

## بررسی دیدگاه ملاصدرا درباره جاودانگی و عذاب عذاب

رضا امیری\*

### چکیده

رابطه‌ای عمیق میان دنیا و آخرت وجود دارد؛ چنان‌که علم و عمل انسان در زندگی دنیوی، سعادت یا شقاوت ابدی او را در آخرت رقم می‌زند. از نگاه فیلسوفان، عقل به‌عنوان فصل ممیز انسان، به دو قسم نظری و عملی تقسیم می‌شود. براین اساس، حکمت نظری و حکمت عملی دو راهکار اساسی برای نیل به کمال انسانی به شمار می‌روند و دستیابی به هر مرتبه‌ای از این دو، جایگاه اخروی انسان را تعیین می‌کند. جاودانگی و به‌ویژه سعادت جاودانه، آرزویی است که هر انسانی در اندیشه و عمل به دنبال آن است و تحقق آن، تنها با باور به آخرت و زندگی اخروی در بهشت ممکن می‌شود. اگرچه وعده جاودانگی در بهشت، کمتر مورد اختلاف اندیشمندان بوده، اما درباره شقاوت ابدی در جهنم، دیدگاه‌های متفاوتی میان مذاهب و مکاتب فکری وجود دارد. ملاصدرا نیز در طول حیات علمی خود، در مسئله خلود در جهنم دچار تحول فکری شد؛ به‌طوری‌که از نظریه «گوارا شدن عذاب برای اهل جهنم» تا «عذاب دائمی نوعی» و «عذاب ابدی شخصی» در آثار او مطرح شده است.

**واژگان کلیدی:** خلود نفس، سعادت، شقاوت، پایان یافتن عذاب، خلود نوعی عذاب.

\*. دانش‌آموخته حوزه علمیه قم و پژوهشگر مرکز پژوهشی دائرةالمعارف علوم عقلی اسلامی

## مقدمه

جاودانگی یا موقتی بودن عذاب جهنمیان از مباحث مهم معادشناسی است که میان اندیشمندان کلام، فلسفه و عرفان مورد اختلاف است. پرداختن به سه نظریه متفاوت ملاصدرا، از پایان عذاب تا عذاب نوعی و عذاب شخصی، از ویژگی‌های مقاله حاضر است. هرچند برای نویسنده از نیت و خواست اصلی ملاصدرا در گزینش و پذیرش یکی از آن سه نظریه با توجه به منابع وی یقینی به دست نیامد. شاید صدرالمتألهین دو نظریه اخیر را به دلیل شرایط اجتماعی و پرهیز از تقابل با اشخاص و گرایش‌های فکری دیگر به طور فشرده و سر بسته مطرح کرده و لذا نوعی ابهام در آن حاکم است. با توجه به مطالب بالا این پرسش مطرح می‌شود که آیا ملاصدرا معتقد به خلود عذاب است یا عدم خلود آن؟ در صورت اخیر به کدام نوع از عدم خلود عذاب قائل است؟

ابن سینا به دلایلی مانند غیرذاتی بودن رنج و عذاب و اعمال عارض بر نفس و وسعت رحمت الهی، منکر خلود نفوس ناقصه شده است (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۵۰؛ ۱۳۸۵، ص ۳۴۹ به بعد). بیشتر متکلمان از جمله اشاعره و امامیه بر خلود در بهشت و خلود کفار در جهنم اجماع دارند (علامه حلی، ۱۴۱۹، ص ۵۶۱؛ شیخ مفید، ۱۴۱۳، ص ۴۶؛ تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۵، ص ۱۳۴)؛ اما درباره مرتکبان گناه کبیره اختلاف وجود دارد. امامیه معتقدند که آن‌ها سرانجام از جهنم خارج و در بهشت جاودان خواهند ماند (شیخ مفید، ۱۴۱۳، ص ۴۷). خوارج و معتزله آن‌ها را همانند کفار خالد در جهنم می‌دانند (اشعری، ۱۴۰۰، ص ۴۷۴؛ مکدموت، ۱۳۷۱، ص ۳۲۹ و ۳۳۰). اسماعیلیه خلود و عدم خلود گناهکار را مشروط به ولایتمداری دانسته‌اند؛ آنان شخص مسلمان بدون ولایت را جاودان در دوزخ می‌دانند (قرشی، ۱۴۱۱، ص ۳۱۷). زیدیه نیز مسلمان گناهکار را در صورت عدم توبه خالد در جهنم می‌گمارند (یحیی بن حسین، ۱۴۲۰، ص ۸۳؛ صعدي، ۱۴۲۰، ص ۲۶۰) بسیاری از عرفا مانند ابن عربی رحمت گسترده خداوند را شامل همه چیز می‌دانند، به گونه‌ای که عذاب برای اهل دوزخ گوارا می‌شود و گویا قائل به خلود در جهنم نیستند (ابن عربی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۱۷۲؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۶۵۹؛ جندی، بی‌تا، ص ۴۰۸). در نشریات نیز مقالاتی درباره خلود در آتش نوشته شده است، اما درباره مراتب سه‌گانه سیر تحولی اندیشه ملاصدرا و بسط آن چیزی یافت نشد؛ از جمله: مقاله «خلود در عذاب از دیدگاه ملاصدرا و ابن عربی» از حیدری فرد، «خلود از منظر مولانا و مقایسه آن با نظرگاه ملاصدرا» از محمودی، «خلود جهنمیان و بهشتیان از منظر ملاصدرا و علامه طباطبایی».

### اندیشه هستی‌شناسی ملاصدرا

مهم‌ترین اصول هستی‌شناسی ملاصدرا که در بحث خلود نفس کاربرد دارند عبارتند از:

**اصالت وجود و اعتباریت ماهیت** (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۸، ص ۱۳۶؛ ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۸-۳۹ و ۶۷؛ ج ۳، ص ۸۳).

**تشکیک در وجود:** به این معنا که وجود به نفس ذات خود قابلیت اتصاف به شدت و ضعف، تقدم و تأخر و کمال و نقص را دارد و این امور مربوط به خود وجود است (همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۲۰؛ ج ۶، ص ۸۶).

**اصل حرکت جوهری:** جواهر مادی، همان‌گونه که در اعراض متحول‌اند، در اصل ذاتشان هم تحول می‌پذیرند (همان، ج ۳، ص ۱۰۱-۱۰۴؛ ج ۴، ص ۲۷۳).

اصالت وجود، بنیان اندیشه ملاصدرا را تشکیل می‌دهد که اصل تشکیک وجود بر آن استوار است و حرکت جوهری نیز از همین تشکیک وجود سرچشمه می‌گیرد. از سوی دیگر، تکامل نفس حاصل حرکت جوهری است و نتیجه این حرکت، مجرد نفس خواهد بود؛ چنان‌که جاودانگی نفس نیز وابسته به همین مجرد است. بر اساس خواست و حکمت الهی، عالم طبیعت در نهایت به عالم مجردات و عقل متصل می‌شود، و این هدف به‌واسطه انسان محقق می‌گردد (همان، ج ۸، ص ۳۷۸؛ همو، ۱۴۲۰، ص ۳۳؛ ۱۳۵۴، ص ۴۳۷).

### اندیشه انسان‌شناسی ملاصدرا

انسان از پایین‌ترین مرتبه، سیر صعودی خود را آغاز می‌کند و مراتب حیات را یکی پس از دیگری می‌پیماید. او نخست از نفس نباتی، که فروترین مرتبه است، برخوردار می‌شود که ویژگی‌های آن رشد، تغذیه و تولیدمثل است. پس از آن، سیر حرکت جوهری ادامه یافته و او از مرحله نفس حیوانی بهره‌مند می‌شود که احساس و حرکت از خصوصیات این مرحله است. سپس به مرتبه اشرف و نفس ناطقه دست می‌یابد، که علم و آگاهی از مختصات آن است (همان، ج ۹، ص ۲۱؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۳۵۰-۳۵۱).

مهم‌ترین اصول انسان‌شناسی که در بحث خلود نفس کاربرد دارند عبارتند از:

### عقلانیت

ملاصدرا با توجه به حرکت جوهری و تشکیکی بودن مراتب وجود، و با این رهیافت که علم از شئون وجود است (همو، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۹۱ و ۳۵۴-۳۵۶)، اندیشه‌ای را ترسیم می‌کند که در آن انسان

وجود خود را در يك سیر تکاملی تحقق می‌بخشد. وی بنیادی‌ترین ویژگی انسان را در عقلانیت، به‌ویژه عقل نظری می‌داند. مراد از عقل، قوه مدرکه نفسانی و خاستگاه حکمت و فرزانی است که انسان را به جایی می‌رساند تا عالمی عقلی، مشابه عالم عینی گردد (همان، ج ۱، ص ۲۰). بنابراین انسان از سه وجود و نشئه برخوردار است؛ انسان حسی، که همان جسد محسوس انسانی است و در معرض فنا، فساد و زوال قرار دارد؛ انسان نفسی، که گاه آن را انسان برزخی می‌نامند و وجود شبحی و ظلی دارد و انسان عقلی، همواره ثابت است و حقیقت انسان حسی و کمال انسانیت انسان، به وجود آن وابسته است (همان، ج ۹، ص ۲۱).

### جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس

نفس هر انسانی در آغاز پیدایش، وجود طبیعی مادی دارد؛ سپس بر مبنای حرکت جوهری، مراتبی از کمال را طی می‌کند و وجودش به تدریج لطیف و قوی می‌شود تا به مرتبه نفس انسانی می‌رسد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۹۴؛ ۱۳۷۵، ص ۲۹۰-۲۹۱؛ ۱۳۸۸، ص ۳۲۵-۳۲۶؛ ۱۳۶۳، ص ۵۷۹).

### تجرد نفس

نفس، جوهری است که مهم‌ترین خصوصیت آن حیات و تجرد است (همو، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۵-۲۶ و ۴۲-۴۵؛ ۱۳۸۸، ص ۳۰۱-۳۰۳). امور مهمی چون جاودانگی نفس، معاد و حشر و نشر بر تجرد نفس مترتب‌اند (همو، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۶۰-۳۲۵؛ ۱۳۵۴، ص ۲۹۷-۳۱۰).

### نفس و بدن

نفس، صورت بدن و بدن، ماده برای نفس است و از ترکیب اتحادی آن‌ها انسان به وجود می‌آید و ارتباط آن‌ها مانند رابطه ماده و صورت، ارتباطی ضروری و ذاتی است نه عارضی همچون رابطه پدر و فرزند. نیاز نفس به بدن در تشخیص پیدا کردن است و آن هم در مرتبه وجود نفسانیش، نه در مرتبه جوهر عقلی آن (همو، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۵۵؛ ج ۵، ص ۲۸۶ و ۲۸۹؛ ج ۸، ص ۳۷۳).

### قوه خیال

اثبات تجرد قوه خیال نقش اساسی در طرح جاودانگی نفس دارد. زیرا تجرد قوه خیال همه انسان‌ها را در

برمی‌گیرد و پس از مرگ همه انسان‌ها حداقل در مرتبه خیال باقی هستند. نظریه‌های نامعتبری مانند تعلق نفوس به جرم سماوی، جرم ابداعی و یا نابودی نفوس عاری از معرفت، به دلیل ناآگاهی از وجود عالم دیگری به نام خیال منفصل یا عالم برزخ است که در این عالم، معاد نفوس خیالی توجیه‌پذیر می‌شود (همان، ج ۹، ص ۱۹۱؛ ۱۳۵۴، ص ۳۷۳-۳۷۷).

### سعادت و شقاوت

لذت و خیر و سعادت هر قوه‌ای از قوای نفسانی در ادراک امری است که ملایم با طبع اوست و الم و شر و شقاوت او در ادراک امری است که ضد طبیعت اوست (همو، ۱۳۶۳، ص ۵۸۶؛ ۱۹۸۱، ص ۱۲۱). سعادت و کمال نفس ناطقه، اتحاد با عقل فعال و تصور معقولات و علم به حقایق اشیا و مشاهده نظام اتم، فیضان خیر در مراتب هستی و کیفیت تدبیر باری تعالی است (همو، ۱۳۶۳، ص ۵۸۶).

### بقای نفس

بقا و جاودانگی در مقابل نیستی و نابودی نیست، بلکه در مقابل فساد است؛ زیرا نیست شدن وجود، حتی درباره امور مادی هم ممکن نیست؛ پس آنچه اتفاق می‌افتد تبدیل صورتی به صورت دیگر است. نفس چون قابلیت فساد ندارد و از سویی بسیط است و قابلیت انحلال به اجزا ندارد، جاودانه است. از این رو، برای اثبات بقای نفس و مجردات، برهان بر فسادناپذیری آن اقامه می‌شود (همو، ۱۳۸۸، ص ۳۱۱؛ ۱۳۶۳، ص ۵۵۱؛ ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۸۰). يك موجود هنگامی جاودانه است و تجزیه به اجزایش نمی‌شود که فاقد قوه فساد و اجزا باشد، و این در موجودات مجرد ممکن است. پس در واقع، تجرد و بقا ملازم یکدیگرند. چرا که هر امر مجردی، باقی و هر امر باقی، مجرد از جسم و عوارض جسمانی است. بنابراین از فسادناپذیری به جاودانگی و از بقا به تجرد موجود می‌رسیم (همو، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۸۵-۳۹۰). اگر خلود نفس را به معنای بقا در بهشت یا جهنم تفسیر کنیم، یکی از پیامدهای آن، سعادت یا شقاوت ابدی خواهد بود؛ یعنی جاودانگی در لذت یا جاودانگی در عذاب. هریک از این سعادت و شقاوت نیز خود به دو نوع عقلی و حسی تقسیم می‌شوند.

### سعادت عقلی (لذت عقلی)

انسان با مرگ، همراه با صور عقلی به عالم آخرت منتقل می‌شود. اگر این صور عقلی مطابق با واقع

باشند، موجب تنعم (بهره‌مندی) او خواهند شد و اگر مخالف واقع باشند، باعث عذابش می‌گردند. از این رو، محور اصلی بحث معاد روحانی، همین صور عقلی است.

ملاصدرا لذت و سعادت قوای نفسانی را در گرو ادراک چیزی می‌داند که با آن سنخیت دارد. با تأکید بر مفهوم «ادراک»، مهم‌ترین مانع رسیدن به سعادت آن است که جوهر نفسانی انسان در حالت بالقوه متوقف بماند. همین ضعف نفسانی سبب می‌شود صور معقولات نتوانند در نفس انسان تجلی یابند.

مؤلفه اصلی سعادت و ایمان، علم است و عمل صرفاً به‌عنوان علت مُعَدّه و امری عرضی از لوازم معرفت شمرده می‌شود. در مقابل، جهل عامل بنیادین شقاوت و کفر است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۳۱-۱۳۶؛ ۱۳۶۰، ج ۴، ص ۱۲-۱۷). هرچند هر دو قوه نظری و عملی از شرایط سعادتند، اما کمال عقل نظری اولاً و بالذات مدنظر است و کمال عقل عملی ثانیاً و بالعرض. بر این اساس ملاصدرا سعادت و ایمان را کمال حکمت یا عقل نظری تعریف کرده است (همو، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۶۶؛ ج ۲، ص ۱۶۶؛ ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۸۵-۲۸۶) و کار عقل عملی تنها خدمت‌گذاری به عقل نظری است (همو، ۱۳۸۸، ص ۲۹۲؛ ۱۳۵۴، ص ۲۵۸) و این بدین سبب است که عقل نظری هویت‌ساز نفس است، اما عقل عملی و آنچه ناشی از آن است مانند اعمال و رفتار انسان، در اثر ارتباط و توجه نفس با بدن حاصل می‌شوند که هویت‌ساز نفس و کمال آن محسوب نمی‌شوند، بلکه از شئون و تدبیر نفس بر بدن است. ملاصدرا بر این باور است که تحصیل علم و کسب معارف، اساسی‌ترین راه برای تحقق کمالات عقلی است؛ امری که به‌خودی‌خود موجب سعادت و جاودانگی حقیقی خواهد بود (همو، ۱۳۵۴، ص ۳۶۳ و ۳۶۶).

اما علمی که جایگاه برتر را در میان علوم برای نیل به کمال عقلی داراست و سرور همه علوم و معارف و سرچشمه آن‌هاست علم الهی است. شأن و مرتبه علم نظری الهی فراتر از علوم عملی است؛ چراکه علوم عملی تنها وسیله‌ای برای اصلاح اعمال‌اند و از این رو، حتی پایین‌تر از خود اعمال قرار می‌گیرند (همو، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۴۹).

بنابراین معرفت الله و علم خداشناسی برترین مرتبه را داراست؛ چه اینکه این معرفت ذاتاً هدف است، نه وسیله‌ای برای نیل به هدفی دیگر. پس این معرفت عین سعادت حقیقی به‌شمار می‌رود. هر علمی به میزان نزدیکی‌اش به معرفت الله، از فضیلتی افزون‌تر برخوردار است. بر همین اساس می‌توان سنجد که علم منطقی برتر از علم لغت و نحو است، و معرفت نفس از شناخت طبیعت بالاتر است و هیچ چیزی از معرفت حق بالاتر نخواهد بود، زیرا نتیجه این معرفت عبارت است از خیر حقیقی و خیر خیرات، که همان سعادت سعادت‌هاست (همان، ص ۲۵۰؛ ۱۳۸۱، ص ۷۰).

## رابطه تشکیکی علوم و مراتب خلود

همان‌گونه که علم و ادراک دارای مراتب حسی، خیالی و عقلی است، صاحب ادراک نیز در آخرت، حیات ابدی خود را در یکی از مراتب بهشت، یعنی بهشت جسمانی، مثالی یا عقلی سپری خواهد کرد. ملاصدرا با استناد به این اصل که وجود مساوی با خیر و سعادت است، نتیجه می‌گیرد که علم به وجود نیز خیر محسوب می‌شود. اما از آنجا که مراتب وجود در کمال و نقص متفاوتند، سعادت نیز به تبع آن دارای درجات مختلفی است. براین اساس، هرچه وجود کامل‌تر و خالص‌تر از عدم باشد، سعادت آن بیشتر خواهد بود؛ و هر اندازه وجود ناقص‌تر و آمیخته با شر و شقاوت باشد، از سعادت و خیر کمتری برخوردار خواهد شد (همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۴۱؛ ج ۴، ص ۱۲۱-۱۲۲).

## شقاوت عقلی (الم عقلی)

با قطع شدن علاقه نفس به بدن در هنگام مرگ، نفس با مشاهده اعمال ناپسند خود دچار رنج می‌شود؛ چراکه این حالت موجب تألم، حسرت و ندامت وی می‌گردد. این شقاوت عقلی در برابر سعادت عقلی قرار دارد و ناشی از نقص در اعمال یا نقص علمی است. چنین شقاوتی که بر اثر گناه و غلبه شهوت و غضب پدید می‌آید، نفس را از رسیدن به سعادت حقیقی در آخرت باز می‌دارد. اما از آنجا که این صفات پست و لوازم آن‌ها (مانند عذاب جهنم) ذاتی نفس نبوده و اموری غریب و بیگانه به‌شمار می‌روند، بعید نیست که پس از مدتی - بسته به شدت و ضعف، کمیت یا مقدار رسوخ این صفات ناپسند - زائل شده و نفس به حالت پاکی نخستین خود بازگردد. به همین دلیل، این نوع شقاوت ممکن است موجب خلود در عذاب نشود؛ همان‌گونه که در حدیث آمده است: «مؤمن فاسق در جهنم جاودانه نیست».

در مقابل، شقاوت علمی نوعی دیگر از شقاوت است که بر اثر انکار حق و حقیقت پدید می‌آید و نشان‌دهنده نقص و ناتوانی ذاتی نفس است. این افراد در دنیا هرچند آگاهی نسبی به علوم و معارف عقلی داشته‌اند یا حتی شوقی گذرا برای کسب آن‌ها در خود احساس کرده‌اند، اما تلاشی در جهت تحصیل این معارف نکرده‌اند تا قوه عقلانی خود را به فعلیت برسانند و ذات خویش را از نقص به کمال سوق دهند. در نتیجه، استعداد اولیه آن‌ها برای درک معارف الهی به‌جای رشد و تعالی، به شیطنت، کج‌فهمی و انحراف گراییده است. چنین نفسی، آرای باطل، عقاید خرافی و افکار جاهلانه را در خود رسوخ داده و در آخرت، دچار عذابی خواهد شد که امیدی به رهایی آن وجود ندارد؛ چراکه تغییر در این مرحله محال است (همو، ۱۳۵۴، ص ۳۶۷؛ ۱۳۶۳، ص ۵۸۸؛ ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۳۴-۱۳۵).

انسان‌هایی که اعتقادات باطل دارند، گرفتار دنیاطلبی و شهوت هستند و یا از راه آرای جدلی و تقلیدی به معارف دست می‌یابند هیچ‌کدام وارد دایره عقل نمی‌شوند و به لذت عقلی و سعادت حقیقی دست نمی‌یابند (همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۳۶؛ ۱۳۵۴، ص ۳۶۸؛ ۱۴۲۲، ص ۴۶۱)، اما به لحاظ خلود در عذاب حکم هر یک متفاوت است.<sup>۱</sup> افرادی که به درجه عقلی نرسیده‌اند شوق به کسب معقولات هم ندارند و چون به وجود معقولات علم ندارند رنجی نمی‌برند و از درجات بالای بهشت هم خبری ندارند تا حسرت و عذاب بکشند و فقط در بهشت جسمانی هستند. کسانی که مشغول امور دنیوی شده‌اند ولی سراغ ضد کمال نرفته‌اند، بلکه تنها به تقویت شهوت و غضب پرداخته‌اند، چون می‌دانند چه چیز را از دست داده‌اند معذب می‌شوند؛ اما این نقص چون از ناحیه ملکه علمی نیست و به دلیل اعمال بدنی ایجاد شده از عوارض مفارقه و غریب نفس شمرده می‌شود که زوال‌پذیر است، از این رو عذاب آن‌ها جاودانه نیست. بنابراین نفوس تمام انسان‌هایی که بهره‌ای از فضیلت عقلی ندارند و از طرفی با حق و حقیقت هم دشمن نیستند، به یک نوع سعادت وهمی در آخرت از جنس آنچه در دنیا تصور و توهم کرده‌اند دست خواهند یافت و در بهشت جسمانی از زندگی جاودانه حسی و لذت جسمی بهرمنند خواهند بود. زیرا تعطیل و اهمال نفوس از هر فعل و انفعالی جایز نیست و نیز عنایت و رحمت الهی واسع است و رحمت او بر غضبش برتری دارد (همو، ۱۳۵۴، ص ۳۷۲). کسانی که از راه استدلال و یا شنیدن از انبیا و حکما به کمالات عقل علم پیدا کرده‌اند و شوق به تحصیل علوم هم دارند، اما به دلیل تشکیل قیاس‌های باطل و یا به دلیل تقلید از مذاهب فاسد جانب حق را نمی‌گیرند و دچار عقاید باطل‌اند، اگر از بدن جدا شوند دچار عذاب روحانی دائمی هستند؛ زیرا عقاید باطل عوارض لازم نفس‌اند و با ذاتشان متحد شده است (همو، ۱۳۸۸، ص ۳۳۵-۳۳۸؛ ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۳۹).

### نقش اعمال در خلود

کمال و رشد حقیقی انسان در علم، معرفت و رشد عقلانی است که هویت حقیقی او را می‌سازد و عقل عملی در واقع زمینه‌ساز عقل نظری است؛ زیرا تهذیب و پرهیز از گناه در فراگیری و کسب معرفت تأثیر بسیار دارد (همو، ۱۳۵۴، ص ۳۶۶). به نظر ملاصدرا کسانی که به مرحله عقلی رسیده‌اند، وارد جنت مقربین می‌شوند و در بهشت عقلی جاودانه‌اند و کسانی که به علوم عقلی دست نیافته‌اند، اما اعمال صالح دارند، وارد جنت متوسطین می‌شوند و در بهشت جسمانی جاودانه خواهند ماند (همو، ۱۳۸۸، ص ۲۹۳). در معاد جسمانی چیزهایی که بر ما تأثیر می‌گذارند، خوب یا بد، تجسم اعمال خودمان

هستند. در این دنیا هر عملی که انجام می‌دهیم صورتی از آن عمل نزد ما و در قوه خیال محفوظاند و هنگامی که ماده دنیایی از ما گرفته می‌شود همه آن صور، چه آن‌ها که ظاهراً فراموش شده‌اند و چه آن‌ها که فراموش نشده‌اند، همگی نزد ما حاضر می‌شوند و در بیرون از ما هم تحقق پیدا می‌کنند که یا موجب عذاب و یا موجب لذت می‌شوند (همان، ص ۳۴۴). اعمال چون عرض غریب و مفارق نفس‌اند و نیز به حسب رسوخ شدید و یا ضعیف در نفس و نیز کثرت و قلت تکرارشان، در خلود و عدم خلود شخص متفاوتند (همان، ص ۳۳۵).

در یک جمع‌بندی می‌توان گفت انسان‌ها در آخرت سه قسم‌اند: سعاداء و اصحاب یمین، اشقیاء و اصحاب شمال، و سابقین که همان مقربین هستند. از این میان، اصحاب شمال خود یا مطرودین هستند و یا منافقین که دسته اول اهل ظلمت و حجاب کلی‌اند و دسته دوم به لحاظ فطرت مستعد نور هستند، اما قلبشان در حجاب ردائل و معاصی گرفتار شده است، تا جایی که هیئات فاسقه و ملکات مظلومه در نفوسشان رسوخ کرده و قوه عاقله آن‌ها توانایی درک هیچ معنایی را ندارد. نه در باطن راهی به سوی علوم حقیقی دارند و نه در ظاهر به علوم رسمی. این هر دو گروه اخیر در عذاب‌اند و در جهنم خالدند. اما عذاب منافقان شدیدتر است؛ زیرا مطرودین از اصل فاقد استعداد قبول هدایت‌اند و اهل حجابند و منافقان استعدادشان زائل شده و به دلیل فساد عقیده مسخ شده‌اند و اهل عقابند. قسم دیگر انسان‌ها در آخرت اهل عفو هستند که دارای اعمال نیک و بد هستند و این‌ها خود دو گروه‌اند یا به‌طور کامل مورد عفو؛ زیرا اعتقاد قوی دارند و گناه در آن‌ها رسوخ نکرده و یا بر اثر رسوخ معاصی مورد عذاب موقتی هستند تا اینکه از آنچه کسب کرده‌اند پاک شوند و سرانجام چون انکار و سرکشی ندارند، رحمت شامل حالشان می‌شود (همان، ۱۴۲۲، ص ۴۵۹؛ ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۳۲-۱۳۵).

### خلود در عذاب صوری

ملاصدرا در دیدگاه نخستش همچون عارفان، به عدم خلود در عذاب معتقد است. باین همه پایان عذابی که ملاصدرا می‌گوید عذاب صوری است نه معنوی و وهمی؛ به عبارت دیگر پایان عذاب، تنها مخصوص معاد جسمانی است نه معاد روحانی. در اینکه برخی در جهنم جاودانه‌اند، میان مکاتب فکری اتفاق نظر وجود دارد؛ همان‌گونه که در جاودانگی عذاب معنوی و عقلی هم کسی مخالفت ندارد؛ اما آیا عذاب جسمی هم جاودانه است، یا پس از مدتی عذاب جسمی برداشته می‌شود؟ ملاصدرا هرچند خلود در آتش را می‌پذیرد، ولی خلود در عذاب را نمی‌پذیرد. وی می‌گوید برخی مستحق خلود در جهنم‌اند و تا آخر هم

در آنجا هستند، اما پس از مدتی که عذاب دیدند و تا حدودی پاک شدند، دیگر رنج و عذابی ندارند و طبیعتشان با آتش انس می‌گیرد. او دلائلی برای انقطاع عذاب صوری بر می‌شمرد.

## دلائل عدم خلود

۱. **وسعت رحمت خداوند متعال:** رحمت الهی گسترده است و مغفرتش بر گناهان ما پیشی گرفته است. تفکر خلود موجب ناامیدی از رحمت و کمی رغبت به نعمت‌های بهشتی و دوری از طریق خداست، پس باطل است. هر اعتقاد و مذهبی که رحمت و هدایت خداوند را نفی کند و راه رسیدن به او را ببندد، بی‌گمان باطل است؛ زیرا چنین دیدگاهی با اساس شرع و پیامبران و کتاب‌های آسمانی که هدفشان رساندن بندگان به رحمت الهی است در تضاد خواهد بود. و خلود در عذاب با این اهداف ناسازگار بوده و باطل است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۴۶۰؛ ۱۳۸۸، ص ۳۹۰).

۲. **زوال‌پذیری اعمال:** منشأ ثواب و عذاب اگر خود عمل یا قول باشند، از آنجا که هر دو زوال‌پذیرند، لازم می‌آید معلول با نبود علت باقی باشد که امری نادرست خواهد بود. از این رو فعل جسمانی در زمان محدود نمی‌تواند منشأ جزایی در زمان نامتناهی باشد، به‌ویژه در جانب عقاب که سزاوار حکیم نیست (همو، ۱۳۶۰، ص ۲۰۴؛ ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۹۳؛ ۱۳۷۵، ص ۲۴۸).

۳. **دائمی نبودن قسر:** قسر نه دائمی است و نه اکثری، بنابراین هر طبیعتی به‌طور دائم از کمالش جدا نمی‌شود و با زوال قاسر به هدف خلقت خود دست خواهد یافت. کفر، یا خروج از فطرت اولی و ورود به فطرتی دیگر است و یا از فطرت اول خارج نمی‌شود که در هر دو حال، عذاب دائمی نیست. زیرا در صورت خروج از فطرت اولی به سبب افعال شهوی یا غضبی به نوعی دیگر تبدیل می‌شود و چنین افعالی کمال ذات وی شمرده می‌شوند، مانند حیوانیت که کمالش در انجام امور شهوی، و درندگی که کمالش در غالب شدن و تهاجم است، و چون این امور ملائم با نفس اوست، لذت هم می‌برد. اما در صورت باقی ماندن در فطرت اولیه از آنجا که این فطرت بر اثر عوارض غیرلازم و غیردائمی در حجاب فرو رفته است، با از بین رفتن این عوارض، به فطرت اصلی خود برمی‌گردد؛ از این رو رحمت واسعه شامل حال او می‌شود و وجهی برای خلود در عذاب نمی‌ماند (همو، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۸۸ و ج ۹، ص ۳۴۷؛ ۱۳۸۸، ص ۳۸۵).

۴. **شوق به کمال:** خداوند سبحان به اشیا توانایی و قوه‌ای جلی و طبیعی داده تا بتوانند خیر موجود خود را حفظ و کمال مفقود خود را طلب کنند. از این رو هر موجودی عشق به وجود و شوق به سوی کمال دارد، تا جایی که به غایت‌الغایات و خیرالخیرات منتهی شود. تمامی اشیا به ذات، طالب حق و مشتاق

رسیدن به او هستند، دشمنی و عدم تمایل به حق امری عرضی است؛ از این رو هرکس بالذات لقای پروردگارش را خواهان باشد او هم ذاتاً دوستدار لقای آن‌هاست و هرکس به دلیل امراضی به نحو عرضی از لقای خداوند دوری کند او هم به نحو عرضی از آن‌ها دوری می‌جوید و پس از عذابی موقت امراض آن‌ها پاک می‌شود تا به سوی فطرت اولیه خود بازگشت نمایند (همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۳۴۷).

**۵. ناسازگاری عذاب با غرض آفرینش:** خداوند متعال خالق، مبدء و معاد بندگان است؛ شأن علت فاعلی، افاضه و ایجاد معلول است و معلول چیزی جز پرتوی از نور وجود علت نیست؛ از این رو عذاب ابدی با ایجاد و علت منافات دارد. ذات خداوند رحمت، خیر و نور محض است و هر چیزی که از او صادر می‌شود، باید عین جود، لطف و کرم باشد؛ وجود بیماری و شرور به نحو اندک و عرضی است و نیز به دلیل «سبقت رحمته غضبه» رحمت ذاتی و غضب امر عارضی برای اوست و طبق قاعده، عرضی اتفاقی است نه دائمی و کسی که چنین صفاتی دارد در شأن او عذاب ابدی نیست (همو، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۳۱۳-۳۱۴).

آفرینش انگیزه گناهان سرانجام به خدا می‌رسد و این از روی حکمت نظام و مصلحت مخلوقات است؛ زیرا اگر همه انسان‌ها صالح و مؤمن بودند، به نظام دنیا و اسباب و لوازم معیشت خلل وارد می‌شد؛ پس اگر انگیزه گناه در قدرت بشر نباشد، عذاب آن‌ها قبیح است (همان، ج ۱، ص ۳۶۱). به عبارت دیگر آبادانی و پیشرفت عالم و حکمت الهی اقتضای وجود انسان‌های شرور، شیطانی و کافر را دارد و از سویی اگر تنها انسان‌های موحد در عالم باشند، سایر طبقات انسانی همچنان در مخفیگاه امکان و حالت بالقوه باقی می‌مانند و به فعلیت نمی‌رسیدند و اگر خلقت اشقیا براساس حکمت و قضای الهی است، باید دارای غایات حقیقی و امور ذاتی باشند که هرگاه به این امور و غایت رجوع کنند، برایشان لذت و خوشی است؛ هرچند ممکن است زمان طولانی بین آن‌ها فاصله شود و به آن دست نیابند (همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۳۴۸؛ ۱۳۸۸، ص ۳۸۶).

عذاب کردن در آخرت برای شخص ضرر است و هیچ جهت منفعتی هم ندارد. عذاب کردن در چنین صورتی قبیح است و از حکیم قبیح صادر نمی‌شود (همو، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۳۶۳). وی پس از چند دلیل دیگر می‌گوید بیشتر این دلائل مبتنی بر حسن و قبح عقلی است و اصلح این است که بر خداوند رعایت آن واجب است و از نظر عقلی گریزی از آن نیست<sup>۲</sup> (همان، ص ۳۶۵).

کفر و گناه کبیره از جمله اموری هستند که اکثر اندیشمندان درباره جاودانگی عذاب مرتکبان آن‌ها اتفاق نظر دارند. باین حال، این پرسش مطرح است که آیا از دیدگاه ملاصدرا، دلایل گوارا شدن عذاب

شامل این دو مورد نیز می‌شود یا خیر؟ به نظر می‌رسد براهین عقلی و نقلی دو نظریه «دوام عذاب» و «انقطاع عذاب» چنان در تقابل هستند که ملاصدرا در مواضع مختلف، گاه به یکی و گاه به دیگری گرایش یافته است.

### نقش کفر در خلود

ایمان یعنی معرفت به خداوند، کتب آسمانی، رسولان و آخرت؛ در مقابل، کفر به معنای جهل و عدم ایمان به این معارف است. خواه این جهل همراه با وجود، استکبار، تکذیب رسول و وحی همراه باشد یا نباشد. گروه نخست (جاحدان) قطعاً خالد در جهنم‌اند؛ اما گروه دوم (غیرجاحدان) پس از مدتی عذاب، امکان رهایی دارند (همان، ج ۶، ص ۲۳۴).

فقها و متکلمانی که به خلود کفار در آتش معتقدند، با استناد به نصوص صریح و اجماع امت، مخالفان خود (قائلان به پایان عذاب کفار) را به ضلالت و بدعت متهم کرده‌اند. اما ملاصدرا استدلال آنان را نمی‌پذیرد؛ زیرا از دیدگاه او، ممکن است لفظ در معنایی غیر از آنچه برایش وضع شده به کار رود. اگرچه اصل بر این است که الفاظ در معنای مطابقی خود استعمال شوند، ولی در موارد ظنی می‌توان به قرائن لفظی تمسک جست. افزون‌براین، در امور یقینی تنها برهان عقلی و شهود قلبی معتبر است و اجماع در مقابل کشف صحیح - که موافق با کشف نبوی باشد - حجیت ندارد (همان، ج ۴، ص ۳۱۶). به نظر ملاصدرا کافران هر چند عذابشان عظیم باشد، سرانجام درد و رنجشان پایان می‌پذیرد و هیچ عذاب همیشگی نداریم. ظاهر آیاتی که دلالت بر عذاب دارند نیز حق است و با سخن بالا منافاتی ندارد؛ زیرا ممکن است چیزی از یک جهت عذاب باشد، اما از جهت دیگر عذب (گوارا) باشد (همان، ص ۳۲۱). وی در تأیید موقتی بودن عذاب، آیات و روایات بسیاری در خلاصی از جهنم می‌آورد، مانند متونی که دلالت بر بخشش اهل ایمان، اسلام یا امت محمد ﷺ دارد و یا رهایی از عذاب به پاس عمل صالح، شفاعت انبیا و اولیای الهی، و در نهایت، گستردگی و سبقت رحمت خداوند هستند (همان، ج ۳، ص ۳۳۳-۳۴۳).

### نقش گناه کبیره در خلود

گناه کبیره یکی از عوامل خلود است که درباره کم و کیف آن دیدگاه‌های مختلفی مطرح است. ملاصدرا برخی از این دیدگاه‌ها را نقل و نقد کرده است؛ از جمله جمهور معتزله حتی يك مورد ارتکاب کبیره را

موجب خلود در جهنم می‌دانند، اما ملاصدرا دلایل آن‌ها را نمی‌پذیرد (همان، ص ۳۲۴؛ ج ۴، ص ۳۱۱) و جاودانگی مرتکب کبیره در جهنم را باطل می‌داند و معتقد است چنین باوری با رحمت الهی در تنافی است و ترس از جهنم و امید به بهشت را در انسان از بین می‌برد (همو، ۱۳۵۴، ص ۴۶۰).

ملاصدرا برای بررسی اینکه عامل اصلی خلود در آتش کفر و اعتقاد است یا گناه کبیره و اعمال، از انسان‌شناسی کمک می‌گیرد و برحسب آن، در دوام عذاب به تفصیل قائل می‌شود. وی معتقد است سران لشکر شیطان در خلقت انسان سه چیز است: قوه وهمیه، قوه شهویه و قوه غضبیه. قوه وهمیه: این قوه رئیس ادراک‌های جزئی حسی است که شوق به لذات نفسانی از آن سرچشمه می‌گیرد. قوه شهویه: این قوه رئیس سایر قوای خیالی برای اهدف حیوانی است که نفس را از راه آخرت و مطالب اخروی باز می‌دارد.

قوه غضبیه: قوه‌ای است که منشأ ضرر رساندن، جنایت، ستم و غلبه بر دیگران است. هریک از این قوا به حسب طبع و آتشی که در آن نهفته است، انسان را به چیزی فرا می‌خواند؛ برای مثال حرارت شهوت جنسی هنگام هیجان چنان حرکت می‌کند که آتش آن همه را می‌سوزاند و یا حرارت آتش کبر و غضب آن‌گونه است که گویا ادعای ربوبیت می‌کند. سرچشمه همه این آتش‌ها قوه وهمیه است که مبدء گمراهی، مغالطه، سوءظن و شر است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۳۰۷). مادامی که وهم، باطل را به شکل حق نشان ندهد، هیجان نادانی و زشتی در قوای نفس فعال نمی‌شود؛ پس وهم است که نخست درب خانه کفر، انکار، عناد و استکبار را می‌زند و بعد قوای عماله که از توابع قوه واهمه‌اند بر طبق آن عمل می‌کنند. هرچه فضیلتی که رذیلت در مقابل آن قرار دارد شریف‌تر باشد، رذیلت صادر شده از آن پست‌تر و زشت‌تر است. افک، رذیلت قوه ناطقه وهمانی و زنا، رذیلت قوه شهوانی و قتل، رذیلت قوه غضبیه است. برحسب فضیلت قوه نخست بر دو قوه دیگر، پستی و دوام عقاب رذیلت آن قوه نیز بیشتر است. به بیان دیگر چون انسانیت هر انسانی و تکامل او به سمت عالم علوی و الهی و اکتساب معارف و سعادت توسط قوه ناطقه است؛ هرگونه فساد و معصیتی در این مورد، رذیلت و خطایی بزرگ است و او را دچار شقاوت کرده و به درجه شیطان تنزل می‌دهد. اما گناهان مربوط به قوای دیگر که فساد در اعمال به‌شمار می‌روند، نه اعتقادات، دارای حکم سخت خلود در جهنم نیستند (همان، ص ۳۰۸). پس روشن می‌شود که مذهب معتزله و زیدیه که به نحو مطلق معتقد به خلود صاحب کبیره در جهنم‌اند باطل است. زیرا تنها آن دسته از کبائر که رذیله نطقیه راسخ در نفس شده‌اند یا معصیتی که کاشف از آن باشد موجب خلود است. مانند برخی معاصی از افرادی خاص در مکان و زمانی خاص مثلاً

کسی از اهل دانش در جوار حرم اولیا و امامان علیهم‌السلام مرتکب لهو و گناه شود. این گناه هرچند از گناهان قوای حیوانی است نه نطقیه، اما چون دلالت بر فساد اعتقاد به حرمت پیامبر و اولاد ایشان علیهم‌السلام دارد، نشان از فساد در عقیده اوست. پس در اینجا هم منشأ خلود در عذاب در حقیقت ردیلت ناطقه است مانند کفر و هر آنچه موجب کفر است (همان، ص ۳۱۰).

### نقش ملکات نفسانی و نیت در خلود

اعمال، باورها، کفر و ایمان - که در فلسفه به آنها "ملکه" و در متون دینی "فرشته" و "شیطان" در جانب خیر و شر گفته می‌شود - اگر به صورت ویژگی‌های پایدار در نفس تثبیت شوند، به تدریج به صورت جوهرهای مستقل و فعال درمی‌آیند. این جوهرها می‌توانند منشأ رنج یا رستگاری برای نفس باشند. اگر این صفات نفسانی از ثبات و پایداری ذاتی برخوردار نباشند، دیگر توجیهی برای جاودانگی بهشتیان و دوزخیان باقی نمی‌ماند. زیرا اگر منشأ پاداش و عذاب، صرفاً همان اعمال و گفتار گذرا باشد، لازم می‌آید که اثر (ثواب یا عذاب) پس از نابودی علت (عمل زوال‌پذیر) همچنان باقی بماند، که این امری نامعقول است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۲۰۳؛ ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۳۳؛ ج ۹، ص ۲۹۲؛ ۱۳۷۵، ص ۲۴۸). بنابراین، عامل خلود در بهشت و جهنم بایستی دارای ثبات و دوام باشد که این امر از افعال جسمانی برنمی‌خیزد، بلکه حاصل اخلاق و ملکاتی است که موجب ثواب و عذاب‌اند (همو، ۱۳۷۵، ص ۲۴۸؛ ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۴۴۲). ازسویی فعل جسمانی‌ای که در زمان و مکان محدود و خاصی اتفاق افتاده چگونه منشأ جزای ثابت در زمان نامتناهی است؟ این‌گونه مجازاتی سزاوار حکیم نیست؛ همان‌گونه که خود فرموده: «وَمَا أَنَا بِظَالِمٍ لِّلْعَبِيدِ» (همو، ۱۳۶۳، ص ۶۴۸؛ ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۳۳). شاید پاسخ این مشکل با آنچه کم و کیف اعمال بدان وابسته است، یعنی «نیت» باشد. جهت باقی عمل که منشأ ثواب و یا عذاب است، همان نیت حاصل در مقام باطن انسان است که عمل، از آن ناشی می‌شود و عمل، امری زایل و غیرباقی و واقع در دار حرکات است و مرکب است از اعراض متباینه که دارای صورت اعتباری است و جوهر و باطن آن، نیت است و این نیت در کسانی که عادت به عصیان و تمرد کرده‌اند، چنان راسخ و باقی و زوال‌ناپذیر است که به منزله امری جوهری و ذاتی آن گردیده است. بدی و خوبی عمل تابع اراده و منشأ عمل است و حسن و قبح عمل نیز از نیت خوب و بد ناشی می‌شود و موجب عذاب در این صورت امری دائمی است؛ ازاین‌رو عذاب، از ذات نفوس خبیث سرچشمه می‌گیرد و دائمی خواهد بود؛ همان‌گونه که فرمود: «كُلُّ يَعْْمَلُ عَلَيَّ شَاكِلَتَهٗ» (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۴۸۷).

## علم و جهل عامل اساسی خلود

همان‌گونه که همه سعادت‌های انسان، به آراسته‌شدنِ قوای نظری به علوم حقیقی و حقایق ایمان به خدا و آخرت، و نیز خالی‌بودنِ قوه عملی از زشتی‌های اخلاقی و ردایلی بازمی‌گردد، تمام شقاوت‌ها نیز ناشی از جهل نفس به معارف حقه و متصف‌شدنِ آن به صفات ناپسند است. بنابراین، جهلِ راسخ (که همان کفرِ منجر به تکذیبِ رسول است) موجب خلود در دوزخ می‌شود؛ چرا که «هر کس با محبوب خویش محشور می‌گردد» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۶، ص ۲۳۴).

افرادی که در آخرت اهل نجات نیستند، از حیث جزء علمی، دارای صفت واحدی هستند: «جهلی» همراه با «اعتقادِ راسخ متضاد با حق». اما از جهت جزء عملی، هر ردیلتی موجب محرومیت از آمرزش الهی نمی‌شود؛ مگر گناهایی که بر قلب تسلط یافته، جوهر آن را تباه ساخته، و ظاهر و باطن فرد را به فساد کشانده باشد. بیشتر مردم گرچه فاسق و دارای صفات زشتند، این امر مستلزم محرومیت از رحمت خداوند نیست. همان‌گونه که «جهلِ مرکبِ راسخ متضاد با یقین» (که عامل شقاوت ابدی است) اندک است، «یقینِ کامل» (که موجب خیر کثیر و سعادت فراوان می‌شود) نیز نادر است؛ و اکثریت مردم در مرتبه‌ای متوسط میان این دو قرار دارند. از این رو، بیشتر مردم اهل نجات‌اند (همان، ص ۲۹۴). بنابراین، اصلِ هر سعادت، «علم و یقین»، و ماده هر شقاوتی، «جهل به خدا و آخرت» است (همان، ج ۷، ص ۴۴۱). از این رو ملاصدرا گاه به روشنی منکر امکانِ قطع عذاب برای برخی افراد می‌شود «اذا كان الاعتقاد فاسداً و الجهل راسخاً، كان العقاب ابدیاً و الخلاص مستحیلاً» (همان، ج ۳، ص ۱۱۱). ملاعلی نوری در تعلیقه خود بر اسفار می‌نویسد این نظر، نشان‌دهنده مخالفتِ قطعی ملاصدرا با نظریه پیشینِ وی در بابِ عُقُوبَت است و دست‌کم برخی طوایف کفار را مُخَلَّد در عذاب می‌داند (همان، ص ۴۸۳).

## تجدید نظر ملاصدرا در نظریه خلود

ملاصدرا در دو کتاب اصلی خود یعنی اسفار و شواهد الربوبیه به‌طور مفصل نظریه گوارا شدن عذاب را مطرح و با دلایل عقلی و نقلی زیادی از آن دفاع می‌کند؛ اما در مواردی در همین آثار اشاره‌ای دارد به اینکه نزد وی اصولی است که دلالت بر دوام عذاب دارد، هرچند آن اصول را مطرح نمی‌کند (همو، ۱۳۸۸، ص ۳۸۵؛ ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۳۴۷). وی در آثار بعدی مانند کتاب عرشیه و جلد‌های اول، دوم و سوم تفسیر قرآن، نظریه خلود در عذاب را بیشتر مطرح و مخالفت خود را با نظریه نخست خود اعلام می‌کند؛ اما با مرگ ناگهانی وی این نظریه ناقص می‌ماند و عده‌ای را با این پرسش مواجه می‌کند که آیا

عدول از انقطاع خلود براساس مصلحت و تقیه بوده و یا واقعاً از نظریه قبلی خود برگشته است، به‌ویژه با تفسیر نوعی بودن دوام عذاب از نظریه جدید ایشان.

همان‌گونه که نعمت و خیر اهل بهشت دائمی است، درد و عذاب اهل دوزخ نیز دائمی است؛ اما «دوام» در هر یک، معنایی ویژه دارد<sup>۳</sup> (همو، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۳۴۹). ملاصدرا در اینجا تفاوت این دو دوام را توضیح نمی‌دهد، و این ابهام در مفهوم «خلود»، این پرسش را برمی‌انگیزد که شاید وی نمی‌خواهد خلود در عذاب را هم‌سان خلود در بهشت بپذیرد. توجیهاات او نیز در موارد مختلف، این یقین را ایجاد نمی‌کند که وی قائل به عذاب دائمی دوزخ - به همان معنای خوشی دائمی بهشت - است. دوزخ از جنس جهان مادی است و ساکنان آن، حکمی مشابه ساکنان این دنیا دارند: همان‌گونه که «ماده» نامتناهی و جاودانه نیست، دوام عذاب دوزخ نیز نمی‌تواند هم‌سان دوام عالم آخرت و ابدیت بهشتی باشد. عذاب دوزخ با نوعی «انقطاع» و «تبدل» همراه است؛ بدین معنا که عذاب بر بدنی ثابت و جاودانه وارد نمی‌شود، بلکه بدن به‌طور نامتناهی در حال تغییر و تحوّل است و هر عذابی بر بدنی جدید وارد می‌گردد. اما بهشت برخلاف این است و از احکام دنیوی و قوانین مادی مبرّأ بوده، جاودانگی آن با دگرگونی و تبدل ناسازگار است. گاهی نیز تصریح می‌کند دوام در بهشت «شخصی» است، اما در دوزخ «نوعی»؛ یعنی هر شخص به‌طور مستمر عذاب نمی‌بیند، اما از آنجا که اشخاص پیوسته جایگزین می‌شوند و تعاقب اشخاص وجود دارد، «نوع» انسان به‌طور دائمی در عذاب است (همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۳۴۸؛ ۱۳۸۸، ص ۳۸۵ و ۷۷۳). به‌بیان دیگر، همواره کسانی در دوزخ وجود دارند که در عذاب‌اند؛ بنابراین، «دوام عذاب» صادق است. این دیدگاه با عقیده عارفان - که عذاب را موقتی می‌دانند - منافاتی ندارد؛ زیرا عذاب هر شخص در زمان معینی پایان می‌یابد، اما عذاب دیگران تا ابد ادامه دارد: «قلنا لا نسلم المنافاة إذ لا منافاة بین عدم انقطاع العذاب عن أهل النار أبداً و بین انقطاعه عن كل واحد منهم فی وقت». از این رو در آیات قرآنی، عذاب با اشاره به «جمع» (و نه فرد) توصیف شده است: «أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۳۵۰). این دیدگاه مبتنی بر آن است که آفرینش انسان در این دنیا همیشگی باشد، تا به‌طور مستمر اشخاصی در دوزخ حضور یابند.

ملاصدرا در کتاب عرشیه، پس از برشمردن اصولی از عارفان درباره عدم خلود عذاب، به‌گونه‌ای سخن می‌گوید که هم با «خلود نوعی» و هم با «خلود شخصی» سازگار است:

بعد الرياضات العلمية والعملية اتضح لي أن الجحيم موطن ليس بموطن الراحة والنعيم، بل هو محل الألم والشقاء، وعذابه دائم... والدوام في العذاب مختلف عن الدوام في الراحة؛

أى أن الشقاء فى جهنم مختلف متجدد بغير انقطاع، وتبدل فيه الجلود؛ لأن منزلته بالنسبة إلى ذلك العالم، منزلة الكون والفساد فى عالم العناصر.

یعنی پس از ریاضت‌های علمی و عملی، برایم روشن شد که دوزخ جایگاه آسایش و نعمت نیست، بلکه محل درد و رنج است و عذابش دائمی است. ... و دوام در عذاب، با دوام در آسایش متفاوت است؛ بدین معنا که رنج در دوزخ، گوناگون و پیوسته در حال نو شدن است و پوست‌ها در آن دگرگون می‌گردند؛ زیرا جایگاه آن (دوزخ) نسبت به آن عالم (عالم آخرت)، همان جایگاه کون و فساد در عالم عناصر است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۰، ص ۹۴).

برخی با استفاده از تشبیه به کون و فساد، عبارت ملاصدرا را به خلود نوعی تفسیر کرده‌اند؛ مترجم عرشیه در توضیح عبارت فوق گفته است: همان‌گونه که در این عالم، کون و فساد جاودان و انواع بازیچه کون و فسادند، با این وجود انواع جاودان هستند و فقط افراد در معرض تغییر و تبدیل‌اند، در عالم آخرت هم دوام خلود در انواع است نه افراد چنان‌که مکونات جهان طبیعت هم دوام نوعی دارند نه فردی (همان، ص ۱۶۰). اما شاید بتوان گفت در اینجا به خلود شخصی اشاره شده است؛ زیرا تجدد رنج و پوست نشان می‌دهد عذاب شخصی است، یعنی هر پوستی که عذاب دید دوباره پوست جدیدی به آن شخص داده می‌شود و عذاب جدیدی و همین‌طور تا ابد و کسی گمان نکند این تغییر در رنج و محل رنج، موجب تغییر در هویت اوست؛ از این رو شخصی که فردا عذاب می‌بیند غیر از شخص امروز است؛ همان‌گونه که در این عالم کون و فساد هم هرچند اعضا و سلول‌های شخص در حال تغییرند، اما هویت و شخصیت او ثابت است و این فرد همان فرد قبلی است. ملاصدرا در توضیح این دیدگاه اخیر می‌گوید همه آنچه درباره محال بودن عذاب ابدی و رنج سرمدی گفتیم مانند شمولیت رحمت الهی، عدم دوام قسر و دلائل دیگر، زمانی امتناع دارد که معذب واحد شخصی، یعنی یک صورت و استعداد واحد برای قابل واحدی باشد. اما اگر معذب صورت‌های متوارد بر قابل واحد و استعداد‌های متعاقب بر ماده واحدی باشد که وحدت و وجود ضعیفی دارد، به‌گونه‌ای که بین وجود و عدم یا فعلیت و قوه سیر می‌کند در این صورت توارده عقوبات الهی و تعاقب عذاب و رنج برحسب توارده صورت‌های زشت و تعاقب استعداد‌های ظلمانی در زمان‌های متمادی نامتناهی چیزی است که با قواعد عقلی و نقلی منافاتی ندارد (همو، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۳۴۸). بنابراین، خلود عذاب بر اثر تکرار گناه و رسوخ در جان و تبدیل به ملکه شدن است؛ در این حالت، قلب ظلمانی شده و جایی برای نور رحمت الهی و شفاعت نبوی نمی‌ماند و همان‌گونه که قرآن<sup>۴</sup> هم می‌فرماید در جهنم دچار عذاب ابدی خواهد شد (همان، ج ۳، ص ۳۲۵ و ۳۴۳).

## برخی پاسخ‌های خاص به دلایل خاص انقطاع خلود

ملاصدرا، افزون بر تأسیس مبنای اصلی خویش - یعنی «امتناع عذاب دائم» بر شخص واحد دارای یک «ماده» که تنها قابلیت پذیرش یک «صورت» را دارد - به برخی ادله خاص معتقدان به موقتی بودن عذاب نیز پاسخ داده است. از جمله درباره وسعت رحمت خداوند می‌گوید طبق آیه «وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ» (اعراف: ۱۵۶) رحمت عمومی خداوند شامل همه است و این با عذاب دائمی و خلود در جهنم منافاتی ندارد؛ زیرا این افراد کسانی هستند که به هیچ وجه نه در دنیا و نه در آخرت ایمان نیاورده‌اند و عذاب حق آن‌هاست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵، ص ۳۰۴). رحمت درباره خداوند یعنی افاضه آنچه مناسب استعداد تام مخلوق است. رحمت دو نوع است یا رحمانی و رحمت عام الهی و یا رحمت رحیمی و خاص. رحمت عام، افاضه چیزی است که موجود استعداد آن را یافته و در صراط وجود و تکوینش به آن نیازمند شده؛ اما رحمت خاص، افاضه چیزی است که موجود در مسیر هدایتش به سوی توحید و سعادت به آن نیازمند است. اعطای صورت نوعیه شقاوت که اثر آن عذاب ابدی است به شخصی که استعداد تام برای شقاوت دارد، منافاتی با رحمت عام خدا ندارد و خود از مصادیق رحمت است. اما با رحمت خاص او منافات دارد؛ زیرا نفس شقی استعداد آن را ندارد و این رحمت شامل کسی که از صراط هدایت به کلی خارج است نمی‌شود، و تنها مختص مؤمنان است «وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا» (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۱۴). از این رو، رحمت عام مقابل ندارد و در همه مصادیق سریان دارد و عدل خداوند که در مواردی موجب عذاب دائمی است، خود مصادیق رحمت عام است.

ملاصدرا در راستای دیدگاه معتزله که معتقدند شخص با هر گناه کییره‌ای در جهنم خالد است، می‌گوید اگر تکرار معاصی موجب رسوخ ملکات سبعیه و یا بهیمیه شود و قلب را سیاه و مانع قبول نور رحمت الهی یا مانع شفاعت نبوی گردد، ممکن است بگوییم صاحب این کییره در دوزخ خالد است. و همین‌گونه است صدور برخی گناهان و گرچه یک‌بار هم اتفاق بیفتد، مانند قتل عمدی مؤمن که کاشف است از اینکه مرتکب آن اعتنایی به دین و اعتقادی به آخرت ندارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۳۴۳).

در نقد انقطاع خلود کفار هم می‌گوید عقوبت کفار به دلیل منتقم خارجی‌ای که تعذیب و رنج را از روی قصد و به دلیل هدفی انجام می‌دهد نیست، تا پرسش کنی که آیا فائده و منفعت عذاب به خداوند برمی‌گردد و یا بنده؟ بلکه عقوبت اهل جهنم به دلیل لوازم، تبعات و نتایج اعمال خودشان است (همان، ج ۱، ص ۳۶۵). در یک دسته‌بندی، اهل آخرت به لحاظ عاقبت در دو طرف متضاد قرار می‌گیرند که سرنوشت هر یک روشن است؛ یک دسته کسانی که در سعادت به کمال رسیده‌اند و دسته دیگر کامل در

شقاوت هستند که این گروه در عذاب خالدند؛ زیرا موجب عذاب دائم نوعی از کفر است که به همراه استکبار و رسوخ زشتی در نفس فرد باشد، مانند کفار و منافقین معاند و ظالم؛ اما کفری که صفت عدمی است، مانند عدم ایمان به خدا و رسول که بر اثر قصور نفس حاصل شده باشد؛ هرچند این افراد در جهنم خالدند، اما عذابی کمتر از اهل شرک و ظلم دارند (همان، ج ۳، ص ۱۶۹). به نظر می‌رسد این دیدگاه ملاصدرا که برای عذاب تفصیل قائل شویم به اینکه شدت و مدت عذاب بستگی دارد به شدت رسوخ گناه و یا عقیده فاسد در نفس، و نیز به علم و جهل، عناد و یا استکبار و استضعاف فکری افراد. ملاک قابل قبولی باشد و بندگان را به توبه و نجات از شقاوت امیدوار سازد. شاید طبقات مختلف جهنم تأییدی باشد بر این نظریه.

در یک جمع‌بندی می‌توان گفت که سعادت انسان بستگی دارد به مراتبی از علم به خدا و شئون او و عملی که حاصلش تصفیه قلب از گرفتاری‌های دنیوی است. ترک علم ممکن است موجب سقوط و از دست دادن مراتبی از سعادت و خلود در مراتب پایین‌تر مانند مثالی و بهشت جسمانی شود و ترک عمل موجب خلود در عذاب «فالموت العقی و الهلاک الأخری من لوازم الکفر و الجهل المركب، و الخلود فی عذاب الجحیم و نار الحمیم من لوازم الإخلاق إلى شهوات الدنيا و حلاواتها» (همان، ج ۶، ص ۹۸). علامه طباطبایی دیدگاه اخیر ملاصدرا را می‌پذیرد و ضمن نقد دلایل عدم خلود، دلایلی را برای خلود در جهنم نیز ذکر می‌کند. به نظر ایشان عقل در دستیابی به امور جزیی معاد ناتوان است و باید به دلایل نقلی اعتماد بیشتری کرد<sup>۵</sup> (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۰۸ و ۴۱۲) وی هرچند لغت خلود را به معنای زمان طولانی و مدت‌دار می‌داند، اما می‌گوید درباره جهنم در دوام و نامتناهی استعاره شده است، از این رو اهل آن برای همیشه در عذاب باقی خواهند ماند. اینکه دوام در جهنم مقید شده به دوام آسمان و زمین<sup>۶</sup> تأکیدی است بر خلود عذاب، زیرا آنچه پیش شماسست تمام می‌شود و آنچه پیش خداست پایدار است<sup>۷</sup> (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱۱، ص ۲۲-۲۵).

اما این استدلال مبتنی است به پیش فرض‌هایی که نزد برخی ثابت نیست اول اینکه منظور از آسمان و زمین مربوط به آخرت باشد، دیگر اینکه دوام آنها نامتناهی فرض شود، از طرفی لفظ «ما» در مادامت السماوات ... دلالت بر محدودیت و پایان‌پذیری آسمان و زمین دارد (صادقی، ۱۴۱۰، ج ۱۴، ص ۳۹۵). علامه در مواردی هم برای اثبات خلود عذاب به استدلال عقلی می‌پردازد، وی سعادت و شقاوت را حالات و ملکات نفسانی در دنیا و نتیجه تجسم اعمال انسان می‌داند. اگر اخلاق و احوال ناپسند در نفس رسوخ نکند و ملائم ذات نگردد، امری عرضی و قسری محسوب گشته و سرانجام نفس از آن رهایی

می‌یابد مانند مؤمنان گنهکار. اما اگر این حالات و صورتهای زشت در نفس رسوخ نماید و عین ذات شخص شود، صورت واقعی و نوعیت جدیدی برای انسان حاصل می‌شود که دیگر قسری نیست و دائمی خواهد بود. در این حالت نفس با اختیار خود و بدون اجبار و قسری صورتهای دردناکی را صادر و موجب عذاب او می‌گردد و این به کافران اختصاص دارد (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۱۴ و ج ۲۰، ص ۵۲).

مرکز استدلال علامه طباطبایی بر تجسم اعمال استوار است و از آنجا که به نظر ملاصدرا اعمال عرض‌اند و نه ذاتی نفس، دوام و بقا ندارند؛ لذا طبق این مبنا، برهان علامه در نقد نظریه پایان‌پذیری عذاب کارآمد نیست. فخررازی هم چون اعمال را عرض و دارای پایانی می‌داند، از تجسم اعمال برای اثبات خلود در جهنم استفاده نمی‌کند و آن را در اثبات نتیجه عقیم می‌داند (فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۸، ص ۱۹۶ و ج ۲۷، ص ۶۸۱).

نقدی کلی هم بر دلایل خلود عذاب وجود دارد که موجب قدرتمندتر شدن دلایل پایان عذاب خواهد شد و آن اینکه خلف وعید در اختیار خداوند است و حق اوست که به تهدید خود عمل کند یا نکند و اگر مرتکب گناه را عذاب نداد از کرم و بخشندگی اوست؛ اما آنچه در مرام او نیست خلف وعده است. در قرآن هم صراحت دارد به خلف وعده نکردن، اما در هیچ‌جا نفرموده است خلف وعید هم نمی‌کند (ابن‌قیم جوزی، ۱۴۲۰، ص ۲۷۸).

### نتیجه‌گیری

یکی از مهم‌ترین و کاربردی‌ترین پرسش‌های بشر، دانستن پایان زندگی در این دنیا و یا ادامه ابدی آن در عالم آخرت است. هرگونه پاسخ به این پرسش اساسی، سبک زندگی انسان را تعیین می‌کند و معیار رفتار اخلاقی، فرهنگی، سیاسی و دینی ما خواهد بود. از سویی دیگر رفتار علمی و عملی آدمی در این دنیا، در نحوه و کیفیت جاودانگی سعادت‌مندان یا شقاوت‌مندان او هم در آخرت تعیین کننده است. منشأ سعادت و فوز ابدی و یا خسران سرمدی به مقدار شناخت هر کسی از مبدا و معاد وابسته است و دانشی که این مهم را به‌عهده دارد، حکمت الهی و علم النفس است. در اندیشه ملاصدرا مؤلفه اصلی سعادت و شقاوت، علم و جهل است و عمل تنها نقش علت معده را دارد و امری عرضی و از لوازم معرفت است. خلود در عذاب به دلیل محدودیت عقل و تنوع مفاهیم نقل مورد اختلاف و معرکه آراست. ملاصدرا بیشترین تلاش و استدلال خود را برای گوارا شدن عذاب در جهنم به‌کار بسته است؛ اما در مواردی به‌طور خلاصه و مبهم گاهی تمایل به دوام عذاب نوعی و گاهی عذاب شخصی یافته است.

## پی‌نوشت‌ها

۱. ملاصدرا درباره نفوس ناقصه و متوسطه، دیدگاه‌های مختلفی را نقل و نقد می‌کند؛ برای نمونه ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۵۹۰ به بعد.
۲. برای نقد علامه طباطبایی بر برخی دلایل خلود ر.ک: صدرالدین شیرازی، حاشیه اسفار، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۸۹؛ علامه طباطبایی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۱۴ و ج ۱۸، ص ۱۷۲) و نیز در تأیید عدم خلود از دیدگاه ابن قیم جوزی ر.ک: ابن قیم جوزی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۳۲-۳۷۰؛ ۱۴۲۰، ص ۲۶۵-۲۸۰). درباره اقوال و دیدگاه‌های مختلف خلود بهشت و جهنم ر.ک: ابن قیم جوزی، ۱۴۲۰، ص ۲۵۳-۲۸۰؛ فخررازی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۰۶-۲۴۴).
۳. حکیم سبزواری تفاوت آن‌ها را در تعلیقه اسفار این‌گونه بیان می‌کند: دوام در بهشت شخصی است، اما دوام در جهنم نوعی. «أی الدوام للنعم شخصی و للآلم نوعی، فنوع المعذب المتألم محفوظ بتعاقب الاشخاص» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۳۴۸).
۴. بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (بقره: ۸۱).
۵. اهل لغت و مفسران برداشت‌های متفاوتی از آیات خلود (هود: ۱۰۷؛ بقره: ۸۱ و ۱۶۷) دارند. معنای خلود گاه به معنای نامتناهی و گاه زمان طولانی مدت بیان شده است. قید دوام زمین و آسمان و مشروط شدن خلود به قید مشیت خداوند موجب آرای متفاوتی در جاودانگی یا عدم جاودانگی عذاب شده است (ر.ک: طباطبایی، بی‌تا، ج ۱۱، ص ۲۳-۳۰؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۳۸۱؛ ۱۳۶۳؛ ۶۸؛ ۱۳۶۰، ص ۲۳۰؛ ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۱۸۸-۱۹۱؛ ج ۳، ص ۳۳۱؛ ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۲۱۷؛ فخر رازی خلود را به معنای مکث طولانی شمرده است و دلالت صرف لفظ خلود بر ابدیت را نمی‌پذیرد (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۴، ص ۱۴۴؛ ج ۲۰، ص ۶۴۳). برخی هم معتقدند نمی‌توان از ظاهر آیات به عقیده خلود دست یافت؛ زیرا اگر آیاتی ظاهر در خلود باشند، آیاتی هم داریم که ظاهر در عدم خلودند (صادقی، ۱۴۱۰، ج ۱۴، ص ۱۰۶ به بعد و ۳۹۰ به بعد).
۶. خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ (هود آیه ۱۰۷)
۷. مَا عِنْدَكُمْ يُنْفَذُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ (نحل آیه ۹۶)

## منابع

١. آشتیانی، جلال‌الدین، ١٣٨١، شرح بر زادالمسافر، قم، بوستان کتاب.
٢. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ١٣٧٥، الاشارات والتنبيهات، قم، نشر البلاغه.
٣. —، ١٣٨٥، الهیات نجات، یحیی یثربی، قم، بوستان کتاب.
٤. —، ١٤٠٤، التعليقات، بیروت، مكتبة الاعلام الاسلامی.
٥. ابن عربی، محیی‌الدین، ١٤٢٢، تفسیر ابن عربی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
٦. ابن قیم جوزی، محمد بن ابی بکر، ١٤١٧، مختصر الصواعق المرسله علی الجهمیه والمعطله، بیروت، دارالفکر.
٧. —، ١٤٢٠، حادی الارواح الی بلاد الافراح، بیروت، دار الکتب العلمیه.
٨. اشعری، ابوالحسن، ١٤٠٠، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلیین، آلمان، فرانس شتاینر.
٩. تفتازانی، سعدالدین، ١٤١٩، شرح المقاصد، بیروت، عالم الکتب.
١٠. جنیدی، مؤیدالدین، بی تا، شرح فصوص الحکم، قم، بوستان کتاب.
١١. شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان، ١٤١٣، اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
١٢. صادقی، محمد، ١٤١٠، الفرقان فی تفسیر القرآن، تهران، انتشارات فرهنگ اسلامی.
١٣. سعدی، احمد، ١٤٢٠، کتاب الايضاح شرح المصباح، صنعاء، دار الحکمة الیمانیة.
١٤. طباطبایی، سید محمدحسین، بی تا، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، منشورات جماعه المدرسین.
١٥. علامه حلی، ١٤١٩، کشف المراد، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
١٦. فخررازی، ابوعبدالله محمد بن عمر، ١٤٢٠، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
١٧. —، بی تا، الاربعین فی اصول الدین، قاهره، مكتبة الکلیات الازهریه.
١٨. قرشی، ادیس، ١٤١١، زهر المعانی، بیروت، مؤسسه الجامعیة للدراسات و النشر و التوزیع.
١٩. قیصری، محمداوود، ١٣٧٥، شرح فصوص الحکم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
٢٠. مکدرموت، مارتین، ١٣٧١، نظریات علم الکلام عند الشیخ المفید، علی هاشم، مشهد، مجمع لبحوث الاسلامیه.
٢١. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ١٣٦٦، تفسیر القرآن الکریم، قم، بیدار.
٢٢. —، ١٣٥٤، المبدأ و المعاد، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
٢٣. —، ١٣٦٠، أسرار الآیات و أنوار البینات، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه.
٢٤. —، ١٣٦٣، مفاتیح الغیب، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی.

۲۵. ———، ۱۳۷۵، *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین (رساله اتحاد العاقل و المعقول، الحشریة، شواهد الربوبیة)*، تهران، انتشارات حکمت.
۲۶. ———، ۱۳۸۱، *کسر الاصنام الجاهلیة*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۷. ———، ۱۳۸۸، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، قم، بوستان کتاب.
۲۸. ———، ۱۴۲۰، *عرشیه*، بیروت، مؤسسة التاریخ العربی.
۲۹. ———، ۱۴۲۲، *شرح الهدایة الاثیریة*، بیروت، مؤسسة التاریخ العربی.
۳۰. ———، ۱۹۸۱، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳۱. ———، بی تا، *ایقاظ النائمین*، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۳۲. یحیی بن حسین، ۱۴۲۰، *المجموعه الفاخرة*، صنعاء، دار الحکمة الیمانیة.