

تأملی بر «صراط مستقیم» از منظر ابن عربی و برخی از شارحان نظریه‌های

عرفانی او

محمد ابراهیم مال‌میر^۱، مریم ترکاشوند^۲

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۳/۰۲/۰۲ - تاریخ پذیرش نهایی: ۹۳/۱۱/۸)

چکیده

صراط مستقیم یکی از موضوعات چالش‌برانگیزی است که پیوسته در حوزه‌های مختلف، مورد توجه محققان، صاحب‌نظران و مفسران بوده است. در این میان، محیی‌الدین عربی و عارفان پس از او عنایت ویژه‌ای به این موضوع، نشان داده‌اند. هدف این مقاله، تحلیل دیدگاه عرفانی ابن عربی و برخی از شارحان نظریه‌های عرفانی او درباره صراط مستقیم است که با توجه به رویکرد عرفانی به آیه ۵۶ سوره هود مطرح شده است. این تحقیق به صورت توصیفی-تحلیلی انجام گرفته است. محورهای مورد بحث در آن، انقطاع عذاب از جهنمیان بدون خروج از جهنم و نیز تقسیم صراط مستقیم به سلوکی و وجودی، و تفاوت قابل شدن میان "الصراط المستقیم" (صراط الله) و "صراط مستقیم" (صراط‌های رب‌ها) است. یافته‌های این جستار، گویای این است که براساس نظر عارفان صراط مستقیم وجودی که در قوس نزولی خلقت قرار دارد، بدون هیچ‌گونه تمایز و تفاوتی مربوط به همه موجودات است، در حالی که "صراط مستقیم سلوکی" به قوس صعودی خلقت مربوط می‌شود و تنها به انسان‌ها اختصاص دارد، و درواقع، نه تنها وجه تمایز انسان‌ها از سایر موجودات است، بلکه تعیین‌کننده مقام و مرتبه هر انسانی در راه رسیدن به کمال انسانی است. همچنین، به دلیل سابق بودن رحمت خدا بر غضب او سرانجام، عذاب از اهل نار برداشته خواهد شد، و با وجود بودن در جهنم، از آلام و عذاب آن، رهایی می‌یابند.

کلیدواژه‌ها: الله، رب، شارحان نظریه‌های عرفانی ابن عربی، صراط مستقیم، محیی‌الدین عربی.

dr_maalmir@yahoo.com

۱. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه رازی کرمانشاه

torkashvand.ma@gmail.com

۲. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه رازی کرمانشاه

مقدمه

امام باقر (ع) در پاسخ به پرسش جابر در تفسیر آیه‌ای فرمودند: «إِنَّ لِلْقُرْآنِ بَطْنًا وَ لِلْبَطْنِ بَطْنٌ وَ لَهُ ظَهْرٌ وَ لِلظَّهْرِ ظَهْرٌ»^۱ [۱۵؛ ج ۲۷، ص ۱۹۲]. روایاتی از این قبیل که از یک سو مبتنی بر ذوبطون بودن قرآن کریم می‌باشند و از سوی دیگر، ویژگی خاص قرآن مجید که استفاده از زبان رمز، اشاره، الفاظ و عبارات مجازی است و امام صادق (ع) به آن چنین اشاره فرموده‌اند: «قرآن مشتمل بر عبارات، اشارات، لطایف و حقایق است» [۲۸؛ ج ۷۵، ص ۲۷۸]، زمینه‌ساز شیوه‌ای در تفسیر شد که به تفسیر عرفانی مشهور شده است و آثار بسیاری در این زمینه به وجود آمده که از آن جمله: تفسیر سهل تستری، تفسیر نسفی، حقائق التفسیر سلمی، تفسیر عبدالرزاق کاشانی شارح فصوص الحکم که به جهت هم‌سویی با آموزه‌های محیی‌الدین ابن‌عربی معمولاً به غلط به او نسبت داده می‌شود و نیز اعجاز‌البیان فی تفسیر ام‌القرآن صدرالدین قونوی، تفسیر لطائف‌الاشارات قشیری، عرائس‌البیان روزبهان بقلی شیرازی، فوائج‌الالهیه و مفاتیح‌الغیبیه نجوانی، روح‌البیان حقی بروسوی، بحر‌المدید ابن‌عجیبه، محیط‌الاعظم و البحر‌الخضم سیدحیدر آملی، کشف‌الاسرار میبیدی، تفسیر بیان‌السعاده گنابادی، تفسیر منظوم صفی‌علیشاه و مخزن‌العرفان سیده‌نصرت‌امین اصفهانی و ...

این روش تفسیر قرآن یا به عبارت بهتر، تأویل عرفانی، بی‌تردید باعث خروج از ظاهر و الفاظ آیات و گرایش به بیان معانی باطنی و تطبیق یا تحمیل آرای عرفانی و شهودی بر معنای آیات گردید [۱۰؛ ص ۴۴]. در این میان، تأثیر عظیم آرای ابن‌عربی بر آثار کسانی که بعد از او به تألیف کتاب‌هایی در زمینه تصوف و عرفان اقدام نموده‌اند، امری چشمگیر و واقعیتی غیر قابل انکار است. گرچه، سابقه این نوع تفسیر از آیات قرآنی به پیش از ابن‌عربی مربوط می‌شود، «وجود برازنده فرهنگی، سیمای برجسته روحانی و معنوی و شخصیت عمیق و کثیرالابعاد ابن‌عربی، جماعت کثیری از رجال علم و دین را که برخی از آنان در دارالاسلام از اعلام علم و حکمت بودند، به سوی خود کشانید که به جد به مطالعه آثار و نقادی افکارش پرداختند» [۱۳؛ ص ۵۵۸]. آن‌گونه که از نوشته‌های ابن‌عربی استنباط می‌شود، وی روش تعبیر رمزی را درباره متن قرآن کریم، به کار برده است و آثار وی مشحون از حقایقی است که خود او از طریق یک زبان رمزی کشف کرده

و بدیهی است که برای فهم آن‌ها نفوذ به لایه‌های درونی آن حقایق ضروری است تا معانی رمزی و زوایای باطنی و ناپیدا، از پس حجاب الفاظ و صورت‌های خارجی کلمات و حروف آشکار شود [۳۰؛ ص ۱۰۹].

ابن عربی مکرر و در مواضع مختلفی از آثار خویش، به این نکته تأکید می‌کند، آنچه "اهل الله" می‌دانند از راه ذوق به‌دست آورده‌اند نه از روی تدبر و همواره یادآور این نکته است، که معرفت یاران وی از راه وهب که همان فیض الهی است به‌دست آمده و آنان را با اندیشه، کاری نیست؛ چون نادرستی و فساد در اندیشه راه می‌یابد، در درستی آن می‌توان تردید کرد [۴؛ ص ۲۸، ۵؛ ج ۱، ص ۲۶۱، ۲۷۴، ۳۶۰، ۴۶۱، ۶۷۸، ۷۳۵، ج ۲، ص ۲۹۹، ۳۱۶، ۵۲۳، ۵۹۵، ج ۳، ص ۲۵۲، ۶؛ ج ۲، ص ۶، ۷؛ ص ۱۶۰].

البته ابن عربی و شاگردان مکتب او، غالباً تأویل را از مقوله استنباط و اشارات قدسیه و رموزات غیبیه می‌دانند و کمتر از آن‌ها با عنوان تأویل یاد می‌کنند! بلکه معانی تأویلی خود را معانی اشاری و رمزی دانسته و از این نوع تبیین معانی قرآن، به معانی فیضی و معانی القائی غیبی یا تلقی روحانی تعبیر می‌کنند که مبتنی بر علوم الهامی و وهبی لدنی غیبی است [۲۷؛ ص ۱۴۱].

ابن عربی با ابتکار خویش با تلفیق نکات متعدد عرفانی و گاه حدیثی، توانست پایه‌های عرفان نظری را بنا نهاده و جلوه‌های رنگارنگ آن را در آثار متعدد و ذی‌قیمت خویش به‌معرض نمایش بگذارد و از این جهت بسیاری از افراد، به‌حق، ابن عربی را پدر عرفان نظری یا تصوف علمی دانسته‌اند. نوشته‌های وی فقط به مابعدالطبیعه محض و عرفان نمی‌پردازد، بلکه درباره تفسیر قرآن و حدیث، معنای آداب و شعائر دینی، علوم سنتی مختلف، اعم از علم اشارات و رموز، معنای رمزی حروف الفبای عربی و... که همه آن‌ها ماهیتی باطنی و عرفانی دارند نیز به تفصیل بحث کرده است [۲۹]. با وجود مطالب گسترده‌ای که در قالب کتاب و مقاله، پیرامون موضوع صراط مستقیم نوشته شده است، اهمیت این مقاله در این است که موضوع صراط مستقیم که یکی از مهم‌ترین نظریه‌های ابن عربی است، در آثار عرفانی مورد مطالعه و تحقیق قرار می‌گیرد. در اینجا، قصد بر آن است که علاوه بر بیان دیدگاه تأویلی ابن عربی پیرامون صراط مستقیم، شرح و توضیح برخی از شارحان نظریه‌های وی از جمله: عبدالکریم جیلی، عبدالرحمن جامی، حسین

خوارزمی، ابوالعلاء عقیفی، عبدالرزاق کاشانی، خواجه محمد پارسا، داوود قیصری، اسماعیل حقی و روح‌اله خمینی را نیز بررسی کنیم.

بحث و بررسی

بدون تردید در میان آثار عرفانی شیخ اکبر، کتاب *فصوص‌الحکم* دارای ویژگی‌های منحصر به فردی است، به گونه‌ای که از زمان تألیف آن تاکنون نزد بسیاری از عارفان و حکیمان، از اهمیت خاصی برخوردار بوده و شروح بسیاری بر آن نوشته شده است که بالغ بر صدودوازده شرح به عربی و فارسی و ترکی می باشند که نسخ خطی آنان در کتابخانه‌های کشورهای اسلامی و از آن جمله ترکیه نگهداری می‌شوند [۱]؛ ص ۲۳].

ابن عربی در هر فصلی از *فصوص بیست و هفت گانه* کتاب *فصوص‌الحکم* که هر کدام به نام یکی از پیامبران الهی نام‌گذاری شده‌اند، با استناد به آیه‌ای از قرآن کریم به بیان برداشت‌ها و آرای عرفانی خود پرداخته است، اما به دلیل پیچیدگی که در تفسیر ابن عربی از این آیات وجود دارد، مفسران آثار وی را بر آن داشته تا ضمن شرح آرای او، با توجه به استنباط‌های درونی، گرایش‌های ذوقی و عرفانی، خود نیز به تأویل آیات پرداخته و با تکیه بر کشف و شهود و معرفت خاص خویش، از پوسته الفاظ گذشته و معانی باطنی آیات قرآن را عرضه کنند. به عنوان مثال، ابن عربی در فص دهم کتاب *فصوص‌الحکم* با عنوان "فص هودی" با استناد به آیه «و ما من دابهٍ الا هو آخذٌ ناصیتهَا إِنَّ رَبِّی عَلَی صِرَاطٍ مُسْتَقِیْمٍ» [سوره هود، آیه ۵۶] به بیان یکی از پرچالش‌ترین نظریه‌های عرفانی خود، یعنی "صراط مستقیم" پرداخته است. وی ابتدا بعد از بیان علت انتساب "حکمت احدی" به هود (ع) آورده است: «فکل ماش فعلی صراط الرب المستقیم فهو غیر مغضوب علیهم. من هذا الوجه و لا ضالون فکما کان الضلال عارضاً لذلك الغضب الالهی عارض و المأل الی الرحمه التی وسعت کل شی و هی السابقه و کل ماسوی الحق دابه فانه ذو روح و ما ثم من یدب بنفسه و انما یدب بغیره فهو یدب بحکم التعبیه للذی هو علی الصراط المستقیم فانه لایکون صراطاً الا بالمشی علیه

ان لله الصراط المستقیم ظاهر غیر خفی فی العموم
 فی کبیر و صغیر عینه و جهول بأمور و علیم
 و لهذا وسعت رحمته کل شی من حقیر و عظیم^۲
 [۳؛ ص ۱۰۶].

در این عبارت‌ها به چند نکته اساسی اشاره شده است:

۱. همه موجودات در صراط مستقیم رب خود حرکت می‌کنند از این‌رو هیچ‌کدام مغضوب و ضالین نیستند؛
 ۲. موجودات چاره‌ای جز حرکت در صراط مستقیم رب خود ندارند؛
 ۳. هم ضلالتی که گریبانگیر موجودات می‌شود یک امر عارضی است هم غضب الهی ناشی از آن؛
 ۴. همه موجودات مشمول رحمت الهی می‌شوند.
- اولین نکته‌ای که در این جا باید مورد توجه قرار گیرد تفاوت میان اسم "الله" و "رب" است.

جامی، اسم الله را احدیت جمع جمیع اسماء الهی می‌داند [۱۱؛ ص ۱۹۹] و ضمن اعتقاد به استغنائی ذاتی حضرت حق سبحانه از عالم و عالمیان، معتقد است که اقتضای اسماء نامتناهی الهی آن است که هر یک مظهری داشته باشد، تا اثر آن اسم در آن مظهر به ظهور رسد، و مسمی - که ذات حق است تعالی شأنه - در آن مظهر بر نظر موحد جلوه کند. مثلاً "الرحمن" و "الرزاق" هر یک اسمی است از اسماء حق سبحانه، و ظهور آن بستگی به راحم و مرحوم و رازق و مرزوق دارد، که تا در خارج، راحمی و مرحومی نباشد، راحمیت ظاهر نگردد و همچنین رازقیت، و جمیع اسماء را بر همین قیاس باید سنجید. همه اسماء حق در زیر حیطة اسم "الله" است که جامع جمیع اسماء است و به همه محیط است [۱۱؛ ص ۲۷۵]. از آنجا که اسماء الهی ظهور می‌طلبند، هر موجودی مجلا و مظهر اسمی از اسماء خداوند است و آن مظهر، تابع و مربوط او، «کما قیل ان لکل اسم عبداً هو ربه، و ذلک جسم هو قلبه»^۳ [۱۱؛ ص ۱۸۴].

باید توجه داشت که این تفاوت ظهوری، متناسب با تفاوت استعدادها و نیازها و اقتضانات هر موجودی است اگر چه اسماء الهی همه اسم یک ذات‌اند، و اعیان وجودیه،

جمله مستند بدان اسماء‌اند و جاری و سالک به مجری و مسلک ایشان، و ایشان منتهی به اسم الله [۱۱؛ ص ۱۸۴]؛ با وجود این، اسما نسبت به یکدیگر تفاوت و تفاضل دارند و از نظر مقام، مثل هم نیستند. بنابراین، هرکس بخواهد یا نخواهد در حوزه یکی از اسماء الهی است، و باید توجه کرد که ظرفیت هرکس در حوزه تربیتی رب او کامل می‌شود و به کمال می‌رسد. پس، از این نگاه، هیچ موجودی ناقص نیست؛ چون در حوزه اسم خود کامل است و به کمال می‌رسد، اما در مقایسه با اسم‌های دیگر ناقص می‌شود. با این نگاه، همه موجودات در قوس نزولی مثل هم هستند و از نظر رتبه با هم تفاوتی ندارند؛ چون منشأ وجودی همه آنها خداست و سرانجام نیز به سوی خدا بازمی‌گردند، چنانکه در قرآن کریم آمده است «أنا لله و انا الیه راجعون» [سوره بقره، آیه ۱۵۶] و «الی الله تصیر الامور» [سوره شوری، آیه ۵۳].

در کتاب تفسیر سوره حمد، نکته‌ای در اشاره به این موضوع، بیان شده است که خواندن آن خالی از لطف نیست. در آنجا ربوبیت حق تعالی دوگونه دانسته شده است: یکی "ربوبیت عامه" که تمام موجودات عالم در آن شرکت دارند و آن عبارت است از مراتب تربیت‌های تکوینی که هر موجودی را از حد نقص به کمال لایق خود و در تحت تصرف همان ربوبیت می‌رساند و تمام ترقیات طبیعی، جوهری، حرکات و تطورات ذاتی و عرضی آن در اثر تصرفات این ربوبیت رخ می‌دهد. خلاصه آن که، هر یک از آنها در سیر و تربیت تکوینی از منزل ماده‌المواد و هیولای اولی تا منزل حیوانیت و به‌دست آوردن قوای جسمانی و روحانی حیوانی، شهادت می‌دهند که «الله، جل جلاله ربی».

مرتبه دوم، از مراتب ربوبیت، "ربوبیت تشریحی" است که به‌نوع انسانی اختصاص دارد و موجودات دیگر از آن نصیبی ندارند. این ترتیب مراتب، هدایت و نشان دادن طرق نجات و ارائه راه‌های سعادت و کمال انسانیت و نیز تحذیر از منافیات آنها را به وسیله انبیا علیهم‌السلام روشن ساخت. اگر کسی با قدم اختیار، خود را در تحت تربیت و تصرف رب‌العالمین قرار داد و مربوب آن تربیت شد، به‌طوری که تصرفات اعضا و قوای ظاهریه و باطنیه او تحت تصرفات نفسانی قرار نگرفت، بلکه تحت تصرفات الهیه و ربوبیه قرار گرفت، به‌مرتبه کمال انسانیت که خود مختص به این نوع انسانی است، می‌رسد.

نویسنده این کتاب معتقد است، انسان تا منزل حیوانیت با سایر حیوانات هم‌قدم بوده و از این منزل دو راه در پیش‌رو دارد که باید آن‌ها را با قدم اختیار طی کند؛ یکی منزل سعادت، که صراط مستقیم رب‌العالمین است، «ان ربی علی صراط مستقیم»، و یکی راه شقاوت، که طریق غیرمستقیم شیطان رجیم است [۱۹؛ ص ۲۶۴]. لازم به ذکر است، این تقسیم تربیت به دو نوع تکوینی و تشریحی، در حوزه‌های دیگر نیز صورت پذیرفته است، مثلاً:

در حوزه رحمت الهی عبارتند از: ۱. رحمت رحمانیه (امتنانیه، نزولی، وجودی)؛ ۲. رحمت رحیمیه (اکتسابیه، صعودی، سلوکی).

در حوزه قرب الهی تقسیم می‌شوند به: ۱. قرب وجودی؛ ۲. قرب سلوکی. در حوزه هدایت الهی به: ۱. هدایت تکوینی (وجودی)؛ ۲. هدایت تشریحی (سلوکی) تقسیم می‌گردند.

و در نهایت در حوزه صراط مستقیم به: ۱. صراط مستقیم وجودی؛ ۲. صراط مستقیم سلوکی تقسیم می‌شوند.

انواع صراط مستقیم

گروهی با استناد به آیه «ما من دابّه إلا هوّ أخذٌ ناصیّتها إنّ ربی علی صراطٍ مُستقیمٍ [سوره هود، آیه ۵۶] و نیز قول «الطُّرُقُ إِلَى اللَّهِ بِعَدَدِ انْفَاسِ الْخَلَائِقِ» [۲۶؛ ص ۱۵۰] معتقدند که چون همه در صراط مستقیم قرار دارند، نسبت همه در رسیدن به خدا نسبت یکسانی است و هیچ‌کس بر دیگری مزیت ندارد. به‌عنوان مثال، میان انبیا، اولیا، علما، عارفان و ملائکه مقربین و دیگران تفاوتی وجود ندارد، علم، عمل و قیام به تکلیف نیز ارزشی ندارد و خیر، شر و تقسیم انسان‌ها به موحد و کافر، بی‌معنا است و فایده‌ای در انزال کتب و آمدن رسل نیست؛ جامی با منحرف خواندن این گروه از افراد، صراط مستقیم را به سلوکی و وجودی تقسیم می‌کند:

صراط مستقیم وجودی: در این صراط قرب خدا به بنده، از حیث وجود و احاطه او بر بندگان مطرح می‌شود و این طریقی ازلی و ابدی است که هیچ تغییر و تبدیلی در آن راه ندارد، چون «لا تَبْدیلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ» [سوره یونس، آیه ۶۴]، و این موضوع نه محدود

به زمان و مکان است و نه هیچ موجودی با موجود دیگر، در این زمینه تفاوت دارد؛ حتی سنگ، گیاه، حیوان، انسان و فرشته با هم مساوی‌اند.

صراط مستقیم سلوکی: در این صراط کسی می‌تواند به مقام قرب الهی برسد که مجاهدت سخت و ریاضت صعب را با راهنمایی شیخ کامل و مرشد واصل، متحمل شده باشد، مثل پیامبر اکرم (ص) که به مقام «قاب قوسین او ادنی» [سوره نجم، آیه ۹] نایل شد و جز او کسی قادر به دست یافتن به آن مقام نیست؛ پس، اگر خداوند متعال می‌فرماید «نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» [سوره ق، آیه ۱۶]. از جهت قرب خدا به بنده و مربوط به صراط مستقیم وجودی است و به‌طور یقین برای رسیدن به قرب الهی کافی نیست و اگر کافی بود پیامبر اکرم (ص) محتاج به سلوک و طلب قرب نبود [۱۱]؛ ص ۱۸۶-۱۸۷].

چرا همه صراط‌های ربانی مستقیم هستند؟

باید دانست که چون "الله" دارای احدیت اسمی است، دارای احدیت طریقی و احدیت صراط نیز هست و متقابلاً سایر "اسماء" یا "رب"ها نیز هرکدام دارای صراط مختص به خود هستند؛ لذا همان‌گونه که "الله" رب الارباب و مجمع بروز همه اسماء است و در سایر اسماء جریان دارد، صراط اسم "الله" نیز شاه‌راه سایر صراط‌هاست و در دیگر اسماء، جاری است. جامی در این زمینه، بر این باور است که هر طریقی به حسب اسمی از اسماء الله می‌تواند باشد و هر اسمی مظهري دارد و آن مظهر، تابع و مربوط آن اسم است. [۱۱؛ ص ۱۸۴] این راهی است که سراسر هستی در آن ضرورتاً سیر می‌کنند و همه راه‌ها با تمام تعدد، اختلاف و تفاوتی که دارند در آنجا به هم می‌پیوندند. در حقیقت، این همان راهی است که خطوطش را دست‌قادر از ازل ترسیم کرده و هیچ‌گونه تغییر و تبدیلی در آن راه ندارد و هیچ موجودی را هرچه باشد از آن گریز نیست [۲۲؛ ص ۱۷۱].

حال باید پاسخی برای این پرسش یافت که آیا می‌توان صراط‌های متعدد حاصل از تعدد رب‌ها را مستقیم دانست یا نه؟ ابن عربی چنانکه پیش‌تر آوردیم می‌نویسد: «فکل ماش فعلی صراط الرب المستقیم» [۲؛ ج ۱ ص ۱۶۰] بنابراین، به نظر می‌رسد که ابن عربی اعتقاد به مستقیم بودن صراط رب‌ها و روندگان راه آن‌ها دارد. در کلام سایر

مفسران و عارفان بزرگ نیز که معتقد به مستقیم بودن همهٔ این صراط‌ها هستند، دلایلی ذکر شده است که در اینجا به بیان برخی از آنها می‌پردازیم.

۱. نواصی بندگان در دست رب‌هاست

ابن عربی در فتوحات آنجا که از دلیل خود بر مکاشفهٔ هود (ع) سخن می‌گوید، آورده است: «و دلیلی علی کشفه لها قوله: ما من دابّهٍ إلّا هو آخذٌ بناصیتها إنّ ربی علی صراطٍ مُستقیمٍ» و آی بشاره للخلق أعظم من هذه؟ [۳؛ ص ۱۱۰]. خوارزمی در توضیح بشارت مورد اشارهٔ ابن عربی نوشته است: «کدام بشارت، خلق را عظیم‌تر از این تواند بود که نواصی همه به دست رب بود و همه بر صراط مستقیم باشند» [۲۰؛ ص ۳۸۵]. یعنی، چون ناصیهٔ بندگان به دست رب است و رب بر صراط مستقیم است، پس هر رونده‌ای بر صراط مستقیم است.

کنایه گرفتن ناصیه، مفید معنی تمام تصرف و قدرت از طرف گیرنده و تمام عجز، ضعف و تسلیم از طرف گرفته شده است [۸؛ ص ۱۳۴، ۹؛ ص ۲۳۴، ۲۰؛ ص ۵۰۸].

۲. همهٔ راه‌ها به خدا ختم می‌شوند

دلیل دوم را از کلام جامی، می‌توان چنین بیان کرد، چون همهٔ راه‌ها به خداوند بزرگ ختم می‌شود پس همهٔ راه‌ها مستقیم هستند.

«کل الطرق، صراط مستقیم، باعتبار انها موصله الیه تعالی استقامه مطلقه.»^۴ [۱۱؛ ص ۱۸۵] وی در همان جا اشاره می‌کند که غایت طرق متعدد همهٔ آنان، الله است.

۳. خدا محرک موجودات است

خوارزمی نیز معتقد است که در عالم، کسی که به نفس خود حرکت کند وجود ندارد، بلکه حرکت هر متحرکی، به واسطهٔ غیر اوست. پس حرکت هر متحرکی به تبعیت قیومی است که بر صراط مستقیم است [۲۰؛ ص ۳۶۲].

لذا چون، محرک خداوندی است که بر صراط مستقیم است و متحرک، بنده‌ای که خدا محرک اوست، پس، حرکت نیز در مسیری جز صراط مستقیم ربانی نیست.

۴. خدا منشأ وجودی موجودات است

دلیل دیگری که توجیهی برای مستقیم بودن صراط ربانی موجودات است، هستی یافتن موجودات از وجود حق تعالی است و لذا، هیچ ذره‌ای بی‌ذات او نمی‌تواند موجود باشد. چون او دارای صراط مستقیم است، پس هر موجودی، بر صراط مستقیم قرار دارد؛ زیرا که هستی هر موجود از هستی او فیض می‌گیرد [۲۰؛ ص ۳۶۰].

۵. صراط‌های ربانی مظهر اسم خدا هستند

از آنجا که هر طریقی به حسب اسمی از اسماء الله تواند بود و هر اسمی را مظهري است و آن مظهر تابع و مربوط او [۱۱؛ ص ۱۸۴]، پس، هر صراطی مظهر اسمی از اسماء خداست و آن اسم، رب آن صراط‌ها محسوب می‌شود و تعیین آن صراط نیز از سوی خداوند متعال است. چنانکه خوارزمی به آن اشاره کرده و می‌گوید: «هر ربی را صراطی است خاص که از حضرت الهیت از برای او متعین است.» [۲۰؛ ص ۳۶۱]؛ پس این صراط معین از سوی خدا، صراطی جز صراط مستقیم نمی‌تواند باشد.

ذکر این نکته ضروری است که در قرآن کریم، صراط مستقیم به دو شکل به کار رفته است:

۱. «الصراط المستقیم» که همان صراطی است که مظهر و مجلای اسم "الله" است که یک صراط بیشتر نیست و متکثر نمی‌شود، و در عالم مظهریت صراط انسان کامل محمدی را شامل است و اختصاص به مظهر تام اسم الله در هر زمان دارد؛ یعنی ذوات مقدسه چهارده معصوم در زمان‌های مختلف. براین اساس، در جمع بین شریعت و تأویلات عرفانی، در تأویلی مبتنی بر جری و انطباق از رسول اکرم (ص) نقل شده است: «أنا الصراط المستقیم الذی أمرتکم باتباعه، ثم علی من بعدی، ثم ولدی من صلبه أئمة یهدون إلی الحق.»^۵ [۲۳؛ ج ۱، ص ۳۵۳].

«معاشر الناس، أنا الصراط المستقیم الذی أمرکم أن تسألوا

الهدی إلیه، ثم علی بعدی.»^۶ [۲۱؛ ص ۳۵۵]

و علی (ع) می‌فرماید «أنا الصراط المستقیم.» [۲۴؛ ج ۳، ص ۲۰۷]

و امام صادق (ع) می‌فرماید: «والله نحن الصراط المستقیم.»^۷ [۱۷؛ ج ۱، ص ۲۱]؛

۲. «صراط مستقیم» با نشانه نکره، که مظهر و مجلای دیگر اسم‌های خداوند است به‌اندازه تمام خلایق و نفوس، زیاد می‌شود.

بد نیست بدانیم که در سی‌وچهار موردی که ترکیب صراط مستقیم در قرآن به‌کار رفته، تنها دو مورد آن با "ال" تعریف همراه بوده و به صورت «الصراط المستقیم» به‌کار رفته است و در سایر موارد، تنوین و صورت نکره دارد. این اضافه کردن اسم رب به متکلم و نکره ساختن «صراط» اشاره به آن است، که هر ربی صراطی خاص دارد که از جانب حضرت الهیت برای او متعین شده است [۲۰؛ ص ۳۶۱]. اما صراط مستقیمی که جامع جمیع طرق باشد، مخصوص به اسم الله است، و حضرت محمد (ص) که مظهر این اسم و مختص به سلوک این طریق است. لذا، در سوره فاتحه که به ایشان اختصاص دارد، صراط به‌صورت معرفه به عهد یا ماهیت ذکر شده است که: «إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ» [۲۰؛ ص ۳۶۱]. با این توضیحات روشن می‌شود که صراط مستقیم وجودی به نیم‌دایره سیر نزولی موجودات در دایره هستی مربوط می‌شود که در آن همه موجودات بنا بر ظرفیت‌ها و استعدادهای تکوینی خود در صراط مستقیم وجودی حرکت می‌کنند و مصداق آیه: «انا لله و انا الیه راجعون» در این حرکت، تجلی می‌یابد. با توجه به این‌که، در این مرحله موجودات در به‌دست آوردن آنچه دارند، نقشی نداشته‌اند هیچ برتری و مزیتی نسبت به هم نخواهند داشت. اما مهم‌ترین بخش هستی و هدف آفرینش، در نیم‌دایره صعودی و به‌طور خاص در وجود انسان نهفته است. در این نیم‌دایره تشریح معنا پیدا می‌کند.

انسان در صعود باید تمام منازل قبلی را که به تکوین در وجودش نهاده شده است، خودش با آگاهی طی کند تا به کمال برسد؛ زیرا انسان شأنیت قرارگرفتن در حوزه اسم شریف "الله" را دارد و این تشریفی است که تنها بر قامت انسان بریده شده و هر قدر با آگاهی بیشتر در این راه، قدم بردارد، دستاوردهای فراوان‌تر و مراتب بالاتری را کسب خواهد کرد.

اشراف داشتن پوینده راه بر صراطی که آن را می‌پوید به‌خودی‌خود نکته مهمی است که می‌تواند در اطلاق مستقیم یا غیر مستقیم بودن صراط، در حق رونده راه مؤثر باشد؛ مقصود از این سخن این است که طی یک طریق و انتخاب یک راه به‌عنوان صراط

مستقیم، زمانی ارزشمند خواهد بود که خود آن کسی که آن راه را برمی‌گزیند، به‌خوبی آن را بشناسد. به‌همین جهت انسان‌ها در سلوک صراط بر دو قسم هستند، یکی آن‌که بر طریقی که می‌رود، حقیقت آن را می‌شناسد:

پس شناسد چون تجلی کرد دوست این که راه مقصد و هم رهرو اوست
هم طلب، هم طالب و مطلوب او هم محب، هم عاشق و محبوب او
لذا، جز از روی آگاهی بر صراط مستقیم گام نمی‌گذارد و غایت این طریق را نیز
می‌داند که حق است و می‌گوید:

همیشه عاقبت محمود باشد در آن راهی که پایانش تو باشی
و قسم دیگر آن است، که به طریقی می‌رود که حقیقت آن را نمی‌داند و غایت آن را
نمی‌شناسد و منتهی شدن آن را به حق در نمی‌یابد؛ پس، این طریق در حق او صراط
مستقیم نیست! هرچند که این همان طریقی است که عارف آن را می‌شناخت و در حق
او مستقیم بود [۲۰؛ ص ۳۷۳]. انسان در صراط سلوکی، باید از تمام اسم‌ها بهره‌برد و
پیوسته رب خود را تغییر دهد و در حوزه یک رب باقی نماند تا هرچه بیشتر بتواند به
مقام اعتدالی که در اسم "الله" هست نزدیک شود؛ زیرا اسم الله که جامع جمیع اسما
است از حد‌اعلای اعتدال برخوردار است. حق تعالی به مقام اسم جامع و رب‌الانسان، بر
صراط مستقیم است، چنانچه می‌فرماید: «ان ربی علی صراط مستقیم» به‌معنای مقام
وسطیت و جامعیت است بدون این‌که صفتی بر صفتی، فضیلت داشته باشد و ظهور
اسمی دون اسمی دیگر باشد. همچنین مربوب آن ذات مقدس، نیز بر صراط مستقیم
است بدون آن‌که، مقامی بر مقامی برتر باشد و شأنی از شأنی بالاتر و این صراط، همان
صراطی است که رب انسان کامل بر وجه ظاهری و ربوبیت بر آن است. و انسان کامل
بر وجه مظهریت و ربوبیت بر آن صراط است [۱۸؛ ص ۲۳۷]. گرچه در سیر نزولی همه
هستند، اما در سیر صعودی فقط کسانی که کمال‌پذیرند، حرکت می‌کنند و بقیه
موجودات از حرکت بازمی‌مانند. مثل جماد، نبات و حیوان که در سیر صعودی حرکت
نمی‌کنند. در قوس نزول، همه به‌نوعی کمال یافته و هدایت شده و در صراط مستقیم
هستند، اما این کمال و هدایت از نوع تکوینی است که به هر موجودی به‌اندازه ظرفیت
آن، داده می‌شود. اما کمال حقیقی، هدایت ارزشمند و صراط مستقیمی که می‌تواند

وجه تمایز موجودی از موجود دیگر و مایه برتری او شود، در قوس صعودی حاصل شده و تنها نصیب اشرف مخلوقات یعنی انسان می‌شود.

پس، آنچه که تعیین کننده وجه تمایز انسان از سایر موجودات است، حرکت او در صراط مستقیم سلوکی است که اگر با آگاهی و تلاش همراه باشد، او را به مقامی والاتر از مقام فرشتگان و مقربین می‌رساند، که آن‌ها برای عبادت و گفتن ذکر یا سبوح، یا قدوس خلق شده‌اند؛ در غیر این صورت به مقامی پست‌تر از چهارپایان تنزل خواهد یافت که آن‌ها برای گذراندن زندگی مادی خلق شده‌اند؛ البته بدون هیچ اختیار و انتخابی. در حالی که، انسان از حق اختیار و انتخاب برخوردار است.

در قوس نزولی همه موجودات از هدایت تکوینی و قرب وجودی و رحمت رحمانی و صراط مستقیم وجودی برخوردارند، اما در قوس صعودی، تنها انسان می‌تواند از هدایت تشریحی و قرب سلوکی و رحمت رحیمی و صراط مستقیم سلوکی برخوردار شود. البته میزان برخورداری آن‌ها کاملاً نسبی و به اندازه خواهش و تلاش هرکسی خواهد بود که «لیس للانسان الا ما سعی» [سوره نجم، آیه ۳۹].

گویا برخی نظریه پردازان به این نکته توجه نکرده‌اند که موضوع صراط مستقیم، می‌تواند هم در حوزه وجودی و هم در حوزه سلوکی مورد بحث قرارگیرد؛ لذا، این بی‌توجهی و عدم دقت کافی، آنان را بر این داشته که صراط همه انسان‌ها را صراط مستقیم بدانند! غافل از این که همه صراط‌ها، در مقام تکوین و وجود مستقیم هستند، اما در مقام تشریح نه همه مستقیم هستند و نه حتی صراط‌های مستقیم از ارزش یکسانی برخوردارند.

رابطه صراط مستقیم و غضب الهی

یکی از نکات مهم و قابل توجه در زمینه مبحث صراط مستقیم این است، آیا روندگان صراط مستقیم مورد غضب واقع می‌شوند یا نه؟ و آیا می‌توان گفت، مغضوب شدن به منزله خروج از راه مستقیم است؟

موضوع غضب و به تبع آن موضوع جهنم، مباحثی هستند که از زاویه‌های مختلف مورد توجه و قابل بررسی هستند؛ از جمله این‌که، نگاه به این موضوع باید چگونه باشد؛

یعنی نگاهی مثبت داشته باشیم یا منفی، هرچند که برای هر کدام از این‌ها توجیهاتی وجود دارد.

جامی معتقد است، اگرچه روندگان صراط مستقیم ممکن است مورد غضب واقع شوند، اما این غضب که محصول ضلال بندگان است، امری عارضی است. چون خود آن ضلال هم عارضی است. به این دلیل که بندگان به‌طور فطری طالب صراط مستقیم بوده و ضلال آنان عارض استعداد تعینی آن‌ها می‌شود نه استعداد ذاتی؛ پس، مغضوب شدن هم که امری عارضی است، منافاتی با حرکت آنان در صراط مستقیم ندارد. ارواح بر حسب فطرت اصلیه خود، پذیرنده توحید و طالب راه راست بودند. به‌گونه‌ای که، در اول که آلوده به لوث جسمانی و محجوب به حجب نگشته بودند، وقتی خطاب رسید که «الست بربکم» همگی از سر صفای اصلی خود «بلی» گفتند. این موضوع چون به همه اختصاص داشت و فقط برای بعضی از آن‌ها نبود، لذا گمراهی‌ای که مختص آنان بود، عارض استعداد تعینی ایشان گشته بود، نه عارض استعداد ذاتی اصلی حقانی. چون پوشش‌های طبیعت، آن را در خود فروگرفت و حجب ظلمانیه او را محجوب ساخت، گمراهی، عارض آن ارواح گشت و آن گمراهی عارضی، طالب عارض شدن غضب شد. بدین جهت هم گمراهی و هم غضب عارضی است [۱۱؛ ص ۱۸۸-۱۸۹].

پس، سالک هر طریقی، مظهر اسمی خاص است که آن اسم مربی اوست در آن طریق، و رونده به مقتضای ارادت و طبیعت آن اسم، بر هیچ چیز غضب نمی‌کند به آن نحو که به مقتضای طبیعتش عمل کرده باشد، لاجرم از این جهت، هر رونده‌ای نه مغضوب و نه گمراه باشد [۲۰؛ ص ۳۶۱]. پیش ازین ذکر شد ابن‌عربی هم در این مورد گفته است: «فکل ماش فعلی صراط الرب المستقیم فهو غیر مغضوب علیهم. من هذا الوجه و لاضالون فکما کان الضلال عارضاً»^۱ [۲؛ ص ۱۰۶].

بنابراین تقریر، هریک از اعمال بندگان به مقتضای اسمی است که مربوط آن اسم هستند و به اقتضای همین اسم‌ها است که جایگاه ابدی گروهی از بندگان، جهنم خواهد بود. در حقیقت، ورود آنان به جهنم به معنی رسیدن به کمالی است که در حق آنان مقدر بوده؛ زیرا جهنم مظهري کلی از مظاهر الهیه است، که محتوی است بر همه اشقیاء، چنانکه جنت نیز مظهري کلی است، محتوی بر همه مراتب سعادت. پس کمالی

که در حق اشقیاء مقدر است، حاصل نمی‌شود مگر به داخل شدن در جحیم، چنانکه کمال اعیان سعداء حاصل نمی‌گردد، مگر به داخل شدن در دار النعیم جنت [۲۰؛ ص ۳۷۰].

همان‌گونه که در آیه ۵۶ سوره هود آمده است «و هو آخذ بناصیتها» رفتن گروهی به جهنم نیز، خارج از خواست و اراده الهی نیست و از آن روی که خواست خداوند کمال بندگان است، در ورود آنان به جهنم کمالی نهفته است. شاید آن کمال این باشد که بنده به مقام فنا رسیده و از مشاهده اغیار رهایی یافته و به مقام قرب الهی برسد. پیش از این نیز بیان شد که گیرنده ناصیه و پیش‌برنده در صراط مستقیم، خداوند تعالی است، «می‌خواهد تنبیه کند بر آن که به واسطه ظهور به مظهر هوا که به منزله ریح دبور است، سابق مجرمان به جهنم بعد متوهم اوست. «و نَسُوْقُ الْمُجْرِمِیْنَ اِلَیْ جَهَنَّمَ وِرْدًا» [سوره مریم، آیه ۸۶] معنی: و مجرمان را تشنه‌کام به سوی دوزخ برانیم؛ لاجرم بدین ریح، ایشان را هلاک کند و با فنای اثنینیت و محو رسوم بشریت ایصال به حضرت احدیت فرماید» [۲۰؛ ص ۳۶۹].

خوارزمی در ادامه این مطالب، مباحث جالب‌تر و خواندنی‌تری را بیان می‌کند که همگی مؤید این است که اهل جهنم در حیات این جهانی، مرتکب اعمالی شده‌اند که نه تنها آنان را از صراط مستقیم خارج نکرده، بلکه برعکس، درست در همان مسیری قدم برداشته‌اند که رب حاکم بر نفوس آنان معین کرده است؛ بنابراین، ورود به جهنم، پاداش سعی و اجتهاد آنان در متابعت از نفس و هوی است. به اعتقاد او، حق تعالی این مقام ذوقی لذیذ را که عبارت از فناست، بنابه استحقاق به آنان عطا کرده نه بر سبیل فضل و منت، چنانکه مختص اهل جنت است. آن‌ها، در سعی و اجتهادی که در اعمال خویش به حسب متابعت نفس و هوی انجام می‌دادند، بر صراط مستقیم ربی بودند که بر ایشان به مقتضای ربوبیت حاکم بود. این اهل هلاک و عذاب به‌خودی‌خود به‌سوی جهنم نرفتند، بلکه رفتن ایشان به حکم جبر بود از ناحیه کشنده و به‌پیش‌راننده‌ای که بر نفوس آنان حاکم بود، به حسب طلب اعیان وجودی آن‌ها [۲۰؛ ص ۳۷۰].

روشن است که اگر در اینجا این مسئله عنوان می‌شود، اهل جهنم در مسیری حرکت کرده‌اند که رب حاکم بر نفوس آنان معین کرده است و از این جهت در صراط

مستقیم بوده‌اند؛ به آن معنا نیست که بعد از ورود به جهنم و دخول در آتش، متحمل عذاب نمی‌شوند، چون پیش‌تر گفتیم که در قوس صعودی، باید سعی انسان بر این باشد که حرکت او در صراط "ربی" باشد که هرچه بیشتر منطبق با صراط "الله" باشد، در غیر این صورت با ورود به جهنم، باید عذاب ناشی از آن را متحمل شود. این نکته‌ای است که عارفان بر آن تأکید می‌کنند.

موضوع دیگری که در این رابطه حایز اهمیت فراوان و به‌نوعی یکی دیگر از تفاوت‌های عارفان و دیگر گروه‌هاست، مسئله انقطاع عذاب است که هم ابن‌عربی و هم تقریباً همه شارحان عقاید وی به آن معتقد بوده و دلایل خود را نیز برای آن بیان کرده‌اند.

محبی‌الدین در تفسیر سوره حمد، در فتوحات می‌گوید: «فاذا وقع الجدار و انهدم السور و امتزجت الانهار و التقت البحران و عدم البرزخ صار العذاب نعیماً و جهنم جنه فلا عذاب و لا عقاب الا نعیم و امان بمشاهده العیان و ترنم اطیاری بالحن علی المقاصیر و الافنان...»^۹ [۵؛ ج ۱، ص ۱۱۴].

و در جای دیگر آورده است: «و لا بدّ لاهل النار من فضل الله و رحمته فی نفس النار بعد انقضاء مده موازنه ازمان العمل، فیفقدون الاحساس بالالام فی نفس النار لانهم لیسوا بخارجین من النار»^{۱۰} [۵؛ ج ۱، ص ۳۰۳].

وی در فصوص می‌نویسد: «فمن عبادالله من تدرکهم تلك الالام فی الحیاة الأخری فی دار تسمى جهنم و مع هذا لا یقطع احد من اهل العلم الذین کشفوا الامر علی ما هو علیه انه لا یكون لهم فی تلك الدار نعیم خاص بهم»^{۱۱} [۳؛ ص ۱۱۴] و نیز در مقالی به‌وجود زمانی معین در جهنم برای اشقیاء اشاره می‌کند: «فالکل مصیب و کل مصیب مأجور، و کل مأجور سعید، و کل سعید مرضی عنه و ان شقی زمانا فی الدار الآخره»^{۱۲} [۳؛ ص ۱۱۴]. او در ادامه مطالب بالا تصریح به انقطاع عذاب را چنین بیان می‌کند: «لا یقطع احد من اهل العلم الذین کشفوا الامر علی ما هو علیه، انه لا یكون لهم فی تلك الدار نعیم خاص بهم؛ اما بفقد ألم كانوا یجدونه فارتفع عنهم فیکون نعیمهم راحتهم عن وجدان ذلك الألم أو یكون نعیم مستقل زائد کنعیم أهل الجنان فی الجنان و الله أعلم»^{۱۳} [۳؛ ص ۱۱۴]. عبدالرزاق کاشانی شاگرد مکتب ابن‌عربی و شارح فصوص و

گفتارهای وی معتقد است که چون رحمت خداوند سابق بر غضب اوست، از این‌رو عذاب اهل جهنم به عذب تبدیل خواهد شد: «و ان دخلوا دارالشقاء و هی جهنم لاستحقاق العقاب فلا بد ان یثول امرهم الی الرحمه لقوله سبقت رحمتی غضبی فینقلب العذاب فی العاقبه عذابا».^{۱۴} [۲۶؛ ص ۱۲۳]. وی در ادامه می‌افزاید: وقتی کفار از خروج ناامید و مأیوس شدند، خداوند عذاب را از بواطن آن‌ها دفع می‌کند و بالاخره بعد از تحمل عذاب مدید، به التذاذ می‌رسند، «ثم ال امرهم الی ان یتلذذوا به ویستعذبوه».^{۱۵} [۲۶؛ ص ۱۲۳]. داود قیصری هم معتقد به اصل کیفر و عذاب کفار است. او نیز همچون دیگر هم‌کیشان عارف خود، قایل به انقطاع عذاب است. وی از شأن و عظمت خداوند به‌دور می‌بیند که احدی را مبتلا به عذاب جاوید کند: «و من شأن من هو موصوف بهذه الصفات الا یعذب احدا عذاب ابدیا».^{۱۶} [۲۵؛ ص ۷۲۶]. وی نیز مانند جامی که اهل جهنم را به سه دسته تقسیم کرده است، اهل نار را به سه دسته نفاق، شرک و کفر تقسیم می‌کند: «و بالنسبه الی المنافقین الذین لهم استعداد الکمال و استعداد النقص و ان کان الیما لادراکهم الکمال و عدم امکان الوصول الیه لهم ولکن لما کان استعداد نقصهم اغلب رضوا بنقصانهم و زال عنهم تألمهم بعد انتقام المنتقم منهم بتعذیبهم و انقلب العذاب عذابا... و بالنسبه الی المشرکین فینقلب عذابهم عذابا فی حقهم و بالنسبه الی الکافرین ایضا، و ان کان العذاب عظیما، لکنهم لم یتعذبوا به لرضاهم بما هم فیهِ فان استعدادهم یطلب ذلک».^{۱۷} و سپس، در یک جمله می‌گوید: «انواع العذاب غیر مخلد علی اهله من حیث انه عذاب لانقطاعه بشفاعه الشافعین».^{۱۸} [۲۵؛ ص ۶۶۴].

عبد الکریم جیلی هم با اعتقاد به این‌که، به‌دلیل سبقت رحمت خداوند بر غضب او، بعد از رسالت پیامبر اسلام (ص)، کفار نیز در عذاب جهنم متلذذ و متنعم و در مورد سرنوشت کفار معتقد به عذاب منقطع است می‌نویسد: «و کل من هو بخلافهم من سائر الأمم بعد نبوه محمد صلی الله علیه و سلم و بعثه بالرساله کائنا من کان فإنه ضالّ شقیّ معذب بالنار، كما أخبر الله تعالی، فلا یرجعون الی الرحمه إلا بعد أبد الابدین، لسرّ سبق الرحمه الغضب، و إلا فهم مغضوبون ... فلا ینتقلون منها الی الرحمه إلا بعد زوال السموات و الأرض، فحینئذ یدور بهم الدور و یرجعون الی الشیء الذی کان منه البدء و هو الله تعالی فافهم».^{۱۹} [۱۴؛ ص ۲۶۱].

در جای دیگر نیز به همین موضوع اشاره می‌کند: «و اعلم انه لما كانت النار غیر اصیله فی الوجود زالت آخر الامر و سرّ هذا ان الصفه التي خلقت منها مسبوقة و المسبوقة فرع للسابق و ذلك قوله تعالی: سبقت رحمتی غضبی.»^{۲۰} [۱۴؛ ص ۱۸۳].

خوارزمی هم، انقطاع عذاب اهل دوزخ را زمانی می‌داند که به این آتش و عذاب عادت کرده باشند: «و چون سالها و احقاب در آن الم بمانند و عذاب بر ایشان بگذرد، معتاد شوند به نیران و غافل گردند از نعیم رضوان. قالوا: «سَوَاءٌ عَلَيْنَا أُمْرٌ صَبَرْنَا مَا لَنَا مِنْ مَّحِيصٍ...»^{۲۱} [سوره ابراهیم، آیه ۲۱] پس، در این حال رحمت بر ایشان متعلق شود و عذاب مرتفع گردد، یا آن که عذاب به نسبت با عارف که به واسطه مناسب با اعمالش به آتش درآمده است، عذب است از وجهی، اگر چه عذاب باشد از وجهی دیگر» [۲۰؛ ص ۳۱۱].

از سخنان عبدالرحمن جامی، چنین برداشت می‌شود که اهل نار، سرانجام از عذاب آتش رهایی می‌یابند، اما نه به این معنا که از جهنم بیرون آورده می‌شوند! بلکه، عذاب آتش از آنان برداشته می‌شود. در باور او، بازگشت و عاقبت همه بندگان به رحمت سابقه حق تعالی است، حتی مجرم عاصی نیز مشمول رحمت خدا می‌شود. از مجرم عاصی، برای عذاب و ملامت کردنش غرامت گرفته و از آلودگی گناه، پاک و به رحمت، جنت و نعمت می‌رسانند. کافران جاویدان در آتش را نیز، از رحمت رحیمی، محروم نمی‌گذارند؛ آنان را از جهنم بیرون نمی‌آورند، بلکه در جهنم، عاقبت الامر، فاقد آلام و عذاب می‌گردند، به گونه‌ای که احساس عقاب از وجود آن‌ها برداشته می‌شود، و یا به حسب استعدادهای نفوس‌شان، نعمت‌هایی علاوه بر نداشتن رنج ارزانی می‌فرمایند، به بعضی بیشتر و به بعضی کمتر، مثل نعمت‌هایی که به بهشتیان داده می‌شود؛ اما نعمت اهل جهنم با نعمت بهشتیان متفاوت است [۱۱؛ ص ۱۸۹].

شیخ اسماعیل حقی از عارفان متأخر در ذیل شعر لسان‌الغیب که می‌گوید:
 دلا طمع مبر از لطف بی‌عنایت دوست که می‌رسد همه را لطف بی‌نهایت او
 می‌نویسد: «و فی هذا البیت اشاره الی سرّ خفی لایدرکه الا اهل الالهام.»
 در این بیت اشاره به رازی پوشیده است که جز اهل الهام آن را درک نمی‌کند، و در موافقت با آرای موافقان این موضوع می‌نویسد: «و لک ان تقول انهم لیسوا بمخلدین فی

العذاب الجسماني بل لهم من العقوبات و الآلام الروحانية ما لا يعلمه الا الله تعالى و هذه العقوبات و ان كانت تعتریهم و هم في النار لكنهم ينسون بها عذاب النار و لا يحسون بها»^{۲۲} [۱۶؛ ص ۱۸۹].

نتیجه‌گیری

شیوه تأویل عرفانی، یکی از شیوه‌های رایج در تفسیر قرآن کریم است که از سابقه‌ای طولانی برخوردار است، اما این شیوه به‌طور خاص به‌وسیله ابن عربی رنگ تازه‌ای به خود گرفت و به‌دلیل شخصیت فرهنگی، روحانی و تأثیرگذار، بسیاری از عارفان را به‌سوی مطالعه و نقد آثار خود جلب کرد. برخی از عارفان نیز به کمک ذوق عرفانی خود، به‌شرح آثار وی پرداختند؛ از جمله این افراد، به عبدالکریم جیلی، عبدالرحمن جامی، حسین خوارزمی، ابوالعلاء عقیفی، عبدالرزاق کاشانی، خواجه‌محمد پارسا، داوود قیصری، اسماعیل حقی و روح‌اله خمینی می‌توان اشاره کرد.

تکیه عارفان بر کشف، شهود و گرایش‌های ذوقی و درونی در تفسیر آیات، مقدمه‌ارائه نظریه‌های تازه‌ای در زمینه معرفت‌شناسی شده است که می‌توان به نظریه «صراط‌های مستقیم» و تقسیم آن به «صراط مستقیم وجودی» و «صراط مستقیم سلوکی» اشاره کرد که در تفسیر آیه ۵۶ سوره هود به آن پرداخته شده است. براساس این تقسیم‌بندی، صراط مستقیم وجودی که در قوس نزولی خلقت قرار دارد، بدون هیچ‌گونه تمایز و تفاوتی مربوط به همه موجودات است؛ در حالی که «صراط مستقیم سلوکی» مربوط به قوس صعودی خلقت است و تنها به انسان‌ها اختصاص دارد و در واقع نه‌تنها وجه تمایز انسان‌ها از سایر موجودات است، بلکه با توجه به میزان خواهش و تلاش هرکس در این صراط، مقام و مرتبه او تعیین می‌شود. در این سیر صعودی، یک صراط مستقیم هست که مربوط به رب «الله» است و قرارگرفتن در این صراط به‌معنی رسیدن به نهایت کمال است که تنها نصیب انسان کامل می‌شود، و نیز در همین سیر صعودی است، به‌اندازه تمام اسماء خدا صراط وجود دارد و هر صراطی مربوط به یکی از اسماء خداست؛ بنابراین، هرچه انسان بتواند «رب» خود را به «الله» نزدیک‌تر کند، از

مرتبه والاتری برخوردار می‌شود. صراط او در صورتی مستقیم حقیقی است، که در صراط انسان کامل محمدی که صراط جامع، کامل و مظهر تام اسم الله است قرار گیرد. انقطاع عذاب از اهل جهنم، یکی دیگر از مباحثی است که عارفان در راستای توجه به مبحث صراط مستقیم به آن پرداخته‌اند و معتقدند که به دلیل سابق بودن رحمت خدا بر غضب او، سرانجام عذاب از اهل نار برداشته خواهد شد، اما این بدان معنی نیست که به بهشت برده می‌شوند! بلکه با وجود بودن در جهنم، از آلام و عذاب آن، رهایی می‌یابند. و الله اعلم.

پی‌نوشت

۱. برای قرآن باطنی است و برای باطن نیز باطنی است و آن را ظاهری است و برای ظاهر نیز ظاهری است.
۲. پس هر رونده‌ای بر صراط مستقیم رب است و وی از این روی نه مغضوب علیهم است و نه ضالین. همان‌گونه که ضلال عارض است، همچنین غضب الهی هم عارض است و مآل به رحمتی است که همه چیز را فرا گرفته است و آن رحمت سابق است. جمیع ماسوای حق تعالی دابّه است. زیرا جان دارد (چه جماد باشد چه نبات و چه حیوان). و در عالم کسی که به ذات خویش دابّه باشد (حرکت می‌کند) وجود ندارد، بلکه به غیر خود در جنبش و حرکت است. پس آن که دابّه است (جنب و جوش دارد)، به حکم تبعیت آن که (ربی که) بر صراط مستقیم است در جنبش و حرکت است. چه این که آن (رب)، صراط نیست مگر به مشی بر او. حق را صراط مستقیم است که در همه پیداست و پنهان نیست عین او در بزرگ و در کوچک است، و در نادان به امور و در داناست از این روی رحمت او همه چیز را از کوچک و بزرگ فرا گرفت.
۳. چنانکه گفته شده است که هر اسمی را عبدی است که آن اسم رب اوست و آن عبد جسم و آن اسم قلب اوست.

۴. همه راه‌ها صراط مستقیم می‌باشند به اعتبار آن که رساننده به طریق استقامت مطلقه خداوندند.
۵. من همان صراط مستقیمی هستم که شما را به تبعیت از آن امر کردم. بعد از من علی است سپس اولاد من از صلب او که امامان و پیشوایانی هستند که به سوی حق هدایت می‌کنند.
۶. ای گروه مردم، من صراط مستقیمی هستم که خداوند امر کرد شما را، که هدایت به سوی آن را بخواهید. سپس بعد از من علی است.
۷. به خدا قسم که ما صراط مستقیم هستیم.
۸. پس هر رونده‌ای بر صراط مستقیم رب است و وی از این روی نه مغضوب علیهم است و نه ضالین. همان‌گونه که ضلال عارض است.
۹. پس آن‌گاه که دیوار و مانع فروریزد و منهدم شود و نهرها آمیخته گردند و دو دریا به یکدیگر پیوندند و برزخ ناپدید شود، عذاب، به نعمت و ناز و جهنم، به بهشت تبدیل می‌شوند و در آن هنگام عذاب و عقابی نیست، مگر نعمت و امان به واسطه مشاهده عینی و سرود پرنندگان با لحن‌ها و نغمه‌های مختلف بر شاخسار درختان، کرانه راه‌ها و نواحی آن (یا باغ‌های بزرگ و وسیع).
۱۰. و ضرورتاً اهل نار را بعد از اتمام مدت موازنه با زمان‌های عمل، از فضل و رحمت خدای در ذات آتش بهره‌ای است و در ذات آتش احساس درد و رنج‌ها را از دست می‌دهند زیرا آن‌ها خارج از آتش نیستند.
- مقصود این‌که پس از سپری شدن مدت موازنه زمان‌های اعمال، فضل و رحمت الهی دوزخیان را درمی‌یابد که به واسطه ازاله روح حساس از اندام‌های آن‌ها، احساس درد نمی‌کنند.
۱۱. پس بعضی از بندگان خدا کسانی هستند که در قیامت آلام و رنج‌ها به آن‌ها روی می‌آورد، در دار و خانه‌ای که جهنم نامیده می‌شود و با این وجود، هیچ‌یک از اهل علمی که واقعیت بر ایشان مکشوف است، اعتقاد قطعی ندارند که برای آن بندگان خدا در دار آخرت نعیم خاص نباشد.
۱۲. و همه درستکار و هر درستکاری اهل پاداش است و هر پاداش یافته‌ای نیک بخت

است و هر نیک‌بختی در نزد خدای خود پسندیده و مورد رضایت است، هرچند در دار آخرت مدتی اهل شقاوت شدند.

۱۳. هیچ‌یک از اهل علمی که واقعیت بر ایشان مکشوف است، اعتقاد قطعی ندارند که برای آن عبادالله در دار آخرت نعیم خاص نباشد. آن نعمت خاص یا به نبودن و از دست دادن رنج و عذاب است که آن عذاب را یافتند پس از آنان رفع گردید. پس، نعیم‌شان راحت شدن آنهاست. درک آن عذاب است و یا آن نعیم خاصشان نعمت مستقل افزونی است، چون نعمت اهل بهشت در بهشت و خداوند داناترست.

۱۴. و اگر به جهت استحقاق عذاب و عقوبت داخل دار شقاوت و بدبختی که همان جهنم است، شدند؛ چاره‌ای نیست مگر آن که براساس فرمایش خدای که رحمت من بر غضبم سبقت یافته است، کار آنان به سوی رحمت برگردد. پس در این صورت عذاب در عاقبت کار به خوشگواری تبدیل می‌شود.

۱۵. آنگاه کار آنان برمی‌گردد به این که از آن لذت ببرند و طلب گوارایی و خوشی کنند.

۱۶. و از شئون کسی که بدین صفات موصوف است آن است که احدی را عذاب ابدی نفرماید.

۱۷. و نسبت به منافقین یعنی کسانی که استعداد کمال و استعداد نقص دارند، اگرچه به جهت ادراک کمال از سوی آنها و عدم امکان رسیدن آنها به آن، برای آنان عذاب دردناکی باشد؛ اما از آنجایی که استعداد نقص آنها غالب‌تر بود، به نقصان خویش راضی شدند و پس از انتقام گرفتن خدای منتقم از آنها با به عذاب رساندن آنها، درد و رنج از آنها زایل گشت و عذاب گوارا شد... و نسبت به مشرکین عذاب آنها در حقیقت گوارا شد و نسبت به کافران نیز چنین شد، هرچند که عذاب آنها بسیار بزرگ بود! اما آنها به واسطه رضایت آنها به آنچه که آنها در آن قرار داشتند بدان عذاب بزرگ معذب نشدند، زیرا استعداد آنها را می‌طلبد.

۱۸. انواع عذاب از آن جهت که عذاب است بر اهلیش جاویدان نخواهد بود به جهت انقطاع آن به شفاعت شفاعت‌گندگان.

۱۹. و هر آن کس که از سایر امت‌ها بر خلاف آنها باشد، بعد از نبوت محمد (ص) و برانگیخته شدن آن به رسالت، همان‌گونه که خداوند خبر داده است، گمراه، بدبخت

و معذب به آتش است. هر کس می‌خواهد باشد! پس به‌سوی رحمت برنخواهند گشت مگر بعد از ابدالآبدین به خاطر راز «سبقت رحمت به غضب» و در غیر این صورت آن‌ها رانده‌شدگان و مورد خشم واقع شدگانند... پس از آنان کسی به‌سوی رحمت منتقل نمی‌شود مگر بعد از قیامت و زوال آسمان‌ها و زمین. پس در آن هنگام دور بر آنان می‌گردد و به چیزی که آغاز و ابتدا بدان بوده و آن خدای تعالی است، باز می‌گردند.

۲۰. و بدان که وقتی آتش در وجود غیر اصلی بود، آخر امر زایل شد و راز این نکته آن است که صفتی که آتش از آن خلق شده است، مسبوق است و مسبوق فرع سابق است و آن قول خدای تعالی است که: رحمت من بر غضبم پیشی گرفته است.

۲۱. برای ما برابر است. چه بی‌تابی کنیم و چه صبر نماییم، ما را فرارگاهی نیست.

۲۲. بر توست که بگویی آن‌ها مخلص در عذاب جسمانی نیستند بلکه برای آن‌ها از عقوبات‌ها و رنج‌های روحانی چیزی است که جز خدای تعالی آن را نمی‌داند و این عقوبات اگرچه در حالی که آن‌ها در آتشند، بر آن‌ها وارد می‌شود و آنان را می‌آزارد اما عذاب آتش بدان فراموش می‌کنند و آن را حس نمی‌نمایند.

منابع

- [۱] آشتیانی، جلال‌الدین (۱۳۷۰). شرح مقدمه قیصری بر فصوص‌الحکم. ترجمه: سید حسین نصر، مقدمه هانری کرین، تهران، امیرکبیر.
- [۲] ابن عربی، محیی‌الدین (۱۹۴۶). فصوص‌الحکم. قاهره، دار احیاء کتب العربیه.
- [۳] ----- (۱۴۲۵). الشجره النعمانیه. شرح: صدرالدین القونوی، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- [۴] ----- (۱۳۷۰). فصوص‌الحکم. چاپ دوم، تهران، انتشارات الزهرا.
- [۵] ----- (۱۳۶۷). مجموعه رسائل ابن عربی (مجلدان). بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- [۶] ----- (۱۳۳۶). التدبیرات الالهیه فی اصلاح المملکه الانسانیه. لیدن، مطبعه بریل.
- [۷] ----- (?). فتوحات‌المکیه (۴جلدی). بیروت، دار صادر.
- [۸] بالی زاده، مصطفی‌بن سلیمان (۱۴۲۲). شرح فصوص‌الحکم. بیروت، دارالکتب العلمیه.
- [۹] پارسا، خواجه محمد (۱۳۶۶). شرح فصوص‌الحکم. تصحیح: جلیل مسگرنژاد، تهران، مرکز نشر دانشگاهی تهران.
- [۱۰] پورحسن، قاسم، (۱۳۸۴)، «تفسیر عرفانی»، نشریه قرآن و حدیث پیام جاویدان، شماره ۹، زمستان، صص ۲۵-۴۶.
- [۱۱] جامی، عبدالرحمن (۱۳۸۱). نقدالنصوص فی شرح الفصوص. مقدمه و تصحیح: ویلیام چیتیک، چاپ ششم، تهران، مؤسسه پژوهشی.
- [۱۲] جودی نعمتی، اکرم (۱۳۸۸). شیخ شورآفرین. زیرنظر: علیرضا مختارپور قهرودی، تهران، همشهری.
- [۱۳] جهانگیری، محسن (۱۳۹۰). محیی‌الدین ابن عربی. چاپ ششم، تهران، مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.
- [۱۴] جیلانی، عبدالکریم‌بن محمد (?). الانسان الكامل فی معرفه الاواخر والاول. تصحیح: ابن عویضه، بیروت، دارالکتب العلمیه.

- [۱۵] حر عاملی، محمدبن حسن (۱۴۰۹). *وسائل الشیعه*. قم، مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام.
- [۱۶] حقی بروسوی، اسماعیل (؟). *تفسیر روح‌البیان*. بیروت، احیاء التراث العربی.
- [۱۷] حویزی، عبدعلی بن جمعه (۱۴۱۲). *تفسیر نورالثقلین*. تصحیح: سیدهاشم رسولی محلاتی، چاپ چهارم، قم، مؤسسه اسماعیلیان.
- [۱۸] خمینی، روح‌اله (۱۳۸۱). *آداب نماز*. چاپ هفتم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- [۱۹] ----- (۱۳۸۵). *تفسیر سوره حمد*. تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ سیزدهم.
- [۲۰] خوارزمی، تاج‌الدین حسین بن حسن (۱۳۶۸). *شرح فصوص‌الحکم*. چاپ دوم، تهران، انتشارات مولی.
- [۲۱] سیدابن طاووس، رضی‌الدین علی بن طاووس (۱۴۱۳). *الیقین*. تحقیق: انصاری، قم، مؤسسه دار‌الکتاب.
- [۲۲] عقیفی، ابوالعلاء (۱۳۸۰)، *شرحی بر فصوص‌الحکم*. ترجمه: نصرالله حکمت، تهران، الهام.
- [۲۳] فیض کاشانی، مولی محمدمحسن (۱۴۱۸). *تفسیر الاصفی*. قم، مرکز النشر التابع لمکتب الاعلام الاسلامی.
- [۲۴] قندوزی، سلیمان بن ابراهیم (۱۴۱۶). *ینابیع الموده لنوی القریب*. تحقیق: سیدعلی جمال‌أشرف‌الحسینی، دار‌الأسوه للطباعه والنشر.
- [۲۵] قیصری رومی، داوود (۱۳۷۵). *شرح فصوص‌الحکم*. به کوشش: سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- [۲۶] کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۷۰). *شرح فصوص‌الحکم*. چاپ چهارم، قم، انتشارات بیدار.
- [۲۷] مالمیر، محمدابراهیم، (۱۳۸۴)، «تأویل استنباطی و مستنبطات تأویلی در عرفان و تصوف»، *مجله علمی پژوهشی دانشکده ادبیات و علوم انسانی*، دوره ۵۶، شماره ۱۷۶، صص ۱۴۱-۱۶۰.

[۲۸] مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳). *بحار الأنوار*. تحقیق: علی اکبر غفاری، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه الوفاء.

[۲۹] نصر، حسین، (۱۳۹۲)، «امام خمینی و عرفان نظری»، ترجمه: انشاءالله رحمتی، *مجله حکمت و معرفت*، زمستان.

<http://kualalumpur.icro.ir/index.aspx?siteid=262&pageid=31313>
(1392/11/16)

[۳۰] نصر، حسین (۱۳۸۸). *سه حکیم مسلمان*. مترجم: احمد آرام، چاپ نهم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.