، خداوند رحمان به دلیل گستردگی رحمت عامه‌اش و غلبه این صفت بر غضبش، آخرین کسی است که در روز قیامت شفیع واقع می‌شود (ابن عربی، ۱۹۴۶، ۲، ۲۵) و وسعت این شفاعت حتی شامل ابلیس نیز می‌گردد (خواجوی، ۱۳۸۵، ۱: ۹۶). او در کتاب *الفتوحات المکیة* می‌نویسد: «رحمت خدا بر خلقش، از غضب او سبقت دارد؛ پس به کرم الهی، رحمت در هر دو عالم موجود است؛ و آن بر خداوند دشوار نیست، اگرچه در آتش باشد. پس برای اهل جهنم نعمتی است؛ پس آن‌ها از آن خارج نمی‌شوند»

(ابن عربی، بی تا، ۲: ۶۷۳ و ۶۷۴).

البته وی بر این باور است که رحمت برای این افراد شقی و پست به معنای خروج از جهنم نیست، بلکه آن‌ها در همان دوزخ باقی خواهند ماند، و بعد از گذشت زمان کیفر به اندازه عمل، با آن‌که در آتش به سر می‌برند، دیگر احساس درد و رنج و عذاب ندارند: «و اهل آتش بعد از پایان مدتی برابر با زمان عمل، حتماً از فضل و رحمت خدا در خود آتش برخوردارند. پس احساس دردها در خود جهنم از بین می‌رود؛ برای این‌که همانا آن‌ها از آتش خارج نمی‌شوند» (ابن عربی، بی تا، ۴: ۲۴۵).

عبدالرزاق کاشانی نیز دیدگاه ابن عربی را در شرح *فصوص الحکم* چنین بیان می‌کند: «و اگر به خاطر استحقاق عقاب، داخل خانه اشقیاء که "جهنم" باشد، شدند، پس حتماً کارشان به رحمت برگشت می‌کند، زیرا خداوند فرمود: رحمت من بر غضبم سبقت دارد. در نتیجه سرانجام عذاب، گوارا می‌گردد» (کاشانی، ۱۳۷۰: ۱۲۳).

بنابراین از نگاه ابن عربی، رحمت واسعه خداوند سبب می‌شود که عاقبت و غایت وجودی همگان به نیکی ختم گردد و فرجام نیک کافران نیز به انقطاع عذاب در جهنم خواهد بود.

بررسی انتقادی

از نگاه استاد جوادی آملی این دلیل از چند جهت مخدوش است:

۱. حقیقی و تکوینی بودن رحمت خداوند

بررسی این دلیل ابن عربی، مستلزم تحلیل و تفسیر دقیق‌تری از معنای «رحمت» است، چراکه تحلیل‌های گوناگون درباره اتصاف خداوند به صفت «رحمت»، بر نحوه داوری درباره سازگاری یا ناسازگاری این صفت با عذاب جاودانه تأثیرگذار است.

استاد جوادی آملی بر این باور است که دلیل ابن عربی ناشی از مقایسه رحمت خداوند با انسان‌هاست (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۸: ۴۰۸). و به همین دلیل وی برای حل این ناسازگاری، تفسیر دقیق‌تری از معنای رحمت ارائه داده است. او رحمت خداوند را از معنای انسان‌انگارانه آن، یعنی عاطفه و دلسوزی، زدوده است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۸: ۴۱۰)، چراکه این معنا صفت انفعالی نفس بوده و خدای متعال منزّه از این حالت است؛ زیرا لازمه این سخن آن است که کسی بر خدا تأثیر گذاشته؛ و از طرفی انفعال، جزء اعراض و ماهیات بوده و حال آن‌که خداوند منزّه از ماهیت است؛ «واجب الوجود لا ماهیة له».

وی با استشهاد به آیه «و لا تأخذکم بهما رافة فی دین الله» (نور: ۲) می‌گوید: در مواردی احتمال دارد انسان‌ها احساس دلسوزی کنند و خدای مهربان و رئوف، دستور به بی‌مهری دهد. بنابراین، رحمت در خداوند به معنای تأثر و دلسوزی، عاطفه و رقت قلب نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۸: ۴۲۱)؛ چنانچه در نهج‌البلاغه نیز آمده: «رَحِيمٌ لا یُوصَفُ بِالرَّقَّةِ» (سید رضی، ۱۴۱۴ق، خطبه ۱۷۹: ۲۵۸)، یا روایتی از امام صادق علیه السلام که فرمود: «أَمَّا الْمَعْنَى الَّذِي فِي الْقَلْبِ فَهُوَ مَنْفِيٌّ عَنِ اللَّهِ، كَمَا وَصَفَ عَنْ نَفْسِهِ فَهُوَ رَحِيمٌ لا رَحْمَهُ رِقَّةٌ»؛ اما معنایی که در قلب (دلسوزی) است، از خداوند به دور است؛ همان‌گونه که درباره خود وصف کرده است. پس او مهربان است، اما نه مهربانی از سرِ دلسوزی (عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ۱: ۱۴).

از نگاه آیت‌الله جوادی آملی، رحمتی که خدای سبحان با آن خوانده می‌شود، امری تکوینی و حقیقی است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۸: ۴۰۹ و ۴۱۰). او در بیان و تفسیر تکوینی بودن چنین رحمتی، رحمت خداوند را به رحمت عامه (رحمت رحمانیه) و رحمت خاصه (رحمت رحیمیه) تقسیم می‌کند و می‌گوید: «رحمت عام» به معنای مطلق فیض‌رسانی به مخلوقات، به تناسب و اقتضای استعداد افراد است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۸: ۴۰۹ و ۴۱۰)؛ یعنی رحمت خداوند به این است که هر موجودی را به اندازه استعدادش به کمال لایق خود نایل کند؛ اعم از این‌که این استعداد در مسیر سعادت ابدی باشد که فرجام آن بهشت است، یا این‌که در مسیر شقاوت دائمی حرکت کند که فرجام آن عذاب ابدی است. این همان رحمت عام و فراگیر است که بر اساس آن، خداوند به فراخور استعداد هر موجودی به آن کمال مناسب می‌بخشد و به هر موجود به اندازه استعداد آن، فعلیت عطا می‌کند. به این لحاظ، هیچ شیئی از قلمرو رحمت الهی بیرون نیست. ممکن نیست چیزی مصداق شیء باشد، اما مورد رحمت خدا نباشد. بنابراین همان‌گونه که اعطای شیرینی به سیب و گلایی رحمت است، اعطای تلخی به حنظل^۱ نیز رحمت است. وی در تفسیر معنای «رحمت خاص» می‌گوید: این رحمت، ویژه و محدود است و فقط شامل حال مؤمنان می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۸: ۴۱۰، ۴۱۱ و ۴۲۳). از نگاه استاد، انسان شقی وقتی استعدادش به حد کمال و تمام رسید، در حقیقت با زبان استعداد آن شقاوت را طلب کرده و خداوند نیز بنا بر رحمت عامه، زمینه را برای او گسترانیده و آنچه را که آن شخص درخواست کرده، به او افاضه می‌کند؛ بنابراین عذاب دائمی انسان شقی با

۱. میوه‌ای کاملاً شبیه هندوانه است، که تنها تفاوت آن با هندوانه، طعم تلخ آن است.

رحمت عامه خداوند منافات ندارد و رحمت خاصه نیز شامل حال او نمی‌شود، چراکه مخصوص مؤمنان است. او نیز بر این باور است که مراد از عذابی که برای تطهیر نفوس می‌باشد، عذاب موقت بوده که مخصوص مؤمنان گنهکار است و رحمت خاصه شامل حال آن‌ها می‌شود، نه عذاب دائمی که خاص فجار و ستمگران تاریخ است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۸: ۴۱۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷، ۵: ۴۹۶).

به نظر نگارنده، وجود ستمگران و جباران در دنیا می‌تواند نشانه عاطفی نبودن رحمت خدا و تکوینی بودن آن باشد، زیرا آنان آن قدر ظلم و جنایت روا داشته و دارند که دل هر انسان آزاده‌ای را به درد می‌آورد و از آن جنایت، متأثر و غمگین می‌شود. اگر هر یک از ما انسان‌ها به جای خدا بودیم، حتماً با اشاره‌ای همه آن‌ها را نابود می‌کردیم؛ حال آن‌که خداوند «ارحم الراحمین» بوده و از ما مهربان‌تر به خلق است؛ پس چرا چنین کاری نمی‌کند؟ رازش این است که رحمت خداوند عاطفی نیست، بلکه تکوینی است. بنابراین همان‌طور که رحمت عامه در دنیا گسترانده شده و همه انسان‌ها از آن استفاده می‌کنند، حتی ظالمان و ستمگران می‌توانند از آن بهره بگیرند تا در مسیر شقاوتشان فرو روند، در آخرت نیز آنچه را که در دنیا طلب نمودند، به آن‌ها داده می‌شود. به دیگر سخن، هر جا استعدادی وجود دارد، به آن کمال مناسب می‌بخشد؛ و این همان رحمت رحمانیه و عامه خداوند است.

ممکن است اشکال شود که: لازمه تکوینی بودن رحمت آن است که خداوند در آن اراده‌ای نداشته باشد و این سخن باطل است؛ در نتیجه، تکوینی بودن رحمت نیز باطل خواهد بود.

در پاسخ باید گفت: تکوینی بودن رحمت به معنای غیرارادی بودن آن از سوی خداوند نیست، بلکه به معنای تخلف‌ناپذیری آن امر خواهد بود، چراکه خود خدا اراده کرده که تکویناً گنهکار را این چنین عذاب کند. و اراده تکوینی به معنای لزوم تحقق مراد و امتناع تخلف آن است؛ همانند وجود اسباب و مسببات که با وجود یکی، دیگری نیز بدون شک محقق خواهد شد (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۱۹: ۱۰۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۱۲: ۱۱۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۶۹).

شایان ذکر است، استاد جوادی آملی این معنا از «رحمت» را از استاد خود علامه طباطبائی آموخته و پیش از او استادش چنین تفسیری را ارائه داده است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ۱: ۶۲۶).

معنایی که این دو بزرگوار از رحمت خداوند ارائه می‌دهند، دقیق‌تر از معنای ابن عربی است، چراکه - همان‌طور که گذشت - در این تفسیر بوی تشبیه به مشام می‌رسد. اگرچه ممکن است گفته شود در منظومه فکری ابن عربی، رحمت به معنای عاطفی نیست، اما متأسفانه عبارات و متونی که در این باره از خود باقی گذاشت و پیش‌تر ذکر شد، بر این معنا از رحمت دلالت دارد، و استاد جوادی آملی و علامه طباطبائی به این اشتباه او نیز توجه داده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۸: ۴۰۸؛ طباطبائی، ۱۳۷۴، ۱: ۶۲۶).

۲. تقابل غضب با رحمت خاصه

استاد جوادی آملی در تحلیل معنای «غضب الهی» بر این باور است که غضب خداوند در تقابل و در برابر رحمت عامّ او نیست، بلکه از مصادیق و زیرمجموعه آن به شمار می‌آید؛ اما غضب در برابر و مقابل رحمت خاص قرار دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۱: ۲۷۷ و ۲۹۳؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۶: ۵۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۸: ۴۱۴؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷، ۵: ۴۹۲). به عبارتی، او رحمت عامه را «مقسم» و رحمت خاصه و غضب خداوند را «قسیم» یکدیگر قرار داده است؛ یعنی رحمت عامه بر دو قسم است: یکی رحمت خاصه خداوند و دیگری غضب خداوند.

بنابراین با توجه به عدم تقابل غضب با رحمت عامه و تقابل آن با رحمت خاصه، به نظر نگارنده شاید بتوان گفت که مراد از رحمت در روایت «سَبَقَتْ رَحْمَتُهُ غَضَبَهُ» رحمت خاصه است نه رحمت عامه؛ چراکه رحمت در این روایت در مقابل غضب آمده و اقتضای تقابل این است که مراد از رحمت در این‌جا رحمت خاصه باشد (به دلیل آن‌که غضب خداوند زیرمجموعه رحمت عامه اوست و با آن تقابلی ندارد). در نتیجه، این سبقت شامل حال مؤمنان می‌گردد نه کفار.

اگر گفته شود این برداشت، خلاف ظاهر روایت بوده و رحمت در آن به معنای رحمت خاصه نیست، بلکه به معنای رحمت عامه است، باز این روایت دلالتی بر مدعای ابن عربی ندارد، چراکه در این صورت معنای حدیث این می‌شود که: رحمت عامه خداوند حتی غضب او را در بر می‌گیرد. به تعبیر دیگر، غضب خدا زیرمجموعه رحمت عامه اوست؛ یعنی غضب را رحمت عامه، هدایت و رهبری می‌کند که در پاسخ بعدی این معنا روشن‌تر می‌شود.

۳. رهبری غضب توسط رحمت عامه

استاد جوادی آملی ضمن قبول غلبه و حاکمیت اسم رحمان بر غضب (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۱۸: ۲۹ و ۵۲)، تفسیر دیگری از این غلبه و حاکمیت ارائه می‌دهد. او از سویی، بنا بر حقیقی و تکوینی بودن رحمت و انفعالی نبودن آن و از سوی دیگر، بنا بر تحلیل معنای رحمت عامه خداوند و عدم تقابل آن با غضبش، بر این باور است که معنای «سبقت رحمت بر غضب» این نیست که رحمت خدا بیش از غضب اوست، بلکه به معنای امامت و رهبری است؛ یعنی همواره هندسه غضب را رحمت فراگیر برنامه‌ریزی می‌کند و خطوط اجرای عداوت را محبت تعیین می‌کند و غضب، مأموم رحمت بوده؛ و هر جا بخواهد ظهور کند، باید رحمت دستور دهد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۳: ۵۶ و ۵۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۵: ۶۰؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۸: ۴۱۵؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۲۰: ۵۱۷). وی در توضیح این مطلب بیان می‌کند که خداوند حکیم، سراسر جهان هستی را بر اساس نقشه رحمت آفرید و همه عذاب‌ها، کیفرها، تلخی‌ها و نقص‌ها در جایگاه ویژه و زیر پوشش رحمت مطلق قرار می‌گیرد و طبق این نقشه عام، جهان را اداره می‌کند؛ یک جا جای لطف و جای دیگر جای عذاب و خشونت است؛ یک جا مورد اعمال عذاب‌های مقطعی و مورد دیگر جای عذاب جاودان و همیشگی است. وی از این گفتار نتیجه می‌گیرد که عذاب‌های جهنم، چه موقت و چه دائمی، زیر پوشش رحمت مطلق قرار دارد و از مصادیق رحمت عامه است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ۵: ۴۹۳). او نیز برای صحت این نوع از تفسیر خود، شاهی از قرآن می‌آورد و می‌گوید: خداوند در آیات ۳۵ تا ۴۵ سوره «الرحمن»، جهنم و عذاب‌های آن را رحمت و جزء نعمت به حساب آورده است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۸: ۴۱۴).

البته باید توجه داشت که مراد استاد از غلبه و حاکمیت رحمت بر غضب، به حسب مجموع اطوار عالم و در کل نظام هستی است، نه به لحاظ تک تک اطوار و مظاهر آن. بنابراین، از نگاه ایشان اگرچه جهنم و عذاب ابدی آن مظهر غضب بوده و نسبت به خود شخص عذاب است، اما همین غضب در کل نظام عالم جای خوبی بوده و از این حیث که وجود دارد، مصداق و جزء مظاهر رحمت واسعه قرار دارد و تحت فرمان و رهبری آن است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۸: ۴۱۷ و ۴۱۸).

۴. ناسازگاری تفسیر ابن عربی با عذاب

اگر تفسیر ابن عربی از معنای رحمت (عاطفه و دلسوزی) پذیرفته شود، طبیعتاً رحمت خداوند نه تنها با عذاب ابدی سازگار نیست، بلکه با عذاب طولانی و یا حتی با اصل عذاب که خود او به آن باور دارد نیز، سازگار نخواهد بود. استاد جوادی آملی در این باره می‌گوید: «اگر مقصود از رحمت خداوند رحمت عاطفی باشد، همان‌گونه که خلود با رحمت حق سازگار نیست، احقاب از عذاب و قرن‌ها تعذیب يك انسان نیز با چنین رحمتی ناسازگار است. از طرف دیگر، رحمت عاطفی نه تنها با خلود که با اصل تعذیب نیز مناسب نیست» (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۸: ۴۰۷).

او در جای دیگر می‌نویسد: «کسانی که معتقدند رحمت خدا با جاودانه زیستن در عذاب منافات دارد، چه پاسخی دارند درباره روزی که به تصریح قرآن پنجاه‌هزار سال است: «تعرج الملائكة و الروح إليه في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة» (معارج: ۴)؟ پنجاه‌هزار سال از سال‌های دنیا برای کسی که پنجاه سال عادی گناه کرده است، البته روز سخت و کمرشکنی است؛ گرچه برای مؤمن به مقدار ادای يك نماز واجب است. آیا این مدت با رحمت گسترده و مطلق خداوند منافات ندارد؟ چگونه خدای رؤف و مهربان، عده‌ای را پنجاه‌هزار سال معطل می‌کند؟ بنابراین، رحمت وسیع خداوند به معنای عاطفه و دلسوزی نیست، بلکه به این معناست که هر موجودی را به اندازه استعدادش و کسب صورت‌های باطنی به کمال لایق خود می‌رساند» (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ۵: ۴۹۵ و ۴۹۶).

در حقیقت، فرقی بین ابدیت عذاب و احقاب (طولانی بودن عذاب) نیست و کسی که رحمت را با خلود عذاب سازگار نمی‌بیند، باید عذاب طولانی‌مدت را نیز بار رحمت حق ناسازگار بداند؛ زیرا همان‌گونه که ابدیت عذاب با رحمت عاطفی در تضاد است، با کیفر طولانی نیز در تضاد است. ضمن این‌که، استاد جوادی آملی چنین رحمتی را با اصل عذاب نیز ناسازگار می‌داند و می‌گوید: «اگر مراد، رحمت عاطفی باشد، اصل تعذیب رخت برمی‌بندد» (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ۵: ۱۳۴).

اما اگر تفسیر استاد از معنای رحمت و تکوینی بودن آن مورد قبول واقع شود، دیگر ناسازگاری بین عذاب ابدی و رحمت خداوند نخواهد بود، چراکه شخص کافر در طلب شقاوت بوده و تکویناً خداوند آنچه را که او در طلب آن بود، به کمال لایق خود می‌رساند و این

همان رحمت واسعه خداوند است که توضیحش گذشت.

۵. ناسازگاری اصل دلیل با مدعا

به نظر نگارنده، اشکال دیگری که می‌توان بر دلیل ابن عربی وارد کرد این است که بر فرض قبول تفسیر او از معنای رحمت و تمامیت دلیل، این استدلال بر مدعای وی دلالت ندارد؛ زیرا نتیجه سبقت رحمت بر غضب آن است که همه جهنمیان از جهنم، که مظهر غضب خداوند بوده، خارج و وارد بهشت شوند، چراکه بهشت مظهر رحمت و دوزخ مظهر غضب خداوند است و اصولاً جهنم جایگاه رحمت نیست و معنا ندارد که جهنمیان در همان جهنم از لطف و رحمت پروردگار برخوردار باشند. بنابراین، ابن عربی نمی‌تواند سبقت رحمت بر غضب را، مستمسکی برای ادعای خودش قرار دهد.

دلیل دوم: ناسازگاری عذاب ابدی با عدل خداوند

ابن عربی معتقد است، جاودانگی عذاب با عدل خداوند، ناسازگار و ناهم‌خوان است، زیرا مدت حیات و عمر بشر در دنیا محدود و موقت بوده و گناهیانی را که انجام داده نیز محدود است؛ در نتیجه به اقتضای عدل الهی و براهین عقلی، کیفر باید به اندازه گناه باشد؛ یعنی باید میان جرم و جریمه، و گناه و عقوبت آن تناسب و سنخیت برقرار باشد. بنابراین نمی‌توان قائل به ابدی بودن در عذاب شد، زیرا لازمه‌اش این است که خداوند بنده‌اش را به خاطر گناهان محدود، کیفر نامحدود کند که با عدالت خداوند ناسازگار و هم‌خوانی ندارد. به عبارتی دیگر: اگر انسان هر گناهی هم که مرتکب شود، بالأخره آخر داشت، مثلاً صد سال در کفر و عناد زندگی کرد، چرا باید تا ابد معذب باشد؟ و آیا این ظلم نیست؟! و خلاف عدل خدا نیست؟! بنابراین عذاب ابدی، عصیان ابدی را لازم دارد، و کیفر نامحدود در برابر گناهان محدود چندساله، مناسبتی ندارد و با عدل الهی ناسازگار است (ابن عربی، بی‌تا، ۲: ۶۴۷).

محبی‌الدین بر این باور است که اهل شقاوت به عدل الهی، نتایج اعمال خود را به موازات مدت عمرشان در شرک دریافت می‌کنند؛ و این مدت محدود، عاقبت به سر آید و در نهایت نعمتی متناسب با جایگاه خودشان به آن‌ها داده می‌شود؛ یعنی با آن‌که در دوزخ به سر می‌برند، از آتش و شعله‌های آن لذت برده و هیچ درد و رنجی را احساس نمی‌کنند (ابن عربی، بی‌تا،

وی هم‌چنین مدعی هست که برخی آیات قرآن، مثل: ﴿وَجَزَاءٌ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ (شوری: ۴۰) و ﴿جَزَاءٌ وَفَاقًا﴾ (نبا، ۲۶)، صحت برهان عقلی فوق را تأیید می‌کنند و نزول آتش در جهنم برای اهلش با عدالت است، نه بیشتر؛ و اهل آتش عذاب نمی‌بینند مگر به اندازه اعمالشان نه بیشتر؛ لکن عذاب قطع می‌شود، ولی از آتش خارج نمی‌شوند (ابن عربی، بی‌تا، ۳: ۷ و ۱۸۳).

بنابراین، ابن عربی محدودیت کیفر را صرفاً سبب انقطاع عذاب دانسته، نه انقطاع از جهنم؛ یعنی دوزخیان پس از مدتی، عذاب از آن‌ها برداشته می‌شود، اما هم‌چنان در جهنم به سر می‌برند (ابن عربی، بی‌تا، ۲: ۶۴۷؛ ابن عربی، بی‌تا، ۳: ۷؛ ابن عربی، بی‌تا، ۴: ۲۴۵).

بررسی انتقادی

این دلیل از چند جهت دارای نقد و اشکال است:

۱. انواع کیفر

به نظر می‌رسد منشأ اشتباه ابن عربی در این دلیل، توجه نکردن به این نکته است که نوع کیفر در آخرت با نوع کیفر در دنیا متفاوت بوده و قیاس آن‌ها با یکدیگر مع الفارق است؛ چراکه سه نوع کیفر و یا به تعبیر دیگر، سه نوع رابطه میان کیفر و گناه مطرح است:

الف. رابطه قراردادی: قراردادهایی که قانون‌گذار وضع می‌کند، مانند قوانین مجازات و قوانین راهنمایی و رانندگی، که در این مورد باید تناسب بین کیفر و گناه آن رعایت شود؛ چراکه مجازات در دنیا به خاطر جلوگیری از تکرار جرم به وسیله خود مجرم و درس عبرت برای سایرین است، و اگر در مواردی جنایت از نوع تجاوز به حقوق دیگران باشد، مجازات به خاطر تشفی و تسلی دل ستم‌دیده و نیز بازگشت حقوقشان است؛ در چنین مجازات‌هایی قطعاً باید تناسب کیفر و گناه در نظر گرفته شود. ولی باید توجه داشت که این‌گونه مجازات‌ها اساساً در جهان آخرت معقول نیست، زیرا نه آخرت جای عمل است تا عقوبت کردن انسان به این منظور باشد که انسان‌ها دوباره مرتکب کردار زشت نشوند و نه جای عبرت و نه جای تشفی خاطر.

رابطه علی و معلولی: تخلفی که خودبه‌خود مستلزم پیامد ناراحت‌کننده است؛ مانند خوردن سم که مستلزم ناراحتی و رنج بسیار است و گاهی نیز منجر به مرگ می‌شود. در چنین مواردی، دیگر مسئله تناسب مطرح نیست و اساساً در این جا تناسب مفهوم ندارد، چراکه اثر وضعی عمل

و نتیجه طبیعی آن است.

رابطه تجسم: بنا بر نظریه تجسم اعمال، ثواب و عقابِ اعمال خوب یا بد انسان‌ها چیزی جز اعمال نیست و میان اعمال انسان‌ها و عواقب آن‌ها، رابطه تکوینی برقرار است و عامل عذاب‌دهنده خارجی در کار نیست؛ مثلاً اگر در برابر گناهی، آتش دوزخ وعده داده شده، آن آتش چیزی جدای از آن گناه نیست. بنابراین تمام کیفرها و مجازاتی که شخص مجرم و گناه‌کار در سرای آخرت، تحمل خواهد کرد، از ناحیه خارج و غیر نبوده، بلکه اعمال خود انسان است که در قیامت به شکل عذاب تجسم پیدا کرده و به صورت کانون درد و رنج درآمده است. بسیاری از آیات قرآن این حقیقت را بیان می‌کنند که برای نمونه به چند مورد آن اشاره می‌شود:

۱. ﴿وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا﴾؛ آنچه را که عمل کردند، حاضر و آماده می‌یابند (کهف: ۴۲).
۲. ﴿الْيَوْمَ إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ لَاتُعْذِرُوا الْيَوْمَ إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾؛ امروز عذرخواهی نکنید، چراکه تنها به اعمالتان جزا داده می‌شوید (تحریم: ۷).
۳. ﴿مَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يَجْزَى الَّذِينَ عَمِلُوا السَّيِّئَاتِ إِلَّا مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾؛ کسانی که کارهای بد انجام دهند، مجازات بدکاران جز (به مقدار) اعمالشان نخواهد بود (قصص: ۸۴).
۴. ﴿وَيَعْمَلُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾؛ و هر کس ذره‌ای کار بد انجام دهد، آن را می‌بیند (زلزال: ۸).

از نگاه استاد جوادی آملی، رابطه گناه و کیفر در جهان آخرت، رابطه‌ای قراردادی نیست، بلکه رابطه‌ای شدیدتر از رابطه علت و معلول، یعنی رابطه تجسم است و بنا بر آموزه تجسم اعمال، ثواب و عقابِ اعمال خوب یا بد انسان‌ها چیزی جز آن اعمال نیست و میان اعمال انسان‌ها و عواقب آن‌ها، رابطه تکوینی برقرار است و عامل عذاب‌دهنده خارجی در کار نیست؛ مثلاً اگر در برابر گناهی آتش دوزخ وعده داده شده، آن آتش چیزی جدا از آن گناه نیست، بلکه حقیقت آن است که تمثیل پیدا می‌کند و به شکل آتش نمایان می‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۸: ۳۴۰؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۱۷: ۴۷۶).

به نظر نگارنده اگر منشأ عذاب، علی و معلولی هم دانسته شود، دلیل ابن عربی باطل است؛

چراکه - مثلاً - اگر کسی در خوردن مشروب افراط کند، بعد از مدتی گرفتار زخم معده و ناراحتی قلب و اعصاب می‌شود، و گاه این بیماری‌ها در تمام طول عمر، با اوست و او را عذاب و آزار می‌دهد؛ حال اگر کسی بگوید: آیا این عدالت است که در برابر يك ماه شرب خمر، کسی شصت سال به زخم معده و ناراحتی قلب و اعصاب مبتلا باشد؟! در پاسخ به او گفته می‌شود: این اثر عمل خود اوست، نه مجازاتی قراردادی؛ به خصوص این‌که به چنین شخصی قبلاً هشدار داده شده و این عواقب دردناک به او گوشزد شده بود. حال اگر این شخص تا ابد در دنیا وجود داشت، باید تا ابد با این بیماری‌ها دست به گریبان باشد، بی‌آن‌که خدشه‌ای به مسئله «عدل الهی» وارد گردد.

در مسئله خلودِ عذاب نیز مطلب همین‌گونه است؛ اعمال انسان در این عالم نابود نمی‌شود و باقی می‌ماند؛ در روح او نیز آثار و ملکاتی بر جای خواهد گذشت. سپس این ملکات و آثار عمل در تمام عوالم با انسان همراه است، و آن اعمال نیز در قیامت تجسم می‌یابد و با او خواهد بود و او را شکنجه و آزار خواهد داد.

ممکن است گفته شود: اگر رابطه کيفر و عمل، تکوینی (تجسم اعمال یا علّی و معلولی) باشد، در این صورت منکر مسئله شفاعت شده‌ایم؛ زیرا بر اساس آن مبانی، خداوند نمی‌تواند گناهان را ببخشد و مغفرت و شفاعت بی‌معنا خواهد بود و قدرت لایتناهی خداوند نقض می‌شود؛ در حالی که آن‌ها از مسلمات دینی به شمار می‌آیند.

این اشکال وارد نبوده و می‌توان سه پاسخ در این باره ارائه نمود:

۱. پاسخ نقضی: نظام دنیا، یک نظام علّی و معلولی است. آیا نظام علّی و معلولی در دنیا به معنای نفی قدرت خداوند یا نفی معجزه خواهد بود؟ به طور یقین، جواب منفی است و هر زمان که خداوند بخواهد، می‌تواند در آن تصرف کند؛ خواست خدا این است که نظام عالم این‌چنین اداره شود. بنابراین، همان‌گونه که نظام علّی و معلولی در این دنیا به معنای نفی قدرت خداوند نبوده، در آخرت نیز به معنای نفی شفاعت و نفی قدرت خداوند نخواهد بود.

۲. پاسخ حلّی اول: باید توجه داشت که هیچ علّت و سببی بدون اذن خداوند مؤثر واقع نمی‌گردد و شفاعت نیز خود از اسباب و علل به شمار می‌آید و تأثیر آن در گرو اذن الهی است. اراده خدا آن است که شفاعت بر دیگر اسباب غلبه کند؛ بنابراین، شفاعت بر آن اسباب حکومت دارد و عاملی قوی‌تر به حساب می‌آید.

۳. پاسخ حلی دوم: مسئله «شفاعت» پدیده‌ای استثنائی در عالم آخرت نبوده و اگر خداوند کسی را مورد شفاعت و عفو و مغفرت قرار می‌دهد، بدون دلیل نیست و شرط شفاعت، قابلیت و صلاحیت شخص است که باید در دنیا آن را کسب کند؛ چنان‌که در روایات آمده است: «لَا يَنَالُ شَفَعَتُنَا مَنْ اسْتَخَفَّ الصَّلَاةَ»؛ شفاعت ما به کسی که نماز را سبک بشمارد، نمی‌رسد (برقی، ۱۳۷۱، ۱: ۸۰)؛ که بر این معنا دلالت دارد که حتماً باید قابلیت را ایجاد کرد. حقیقت شفاعت، خارج از نظام عالم و عالم تکوین نیست، بلکه شفاعت از نفس تکوین برمی‌خیزد؛ یعنی شفاعت از ذات نفس شفاعت‌شده بوده و اسباب و علل آن را باید در درون نفس شفاعت‌شده جست‌وجو کرد. بنابراین، شفاعت بر اساس وجود قابل و آثار و ملکات نفس صورت خواهد گرفت؛ اگر ملکات نیک انسان بیشتر باشد، زمینه شفاعت بیشتر خواهد بود؛ و اگر انسان در دنیا علاقه خاصی به انسان کامل، مثل حضرت محمد ﷺ، امام علی ﷺ و امام حسین ﷺ داشته باشد و بیشتر وقت‌ها به یاد آنان باشد و پندارهای آنان را آویزه گوش خود کند، یا در مراسم عزای ابا عبدالله ﷺ شرکت کند و اشک بریزد، این اعمال در ذات نفس تأثیر گذاشته و به ملکات نیکو مبدل گردیده و در قیامت به صورت‌های زیبا در کنار وی نشسته و صورت‌های عذابی را از بین برده یا تقلیل خواهد داد، که گفته می‌شود امام حسین ﷺ شفاعت کرده و در واقع شفاعت‌کننده، اعمال انسان در دنیا بوده است؛ یا به تعبیر دیگر، قابلیت و ظرفیتی بوده که خود انسان آن را در دنیا ایجاد کرده است. اما اگر ملکات و هیئت‌های پلیدی نفسانی انسان گناه‌کار بیش از حد باشد و در خود این قابلیت (شفاعت) را فراهم نکرده باشد، همانند انسان‌های کافر، که کفرشان از سر لجاجت و عناد است، در این صورت شفاعت شافعان شامل حال آن‌ها نمی‌گردد و جایگاه ابدی آنان، آتش جهنم است (ر.ک: آشتیانی، ۱۳۸۱: ۳۴۳؛ قدردان قراملکی، ۱۳۹۳: ۲۸۲).

باید توجه داشت که اگرچه نظریه «علی و معلولی» و «تجسم اعمال»، پایه‌های استدلال عرفا را مبنی بر تناسب میان گناه و کیفر (قراردادی بودن اعمال) فرو ریخته، اما نباید از این نکته غفلت نمود که رابطه علی و معلولی و تجسم اعمال نیز ناظر بر تکوینی بودن اصل عذاب بوده و در مورد ابدی بودن آن ساکت است؛ یعنی باز جای این پرسش است که: چرا عملی محدود در دنیا، به صورت عذابی نامحدود تجسم می‌یابد؟ پاسخ به این پرسش، در نقد شماره سه می‌آید.

۲. رابطه کیفی گناه و کیفر

نقد دیگری که به این دلیل وارد بوده این است که از نگاه عقلای جهان، رابطه کمی میان جرم و جریمه مورد قبول نیست و آنچه معقول و مورد پسند آن‌هاست این بوده که باید بین جرم و جریمه یا گناه و کیفر، رابطه کیفی باشد نه کمی؛ یعنی مدت‌زمان مجازات با کیفیت گناه متناسب باشد، نه با مقدار زمان آن، چراکه ممکن است شخصی گناهی را در یک لحظه مرتکب شود، اما عذاب آن سال‌ها دامن‌گیرش شود. برای مثال، کیفر برخی گناهان حبس ابد (آخر عمر) است، در حالی که زمان گناه لحظه‌ای بیش نبوده. هرچند حبس ابد در دنیا نهایتاً صد سال باشد، اما شخص خاطی یک لحظه گناه کرد، اما باید صد سال در رنج به سر ببرد. و در مقابل نیز اگر بنده‌ای صد سال کفر و عناد ورزیده، ولی لحظه‌ای ایمان آورد، ایمان یک لحظه او، کفر صدساله‌اش را جبران می‌کند. یا این‌که شخصی با فشار دادن دکمه‌ای هزاران انسان را می‌کشد! بدیهی است زمان ارتکاب جرم، یک لحظه بوده و اگر در کیفر آخری آن، بعد زمانی لحاظ شود، عدالت اجرا نشده است. بنابراین در کیفر، زمان نقشی ندارد، و باید به نوع جرم و کیفیت آن توجه کرد، نه به مدت‌زمان ارتکاب آن.

گفتنی است، از آن‌جا که ملاک کیفر، کیفیت گناه است، تعدد آن نیز شرط نخواهد بود، چراکه گناهان در یک سطح قرار نمی‌گیرند و ممکن است گناه واحدی از جانب دو نفر صورت بگیرد، ولی در موارد و موقعیت‌های گوناگون، کیفر متفاوتی داشته باشند. استاد جوادی آملی در این باره بیان شفاف و روشنی دارد: «در ایراد شبهه بر خلود دوزخیان معاند، اصل عمل و سنگینی آن نیز باید مورد لحاظ و سنجش قرار گیرد، زیرا همه گناهان یکسان نیست؛ مثلاً گاهی کسی به دروغ خود را نماینده فلان شخص معرفی می‌کند و گاهی به دروغ خود را فرستاده خداوند می‌نامد؛ اولی "کاذب" است و دومی با یک دروغ "کذاب" خواهد بود. (یا مثل) شیطان، تنها با ارتکاب یک گناه، به لعنت دائمی خدای سبحان گرفتار آمد» (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۸: ۳۹۹).

بنابراین در کیفر، نه تنها زمان معتبر نیست، بلکه تعداد گناه و محدودیت آن به لحاظ عدد نیز، معتبر نخواهد بود.

۳. منشأ عذاب دائم؛ نیت و عقیده راسخ کفر

استاد جوادی آملی در نقد این دلیل ابن عربی می‌گوید: برخی معاصی، مانند دزدی و

دروغ‌گویی، محدود و تاریخ‌بردار است؛ از این رو می‌توان درباره کسی که مرتکب آن شده، گفت: فلان شخص مثلاً پنجاه سال معصیت کرده است؛ اما برخی گناهان، مانند شرك و کفر و نفاق، تاریخ‌بردار نیست و درباره آن نمی‌توان گفت: فلان کافر - مثلاً - صد سال کفر ورزید، زیرا عقیده، امری ثابت و زوال‌ناپذیر است؛ همچون روح که مجرد است و تاریخ و سال و ماه بر نمی‌دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۸: ۴۰۳).

او تأکید می‌کند که تاریخ و شناسنامه و آمار، از آن بدن و جسم آدمی است، نه روح وی. روح انسان امری ثابت است؛ جوانی و پیری ندارد، مرگ نیز آن را در بر نمی‌گیرد. این بدن است که هشتاد سال در دنیا عمر کرده است، نه روح. کردار و گفتار و رفتار، اعمال بدنی و عقاید، ایمان، شرك، کفر و ارتداد، جزو اعمال قلبی است و چون جزا همان عمل است، وقتی عمل غیر قابل زوال شد، کیفر آن هم زوال‌ناپذیر خواهد بود. رازِ آمرزیده نشدن مشرک نیز همین است که کیفر شرك، هم‌سان عقیده ثابت، امری ابدی است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۸: ۴۰۴).

وی درباره برخی روایات، که راز خلود در عذاب را «نیت» معرفی کردند، معتقد است، این روایات به همان برهان عقلی فوق اشاره دارند و مراد از این «نیت» در روایات، اعتقاد راسخ شرك و کفر است - که در این جا خود عمل است - نه صرفاً میل قلبی (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۸: ۴۰۴).

او توضیح می‌دهد که مراد از «نیت» در مبحث خلود عذاب، قصد و اراده نیست تا اشکال شود که خداوند به مجرد نیت گناه، کسی را عذاب نمی‌کند، بلکه این نیت به معنای اعتقاد و شاکله‌ای است که انسان بر اساس آن عمل می‌کند. پس محور کیفر یا پاداش ابدی، عقیده و جهان‌بینی انسان است، نه عمل اعضا و جوارح او؛ و چون عقیده راسخ، موجودی مجرد و ثابت است، ثمره آن نیز دائمی خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۲: ۴۸۳).

وی می‌افزاید: شرك و کفر حدوثاً و بقائاً معصیت کبیره است؛ از این رو، پیوسته برای کافر و مشرک در نامه اعمالشان گناه ثبت می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۸: ۴۰۳) و گناه عملی کافر هم به گناهان اعتقادی او افزوده می‌شود؛ گرچه همان اعتقاد باطل، به تنهایی برای کیفر مدام کافی است، زیرا خود، از بزرگ‌ترین گناهان است؛ چنان‌که در مقابل، اعتقاد صحیح از بزرگ‌ترین اطاعت‌هاست (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ۵: ۵۳۰) و برای مؤمن بر اثر عقیده توحیدی‌اش، دائماً ثواب نوشته می‌شود و اعمال نیک او بر آن ثوابها افزوده می‌شود،

وگرنه برای گناهانِ عملی خود مجازات می‌شود و سپس به بهشت می‌رود (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۲: ۴۸۴). بنابراین، تمام حیثیت جاودانگی ثواب و عقاب، به عقیده صحیح و سقیم برمی‌گردد؛ هرچند عمل صالح و طالح به دنبال عقیده صحیح و سقیم پدید می‌آیند. پس محور اصلی تعذیب مستمر، همانا عقیده راسخ کفر و إلحاد و زندقه است؛ چنان‌که مدار اصلی انعام مستمر، همانا عقیده راسخ ایمان و اسلام و مانند آن است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ۵: ۵۳۰).

خلاصه این‌که، از سویی اعمال قلبی امری است که جنبه متافیزیکی دارد و خارج از محدوده تاریخ و مکان، یعنی ذاتاً مجرد از ماده است و زمان و مکان ندارد و از جان انسان بیرون نیست و با رفتن روح از بدن اعمال قلبی هم همراه او می‌شوند؛ و از سویی دیگر، جان کافران مجرد و زوال‌ناپذیر است و «کفر» نیز وصف قلبی و زوال‌ناپذیر است و به همین دلیل تا ابد در جهنم می‌سوزند؛ هم قلبشان گرفتار ﴿نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ * الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْئِدَةِ﴾ (همزه: ۷) و هم بدنشان گرفتار ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾ (نساء: ۵۶) خواهد شد. حاصل این‌که، خلود برای آن امر جاودانه و مخلّد است، نه برای عمل محدود جوارح. و همان‌گونه که اصل عذاب در مقابل عمل است، دوام و خلود عذاب نیز در برابر دوام و خلود عمل است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۲: ۴۸۴؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۸: ۴۴۰). به عبارت دیگر، عذاب دائمی از آثار صورت شقاوت است که همواره برای نفسِ شقی، ثابت و زوال‌ناپذیر است.

۴. عدم دلالت آیات بر مدعای ابن عربی

استاد جوادی آملی معتقد است، آیه «جزاء وفاق» به معنای محدودیت جزاء نیست و نمی‌تواند بر مدعای ابن عربی دلالت کند، چراکه خدای سبحان پیش از بیان اصل کلی توافق جزا با عمل فرموده دوزخیان، چندین حُقب (پنجاه‌هزار سال) در جهنم می‌مانند: ﴿إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا * لِلطَّاغِيْنَ مَآبَا * لِأَبْشِيْنَ فِيهَا أَحْقَابَا * لَا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرْدًا وَّ لَا شَرَابًا * إِلَّا حَمِيمًا وَّ غَسَّاقًا * جَزَاءً وَّفَاقًا﴾ (نبا، ۲۶-۲۱). در بحث از وفاق جزاء با عمل، چنانچه اگر مراد اعمال جوارحی باشد، پنجاه‌هزار سال با پنجاه سال معصیت، جزاء وفاق نخواهد بود و ظلم است؛ اما اگر مراد اعمال جوانحی و قلبی باشد، یعنی عقاید و اخلاق و اوصاف نفسانی معیار شود،

معلوم خواهد شد که پنجاه هزار سال عذاب، آن هم به عنوان عذاب مقدماتی، برای کسی که پنجاه سال معصیت کرده، جزاء وفاق است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۲: ۴۰۱ و ۴۰۲)، چون اعمال جوانحی و قلبی زوال‌ناپذیر است و عذاب آن نیز پایدار خواهد بود.

نتیجه‌گیری

نتیجه آن‌که، از نظر استاد جوادی آملی تفسیر ابن‌عربی از رحمت و عدالت خداوند اشتباه بوده و او نمی‌تواند رحمت واسعه و عدل خداوند را مستمسکی برای ادعای خود قرار دهد، چراکه این‌گونه تفسیر از این دو صفت، مادی بوده و متناسب با این دنیاست و خداوند منزله از ماده است و آخرت نیز قانون متناسب با خودش را داراست؛ چراکه:

در دلیل رحمت واسعه خداوند بیان شد که: اولاً، رحمت خدا حقیقی و تکوینی بوده، نه انفعالی. ثانیاً، غضب خدا در مقابل رحمت خاصه است، نه رحمت عامه و فراگیر. ثالثاً، غضب خداوند توسط رحمت عامه هدایت و رهبری می‌شود؛ یعنی رحمت دستور می‌دهد کجا غضب باشد و کجا نباشد. رابعاً، تفسیر ابن‌عربی از معنای رحمت (عاطفه و دلسوزی) با اصل عذاب در تعارض است. خامساً، در صورت تمامیت دلیل، نتیجه سبقت رحمت بر غضب، خروج همه جهنمیان از جهنم است، نه صرفاً عذاب و گوارا شدن عذاب.

و دلیل عدل الهی نیز ناشی از مقایسه عذاب دنیایی با آخرتی است که: اولاً، رابطه میان گناه و کیفر قراردادی نبوده، بلکه حقیقی و ناشی از تجسم اعمال است. ثانیاً، رابطه گناه و کیفر کیفی بوده، نه زمانی. ثالثاً، منشأ عذاب دائم، نیت و عقیده راسخ کفر است، نه صرفاً میل قلبی و باطنی؛ و عقیده همانند روح مجرد بوده و زوال‌ناپذیر است؛ در نتیجه عذاب نیز متناسب با او زوال‌ناپذیر خواهد بود. رابعاً، محدودیت جزاء کفار با احقاب، که مورد قبول ابن‌عربی نیز می‌باشد، در تعارض است.

منابع

۱. قرآن کریم (ترجمه: مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۹)، قم، امام علی بن ابی طالب، چاپ دوم).
۱. ابن‌بابویه، محمد بن علی، (۱۴۱۴ق)، الاعتقادات، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، چاپ دوم.
۲. ابن‌عربی، محمد، (بی‌تا)، الفتوحات المکیة، بیروت، دار الصادر، چاپ اول.

۳. _____، (۱۹۴۶)، *فصوص الحکم*، قاهره، دار احیاء الکتب العربیة، چاپ اول.
۴. ابن منظور، محمد، (بی تا)، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر، چاپ سوم، بیروت.
۵. ازهری، محمد بن احمد، (بی تا)، *تهذیب اللغة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.
۶. آشتیانی، سید جلال الدین، (۱۳۸۱)، *شرح بر زاد المسافر*، قم، بوستان کتاب، چاپ اول.
۷. برقی، احمد بن محمد، (۱۳۷۱)، *المحاسن*، تهران، دار الکتب الاسلامیة، چاپ دوم.
۸. تفتازانی، سعدالدین، (۱۴۰۹ق)، *شرح مقاصد*، قم، الشریف الرضی، چاپ اول.
۹. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۸)، *تسنیم*، قم، اسراء، چاپ هشتم.
۱۰. _____، (۱۳۸۹)، *قرآن حکیم از منظر امام رضا (علیه السلام)*، قم، اسراء، چاپ هفتم.
۱۱. _____، (۱۳۸۷)، *معاد در قرآن*، قم، اسراء، چاپ چهارم.
۱۲. جوهری، اسماعیل بن حماد، (بی تا)، *الصحاح*، بیروت، دار العلم للملایین، چاپ اول.
۱۳. خواجوی، محمد، (۱۳۸۵)، *ترجمه الفتوحات المکیة*، تهران، مولی.
۱۴. راغب اصفهانی، حسین، (بی تا)، *مفردات ألفاظ القرآن*، بیروت، دار القلم، چاپ اول.
۱۵. زبیدی، مرتضی، (بی تا)، *تاج العروس*، بیروت، دار الفکر، چاپ اول.
۱۶. زمخشری، محمود بن عمر بن محمد، (۱۴۰۷ق)، *الکشاف*، نشر دار الکتب العربی، بیروت، چاپ سوم.
۱۷. سید رضی، محمد بن الحسین، (۱۴۱۴ق)، *نهج البلاغه*، مصحح: صبحی صالح، قم، هجرت، چاپ اول.
۱۸. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، (۱۳۶۸ق)، *الملل والنحل*، قاهره، مطبعة حجازی.
۱۹. طباطبائی، محمدحسین، (۱۳۷۴)، *تفسیر المیزان*، ترجمه: محمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۲۰. عروسی حویزی، علی، (۱۴۱۵ق)، *تفسیر نور الثقلین*، قم، اسماعیلیان، چاپ چهارم.
۲۱. قاضی معتزلی، عبدالجبار، (۱۴۰۸ق)، *شرح الاصول الخمسة*، تعلیق: احمد بن الحسین بن ابی هاشم، تحقیق: عبدالکریم عثمان، قاهره، مکتبة وهبة، چاپ دوم.
۲۲. قدردان قراملکی، محمدحسن، (۱۳۹۳)، *پاسخ به شبهات کلامی*، دفتر پنجم معاد، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ دوم.
۲۳. قمی، شیخ عباس، (۱۳۸۷)، *مفاتیح الجنان*، قم، دانش، چاپ پانزدهم.
۲۴. قیصری، داود، (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، تهران، علمی و فرهنگی، چاپ اول.

۲۵. کاشانی، عبدالرزاق، (۱۳۷۰)، شرح فصوص الحکم، قم، بیدار، چاپ چهارم.
۲۶. مفید، محمد بن نعمان، (۱۴۱۳ ق)، *أوائل المقالات*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، چاپ اول.