

مفهوم کیفر از دیدگاه صوفیان با تکیه بر مکتب ابن عربی رضا فیض

چکیده

در این نوشتار بر آنیم تا شعر و روایا را با صفات منطق حقوقی در هم بیامیزیم و یا همانگونه که خانم دلماض مارتی اشاره کردند می‌کوشیم تا جهت دستیابی به یک «وصف کلی» (Universel) به ژرفای یک فرهنگ نظر بیفکنیم. از همین روی در دل اسلام، عمیق‌ترین، اصیل‌ترین و هم «کلی‌ترین» جریان اسلامی یعنی عرفان را برگزیدیم. و از میان عرفانیز شاخص‌ترین و مهم‌ترین چهره ایشان یعنی الشیخ الاکبر، ابن عربی را، جهت بررسی حاضر انتخاب نمودیم.

وازگان کلیدی: کیفر، صوفیان، ابن عربی

* مقاله حاضر متن سخنرانی استاد دکتر رضا فیض Phd فلسفه و ریس دفتر خدمات حقوق بین‌الملل ریاست جمهوری در پاریس تحت عنوان «La Nation Peine chez Les Soufis» می‌باشد که در چهارچوب مشارکت حقوقدانان ایرانی در مرکز تحقیقات حقوق تطبیقی دانشگاه پاریس (پانتنون - سورین) با هدف تبیین و توضیح شیوه‌های جهانی شدن حقوق کیفری ارائه شده است.

دیباچه پروفسور میری دلماس مارتی*

اولین مشکل - که در نگاه نخست لاینحل نیز می‌نماید - به تضاد میان مفهوم اسلامی جرم و مجازات و فضای لانیک (غیر مذهبی) حاکم بر غالب متون بین‌الملل صیانت از حقوق بشر (دقیقاً به استثنای میثاق عربی حقوق بشر و اعلامیه حقوق بشر در اسلام) مربوط می‌باشد.

درست در همین دورنما با طبیعت فلسفی آن است که باید مقاله آقای رضا فیض را در باب «مفهوم کیفر نزد صوفیان» مد نظر قرارداد. وی با تأکید بر جایگاه عفو و بخاشایش نشان می‌دهد که چگونه با جستجو و ریشه یابی در یک فرهنگ- هر اندازه که صبغه مذهبی آن هم نظیر اسلام در ایران قوی باشد- باز امکان دستیابی به یک اصل کلی و عمومی (univrsel) میسر است. این اصل کلی که خود ناظر به مفهوم کرامت انسانی است، در قلب حقوق بشر جای دارد. نویسنده بدون آنکه مستقیماً به استدلال حقوقی پردازد و یا طبیعت کیفرهای مندرج در حقوق ایران (مانند کیفر سنگسار برای زن زانیه و یا کیفر شلاق یا قطع عضو) را آشکار

* پروفسور میری دلماس مارتی عضو اکادمی فرانسه و استاد برجهسته حقوق حزا و سیاست جنایی دانشگاه سورین و رئیس پژوهش مرکز تحقیقات حقوق تطبیقی دانشگاه سورین می‌باشد و آثار زیادی از وی به زبان فارسی ترجمه و منتشر گردیده است.

مد نظر قرار دهد، به طرح بحثی عمیق در زمینه مفهوم مجازات و مجرمیت می‌پردازد.

بدین ترتیب اندیشه آقای فیض فتح بابی است برای امکان گفتوگو میان دو فرهنگ لاییک (غیر مذهبی) و اسلام که می‌تواند از سوئی به موضوع «ارجاع به معنویت در ارتباط با اصول کلی جهانی» که اخیراً در پژوهشی توسط خاوربر دیزن انجام شده است، مربوط شود واز سوی دیگر حتی به بحث «میراث مذهبی» و یا «میراث معنوی» اروپا که در دیباچه «منتشر حقوق اساسی اتحادیه اروپا (تصویب ۲۰۰۰، نیس)» به آن اشاره رفته است. ارتباط پیدا کند...».

مقدمه

عنوان نوشتار حاضر به ظاهر موجب نوعی تضاد و طباق است. شنیدن واژه «مجازات» از دهان یک صوفی تا اندازه‌ای حیرت انگیز می‌نماید، چه اغلب، سخن صوفیان، چنانکه از آثار و اشعارشان پیدا است، چیزی جز عشق و ایثار و فدایکاری نیست. شعر اهل عرفان هم چیزی جز ترانه عشق نیست.

حافظ شاعر عارف ایرانی گوید:

از صدای سخن عشق ندیدم خوشت ر یادگاری که در این گند دور بماند
در واقع، عشق و عرفان نه دو چیز که یک واقعیت واحدند. عرفان
متراffد عشق و حیات، و حیات عارف هم بیان و جلوه همان عشق است
و یا به تعبیر مولانا بر مثال خنده، بیان شادی است: «تومثال شادی و ما
خنده‌ایم»؛ لذا آنگاه که یک صوفی از قانون و کیفر سخن بگوید، تبادر
نوعی تضاد به ذهن اجتناب ناپذیر می‌نماید.

مکتب ابن‌عربی

(۱)

ابن‌عربی آنگاه که از زندگی دو تن از استادان خود یاد می‌کند، درباره اولین چنین می‌گوید: «از محدثین و در عین حال صوفی بود و این امر از اعجوبات است!»

و درباره استاد دیگر کش می‌گوید: «او در اشباعیه می‌زیست. فقیه بود و زاهد و این نیز امری غریب است، چه فقیه زاهد یافت نمی‌شود!» دشواری از آنجا است که عرفاً غالباً فقیه نیستند و بالعکس فقها به نوبه خود عرفا را نمی‌شناسند. اما شرایط ویژه ابن‌عربی، از این بابت که وی هم فقیهی زبردست و هم محدثی مشهور و هم عارفی روشن ضمیر است، امکان مطالعه و بررسی و جمع میان حقوق و عرفان را برای ما فراهم می‌آورد.

لذا در طی مقاله حاضر کوشش می‌آمد که نظر و عقیده ابن‌عربی را در باب کیفر شرعی و نیز هماهنگی آن را با کرامت انسانی از خلال دو اثر مهم وی یعنی «الفتوحات المکیه» و «قصوص الحکم» مورد مطالعه قرار دهیم. یاد آور می‌شود که کتاب اخیر در سالهای آخر عمر وی به نگارش در آمده و بی‌تردید یکی از مهمترین آثاری است که از او بر جای مانده است و تاکنون تفسیرهای مشهور و متعددی بر آن نوشته‌اند.

اما پیش از پرداختن به اصل مطالب ضروری است که هر چند به اختصار به زندگی وی نظری بیفکنیم: شیخ محی الدین ابن‌عربی به سال ۱۱۶۵ میلادی (۵۶۰ هجری) در مرسیه Murcie از شهرهای اندلس چشم بر جهان گشود. پدرش از دیوانسالاران بود. بر اثر اغتشاشات سیاسی

محلی، وی سرانجام به همراه خانواده اش در اشبيله اقامت گزید و ابن عربی در این شهر از اسپانیای مسلمان آن روزگار پرورش یافت.

(۲)

از عنفوان جوانی راه صوفیان برگزید و از تعلقات دنیوی و منصب و مقام دوری جست و به ملاقات استادان فراوان و یا تلمذ از ایشان نائل آمد. دیدار او در نوجوانی از دانشمند و فیلسوف نامی، ابن رشد که خود ابن عربی شرح ملاقاتش را با وی به تفصیل در فتوحات آورده، معروف است.

بزودی راه مغرب پیش گرفت و سفرهائی به تونس، الجزایر، مراکش و آناتولی و نهایتاً مصر انجام داد و البته مناسک حج را در مکه مکرمه، یعنی همان شهری که الهام بخش وی در نگارش فتوحات بود، بجا آورد. اندکی پیش از «Reconquista» (تصرف دوباره اسپانیا توسط مسیحیان، م) ابن عربی اندلس را برای همیشه ترک نمود. وی مدتی در آناتولی بسر برد. در همانجا بود که ملاقات وی با صدرالدین قونوی، که بعدها به فرزند خوانده ابن عربی و در عین حال به یکی از بارزترین شاگردان و مفسران آثار وی معروف شد، میسر گردید. سرانجام ابن عربی همراه با صدرالدین قونوی و خانواده خود برای همیشه در دمشق (در دوران حکومت سلطان الظاهر، فرزند صلاح الدین ایوبی مشهور) رحل اقامت افکند. وی آنگاه که

پیش از چهارصد اثر نفیس و ارزشمند از خود بر جای گذارد در ۱۲۴۰ میلادی (۶۳۸ هجری) چشم از جهان فروبست. تربت وی در کنار شهر دمشق بر روی تپه‌های صلاحیه هنوز زیارتگاه اهل دل است.

ذکر چند نکته پیش از پرداختن به بحث کیفر شرعی در نظر این عربی، ضروری می‌نماید:

مفهوم کیفر در عرفان اسلامی

(۳)

در عرفان اسلامی، و بطور قطع در تمام ادیان الهی، مفهوم خطأ و مجازات صرفاً ناظر به نظم اجتماعی نیست و در واقع ذات انسان عنوان آینه اسماء الهی به لحاظ طبیعت روحانی و جوهر معنوی خود با هستی و کائنات پیوستگی دارد و بدین وصف او عالی‌ترین صورت برای هویت (Ipseite) الهی است.

اما درباره فعل انسان می‌توان گفت که هر فعل نه تنها یک حادثه در درون جامعه بشری است بلکه در درون وجود خود انسان نیز اتفاق می‌افتد. و بنا براین، مآلًا هر تعریفی که از خطأ و جزا یا جرم و مجازات در فضای محدود نظام اجتماعی ارائه شود، تنها به یکی از ابعاد وجود انسانی، ناظر خواهد بود. به دیگر سخن، آنچه که ذیل عنوان جرم و مجازات، فقط در حیطه نظام و صلاح جامعه طرح می‌شود، اجباراً انسان

(مجرم) را در حد یک موجود اجتماعی کاهش می‌دهد و او را از حقیقت وجودی و روحانی خود دور می‌سازد.

قطعاً همه افعال انسان در محدوده زمان و مکان معین صورت می‌پذیرد اما این بدان معنی نیست که تبعات و نتایج افعال انسان نیز فقط در حیطه همین زمان و مکان محدود و محصور بمانند.

لذا می‌توان گفت، آنگاه که انسان مرتكب خطای شد، جدا از تالی فاسد و تبعاتی که در عالم خارج بر جای می‌گذارد، برضمیر و باطن انسان نیز آثار مخربی باقی خواهد گذاشت. قرآن می‌فرماید:

«ان احستم احستم لانفسکم و ان اسأتم فلها» (قرآن ۷/۱۷)

(اگر نکونی کنید برخود کرده‌اید و اگر بدی کنید باز بر خود کرده‌اید)
(۴)

نتایج افعال آدمی در هستی و کائنات مانند موج دوایرسی بر روی آب که در اثر برخورد سنگ با آن پیدا می‌شود، گسترش و انتشار می‌یابد. بنابراین از منظر یک عارف، جرم و خطای آشفتگی و پریشانی کم و بیش مهمی است که پیش از آنکه در جامعه نمودار گردد بر هستی و ضمیر انسان عارض می‌گردد.

این آشفتگی نیز محدود به جنبه روانی و روانشناسی انسان نمی‌شود بلکه ماهیت وجودی وی را در عمق و تمامیت خود شامل می‌گردد.

با این بیان، تعریفی که از خطأ و گناه ارائه می‌شود، تعریفی است وجودی، فرامادی، کیفی و جامع و نه مادی و کمی و ناظر به فرد. با این دور نهادست که می‌توان معنای فرموده حق تعالی را در این آیه دریافت:

من قتل نفساً بغیر نفس او فساد في الأرض فکانما قتل الناس جميعاً
ومن احیاها فکانما احیا الناس جميعاً (قرآن ۲۳/۵)

(آنکه نفسی را نه در برابر نفسی و یافسادی بر روی زمین، بکشد
مانند آن است که همه مردم را کشته باشد و آنکه او را زنده نگهداشد،
مانند آن است که همه مردم را زنده نگهداشته باشد).

باز بر محور همین اندیشه، مجازات بعنوان نوعی جبران و ترمیم نه تنها در برابر جامعه بلکه در قبال وجود خود مجرم نیز مطرح می‌گردد. در واقع کیفر، کفاره‌ای است که امکان اصلاح فرد خاطی را در بعد وجودی وی فراهم می‌آورد.

(۵)

موافق تعریف معمول و مقبول جرم شناسان، کیفر می‌تواند اثری ترمیم گر و جبران کننده برای اجتماع داشته باشد. ولی با این تعریف، کیفر هرگز واحد ارزش عفو و کفاره در معنی اسلامی آن نیست. مجرم بی‌ایمان گرچه ممکن است تحمل کیفر نماید اما هرگز پس از تحمل مجازات مانند یک فرد با ایمان خود را فارغ و بخشیده، حس نخواهد نمود.

می‌توان گفت که پس از تحمل مجازات، انسان نظم روانی و آرامش درونی خویش را که وجود آن برای حفظ تعادل روح ضروری است، باز خواهد یافت.

در اینجا با کمی گستاخی اجازه می‌خواهم که بدون توضیح، از نظریه‌ای که آن را شاید بتوان «نظریه کیفرشناسی وجودی» یا «وجودشناسی کیفری» نام نهاد، یاد کنم.

باز در جهت همین نظام فکری، عرفان، همواره مشتاق عدالتی تمام و مستمرند. زیرا هر کیفری با هر درجه از شدت و دقت که اجرا شود، الزاماً معرف یک عدالت کامل نخواهد بود.

عدالتی که صرفاً ماحصل اجرای کیفر است، عدالتی است صوری و ناقص، و گرچه اقامه همین عدالت صوری و ناقص جهت رتق و فتق امور و نظام و انتظام اجتماع ضرورت دارد، اما این عدالت را نمی‌توان عدل حقیقی و مآلًا شایسته بعد وجودی انسان قلمداد نمود.

لذا ما همواره در مقابل دو عدالت قرار داریم: یک عدالت محسوس و ملموس و دیگری عدالت فرا محسوس و یا غیبی. آنچه که ما آن را «عدالت» می‌نامیم عدالتی است متناسب با بنیه ادارک و شرایط بشری ما، در حالیکه تحقق عدالت کامل ناظر به آینده است و برای آن باید در انتظار ماند.

قرآن می فرماید:

«فمن يعْمَلْ مُتَقَالْ ذَرَهُ خَيْرًا يَرَهُ وَ مَنْ يَعْمَلْ مُتَقَالْ ذَرَهُ شَرًّا يَرَهُ» (قرآن ۸ و ۷/۹۹)

(آنکس که به سنگینی ذره‌ای نکوئی کند آن را خواهد دید و آنکس که به سنگینی ذره‌ای بدی کند آن را خواهد دید).
و یا در اشاره به همین عدالت کامل و تمام است که می فرماید:
«إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مُتَقَالَ ذَرَهٍ» (قرآن ۴/۴۰)
(همانا خداوند به سنگینی ذره‌ای ستم نمی کند).
(۶)

ابن عربی با واقعگرایی آشکاری بر این اعتقاد است که فقهاء و قضات
تنها بر پایه ظن و عقل خود عمل می کنند.
اما این روش، گرچه در جامعه بشری طریقی است ضروری، با اینحال
طریقی مطمئن نیست. مجتهد و قاضی در نظر ابن عربی همواره کسانی
هستند که با قدرت ذهنی خود، اجتهاد و براساس ظن خود عمل می کنند.
اما هرگز به حقیقت نهانی نظر خود نمی توانند اطمینان داشته باشند.
واقعگرانی ابن عربی در این باب، بر پایه حدیثی از حضرت رسول
(صلی الله علیه و آله) بنا شده است که او آن را نقل می کند:

«یک مجتهد چون حقیقت را یافت دو پاداش (اجر) دارد و اگر راه خطا پیمود یک پاداش».

مالحظه می‌شود که در هر صورت مجتهد شایسته پاداش است. هر چند که اجر وی تنها برای اجتهاد وی در یافتن حقیقت خلاصه شود. اما چون مجتهدان می‌گویند که ما ناگزیر مطابق رأی و نظر و دلایل عقلی خود عمل می‌کنیم، این به آن معنی است که به گونه‌ای ضمنی اعلام می‌دارند که در حکم خود به حقیقت آن جزم ندارند و احکام و عدالت خود را در حد اطمینان قطعی نمی‌دانند. لذا باید در آرزوی حقیقت و عدالت تمام و بدون خطا و اشتباه بمانیم. بیهوده است که در اینجا از جرائم غیر مکشوف و بالنتیجه مجازات نشده، بی‌عدالتیهای آشکار و یا اشتباهات انکار ناپذیر قضائی در طول تاریخ جهان یاد کنیم.

(۷)

نکته مهم دیگر آنکه، ظهور عدالت در نزد عرفانه همواره نشانی از رحمت الهی است.

مطابق قرآن و حدیث، رحمت همه چیز را فرا گرفته است و بر غصب نیز پیشی می‌گیرد: «و رحمتی و سعی کل شیء (قرآن ۱۵۶/۷)» سبقت رحمته غضبه «از دیده‌گاه ابن عربی این بدان معنی است که هر موجودی تنها به وصف وجود مورد رحمت الهی است «کل موجود مرحوم». و معاد

و بازگشت تمام اشیاء، باز به همین رحمت و «رحمانیت» خواهد بود. در پایان مقال، بار دیگر به این مطلب خواهیم پرداخت.

شاید رابطه و مبادله میان خلق و حق را بتوان چنین خلاصه نمود: خداوند، انسان و جهان را با رحمت خود آفرید. هم او، انسان را از درون با بخشیدن عقل و از برون با ارسال رسول و حجتها هدایت فرمود و عدالت را بر پایه رحمت خود استوار کرد. و آنگاه که انسان (به سبب خطا) مشمول عدل و عقوبت وی قرار گرفت، باز آفریده خود را در کنف رحمت خود جای داد. درست مانند کودکی که با عشق آفریده شد، با عشق پرورش یافت و با عشق تنبیه شد و در نهایت هم باز دیگر باز در آغوش همان عشق جای گرفت! ماحصل کلام آنکه از نگاه عرفا کیفر در میانه راهی قرار دارد که از دو سو به عشق و رحمت متنه می‌شود.

مفهوم مجازات و کرامت انسانی

پس از این ملاحظات اولیه، کوشش خواهیم نمود تا با تکیه بر یکی از متون مهم و معروف ابن عربی یعنی فصوص الحکم به درک و فهم وی از کرامت انسانی و مجازات پردازیم. این متن به حکمت حضرت یونس پیامبر (علیه السلام) اختصاص دارد.

(۸)

در سنت اسلامی، هنگامی که یونس یا ذوالنون (پیامبری که در تورات از او نامبرده شده است) بر قوم گناهکار و نافرمان خویش خشمگین شد، آنان را ترک گفت و راه دریا پیش گرفت.

در طی سفر، کشتی دچار باد و طوفان شد، خدمه کشتی طبق رسوم آن روزگار، به قید قرعه نام یکی از سرنشینان را که مسبب بلاشناخته می‌شد معین می‌نمودند. قرعه به نام یونس در آمد و اهل کشتی وی را به دریا افکندند. ماهی عظیم‌الجثه‌ای او را بليعد و باز پس از چندی وی را بر ساحل دریا افکند.

ولی چون نشانه‌های عذاب بر قوم وی نازل شد، مردم راه توبه و انبه پیش گرفتند و خداوند نیز بر ایشان رحمت آورد. یونس نیز به نوبه خود از شتاب خویش در رها کردن قوم ندامت جست و رسالتش را در شهر نینوا به انجام رساند و بدین ترتیب قوم وی از یک عذاب قطعی رهائی یافت.

با اشاره به داستان فوق، ابن عربی فصلی از فصوص‌الحكم را به حکمت حضرت یونس اختصاص داده است. مطابق نظر وی از آنجا که حضرت حق انسان را مطابق صورت خویش آفریده است، حفظ و صیانت نشأه او نیز ضرورت دارد و احدهی جز خداوند حق ندارد که این اساس را

در هم بریزد و نابود سازد: «بدان که خداوند نشأه انسانی را در کمال خود، جسمآ و روحآ و نفسآ مطابق صورت خود آفریده است».

آنگاه می‌افزاید:

«حق در هم ریختن این نشأه نیز، تنها و تنها در ید خالق آنست: خواه آنکه خود به دست خود مرگ را بروی مقدار سازد و یا آنکه مرگ بر حسب فرمان او بروی مقرر گردد. کسی که خویشن را بدون فرمان الهی مجاز در اعمال چنین قدرتی بداند، بر خود ستم کرده و پای در حریمی نهاده که خداوند آن را به خویش اختصاص داده، و به تخریب بنائی دست زده که پرودگار بر برافراشتن و ساختن آن امر فرموده است. و نیز بدان که شفقت و دلسوزی نسبت به بندگان خدا از غیرت برای او شایسته‌تر است».

(۹)

ابن عربی اندیشه ضرورت حفظ و صیانت «نشأه انسانی» و برتری بخشایش را بر کیفر با ذکر داستانی تمثیلی - کنائی از حضرت داوود پیامبر (علیه السلام) دنبال می‌کند:

«داود علیه السلام خواست تا معبد اورشلیم را بر پا دارد، به کرات به ساختن آن اقدام نمود. ولی هر بار، در پایان کار بنا فرو می‌ریخت. به همین سبب وی نزد خداوند شکایت برد».

مکالمه حق تعالی و داود قابل توجه است:

- این خانه من با دستی که با خون آلوده شده است بر پا نخواهد شد!
- خداوند! مگر نه آنکه در راه تو بوده است؟
- البته، اما مگر نه آنان که کشته شده‌اند نیز بندگان من بوده‌اند؟
- خدایا! پس این خانه را بدست یکی از اخلاف من به پا دار!
- فرزند تو سلیمان این بنا را به پا خواهد نمود.

ابن عربی از این حکایت چنین نتیجه می‌گیرد:

«هدف از این داستان نشان دادن حرمتی است که باید برای نشأه انسانی روا داشت و اینکه اولویت، حفظ و اقامه آن و نه تخریب و تابودی آن است.»

(۱۰)

آنگاه در پی این یادآوری، ابن عربی چند نمونه از احکام اسلامی را جهت توجیه نظر خود مبنی بر رجحان عفو و بخشش و ضرورت حفظ حیات انسانی، ارائه می‌نماید:

اولین مثال در مورد «جهاد» است:

«نمی‌بینی که چگونه خداوند بر دشمنان دین «جزیه» و «صلح» را مقرر فرمود تاباقی بمانند و فرمود «و ان جنحو اللسلم فاجنح لها...» (قرآن ۶۱/۸)

مثال دیگر در باب تأسیس حکم «قصاص» می‌باشد. قصاص به معنای مجازات و یا جبران خسارت، بویژه در مسئله قتل است. ولی گاه این واژه را به نادرستی معادل «Talion» قرار داده‌اند که به معنی «کیفر یا مجازاتی است که آنچه را که مجرم به مجندی علیه وارد کرده عیناً بر او وارد سازند (ر. ک Le Grand Robert).

حال آنکه واژه «قصاص» از ماده «قص» به معنی باز یافتن رد پا، در پی و دنبال کردن اثر کسی یا چیزی آمده است و از همین ریشه، لغت «قصه» به معنی داستان و حکایت است. در هر صورت معنی اصطلاحی از معنی حقیقی به دور نیفتاده است زیرا در کاربرد حقوقی آن، قصاص به معنای بازگشت به خطای انجام شده و کوشش برای جبران آن است.

در مورد قصاص ابن عربی اعلام می‌کند:

«نمی‌بینی که چگونه بر ولی دم که حق مطالبه قصاص با اوست، مقرر شده است که یا فدیه مقتول را (که در واقع نوعی جبران ضرر و زیان مادی است) پذیرد و یا آنکه قاتل را غفر نماید و قصاص تنها در صورتی اعمال می‌گردد که ولی دم به یکی از این دو راه رضایت ندهد».

در واقع می‌دانیم که در حقوق اسلام، قتل عمد ضرر و زیانی است مهم که پیش از آنکه متوجه جامعه شود به خانواده مجندی علیه تحمیل شده است. به همین لحاظ داد رسی (شرع) اختیار عفو یا قبول قیمت خون

(دیه) و یا اعمال قصاص را در اختیار ولی دم قرار داده است. بدین ترتیب پیش از تصمیم بر اجرای مجازات مرگ دو گزینه دیگر وجود دارد و حتی بمحض بیان قرآن، ترجیح با عفو و بخشایش است و نه قتل و قصاص، لذا در این باب ابن عربی، می‌افزاید:

«نمی‌بینی که چگونه خدای سبحان آنگاه که اولیای دم متعددند و در میان ایشان یک نفر به دیه رضایت می‌دهد و یا جانی را عفو می‌نماید و سایرین جز طالب قصاص نیستند، جانب کسی را که عفو نمود می‌گیرد و او را بر آنکه نمی‌بخشد، رجحان می‌دهد و در نتیجه قتل بعنوان قصاص واقع نمی‌شود».

(۱۱)

مثال دیگری را که ابن عربی برگزیده در باب «اصل برائت است». مردی با کمریندی (نسعه) به قتل رسیده بود و چون ولی دم کمریند او را نزد شخصی یافت، او را قاتل پنداشت و قصد قصاص او را نمود، ولی پیامبر اکرم (صلوات الله عليه) در این باره فرمود «اگر او (ولی دم) آن فرد (مظنون به قتل) را بکشد، مانند همو خواهد بود». منظور آن است که ولی دم نمی‌تواند مظنونی را قصاص نماید چه ادله لازم جهت اثبات قتل موجود نیست و یافتن کمریند مقتول در نزد وی الزاماً دلالت بر ارتکاب

جرائم قتل ندارد و بنابراین در صورت قتل، او همان ظلم و جرم را مرتکب خواهد شد.

(۱۲)

در منظری وسیعتر ابن عربی یکی از آیات قرآن را که در باب مبنای کیفر و مجازات، حائز اهمیت فراوان است نقل و تفسیر می‌کند:

آیه این است:

«او جزاء سیئه سیئه مثلها فمن عفا و اصلاح فاجره علی الله انه لا يحب الظالمين» (قرآن ۴۰/۴۲)

(جزای فعلی ناخوشایند فعلی ناخوشایند مانند آن است، ولی اگر کسی بخشید و اصلاح نمود، اجر او با خداست، او ستمگران را دوست ندارد.)
تفسیر ابن عربی بر این آیه بر محور معنای لغوی «سیئه» دور می‌زند.
این واژه که می‌تواند

به بدی، و یا فعلی ناخوشایند، ترجمه شود. به معنای کیفر و عقوبت نیز آمده است و قرآن در

این آیه، واژه «سیئه» را بار دوم به معنای عقوبت و مجازات استعمال نموده است، گونی حق متعال «مجازات» را نیز فی حد ذاته عملی ناخوشایند و مذموم و در عرض جرم معرفی فرموده است. هر چند که اعمال آن مشروع می‌باشد.

در این باره ابن عربی می‌افزاید: «آیا ندیدی که حق فرمود: (و جزاء سیئه سیئه مثلها (قرآن ۴۰/۴۲) پس قصاص را سیئه نامید. یعنی با آنکه عملی مشروع است ولی خواستایند نیست».

(۱۳)

بدین ترتیب کیفر، علیرغم مشروعیت آن، در واقع و نفس الامر عملی پسندیده تلقی نمی‌شود. به همین دلیل بلافاصله حق تعالی می‌فرماید: «اما آنکس که بخشید و صلح نمود پاداش او با خدا است».

توضیح ابن عربی درباره این پاداش الهی به جهت بخشارش وعفو که مآلًا از کرامت انسانی حکایت دارد و به صیانت از حیات منجر می‌شود، مبین اصول اندیشه وی در انسان‌شناسی و رابطه میان انسان و خداست که آن را عیناً از ترجمه و شرح خوارزمی شارح فصوص در قرن نهم هجری) نقل می‌کنیم:

«پس هر که عفو کند و به صلح گراید پس اجر او بر خدای باشد، از آنکه معفوعنه بر صورت حق است. پس اجر عفو کننده بر آن باشد که معفوعنه بر صورت اوست که آن حق است از آنکه حق سزاوارتر است به عفو کردن از عبید خود چه ایشان را از برای خویش آفریده است تا اسماء و صفات او ظاهر گردد.... پس اجر عفوکننده از قصاص برای مراعات

نسل و بقای نوع بر ذمّت کرم حق باشد تا او را جنت عطا دهد و عفو ذنوب و مغفرت سیناثات او کند.... و ظهور حق به اسم ظاهر به وجود عبد است، پس هر که از او عفو کند و احسان ورزد اجر او بر خدای باشد، مراعات جانب انسان مراعات حق است....

مورد اخیر را باید یکی از مفاهیم بنیادی اندیشه ابن عربی دانست که امکان تبیین و تفصیل آن در این مختصر مقال نمی‌گنجد. فقط می‌توان به یاد آورد که جهان و انسان در نظر عارف به عنوان ظهور حقیقت الهی تلقی می‌شود که ذیل نام مبارک «الظاهر» جلوه می‌کند. و البته این نام نیز خود بازتابی از نام دیگر حق، یعنی «الباطن» است که به حقیقت مطلق حق اشاره می‌نماید. بنابراین با یک دقت نظر می‌توان فهمید که در واقع رعایت خلق به معنای رعایت حق می‌باشد، چه همواره حق در خلق خود متجلی است و از او جدا نیست.

آنچه که از این بحث می‌توان نتیجه گرفت، آنست که هر موجودی به ویژه انسان، مظہر و رمزی از حق و در واقع آینه‌ای در برابر وجود الهی است و نا بود ساختن و درهم شکتن هر فرد هم گونی شکستن آن آینه و جلوگیری از تجلی انوار حق از طریق آن است. بی دلیل نیست که خوارزمی مفسر پا رسی زبان فصوص چنین می‌گوید:

«عدم شرْمَحْض است واعدام بالكلّيَّة موجب فنای ربویت، چه تحقق ربویت به مربوب است....»

به بیان دیگر هر موجودی مظہر و مجالی پروردگار خود است و تخریب و نابودی او نیز خاموش کردن انعکاس نور الهی است که در صفحه وجودی او تابش دارد. به اعتقاد ما این مطلب یعنی ظهور رب در مربوب و لزوم رعایت مربوب بخاطر رب، از ژرفاترین و ظریفترین نظریه‌هایی است که در بطن اسلام، بیانگر اصل کرامت ذاتی انسان و یا در مفهوم وسیعتر اصل کرامت ذاتی همه مخلوقات است.

(۱۴)

در ادامه متن، ابن عربی به بحث مهم دیگری اشاره می‌کند که باز از جهت کرامت انسانی و کیفر انسان از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و ما آن را به اختصار تحت عنوان تفکیک میان جوهر و ذات (عین) انسان و فعل انسان نقل می‌کنیم.

تفکیک عین و عمل انسان

در واقع آنچه که سزاوار نکوهش یا تحسین است فعل انسان است و نه ذات و جوهر (عین) او:

«آنچه در معرض سرزنش قرار می‌گیرد، وجود انسان نیست بلکه رفتار و فعلی است که از او سرمی زند و فعل انسان از ذات او جدا است و سخن ما در ذات اوست....»

به دیگر سخن در نظر ابن عربی، کرامت انسان در ذات و جوهر وجودی وی قرار دارد. و البته پر واضح است که هیچ فعلی شایسته عقاب و جزا نیست مگر آنکه شریعت الهی آن را جزماً مذموم و ممنوع معرفی نماید.

(۱۵)

«فعلی مذموم نیست مگر آنکه شرع الهی آن را مذموم دانسته باشد و حکمت این ذم را یا خداوند می‌داند و یا کسانی می‌دانند که خداوند این دانایی را به آنان ارزانی داشته است».

لذا شریعت الهی است که وصف فعل انسان را معین سازد و در خارج از حدود تعریف الهی، افعالی را که انسان مرتکب می‌شود، نمی‌توان مورد قضاؤت و به طریق اولی مورد عقوبت قرار داد.

بدین ترتیب، شمه‌ای از اندیشه ابن عربی در باب کرامت انسانی و لزوم رعایت حیات انسان از نظر خوانندگان گذشت. اکنون می‌پردازیم به نظریات وی در مورد مجازات قصاص و لزوم آن:

«خداآوند قصاص را بنا به مصلحت تجویز فرموده است: هم برای حفظ و بقای نوع بشر و هم برای جلوگیری از تجاوز به حدود خدا در این نوع».

آنگاه ابن عربی با ذکر این آیه: «و لکم فی القصاص حیوه یا اولی الالباب» (قرآن ۱۷۹/۲) - برای شما در قصاص نوعی زندگی است، ای صاحبان خردا می‌افزاید: «صاحبان خرد کسانی هستند که از ژرفای امور باخبرند و به سرّ قوانین الهی بشری دست یافته‌اند».

بنابراین می‌توان دریافت که از نظر ابن عربی و بر اساس اعلام قرآن، قصاص ضامن بقاء و حیات جامعه است. ولی باید خاطر نشان ساخت که باز ترجیح مطلقاً در حفظ حیات انسانی است.

بیان ابن عربی در این باب صراحت دارد که ما آن را (عیناً مطابق ترجمه و شرح تاج الدین حسین خوارزمی) نقل می‌کنیم:

او چون دانستی که حق سبحانه و تعالیٰ مراعات این نشأت می‌کند و قیام و دوام او می‌خواهد، به مراعات این نشأت تو اولی می‌نمائی، چه مراعات او موجب سعادت تست. چه مادام که انسان زنده است امید تحصیل صفت کمالی که از برای آن مخلوق است هست، پس چون مراعات جانبیش کنی تا به کمال رسد هر آینه به احسن جزاء با تو مجازات کرده شود. و هر که سعی در هدم این نشأت کند که بنیان رب است، سعی

کرده باشد در معن وصولش بدانچه از برای آن مخلوق است. لاجرم از حق، مثل آن جزا یابد و ممنوع گردد از وصول به کمال نفس خویش....»
(۱۶)

سرانجام باز برای تأکید بر ضرورت حفظ و صیانت حیات انسانی، ابن عربی بار دیگر به «جنگ» نیز عنوان پدیده ویرانگر و نابود کننده انسانها اشاره می‌کند و با نقل حدیثی از پیامبر رحمت صلوات‌الله‌علیه برتری ذکر حق را بر جهاد و قتال یادآور می‌شود:

«آیا به شما چیزی بیاموزم که از رویرو شدن با دشمنان و کشتن ایشان و کشته شدن شما بهتر و برتر باشد؟ ذکر خدا چه در واقع جز کسانی که خدا را آنچنا نکه باید، یاد می‌کنند، قادر به درک ارزش نشانه انسانی نیستند....»

غور و تعمق بیشتر در نظریات ابن عربی در باب ذکر و یاد حق که کاملاً بازنابی واقعی از نحوه نگرش و منطق عارف بزرگی چون او است، در حوصله این مختصر نمی‌گنجد و از آن می‌گذریم. اما در این مقطع از بحث، طرح این پرسش مقدّر بی‌وجه نیست که «پس چرا مرگ و مجازات اعدام؟»

پاسخ ابن عربی به این پرسش، پاسخ مطمئن یک عارف اهل یقین است:

«حضرت حق با آنجه که آن را مرگ می‌نامند، اراده هدم و نابودی نشانه انسانی نفرموده است و مرگ به معنای نابودی نیست، بلکه نوعی جدانی و بازگشت به سوی او است و حق تنها همین را خواسته است «والیه یرجع الامر کله» (قرآن ۱۱/۱۲۳).

آنگاه ابن عربی می‌افراشد:

«آنکه می‌میرد و یا کشته می‌شود، اگر به سوی خداوند باز نمی‌گشت هرگز پروردگار به مرگ و قتل هیچ بنده‌ای فرمان نمی‌داد. اما همه چیز و همه کس در قبضه قدرت اوست و در پیشگاه او چیزی از میان نمی‌رود. پس اگر قتل را مقرر و یا مرگ را مقرر فرمود برای این بود که می‌دانست بنده او، از دست نخواهد رفت و به نزد او باز خواهد گشت».

(۱۷)

در پایان مقال به نقل پیامی پرامید و شگفت‌آور از ابن عربی می‌پردازیم که رویا برانگیز است. البته برای عارفی چون او، سخن از رویا و خیال نیست بلکه کلام او با جزم و آهنگ یقین همراه است. این پیام نیز به دوزخیان مربوط می‌شود:

«آنگاه که دوران عذاب و عقوبت سپری گشت، آتش بر اهل دوزخ برد و سلام خواهد شد و این بهره ایشان از آتش خواهد بود».

سخنم را با ذکر بیت دیگری از حافظ، شاعر بزرگ پارسی که او نیز با روش رندانه خود همین عشق و امید را به ما وعده می‌دهد، به پایان می‌برم:

گر وعده دوزخ است و یا خلد غم مخور
بیرون نمی‌برند تو را از دیار دوست

Abstract

Reza Faiz

In this essay, we want to mix poem and dream with legal logic, or, as Mireille Delma –Marty has pointed out, try to attain a universal description of the depth of culture. Therefore, we have chosen in the heart of Islam, the most authentic and serious , and the most universal Islamic current: the mysticism. And among mystics, Sheikh-al –Akbar or Ibn-Arabi, the most prominent and important of them, has been chosen for the present study .

Keywords: punishment, Sufis, Ibn- Arabi