

نقد و بررسی دلایل انقطاع عذاب جهنم از نظر ابن عربی و ملاصدرا

سید احمد ابوالبرکات دیباجی * فاطمه گلی فروشانی **

چکیده

تقریباً همه‌ی دانشمندان مسلمان، اعم از فیلسوف، متکلم، عارف و مفسر، در اصل جاودانگی و خلود در دوزخ اتفاق نظر دارند، اما این که خلود در دوزخ مستلزم عذاب دائم و ابدی است یا با انقطاع عذاب نیز می‌تواند همراه باشد مسأله‌ای است که محلّ تشتت آرا و انظار واقع شده است. ابن عربی و، به تبع او، ملاصدرا معتقدند هیچ ملازمه‌ای بین خلود در دوزخ و عذاب دائم وجود ندارد، بلکه با توجه به مقتضای قاعده‌ی امتناع قسر دائم و اکثری و با توجه به مسأله‌ی شمول رحمت واسعه‌ی الاهی نسبت به همه‌ی موجودات، عذاب مخلصین در دوزخ اجل مسمی و مدت معین دارد و پس از سپری شدن این مدت، دوزخیان از نعیمی که متفاوت با نعیم بهشتیان است بهره‌مند می‌شوند، بدین صورت که طبیعت نارینه پیدا می‌کنند و دیگر احساس سوزش و رنج و عذاب نمی‌کنند. اما این نظر با آیات قرآن کریم و احادیثی که اهل دوزخ را در عذاب الاهی مخلص می‌دانند، سازگار نیست. این مقاله به بحث و بررسی ادله‌ای که ابن عربی و ملاصدرا برای اثبات این نظریه فراهم آورده‌اند و نقدهایی که بر آن وارد است می‌پردازد و سپس آیات قرآنی و احادیثی از اهل بیت(ع) مورد بررسی قرار می‌گیرد و سرانجام نظر نهایی ملاصدرا بیان می‌شود که مطابق با آیات و روایات است.

واژه‌های کلیدی: ۱. انقطاع عذاب ۲. خلود ۳. جهنم ۴. فطرت توحیدی ۵. ابن عربی ۶. ملاصدرا

۱. مقدمه

خلود دوزخیان در دوزخ از مسایل بسیار دشوار و پیچیده‌ای است که میان حکما، عرفا،

e-mail: brakat80@yahoo.com

* عضو هیئت علمی دانشگاه فیض الاسلام خمینی شهر

** کارشناس ارشد فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی واحد نجف آباد e-mail:fgolifroshani@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۸۹/۱۰/۱۱

تاریخ دریافت: ۸۹/۲/۱۰

متکلمین و مفسرین مطرح است. در این خصوص، دو اختلاف نظر اساسی وجود دارد: اختلاف نخست درباره‌ی مصداق مَخْلَدین در دوزخ است. دانشمندان امامیه و اکثر علمای معتزله و اشاعره خلود در جهنم را به کافران اختصاص داده‌اند و معتقدند مؤمن مرتکب گناه کبیره اگر در قیامت مشمول شفاعت نشود و در دنیا هم توبه نکرده باشد، وارد جهنم شده و به خاطر فسق و فجورش، مدتی عذاب می‌بیند، ولی پس از آن، از جهنم خارج شده، وارد بهشت می‌شود، چراکه به خاطر ایمانش مستحق ثواب است. گروهی از خوارج، که به وعیدیه معروف‌اند، معتقدند اصحاب کبائر همانند کفار جهنم، مخلد خواهند بود. این‌ها برای اثبات مدعای خود، به آیه‌ی ۲۳ سوره‌ی جن تمسک کرده‌اند: «و من یعص الله و رسوله فان له نار جهنم خالدین فیها ابداً» (۷، صص: ۴۴۰-۴۴۲).

برخی از معتزله نیز با آنان هم‌رأی‌اند و با استناد به این آیه، علاوه بر کافران و مشرکان، مرتکبان گناه کبیره، یعنی مؤمنان فاسق و عاصی را مخلد در دوزخ می‌دانند (ص: ۸۲۸). مفسران این برداشت از آیه‌ی فوق را مردود دانسته و تصریح کرده‌اند که مراد از عصیان در این آیه، ترک توحید و گرایش به شرک و کفر است نه هر معصیتی. لذا این آیه، بر خلاف پندار معتزله و وعیدیه، بر خلود همه‌ی گناهکاران در دوزخ، دلالتی ندارد (ج: ۱۰، ص: ۲۰۰ و ۱۸، ج: ۱۰، ص: ۲۲۷).

فیلسوفان اسلامی نظری هم‌سو و هماهنگ با اعتقاد متکلمین و مفسرین شیعه دارند و خلود در دوزخ را به کفار و مشرکین اختصاص می‌دهند. علامه طباطبایی در تفسیر آیه‌ی فوق می‌نویسد: «و المراد بالمعصیه، معصیه ما أمر به من التوحید أو التوحید و ما یتفرع علیه من اصول الدین و فروعه فلا یشتمل التهدید و الوعد بخلود النار إلا الکافرین بأصل الدعوه دون مطلق أهل المعصیه المتخلفین عن فروع الدین فالاحتجاج بالآیه علی تخلید مطلق العصاه فی النار فی غیر محله» (۱۷، ج: ۲۰، ص: ۵۲).

ملاصدرا مصداق مَخْلَدین در دوزخ را کافران مقصر می‌داند، یعنی آن‌هایی که یکی از ضروریات دین را از روی عناد و لجاجت و تعصب منکر شده‌اند؛ اما کافران قاصر، که ذاتاً و به واسطه‌ی قصور فهم و ادراک و یا به علل دیگر به حقیقت اعتراف نکرده‌اند از نظر او، در جهنم مخلد نیستند، بلکه بالاخره از آن نجات می‌یابند^۱. او در ذیل آیه‌ی ۱۹ سوره‌ی حدید: «الذین كفروا و کذبوا بایاتنا اولئک اصحاب الجحیم» می‌نویسد: «الکفر هو عدم الایمان عمّا من شأنه أن یکون مؤمناً، و الایمان هو المعرفه بالله و کتبه و رسله و الیوم الآخر، فالکفر هو الجهل بهذه المعارف، سواء کان مع الجحود و الاستکبار و تکذیب الرسول و ما أتى به، أم لا و الاول یشتمل الخلود فی النار قطعاً، و الثانی یحتمل النجاه و لو بعد المکث طویلاً أو قصیراً

و یدل علی الخلود الکفار المکذبین فی النار التعبیر عنهم و الحکم علیهم بأصحاب الجحیم» (۱۴، ج: ۶، ص: ۲۳۴).

اختلاف دوم درباره‌ی کیفیت خلود دوزخیان در دوزخ است. خلود در لغت، به معنی جاودانگی و بقا است. در *لسان‌العرب* «خلد» به معنی دوام بقا در سرایی است که انسان از آن خارج نمی‌شود و «دار الخلد» یعنی سرایی که مردم همیشه در آن می‌مانند (۲، ج: ۳، ص: ۱۶۴). در *مفاییس‌اللمعه* نیز خلد به معنی ثبات و ملازمه است (۱، ج: ۲، ص: ۲۰۷) و در *مفردات* خلود به معنای ثبوت و بقای صفت و حالت شیء است، به گونه‌ای که در معرض فساد و تغییر و دگرگونی قرار نگیرد و «مخلّد» در اصل به معنای کسی است که مدت طولانی باقی می‌ماند و در استعاره، به معنای کسی است که همیشه باقی می‌ماند (۸، ص: ۱۶۰-۱۶۱). اما عده‌ای از اهل کشف، خلود را به معنای زمان کثیر و مدت طولانی گرفته‌اند و در نتیجه، معتقدند دوزخیان از دوزخ به سمت بهشت خارج می‌شوند و هیچ‌کس در آن باقی نمی‌ماند. درهای دوزخ بسته می‌شود و در قعرش گیاه جرجیر می‌روید و خداوند برایش اهلی می‌آفریند که پرش می‌کنند (۱۳، ج: ۹، ص: ۴۹۱). در مقابل، اکثریت فلاسفه و عرفا خلود را به معنای جاودانگی و بقا در نظر گرفته‌اند و در کیفیت خلود اهل نار در نار اختلاف کرده‌اند. محلّ نزاع این است که اهل ناری که در نار مخلّدند و تا ابد در دوزخ جاودان می‌مانند خلودشان به چه نحو است؟ آیا همیشه می‌سوزند و در رنج و عذاب هستند یا این‌که بعد از آن‌که جزای عقوبتشان را با عذاب و رنج کشیدن دیدند، به آن عادت کرده و عذاب برای آنان عذب و شیرین می‌شود.

ظاهر آیات قرآن بر عذاب دایمی مخلّدین در دوزخ دلالت دارد: «و الذین کفروا و کذبوا بآیاتنا اولئک اصحاب النار هم فیها خالدون» (بقره/۳۹). جمع کثیری از حکمای اسلامی، نظیر حکیم سبزواری و علامه طباطبایی با دلایل عقلی، مهر تأکید بر ظاهر شریعت نهاده و قائل به عذاب همیشگی دوزخیان شده‌اند (نک به دنباله‌ی مقاله). اما در مقابل آن‌ها، صدرالمتألهین شیرازی در دو کتاب *الشواهد الربوبیه* و *الاسفار الاربعه*، بحث مبسوطی در چگونگی خلود دوزخیان در آتش را مطرح و با اذله‌ی عقلی، انقطاع عذاب آنان را اثبات کرده است. بدون شک، او در اعتقاد به این امر به شدت تحت تأثیر نظریه‌پردازان انقطاع عذاب جهنم، یعنی محی‌الدین بن عربی، بوده و در تأیید سخنان خود، عبارات فراوانی از *فتوحات المکیه* و *فصوص الحکم* ابن عربی نقل کرده است. او معتقد است اهل نار وارد جهنم می‌شوند و به مقدار جرمی که مرتکب شده‌اند، خداوند عذابشان می‌کند و از آن عذاب، رنج می‌برند و پس از آن‌که مدت معذب بودنشان به اتمام رسید، خداوند آن‌ها را در جهنم نگاه

می‌دارد و در آتش می‌سوزاند، ولی آنان از سوختن در آتش رنج نمی‌برند (۱۲، ص: ۳۸۵-۳۹۰ و ۱۳، ج: ۹، ص: ۴۸۷-۵۱۰).

در این مقاله بر آنیم تا دلایل عقلی و فلسفی نظریه‌ی انقطاع عذاب را از دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا بیان کنیم و سپس به نقد، تحلیل و بررسی آن دلایل پرداخته، در نهایت، از منظر آیات قرآنی و احادیث و روایات وارده از اهل بیت(ع) به این مسأله نگاه کنیم.

۲. ابن عربی و انقطاع عذاب

در میان صوفیه و عرفا، کسی که پیش و بیش از همه سعی در اثبات نظریه‌ی انقطاع عذاب داشته ابن عربی است. او در کتاب‌های خود، به خصوص فتوحات مکتبه و فصوص الحکم، این بحث را مطرح کرده و بنا بر دلایلی که نزد او معتبر است، حکم به انقطاع عذاب اهل نار در نار نموده است. پیروان و شارحان او نیز، همچون صدرالدین قونوی، داود قیصری، عبدالرزاق کاشانی، تاج الدین خوارزمی و دیگران با وی هم‌عقیده بوده و به تقویت این نظریه پرداخته‌اند.

ابن عربی معتقد است انسان‌هایی که جهنمی‌اند وارد آن می‌شوند؛ آن‌هایی که در خور اخراج از جهنم هستند بعد از مدتی رنج و عذاب، از آن خارج و به بهشت داخل می‌شوند، اما آن‌هایی که در خور اخراج از جهنم نیستند، یعنی اهل نار، تا ابد در آن مکان می‌مانند و هرگز از آن بیرون نمی‌آیند، ولی پس از مدت مدیدی رنج و عذاب، رحمت الاهی آنان را فرامی‌گیرد و آن‌ها در همان سرا به نعمت می‌رسند و جهنم برایشان جایگاه مطلوبی می‌شود، به طوری که اگر به بهشت نظر کنند، متألم و ناراحت می‌شوند (۲۵، ج: ۳، ص: ۴۱۱). لذا اهل نار گرچه در آتش دوزخ مخلصند و تا ابد در آن می‌مانند، پس از مدتی دردها و رنج‌هایشان زایل گشته و عذاب برای آن‌ها عذب و گوارا می‌شود و اساساً وجه تسمیه‌ی عذاب این است که مأل و بازگشت آن به استعذاب و شیرینی است (همان، ص: ۴۶۳). ابن عربی آتش و دوزخ را وطن اهل نار به شمار می‌آورد، وطنی که از بودن در آن، نهایت لذت را می‌برند، چراکه اگر کسی در وطن خود باشد، به آن انس و الفت می‌یابد و از بودن در آن لذت می‌برد، همان‌گونه که از دوری آن احساس غربت و دل‌تنگی می‌کند و فراقش باعث رنجش و عذاب او می‌شود (همان، ص: ۲۵). پس محیی الدین دوام عذاب دوزخیان را واجب نمی‌داند، همان‌طور که دوام نعمت بهشتیان را ضروری نمی‌بیند و هر دو را از امور ممکن محسوب می‌کند (۲۵، ج: ۱، ص: ۲۶۳)، اما معتقد است درباره‌ی خلود اهل بهشت در نعمت، نصوصی قطعی و تردیدناپذیر وجود دارد. او در این راستا به آیه‌ی قرآنی «یدخله جنات تجری من تحتها الانهار خالدین فیها» (تغابن / ۹) استناد می‌کند و شبهه‌ی آنان را

که می‌گویند همان گونه که عذاب جاودانه نیست نعیم هم جاویدان نیست این گونه می‌دهد که خداوند متعال درباره‌ی نعیم بهشتیان در آیه‌ی ۱۰۸ سوره‌ی هود فرموده: «عطاءً غیر مجذوذ»، یعنی بخششی قطع‌نشده و در آیه‌ی ۳۳ سوره‌ی واقعه فرموده: «لا مقطوعه و لا ممنوعه» (۲۵، ج: ۳، ص: ۷۷)؛ لذا از نظر او، اعتقاد به سرمدیت نعیم بهشت لازم و ضروری است. در مقابل، بنا بر اعتقاد وی، در خصوص سرمدیت و پیوستگی عذاب و درد و رنج دوزخیان نصّی نیامده است (۲۵، ج: ۲، ص: ۶۷۳) و نصوص مورد نظر فقها و متکلمین و محدثین، که به خلود در عذاب قائل‌اند توجیه و تأویل‌پذیر است، چراکه مرجع جاودانگی در تمام آن آیات و روایات، آتش نه عذاب، به این معنا که جهنم جاودانه است از حیث ناریت. آتش دوزخ است که همیشگی است، اما جهنم از جهت عذاب نسبت به اهلش به هیچ عنوان جاودانه نیست. به عنوان مثال، در آیاتی نظیر «ولنک اصحاب النار هم فیها خالدون» (بقره/۳۹) و «خالدین فیها ابدأ لا یجدون ولیا و لا نصیراً» (احزاب/۶۵)، مرجع ضمیر مفرد مؤنث در عبارت «خالدین فیها» واژه‌ی مؤنث نار می‌باشد نه واژه‌ی مذکر عذاب (۲۵، ج: ۳، ص: ۷۷).

علاوه بر فقدان نصّی دالّ بر سرمدیت عذاب، ابن عربی قائل است که هیچ گونه دلیل عقلی بر دوام عذاب وجود ندارد (۲۴، ج: ۴، ص: ۱۷۵ و ۲۵، ج: ۱، ص: ۲۶۳)؛ بلکه دلایل عقلی زیادی انقطاع عذاب را اثبات می‌کند، از جمله این‌که وفای به وعید بر خلاف وفای به وعده واجب نیست. او در فصوص می‌نویسد: «و قد زال الإمكان فی حق الحق لما فیه من طلب المرجح».

فلم یبق إلا صادق الوعد وحده و ما لوعید الحق عین تعاین» (۲۳، ص: ۹۴). توضیح مطلب این‌که وفای به وعده واجب است، به این معنا که وفای خداوند به آن آیات قرآنی که در آن‌ها به بندگان با تقوایش وعده‌ی نعیم بهشت را داده حتمی و ضروری است، اما در مقابل، وفای خداوند به کافران و عاصیان، که به آن‌ها وعده‌ی عذاب را داده، نه واجب است و نه ممتنع؛ بلکه ممکن است و تحقق امر ممکن مستلزم مرجح و علتی است که آن را از حدّ استوا بیرون آورد. مرجح وعید (امر ممکن) معصیت است، در حالی که خداوند طی آیاتی وعده‌ی بخشش گناهان و معاصی را داده و این وعده به دلیل وجوبش قهراً محقق خواهد شد. بنابراین علت و مرجح وفای به وعید، که معصیت باشد، با مغفرت حق تعالی و شفاعت شافعان نسبت به عاصیان و گناه‌کاران و انقلاب عذاب به عذب و تبدیل نعمت به نعمت در حق کافران، زایل و مرتفع می‌شود و لذا وفای به وعید منتفی خواهد شد، چراکه با معدوم بودن علت، معلول نیز محقق نخواهد شد (۲۲، صص: ۲۱۱-۲۱۲).

۳. نقد استدلال ابن عربی

درست است که آیات وعید و تهدید از سنخ انشائیند نه اخبار و از این رو، صدق و کذب درباره‌ی آن‌ها روا نیست و از این جهت، انتقادی بر قول ابن عربی وارد نیست و نیز درست است که در مورد حق تعالی، خلف وعید، بر خلاف خلف وعده، محال نیست، بلکه کرامت است، اما بر خلاف پندار ابن عربی، این مسأله دلیل بر انتفای امکان وقوع وعید نیست، بلکه تنها احتمال تخفیف یا تخلف آن بر اثر عفو یا شفاعت و مانند آن وجود دارد، نه انتفای آن به طور کلی. در احادیث و روایات هم به این نکته اشاره شده که خلف وعده از خداوند محال است. لذا همه‌ی وعده‌های الهی برای اهل فلاح و صلاح به سبب رحمتش قطعی است، اما خلف وعید ممکن است و خداوند متعال در عمل کردن یا نکردن به وعید و درگذشتن یا نگذشتن از کیفر گناه کاران، مختار است؛ چنان که رسول اکرم (ص) می‌فرمایند: «من وعد الله علی عمل ثواباً فهو منجز له و من اوعده علی عمل عقاباً فهو فیه بالخیار» (۲۶، ج: ۵، ص: ۳۳۴). بر طبق روایات، قبیح و محال نبودن خلف وعید نباید غرورآفرین شود، زیرا معلوم نیست که خداوند از فلان وعید معین بگذرد. بنابراین انسان همواره باید میان خوف و رجاء به سر برد؛ هم به عفو خدا امیدوار و هم از وعید او هراسناک باشد. امام صادق (ع) به این مهم توصیه کرده‌اند: «ارج الله رجاء لا یجرتک علی معاصیه و خف الله خوفاً لا یویسک من رحمته» (۲۶، ج: ۷۰، ص: ۳۸۴).

۴. ملاصدرا و انقطاع عذاب

ملاصدرا مسأله‌ی کیفیت خلود اهل نار در جهنّم را از مسایل مشکل و محلّ اختلاف بین فلاسفه و عرفا می‌داند (۱۳، ج: ۹، ص: ۴۸۷ و ۱۲، ص: ۳۸۵)؛ این که آیا عذاب و عقاب برای اهل آتش، یعنی مخلّدین در دوزخ، الی الابد ثابت و همیشگی است یا این که بالاخره آن‌ها پس از سال‌ها رنج و عذاب در آتش، به نوعی از آن رهایی پیدا می‌کنند؟ وی در این مسأله، تمایل شدید خود را به این قول ابن عربی نشان می‌دهد که خلود در نار به معنی عذاب جاودانه برای جهنّمیان نیست، بلکه دوزخیان به موازات معاصی‌ای که در دنیا مرتکب شده‌اند در دوزخ درد و رنج و عذاب دریافت می‌کنند، اما بالاخره مدت معذب بودنشان پایان می‌پذیرد و به جهنّم خو می‌گیرند و چون دوزخ مطابق مزاج و طبع آن‌هاست، دیگر در آن احساس عذاب نمی‌کنند و عذاب برای آن‌ها عذب و شیرین می‌شود، به طوری که اگر به بهشت روند، به دلیل عدم موافقت طبعشان با آن سرا، دردمند و معذب می‌شوند. التناذ دوزخیان در دوزخ با مظاهر رنج و ستم، نظیر آتش، زمهریر، گزیدن افعی و عقرب و ...

می‌باشد، هم‌چون بهشتیان که از نعمت‌های بهشتی نظیر سایه، نور، شراب و انواع خوردنی‌ها و آشامیدنی‌ها لذت می‌برند (۱۳، ج: ۹، صص: ۴۹۰-۴۹۱).

صدرا نظریه‌ی انقطاع عذاب جهنم را بر پایه‌ی سه اصل فلسفی و عقلی بنا نهاده است:

۱. القسر لا یدوم علی طبیعه، بدین معنا که هیچ‌گاه یک شیء بر خلاف مقتضای طبیعت خویش، در تمام یا اکثر اوقات، جریان پیدا نمی‌کند و اگر در برخی اوقات، تحت سیطره‌ی نیروی قاسر درآمد، بعد از مدتی، آن قسر زایل شده و شیء طریق اصل خویش را طی می‌نماید.

۲. لکلّ موجود غایه یصل الیها یوماً. طبق این قاعده‌ی کلی، همه‌ی موجودات جهان مادی، از هیولای اولی و صور طبیعی عناصر، به اقتضای طبیعت و سرشتشان و بنا بر شوق فطری و عشق به کمال وجودی‌شان، به سوی ملکوت اعلی و حسن و جمال مطلق، که غایت الغایات و خیر الخیرات است، در حرکت تکاملی و استکمالی‌اند.

۳. الرحمه الالهیه وسعت کلّ شیء. بر مبنای این اصل، هیچ چیز از دایره‌ی شمول رحمت فراگیر الاهی، که رحمت عام نام دارد، خارج نیست. شمول و گستردگی این رحمت عام الاهی به حدی است که غضب الاهی را هم در قبضه‌ی خود می‌گیرد. لذا رحمت حق تعالی بر غضب او غالب است (۱۳، ج: ۹، صص: ۴۸۷-۴۸۸ و ۱۲، ص: ۳۸۵).

نتیجه‌ای که صدرا از این اصول می‌گیرد این است که تمام موجودات به مقتضای ذاتشان، طالب حق و بالذات مشتاق لقا و رسیدن به او هستند. اگر مانع و قاسری آن‌ها را از این حرکت ذاتی به سوی کمال باز دارد، در صورتی که این عوامل بازدارنده نسبت به نفس انسان عرضی باشند، با مدتی عذاب زایل می‌شوند و اگر نفس به این امور عادت کرده و خو گرفته باشد، مانند نفوس کافران، که طبیعت اولیه‌ی آن‌ها به طبیعت ثانیه‌ی کفر بدل شده، در نهایت، مشمول رحمت عام الاهی قرار می‌گیرند، گرچه از رحمت خاص خداوند ناامید و مأیوس می‌شوند (۱۳، ج: ۹، ص: ۴۸۸). لذا از نظر او، عذاب جهنم از هر دو گروه منقطع خواهد شد.

ملاصدرا برای اثبات این مدّعی خود، با توجه به اصول عقلی مذکور، استدلال‌هایی آورده و برای تأیید بیانات خود، عبارات فراوانی از فتوحات مکیّه و فصوص الحکم ابن عربی نقل کرده است. مهم‌ترین آن ادله از نظر ابن عربی و ملاصدرا، دو دلیل به شرح ذیل است:

دلیل اول بر مبنای فطرت توحیدی انسان است. خداوند تمام انسان‌ها را، اعم از سعدا و اشقیاء، بر فطرت الاهی آفریده است. به فرموده‌ی قرآن: «فطره الله آتی فطر الناس علیها» (روم/۳۰) و «و اذا اخذ ربک من بنی آدم من ظهورهم ذریّتهم و اشهدهم علی انفسهم األست برّبکم؟ قالوا بلی» (اعراف/۱۷۲)؛ اما گروهی از روی اختیار خویش، آن فطرت تکوینی

الاهی آغازین خود را رها کرده و دچار فسق و کفر شده‌اند. فطرت توحیدی برای نفس انسان، ذاتی است، در حالی که فسق و کفر نسبت به نفس او عرضی است؛ و از آن‌جا که امور ذاتی بر امور عرضی غلبه می‌کند، فاسقان و کافران پس از تحمّل رنج و عذاب در مدتی مدید، در نهایت، از عذاب نجات خواهند یافت، چراکه عامل عذاب آن‌ها، یعنی فسق و کفر، چونان امور عرضی زایل شده و آن‌ها دوباره به فطرت توحیدی خود برمی‌گردند. محمدرضا قمشه‌ای در این باره چنین سروده است:

آن خدای دان همه مردود یا قبول
من رحمه بدأ و الی رحمه یول
از رحمت آمدند و به رحمت روند خلق
این است سرّ عشق که حیران کند عقول
خلقان همه به فطرت توحید زاده‌اند
این شرک عارضی بود و عارضی یزول
(۲۱، ص: ۲۶۰)

ابن عربی معتقد است خداوند انسان‌ها را بر آن سرشته که جز او را نپرستند: «و قضی ربک ألاً تعبدوا إلاً آیه» (اسراء/۲۳)؛ لذا آن‌ها بنا بر فطرت خود، بر توحید و عبودیت نسبت به خداوند باقی می‌مانند (۲۳، ص: ۱۹۳). تفسیر ابن عربی از آیه‌ی فوق بر اساس نظریه‌ی وحدت وجود اوست که بر اساس آن، در عالم هستی، چیزی جز وجود حق تعالی نیست و اعیان ممکنات، که همان اعیان ثابت‌هستند، از ازل تا ابد در حضرت علمیه باقی می‌مانند و از وجود حقیقی بهره و نصیبی نخواهند برد و آنچه وجود خارجی و عینی می‌یابد، رقایق و احکام و آثار آن حقایق علمی ثابت در صقع ربوبی است و آن احکام و آثار ممکنات و مخلوقات، ظهورات، تعینات، تجلیات، اضلال و شؤون ذات حق تعالی هستند (۲۲، ص: ۲۲۰). لذا مراد از آیه‌ی فوق این است که عبادت و پرستش تنها برای حق تعالی امکان دارد، چراکه در دار هستی، جز او نیست و هر آنچه با هر اسم و عنوانی پرستش شود، مظهری است از مظاهر او و صورتی از صور او و یا وجهی است از وجوه او.

بر این اساس، ابن عربی به توجیه شرک مشرکان می‌پردازد و به آیه‌ی ۳۳ سوره‌ی رعد، «و جعلوا لله شركاء قل سمّوهم»، استناد می‌کند که خداوند از مشرکان خواسته که شرکای وی را نام ببرند. وقتی آن‌ها را نام بردند معلوم می‌شود که آن‌ها جز خدا را عبادت نکردند (۲۳، ص: ۱۹۶ و ۲۵، ج: ۳، ص: ۲۴)، زیرا مشرکان یا از شرکا به منزله‌ی مقربان و شافعان به سوی خدا یاد می‌کنند، که در این صورت، معلوم می‌شود معبود آن‌ها این شرکا نیست، و یا این‌که شرکا را به چوب و طلا و سنگ و امثال این‌ها اسم گذارند که روشن خواهد شد که معبود حقیقی آن‌ها موجودی زنده و عالم و قادر و صاحب اراده است نه این موجودات غیر زنده و جاهل و عاجز و موجب و، در واقع، این مشرکان وجود حقیقی را در این مظاهر پرستیده‌اند. لذا معبود حقیقی آن‌ها همان خداست (۱۳، ج: ۹، ص: ۶۳۲). بنابراین توحید

فطری پیوسته مصاحب و همراه و ملازم انسان است و این ملازمت از زمان اقرار به عبودیت تا لایتناهی ادامه دارد (۲۵، ج: ۳، ص: ۲۴).

ملاصدرا پس از نقل سخنان فوق از ابن عربی می‌نویسد: انسان‌ها به لحاظ فطرت، جزو سالکان الی الله و به لحاظ اختیار، سه دسته‌اند: ۱. انسان‌هایی که اهل سعادت‌اند، ۲. کافران، ۳. منافقان.

دو گروه اخیر عذاب می‌شوند. عذاب کفار هم‌چون عذاب حیوانات است و عذاب منافقان عذابی بسیار دردناک و الیم. عذاب و درد کشیدن آن‌ها دالّ بر این است که طبعشان، یعنی هویت و شخصیت فطری آن‌ها با آنچه برایشان می‌گذرد منافات دارد، لذا مقاومت می‌کنند، اما چون طبق یک قاعده‌ی کلی فلسفی، امکان ندارد امری بر خلاف طبع برای موجودی رخ دهد و به صورت قسری و اجباری و در عین حال ابدی یا اکثری باشد، در نهایت، درد و عذاب آتش جهنم از این افراد منقطع خواهد شد (۱۳، ج: ۹، صص: ۴۹۳-۴۹۴).

دلیل دوم بر مبنای رحمت واسعه‌ی الهی و سبقت رحمت بر غضب است. از نظر ابن عربی، رحمت اصل است و غضب عارضی است و بقا ندارد (۲۵، ج: ۲، ص: ۳۶۳) و در نهایت، به عدم ملحق می‌شود (۲۵، ج: ۳، ص: ۲۵). لذا هیچ‌چیز از دایره‌ی شمول رحمت واسعه‌ی الهی، که رحمت عام نام دارد، خارج نیست. حتی غضب هم وجودش را مدیون آن است، چراکه وجود غضب از رحمت خداوند است به غضب. پس رحمت الهی بر غضب او سبقت دارد (۲۳، ص: ۱۷۸).

ابن عربی این گستردگی و شمول رحمت حق تعالی بر اشیا را، که بر غضبش پیشی دارد، دلیل برای انقطاع عذاب دوزخیان در جهنم می‌داند و در این خصوص، شواهدی را ذکر می‌کند. ملاصدرا نیز برای اثبات مدعای مذکور، به نقل آن شواهد پرداخته است. از جمله اموری که از نظر آن‌ها بنا بر گستردگی رحمت الهی دلالت بر انقطاع عذاب دارد این است که اگر انسان‌ها به ذات و نفس خود توجه کنند، درمی‌یابند که با وجود این که تابع هوی و هوس و منافع شخصی خود می‌باشند، اگر خداوند تعالی - که خالصانه و بدون هیچ چشم‌داشتی به افراد منفعت می‌رساند - قدرت و خلقت هستی را به دست انسان‌ها می‌سپرد، با وجود آن که تمام رحمت و شفقت آدمی عاریتی و عارضی است و او حاضر است برای جلب منافع خود، منافع اشخاص دیگر و یا حتی وجود آن‌ها را به خطر بیناندازد، هرگز راضی به عذاب دادن دیگران نمی‌شدند. از طرفی، خداوند تعالی ارحم الراحمین است و صفات رحمانیت و رحیمیت او ذاتی، اصلی و غیرعاریتی است. بنابراین طبیعی است که رحم و شفقت او نسبت به بنده‌اش که آن صفات و خصوصیات را دارد بسیار بیشتر و افزون‌تر باشد. حاصل آن که خداوند رحمان و رحیم هرگز بندگان را مورد عذاب قرار نمی‌دهد و

همان عذاب اولیه‌ی او بر بندگان برای پاک کردن ناخالصی‌ها است (۲۵، ج: ۳، ص: ۲۵؛ ۱۳، ج: ۹، صص: ۴۹۵-۴۹۶ و ۱۲، صص: ۳۸۹-۳۹۰).

احادیث و روایات زیادی نیز انقطاع عذاب را اثبات می‌کنند. از جمله‌ی آن احادیث، حدیثی است از رسول خدا(ص) که به گفته‌ی محیی‌الدین، امیدوارکننده‌ترین حدیثی است که می‌توان در خصوص وسعت رحمت الاهی بدان اعتماد کرد: «انّ الانبیاء صلوات الله علیهم و سلام تقول یوم القیامه اذا سئلوا فی الشفاعة انّ الله غضب الیوم غضب لم یغضب قبله مثله و لن یغضب بعده مثله».

منظور از روزی که انبیا به آن اشاره کرده‌اند روز رستاخیز است. در این روز، غضب از جانب خدا بر اهل غضب است و حکم این غضب فرمان به دخول در آتش و فرود آمدن عذاب است. لذا اگر عذاب بر اهل نار دائم و سرمدی بود، قطعاً غضبی بزرگ‌تر از غضب فرمان به دخول در آتش می‌بود، در حالی که انبیا گفته‌اند: خداوند پس از آن روز (روز قیامت) همانند آن غضب (فرمان دخول آتش) غضبی نمی‌کند پس ناگزیر از حکم رحمت بر بندگان است (۲۵، ج: ۳، ص: ۲۵ و ۱۳، ج: ۹، صص: ۴۹۸ . ۴۹۹). از احادیث دیگری که بیانگر رحمت واسعه‌ی الاهی است و دلیلی بر گذشتن از عذاب جهنمیان است حدیث شریفی است که در آن، خداوند با عبارت «یا عبادی»، بندگان را به خودش نسبت داده است: «یا عبادی لو انّ اولکم و آخرکم و إنسکم و جنکم اجتمعوا علی اتقی قلب رجل واحد منکم مازاد ذلک فی ملکی شیئا، یا عبادی لو انّ اولکم و آخرکم و إنسکم و جنکم اجتمعوا علی افجر قلب رجل واحد منکم ما نقص ذلک من ملکی شیئا» (۲۵، ج: ۳، ص: ۲۶ و ۱۳، ج: ۹، صص: ۴۹۹ . ۵۰۰).

از نظر صدرا این احادیث و روایات با این کلام ابن عربی که اهل نار در ابتدای ورودشان به دوزخ معذب‌اند منافاتی ندارد، زیرا این عذاب وارد بر آن‌ها در ظاهر نعمت و عذاب است و در واقع و باطن، نعمت و رحمت (۱۲، ص: ۳۹۰). عذاب کردن دوزخیان از نظر ابن عربی، هم‌چون داغ کردن برخی از امراض دنیوی است که هرچند رنج و دردی است برای بیمار، به توسط آن، رنج بالاتری، یعنی بیماری بیمار، برطرف می‌شود. عذاب کردن مشرکان و اصحاب کبائر نیز برای برطرف شدن ناخالصی‌ها و آلودگی‌ها و در نهایت، مرتفع شدن غضب الاهی است که به مراتب بزرگ‌تر از آتش جهنّم است (۲۵، ج: ۲، ص: ۱۶۱ و ۱۲، ص: ۳۷۷).

۵. تحلیل، بررسی و نقد نظریه‌ی انقطاع عذاب

نظریه‌ی انقطاع عذاب جهنّم و استدلال بر آن بر مبنای فطرت توحیدی انسان، بنا بر اعتقاد فیلسوفان صدرایی، نظیر حکیم سبزواری و علامه طباطبایی، از ناحیه‌ی منشأ عذاب،

در خور نقد است. سبزواری معتقد است شقاوت درونی اهل عذاب قسری نبوده، بلکه کیفیت ظلمانی جوهری و ذاتی می‌شود؛ یعنی همان‌گونه که فطرت اصلی و اولی «فطره الله التي فطر الناس علیها» (روم/۳۰) ذاتی و زوال‌ناپذیر است - و دلیل عدم بطلان آن این است که اگر عنایت حق شامل حال شود، ممکن است کافر در دم مرگ، از کفر و عصیان برگردد - فطرت ثانوی نیز وقتی ملکه‌ی نفسانی و جوهری شود، ذاتی گشته و زوال‌ناپذیر خواهد بود (۱۳، ج: ۹، ص: ۶۳۱ و ۹، صص: ۳۲۹-۳۳۰).

از نظر علامه طباطبایی نیز اگر اخلاق رذیله و حالات زشت آدمیان در نفس راسخ نشده باشد، یعنی نفس از نفوس سعیده بوده، بالعرض حالات و هیئات شقاوت‌مندان به خود گرفته باشد (مانند نفوس گناه‌کار) در نهایت، این حالات عرضی از چنین نفسی زایل می‌شود، زیرا این حالات برای نفس مؤمن خطا‌کار، قسری و غیر طبیعی است و قسر دائمی و اکثری باطل می‌باشد.

اما اگر این صفات و هیئات زشت و ناپسند در نفس راسخ گردد، به گونه‌ای که نفس انسان صورت واقعی جدیدی شود و نوعیت تازه‌ای پیدا کند، این نوع مجرد جدید یک حالت قسری و عرضی نیست، بلکه دائمی و ذاتی است. چنین نفوسی که شقاوت لازمه‌ی ذات آن‌هاست دارای عذاب خالد و غیر منقطع هستند (۱۷، ج: ۱، صص: ۴۱۳ . ۴۱۴).

به نظر می‌رسد این انتقاد بر این استدلال صدرا وارد نیست، چراکه ملاصدرا معتقد است هنگامی که کسی فعلی را انجام می‌دهد و یا سخنی می‌گوید، از این فعل و سخن، اثری در نفس او ظاهر می‌شود. این حالت مدت زمانی باقی می‌ماند و اگر افعال و سخنان تکرار شوند، آثارشان در نفس استحکام یافته و احوال به ملکات تبدیل می‌شوند. تفاوت ملکه و حال در شدت و ضعف آن دو است و اشتداد در کیفیت به حصول صورتی جوهری منتهی می‌شود و هنگامی که کیفیت‌های نفسانی اشتداد پیدا کنند، ملکه‌ای راسخ و استوار در نفس می‌شوند و پس از حصول ملکه، افعال مناسب به سهولت و بدون تفکر و تأمل از انسان صادر می‌گردد (۱۳، ج: ۹، صص: ۴۰۷ و ۱۵، ص: ۲۴۷). از نظر صدرا، این ملکات نفسانی که دعوت‌کننده‌ی نفس به خوبی‌ها و بدی‌ها و الهام‌کننده‌ی آن‌ها به اویند، اصل و منشأ عذاب و ثواب اخروی می‌باشند (همان).

او بر خلاف ابن عربی، که منشأ عذاب و ثواب را عمل و قول می‌داند، که اموری عرضی و زائد بر فطرت‌اند (۲۴، ج: ۱، صص: ۲۰۰-۲۰۱)، معتقد است نفس عمل و قول به تنهایی نمی‌تواند اصل و منشأ عذاب و یا ثواب باشد، زیرا که اولاً هر دوی آن‌ها زوال‌پذیرند و در صورت منشأ عذاب بودن آن دو، بقای معلول با زایل شدن علت، لازم می‌آید، که محال است و ثانیاً امکان ندارد فعل جسمانی اندک در زمان محدود و متناهی، منشأ عذاب و یا ثواب

نامحدود و نامتناهی شود و چنین مجازاتی شایسته‌ی شأن خداوند حکیم نیست، در حالی که فرموده است: «و ما انا بظلم للعبيد» (ق/۲۹)؛ بلکه جاویدان ماندن اهل بهشت در بهشت و پاداش ابدی و خلود اهل دوزخ در دوزخ و عذاب دائمی به واسطه‌ی پایداری و بقای این ملکات نفسانی زوال‌ناپذیر است (۱۳، ج: ۹، صص: ۴۰۷-۴۰۸ و ۱۵، صص: ۲۴۷-۲۴۸). لذا اگر کسی با خطا و گناه از طبیعت فطری توحیدی خود خارج نشود و عوامل عذاب‌آور، هم‌چون کراهت از لقای الاهی، بالعرض وارد نفس او شده باشد و در ذات او رسوخ نکرده باشد، این شخص بعد از مدتی عذاب و پس از آن‌که عوارض به عنوان موانع از بین رفتند، به فطرت و سرشت نخستین خود بازمی‌گردد. اما اگر اعتقادش در مسایل الاهی فاسد شود و جهل و نادانی در نفسش رسوخ پیدا کند و به حد کفر برسد، فطرت دیگری برای او شکل می‌گیرد که آن زایل‌شدنی نیست (۱۳، ج: ۹، ص: ۴۸۸).

بنابراین از نظر صدرا، استدلال بر پایه‌ی توحید فطری انسان و زایل شدن عوامل عذاب‌آور به منزله‌ی امور قسری و عرضی و در نهایت، زایل شدن عذاب تنها در مورد کسانی صادق است که عقاید فاسد و هیئات زشت و ناپسند در نفس آن‌ها راسخ نشده باشد و هنوز بر فطرت اولیه‌ی توحیدی خود باقی باشند؛ اما در مورد کسانی که فطرت اولی توحیدی آن‌ها به فطرت ثانوی کفر بدل شده است، این استدلال جاری نیست. بنابراین انتقاد علامه و حکیم به این استدلال صدرا وارد نیست، اما انتقاد آن‌ها به همین استدلال ابن عربی وارد است، به این دلیل که وی منشأ عذاب را امری عرضی می‌داند نه جوهری.

از آن‌چه به نوشته آمد، روشن شد که ملاصدرا و مخالفان و منتقدان انقطاع عذاب، یعنی حکیم سبزواری و علامه طباطبایی، در این مسأله اتفاق نظر دارند که معدّبین در جهنم دو گروه هستند: یک گروه کسانی که از طبیعت اولیه و توحید فطری خود خارج نشده‌اند، ولی در اثر رفتار و حالات ناشایست، عوارضی به طور قسری بر نفس آن‌ها مترتب شده، اما به حکم «العرض یزول و لا یدوم» و «القسر لا دائمیاً و لا اکثریاً»، این عوارض قسری زایل شده و در نهایت، این گروه از انسان‌ها به طبیعت ذاتی اولی خود بازمی‌گردند و عذاب از آن‌ها منقطع می‌شود. گروه دیگر انسان‌هایی هستند که عقاید و باورهایی نظیر شرک و کفر در نفس آن‌ها راسخ شده باشد، به طوری که دارای یک طبیعت نوعیه‌ی جدیدی شده باشند. از نظر مخالفان انقطاع عذاب، این گروه از انسان‌ها در جهنم ماندگارند و عذاب آن‌ها خالد و جاویدان است و هرگز از آن‌ها منقطع نخواهد شد. اما از نظر ملاصدرا، این کافران و فاسقانی که کفر و فسق برای آن‌ها ذاتی گشته و فطرت ثانوی کفر برای آن‌ها شکل گرفته است گرچه چون این فطرت جدیدی عرضی و قسری نیست، زوال‌پذیر نمی‌باشد

و اگرچه این دسته از انسان‌ها تا ابد در آتش دوزخ مغلندند و هرگز از آن بیرون نمی‌آیند، همین‌ها نیز در نهایت مشمول رحمت عام الاهی قرار گرفته و از عذاب رهایی می‌یابند. این مشمول و گستردگی رحمت حق تعالی بر تمام موجودات، یعنی استدلال دوم قائلان به انقطاع عذاب هم بنا بر قول ابن عربی و هم ملاصدرا در خور مناقشه است، زیرا رحمتی که در مباحث عقلی مطرح است و یکی از صفات ثبوتی خدای سبحان شمرده می‌شود امری تکوینی و حقیقی است و به معنای بخشیدن کمالات شایسته‌ی موجودات به اندازه‌ی ظرفیت و استعداد وجودی آن‌هاست، نه امری عاطفی و انفعالی و به معنای رقت و سوزش قلب و دل، که حق تعالی از این‌گونه صفات منزّه است. باید توجه داشت که اگر تلقی‌مان از رحمت خداوند رحمتی عاطفی باشد، همان‌گونه که خلود با رحمت حق سازگار نیست، احقاب از عذاب و قرن‌ها تعذیب یک انسان و اساساً اصل تعذیب نیز با چنین رحمتی ناسازگار است. مقصود ابن عربی هم از رحمت، دل‌سوزی برای بندگان و آمرزش گناه گناه‌کاران نیست، بلکه مراد او از رحمت، نعمت کامل و فراگیری است که حق تعالی آن را بر سراسر هستی فروبارانده است و به عبارت دیگر، رحمت یعنی به هر موجودی هستی خاص او را بخشیدن. پس منظری که ابن عربی از آن‌جا به رحمت می‌نگرد منظری متفاوتی است نه منظری اخلاقی (۱۹، صص: ۳۰۱-۳۰۲). اما نمونه‌ها و احادیثی که وی برای اثبات انقطاع عذاب بنا بر گستردگی رحمت حق تعالی به آن‌ها استناد می‌کند رحمت به معنای اخلاقی آن است و لازمه‌ی آن این است که خداوند متعال از روی شفقت، گناه گناه‌کاران را بیامرزد، در حالی که رحمت در نظام فکری ابن عربی به این معنا نیست. بر اساس معنای صحیح از رحمت، خدای سبحان به کافر، که نفس او مستعد دریافت عذاب گردیده، آن‌چه می‌طلبد عطا می‌کند، لذا عذاب لازمه‌ی نفس شقی است و از این جهت، استدلال مذکور قابل‌خداشه است.

از نظر حکیم سبزواری، میان رحمت خداوند و عذاب دائم هیچ‌گونه منافاتی نیست، زیرا عذاب لازمه‌ی فعل خود کافر و فاجر است، نه این‌که به علت تشفی خاطر خدای منتقم باشد؛ بدین معنا که تکرار افعال و اقوال موجب بروز ملکات و احوالی در نفس انسان می‌شوند که این ملکه‌ها و خوی‌ها عذاب اخروی را به دنبال دارد (۹، ص: ۴۴۳).

علامه طباطبایی در پاسخ به این اشکال که رحمت واسعه‌ی الاهی با عذاب دائم جمع شدنی نیست، می‌نویسد: منظور از رحمت الاهی رقت قلب و تأثر باطنی نیست، زیرا این‌ها از لوازم ماده‌اند و خداوند متعال از آن‌ها منزّه و مبرّاست؛ بلکه منظور این است که خداوند به تناسب استعدادهایی که در شخص قابل، حاصل می‌شود، افاضه می‌کند و اعطای صورت شقاوت، که لازمه‌ی آن عذاب دائم است به انسانی که استعداد شدید برای آن پیدا کرده، با

رحمت عامه‌ی الهی منافات ندارد، بلکه یکی از مصادیق آن است (۱۷، ج ۱، ص: ۴۱۴). حاصل آن که نظریه‌ی انقطاع عذاب جهنم از ناحیه‌ی منشأ عذاب، که امری جوهری است، نقدپذیر است، البته لازم است به دو نکته‌ی اساسی توجه داشت:

۱. عذابی که ملاصدرا از همه‌ی عاصیان و گناه‌کاران، حتی کافران و مشرکان، منقطع می‌داند عذاب حسّی و جسمانی است، اما او هرگز عذاب و جهنم عقلی را از ملحدان منقطع ندانسته، بلکه معتقد است عذاب عقلی برای افرادی که مذاهب و آرا و عقاید باطل و نادرست در نفسشان رسوخ کرده ابدی و جاویدان است. عذاب عقلی یعنی محرومیت از صور عقلی و کمالات حقیقی و دور شدن از لذات عقلی و معنوی و عدم مشاهده‌ی موجودات مجرد و نرسیدن به مقام قرب الهی در عالم آخرت. این گروه اشقیایی هستند که در دار دنیا نسبت به علوم و معارف عقلی، شاعر و شایق بوده‌اند، یعنی به وجود آن علوم آگاهی و شعور و نسبت به کسب آن شوق و علاقه داشته‌اند، اما هیچ جهد و کوششی در رسیدن به آن کمالات نکرده‌اند، بلکه در مسیر ضدّ کمال پیش رفته‌اند، لذا در عالم آخرت معذب به عذاب دائمی می‌شوند، چون فطرت اولی توحیدی آن‌ها از بین رفته و به جای آن، فطرت ثانوی کفر جای‌نشین شده و عقاید باطل و فاسد در نفسشان رسوخ کرده و عرضی لازم و یا حتی با ذات آن‌ها متحد شده و هرگز نفس را رها نمی‌کند و زایل و فاسد نمی‌شود، بلکه تا ابد همراه نفس است. به تعبیر صدرا، اطبای این نفوس از معالجه‌ی آن‌ها عاجز مانده‌اند (۱۳، ج ۹، ص: ۱۸۲).

این عربی نیز معتقد است فضل و رحمت عام الهی شامل همگان می‌شود و فرجام همه‌ی انسان‌های عاصی، اعم از فاسق و کافر، نجات و رهایی از عذاب دوزخ است، اما این عذابی که منقطع می‌شود عذاب حسّی است نه عذاب نفسی، چراکه دوزخیان همواره از بازگشت مجدد عذاب حسّی نگران‌اند (۲۴، ج: ۳، ص: ۹۸) و هرچند آنان بالاخره متنعم می‌شوند و سعادت می‌یابند، در عین حال، در آلام جهل و حجاب دائماً می‌سوزند و همواره متعذب‌اند (۱۹، ص: ۱۴۸).

۲. عذابی که صدرا از مخلصین در دوزخ، منقطع می‌داند عذاب شخصی است نه نوعی. یعنی عذاب جهنم برای اهل نار همیشه و تا ابد باقی است، اما این عذاب نسبت به هر یک از آن‌ها در وقتی پایان می‌پذیرد. به تعبیر دیگر، نوع انسان کافر تا ابد در دوزخ می‌ماند، ولی اشخاص عوض می‌شوند، به این ترتیب که هر یک از آن‌ها مدت زمانی در دوزخ می‌ماند و سپس جای خود را به دیگری می‌دهد. بنابراین افراد و اشخاص در عذاب جهنم جاودانه نیستند، اما اهل عذاب در آن مخلصند (۱۳، ج: ۹، ص: ۶۳۱).

حقیقت این است که حتی با تخصیص انقطاع عذاب به عذاب جسمی و عذاب شخصی نیز نقد مذکور هم چنان به قوت خود باقی است.

مشکل دیگری که در پذیرفتن این نظریه وجود دارد سازگار نبودن آن با ظاهر آیات و روایات است که به نظر می‌رسد قائلان انقطاع عذاب، خود، نیز به این مسأله توجه داشته‌اند. ملامحسن فیض کاشانی در مقام حلّ این شبهه که اصول عقلی و فلسفی انقطاع عذاب را اثبات می‌کند در حالی که این مطابق با آیات قرآنی نیست، چند پاسخ بیان می‌کند که گویا خود وی به آن‌ها معتقد بوده، گرچه با صراحت کامل، نظر خود را اعلام ننموده است: «قیل: معنی خلود أهل الجنة في الجنة خلود كل واحد واحد فيهما و معنی خلود أهل النار في النار أنّها دائمه بأهلها فلا منافاه و قال بعض اهل المعرفه: يدخل اهل الدارين فيهما السعداء بفضل الله، و اهل النار بعدل الله و ينزلون فيهما بالأعمال و يخلدون فيهما بالنیات فیأخذ الالم جزاء العقوبه موازیا لمده العمر فی التنزل فی الدنيا فإذا فرغ الأمد جعل لهم نعيما فی الدار التي یخلدون فیها بحيث إنهم لو دخلوا الجنة تألموا؛ لعدم موافقه الطبع الذی جبلوا علیه فهم يتلذذون بما هم فيه من نار و زمهریر و ما فیها من لذع الحیات و العقارب، كما يتلذذ اهل الجنة بالظلال و النور و لثم الحسان من الحور لأن طباعمهم یقتضى ذلك، ألا ترى الجعل علی طبیعه یتضرّر بريح الورد و یلتذذ بالنتن و المحرور من الانسان یتألم بريح المسک فاللذات تابعه للملائم و الالام لعدمه و قال آخر: أنهم إذا تعودوا بالعذاب بعد مضی الأحقاب الفوه و لم یتعدّبوا بشدّته بعد طول مدّته و لم یتألّموا به و ان عظم، ثم آل أمرهم إلى أن یتلذّوا» (۲۰، صص: ۱۷۶ . ۱۷۷).

در پاسخ به امثال فیض کاشانی باید گفت اولاً نظریه‌ی انقطاع عذاب به لحاظ عقلی نقدپذیر است و هرگز اصول عقلی و فلسفی انقطاع عذاب را اثبات نمی‌کند، بلکه برعکس، اصول مذکور عذاب دائم را به اثبات می‌رساند. ثانیاً اقوالی که فیض کاشانی بیان کرده، مخالف با نصّ صریح و انکارناپذیر آیات قرآن کریم و احادیث است. آیات قرآنی بر خلود شخصی و عذاب ابدی فرد فرد کفّار و مشرکین صراحت دارند: «انّ الذین کفروا لن تغنی عنهم اموالهم و لا اولادهم من الله شیئا و اولئک اصحاب النار هم فیها خالدون» (آل عمران/۱۱۶) و «ما کان للمشرکین أن یعمروا مساجد الله شاهدین علی انفسهم بالكفر اولئک حبیطت اعمالهم و فی النار هم خالدون» (توبه/۱۷). طبق آیات فراوانی از قرآن کریم، این اشخاص هرگز از آتش شعله‌ور دوزخ خارج نخواهند شد و درهای نجات و رهایی برای همیشه به روی آن‌ها مسدود می‌شود و تا ابد در این آتش می‌سوزند و رنج می‌برند. در ذیل، به برخی دیگر از این آیات اشاره می‌شود: «و قال الذین اتّبعوا لو أنّ لنا کره فنتبرأ منهم کما تبرّوا منّا کذلک یریهم الله اعمالهم حسرات علیهم و ما هم بخارجین من النار» (بقره/۱۶۷).

طبرسی در معنای «و ما هم بخارجین من النار» می‌نویسد: «أی یخلدون فیها (۱۸، ج: ۱، ص: ۶۴۱). علامه طباطبایی نیز در مقابل قائلان به انقطاع عذاب، به این آیه استناد می‌کند (۱۷، ج: ۱، ص: ۴۱۲).

«یریدون آن یخرجوا من النار و ما هم بخارجین منها و لهم عذاب مقیم» (مائده/۳۷). توصیف عذاب به مقیم در این آیه دالّ بر این است که آنان هرگز از دوزخ بیرون نیامده و عذابشان پایدار و پایان‌ناپذیر است. طبرسی در معنای «و لهم عذاب مقیم» می‌نویسد: «أی دائم ثابت لا یزول و لا یحول» (۱۸، ج: ۳، ص: ۴۷۰).

«و نادوا یا مالک لیقض علینا ربّک قال انکم ماکتون» (زخرف/۷۷). طبرسی در مجمع البیان معنای ماکتون را «دائمون فی العذاب» می‌داند (۱۸، ج: ۹، ص: ۱۴۱) و بروسوی در روح البیان می‌نویسد: ماکتون یعنی مقیمون فی العذاب ابداً لا خلاص لکم منه (۶، ج: ۸، ص: ۳۹۳). علامه طباطبایی نیز در المیزان می‌نویسد: مالک یعنی سرای‌دار دوزخ در جواب اهل دوزخ که درخواست معدوم شدن و باطل محض گشتن را می‌کنند، می‌گوید: نه، شما در همین زندگی شقاوت‌بار در این عذاب الیم خواهید ماند (۱۷، ج: ۱۸، ص: ۱۲۳).

«فأما الذین شقوا ففی النار لهم فیها زفیر و شهیق. خالدین فیها مادامت السماوات و الارض إلّا ما شاء ربّک ان ربّک فعّال لما یرید. و اما الذین سعدوا ففی الجّنه خالدین فیها مادامت السماوات و الارض إلّا ما شاء ربّک عطاء غیر مجذوذ (هود/۱۰۶-۱۰۸). ابن عربی از آیه‌ی ۱۰۷ سوره‌ی هود، انقطاع مدّت عذاب اشقیا را برداشت کرده است، به این دلیل که اولاً مدّت زمان عذاب دوزخیان در آتش به مدّت زمان برپایی آسمان‌ها و زمین محدود شده و چون آسمان‌ها و زمین دائمی نیستند، بلکه از بین رفتنی‌اند، عذاب دوزخیان هم پایان‌پذیر است. ثانیاً استثنایی که در پایان آیه آمده اراده‌ی حق تعالی در مورد اشقیا است که عدم سرمدیت عذاب را نتیجه می‌دهد (۲۵، ج: ۳، ص: ۳۸۷). اما به نظر می‌رسد این آیه مسأله‌ی ابدیت عذاب کفّار و مشرکین را با تعبیر دیگری بیان کرده است، چرا که آیاتی چون «ما خلقنا السماوات و الارض و ما بینهما إلّا بالحق و اجل مسمّی (احقاف/۳) و «و السماوات مطوّّبات بیمینه» (زمر/۶۷) تصریح دارند بر این که آسمان‌ها و زمین تا ابد باقی نیستند و از طرفی خلود در جهنّم و بهشت نیز نصّ صریح آیات قرآنی است: «جنّات تجری من تحتها الانهار خالدین فیها ابداً» (تغابن/۹) و «خالدین فیها ابداً لا یجدون ولیاً و لا نصیراً» (احزاب/۶۵). خدای تعالی در کلام خود، آسمان‌ها و زمینی برای قیامت معرفی می‌کند که غیر از آسمان‌ها و زمین دنیا است: «یوم تبدل الارض غیر الارض و السماوات و برزوا لله الواحد القهار» (ابراهیم/۴۸). لذا در آیات شریفه‌ی سوره‌ی هود، بقای بهشت و جهنّم به بقای آسمان‌ها و زمین اخروی که جاودانه و ابدی هستند محدود شده است

(۱۷، ج: ۱۱، صص: ۲۳-۲۴). هدف از ذکر استثنا نیز در آیات یادشده، تأکید بر حاکمیت و قدرت علی الاطلاق خدای تعالی است که گمان نکنید که این خلود و ابدیت بدون قدرت و اراده صورت گرفته است؛ بلکه او اگر بخواهد می‌تواند همه‌چیز را دگرگون سازد و دوزخیان را از دوزخ و بهشتیان را از بهشت بیرون آورد، ولی او اراده کرده است که هر یک از این‌ها تا ابد در مکان خود باقی بمانند (همان، ص: ۲۹).

«انّ الذین کفروا و ظلموا لم یکن الله لیغفر لهم و لا لیهدیهم طریقاً الاّ طریق جهنّم خالدین فیها ابدأ و کان ذلک علی الله یسیراً» (نساء/۱۶۸-۱۶۹). آیت الله جوادی آملی در تفسیر تسنیم می‌نویسد: ترکیب «خالدین فیها ابدأ» به استناد قرائن و شواهد، جاودانگی را می‌رساند: «کَلِّمًا ارادوا ان یخرجوا منها من غم اعیدوا فیها و ذوقوا عذاب الحریق» (حج/۲۲). خلود مزبور مخصوص کافر معاندی است که بی توبه مرده است، اما حکم تائبان رهایی از کیفر دشوار الاهی است. آفریدن جایگاه ابدی جهنّم و تعذیب هیشگی کافران برای خدا آسان است (۳، ج: ۲۱، صص: ۴۰۸ - ۴۱۲).

«انّ الذین کفروا بایاتنا سوف نصلیهم ناراً کَلِّمًا نضجت جلودهم بذلّهم جلوداً غیرها لیذوقوا العذاب إنّ الله کان عزیزاً حکیماً» (نساء/۵۶). این آیه پاسخ مناسبی است به آن قول قائلان به انقطاع عذاب که عذاب در ابتدا توأم با رنج و درد است و در انتها عذب و شیرین می‌شود و سرّش این است که دوزخیان با عذاب سازش پیدا می‌کنند. در این آیه، تصریح شده است که هر زمان پوست‌های تن آن‌ها بسوزد و بریان شود، خداوند آن را به پوست جدیدی تبدیل می‌کند تا عذاب الاهی را بچشند؛ یعنی دوزخیان هرگز به عذاب عادت نمی‌کنند، چون تا بخواهند عادت کنند، پوستشان عوض می‌شود. لذا صریح این آیه این است که ما نمی‌گذاریم آن‌ها به عذاب سازش پیدا کنند.

علاوه بر آیات قرآن کریم، احادیث و روایات کثیری بیان‌کننده‌ی این هستند که کسانی که حقانیت دین الاهی برای آنان ثابت شده است، ولی از پذیرفتن آن عمداً امتناع می‌ورزند مخلد در دوزخ‌اند. سیوطی در *در المنثور*، روایتی از امام رضا(ع) نقل می‌کند که ایشان فرمودند: «لو قیل لأهل النار أنّکم ما کثون فی النار عدد کل حصاه فی الدنیا لفرحوا بها، و لو قیل لأهل الجنّه أنّکم ما کثون عدد کل حصاه لحزنوا و لکن جعل لهم الابد» (۱۱، ج: ۱، ص: ۴۱) و مجلسی در *بحار الانوار*، حدیث دیگری بر همین مضمون از ایشان نقل می‌کند: «انّ الله لا یدخل النار مؤمناً و قد وعد الجنّه و لا یخرج من النار کافراً و قد اوعده النار و الخلود فیها و مذنبو اهل التوحید یدخلون النار و یخرجون منها و الشفاعة جائزه لهم» (۲۶، ج: ۲، ص: ۸۵).

بر طبق حدیثی از امام صادق(ع)، علّت خلود اهل بهشت در بهشت و اهل آتش در آتش نیت‌های آن‌ها است: «أما خلد اهل النار في النار لأن نياتهم كانت في الدنيا ان لو خلدوا فيها ان يعصوا الله ابدأ و أما خلد اهل الجنة في الجنة لأن نياتهم كانت في الدنيا ان لو بقوا فيها ان يطيعوا الله ابدأ فبالنّيات خلد هؤلاء و هؤلاء ثم تلا قوله تعالى: «قل كل يعمل على شاكلته»، قال على نيته» (۴، ج: ۱، ص: ۳۶).

به فرموده‌ی امیرالمؤمنان علی(ع)، سوگند و مشیت الاهی بر این است که جهنّم دارالقرار و دارالخلود برای کافران و معاندان باشد: «... اقسمت ان تملأها من الكافرين من الجنة و الناس اجمعين و ان تخلد فيها المعاندين» (۱۰، ج: ۲، ص: ۹۱۵). بنابراین آن‌چه قائلان به انقطاع عذاب جهنّم گفته‌اند با هیچ‌یک از آیات و روایات خلود و جاودانگی عذاب دوزخیان سازگار نیست و شاید به خاطر همین مخالفت با ظاهر شریعت بوده که ملاصدرا از دیدگاه خود در انقطاع عذاب برگشته و نظری دقیقاً موافق با آیات قرآنی و احادیث اهل بیت داده است، چراکه مبنای او پای‌بندی به صراحت کتاب و سنت است و شعار او این است که «نابود باد فلسفه‌ای که قوانین آن با کتاب و سنت مطابق و هماهنگ نباشد» (۱۳، ج: ۸، ص: ۳۵۷). او در عرشیه از نظریه‌ی پیشین خود درباره‌ی کیفیت خلود دوزخیان عدول کرده و با ریاضت‌های علمی و عملی به این نتیجه رسیده است که دوزخ و سرای حجیم جای نعمت و برخوردار نیست، بلکه جای درد و رنج است و عذاب آن دائمی و همیشگی است. عذاب دوزخ هرگز برای اهل آن عذب و گوارا نمی‌شود، چراکه پوست‌های بدن آن‌ها همواره در تبدل و دگرگونی است. عین سخنان او در این کتاب چنین است: «صاحب الفتوحات المکیه امعن فی هذا الباب و بالغ فیه ذلک الكتاب و قال فی الفصوص و اما اهل النار فما لهم إلى التّعیم اذ لا بدّ لصوره النار بعد انتهاء مده العقاب ان تكون برداً و سلاماً علی من فیها و اما أنا و الذی لاح لی بما أنا مشغول به من الرياضات العلمیه و العملیه انّ دار الحجیم لیست بدار نعیم و أنّما هی موضع الالم و المحن و فیها العذاب الدائم لکن آلامها متجدّه علی الاستمرار بلا انقطاع و الخلود فیها متبدّله و لیس هناک موضع راحه و اطمینان لانّ منزلتها من ذلک العالم منزله عالم الکون و الفساد من هذا العالم^۲» (۱۶، ص: ۲۸۲).

حکیم سبزواری در *تعلیقات الشواهد الربوبیه*، پس از نقد نظریه‌ی انقطاع عذاب ملاصدرا می‌نویسد: بعضی از عبارات مصنّف متشابه است، ولی کلام او در *رساله‌ی عرشیه*، که آخرین کتاب اوست، محکم است. باید متشابه را به محکم برگرداند. در این رساله، پس از نقل سخن ابن عربی در مورد انقطاع عذاب گفت: و اما آن‌چه بر من آشکار شده است ... (۱۲، ص: ۷۷۳).

مرحوم آشتیانی نیز در پاورقی مبحث کیفیت خلود در الشواهد الربوبیه می‌نویسد: مصنف علامه در رساله‌ی عرشیه، که پس از این کتاب تصنیف کرده است، از این نظریه برگشته و گفته است: و اما بر من آشکار شده است ... (۱۲، ص: ۳۸۸).

۶. نتیجه‌گیری

از آن‌چه که گذشت به دست می‌آید که هم ظاهر آیات و روایات و هم نتیجه‌ی برهان عقلی بر خلود در جهنم و تعذیب ابدی کافران معاند دلالت دارند. اصول و قواعد کلی فلسفی که ابن عربی و ملاصدرا بر پایه‌ی آن‌ها انقطاع عذاب مخلّدين در آتش را اثبات کرده‌اند، دلیل بر انقطاع عذاب نیست، بلکه برعکس، خلود عذاب مخلّدين را نتیجه می‌دهد. در برابر ادله‌ی نقلی و عقلی که مسأله‌ی خلود در عذاب را اثبات می‌کنند، دو شبهه‌ی مهم وجود دارد: ۱. عدم تماثل، تساوی و توافق جزا و عمل در صورت خلود عذاب، ۲. تنافی رحمت و عدل الاهی با عذاب دائم. این دو شبهه بدین گونه مرتفع می‌شوند که الحاد، شرک، کفر و نفاق وقتی ملکه شدند و برای ملحدان، مشرکان، کافران و منافقان به منزله‌ی فصل مقوم وجودی درآمدند، زوال ناپذیرند و خلود در عذاب از همین‌جا سرچشمه می‌گیرد. صرف انجام کبائر، بر خلاف پندار معتزله و وعیدیه، سبب خلود نیست، بلکه ارتکاب کبائر چون رباخواری، قتل عمد مؤمن و ... به همراه کفر و ارتداد مستکبرانه و انکار جاحدانه‌ی ضروریات دین خلودآور است. به عبارت دیگر، اگر نافرمانی به صورت انکار حکم خدا و رسول درباره‌ی حکم قطعی اسلام و پس از قیام به حجت بالغه و روشن شدن حق برای کافران باشد، نوعی ارتداد و کفر است و کیفرش خلود در آتش است، ولی اگر به صورت انکار حکم خدا نباشد، بلکه سرپیچی عملی از دستور خدا و رسول او باشد، گناه بزرگ است و مجازات آن خلود در آتش نیست. هم‌چنین اگر انکار حکم از سوی ناقصین فی‌العقل و ضعفاء العقول باشد، یعنی کسانی که حجت بر آن‌ها تمام نشده، سرانجام آن‌ها رهایی از آتش است.

بر طبق آیات کثیری از قرآن کریم، کافران معاند در قیامت، همواره گرفتار دو نوع عذاب خواهند بود: عذاب جسمی: «کَلِّمًا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَلْنَهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ» (نساء/۵۶) و «لَيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ إِلَّا مِنْ ضَرِيعٍ» (غاشیه/۶)؛ و عذاب روحی و معنوی که سخت‌تر و دردناک‌تر از عذاب جسمانی است، نظیر خواری و ذلتی که روح را در رنج و فشار قرار می‌دهد: «رَبَّنَا آتِكْ مِنْ تَدْخُلِ النَّارِ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ» (آل عمران/۱۹۲). و شدیدترین کیفر روحی و معنوی کافران دوری از رحمت و لقای پروردگار است؛ خداوند با آنان سخن نمی‌گوید و آن‌ها از نظر تشریفی و نگاه لطف‌آمیز او محروم هستند: «لَا يَكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَ لَا

ينظر اليهم يوم القيامة» (آل عمران/۷۷). و نیز آتشی که از دل‌های سیاه آن‌ها سربرمی‌آورد از این قبیل است: «کلا لينبذن فی الحطمه. و ما ادراك ما الحطمه. نار الله الموقده. التي تطلع علی الافئده» (همزه/۴-۷).

حاصل آن‌که در قیامت، برای کافران عنود، هیچ‌گونه تخفیفی به لحاظ جسمی یا روحی وجود ندارد: «خالدین فیها لا یخفف عنهم العذاب» (بقره/۱۶۲).

یادداشت‌ها

۱. این کافران از نظر قرآن کریم مرجون لأمر الله (توبه/۱۰۶) و مستضعف (نساء/۹۸) به شمار می‌روند.
۲. برخی در معنای این جمله‌ی اخیر گفته‌اند: چون کون و فساد در جهان عناصر جاویدان است و انواع بازیچه‌ی کون و فسادند، لذا انواع هم جاویدان می‌باشند و فقط افراد در معرض تغییر و تبدیل‌اند. در جهان آخرت هم دوزخ جاویدان جای رنج و درد است و افراد در آن تغییر و تبدیل می‌یابند. به عبارت دیگر، این سخن صدرا مدّعی پیشین او را اثبات می‌کند که دوام عذاب در انواع است نه در افراد، چنان‌که مکوثات جهان طبیعت هم دوام نوعی دارند نه دوام فردی (۱۶، ص: ۱۶۰).
- اما این برداشت از این عبارت صدرا صحیح به نظر نمی‌رسد، زیرا واضح است که وی در این سخنان، از نظریه‌ی قبلی خود، یعنی دوام عذاب نوعی و انقطاع عذاب شخصی عدول کرده و نسبت دوزخ به جهان آخرت را به این علت شبیه نسبت عالم کون و فساد به دنیا می‌داند که عالم کون و فساد دنیا پر از رنج و درد و اندوه است و بقیه‌ی دنیا خالی از این‌هاست. دوزخ هم در عالم آخرت بخش پرنج و عذاب است و مابقی آن عالم خالی از درد و رنج است.

منابع

۱. ابن فارس، احمد، (۱۳۹۰ ق)، معجم مقاییس اللّغه، مصر: شرکه مکتبه و مطبعه مصطفی البابی الحلبی و اولاده.
۲. ابن منظور، جمال الدین محمد بن مکرم، (بی‌تا)، لسان العرب، بیروت: دار صادر.
۳. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۹)، تسنیم تفسیر قرآن کریم، قم: اسراء.
۴. حر عاملی، محمد بن حسین، (۱۴۰۳ ق)، وسائل الشیعه، تصحیح و تحقیق عبدالرحیم ربانی شیرازی، تهران: المکتبه الاسلامیه.
۵. حسینی طهرانی، سید هاشم، (۱۳۶۵)، توضیح المراد، تهران: انتشارات مفید.
۶. حقی البروسوی، الشیخ اسماعیل، (۱۹۲۸)، تفسیر روح البیان، استامبول: المکتبه الاسلامیه.

۷. حلی، جمال‌الدین الحسن بن یوسف، (۱۳۷۲)، *كشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، با حواشی و تعلیقات سید ابراهیم الموسوی الزنجانی، قم: انتشارات شکوری.
۸. راغب اصفهانی، ابوالقاسم، (۱۴۱۸)، *المفردات فی غریب القرآن*، با تحقیق محمد خلیل عیتانی، بیروت: دار المعرفه.
۹. سبزواری، مآهادی، (۱۳۷۶)، *رسائل*، با تعلیق، تصحیح و مقدمه‌ی سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انتشارات اسوه.
۱۰. سید بن طاووس، رضی‌الدین ابوالقاسم علی بن موسی، (۱۳۸۴)، *اقبال الاعمال*، ترجمه‌ی محمد روحی، قم: سماء قلم.
۱۱. سیوطی، جلال‌الدین، (بی تا)، *الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور*، بیروت: المكتبة الشعبیه.
۱۲. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۲)، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، با حواشی حاج ملا هادی سبزواری، مقدمه، تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
۱۳. _____، (۱۳۸۲)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، به ضمیمه‌ی تعلیقات سبزواری، به اشرف سید محمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
۱۴. _____، (بی تا)، *تفسیر القرآن الکریم*، سوره السجده و الحديد، تصحیح محمد خواجه‌ی، قم: انتشارات بیدار.
۱۵. _____، (۱۳۷۵)، *مجموعه رسائل فلسفی*، به تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران: انتشارات حکمت.
۱۶. _____، (۱۳۶۱)، *عرشیه*، تصحیح و ترجمه‌ی غلامحسین آهنی، تهران: انتشارات مولی.
۱۷. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۹۳ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسه الاعلی للمطبوعات.
۱۸. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۸۴)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن و الفرقان*، تهران: انتشارات اسوه.
۱۹. عقیقی، ابو‌العلاء، (۱۳۸۰)، *شرحی بر فصوص الحکم*، شرح و نقد اندیشه‌ی ابن عربی، ترجمه‌ی نصرالله حکمت، تهران: انتشارات الهام.
۲۰. فیض کاشانی، ملا محسن، (۱۳۷۵)، *اصول المعارف*، با تعلیق و تصحیح و مقدمه‌ی سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

۲۱. قمشاهی، محمدرضا، (۱۳۷۸)، *مجموعه‌ی آثار حکیم صهبا، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی و خلیل بهرامی قصرجمی، اصفهان: کانون پژوهش.*
۲۲. قیصری، داود بن محمود، (۱۳۶۳)، *شرح فصوص الحکم، قم: بیدار.*
۲۳. محیی‌الدین بن عربی، محمد بن علی، (۱۳۷۰)، *فصوص الحکم، تهران: انتشارات الزهراء، چاپ دوم.*
۲۴. _____ ، (۱۳۹۵ق)، *الفتوحات المکیه، تحقیق و تقدیم عثمان یحیی، تصدیق و مراجعه ابراهیم مدکور، قاهره: انتشارات الهیئه المصریه العامه للکتاب.*
۲۵. محیی‌الدین بن عربی، محمد بن علی، (بی‌تا)، *الفتوحات المکیه (۴ جلدی)*، بیروت: دار صادر.
۲۶. مجلسی، محمدباقر، (بی‌تا)، *بحار الانوار، تهران: دار الکتب الإسلامیه.*