

رحمت از دیدگاه ابن عربی

دکتر عبدالرضا مظاهری

عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکز

(از ص ۹۵ تا ۱۱۳)

چکیده:

رحمت بر دو نوع است: رحمت عام (رحمت امتنان) که همه موجودات را از آن حیث که وجود دارند فرا می‌گیرد؛ چه خیر باشند چه شر و چه، طاعت باشند و چه، معصیت.

رحمت خاص (رحمت وجوب) که خداوند بر خود واجب نموده و بر کاینات بر طبق اعیان ثابته‌شان و بر انسان، علاوه بر آن بر طبق اعمالش عطا می‌کند.

قلب انسان کامل هر چند که با رحمت ایجاد شده ولی چون همه اسماء و صفات الهی را در خود متجلی می‌سازد، فراگیرتر از رحمت است و رحمت بر غضب، پیشی دارد و نهایتاً شامل اهل جهنم نیز خواهد شد، به این دلایل؛ اولاً: غضب، عارضی ارواح است نه ذاتی و عارضی از بین خواهد رفت و ثانیاً: برای وفای به وعید، مرجحی جز معصیت نیست که آن هم توسط خداوند، طبق آیات «نتجاوز عن سیئاتهم» و «... ان الله یغفر الذنوب جمیعاً» بخشیده خواهد شد. پس باطن عذاب، رحمت است؛ چنانچه عذاب قوم یونس، رحمت را بر آنان برگرداند.

واژه‌های کلیدی: رحمت امتنان / وجوب، اعیان ثابته، غضب، انسان

کامل، تجلی.

مقدمه :

قرآن کریم در آیات مختلف بر رحمت الهی و واسعه بودن آن در برابر مخلوقات تأکید دارد و در عین آنکه بر رحمان بودن خدا، تأکید می‌کند، اصرار دارد که او، خدای غضب و انتقام نیز هست؛ لذا می‌فرماید: خدای قرآن، خدای عادل است. او محبت بی‌کران خود را به نیکوکاران نشان می‌دهد. لیکن این، او را از آن باز نمی‌دارد که معصیت‌کاران را به سختی عقاب نکند. ولی در فهم عامیانه از رحمت، ترحم خدا بر موجودات و شفقت و دلسوزی، ادراک می‌شود.

اما از دیدگاه ابن عربی، رحمت، یک امر وجودی است که کار وجود بخشی به موجودات را انجام می‌دهد و به حدی گسترده است که غضب را هم شامل می‌شود و گسترده بودن آن به خاطر واسعه بودن ذکر رحمت است؛ چنانکه خود او می‌گوید در شهر فاس در سال ۵۹۳ ه. ق. در هر موقفی، رحمت واسعه حق را مشاهده نموده است (ابن عربی، آینه سالکان، ص ۳۱). لذا رحمت، یکی از مفاهیم کلیدی اندیشه ابن عربی است و همچنین یکی از غامض‌ترین مباحث در فصوص است که ابن عربی برای پاسخ سوالات مطرح شده در بحث رحمت و غضب و مقدم بودن رحمت بر غضب از اسماء الهی استفاده نموده است. که اینک به بررسی آن می‌پردازیم؛

رحمت و جوب و رحمت امتنان؛

برای روشن شدن معنی رحمت، لازم است که دو اسم «رحمن» و «رحیم» از نظر لغوی، معنی شده و در دیدگاه ابن عربی، بررسی شوند.

«رحمان»؛ یعنی بخشنده رحمت امتنان و «رحیم»؛ بخشنده رحمت و جوب. از آنجا که رحمت و جوب، نوعی از رحمت امتنان است که متضمن اعطای وجود به همه است، اسم رحیم در درون اسم رحمان قرار دارد زیرا در رحمان از لحاظ معنی، مبالغه‌ای است که در رحیم نیست و عمومیت صفت رحمان به اعتبار جامع بودن آن بر جمیع صفات و اسماء خدا است و خصوصیت صفت رحیم به اعتبار فیضان

کمالات معنوی بر اهل ایمان است (ابن عربی، کشف المعنی عن سراسماء الله الحسنی، ۲۴). پس رحمت امتنان، همان رحمت فراگیری است که همه خلق را در بر می‌گیرد و بدین معناست که به هر موجودی، وجود خاص او داده شود بدون اینکه در برابر چیزی باشد یا عوضی داشته باشد. این همان است که خداوند - تعالی - فرمود: «و رحمتی وسعت کل شیء» این رحمت، مترادف با وجود یا ارزانی داشتن وجود است بر سبیل احسان. آنچه رحمت امتنان بدان تعلق می‌گیرد، وجود از حیث وجود است، نه وجود از حیث اینکه شرّ است یا خیر، یا از این حیث که در اطاعت است یا معصیت. بنابراین منظور او از رحمت یک معنای فلسفی است نه یک مفهوم اخلاقی. لذا به نظری، میان خیر و شر و نیز میان غضب و رضا جز در مجرّد تسمیه، فرقی نیست و رحمت الهی، سابق بر غضب است و وجود غضب از رحمت خداوند به غضب است (جهانگیری، محیی الدین ابن عربی، ۳۳۹)، پس رحمت امتنان، مقتضی نعمت‌هایی است که بر عمل، پیشی دارد (کاشانی، ۴۱).

اما رحمت و جوب، آن رحمتی است که حق بر خویش واجب کرده است. آنجا که بیان می‌دارد «کَتَبَ (رَبِّکُمْ) عَلٰی نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ» (انعام / ۱۲) و آنجا که می‌گوید: «فَسَأَلْتُهَا لَلَّذِينَ يَتَّقُونَ...» (اعراف / ۱۵۶) مراد از این رحمت، یکی از دو معنای زیر است:

الف - معنای نخست: آن وجودی است که حق به کاینات می‌دهد برحسب آن وضعیتی که در اعیان ثابتۀ خود داشته‌اند. چرا که این اعیان به مقتضای طبیعت و سرشت خود، در خواست آن دارند که وجودشان به گونه‌ای خاص باشد و حق، باید آن وجود را به آنان اعطا کند، زیرا آن اعیان، چنین عطایی را ایجاب می‌کنند (عفی، ۲۶۱). بنابراین اگر شیئی، چیزی را که در ازل برای او تقدیر شده است، طلب کند، مطلوبش بی‌درنگ، تحقق می‌یابد و تمام رخدادهایی که بر صحنه هستی جریان دارد چیزی جز آن نیست (همان، ۷۱). چون خداوند به اعیانی که طالب وجودند، رحمت فرموده، آنها را نخست در علم خود و سپس در خارج به وجود

می‌آورد. بدین ترتیب، رحمت بر جمیع اشیا شامل و محیط می‌گردد هم از جهت وجود و هم از جهت قابلیت و استعداد که در حکم وجود است (قبصری، ۴۰۲). پس هر موجودی، عین ثابت خود را در ازل دارد و وجود خارجی او مطابق اقتضای آن عین ثابت است (عنفی، ۷۰). لذا هر آنچه در وجود ظاهر است، صورت همان چیزی است که در حال ثبوت ازلی بوده است (همان، ۱۶۴) و هر چیز در مرتبه اعیان ثابته خود، رغبت برای داشتن وجود را دارد. رحمت خداوند حتی این رغبت وجودی را در بر می‌گیرد و شیئی را که هنوز در حالت امکان محض است به وجود می‌آورد (ابزوسو، ۳۵)؛ یعنی، استعداد و قابلیت وجود را به آن، عطا می‌کند که آن استعداد، همان رحمت خدا نسبت به آن عین است.

ب - معنای دیگر: رحمتی است که خدا به بندگان به حسب افعال آنها عطا می‌کند. این نیز بر خدا واجب است، چرا که مقتضای عدل او می‌باشد و عبد با آن اعمال، استحقاق این رحمت را پیدا می‌کند که البته این رحمت در طبیعت خود، بیشتر انسانی است، چون به عنوان پاداش عمل می‌باشد.

اما وقتی خدا چیزی را مطابق استحقاق عبد به او عطا می‌کند - خواه این استحقاق به حسب مقتضای اعیان ثابته‌شان باشد و خواه به حسب مقتضای اعمالشان - این عطا در ذیل فعل اعم الهی (یعنی هستی بخشی به همه موجودات)، مندرج است.

از این رو، همانظوری که بیان شد، اسم رحیم، داخل در اسم رحمان است و اسم رحمان به معنای بخشنده رحمت است؛ یعنی، بخشنده وجود به نحو اطلاق، خواه این وجود، امتنان محض باشد از حق برای خلق، یا حقی باشد بر عهده خدا و برای خلق (عنفی، ۲۶۲).

بنابراین، واژه رحمت به لحاظ فلسفی به معنای ارزانی داشتن وجود از سوی خداوند به هر موجود به کار می‌رود و از آنجا که حق سبحان به همه موجودات، وجود را افاضه می‌کند، رحمت او تمام چیزها را فرا گرفته است (همان، ۱۷۲).

لذا ابن عربی، رحمت را مترادف با خود حق یا وجود مطلق می‌شمارد. اکنون اگر رحمت را به معنای وجود بفهمیم، رحمت مطلقى که همه چیز را فراگرفته است با وجود مطلقى که همان حق است یک چیز خواهد بود (عفی، ۳۰۳) و خداوند از طریق تجلی، این رحمت را آشکار می‌کند.

مراتب تجلی حق و فراگیری رحمت الهی؛

همانطوری که بیان شد، رحمت، اعطای وجود است و از دیدگاه ابن عربی، اعطای وجود به اشیاء از سوی حق، دقیقاً همان تجلی حق در این اشیاست که به صورتهای زیر، ظهور می‌نماید؛

مرتبه اول: مرتبه ذات که عبارت است از مرتبه وجود مطلق از این حیث که وجود است و ما هیچ راهی به شناخت آن نداریم و نمی‌توانیم آنرا با هیچ وصفی توصیف کنیم، زیرا هر وصفی، موجب محدودیت و تعیین آن می‌شود، چون آن مرتبه، بالاتر از توصیف و تحدید است. پس اولین تجلی ذات الهی، تجلی در ذات برای خویش است که آن را فیض اقدس گویند. این تجلی نخست، مرحله عماء نیز نام دارد (جامی، ۲۰۰). در واقع، رحمت، قبل از آنکه تجلی کند، نیازمند رحمتی دیگر (مقدم بر آن) است که آن، همان رحمت ذاتی است که شامل رحمت می‌شود و اولین مرحله از ظهور رحمت را شکل می‌دهد. مانند آن است که گفته شود، روند «چیز شدن» در حق مطلق، آغاز شده است که این، برای حق - تعالی - ظهور علم به ذات و برای جهان، ظهور نور کم سویی است که پیش از فجر هستی، تابیدن گرفته است. گرچه در این حالت هنوز چیزی جز حق وجود ندارد (ابروتس، ۱۳۷)

مرتبه دوم: مرتبه تجلی حق برای خود در صور اسمای الهی است و این مرتبه فیض مقدس است که در آن، حق بر خویش تجلی می‌کند در صور موجودات از حیث وجود آنها در باطن غیب مطلق؛ یعنی، از این حیث که موجود است و در اینجا صرف نسبت‌ها، اضافاتی معقول به ذات واحد الهی اند؛ یعنی، تجلی دوم،

تجلی اسمائی است که شیئیت اسماء و اعیان ثابته، ایجاد می‌شود؛ یعنی، رحمت به اسماء، گسترش یافته و به آنها وجود عطا می‌کند که این را «رحمت اسمائی» گویند (همان، ۱۳۸).

تجلی سوم: تجلی حق در صور موجودات عینی یا عالم خارجی است که این نیز ناشی از رحمت است، زیرا با رحمت الهی است که خدا، هستی را به هر موجودی می‌بخشد یا به هر موجودی، شیئیت آنرا عطا می‌کند، خواه، آن موجود، جوهر باشد یا عرض، بسیط باشد یا مرکب (عینی، صص ۳۰۳-۳۰۴). ابن عربی درباره چگونگی صدور رحمت از حق از تعبیر «نفس الرحمان» استفاده می‌کند و می‌گوید: وجود فشرده در اعماق حق با یافتن صورت رحمت با حالت انفجاری از حق صادر می‌شود؛ درست همانند نفسی که در سینه انسان، حبس باشد. به این دلیل به آن، نفس الرحمان می‌گوید، زیرا نشانه آزاد شدن شوق الهی برای آفرینش است. البته شوقی که با حب هم همراه است و این شوق همانطوری که از طرف خداوند است از طرف اسماء و اعیان ثابته و خارجه نیز برای ظهور، همراه است (کربن، صص ۱۹۵-۱۸۶).

پس رحمت از عین وجود، انتشار یافته است و اعیان نیز مستقیماً از حضرت، پدیدار گردیده است و اگر ظهور اعیان نمی‌بود، خروج ممکنات از عدم، میسر نمی‌شد و مخلوقات از عدم و نیستی به وجود و هستی، هدایت نمی‌شدند و این، تعشق بود که وجود را از عدم، خارج کرده و «عین» آن را برای کلمه «کن» پدیدار ساخته است (ابن عربی، تجلیات، ۹۷).

رحمت در خارج، عینی ندارد؛

با اینکه از نگاه ابن عربی همه اشیا اعم از اسماء الهیه و اعیان کونیّه، مشمول و مرحوم رحمتند و اگر رحمت نبود، در عالم، چیزی نبود، بلکه عالمی نبود، با وجود این، ابن عربی عقیده دارد که رحمت در خارج، عینی ندارد؛ معناً معقول و عیناً

معدوم است. زیرا عالم ظاهر با تغییری مستمر عیناً موجود است و هر وجود عینی و تغییر ظاهری را علّتی لازم است. اما این علتها امور عینی و اشیاء خارجی نیستند. بلکه امور و اشیاء غیر عینی و غیر خارجی اند و به تعبیری، علل غیر وجودی اند؛ یعنی، حقایق کلی، صفات و اسماء حَقند که معقول محضند و وجودی مستقل از ذات او ندارند و در صور عالم خارجی که نامتناهی و از شمار بیرونند متجلی هستند. لذا ذات متعزّی از صفات، علّت هیچ معلولی نیست، بلکه علّیتش از حیث اتصاف اوست به صفاتش که متجلی در جمیع مراحل و مراتب اکوان هستند.

پس همان رحمت که حاکم و مؤثر در امور این عالم است امری معقول است و در خارج، معدوم است و با وجود این، هم حاکم به ذات است و هم به غیر آن و در حقیقت، معنای قائم به ذات است که هم به خود ذات، حکومت می‌کند و هم به غیر آن. مانند سلطنت سلطان است که معنایی بیش نبوده ولی با وجود این، حاکم جمیع احکام، همین سلطنت است که در خارج، عینی ندارد. خداوند نیز به وسیلهٔ رحمت به بندگانش رحمت می‌کند؛ یعنی، از این حیث که موصوف به صفت رحمت است نه از حیث ذات متعزّی از صفت رحمت و با وجود این، رحمت فی نفسها معدوم است (جهانگیری، صص ۳۴۴-۳۴۵).

گسترده بودن قلب از رحمت؛

چون عارف، انسانی است کامل که همهٔ صفات هستی در او تحقّق یافته و آئینهٔ تمام نمای آن صفات و کون جامع آنها شده است و همهٔ صفات هستی را در خود فراهم آورده و بدین گونه، صورت کامل حق شده است و از آنجا که قلب عارف به مثابهٔ آینه‌ای است که هستی عارف - که صورت کوچک شدهٔ هستی حق است - بر آن منعکس می‌شود. پس حق را در آینهٔ قلب خود می‌نگرد و این؛ یعنی، همانکه قلب عارف حق را در بر دارد.

در فتوحات می‌گوید: مراد از «سعه» صورتی است که انسان بر آن صورت،

آفریده شده است. چون خداوند می فرماید: تمام اسمائے جز در نشئه انسانی ظاهر نگردیده؛ چون فرموده: «عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» و پیامبر (ص) فرموده است: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صَوْرَتِهِ».

پس این سعه و فراگیری را بنده مؤمن، قبول کرده و پذیرفته است، چون بر «صورت حق» است، چنانکه آینه‌ای صورت جلوه دهنده را می پذیرد و غیر آینه که آن شفاف و صفا را ندارد، نمی پذیرد. اما این سعه و فراگیری آسمان را از آن جهت که شفاف است و زمین را بدان جهت که غیر شفاف است، نمی باشد. بلکه دلالت بر خلقت انسان دارد ولی او را از جانب حق - تعالی - امری خاص است که نه در پدرانش و نه در مادرانش نمی باشد و از آن امر است که جلال و عظمت الهی را فراگرفته، زیرا اگر آن سعه و فراگیری از جانب پدرش (آسمان) و یا مادرش (زمین) و یا از هر دوی آنها می بود باید آسمان و زمین، سزاوارتر باشند که حق را فراگیرند. به ویژه که خداوند می فرماید: «لَخَلَقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (غافر / ۵۷).

«خلقت آسمانها و زمین از خلقت مردم، بزرگتر (مهمتر) است، اما بیشتر مردم نمی دانند» (ابن عربی، فتوحات مکیه، باب ۵ تا ۳۴، ص ۴۶۱).

مرادش در معنی بزرگتر و مهمتر است تا در جرمیتشان؛ با این همه، انسان به امری اختصاص یافته که آن را از این «سعه و فراگیری» که آسمان و زمین از آن تنگی می کند بدو بخشیده است. بنابراین، این «سعه و فراگیری»، او را جز از حیث امر دیگری از جانب خداوند که بدان، بر آسمان و زمین برتریش داد، نمی باشد (قنوی، فکرک، ۹۲).

از جهتی قلب هم، از رحمت خداست. چراکه آن نیز یکی از چیزهایی است که مشمول رحمت الهی است؛ آنجا که بیان می دارد: «رحمتی وسعت کل شیء». یعنی قلب، یکی از چیزهایی است که خدا به عنوان نعمت و فضلی از جانب خود، او را هستی بخشیده است. چنانچه خداوند به تمام اشیاء، هستی داده است اما رحمت خدا که

هر چیز را در هستی در بردارد، حق - تعالی - را شامل نمی‌شود (یعنی، حق در آن نمی‌گنجد). چون رحمت در اینجا به معنی وجود است و وجود برای خداوند لذاته است.

اما قلب عارف، گنجایش حق را دارد به دلیل آن که خدای - تعالی - می‌گوید: «نه در زمین می‌گنجم و نه در آسمانم، ولی در قلب بنده مؤمنم می‌گنجم»، از این روست که قلب، گسترده از رحمت است (عربی، ۱۹۵)، چون این قلب است که مانند تجلیات الهی، همواره در تقلب و انقلاب است و بر حالت و احدی، باقی و پایدار نمی‌ماند و قلب را هرگز قیدی و بندی نمی‌باشد و بر یک حال، ثابت نمی‌ماند. بلکه همواره پویاست که به شتاب، دگرگون می‌شود و به سرعت، تحوّل و تقلب می‌یابد، لذا پیامبر (ص) فرموده است: «إِنَّ الْقَلْبَ بَيْنَ إِصْبَعَيْنِ مِنْ إِصْبَاعِ الرَّحْمَنِ». «قلب بین انگشتان خداوند رحمان است و آن را آنچنان که می‌خواهد بر می‌گرداند». یعنی که آن با تقلب تجلیات، تقلب می‌یابد و تقلب در قلب، نظیر تحوّل الهی در صورت است و معرفت حق از جانب خود حق جز به وسیله قلب، تحقق نمی‌یابد به همین خاطر فرمود: «لذكري لمن كان له قلب». (جهانگیری، ۲۰۶)

همچنین حضرت حق به قلوب بندگانش نازل می‌شود و از آنان دلجویی می‌فرماید پس قلبها وسعت و گنجایش جلال و عظمت او را دارند و اگر کسی به جانب حق برود، حق به سوی وی می‌شتابد. «من اتانى يسعى اتيته هرؤله» (همان، ۲۰۵)

و دیگر آنکه اسم «اللّه» احدیّت جمع حمیع اسماء الهیست. پس هر دل که شناسای آن شد، شناسای همه اسماء شد، به خلاف سایر اسماء که از شناسایی هیچ یک، شناسایی اسم «اللّه» لازم نمی‌آید. پس این سعت و گنجایی، ثابت نباشد مگر دلی را که عارف به اللّه باشد.

این گوهر بحر آشنائیت؛ نه دل سرچشمه فیض کبرائیت؛ نه دل

قصه بطولها سخن دورکشید مجموعه اسرار خدائست؛ نه دل
(جامی، ۱۹۹)

بدین لحاظ، ابویزید از سعت دل خود، چنین خبر داد که «اگر عرش، صدبار و صد هزار بار و آنچه در وی است، در گوشه دل عارف، گذر یابد، عارف از آن خبر نیابد». (عراقی، ۲۸۸)

و امام خمینی نیز می‌گوید: اینکه می‌گویند قلب، وسیع‌تر از وجود نیست، این زبان عموم است و الا قلب از وجود، وسیع‌تر است زیرا که وجود، همان وجود منبسط است ولی قلب، شامل قلب پیامبر ختمی مرتبت هم می‌شود که با همان قلب به مقام «اوادنی» رسیده که آن، مقام اتصال به احدیت است (یعنی، در واقع، مقام اوادنی و اتصال به احدیت که توسط قلب، انجام شده وسیع‌تر از وجود است) (خمینی، ۱۶۷).

این است که ابن عربی در نقش الفصوص در فص شعیبیه می‌گوید:
بدان که قلب (یعنی قلب عارف بالله) اگر چه با رحمت و عنایت الهی ایجاد شده است ولی آن از رحمت الهی فراگیرتر و وسیع‌تر است، برای اینکه خداوند در حدیث قدسی خبر داده است:

«لَا يَسْعَى أَرْضِي وَلَا سَمَائِي بِلِ يَسْعَى قَلْبَ عَبْدِي الْمُؤْمِنِ»؛

«نه در زمینم می‌گنجم و نه در آسمانم، ولی در قلب بنده مؤمنم می‌گنجم».
که قلب بنده مؤمن، ظرفیت و وسعت پذیرش او را «در مرتبه جمعی و تفصیلی» دارد. ولی رحمت الهی، ظرفیت و وسعت پذیرش او را (به جز در مرتبه تفصیلی) ندارد. زیرا رحمت الهی فقط به آنچه که روی داده و اتفاق افتاده، تعلق می‌گیرد (یعنی، فقط در مرتبه تفصیلی است).

و این مسئله (که قلب، وسیع‌تر از رحمت است) اگر در آن تعقل نمایی، مسئله شگفتی است. (العربی، ۵۱۸)

هرگاه خداوند منزّه - همانطوری که در احادیث صحیح آمده است - در شکل

ظاهری، متحوّل و دگرگون می‌شود با اینکه از آن جهتی که حق است ذاتاً تغییرناپذیر است (چون خداوند در روز قیامت برای هر کسی از اهل محشر به صورت اعتقاد آتش و بر حسب قابلیت و استعدادش ظاهر می‌شود).

پس قلوب برای جایگیری حق، همانند ظرفهای آب برای آب هستند (زیرا ظرفها به شکلهای مختلفی چون دایره، مثلث و مربع شکل و... می‌باشند برای آبی که هیچکدام از این شکلها را ندارد).

و حقیقت آب، هیچگونه تغییری نمی‌کند با اینکه در هر ظرفی به شکل ظرف خود در می‌آید. بفهم! آیا نمی‌بینی که حق، هر روز در یک شأن و مقامی است؟

همچنین قلب هم در ظواهر (و صفات و احوال) دگرگون می‌شود و به خاطر همین، جهت دگرگونی قلب در ظواهر است که خداوند منزّه در قرآن کریم فرمود: «ان فی ذلک لَذِکْرٌ لِّمَن کَانَ لَهُ قَلْبٌ» نفرموده است «لمن کان له عقل» زیرا که عقل، مقید و پای بند به اعتقادات جزئی است، بر خلاف قلب، پس بفهم!

به جمال و جلال می‌گردد؛ با خدا بر کمال می‌گردد.

(شاه نعمت الله ولی، ۲۸)

رابطه تجلی با قابلیت قلب؛

ابن عربی می‌گوید: چون تجلی به حسب استعداد متجلی له است، پس قلبی گنجایش حق - تعالی - را دارد که استعداد تمام تجلیات ذاتیه و اسمائیه حق را نیز دارا باشد. و وقتی که قلب، حق را در خود جای دهد، دیگر هیچ مخلوقی در آن نمی‌گنجد. چون در هنگام تجلی حق بر متجلی له هر چه غیر حق باشد، فانی می‌شود و حتی برای متجلی له، هیچ شعوری حتی به نفس خودش هم باقی نمی‌ماند زیرا ذات خودش را هم فانی در حق می‌بیند.

گر نشانی زدوست در یابم، من در آن لحظه، بی‌نشان باشم
بار چون در کنار می‌آید من که باشم که در میان باشم

(خوارزمی، ۵۹۶)

اما آیت الله خمینی (ره) می‌گوید: همچنان نیست که شیخ در این مقام در صدد بیان این باشد که تجلی به اندازه استعداد متجلی له نیست، بلکه در مقام بیان اینست که تجلی، قلب را وسعت می‌دهد اما نه وسعت زمینی و نه آسمانی، بلکه وسعت می‌دهد قلب بنده مؤمن را و به عبارت دیگر در صدد بیان تجلی به فیض اقدس از او و تجلی به فیض مقدس بر حسب استعداد اوست. همانطور که صراحتاً در قول او آمده است و این عکس آن چیزی است که آن طائفه به آن، اشاره دارند (خمینی، ۱۶۹)، چنانکه در فصوص می‌گوید: «فالحق الّذی فی المعتمد هو الذی وسع القلب صورته و هو الذی یتجلی له فیعرفه». «حقی را که بدان اعتقاد دارند، کسی است که قلب را برای صورت خود، وسیع می‌گرداند و هموست که بر قلب، تجلی می‌کند و به همین سبب او را می‌شناساند».

«فاذا تجلی له الحقّ فیها و اقرّ به و ان تجلی له فی غیرها انکره»؛ «اگر حق بر قلب او تجلی کند به او اقرار می‌کند و اگر به غیر از آن تجلی کند، منکرش می‌شود» (عدّاس، ۱۴۷).

زمانی که رحمت رحیمیّه حق به طور یکسان بر قلوب، تجلی یافت، چشمهای بصیرت را بینا می‌کند. در نتیجه، دلها، آنچه را که از ایشان مخفی بوده است، در می‌یابند، در حالیکه روی به سوی عالم بالا دارند و بر آن وارد می‌شوند، با این تجلی در می‌یابند که خداوند آنها را از قلوب دیگری که کور گردانیده شده، ویژه گردانیده است (ابن عربی، تجلیات، ۹۸).

در نقش الفصوص در فص هودی نیز می‌گوید:

«غایت راههایی که سالکان طی می‌کنند تماماً به سوی خداوند منزه بر می‌گردد و خداوند، پایان تمام راههاست. پس همه آن راهها صراط مستقیم است (چون همه آنها به خداوند بلند مرتبه ختم می‌شود و چون در مطلقات خداوند؛ مثل مطلق معیت و مصاحبت و توجه ذاتی و صفاتی برای ایجاد، هیچ فرقی وجود ندارد (ابن ترکه، ۴۵۰)؛ مثل اینکه، بین توجه خداوند به عرش و قلم اعلی و یک مورچه، هیچ

فرقی نیست. پس بین پایین‌ترین مراتب هستی با بالاترین مراتب آنها از نظر معیت ذاتی الهی، هیچ فرقی وجود ندارد. چون خداوند به همه چیز از نظر علم و رحمت، احاطه کامل دارد و جهتی برای اشتراک و اختلاف اشیاء جز «وجود» آنها وجود ندارد (جامی، ۱۸۶).

ولیکن ما خداوند را عبادت می‌کنیم از طریقی که ما را به سعادت مخصوص خودمان برساند و آن راهی که ما را به سعادت مخصوص ما می‌رساند، آن چیزی است که خداوند به زبان پیامبرش به عنوان شریعت برای ما آورده است.

پس با توجه به این سخن اول (که گفتیم: خداوند، غایت هر راهی و محیط بر هر چیزی است) «رحمت خداوند همه چیز را فرا می‌گیرد» پس بنده هرگونه که باشد (چه اهل بهشت و چه اهل جهنم) سرانجام به سعادت می‌رسد و آن سعادت؛ یعنی اینکه او به آنچه که متناسب با روح و اعمال اوست، می‌رسد.

اما برخی از مردم از عین منت الهی به رحمت خداوند می‌رسند (از روی فضل الهی بدون آنکه عملی انجام داده باشند تا مستحق آن رحمت باشند) و برخی از مردم به رحمت الهی می‌رسند به خاطر اعمالی که انجام داده‌اند، مستحق پاداش الهی می‌شوند و خداوند نیز به خاطر پاداش آن اعمال، آن رحمت را به آنها می‌دهد. (البته آن نیز از راه منت و فضل و بخشش الهی است چون بر بنده، واجب است که اوامر مولایش را اطاعت نماید و اگر خداوند در برابر انجام وظیفه به او پاداش می‌دهد از روی رحمت و امتنان است).

همینکه خداوند، شرایطی برای او فراهم نموده تا بتواند اعمالی انجام دهد که توسط آن اعمال، مستحق پاداش الهی گردد، این خود نیز از عین منت و رحمت الهی است» (العربی، ۵۱۷).

چنانکه در فصوص می‌گوید:

ولهذا وسعت رحمته کلّ شیء من حقیر و عظیم؛

یعنی از این روی که رحمت او در هر کبیر و صغیر، مساوی است پس رحمت

کامل او شامل هر عظیم و حقیر آمد. لاجرم چنانکه الوهیت او کامل است رحمت رحمانیتش نیز همه را شامل است. پس همه را ایجاد می‌کند و به جمال رحمت به مرتبه کمال می‌رساند.

غضب و انتقام نیز نوعی از رحمت اوست از آنکه اکثر اهل عالم به کمالات مقدره خویش به مراقی قهر و نقتت، مرتقی شوند گرچه ملایم طبع ایشان نباشد و آن به حکم «و هو معکم» می‌باشد، مگر عاشقان صادق را که می‌گویند:

ناخوش او خوش بود بر جان من؛ جان فدای یار دل رنجان من
دیگران را زخم او گرچه بلاست صیقل آئینه‌های جان ماست
(مولوی، به نقل از حسن‌زاده آملی، شرح فصوص، ص ۵۰۹)

سبقت رحمت بر غضب؛

رحمت به معنای ارزانی داشتن وجود از سوی خداوند به هر موجود به کار می‌رود و از آنجا که حق سبحان به همه موجودات، واهب وجود است، رحمت او تمام چیزها را فرا گرفته است.

پس اسبقیت رحمت بدین لحاظ است که خدای - تعالی - بدان وسیله، چیزها را در صور اعیان ثابت آنها ایجاد کرده است بدان گونه که در وجودشان آشکار شده‌اند، پیش از آنکه میان خیر و شر یا طاعت و معصیت تمیزی آمده باشد (همان، ۱۷۳).

بدین لحاظ است که ارواح به حسب فطرت اصلیه، قابل توحید و راه راست بودند. چنانچه در اول که آلوده به آلاینده‌ها و محتجب به حجب نگشته بودند، چون خطاب رسید که «الست بربکم» جمله از سر صفای اصلی «بلی» گفتند و این اختصاص به برخی افراد خاص نبود، به دلیل این حدیث که می‌فرماید: «کل مولود یولد علی الفطرة، فأبواه یهودانه و ینصرانه و یمجسانه».

اما این گمراهی و ضلال که برای ارواح پیش آمده است، عارض استعداد تعین آنها شده است نه استعداد اصلی و ذاتی آنها.

پس وقتی که حجابهای ظلمانی و تیرگیهای طبیعت، آنها را فراگرفت، ضلال و گمراهی نیز عارض ارواح شد و آن ضلال به تبع خود، غضب را نیز بر ارواح، عارض نمود لذا ضلال و غضب هر دو برای ارواح، عارضی هستند نه ذاتی، ولی، رضا و رحمت الهی به حکم «سبقت رحمتی غضبی» برای ارواح، ذاتی اند و عرضی از بین می رود اما ذاتی باقی می ماند. (جامی، ۱۸۸). پس ابن عربی، غضب خدا را هم می پذیرد لیکن از نظر او غضب، احساس عادی خشم نیست. غضب نیز مانند رحمت، دارای طبیعتی وجودی است. علاوه بر آن، غضب در مقام تبعیت نسبت به رحمت، قرار داده شده است، چرا که غضب، خود یکی از موارد رحمت بی کران الهی است؛ چنانکه می گوید: «وجود غضب از رحمت خداوند نسبت به غضب است، پس رحمت خداوند، سابق و پیش از غضب اوست» (ابزونسو، ۱۳۴).

درباره شرور نیز می گوید: شر، وضعیتی سلبی آن دسته از چیزهایی است که نمی توانند رحمت (وجود) را در شکل کامل آن قبول کنند و وجود را کاملاً محقق سازند (همان، ۱۳۵).

رحمت امتنان، و رای خیر و شر است. این امر وجودی در ذات خود با داوری های اخلاقی بی ارتباط است؛ یعنی، اهمیتی ندارد آنچه که موضوع رحمت واقع می شود، خیر باشد یا شر. اشیاء، تنها پس از اخذ وجود از طریق رحمتی کلی دارای این خصوصیات ارزشی می شوند. ظهور عملی خوبی و بدی، نتیجه اثر رحمت و جوب است، چرا که تحصیل خصوصیات این گونه ای به سبب طبیعت خود شیء است.

پس بدینگونه، رحمت، شامل اهل جهنم نیز می گردد.

چگونگی رحمت بر اهل جهنم؛

خداوند که رحمان دنیا و آخرت است، هیچ چیز مانع شمول رحمت او نمی شود. لذا بارقه رحمتش درباره اهل جهنم بدین صورت ظاهر می شود که در

مورد اهل جهنم می فرماید: «خالدین فیها»؛ یعنی در آتش، جاودانند که این به معنی جاودان بودن عذاب نیست، زیرا ممکن است در آتش باشند اما احساس عذاب نکنند؛ چنانکه شرح آن خواهد آمد. به همین دلیل فرموده: «خالدین فیہ» یعنی در عذاب جاودانند و درباره ابدی بودن مدت عذاب هم نصی صریح نیاورده اما درباره اهل بهشت فرمود که به آنها عطایی غیر مقطوع داده می شود. «عطاء غیر مجذوذ لا مقطوعه و لا ممنوعه» (شیخ مکی، ۹۱).

پس حق - تعالی - به گناه بندگان نیز جز به رحمت، نظر نمی کند به همین دلیل، احوال اهل جهنم نیز متغیر می شود.

و اهل آتش که در آن جاودانند، دارای سه احوال می باشند؛

۱- **حالت اول:** آن است که وقتی عقوبت و عذاب بر ظواهر و بواطن آنها گماشته شود، یکدیگر را شماتت و سرزنش می کنند و به دشمنی و لعن یکدیگر می پردازند و این جملات را به یکدیگر می گویند.

«یکفر بعضهم ببعض و یلعن بعضهم بعضاً و مأویهم النار و مالهم من ناصرین»؛
«فیقول الضعفاء للذین استکبروا»؛ «ربنا هولاء اضلونا فآتهم عذاباً ضعفاً من النار».

۲- **حالت دوم:** آن است که چون از تخفیف عذاب، ناامید شوند و خطاب «إخسئوا فیها و لا تکلمون» بشنوند، دانند که در جزع و فزع و دشمنی و شماتت، سودی نیست، با یکدیگر می گویند: «سواء علینا ام صبرنا مالنا من محیص».

دل بر عقاب بنهند و تن به عذاب، دردهند که ناگاه، رحمت کامله خداوند، ایشان را دریابد و شعله «نارالله الموقدة التي تطعم علی الأفتده» را از بواطن آنها بنشانند و راحتشان نماید.

۳- **حالت سوم:** وقتی که سالها در مرحله دوم باقی ماندند از محض رحمت الهی به انواع عذاب و عقاب، انس و الفت می گیرند به گونه ای که به هیچ حال از آن آتش، متألم نمی گردند، چنانچه خداوند بلند مرتبه فرمود: «لایموت فیها و لایحیی» بلکه

چنان انس می‌گیرند که اگر فی‌المثل، رایحه‌ای از رایحه‌های بهشت بر آنها بوزد، از وزیدن آن، متنفر شوند. مثل سرگین‌گردان که با کثافات و سرگین، تغذیه می‌کند و بوی سرگین را بر بوی گل ترجیح می‌دهد.

و چنانچه پیامبر (ص) در این مورد می‌فرماید: «ان بعض اهل النار يتلاعبون فيها بالنار»؛ «برخی از اهل آتش در آنجا با آتش، بازی می‌کنند».

و می‌فرماید: «سیاتی علی جهنم زمان تنبت من قعرها الجرجیر».

زمانی بر جهنم می‌آید که از کف آن، نهر آب، جاری می‌شود (جامی، صص ۱۹۰-۱۸۹). ابن عربی می‌گوید: وقتی مدّت غضب الهی درباره اهل جهنم به پایان رسید و به رحمتی که در پایان بر غضب، پیشی می‌گیرد، پیوستند، حکم برای آن (دوزخ)، درباره‌شان (به حکم رحمت) بر می‌گردد، ولی صورت آن (دوزخ)، همان صورت است و تبدیل بر نمی‌دارد، زیرا اگر تبدیل بردارد عذاب خواهند شد و چون مدّت عذاب آنها به پایان رسید، خداوند رحمان بر آنان خوابی می‌گمارد که در آن از احساس خود، غایب و بی‌خبر می‌شوند و آن، بیان الهی است که «لایموت فیها و لا یحیی» (طه / ۷۴)، «در آنجا نه می‌میرد و نه زندگی دارد».

نتیجه:

جهان هستی بر محور رحمت الهی می‌چرخد و اگر عذاب و غضبی هم هست، یکی به خاطر آن است که اسماء جلال الهی هم مجال ظهور بیابند و دیگر آنکه بندگان از هدایت که بزرگترین رحمت الهی است، دور نشوند، ولی سرانجام همه به رحمت سابقه الهی، ختم می‌شود؛ چون وفای به وعید، مرجحی جز معصیت ندارد که آنها را با توجه به آیات، امکان از بین رفتنش هست.

منابع:

۱- ابن عربی، فصوص الحکم، به قلم ابوالعلاء عقیفی، بیروت و لبنان، دارالکتاب العربی.

- ۲- ابن عربی، محیی الدین، آینه سالکان؛ مجموعه‌ای از حکایات و مکاشفات اولیاء در فتوحات مکّیه، ترجمه علی فضلی، انتشارات آل علی، ۱۳۸۱ ه.ش.
- ۳- ابن عربی، محیی الدین، التجلیات، ترجمه دکتر محمد حسین دهقانی فیروزآبادی، انتشارات صحیفه معرفت، ۱۳۸۳ ه.ش.
- ۴- ابن عربی، محیی الدین، فتوحات مکّیه، ترجمه محمد خواجوی، باب ۵ تا ۳۴، انتشارات مولی، ۱۳۸۲ ه.ش.
- ۵- ابن عربی، محیی الدین، کشف المعنی عن سر اسماء الله الحسنى، ترجمه و شرح علی زمانی قمشاهی، تصحیح و سام الخطاوی، مطبوعات دینی، ۱۳۸۳ ه.ش.
- ۶- التکره، صائن الدین علی بن محمد، شرح فصوص الحکم ابن عربی، انتشارات بیدار، ۱۳۷۸ ه.ش.
- ۷- العربی، محمد شهاب الدین، رسائل ابن عربی، نقش الفصوص، بیروت، ۱۹۹۷ م.
- ۸- ایزوتسو، توشیهیکو، صوفیسم و تائوئیسم، ترجمه محمد جواد گوهری، انتشارات روزنه، ۱۳۷۹ ه.ش.
- ۹- برزشابادی، شهاب الدین امیر عبدالله، شرح لمعات شیخ فخرالدین عراقی، تحقیق احمد قدسی، چاپ اول، انتشارات مولی، ۱۳۷۹ ه.ش.
- ۱۰- پارسا، خواجه محمد، شرح فصوص الحکم، تصحیح دکتر جلیل مسگرنژاد، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۶ ه.ش.
- ۱۱- جامی، عبدالرحمان، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، تعلیقات ویلیام چیتیک، انجمن فلسفه، ۱۳۶۸ ه.ق.
- ۱۲- جهانگیری، محسن، محیی الدین ابن عربی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۵ ه.ش.
- ۱۳- خمینی، روح ا...، تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس، پاسدار اسلام، ۱۴۰۶ ه.ق.
- ۱۴- خوارزمی، تاج الدین حسین، شرح فصوص الحکم، تحقیق حسن زاده آملی، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹ ه.ش.
- ۱۵- شاه نعمت الله ولی کرمانی، جواهر (ترجمه فارسی نقش الفصوص ابن عربی)، تصحیح نجیب مایل هروی، انتشارات مولی، ۱۳۸۳ ه.ش.
- ۱۶- شیخ مکی، ابوالفتح محمد بن مظفر الدین محمد بن حمید الدین بن عبدالله، الجانِب الغزی فی حل مشکلات الشیخ محیی الدین ابن عربی، به اهتمام نجیب مایل هروی، انتشارات مولی، ۱۳۸۵ ه.ش.

- ۱۷- عدّاس، کلود، ابن عربی سفر بی بازگشت، ترجمه فریدالدین رادمهر، انتشارات نیلوفر، ۱۳۸۲ ه.ش.
- ۱۸- عفیفی، ابوالعلاء، شرحی بر فصوص الحکم، ترجمه نصرالله حکمت، انتشارات الهام، ۱۳۸۲ ه.ش.
- ۱۹- قونوی، صدرالدین، کتاب الفکوک، ترجمه محمد خواجهوی، انتشارات مولی، ۱۳۷۱ ه.ش.
- ۲۰- قیصری، داود، شرح فصوص الحکم، تصحیح محمد حسن ساعدی، منشورات انوارالهدی، ۱۴۱۶ ه.ق.
- ۲۱- قیصری، محمد داود، شرح فصوص الحکم، به کوشش جلال الدین آشتیانی، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ ه.ش.
- ۲۲- کاشانی، عبدالرزاق، اصطلاحات الصوفیه، ترجمه محمد خواجهوی، انتشارات مولی، ۱۳۷۷ ه.ش.
- ۲۳- کُوبن، هانری، تخیل خلّاق در عرفان ابن عربی، ترجمه دکتر انشاء الله رحمتی، انتشارات جامی، ۱۳۸۴ ه.ش.
- ۲۴- مایل هروی، نجیب، تصحیح رسائل ابن عربی، ده رساله فارسی شده، انتشارات مولی، ۱۳۶۷ ه.ش.
- ۲۵- مظاهری، عبدالرضا، شرح نقش الفصوص محیی الدین بن عربی، انتشارات خورشید باران، ۱۳۸۵ ه.ش.