

انقطاع العذاب بعد الموت عند العرفاء

يحيى محمد

يعترف الفلاسفة والعرفاء المسلمون بلزوم حصول العذاب والشقاء بعد الموت، لكنه على رأي أغلبهم لا يدوم، بل مآل الكل يصير الى الرحمة واللذة. مع هذا لا يعني انكارهم دوام العذاب انهم ينكرون الخلود في النار. فعلى رأي ملا هادي السبزواري ان دوام العذاب لم يبلغ حد الضرورة الدينية بخلاف الخلود الاخر. ومن ذلك اعتبر ابن عربي في (فصوص الحكم) ان خلود العذاب منقطع ومآله اللذة والنعيم في النار، بل انه عد الجميع مأجوراً وسعيداً ومرضياً عنه، واعتبر ان من العباد من تدركهم بعض الآلام في الآخرة، ومع هذا فلا يقطع احسن اهل العلم الذين كشفوا الامر على الله هو عليه، انه لا يكون لهم في دار جهنم نعيم خاص؛ إما يفقد ألم كانوا يجدونه فارتفع عنهم، فيكون نعيمهم راحتهم من وجدان ذلك الالم، او يكون لهم نعيم مستقل زايد كنعيم الجنان في الجنان.

وهو في (الفتوحات المكية) اعتبر انه لا دليل للعقل على وجود العذاب الدائم او غيره، بل يجوز ان يرتفع هذا العذاب عن اهل النار مع كونهم فيها، فعلى رأيه انه لا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط، بحيث يكون الله الهأ بجميع اسمائه ومع ذلك من غير ألم وعذاب. وبالتالي فانه ينتهي الى ان التحقيق في امر العذاب ومدته لا يكون الا من خلال النص المتواتر او الكشف الواضح الذي لا تدخله شبهة.

في حين اعتبر في رسالة (مراتب علوم الوهب) ان بقاء الصفات الذاتية هو لازم والعذاب مؤبد، خلافاً لما جاء في (الفتوحات المكية) (وغيره). فقد ذكر ان في النشأة الاخرى ليس هناك مزج ولا تداخل كما هو حاصل في الحياة الدنيا، فلا يظهر الكافر في صورة المؤمن، ولا المؤمن في صورة الكافر، ولا السعيد في صورة الشقي، ولا الشقي في صورة السعيد، ولا الكلب في صورة الانسان، ولا الانسان في صورة الكلب، بل الكلب كلب والانسان انسان، ويزول حكم الاوصاف العرضية وتبقى الصفات الذاتية اللازمة متميزة لا تمتزج بأمر ولا تظهر في صورة عرضية ابداءً، بل يتردد في ذاتها بين لوازمها إن خيراً فخييراً، وإن شراً فشرّاً أبداً لا بدلين لا يتناهى أمدّها ولا ينقضي أبدّها، نعيم محقق وعذاب مطلق، ولا تلبس الصور على ناظرها ولا يحجب اولها باخرها، قد ظهرت في العين فلا تبديل ولا تحويل، ولن تجد لسنة الله تبديلاً ولن تجد لسنة الله تحويلاً.

على ان هناك تبريرات عديدة لانقطاع العذاب ونفي دوامه، منها ان الشقاء عارض غريب لا يدوم ولا يبقى، تعويلاً على ان مآل النفوس هو الرجوع الى اصلها من الكمال؛ مثلما هو الحال عند ابن سينا.

او باعتبار ان الرحمة ذاتية وهي تسع كل شيء، بينما الغضب عرضي قسري لا يدوم، وهو مسبوق بالرحمة. او لكون حركة الاشياء في النهاية كالبداية، وان الكل مساق الى الحق تعالى كما بدأ منه. او باعتبار ان منطق السنخية يقتضي ان يكون كل موجود عبارة عن لمعة من الاصل. او لأن هناك بعض القضايا العقلية والوجدانية التي لا تسمح بخلود العذاب، كتلك التي ذكرها صدر

المتألهين، ومن قبله ابن عربي. فالاول يشير الى ما ذكرناه من اعتبارات، بل ويضيف اليها بعضاً اخر، فيعتبر ان تعذيب الله بعض عباده عذاباً ابدياً فيه اشكال عظيم، خاصة عند القائلين بالتحسين والتقيح العقليين، حيث ان الله خالق العباد وهو مبدئهم ومعادهم، وشأن العلة الفاعلة الافاضة والايجاد على معلوله، اذ ليس المعلول الا رشة من رشحات وجوده ولمعة من لمعات وجوده، والتعذيب الابدي ينافي الايجاد والعلية. وايضاً فان ذاته محض الرحمة والخير والنور، وكل ما يصدر عنه يجب ان يكون من باب الجود واللفظ والكرم، ووجود العاهات والشرور انما يكون عنه بالعرض وعلى سبيل الشذوذ والندرة، ولأنه سبقت رحمته غضبه، فان الرحمة ذاتية والغضب امر عارض، والعارض الاتفاقي لا يكون اكثرياً ولا دائماً.

وعلى نفس هذه الشاكلة لا ينكر ابن عربي كون الرحمة تعم كل شيء، بما في ذلك الغضب والالام والمعاصي والامراض والشرور، واعتبر هذه المسألة لا تدرك بالعقل وانما بالذوق الصوفي، وهي فكرة تتسق مع اعتبار اي شيء يستبطن كل شيء بحسب منطق السخية ووحدية الوجود، لكنه مع ذلك حتم زوال الغضب والالام بالعودة الى النعيم والرضا الدائم.

بل اكثر من هذا يذهب ابن عربي الى تأكيد تلك النتيجة عبر منطق اخر غير المنطق الوجودي، اذ يقول: «لو ان الله تعالى» فوض امر خلقه الى احد من عباده وقدره ومكّنه من التصرف فيهم، وكان خيراً غنياً، لأزال العذاب عنهم، وهذا الراحم انا وامثالي، وهو تعالى ارحم الراحمين».

على ان الاعتبار السابقة قد تصلح كذرائع لنفي العذاب الطويل، وبعضها يمكن توظيفه في نفي العذاب مطلقاً، خاصة تلك التي تستند الى تشابه الوجود ووحدته وكون النهاية كالبداية. ولمثل

هذه الذرائع صرح البعض بنفي اللعن والعذاب في الاخرة حتى بحق ابليس، فكما يقول الجيلي: «لا يلعن ابليس، اي لا يطرد عن الحضرة الالهية، الا قبل يوم الدين لأجل ما يقتضيه اصله، وهي الموانع الطبيعية التي تمنع الروح عن التحقق بالحقائق الالهية، وأما بعد ذلك فان الطباع تكون لها من جملة الكمالات، فلا لعنة بل قرب محض. فحينئذ يرجع ابليس الى ما كان عليه عند الله من القرب الالهي بعد زوال جهنم، لان كل شيء خلقه الله لا بد ان يرجع الى ما كان عليه.. قيل ان ابليس لما لعن هاج وهام لشدة الفرح حتى ملأ العالم بنفسه، فقليل له: اتصنع هكذا وقد طردت من الحضرة؟ فقال: هي خلعة افردني بها الحبيب لا يلبسها ملك مقرب ولا نبي مرسل».

وهناك اشكال يتعلق بانقطاع العذاب والشقاء الذي تحدث عنه العرفاء من حيث كونه من مظاهر القهر والغضب، وهو ان انقطاعه يفضي الى تناهي صفات القهر وعدم حفظ المراتب الوجودية. وقد اجيب عنه بوجهين، احدهما ان انواع مظاهر القهر يمكن ان تحفظ بتعاقب الاشخاص، فيثبت الخلود النوعي للعذاب رغم انقطاع العذاب الشخصي. والاخر هو انه حتى مع انقطاع العذاب كلياً، فان صفات القهر والغضب لا تتناهى، اذ ان صفات الحق بعضها عين البعض الاخر، وكلها عين ذاته، فلطفه عين قهره وغضبه، والعكس صحيح ايضاً.

والوجه الاخير من الجواب وان كان يعبر عن حقيقة ما تسفر عنه وحدة الوجود، الا انه يفضي

الى ان يكون اصحاب الجنة ممن يشملهم الغضب والعذاب، لضرورة عدم تناهي صفات القهر، او على الاقل لكون الصفات بعضها عين البعض الاخر، وهي التي ينعكس أثرها على التوابع واللوازم. فحين يقال >> :كون الشيء من وجه عذاباً لا ينافي كونه من وجه آخر عذاباً >>، هو يعينه دال على ان العكس صحيح ايضاً، والذي يمكن ان يتخذ نفس المبرر المستمد من العادة . فاذا كانت العادة هي التي تقضي بأهل النار الى السعادة والنجاة، ثم لا تقضي كذلك بأهل الجنة الى العذاب والبلاء، مع ان نعم الجنة يظهر من البلية والعذاب، فكذلك جاء في عدد من النصوص القرآنية على قول تعالى : {

جنات عدن يدخلونها يحلون فيها من اساور من ذهب ولؤلؤ ولباسهم فيها حرير، وقالوا الحمد لله الذي اذهب عنا الحزن ان ربنا لغفور شكور، الذي احلنا دار المقامة من فضله لا يمسنا فيها نصب ولا يمسنا فيها لغوب {فاطر33/35، وقوله كذلك} :ادخلوها بسلام آمنين ..لا يمسهم فيها نصب وما هم منها بمخرجين {الحجر46/48

لكن على خلاف ما سبق هناك ذرائع مضادة لاثبات خلود العذاب، مثلما جاء عن بعض المعاصرين الذي رجح ما آل اليه صدر المتألهين في كتابه (العرشية) (بعد التطواف الذي مر به من انكار ذلك الخلود في سائر كتبه الاخرى)، شبيه بتلك الترددات التي اصاب ابن عربي كما رأينا . فقد اعتبر الاشتياني ان سبق الرحمة على الغضب لا ينافي دوام العذاب . فالرحمة الرحمانية التي وسعت كل شيء هي غير العناية الخاصة التي تلوح اهل الايمان ولا تشمل اهل الكفر والعصيان . ورغم ان الرحمة لها الغلبة على الغضب فان هناك مخلدين في النار والعذاب، لكنهم الاقلية مقارنة مع اهل الجنة المخلدين . ومهما يكن فان دار الجحيم تظل دار بلاء ونقمة وان الامها وشروها دائمية ليس لاهلها اي منجى وخلاص، تبعاً للنصوص القرآنية ومأثورات النبي واهل البيت، فكلها تجمع على خلود اهل الكفر والعصيان في النار من غير انقطاع . وعليه فان حمل البعض معنى العذاب على العذوبة، وكذا حمل معنى الخلود على الزمان الطويل، هو لعب بالآيات القرآنية والروايات الواردة عن اهل البيت . وينظر الاشتياني ان السر في خلود العذاب هو ان الدار الآخرة ليست دار اعادة واستعداد، بل انها دار فعلية وكمال، اذ تنتهي فيها الحركات، باعتبار ان النفس في الآخرة مستكفية بذاتها، وان النفوس البشرية رغم انها داخلية بحسب الظاهر تحت نوع واحد، لكن بحسب الحشر والنشأة الاخرية تكون انواعاً متباينة، فبناءً على الحركة الجوهرية ان النفس الناطقة تتصور بصور مناسبة لافعالها واعمالها في هذه النشأة، لذا فان الهيئات الردية المظلمة والصور البهيمية الكدرة اذا ما بلغت حداً من الملكة فانها تصبح صورة للنفس وداخلية في وجودها، وعند هذا الاستحكام يصير منشأ فعل النفس هو هذه الصور المؤلمة المسماة بالعذاب، حيث لا يوجد لهذا العذاب من رافع، لا من خارج النفس ولا من داخلها، انما يدور على اهل النار ويتجدد عليهم ازلاً وابدأً، فمبدأ هذا العذاب هو جوهر ذواتهم وحقيقتهم ودوام المبدأ بدوام الحق، فالعذاب اذن تابع له، والوجود الفاضل عن الحق يمر على المؤمن والكافر، فعلى الاول يكون نعيماً ورحمة وروح وريحان، ويكون على الكافر عذاباً وغصة، كالذي جاء في قوله تعالى { :كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها ليذوقوا العذاب {النساء56، وقوله: {ان شجرة الزقوم طعام الاثيم كالمهل يغلي في البطون كغلي الحميم {الدخان43/46. فللعذاب صعود ونزول اعداداً وايجاباً بالنسبة الى النفوس والابدان الاخرية، فمادامت النفس باقية فالعذاب باق، بل ان غاية وجود اهل النار هي ذوق العذاب فحسب.

وما ننتهي اليه هو ان هناك ذرائع واعتبارات متعارضة، بعضها موظف لنفي الخلود في العذاب، والبعض الآخر موظف لاثباته. ومع ان الرؤية الوجودية تحاول في كلا المسعين ان توفق بين مسلكها الوجودي وبين ما عليه النص الديني، فالملاحظ ان الذرائع المطروحة تارة تغلب النص على المسلك المشار اليه، واخرى تغلب الاخير على النص. لكن في كلا الحالين ان هذه الرؤية تحمل طرْحاً من التبرير الوجودي.

من ناحية اخرى يمكن ان نميز بين الرؤيتين الفلسفية والعرفانية حول النتيجة المستخلصة بشأن العذاب، اعتماداً على منطق السنخية ومبدأ الوجودات. فحيث ان الرؤية الفلسفية قائمة على المشاكلة بين العلة والمعلول في الوجود، وان الوجود في اصله عبارة عن محض الخير، وان سلسلة الصعود تأتي في سياق سلسلة النزول، حيث النهاية كالبداية، من حيث التحاق كل شيء بعلته، وان النفوس الناطقة تلتحق بالمفارقات من العقول الخيرة، وكون الاشياء جميعاً هي من سنخ المبدأ الحق.. فان كل ذلك يبرر نفي العذاب، او على الاقل انه يبرر نفي العذاب الطويل.

اما من حيث الرؤية العرفانية فالنتيجة تختلف، فاستناداً الى الاسماء الالهية وما يترتب عليها من مظاهر يمكن تبرير خلود العذاب ببقاء مظاهر القهر والغضب، كذلك تبعاً لحكم الاعيان الثابتة فان من الممكن تبرير لماذا يصير مآل هذا الفرد الى السعادة، وذاك الى الشقاء، وهو يتفق مع ما عليه تلك الاسماء.

لكن مقالة وحدة الوجود قد لا تسمح بمثل تلك النتيجة البائسة وفقاً لخيرية الوجود رغم تفاضل مراتبه، فليس في هذا الوجود ما يبرر العذاب والشر والشقاء الا بنحو عارض غير دائم، فالقسر لا يدوم. بل كيف يكون ذلك وهو تجلٍ من تجليات الحق، او هو عينه؟!

والتعارض السابق قد يصادف ما يبرره في الثنائية التي وجدناها لدى التصوير العرفاني لوحدة الوجود وعلاقة الحق بالخلق، فتارة توصف بما اطلقنا عليه (المعنى العرفاني الخلقي)، واخرى توصف بما اطلقنا عليه (المعنى العرفاني الحقي). (اي تارة ان ما يظهر هو الخلق فيقتضي التضاد بحسب حقائق الاشياء، ومن ذلك سعادة الناس وشقاوتهم، فمنهم السعداء المنعمون ومنهم الاشقياء البائسون. واخرى ان ما يظهر هو الحق فيقتضي ذلك السعادة والنعيم للكل.

هكذا نجد انفسنا أمام تناقض في هذه الرؤية لا يبررها سوى انها محكومة بمصدرين معرفيين، احدهما وجودي اصيل، وهو الذي يبرر وحدة الوجود وما تنطوي عليه من مراتب متفاضلة تبعاً لمنطق السنخية، وهو في هذا الحد متوافق مع الرؤية الفلسفية، والاخر ديني وواقعي اريد له ان يخضع لذات المنطق من السنخية، وهو ذلك القائل بوجود الاسماء الالهية المتعارضة، حيث بعضها اسماء رحمة، واخرى اسماء غضب وانتقام، الامر الذي يبرر الخلود في العذاب، كما يفسر ما عليه الواقع من تعارض في التبعية بين الايمان والكفر، وكذا السلم والعدوان، والخير

والشر.

اذن لو تصورنا الرؤية العرفانية بما هي في ذاتها وبغض النظر عن تأثير كل من الواقع والنص الديني، لكان يفترض ان تكون منظومتها شاهدة على ان الوجود كله خير بخير من غير عوج ولا انحراف، ولا ضلال ولا كفر، ولا شر ولا عذاب. فكل ذلك مما يتسق مع مفاهيم وحدة الوجود والتجلي وكون الحق عين الاشياء بلا استثناء. في حين تقدم هذه الرؤية تفسيراً لما يحدث من الانحرافات دون المساس بتلك الوحدة، الامر الذي جعلها تفترض اموراً دخيلة من النص والواقع لتنسجم مع مرجعيتها القبلية (الوجودية)، ومن ذلك افتراضاتها المتعلقة بالاسماء الالهية المتعارضة، والتي منشؤها النص الديني، فمن خلال هذه الاسماء واتباعها من الاعيان يمكن تفسير ما يشهده الواقع من تعارض بين الخير والشر، وكذا تفسير ما يقدمه النص الديني من مآل متضاد للنفوس، فمنها السعيد ومنها الشقي.

¹ مجموعة رسائل السبزواري، مصدر سابق، ص. 470 والشواهد الربوبية، ص. 313 والاسفار، ج 9، ص. 346-347.

² ذلك انه يقول: «وأما اهل النار فمآلهم الى النعيم، ولكن في النار، اذ لا بد لصورة النار بعد انتهاء مدة العذاب ان تكون برداً وسلاماً على من فيها، وهذا نعيمهم، فنعيم النار، بعد استيفاء الحقوق، نعيم خليل الله حين القي في النار، فانه عليه السلام تعذب برؤيتها وبما تعود في علمه وتقرر من انها صورة تؤلم من جاورها من الحيوان» (شرح الفصوص، ص. 565).

³ شرح فصوص الحكم، ص 441 و 459 ومطلع خصوص الكلم، ج 2، ص. 46-45.

⁴ الفتوحات، مصدر سابق، ج 1، ص. 333-332.

⁵ كتاب مراتب علوم الوهب، ضمن رسائل ابن عربي (1)، ص. 123.

⁶ لاحظ: النجاة، ص. 695 والهيئات الشفاء، ص. 431.

⁷ لاحظ: شرح الفصوص، ص 583-584 و 585 والشواهد الربوبية، ص. 318 ومفاتيح الغيب، ص 172 و 206 وعرشه، ص 273 و 280-281 والتعليقات على المظاهر الالهية، ص.

⁸ انظر حول الموضوع المشار اليه الفصل الاخير من (علم الطريقة . كذلك دراستنا :عذاب الآخرة والحفر في الصخر.

⁹ تفسير صدر المتألهين، ج4، ص.313-314

¹⁰ الفصوص والتعليقات عليه، ج1، الفصل التاسع عشر، ص172، والفص الحادي والعشرين، ص177-180، وج2، ص236 و243-246

¹¹ محمود الغراب :الشيخ الأكبر محي الدين بن العربي، دار الفكر في دمشق، ص.12 والاسفار، ج9، ص.352-353 والشواهد الربوبية، ص.319 ورسائل السبزواري، ص.470-471

¹² عبد الكريم الجيلي :الانسان الكامل في معرفة الاواخر والاوائل، حقق نصوصه وعلق عليه ابو عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الاولى، 1418هـ 1997 م- ص.199 وقد ذكر صدر المتألهين ان معنى اللعن والطرده والغضب عند العرفاء هو صيرورة نوع شريف الى نوع خسيس (تفسير صدر المتألهين، ج4، ص.277)

¹³ مجموعة رسائل السبزواري، ص.473-474

¹⁴ تفسير صدر المتألهين، ج4، ص.321

¹⁵ شرح الفصوص، ص.391-392

¹⁶ عد البعض ان فرق اهل النار خمس، هم المشركون والكافرون والمنافقون والعاصون الذين ينقسون الى العارفين غير العاملين والمحجوبين، واعتبر جميع هؤلاء ينالون رحمة اللذة والعذوبة، فذكر انه بعد ان تمر عليهم الاحقاب والسنين تراهم قد اعتادوا على النار ونسوا نعيم الرضوان، لذا تتعلق بهم الرحمة ويرفع عنهم العذاب .مع ان هذا العذاب يكون بالنسبة الى العارف العاصي عذاباً من وجه، لانه يشاهد المعذب في تعذيبه، فيصير التعذيب سبباً لشهود الحق، وهو يمثل

اقوى ما يمكن من النعيم بحقه، وكذلك يكون العذاب عذاباً بالنسبة الى المحجوبين الغافلين، كما ورد في الحديث بأن بعض اهل النار يتلاعبون بها، والملاعبة لا تقل عن اللذة رغم العذاب، لعدم تحصيل الجنة بما فيها من حور وقصور. أما المشركون الذين عبدوا غير الله تعالى، فإن عذابهم يكون بسبب حصرهم الحق فيما عبدوه ولم يطلقوه، وهو نعيمهم في الوقت ذاته، باعتبار ان معبودهم عين الوجود الحق الظاهر في تلك الصورة، فلم يعبدوا بذلك الا الله، وهو سبب نعيمهم ورضاه عنهم. والحال كذلك مع الكافرين، وان كان عذابهم عظيماً، الا انهم لا يتعذبون لرضاهم بما هم فيه. يبقى حال المنافقين الذين لهم استعداد بالكمال وآخر بالنقص، فان عذابهم نابع من عدم وصولهم الى الكمال الذي يدركونه، ولكون استعدادهم بالنقص هو الغالب فإنهم يرضون به فينقلب العذاب عذاباً (تفسير صدر المتألهين، ج4، ص. 319-320)

¹⁷ عرشه، ص 282 والشواهد الربوبية، ص778، وحاشية ص 317

¹⁸ الاشتياني: التعليقات على المظاهر الالهية، ص. 116-117