

تأثیر آرای ابن عربی بر نظریه نجات فراگیر ملاصدرا

The Influence of Ibn Arabi's Thoughts on Mulla Sadra's Theory of Universal Salvation

Mohammad Sadegh Zahedi *

Mohammad Javad Shams **

Ali Sedaghat ***

محمدصادق زاهدی *

محمدجواد شمس **

علی صداقت ***

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۲/۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۲/۲۱

Abstract

We can consider Sadra's salvation theory as an alternative to the three other theories on otherworld salvation, i.e. exclusivism, inclusivism and pluralism. Based on the principles of Al-Hikmat Al-Mota"alie (such as the principality of existence, its analogical gradation and its perfect identity to the Good), Sadra believes that, in the end, all people will release from torture, even ones who, according to Quran, are the eternal inhabitant of the hell. Although there may be some differences between Sadra and Ibn Arabi on salvation, in many cases, Sadra's theory is almost similar to what can be find in Inb Arabi's works; and Sadra himself confirms that. After explaining Sadra's theory on otherworld salvation, which we called it universal inclusivism, we, by referring to the works of Ibn Arabi and Mulla Sadra, shall clarify how the former has influenced the latter in the subject in hand.

KeyWords: Mulla Sadra, Ibn-e-Arabi, salvation, universal inclusivism, immortality, pluralism.

چکیده

نظریه نجات صدرالدین شیرازی را می توان بدیلی در کنار نظریات سه گانه نجات، یعنی انحصارگرایی، شمول گرایی و کثرت گرایی به شمار آورد. ملاصدرا به نجات همه افراد بشر حتی کسانی که به تعبیر قرآن در دوزخ جاودانه خواهند بود معتقد است. او این نظریه را با تکیه بر اصول حکمت متعالیه، مانند اصالت وجود و تشکیک آن و مساوت وجود و خیر، ارائه کرده است. این نظریه با شباهت زیاد در آثار ابن عربی مشاهده می شود و خود ملاصدرا نیز در موارد متعدد دیدگاه خود را در این زمینه برگرفته از اندیشه های وی می داند. با مراجعه به آثار ابن عربی نیز می توان شباهت دیدگاه او و ملاصدرا را دریافت؛ هرچند گاهی اختلافاتی میان این دو اندیشمند مشاهده می شود. در این مقاله، پس از تبیین دیدگاه ملاصدرا درباره نجات اخروی که شمول گرایی فراگیر نامیده شده، با مراجعه به آثار ملاصدرا و ابن عربی، نحوه تأثیر پذیری ملاصدرا از ابن عربی نشان داده شده است.

واژگان کلیدی: ملاصدرا، ابن عربی، نجات، شمول گرایی فراگیر، فناپذیری، کثرت گرایی.

* Associate Professor of Imam Khomeini International University. mszahedi@gmail.com

** Assistant Professor of Imam Khomeini International University. shamsmohammadjavad@yahoo.com

*** PhD. Candidate of Islamic Philosophy in Zanjan University. Alisedaghat2@yahoo.com

* دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه بین المللی امام خمینی (ره). mszahedi@gmail.com

** استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه بین المللی امام خمینی (ره). shamsmohammadjavad@yahoo.com

*** دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه زنجان (نویسنده مسئول). Alisedaghat2@yahoo.com

مقدمه

۱. همسانی وجود و خیر از دیدگاه ابن عربی و

ملاصدرا

ملاصدرا معتقد است هر انسانی از مرتبه‌ای از وجود برخوردار است. به باور او، آنچه مرتبه وجودی انسان را تعیین می‌کند معرفت و ملکات نفسانی اوست و ملکات نفسانی نیز از تکرار عمل حاصل می‌شود (صدرالمألهین، ۱۳۶۶: ۶/۲۹۴). در این میان، معرفت نقش برجسته‌تری در تعیین مرتبه وجودی انسان دارد (همان: ۷/۱۱۰). ملاصدرا در جایی، مرتبه وجودی و معرفت را مساوق می‌داند و آن را مشخص‌کننده درجه سعادت انسان معرفی می‌کند (همان: ۳/۱۶۶) و معتقد است به تفاوت ادراک انسان‌ها نسبت به حق، درجات وجودی آن‌ها نیز مختلف است (همو، بی تا: ۶۸). او در بیان نحوه ارتباط معرفت و مرتبه وجودی می‌گوید:

«علم عبارت است از حضور صورت شیء نزد مدرک، یعنی صورت علمی که معلوم بالذات است، بالفعل نزد نفس حاصل می‌گردد و بلکه شأنی از شئون نفس و طوری از اطوار وجودی او می‌شود؛ و نفس با نردبان این صورت، از قوه به فعلیت ارتقاء می‌یابد و اشتداد وجودی حاصل می‌کند» (همو، ۱۹۸۱: ۹/۹۹).

از نظر ملاصدرا، اعمال و ملکات نفسانی شرایط معده و مقدماتی به حساب می‌آیند برای کسب معرفت و شکل‌گیری آنچه او اعتقادات صحیح می‌نامد (همو، ۱۳۶۶: ۶/۴۲۳). ملاصدرا در این باره می‌گوید:

«همانا غرض از اعمال صالحه، اخلاص نفس است از علایق پست دنیوی که باعث کدورت آینه قلب می‌شود و این کدورت مانعی است برای ادراک حقایق و معارف ایمانی برای انسان» (همان: ۲۴۵).

نظریه نجات ملاصدرا یکی از بحث‌برانگیزترین نظریات اوست که بر پایه مبانی حکمت متعالیه، نظیر اصالت وجود و تشکیک آن و نیز نظریه حرکت جوهری، بنا شده است. ملاصدرا معتقد است همه انسان‌ها به تناسب مرتبه وجودی‌شان از درجه‌ای از نجات برخوردار خواهند بود. به باور او، دوزخیان نیز در نهایت به نجاتی متناسب با شرایطی که در آن به سر می‌برند دست خواهند یافت. «شمول‌گرایی فراگیر» عنوانی است که نگارندگان برای دیدگاه ملاصدرا درباره نجات اخروی انسان برگزیده‌اند. وجه تسمیه این عنوان آن است که نظریه نجات ملاصدرا بر هیچ‌یک از سه نظریه عمده نجات، یعنی انحصارگرایی^(۱)، شمول‌گرایی^(۲) و کثرت‌گرایی^(۳) منطبق نیست و دیدگاه وی را می‌توان به‌منزله بدیلی در کنار نظریات دیگر در نظر گرفت. با توجه به تناسب نداشتن تعریف «شمول‌گرایی» ارائه‌شده از سوی کسانی مانند «رانر»^۱ با نظریه ملاصدرا، از اصطلاح «شمول‌گرایی فراگیر»^۲، که اعتقاد به نوعی نجات برای همه انسان‌هاست، استفاده شده است. ملاصدرا در بیان این نظریه به شدت تحت تأثیر آراء و افکار ابن عربی است. او عمدتاً پس از بیان نظر خود درباره وضعیت انسان‌ها در آخرت، نظر ابن عربی در این خصوص را بیان و آن را شاهد گفتار خویش معرفی می‌کند. در این مقاله برآنیم که نشان دهیم، ملاصدرا در طرح نظریه شمول‌گرایی فراگیر خود عمیقاً متأثر از آراء و اندیشه‌های ابن عربی است. به همین منظور، با اشاره‌ای اجمالی به نظریه نجات او، نقل قول‌های مستقیم ملاصدرا از ابن عربی در آثارش و نیز سایر شواهدی را که در آثار ابن عربی درباره این مبحث وجود دارد بیان می‌کنیم و اثرپذیری ملاصدرا از وی را در مقوله نجات نشان می‌دهیم.

1. Karl Rahner

2. Universal Inclusivism

«صاحب فتوحات مکیه در باب هشتاد و چهار می‌گوید: ای برادران من بدانید که وقتی خداوند بر ما به واسطه اسم رحمان خود منت گذارده است، پس ما را خارج می‌کند از شری که همانا عدم است به سوی خیری که همانا وجود است، و بر ما نعمت وجود را مرحمت می‌نماید و می‌فرماید: «اولا یذکر الانسان انا خلقناه من قبل و لم یک شیئا» ... و به همین دلیل می‌فرماید: «ان رحمتی سبقت غضبی»؛ پس هنگامی که وجود حکم رحمت نافذ شد، (باید دانست) انتقام حکمی عارضی خواهد بود و نمی‌توان نسبت ثبات به عوارض داد. پس همانا وجود همواره مصاحب ما می‌باشد. به این ترتیب، مآل ما به سوی رحمت است و حکم آن برای ما (جاری است)» (همو، ۱۳۶۳: ۲۰۶).

و نیز در جایی دیگر به نقل از ابن عربی می‌گوید: «بدان که همانا رحمت الهی چه از لحاظ وجودی و چه از لحاظ حکمی همه چیز را شامل شده است. پس همانا وجود غضب هم از رحمت الهی نسبت به غضب است (زیرا رحمت همه چیز را شامل می‌شود که غضب نیز از جمله آن‌هاست). پس رحمت الهی سبقت دارد نسبت به غضبش؛ یعنی نسبت رحمت به غضب، سبقت دارد». سپس ملاصدرا چنین توضیح می‌دهد: «و این بدان جهت است که همانا وجود، رحمت شامله است نسبت به جمیع ماهیات و اعیان؛ و از جمله این‌ها ماهیت غضب است و آن چیزهایی که مترتب است بر آن، از آلام و بلاها و محن و هر آنچه ملائم با طبع نیست؛ پس رحمت، غضب را نیز شامل می‌شود، همان‌گونه که دیگر چیزها را شامل می‌شود. پس وجود غضب نیز به واسطه رحمت خداوند است بر خود غضب؛ پس سبقت یافته است نسبت رحمت به خداوند بر نسبت غضب؛ و این بدان خاطر است که همانا رحمت، همان‌گونه که گذشت، ذاتی برای حق تعالی می‌باشد؛ و عینیت غضب ناشی از عدم قابلیت

ملاصدرا مرتبه وجودی انسان را تشکیکی می‌داند (همان: ۲۶۸). به باور او، مرتبه اخروی هر فرد و نحوه نجات و سعادتش به ضعف و شدت وجودی‌اش برمی‌گردد (همو، ۱۳۵۴: ۳۹۱). وی معتقد است انسان می‌تواند از ادنی مراتب وجود حرکت کند و به اعلی مراتب آن نائل شود (همو، ۱۹۸۱: ۸/۳۲). او هر موجودی را، به دلیل آنکه دارای حظ و بهره‌ای از وجود است، دارای خیر و کمال می‌داند (همو، ۱۳۶۶: ۱/۴۵)، و معتقد است هر موجودی که درجه وجودی آن اتم باشد، دارای خلوص بیشتری است و سعادتش نیز بیشتر خواهد بود (همو، ۱۹۸۱: ۹/۱۲۱). ملاصدرا وجود را منشأ لذت می‌داند و صراحتاً می‌گوید که «لذیذ حقیقی» وجود است (همو، ۱۳۶۶: ۱/۳۶۵) و هر چه کمال وجود بیشتر باشد، لذتش نیز بیشتر خواهد بود (همو، ۱۳۶۰: ۲۵۲). وی بالاترین لذت‌ها را لذت معرفت الهی و حکمت می‌داند (همو، ۱۳۶۶: ۲/۳۳۶). به اعتقاد ملاصدرا، سعادت ادراک خیر است و خیرالخیرات همانا خداوند متعال است که همان وجود مطلق است (همان: ۵/۵۵). از دیدگاه وی، تفاوت مراتب افراد به تفاوت نور معرفت و قدرت یقینشان است (همو، ۱۹۸۱: ۹/۲۸۶). وی دوری از رذائل اخلاقی و کسب ملکات حمیده اخلاقی را نیز سبب سعادت اخروی می‌داند (همو، ۱۳۶۶: ۵/۲) و معتقد است به میزانی که طاعت کسب شود، به همان میزان معرفت بالا می‌رود و در نتیجه سعادت نیز افزون خواهد شد (همو، بی تا: ۹۸). از دیدگاه ملاصدرا، از آن‌جا که هر انسانی دارای بهره‌ای از وجود است، از حداقل معرفت نیز نصیبی دارد و بهره‌ای از لذت و سعادت را دارا خواهد بود. ملاصدرا آنچه را در باب وجود و خیر مطرح کرده است به ابن عربی منتسب می‌کند. او، برای تبیین نظر خود درباره نسبت میان وجود و خیر، به قول ابن عربی در این خصوص اشاره می‌کند و می‌گوید:

اسم کیست)، ولی این معرفت برای آن‌ها دیگر سودی ندارد (همان: ۷۴۹ / ۱).

رابطه همسانی میان معرفت و سعادت در نگاه ابن عربی کاملاً مشابه همان چیزی است که از قول ملاصدرا درباره ارتباط میان کمال وجودی و سعادت مطرح شد. ابن عربی در بیانی دیگر، به رابطه همسانی سعادت و خیر از طرفی و شقاوت و شر از طرف دیگر اشاره می‌کند و معتقد است آنچه خیر یا شر خوانده می‌شود، در حالت کلی به چهار چیز می‌تواند رجوع داشته باشد: اول، به آنچه وضع الهی است و از زبان ادیان و شرایع مختلف بیان شده است خیر اطلاق می‌شود. دوم، آنچه ملائم با مزاج انسان باشد برای او خیر و آنچه تنافر با مزاج او داشته باشد برایش شر است. سوم، کمال مقرر که با دلیل اثبات می‌شود و خیر نامیده می‌شود و نیز وجود نقص نسبت به آن درجه از کمال که شر نامیده می‌شود. چهارم، حاصل شدن غرض برای انسان که این حصول را خیر تلقی می‌کند و عدم حصول غرض را شر به حساب می‌آورد (همان: ۵۷۶ / ۲).

۲. تأثیر ابن عربی بر ملاصدرا در مراتب چهارگانه نجات

پس از بیان نظر ملاصدرا درباره خیر بودن وجود و نشان دادن تأثیر او از ابن عربی در این خصوص، اینک به تفصیل دسته‌بندی چهارگانه‌ای را که ملاصدرا درباره جایگاه اخروی انسان‌ها قائل است معرفی می‌کنیم و تأثیرات اندیشه ابن عربی بر نظر ملاصدرا در هر یک از این دسته‌بندی‌ها بیان می‌شود.

۲-۱. عام‌ترین مرتبه نجات

از دیدگاه ملاصدرا هر موجودی به واسطه بهره‌مندی از وجود، بهره‌مند از خیر و سعادت و لذت است. به همین دلیل، از نظر وی در نگاهی

بعضی اشیاء برای بعضی کمالات است؛ پس بدین جهت، شقاوت و شر نامیده می‌شود. و تو هنگامی که بنگری به هر آنچه جزو شرور و مؤلمات و مؤذیات و علل و امراض شمرده می‌شود، آن‌ها را فی حد نفسه خیرات وجودیه و کمالات می‌یابی (چون بهره‌ای از وجود دارند و وجود هم خیر است) و همانا شریّت آن‌ها در قیاس با اضرارشان است» (همو، ۱۳۸۵: ۳ / ۴۶۰-۴۵۹).

علاوه بر این، با مراجعه به آثار ابن عربی، نشانه‌های بیشتری از این تأثیرگذاری مشاهده می‌شود. برای مثال، می‌توان به قول ابن عربی در فتوحات مبنی بر همسانی وجود و خیر اشاره کرد، آن‌جا که می‌گوید: «خداوند متعال، عالم را از عدم که شر است خارج نکرد، الا به خاطر خیری که از به وجود آوردن آن اراده کرده بود؛ پس جهان بالاصاله به منظور سعادت آفریده شده و در نهایت امر نیز به این حکم منتهی می‌شود» (ابن عربی، بی تا: ۳ / ۳۷۷).

در عبارت فوق، به صراحت رابطه میان وجود و خیر از طرفی و عدم و شر از طرف دیگر بیان شده است. در جایی دیگر، ابن عربی به رابطه مستقیم میان معرفت و سعادت از طرفی و جهل و شقاوت از طرف دیگر اشاره می‌کند. وی علماء را همان سعادت و جاهلان را نیز همان اهل شقاوت می‌داند. او معتقد است هنگامی که «اهل توحید» اسم «الله» را برای مسمای حقیقی آن استفاده کنند و آنچه شایسته است را به آن کس که شایسته آن است نسبت دهند، چنین علمایی (به واسطه این علم) اهل سعادت (در آخرت) و جاهلان (به این علم) اشقیاء هستند، به دلیل آنکه (از روی جهلشان) اسم را بر غیر مسمای حقیقی آن به کار برده‌اند؛ پس این افراد (در تسمیه اسم به مسمای دچار خطا شده‌اند. او در ادامه می‌گوید این اشقیاء در عالم آخرت به آنچه در دنیا بدان جاهل بوده‌اند معرفت پیدا می‌کنند (به اینکه مسمای حقیقی آن

بهره‌مندی از معارف حقّه، کم‌ترین بهره از وجود را دارند و در نتیجه از کم‌ترین بهره لذت برخوردارند و جایگاه اخروی آنان جهنم نامیده می‌شود. از نظر وی، علت شقاوت حقیقی سه چیز می‌تواند باشد: اول، وجود نقصان در غریزه و فطرت و قصور از درک درجات عالی وجود؛ دوم، معاصی رخ داده از طریق حواس ظاهری و طغیان انسان و قرار گرفتن این حالات در وجود انسان به صورت ملکه؛ سوم، داشتن اعتقادات باطل از راه سفسطه و جدل و مغلطه و در نتیجه منکر شدن حقیقت و همچنین امتیاز دادن و ترجیح بعضی مذاهب بر دیگران به واسطه استدلالات جدلی و یا احیاناً تقلید که ممکن است به علت علاقه به تحصیل کمال از طرفی و از طرف دیگر محروم بودن از وصول به حقیقت بروز کند (همو، ۱۳۸۵: ب: ۳۶۸). ملاصدرا تأکید می‌کند کسانی که چنین صفاتی داشته و اهل جهنم و خالد در آن باشند، بسیار نادرند و می‌توان ادعا کرد اکثریت انسان‌ها در مرتبه‌ای از نجات قرار می‌گیرند که بالاتر از مرتبه نجات به معنای اعم آن (نجات از الم عذاب) است (همو، ۱۹۸۱: ۵/ ۲۶۳). وجه برجسته اندیشه ملاصدرا درباره مقوله نجات که به نوعی نقطه افتراق نظریه او با سایر نظریات متداول در این حوزه محسوب می‌شود اعتقاد او به این گستره از نجات است.

در این جا عمق تأثیر ابن عربی بر ملاصدرا قابل مشاهده است. ملاصدرا، در اعتقاد خود به نجات اهل جهنم از الم عذاب، به صراحت از سابقه طرح این مطلب در آثار ابن عربی یاد می‌کند و آن را شاهدی برای گفتار خویش می‌داند. ملاصدرا به کرات به سخنان ابن عربی در این باب اشاره دارد. از جمله می‌توان به سخن او در شرح اصول کافی اشاره کرد. ملاصدرا در آن جا می‌گوید که ابن عربی در کتاب فتوحات مکیه بر این خلاصی از عذاب و رسیدن به نوعی نجات با قول خداوند متعال استدلال می‌کند؛ آن جا که می‌فرماید: «اولئك

عام و فراگیر همه انسان‌ها در نهایت اهل نجات‌اند. در سنت تفکر اسلامی، میان متکلمان، فیلسوفان، فقیهان و مفسران در اعتقاد به خلود برخی نظیر کافران در جهنم اختلافی وجود ندارد (علامه حلی، ۱۴۰۴: ۴۱۴؛ تفتازانی، ۱۴۰۹: ۶/ ۱۳۱؛ جرجانی، ۱۴۱۲: ۸/ ۳۰۷). ملاصدرا نیز مانند همه عالمان مسلمان به خلود اهل جهنم در آن اعتقاد دارد، اما معتقد است حتی کسانی که مخلد در جهنم باشند در نهایت از رنج ابدی و الم عذاب نجات می‌یابند. در حقیقت او، با تفکیک میان عذاب و الم عذاب، معتقد است خلود در عذاب جهنم مستلزم خالد بودن الم عذاب نیست و همه مخلدان در دوزخ، در نهایت از الم عذاب نجات می‌یابند (صدرالمآلهین، ۱۳۶۳: ۲۰۳). وی معتقد است کار اهل جهنم به جایی می‌رسد که از سنخ جهنم می‌شوند و در این حالت، نه تنها از عذاب رنجی نمی‌بینند، بلکه ممکن است از آن لذت نیز ببرند و در حقیقت عذاب برای آن‌ها «عذب» (گوارا) می‌شود (همو، ۱۳۶۰: ب: ۳۱۵). به باور او اینکه چیزی از یک جهت عذاب باشد، منافاتی با آن ندارد که از جهتی دیگر رحمت باشد (همان: ۳۱۹). معیار صدرالمآلهین برای اهل جهنم بودن انسان کافر بودن اوست؛ البته او کفری را که منشأ عذاب است جهل مرکبی می‌داند که همراه با استکبار و عناد باشد، نه صرف جهل بسیط انسان به معارف حقّه (همان: ۶). به باور ملاصدرا، اهل شقاوت کسی است که جهل مرکب به معارف الهی داشته و این جهل همراه با جحود باشد، در حالی که قوه و استعداد فراگیری و امکان تحصیل آن معارف را داشته باشد و عذری در این خصوص متوجه او نباشد (همو، ۱۳۶۰ الف: ۴؛ همو، ۱۳۸۷: ۵). از همین رو، از دیدگاه وی، کسانی اهل جهنم‌اند که با وجود فهم معارف حقّه، نسبت به آن عناد و انکار دارند (همو، ۱۳۶۶: ۷/ ۱۸۶). چنین افرادی، همان‌گونه که در بحث نسبت وجود و خیر بدان اشاره شد، به واسطه نبود

شخص تبار از بوی مشک آزار می‌بیند؛ پس لذات تابع ملائم‌هایند و دردها تابع عدم آن. ملاصدرا در ادامه، پس از بیان مطالبی در توضیح مبحث اصلی خود (انقطاع عذاب)، چنین استدلال می‌کند که دردها و رنج‌ها (در آتش جهنم) دلالت بر وجود جوهری اصلی دارند (فطرت پاک توحیدی انسان) که متضاد با صفات و هیأت پست حیوانی است و مقاومت و پایداری میان دو متضاد، نه دائمی است و نه اکثری، چنان‌که در جای خود محقق شد (ناگزیر یا منتهی به بطلان یکی از آن دو می‌شود و یا به رهایی)، ولی جوهر نفسانی انسان تباهی و فساد را نمی‌پذیرد، بنابراین، هیأت پست با زائل شدن اسبابشان زائل می‌شوند و انسان به فطرت خود بازمی‌گردد و داخل بهشت می‌شود (البته اگر هیأت از باب اعتقادات مانند شرک نباشد)، وگرنه انقلاب و دگرگونی به فطرت دیگری پیدا می‌کند و از رنج و عذاب رهایی می‌یابد؛ او پس از استشهاد به آیه «ولقد ذرأنا لجهنم کثیراً من الجنّ والأنّس ...» (اعراف: ۱۷۹) می‌گوید: «مخلوقی که غایت وجودش آن است که به حسب وضع الهی و قضای ربّانی وارد جهنم گردد، ناگزیر این ورود باید موافق طبعش و کمالی برای وجودش باشد، چون غایات کمالات وجودند و کمال موافق چیزی، در حق او عذاب به حساب نمی‌آید، بلکه برای آن‌ها که برای درجات بلند آفریده شده‌اند عذاب است». وی در ادامه مطلب، با عنوان «نقل فیه تأکید» مطالب زیادی را در تأیید گفتار خود از ابن‌عربی در فتوحات مکیه و قیصری در شرح فصوص می‌آورد (همو، ۱۹۸۱: ۹/ ۳۶۲-۳۶۶).

با مراجعه به آثار ابن‌عربی، به نظر می‌رسد که تأثیر اندیشه او بر دیدگاه ملاصدرا در این مقوله چیزی فراتر از عباراتی است که ملاصدرا از ابن‌عربی آورده است. مشاهده می‌شود ملاصدرا در این زمینه طبق النعل بالنعل از ابن‌عربی تبعیت کرده و حتی استدلالاتی مشابه وی برای اثبات

اصحاب النار هم فیها خالدون» (مجادله: ۱۷) و نیز به وسیله آنچه وارد شده در حدیث نبوی (ص) که می‌فرماید: «و باقی نمی‌ماند در آتش مگر اهل آتش، کسانی که همانا آنان اهل آتش‌اند». این بدان سبب است که همانا شدیدترین عذاب برای کسی مفارقتش از وطنی است که بدان الفت یافته، پس اگر آتش از اهل حقیقی آن مفارقت کند، چنین افرادی به واسطه دوری‌شان از آنچه اهلش بوده‌اند و الفت پیدا کرده‌اند نسبت به آن موطن (جهنم) عذاب می‌کشند (یعنی دیگر از بودن در جهنم به واسطه سختی که پیدا کرده‌اند عذاب نمی‌کشند، بلکه اگر آن‌ها را از جهنم خارج سازند معذب می‌شوند) (همو، ۱۳۸۵: ۴/ ۱۲۳۳-۱۲۳۲). ملاصدرا در بیان مبسوطی که در *سفار* با عنوان «کیفیت خلود اهل نار» بیان می‌کند، کلام ابن‌عربی را در فتوحات مکیه به منزله تأیید سخن خویش نقل می‌کند که گفته است اهل دو سرا (سرای سعادت و شقاوت) در سرای خود وارد می‌شوند، سعادت‌مندان به فضل و کرم الهی و اهل آتش به عدل الهی در آن دو سرا به واسطه اعمال خود فرود می‌آیند و به سبب نیات خود در آن جا جاودان می‌مانند، بنابراین اهل جهنم به جزای کيفر و عقوبت، درد و رنج را به موازات مدت عمر شرک خود در دنیا دریافت می‌کنند و چون آن مدت به سرآمد، خداوند برای آن‌ها در سرایی که در آن مخلصند (جهنم) نعمت و برخورداری قرار می‌دهد، به طوری که اگر وارد بهشت شوند، به علت موافقت نداشتن طبعی که بر آن سرشته شده‌اند دردمند و افسرده می‌شوند، زیرا آنان از آنچه در سرایشان است (از آتش و زمهریر و گزیدن مارها و عقرب‌ها) لذت می‌برند، چنان‌که اهل بهشت از سایه و نور و بوسیدن حوران زیبا لذت می‌برند؛ برای اینکه طبایع آن‌ها این را اقتضا و درخواست دارد؛ همان‌گونه که سرگین‌گردان (حشره‌ای خاص) به طبیعت خود از بوی گل ناراحت می‌شود و از بوی گند لذت می‌برد، و

و (آن‌گاه) خداوند پوست آنان را به پوستی جدید بدل می‌کند و در آن (حالت در جهنم) پانزده هزار سال (از سال‌های اخروی) عذاب می‌بینند؛ سپس (دوباره) بی‌هوش می‌شوند و (در این حالت) می‌مانند؛ پس خداوند لذت و آسایشی روزی آن‌ها می‌کند، مانند (آسایش) کسی که در (شرایط) سختی خوابیده است ولی در همان حال خوابی خوش می‌بیند؛ این از رحمت الهی است که بر غضبش پیشی گرفته است. پس دردی نمی‌یابند و این حالت برای آن‌ها ادامه دارد» (همان: باب ۲۰ / ۱۶۹).

این عبارت، صراحتاً گویای آن است که قطع الم عذاب در خصوص مخلدان در جهنم به معنای رفع اصل عذاب و انقطاع اسباب الم نیست، بلکه به معنای آن است که اهل جهنم با وجود آنکه در معرض انواع این اسباب نظیر آتش، حمیم و غساق‌اند، اما المی از آن حس نمی‌کنند. پس این حالت به سبب هم‌سنگ شدن و سازگاری مزاج او با درد است، نه به معنی اختتام اصل عذاب.

وی در این باره در جای دیگر می‌گوید که به‌ناچار برای اهل جهنم، پس از طی مدت زمانی متناسب با کردارهای آنان، بهره‌ای از فضل و رحمت خداوند در داخل آتش است، پس آنان دیگر احساس درد و رنج را با وجود حضور در آتش نمی‌یابند، چون آن‌ها ابداً نمی‌توانند از آتش خارج شوند، پس در آن‌جا نه می‌میرند و نه زنده می‌شوند، اما جوارح آن‌ها به حالت تخدیری درمی‌آید که در نتیجه آن، روح حساس از آن‌ها زائل می‌شود (همان: باب ۶۲ / ۳۰۳).

ابن عربی در این عبارت تصریح می‌کند که مخلدان در جهنم، پس از آنکه تاوان کردار خطای خود را با احساس الم و رنج حضور در عذاب پرداخت کردند، عذاب حسی از آن‌ها (به علت سنخیت پیدا کردن با عذاب) رفع می‌شود، ولی همچنان در میان آتش قرار دارند. وی معتقد است که علاوه بر برطرف شدن الم عذاب، اهل جهنم

دیدگاه خود ارائه کرده است. ابن عربی هم مانند همه عالمان مسلمان معتقد به خلود عده‌ای در جهنم است و تأکید می‌کند وجود جهنم و حضور اهل نار در آن ابدی است (ابن عربی، بی‌تا: ۱ / ۱۶۹). با این حال، او معتقد است رحمت الهی دربرگیرنده همه چیز است و اصل شدن همگان به رحمت الهی و برطرف شدن غضب الهی در آخر الامر امری حتمی است. وی در تبیین وصول اهل جهنم به رحمت الهی در عین خلود در آتش می‌گوید:

«اهل آتش هنگامی که غضب الهی در مورد آنان پایان پذیرفت و به رحمتی که بر غضب پیشی گرفته است ملحق شدند، حکم رحمت در مورد آنان بازگشت خواهد نمود و (اما این به معنای فرونشستن آتش و انتهای جهنم نیست، بلکه) صورت آتش همچنان باقی است و تغییر نمی‌کند و چنانچه تغییر می‌کرد، آن‌ها به رنج و زحمت می‌افتادند» (همان: ۴ / ۷۰؛ ۱ / باب ۲۰: ۱۶۹).

وی چگونگی انقطاع الم عذاب از طرفی و خلود این عذاب از طرف دیگر را بدین صورت تبیین می‌کند که اهل جهنم، پس از گذراندن مدتی طولانی که به انواع درد و رنج عذاب گرفتارند، حالت بی‌هوشی و غشوه‌ای به آن‌ها دست می‌دهد که این حالت موجب می‌شود که مدتی از احساس الم عذاب رهایی یابند (هر چند اسباب عذاب، هنوز بر جای خود باقی مانده، ولی آن‌ها حسی ندارند) (همان: ۱ / ۱۶۹)، اما بعد از اندکی با حاصل شدن پوستی تازه برای آن‌ها، دوباره این احساس رنج و درد برمی‌گردد؛ این دو حالت غشوه و هوشیاری مکرراً برای‌شان رخ می‌دهد تا سرانجام به مرحله‌ای می‌رسند که این غشوه‌ها به حالت تخدیری دائمی برای‌شان مبدل می‌شود که دیگر از این حالت تخدیر خارج نمی‌شوند (و در نتیجه الم عذاب را احساس نمی‌کنند). وی می‌گوید: «سپس از بی‌هوشی خود بیدار می‌شوند

نصیب آن‌ها از عذاب، انتظار وقوع دوباره آن عذاب حسی است (که این حالت را عذاب باطنی می‌نامند) (همان: ۱/ باب ۲۰ / ۱۶۹).

وی در جای دیگر، صراحتاً از شدیدتر بودن این عذاب، نسبت به عذاب حسی، سخن می‌گوید که پس از پایان یافتن الم عذاب ظاهری برای اهل جهنم و احساس آسایش نسبت به وضعیتشان، خداوند در باطن آن‌ها تفکر در اموری را که در آن کوتاهی کرده‌اند مسلط می‌کند؛ و در این حالت، وهم بر وجودشان حاکم می‌شود و در نتیجه عذابی وهمی را شدیدتر از آن عذاب حسی که در آن بودند، خواهند یافت. این همان آتشی است که در قرآن بدان اشاره شده: «التي تطلع على الاقنوده»، زیرا این آتش بر جان آن‌ها می‌افتد نه بر اعضایشان (همان: باب ۶۲ / ۳۲۱).

و در جای دیگر می‌گوید: «(احساس) عذاب پس از سرآمدن زمانش در جهنم باقی نمی‌ماند مگر عذاب ممثل متخیل در حضرت خیال» (همان: ۳/ باب ۳۳۱ / ۱۱۹).

هر چند در عبارات ملاصدرا، اشاره مستقیمی به این عذاب باطنی و تفاوت آن با عذاب ظاهری دیده نمی‌شود، اما وی با بیان نظریه ابن عربی درباره خلود عذاب باطنی در کتاب *مفاتیح الغیب* (که او را در این بیان با عنوان شیخ کامل محقق خوانده)، تلویحاً این نظریه را پذیرفته است و از قول وی چنین نقل می‌کند:

«شیخ کامل محقق (قدس سره) در باب چهل و هفتم از فتوحات می‌گوید: پس همواره عالم آخرت دائمة التکوین است، پس همانا اهل بهشت در آن جا به چیزی می‌گویند باش، پس می‌شود؛ آن‌ها هیچ امری را نیست که توهم کنند و هیچ چیز از خاطر آن‌ها نمی‌گذرد مگر اینکه متکون می‌شود (به وجود می‌آید) در حضورشان و به همین صورت است حال اهل جهنم که خطور نمی‌کند خاطری به واسطه خوف از عذاب دوزخ از آنچه آن‌ها درون آن به سر می‌برند مگر آنکه آن عذاب

به مرحله‌ای می‌رسند که از بودن در عذاب لذت می‌برند؛ او از این حالت به «عذب عذاب» یاد می‌کند و می‌گوید:

«اگرچه اینان (اهل جهنم) به دار شقاوت وارد می‌شوند (اما عذاب آن‌ها الم آور نیست و در جهنم دارای نعمت‌اند)، زیرا آن‌ها دارای لذتی هستند که در آن نعمتی مابین با نعمت بهشت وجود دارد که این نعمت عذاب نامیده می‌شود که به خاطر گوارایی (عذوبت) طعمش، این اسم به آن داده شده است» (همو، ۱۳۸۵: ۹۴).

پس اولین نعمت برای چنین افرادی قطع الم عذاب است و نعمت ثانوی برای آن‌ها لذت بردن از همان عذاب‌هاست. وی در جای دیگر می‌گوید: «هنگامی که حالت انتقام پایان پذیرفت و احساس آلام تمام شد (یعنی نعمت اول) نعمتی داده می‌شود که لذت بردن از عذاب است (یعنی نعمت دوم)» (همو، بی تا: ۲ / ۴۰۸).

او این حالت را مقوم طبیعت اهل جهنم می‌داند و در خصوص وجه تسمیه «عذاب» می‌گوید: «و به خاطر همین (که برای برخی عذاب، لذت آور می‌شود) عذاب نامیده شده است؛ زیرا عذاب بر عده‌ای، در حالتی (خاص) عذب (و گوارا) می‌شود که به دلیل مزاجی (در آن‌ها) است که عذاب را می‌طلبد» (همان: ۶۷۳).

ابن عربی معتقد است که علاوه بر عذاب حسی و ظاهری برای اهل جهنم، آن‌ها گرفتار نوع دیگری از عذاب می‌شوند که به مراتب شدیدتر از عذاب حسی است، که این عذاب پس از پایان یافتن احساس درد و رنج عذاب ظاهری و حسی برای اهل جهنم نمایان می‌شود و تا ابد برای‌شان جاودانه خواهد بود؛ وی از این عذاب به عذاب نفسی یا باطنی تعبیر می‌کند. او دلیل پیدایش چنین عذابی را خوف از رجوع آن الم و درد تحمل ناپذیر عذاب حسی معرفی می‌کند و در بیانی معتقد است که بهره آن‌ها (اهل جهنم) از نعمت، درک نکردن الم عذاب حسی است و

است؛ این استدلال از دو مقدمه تشکیل یافته که یکی در حکم صغری و دیگری در حکم کبری و قاعده کلی استدلال است که با کنار هم قرار دادن آن دو مقدمه، نتیجه یعنی «ضرورت پایان پذیرفتن الم عذاب» به دست می‌آید. مقدمه اول اینکه هر یک از موجودات طبیعی غایتی دارند که نیکی و کمالشان در آن است و آدمی ذاتاً بدان کمال گرایش و کشش دارد و به سوی آن حرکت می‌کند تا در نهایت به کمال خود واصل شود. بنابراین، حرکت به سوی کمال امری طبیعی و حرکتی بر مسیر متناسب با فطرت آدمی است و خروج از این طریق و دور شدن از کمال و خیر مطلوب، حرکتی قسری و برخلاف طبع اوست که به واسطه برخی موانع رخ می‌دهد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۳۴۷-۳۴۶). مقدمه دوم آن است که عقلاً ثابت شده قسر و حرکت برخلاف جریان فطرت و طبیعت تا هنگامی است که عامل بازدارنده باقی باشد و این عامل به سبب ناسازگاری با ذات و نبود مساعدت عوامل و تمایلات درونی انسان با آن دوام‌ناپذیر است و بالاخره زائل می‌شود و قسر نیز به تبع آن پایان می‌پذیرد. این پایان‌پذیری یا به واسطه پلایشی است که به وسیله عذاب الهی از ناراستی‌ها و پلیدی‌ها پیدا می‌کند و یا به دلیل تحولی است که پس از مدتی بودن در عذاب برای فطرت او حاصل می‌آید و برخوردار از فطرت ثانویه‌ای می‌شود که با عذاب در تلائم و تناسب است و بنابراین عذاب و ناگواری را پایان می‌دهد (مطهری، ۱۳۶۶: ۴/۱۱۸). در بیان دلیل نقلی، وی با استشهاد به برخی آیات قرآن نظیر آیه «ولقد ذرانا لجهنم کثیرا من الجن والانس...» ورود به جهنم را به حکم قضای الهی غایت وجودی برخی از مخلوقات می‌داند و گرایش ذاتی آن‌ها را وصول به همان غایت و کمال مطلوب می‌داند و معتقد است، آنچه موافق طبع چیزی باشد نه تنها عذاب و ناگواری ندارد، بلکه لذت و خرسندی

برای‌شان حاصل می‌شود و آن عذاب، عین حصول خاطر برای آن‌هاست، پس همانا دار آخرت مقتضی چنین تکوینی است به مجرد حصول خاطر و اراده و تمنی و شهوت انسان» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۶۸۲).

۱-۱-۲. نظر مشترک ملاصدرا و ابن عربی

دربارۀ اصالت رحمت و عارضی بودن عذاب به باور ابن عربی وجود خلق (در هر مرتبه‌ای که باشد) رحمت مطلق شمرده می‌شود (چون تجلی خداوند است) و از طرفی الم و رنج عذاب ظهور غضب الهی محسوب می‌شود. در نتیجه نمی‌توان حکم به ابدی بودن عذاب (به معنای بقای الم و رنج) کرد، چون رحمت الهی بر غضبش غلبه دارد (ابن عربی، بی‌تا: ۱/۶۵۶). از طرفی، او بعد حاصل از اعمال غیرصالح بندگان در دنیا را بعدی عارضی می‌داند (زیرا قائل به عبودیت ذاتی آن‌هاست) و از همین رو، درد و رنج عذاب هم که نتیجه مستقیم همین دوری است عارضی خواهد بود. پس با تحقق یافتن الم ناشی از عذاب و پس از مدتی برطرف شدن اثر عمل غیرصالح، بنده به اصل خود یعنی عبودیت بازمی‌گردد و از عذاب رهایی می‌یابد (همان: ۲/۲۱۳). در جای دیگر، او این عارضی بودن را بر اساس خیر بودن وجود انسان با استناد به آیه: «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (حجر: ۲۹) تبیین می‌کند، زیرا معتقد است عذاب که ذاتاً شر است، با خیر که ذات انسان را تشکیل می‌دهد ناسازگار است و در نتیجه، باید آن را عارضی دانست و امر عارضی نیز در نهایت فاقد اثر خواهد شد و در آن هنگام خیر بودن ذاتی انسان حکم خود را آشکار می‌کند و در نتیجه برای انسان نعمت به ارمغان می‌آورد (همان: ۳/۱۸۳-۱۸۲).

ملاصدرا نیز به منظور نفی خلود الم عذاب، دو دلیل عقلی و نقلی را مورد استناد خود قرار می‌دهد. دلیل عقلی او دوام‌ناپذیری حرکت قسری

را به دنبال خواهد داشت (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵: ۳۵۲-۳۴۹).

۲-۱-۲. نظر مشترک ملاصدرا و ابن عربی درباره جهان‌شمولی مغفرت الهی و سبقت رحمت بر غضب

پس از شهود، اصلی‌ترین تبیین ابن عربی درباره این بحث به وسیله استمساک بر قاعده سبقت رحمت الهی بر غضب الهی است که با عناوین مختلف در بسیاری از آیات و روایات قریب به این مضمون دیده می‌شود. وی معتقد است که این عبارت مشهور نبوی «سبقت رحمته غضبه» که در کلام پیامبر اکرم (ص) در دعای جوشن کبیر آمده است دلالت بر این نکته دارد که در مجموع عالم امکان، می‌بایست رحمت بر غضب غلبه کند و در نتیجه سرنوشت ابدی مخلوقات باید با اصل «رحمت» تبیین شود. پس نمی‌توان گفت که سرنوشت ابدی موجودات را مظاهر غضب الهی تشکیل می‌دهد، چراکه در این صورت در مجموعه عالم، غضب بیش از رحمت و نسبت به آن غالب خواهد بود و نمی‌توان با وجود تسلط غضب در عالم، به ظهور رحمت مطرح‌شده در روایات قائل بود. در نتیجه ظهور کامل غضب در خصوص اهل جهنم در نهایت سپری می‌شود و سرنوشت آن‌ها قرین رحمت خواهد بود. در این حال، هر چند هنوز برخی آثار غضب الهی در قالب عذاب باطنی پا برجا می‌ماند، ولی رحمت الهی چهره غالب در این میان خواهد بود (ابن عربی، بی‌تا: ۸/ باب ۲۰/ ۱۶۹). قرین بودن عاقبت نهایی انسان با رحمت به این سبب است که بر طبق آیات و روایات، هر موجودی باید به کمال و غایت شایسته مربوط به خود برسد تا خلقتش بیهوده نبوده باشد و چون رحمت الهی غالب بر غضب اوست، لاجرم این کمال و غایت از طریق رحمت الهی تحقق می‌یابد؛ از طرفی کمال و غایت هر موجود نیز می‌بایست متناسب

با استعدادهای وجود او باشد و در نتیجه، سعادت اهل جهنم در جهنم و متناسب با آن و سعادت اهل بهشت نیز در بهشت و متناسب با آن خواهد بود (همو، ۱۳۸۵: ۱۶۶). بنابراین چون هر موجودی در این عالم هدف خاصی دارد و طالب سعادت خود است، و هیچ موجودی هم بالاصاله پذیرای الم نیست (به دلیل مکروه بالذات بودن الم)، در نتیجه همه موجودات بالضرورة در نهایت به هدف خود از خلقت می‌رسند و این هدف نیز باید چیزی غیر از الم و رنج باشد. پس همگی به نوعی سعادت‌مند می‌شوند. وی می‌گوید: «پس هنگامی که حالت انتقام و وجدان آلام پایان یافت، به او اعطا می‌شود از نعمت‌ها و استعذاب (لذت بردن) از عذاب» (همو، بی‌تا: ۲/ ۴۰۸).

در نتیجه اهل جهنم به مقتضای غضب الهی در ابتدا به رنج و الم عذاب حسی دچار می‌شوند، ولی در پایان، رحمت الهی بر ظاهر چیره شده و الم و رنج عذاب حسی از آن‌ها برداشته می‌شود (همو، ۱۳۸۵: ۱۷۲). پس هیچ‌گاه عذاب الهی بدون همراهی رحمت الهی نیست و حتی مخلدان در جهنم نیز به نوعی از رحمت الهی بهره‌مند می‌شوند و سرانجام این رحمت بر غضب پیشی می‌گیرد و الم عذاب حسی را از آن‌ها برطرف می‌کند (همو، بی‌تا: ۲/ ۱۶۹). او در جایی این رفع عذاب حسی از اهل جهنم را به برکت اهل بیت (ع) در عالم آخرت می‌داند (همان: ۱۲۶). از نظر ابن عربی، از ظاهر برخی آیات برمی‌آید که «وعده» الهی که دلالت بر وقوع نعمت در آخرت می‌کند (در مقابل «وعید» الهی که دلالت بر وقوع عذاب دارد) در مورد همه انسان‌ها اعم از بهشتیان و جهنمیان صادق است، اما خداوند متعال واقع شدن وعید خود را معلق بر مشیت خود گذارده است (پس احتمال اینکه محقق نشود وجود دارد) (همان: ۴/ ۶۶، ۲/ ۴۷۴؛ همو، ۱۳۸۵: ۹۴-۹۳)، و نیز بر طبق برخی از آیات قرآن کریم، آنچه از خداوند متعال پذیرفتنی نیست خلف وعده است

برای چنین فردی دانسته و می‌افزاید که وقتی حال بنده‌ای از بندگان خداوند متعال چنین است و چنین رحمتی می‌ورزد، اعطاکننده این کمال که خدای ارحم‌الرحمین است، مطمئناً رحمتی به مراتب افضل از بندگان خود نسبت به اهل عذاب دارد» (صدرالمؤمنین، ۱۳۶۰: ۳۱۸). سپس او با تبعیت از ابن عربی می‌گوید: «حاصل اینکه، از مقام حضرت الهی به دور است که رحمت و اسعیه خود را مقید سازد، در حالی که خود فرموده است که رحمت او بر غضبش سبقت دارد» (همو، ۱۹۸۱: ۹/ ۳۵۵-۳۵۴).

ملاصدرا در جای دیگری می‌گوید: «و اما اشکال وارد بر دوام عذاب و ابدی بودن آن برای کفار ... پس این مطلب موجب تحیر حکماء و تدهش افاضل عرفا شده، تا جایی که شیخ عارف سبحانی، محیی‌الدین اعرابی و شاگردش شیخ صدرالدین قونوی صراحت قول دارند به پایان یافتن مدت عقاب و عدم ابدی بودن عذاب و تبعیت کرده‌اند از آن دو، بسیاری از شرح فصوص و هر آن کس که دنباله‌رو آنهاست. محیی‌الدین در فص اسماعیلی می‌گوید: مدح و ثناء به واسطه صدق و عد است نه صدق و عید؛ و حضرت الهیه، به واسطه ذات خود ثناء محمود را می‌طلبد؛ پس او مدح می‌شود بر ثناء محمود به واسطه صدق و عدش نه به واسطه صدق و عیدش؛ بلکه به واسطه گذشتش، چنانچه می‌فرماید: «فلاتحسبن الله مخلف وعده رسله» (ابراهیم: ۴۷) و در این آیه نمی‌گوید «و وعیدش»، بلکه می‌فرماید: «و نتجاوز عن سیئاتهم» (احقاف: ۱۶) با وجود آنکه او به آن وعده کرده است» (همو، ۱۳۸۹: ۲/ ۲۳۶). در ادامه نیز ملاصدرا به نقل قول مبسوطی از قسمت‌های مختلف فصوص و فتوحات می‌پردازد که ابن عربی در آنها حکم به شمول رحمت الهی بر اهل نار کرده است (همان: ۲۴۶-۲۳۶).

و نه خلف وعید، زیرا به اولی نکوهش عقلاً تعلق می‌گیرد نه به دومی، بلکه حتی ممکن است خلف وعید، مستحق ستایش نیز باشد. وی با اشاره به آیاتی نظیر: «قل یا عباد الذین اسرفوا علی انفسکم لا تقنطوا من رحمت الله ان الله یغفر الذنوب جمیعاً» (زمر: ۵۳)، اعتقاد دارد که ضرورتی برای محقق شدن وعید الهی وجود ندارد و این امکان وجود دارد که وعیدهای خداوند در قرآن در عالم آخرت به منصبه ظهور نرسد، از طرفی او با اشاره به آیاتی نظیر: «فلاتحسبن الله مخلف وعده رسله» (ابراهیم: ۴۷) وعده الهی را بر وعید او مرجح می‌داند (همو، بی تا: ۲/ ۴۷۴).

در شروح مختلفی هم که بر آثار ابن عربی زده شده مشاهده می‌شود که در شرح این اعتقاد او (ترجیح وعده بر وعید و امکان تحقق نیافتن وعید) به این نکته اشاره کرده‌اند که با توجه به اینکه در آیات الهی به صراحت از تحقق وعده الهی سخن به میان آمده ولی تصریحی بر تحقق وعید نشده، می‌توان معتقد شد که استفاده از وعید در گفتار الهی در حقیقت به منظور به وجود آوردن ترس از گناه در مخاطب است نه لزوم تحقق و تداوم آن و این دقیقه را می‌توان از کریمه «و ما نرسل بالآیات الا تخویفا» (اسرا: ۵۹) استنباط کرد (قیصری، ۱۳۷۵: ۶۶۰؛ خوارزمی، ۱۳۶۸: ۳۰۹؛ ابن ترکیه، ۱۳۷۸: ۳۹۶؛ جنیدی، بی تا: ۴۰۷؛ کاشانی، ۱۳۷۰: ۱۲۲).

ملاصدرا نیز، در بحث استدلال بر مبنای شمول رحمت خداوند بر تمامی اشیاء، سخن ابن عربی را به منزله قولی حق مطرح کرده است: «ابن عربی می‌گوید: اگر خداوند امر خلق خود را به یکی از عباد خود تفویض نماید، آن‌گونه که آن عبد قدرت تصرف در احوال خلائق را دارا شود و آن عبد نیز فردی خیر و بی‌نیاز از سایر خلق باشد، لاجرم چنین فردی عذاب را از همه خلائق برمی‌دارد. سپس ابن عربی خود را یک مصداق

۲-۱-۳. نظر مشترک ملاصدرا و ابن عربی

درباره عبودیت ذاتی همه انسانها

ابن عربی معتقد است که کل بشریت به دلیل آیه «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ» (اعراف: ۱۷۲) ذاتاً عبادالله هستند؛ هر چند که امکان دارد بر این عبودیت در دنیا به دلایل مختلف سرپوش گذاشته شود و به فراموشی سپرده شود، اما با از میان رفتن آثار گناهان در آخرت (از طریق الم عذاب و غیره) این عبودیت دوباره جلوه‌گر می‌شود و تأثیرات خود را که عبارت است از جلب رحمت الهی و سبقت رحمت بر غضب و در نتیجه رسیدن به نعمت نمایان می‌کند (ابن عربی، بی تا: ۲/۲۱۳).

ملاصدرا نیز در جایی پس از بیان نظر ابن عربی در این خصوص، با تأیید نظر او، به این عبادت ذاتی اشاره کرده و بر اساس آن سرانجام همه بندگان را قرب و سعادت (نجات) دانسته است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۹/۳۵۲-۳۵۰). همچنین در جای دیگر، از همین راه (منافات شر بودن عذاب با خیر بودن ذاتی وجود انسان) عارضی و فانی بودن عذاب را بیان کرده است (همان: ۳۴۶). ملاصدرا در شواهد نیز یکی از دلایل عدم خلود الم عذاب برای جهنمیان را فطرت الهی انسانها معرفی کرده است. وی در توضیح این مطلب می‌گوید فطرت همه انسانها اعم از کافر و مؤمن، با توحید و ایمان به خدا عجین شده است؛ به تعبیر قرآن، همه انسانها در عالم «ذر» به ندای «الست بربکم» خداوند پاسخ مثبت «قالوا بلی» داده‌اند؛ بنابراین کفر و فسق برای انسان عارضی است نه ذاتی. واضح است که امور عارضی در برابر امور ذاتی، از اصالت برخوردار نیستند. بنابراین، کفار و فساق پس از تحمل عذاب‌های دردناک در مدت‌های مدید از کدورت‌ها پاک می‌شوند و فطرت اصیل توحیدی آنها مجدداً جلوه‌گری خواهد کرد و در این حالت، به نوعی اهل نجات خواهند شد (همو، ۱۳۶۰: ۳۱۹). او در جای دیگری می‌گوید که

فطرت اصلی هر موجود فطرت توحیدی است که قوام ذات و اصل وجود آن موجود بر آن قرار داده شده و بشر نیز به فطرت توحیدی موجود شده و شرک و کفر و عصیان، اسباب جریان غضب الهی و عارضی است و امر عارضی بالاخره زائل و فطرت توحیدی به حکم خداوند بر موجبات شرک و کفر و دیگر اسباب جریان عذاب غلبه خواهد کرد (آشتیانی، ۱۳۷۹: ۳۵۴).

از موارد دیگری که صدرا در تبیین نظر خود در این خصوص به سخن ابن عربی استناد کرده است، می‌توان به تفسیر او از آیه «و قضی ربک ان لاتعبدوا الا اياه» (اسراء: ۲۳) اشاره کرد. وی در تفسیر این آیه معتقد است که این عبادت، عبادتی ذاتی است و جمیع حرکات و انتقالات در ذوات طبایع و نفوس، الی الله و بالله و فی سبیل الله است و انسان نیز به حسب فطرت خود داخل در سالکین الی الله است، ولی به حسب اختیار و هوای نفسش اگر از اهل سعادت باشد، این حسن اختیار به نحو وافر کمک کار او در تقرب الی الله است و اگر از اشقیاء و کافران باشد، دو حالت دارد: در حالت اول، یا از جهالی است که بر قلوبشان ختم (مهر) زده شده و کر و کوری بی عقل است، پس چنین کسانی مانند بهائم و چهارپایانند که چیزی از حقایق دین نمی‌فهمند و قوه‌ای برای ارتقاء به عالم یقین ندارند و همانا غرض از وجود چنین موجوداتی، حراست و معموری دنیا به واسطه ایشان است؛ و چنین افرادی حشرشان مانند حشر وحوش است «اذا الوحوش حشرت» (تکویر: ۵) و بعثشان نیز مانند وحوش است و عذابشان مانند عذاب وحوش و نعمت‌هایشان نیز مانند نعمت‌های وحوش است. در حالت دوم، اگر از اهل نفاق یا از کفار معاند و گمراهان مکذب به روز قیامت باشند، پس عذاب چنین فردی الیم و کيفرش عظیم خواهد بود، به سبب انحراف از آنچه فطرتش بر آن قرار داشته و به علت اینکه دوزخ را طلبیده و به منازل بعد و

وسیله یکی از اقسام دلالت حمل کرد؛ اگرچه آنچه اصیل و معتبر است، معنای مطابقی آن لفظ است (همان). ملاصدرا در باب حجیت نداشتن اجماع مورد ادعای فقها و متکلمان نیز بحثی ویژه دارد. وی معتقد است که اجماع عالمان علوم ظاهری (که فقه را نیز شامل می‌شود) درباره امری که برخلاف مقتضای کشف صحیح (علم شهودی صحیح) باشد، حجت نیست. از نظر ملاصدرا چنین کشفی (که شرایط صحت مکاشفه در آن وجود دارد) موافق با کشف صریح نبوی (ص) است و اگر کسی از این نوع مکاشفه برخوردار باشد و کشف او با اجماع افرادی که بی‌بهره از چنین کشفی باشند مخالفت داشته باشد، او به سبب این مخالفت مورد ملامت واقع نمی‌شود. همچنین کسی نمی‌تواند بگوید که این شخص به دلیل چنین مخالفتی از قانون شریعت خارج شده است، زیرا او معلوم کشفی خود را از حقیقت باطن پیامبر اکرم (ص) اخذ کرده است (همان: ۳۱۷-۳۱۶).

۲-۲. نجات عام

ملاصدرا معتقد است اکثریت قریب به اتفاق نوع بشر اهل جهنم نمی‌شوند. او تنها عده قلیلی از انسان‌ها را مستحق عذاب جهنم و خلود در آن می‌داند (که البته آن عده قلیل هم همان‌گونه که گفته شد اهل نجات بالمعنی الاعم می‌شوند) (همو، ۱۹۸۱: ۷/ ۸۱-۷۹، ۳۰۵/۹). به باور ملاصدرا کسانی که حقیقت وجودی آن‌ها به گونه‌ای باشد که جهل مرکب همراه با عناد و استکبار نداشته باشند، به درجه بالاتری از نجات دست می‌یابند. از دید او حتی ممکن است شخصی اصلاً ایمان به مبدأ و معاد و سایر معارف نداشته باشد، ولی این مرتبه از نجات شامل حالش شود. او در این باره استدلالی بدین نحو ارائه می‌کند: تقابل کفر و ایمان تقابل تضاد است نه تناقض. اگر رابطه میان این دو مفهوم از نوع

دوری از هویت الهیه سقوط کرده است؛ پس به قدر سقوطش از فطرت خدادادی و نزولش در مهاوی دوزخ عذابش الیم خواهد بود؛ مگر اینکه بگوییم از آن‌جا که از طرفی رحمت الهی واسعه است و فطرت انسان نیز باقی است و از طرف دیگر آلام دلالت بر وجود قوه‌ای دارند که آن قوه مقوم آن‌هاست و جوهری اصلی که باعث تصادم آن‌هاست، و همانا تقاوم و تصادم بین دو چیز متضاد، به صورت دائمی و اکثری باقی نمی‌ماند و در نتیجه حتماً این چنین است که در نهایت، امر تخصیص داده شود به بطلان یکی از آن دو و خلاص دیگری، ولی از طرف دیگر باید دانست که جوهر نفسانی انسان فساد نمی‌پذیرد و اگر فاسد شود، به دلیل طلب راحتی از عذاب است (یعنی فاسد می‌شود چون می‌خواهد از عذاب لذت ببرد و از سنج آن شود)، همان‌گونه که خداوند متعال می‌فرماید: «لایموت فیها و لایحیی» (طه: ۷۴)؛ یعنی نه مانند موت بهائم و حشرات موت دارند و نه مانند زندگانی سعدها و عقلا حیات دارند. در ادامه صدرا بیان می‌کند که ابن عربی در فتوحات مکیه بر این خلاصی از عذاب و رسیدن به نوعی نجات استدلال می‌کند به وسیله قول خداوند متعال، آن‌جا که می‌فرماید: «اولئک اصحاب النار هم فیها خالدون» (مجادله: ۱۷) و تفسیر ابن عربی را در خصوص این آیه، به‌منزله مؤید قول خود به طور مشروح نقل می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۷: ۴/ ۱۲۳۳-۱۲۳۲).

ملاصدرا در تفسیر خود از ابن عربی در مقابل اهل شریعت دفاع می‌کند و می‌گوید: فقها و متکلمان مدعی آن‌اند که نصوصی کاملاً صریح و انکارناپذیر در خصوص خلود در عذاب و دائمی بودن آن وجود دارد؛ علاوه بر آن اجماع علما نیز مؤید دائمی بودن عذاب است (همو، ۱۳۶۶: ۴/ ۳۱۶). ملاصدرا به تبع ابن عربی این نصوص را قابل تأویل می‌داند و معتقد است هر لفظی را می‌توان بر معنایی به غیر از موضوع له آن، به

تناقض باشد، باید در صورت «عدم ایمان» وجود کفر» ضروری و محقق باشد و در صورت «عدم کفر» نیز «وجود ایمان»، اما نمی‌توان گفت که همواره این چنین است؛ یعنی گاهی اوقات می‌توان حالتی را تصور کرد که در آن نه ایمان تحقق داشته باشد و نه کفر؛ مثل کسانی که «جهل بسیط» دارند و با دلایلی به غیر از عناد و استکبار دست آن‌ها از حقیقت کوتاه است، یا به بیان دیگر جهلشان از نوع «جهل مرکب عنادی» نبوده است. پس این چنین اشخاصی را نمی‌توان کافر خواند، زیرا حق پوشی نمی‌کنند؛ بر همین مبنا، تقابل میان ایمان و کفر از نوع ضدین است نه متناقضین، زیرا که هر دو امری وجودی‌اند و قابل رفع در برخی افراد (همو، ۱۳۶۶: ۱/ ۳۱۲-۳۱۱). او در تقسیم‌بندی اهل آخرت معتقد است کسانی وجود دارند که وارد عذاب نمی‌شوند و از طرفی به درجات سعادت نیز نمی‌رسند و آن‌ها کسانی‌اند که خوبی و بدی را مخلوط کرده بودند و عنادی نداشتند (همو، ۱۳۶۰ الف: ۲۱۷).

به نظر ملاصدرا ممکن است آنچه در قرآن در توصیف اصحاب اعراف بیان شده مربوط به این گروه باشد؛ او در این باره می‌گوید اعراف بنا بر یک روایت، جایی بین بهشت و جهنم است و محل کسانی است که کفۀ حسنات و سیناتشان مساوی باشد (البته ملاصدرا احتمالات دیگری را نیز درباره اهل اعراف بیان کرده است) (همو، ۱۳۶۰ ب: ۳۱۱). ملاصدرا در بیان مرتبه وجودی این دسته در جای دیگری معتقد است که هر رذیلتی موجب محروم شدن از غفران الهی و در نتیجه جهنمی شدن نمی‌شود، بلکه باعث کدورت و زنگار بستن قلب می‌شود؛ و اینکه اکثر مردم فاسق‌اند و دارای صفات اخلاقی مذموم‌اند مستلزم این نیست که آن‌ها را مطرود از رحمت پروردگارشان بدانیم، بلکه تنها جهل مرکب عنادی است که موجب شقاوت ابدی می‌شود که بسیار نادر است (همو، ۱۳۶۶: ۶/ ۲۹۴).

ملاصدرا در همین خصوص، نظر ابن عربی را درباره نجات بالمعنی العام بیان می‌کند و می‌گوید: «بعضی از عرفا (ابن عربی، بی‌تا: ۳/ ۴۳۹) می‌گویند: موازین در زمین محشر قرار داده می‌شوند. پس برای هر مکلفی میزانی (ترازویی) وجود دارد که مخصوص به اوست؛ و دیواری بین بهشت و جهنم زده می‌شود که اعراف خوانده می‌شود و این مکانی است که قرار داده شده برای آن کس که دو کفۀ ترازویش با هم برابر باشد. داعی حق امر می‌کند همه اهل قیامت را به سجود؛ پس هیچ کس باقی نمی‌ماند که سجده خالص کرده باشد بر هر دینی که بوده باشد، مگر آنکه بر مبنای همان سجده معهود خود سجده می‌کند؛ و هر آن کس که از روی ترس و ریا در آن هنگام سجده کند، به پشت می‌افتد. و به واسطه این سجده، ترازوی اصحاب اعراف رجحان (به سوی خیر) می‌یابد، زیرا این سجده تکلیف است (و جزو اطاعات شمرده می‌شود و حسنه بر آن مترتب می‌شود) پس اصحاب اعراف سعادت‌مند می‌شوند و به بهشت وارد می‌شوند» (صدرالمآلهین، ۱۳۶۳: ۲/ ۱۰۶۶-۱۰۶۴).

به نظر می‌رسد اختلاف کوچکی میان رأی ملاصدرا و ابن عربی درباره این مرتبه از نجات وجود دارد، چراکه ملاصدرا معتقد است اهل نجات بالمعنی العام با وجود اینکه اهل جهنم نیستند، ولی به سبب تحقق نیافتن شرایط وصول به درجات سعادت (از قبیل ایمان به خدا و معاد و غیره)، از راهیابی به مرحله بالاتر نجات، که نجات بالمعنی الخاص باشد، محروم‌اند، اما ابن عربی بیان می‌کند که در نهایت اهل اعراف یا به عبارتی اهل نجات بالمعنی العام، با لطف الهی، کفۀ حسناتشان افزون می‌شود و به بهشت راه می‌یابند. در حقیقت می‌توان نتیجه گرفت که ابن عربی، برخلاف ملاصدرا، این دسته از اهل نجات را قبول ندارد و چنین مرتبه‌ای را در عالم آخرت دارای اصالت نمی‌داند. ابن عربی در این بیان خود به روشنی بیان

معرفت نبوده‌اند (همو، ۱۹۸۱: ۹/۲۵). دقیقاً چنین ملاک‌هایی را ملاصدرا از قول ابن عربی برای وصول به این مرتبه از سعادت نقل می‌کند و در عبارتی، پس از بیان قول ابن عربی در فتوحات در خصوص شجره طوبی می‌گوید: «از این کلام (کلام ابن عربی) ظاهر می‌شود که همانا مراد از شجره طوبی، اصول معارف و اخلاق و ملکات (حمیده نفسانی) است» (همو، ۱۳۶۰الف: ۲۲۹).

با مراجعه به آثار ابن عربی، به‌وفور شاهد بیان این ملاکات برای وصول به درجات سعادت می‌توان بود. ابن عربی در جایی می‌گوید: «شرط سعادت توحید است» (ابن عربی، بی‌تا: ۱/۴۷۶).

ابن عربی معتقد است وصول به علم مطلوب، که همان علم توحید است، سعادت است و در این سعادت (برخلاف لذت و سعادت ظاهری دنیوی) مکر و استدراجی وجود ندارد (همان: ۴/۱۷۸). به باور او، تقدیر خداوند برای بندگانش آن است که برای وصول به سعادت راهی به غیر از «ایمان» و «علم» به حقیقت توحید وجود ندارد. «ایمان» از نگاه او همان تقلید محض از اخباری است که انبیای الهی از جانب خداوند متعال آورده‌اند که چه انسان دارای علم باشد و چه نباشد، تفاوتی در داشتن ایمان نزد او ندارد؛ از طرفی دیگر، «علم» آن چیزی است که به وسیله مکاشفات الهی و یا نظر عقلی به انسان اعطا می‌شود» (همان: ۳/۷۸). وی معتقد است علمی که در کنار ایمان دو پایه اصلی سعادت را تشکیل می‌دهد، علمی است که به وسیله آن، ایمان راسخ و ماندگار می‌شود (همان: ۲/۶۶۰). او می‌گوید: «سعادت در قرب الهی عطا نمی‌گردد مگر به واسطه ایمان؛ نور ایمان در مخلوق از نور علمی که همراه با ایمان نیست، اشرف است؛ لکن اگر از ایمان علمی حاصل گردد، نور چنین علمی از نور ایمان بالاتر است» (همان: ۱/۱۴۴).

نمی‌کند که کسانی که از روی جهل بسیط خود به خداوند متعال و روز جزا ایمان نداشته‌اند، چگونه امکان دارد به درجات بالاتر نجات (نجات بالمعنی الخاص) ارتقا یابند، در صورتی که از نظر ملاصدرا چنین افرادی تناسب وجودی با چنین جایگاهی ندارند و فقط به دلیل جهل بسیط خود معاف از خلود در جهنم شده‌اند.

۲-۳. نجات خاص (سعادت)

ملاصدرا معتقد است بسیاری از انسان‌ها به مرتبه‌ای از نجات دست می‌یابند که او آن را سعادت خیالی نام می‌نهد (همو، ۱۹۸۱: ۱/۳۰۳-۳۰۲). این مرتبه از نجات، پای‌ین‌ترین مرتبه سعادت را از دید او شامل می‌شود که همان تنعم به نغم خیالی در بهشت خیال است (همان: ۹/۲۵). ضابطه برای رسیدن به این مرتبه از نجات از دیدگاه ملاصدرا، درجه‌ای از وجود است که شامل ایمان به خداوند و معاد (همو، ۱۳۶۰الف: ۸)، عمل صالح (همو، ۱۳۶۶: ۲/۱۷۴) و داشتن ملکات حمیده اخلاقی می‌شود (همو، ۱۳۵۴: ۳۵۱). ملاصدرا معتقد است این افراد کسانی‌اند که خداوند متعال در قرآن کریم از آن‌ها با نام «اصحاب الیمین» یاد کرده است (همو، ۱۳۶۶: ۶/۲۶۸) و به درجه‌ای از نجات دست می‌یابند که او آن را سعادت خیالی (همو، ۱۳۶۳: ۵۸۸)، ظنی (همو، ۱۹۸۱: ۹/۲۵) یا وهمی (همو، ۱۳۵۴: ۳۷۲) می‌نامد. ملاصدرا نجات خیالی را سعادت مؤمنان اهل عمل صالح می‌داند که با تکرار این اعمال ملکات حمیده اخلاقی را کسب کرده‌اند (همو، ۱۳۶۶: ۶/۲۹۴) و متنعم به لذات خیالی در عالم خیال‌اند (که عالمی وجودی و حقیقی است و در مرتبه پایین‌تر از عالم عقل قرار دارد). این افراد به مرحله بالاتری از سعادت که سعادت حقیقی خوانده می‌شود راهی ندارند، زیرا آن‌ها شوقی به عقلیات نداشته و از اهل حکمت و

۲-۴. خاص ترین مرتبه نجات

از نظر ملاصدرا تعداد کمی از انسان‌ها به درجه‌ای از نجات دست می‌یابند که او آن را سعادت حقیقی می‌خواند. واصلین به این درجه از سعادت، که بالاترین مرتبه سعادت است، متنعم به نعم عقلانی در عالم عقول می‌شوند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰: ۲۴۹). از نظر صدرالمتألهین، این مرتبه از نجات بالاترین درجه سعده وجودی انسان را شامل می‌شود و موجب وصول او به درجه‌ای از سعادت می‌شود که ملاصدرا از آن به سعادت حقیقی (همو، ۱۹۸۱: ۱/ ۱)، سعادت قصوی (همان: ۲۵/ ۷)، سعادت عظمی و بهجت کبری (همان: ۴/ ۶)، خیر حقیقی (همو، ۱۳۶۶: ۱۰۸/ ۶) و سعادت سرمدی (همو، ۱۳۶۳: ۱۶۸) تعبیر می‌کند. او معتقد است که اوحدی از انسان‌ها و قلیلی از اولیای الهی می‌توانند به این مرتبه دست پیدا کنند (همو، ۱۹۸۱: ۳۴۹/ ۵) که قرآن کریم از آن‌ها تعبیر به «مقربون» کرده است (همان: ۲۲/ ۹). ضابطه برای رسیدن به این درجه از نجات از دیدگاه ملاصدرا، علاوه بر شرایطی که برای رسیدن به سعادت خیالی یاد شد، رسیدن به معارف حقه عقلیه است (همان: ۳۴۸/ ۵). او وصول به این مرتبه را منوط به داشتن حکمت و معرفت حقیقی (همو، ۱۳۶۶: ۲۰۱/ ۴) و لذت این معرفت و حکمت را الذّ اللذات می‌داند. او معتقد است میزان لذت در علم به مقدار شرف وجود معلوم وابسته است و زیادی شرف وجود معلوم به مقدار کمال و شدت و برائتش از نقص و امکان و زوال و تغیر است، پس برترین لذات و بالاترین سعادات همانا معرفت خداوند متعال است (همان: ۴۲-۴۱). او معتقد است رسیدن به کمال این علم یقینی و حقیقی حاصل نمی‌شود مگر به وسیله متابعت از انبیاء و اولیاء و سلوک طریقه‌ای که آن‌ها امر فرموده‌اند (همو، بی تا: ۷۳) و این نیز حاصل نخواهد شد

مگر در شناخت و پیروی از پیامبر اکرم (ص) و امامان معصومین (همو، ۱۳۶۷: ۲/ ۵۰۰) که شناختن آن‌ها یعنی نقص در شناخت خداوند و مانعی در رسیدن به مرتبه اعلائی حقیقت و به تبع آن، سعادت حقیقی (همان: ۵۰۹-۵۰۷).

گفته شد که سعادت حقیقی یعنی وصول به اعلائی درجات از سعده وجودی و این حاصل نمی‌شود مگر به واسطه بهره‌مندی از علوم حقیقی؛ و همین را ملاصدرا در آثارش از قول ابن عربی آورده و به آن در تبیین نظر خود استناد جسته است؛ وی در کتاب *ایقظ النائمین* پس از بیان خود درباره کیفیت وصول به اعلائی درجات سعادت، به قول ابن عربی اشاره می‌کند و می‌گوید: «صاحب فتوحات مکیه گفته است: هر کس که صاحب کشفی نباشد، صاحب علمی نیست؛ سلوک طریق آخرت به گونه‌ای است که منکشف نمی‌شود مگر برای اولوالالباب و اولوالالباب حقیقی، همانا زاهدان در دنیا و راغبان به آخرت هستند و به همین دلیل است که وقتی از بعضی از فقها پرسیدند در خصوص مردی که وصیت کرده بود مالش را به عاقل‌ترین مردم دهند، فتوا داد که آن مال را باید صرف زهاد کرد، زیرا آن‌ها عاقل‌ترین مردم‌اند» (همو، بی تا: ۶۲).

این معنا را که وصول به اعلائی درجات سعادت فقط از طریق خاص و به وسیله استمساک به مکاشفات الهی و بهره‌مندی از معارف حقه ربانی برای انسان حاصل می‌شود می‌توان در آثار ابن عربی نیز مشاهده کرد. او در جایی از فتوحات چنین می‌گوید: «حقیقت جهان هستی (که لزوماً حیات انسانی را نیز شامل می‌شود)، عبور از ظاهر این عالم (که در نگاه او چیزی شبیه به خواب است) به وسیله ایمان و مکاشفات حقه و در نتیجه وصول به بیداری حقیقی که همان معرفت است، می‌باشد» (ابن عربی، بی تا: ۲/ ۳۷۹).

جسم آن همانا آگاهی به احکام و روح آن همان حقیقت است» (همو، ۲۰۰۷: م: ۲۲۹).

ابن عربی رویارویی اهل طریقت واقعی با شریعت را نفی کرده و می‌گوید: «آگاه باش که خداوند انسان را با همه وجود او مورد خطاب خود قرار داده ولی به غیر از عده قلیلی، توجه اکثر انسان‌ها تنها به شناخت احکام شریعت در حد ظواهر آنهاست و در نتیجه از احکام شریعت در بواطن خود غفلت دارند. آن عده قلیل، همان اهل طریق الی‌الله هستند که شریعت را هم به صورت ظاهری و هم باطنی کاوش می‌کنند؛ پس شریعت حکمی برای ظاهرشان مقرر نداشته الا اینکه آن حکم را دارای نسبتی با باطن خود می‌بینند. در نتیجه تمامی احکام شریعت را دریافت کرده و پروردگار خود را به وسیله آنچه به طور ظاهری و باطنی برای آنها تشریح نموده، عبادت می‌کنند. پس آنها سعادت‌مندند در هنگامی که اکثر انسان‌ها در حال خسران هستند» (همو، بی‌تا: ۱ / ۳۳۴).

۳. تفاوت‌های نگاه ملاصدرا و ابن عربی در برخی مبانی مقوله نجات

از آن‌جا که رکن اصلی نظریه ابن عربی درباره انقطاع عذاب (با تقریری که وی از این انقطاع داشت)، همان بحث عرضی بودن منشأ عذاب بوده است، صدرا این رکن را برای طرح چنین نظریه‌ای سست می‌داند و منشأ عذاب را نه امری عرضی، بلکه امری جوهری می‌داند و از همین‌جا نیز درصدد تقریر تازه‌ای از بحث دوام عذاب خالدین در جهنم برمی‌آید که نتیجه آن چندان با نظریه ابن عربی در این مقوله در تعارض نیست. به اعتقاد او، (برخلاف نظر ابن عربی) منشأ عذاب ملکات نفسانی انسان است که صورت جوهری پیدا کرده‌اند و ذاتی قائم و فعال در نفس‌اند و در آنها زوالی راه ندارد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۲۹۳ / ۹).

در جای دیگر، ابن عربی راه رسیدن به علم حقیقی یا همان علم الهی را تنها و تنها در دو طریق می‌داند که سومی برای آنها وجود ندارد. از نگاه وی، هر آن‌کس که به توحید الهی به غیر از این دو راه معتقد باشد، در اعتقادش تنها یک مقلد است. طریق اول، طریق کشف است و آن همان علمی ضروری است که برای انسان در هنگام کشف حاصل می‌شود و انسان آن را در نفس خود حاضر می‌یابد و هیچ شک و شبهه‌ای را با وجود چنین علمی نمی‌پذیرد و حتی انسان قادر به دفع چنین علمی از خودش نیست و دلیلی هم برای خودش در پذیرش چنین علمی در نفس خود نمی‌شناسد، الا آنچه حاضر در نفس خود می‌داند؛ و طریق دوم، طریق فکر و استدلال به وسیله برهان عقلی است و این طریق در مرتبه پایین‌تر از طریق اول (طریق کشف) قرار دارد، زیرا صاحب نظر در دلیل خود (برای پذیرش علمش)، ممکن است شک و شبهه‌ای برایش پیش بیاید که او را مکلف به کشف و حل آن شبهه می‌کند (و همین تفاوت باعث قرار گرفتن طریق فکر و عقل در مرتبه پایین‌تر از طریق کشف شده است) (همان: ۱ / ۳۱۹).

همان‌گونه که ملاصدرا معتقد بود اعلی درجات سعادت جز از راه مخصوص شریعت محمدیه امکان حاصل شدن ندارد، چنین معنایی را می‌توان در آثار ابن عربی نیز مشاهده کرد. وی در جایی می‌گوید: «شریعت طریق روشن و راه سعادت‌مندان و طریق سعادت است که هر انسانی اگر بر آن طریق حرکت کند نجات یافته و هر کس که آن طریق را ترک نماید، هلاک می‌گردد» (همان: ۳ / ۱۵۱).

و در جای دیگر چنین می‌گوید: «انقیاد (به دین) آن فعلی از توست که سعادت تو را اثبات می‌کند» (همو، ۱۳۸۵: ۲۰۴). وی درباره رابطه بین حقیقت و شریعت می‌گوید: «حقیقت عین شریعت است؛ شریعت دارای جسم و روحی است که

دارد که بنا بر آن‌ها جنت و آنچه در آن است و جهنم و آنچه در آن است، نتیجه اعمال و آثار ملکات انسان است؛ مانند آیه: «وَلَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ» (یس: ۵۴) و نیز آیه: «إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ» (طور: ۱۶).

پس آتشی که جزای دشمنان خداوند است در واقع همان فعل انسان در دنیا است که نتیجه ملکه‌ای است که در نفس انسان رسوخ پیدا کرده و صورت جوهری یافته است و چون نفس دوام دارد و ذاتیات آن نیز مدام به دوام آن‌اند، بنابراین عذاب که معلول ملکات ذاتی نفس است، دائمی است (همان: ۲۹۳/۹).

بنا بر دیدگاه ابن عربی، مسئله عذاب دائم در تضاد و تنافی با رحمت و واسعة خداوند کریم است. صدرا برای حل این معضل و احتراز از این تنگنا معتقد است که محال بودن تعذیب ابدی و مخالفت آن با رحمت و واسعة الهی، هنگامی درست است که معذب، واحد شخصی باشد (همو، ۱۳۶۶: ۱/۳۴۸). بنابراین، با وجود اعتقاد به دائمی بودن عذاب مخلدان در جهنم، قائل به متفاوت بودن دوام جهنم و دوام بهشت می‌شود (همو، ۱۳۶۰: ۳۱۴؛ همو، ۱۳۶۱: ۲۸۱-۲۸۰؛ همو، ۱۳۶۶: ۱/۳۴۹). به این معنا که عذاب اهل جهنم جاودانه است، ولی عذاب هر یک از دوزخیان منقطع خواهد شد (همو، ۱۹۸۱: ۳۵۰/۹).

وی در تفسیر سوره بقره توضیح می‌دهد که دوزخ از جنس جهان مادی است و اهل آتش حکمی نزدیک به حکم اهل دنیا دارند و به جهت ناجاودانگی و تناهی ماده، ناگزیر جاودانگی و دوام عذاب در جهنم نمی‌تواند از سنخ ابدیت اخروی باشد، بلکه همراه با نوعی انقطاع و تبدل است؛ یعنی عذاب مستمر بر یک بدن جاودانه وارد نمی‌شود و ابدان در هر مرحله‌ای از عذاب تغییر می‌یابند و البته این تحول به اقتضای استمرار عذاب پی‌درپی و نامتناهی است؛ چنان‌که خداوند می‌فرماید: «کلما نضجت جلودهم بدلنا جلودا

نفسانی می‌گوید زمانی که شخصی مبادرت به انجام فعلی می‌کند و یا سخنی بر زبان می‌راند، اثری از این فعل و سخن در نفسش ظاهر می‌شود؛ این حالت قلبی تا مدتی برای او باقی می‌ماند؛ اگر این افعال و سخنان تکرار شوند، تأثیرات آن‌ها در نفس مستحکم می‌شود و احوال، تبدیل به ملکات می‌شوند. صدرا تفاوت بین ملکه و حال را در شدت و ضعف آن‌ها می‌داند و معتقد است که اشتداد در کیفیت منجر به حصول صورتی جوهری می‌شود؛ مانند حرارتی ضعیف که ابتدا تأثیری ضعیف در چربی باقی می‌گذارد، ولی در صورتی که این حرارت شدید شود، صورت آتش پیدا می‌کند؛ از نظر او کیفیات نفسانی نیز در صورتی که اشتداد پیدا کنند، ملکه‌ای راسخ در نفس آدمی می‌شوند و پس از حاصل شدن ملکه، افعال متناسب با آن به سهولت و حتی گاهی ناخواسته از انسان صادر می‌شوند (همان: ۲۹۱). بنابراین، از نگاه ملا صدرا ملکات نفسانی صورت‌هایی جوهری‌اند و همین صور جوهری رمز جاودانگی اهل بهشت در بهشت و اهل جهنم در جهنم و عذاب دائمی است. صدرا برخلاف ابن عربی که منشأ عذاب و یا ثواب را نفس عمل و قول به تنهایی می‌داند معتقد است که عمل یا قول نمی‌تواند منشأ عذاب باشد، زیرا اولاً هر دوی این‌ها زوال‌پذیرند و در صورت بودن این دو به‌منزله منشأ عذاب، بقای معلول بدون وجود علت لازم می‌آید. ثانیاً، فعل جسمانی واقع در زمان متناهی امکان ندارد که منشأ عذاب و یا ثواب در زمانی نامتناهی باشد و چنین مجازاتی هم شایسته خداوند حکیم نیست، بلکه منشأ عذاب همان نیت‌ها و ملکات نفسانی راسخی است که در اثر تکرار افعال و اقوال در نفس، حالت جوهری پیدا کرده و قرآن کریم نیز به همین مطلب اشاره فرموده است: «وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبْتُمْ فَلَوْ لَبِغْتُمْ» (بقره: ۲۲۵)؛ صدرا معتقد است که در آیات قرآن موارد بسیاری وجود

است که مسبب و معلول (یعنی جاودانگی در عذاب) را به دنبال دارد؛ ملکات حیوانی ناشی از تکرار گناه به مسخ شخصیت و هویت گناه‌کاران می‌انجامد و با وجود آمادگی و استعداد نخستینی که برای سیر به سوی کمال دارند، آنان را به طور کلی از راه مستقیم منحرف می‌کند؛ او به این آیه استناد می‌کند: «الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدوا انما يدعو حزبه ليكونوا من اصحاب السعير» (همان: ۵/ ۲۶۹-۲۶۷). در جای دیگر وی به صراحت گفته است: «اصحاب شمال، شرورانی زشت‌کارند که در دوزخ گرفتار غل و زنجیرند و چون معصیت عین ذات و وجود آن‌ها شده، از عقاب و عذاب آن‌ها رهایی ندارند» (همو، ۱۳۶۰ الف: ۳۰۵).

نکته جالب و مهم این است که آن‌گونه که از عبارت آخرین کتاب تألیفی ملاصدرا یعنی عرشیه استفاده می‌شود، وی از نظریه پیشین خود درباره مسئله خلود در عذاب برگشته و نظری دقیقاً موافق اهل شریعت داده است؛ در اواخر این کتاب، وی بحثی را درباره خلود در عذاب مطرح می‌کند؛ بعد از اینکه عصاره همان مطالب *سفر* را می‌آورد، می‌نویسد: «و صاحب فتوحات مکیه (ابن عربی) در این باب امعان نظر کرد و در آن کتاب بحث فراوان نمود و در فصوص گفت: اما دوزخیان، فرجام کار آن‌ها به سوی نعمت است زیرا صورت آتش برای دوزخیان پس از سپری شدن مدت عقوبت سرد و سلامت می‌شود؛ اما من: آنچه که برایم با اشتغال به ریاضت‌های علمی و عملی ظاهر و آشکار شده، این است که دوزخ و سرای جحیم جای نعمت و برخوردار نیست، بلکه جای درد و رنج است و در آن عذاب دائم و همیشگی وجود دارد ولی رنج‌ها و دردهایش گوناگون و نوبه‌نو اما پیوسته و بدون انقطاع و پایان است و آن‌جا جای راحتی و آسودگی و رحمت و آرامش نیست، زیرا منزلت جهنم و دار جحیم در آن سرای، همانند منزلت عالم کون و فساد از این عالم دنیاست» (همو، ۱۳۶۱: ۲۸۲).

غیرها لیدوقوا العذاب» (نساء: ۵۶)، برخلاف بهشت که جهانی جدا دارد و به طور کلی از طبیعت و احکام آن خارج است و جاودانگی آن با چنین تحولی همراه نیست (همان: ۳۱۸).

۴. امکان تغییر نظر صدرا در خصوص نجات به معنای اعم آن

برخی سخنان صدرا در باب عذاب مخلدان در جهنم، به ظاهر متناقض با هم‌اند؛ با وجود سخنان اشاره‌شده وی در کتاب *سفر* و نیز *شواهد الربوبیه* که سخنان ابن عربی و پیروانش (و به نوعی تأیید گفته‌های آن‌ها) را در این باره نقل می‌کند و یا در دفاع از نظر ابن عربی، مخالفت فقها و علمای علوم ظاهری را با صاحبان کشف در خصوص نظریه انقطاع عذاب مورد انتقاد قرار می‌دهد و بسیاری موارد دیگر که نظر او را در خصوص اعتقاد نداشتن به خلود الم عذاب به وضوح نشان می‌دهد، از طرف دیگر در آثار او به مواردی برمی‌خوریم که در نظراتی دیگرگون خلود الم عذاب را می‌پذیرد و برخلاف نظر ابن عربی حکم می‌کند. او در جایی می‌گوید که اصولی نزد اوست که بنا بر آن اصول، جهنم و آلام و شرور آن به صورت دائمی بر اهل جهنم جریان دارد، همان‌گونه که بهشت و نعمت‌های آن برای اهل بهشت دوام دارد (همان: ۳۴۸؛ همو، ۱۳۶۰ ا ب: ۳۱۴).

وی در تفسیر قرآن خود، بر پایان‌ناپذیری عذاب و دردناک بودن و آزاردهندگی آن تصریح می‌کند و با اشاره به تلازم میان خلود در آتش و خلود در عذاب می‌پذیرد که: «جاودانه ماندن در آتش سخت‌ترین عذاب‌هاست» (همو، ۱۳۶۶: ۳/ ۳۴۳).

ملاصدرا در جایی دیگر نیز صریحاً اعتقاد به خلود عذاب را می‌پذیرد؛ وی خلود کافران و مشرکان در آتش را ناشی از ملکات حیوانی‌ای می‌داند که در اثر ارتکاب و تکرار گناه پدید می‌آید و همین ملکات سببی پایدار و ماندگار

ظهور این عبارت در این است که صدرا از نظریه ابن عربی در مسئله خلود برگشته و با ریاضت‌های علمی و عملی به این حقیقت جدید دسترسی پیدا کرده است که هرگز عذاب برای اهل دوزخ، عذب و گوارا نخواهد شد، بلکه همیشه با درد و رنج قرین خواهد بود.

حاج ملاهادی سبزواری در *تعلیقات الشواهد الربوبیه* پس از نقد نظریه ملاصدرا در مورد مسئله خلود می‌نویسد:

«بعضی از سخنان مصنف (ملاصدرا) متشابه است ولی سخن او در رساله‌ای که مسمی به عرشیه است، محکم است؛ پس ارجاع داده می‌شود (و یا تفسیر می‌شود) قول متشابه به (وسيله) قول محکم؛ (یعنی وقتی قولی محکم داشته باشیم، دیگر نباید اعتنایی به قول متشابه کنیم و باید متشابه را بر مبنای محکم، تأویل کرد) و از طرفی دیگر، این رساله، آخرین تصنیف اوست؛ پس در آنجا بعد از آنکه نظر ابن عربی را در قول به انقطاع عذاب نقل می‌کند، می‌گوید: ...»

از این عبارات حکیم سبزواری استفاده می‌شود که وی نیز از کلام صدرا در کتاب عرشیه تغییر رأی وی در باب مسئله خلود را دریافت کرده است (نیک‌زاد، ۱۳۸۵: ۱۸-۱۳).

همان‌گونه که مشاهده شد، تناقضی ظاهری در آرای صدرا درباره خلود الم عذاب وجود دارد. اولاً، این احتمال وجود دارد که صدرا در اواخر عمر خویش، با توجه به ظاهر صریح آیات و روایات مربوط به خلود، از اعتقاد پیشین خود دست برداشته و به رأی متکلمان و فقها در این مورد نزدیک شده است؛ و از آنجا که کتاب عرشیه آخرین نوشتار صدرا قبل از وفات بوده و در این کتاب، همان‌گونه که بیان شد، وی از این اعتقاد عدول کرده است، همین امر می‌تواند شاهد مثالی بر این احتمال باشد. قول ملاهادی سبزواری بیشتر ناظر بر همین معناست.

ثانیاً، این معضل را می‌توان این‌گونه حل کرد که وقتی صدرا سخن از انقطاع الم عذاب می‌کند، قول او ناظر به انقطاع الم عذاب ظاهری است و آنجا که خلود الم عذاب را می‌پذیرد، قول او ناظر به عدم انقطاع الم عذاب باطنی است و در این صورت، نه تنها نظر او دارای تناقضی نیست، بلکه کاملاً به نظریات ابن عربی در این باب نزدیک خواهد بود. شاهد مثال بر این ادعا نیز برخی از اقوال او خصوصاً در *سفر* است که او بین این دو نظر جمع کرده و آن‌ها را برخلاف هم نمی‌داند. وی می‌گوید که بین آنچه او درباره دائمی بودن آلام اهل جهنم ذکر کرده و اقوال اهل مکاشفه (نظیر ابن عربی) که الم عذاب را منقطع می‌دانند، می‌توان به نوعی جمع کرد و اگر دقت کافی صورت پذیرد، تخالفی بین این دو دیدگاه وجود ندارد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۹/۳۵۰؛ همو، ۱۳۶۰: ۳۲۰).

با ملاحظه مبانی تفکر صدرا، که پیش از این به تفصیل از آن سخن به میان رفت، او عقلاً این اجازه را پیدا نمی‌کند که به کلی از نظر استدلالی‌اش مبنی بر عدم خلود الم عذاب عدول کند، زیرا از آنجا که حکمت متعالیه صدرایی مجموعه‌ای یکپارچه و درهم‌تنیده است و وجود اشکال در یک مطلب به بسیاری از اصولی که آن مطلب از آن اصول نتیجه گرفته شده ضربه می‌زند، عدول از این نظر باعث خدشه‌دار شدن بسیاری از مبانی فکری صدرا می‌شود که مطمئناً خود او از دیگران بیشتر به این حقیقت واقف بوده است. به همین جهت، باید چنین توجیهاتی را برای حل این مسئله لحاظ کرد.

بحث و نتیجه‌گیری

صدرالمتألهین شیرازی طرحی جامع از وضعیت اخروی انسان‌ها در آخرت بر اساس مبانی فکری خود در حکمت متعالیه ارائه می‌دهد که در آن همه انسان‌ها به تناسب سعه وجودی خود از

می‌نهد. به این ترتیب، پیروان سایر ادیان حتی اگر دین‌دارانی اصیل و به لحاظ اخلاقی درستکار باشند، نمی‌توانند از طریق دین خود رستگار شوند (پترسون و دیگران، ۱۳۸۸: ۴۰۲).

۲. شمول‌گرایان (همچون کارل رانر) از یک سو همانند انحصارگرایان بر این باورند که فقط یک راه برای رستگاری وجود دارد و این راه نیز صرفاً در یک دین خاص قابل شناسایی است؛ البته همه می‌توانند در این راه قدم بگذارند، اما فقط به شرطی که به ضوابط مطرح شده در آن دین حق‌گردن نهند یا در طریق رستگاری‌بخشی که آن دین پیش می‌نهد سالکان حقیقی باشند؛ از سوی دیگر، شمول‌گرایان همانند کثرت‌گرایان معتقدند که خداوند و لطف و عنایت او به انحاء گوناگون در ادیان مختلف تجلی یافته است؛ هر کس (با شرایطی خاص) می‌تواند رستگار شود، حتی اگر از اصول اعتقادی آن دین حق چیزی نشنیده و بی‌خبر باشد؛ به این ترتیب، شمول‌گرایی از انحصارگرایی فراتر می‌رود، زیرا به رغم پذیرفتن این مدعای انحصارگرایانه که یک دین خاص، حق مطلق است، می‌پذیرد که پیروان سایر ادیان نیز (به دلیل آنچه در همان دین محقق شده است) می‌توانند رستگار شوند (پترسون و دیگران، ۱۳۸۸: ۴۱۵).

۳. پلورالیسم دینی یا کثرت‌گرایی دینی به دنبال اثبات این مطلب است که حقانیت و رستگاری مخصوص یک دین خاص نیست و همه ادیان یا حتی تمامی مکاتب بشری بهره‌ای از حقیقت مطلق و غایت قصوی دارند؛ و در نتیجه، پیروی از آموزه‌ها و مناسک هر یک از آنها می‌تواند مایه نجات و رستگاری پیروانشان باشد. از نگاه باورمندان به کثرت‌گرایی دینی، حقیقت مطلق و رستگاری در دین یا مذهبی ویژه منحصر نیست، بلکه میان جملگی ادیان و مذاهب گوناگون مشترک است و در نتیجه پیروان همه آنها از هدایت و نجات بهره‌مندند (پترسون و دیگران، ۱۳۸۸: ۴۰۸-۴۰۶).

مرتبه‌ای از نجات برخوردار خواهند بود. مفهوم نجات از دیدگاه او مفهومی عام و فراگیر و تشکیکی است که از اسفل‌السافلین تا اعلی‌علیین را شامل می‌شود. ملاصدرا در ارائه این تصویر از مراتب نجات اخروی آدمی کاملاً تحت تأثیر محیی‌الدین عربی بوده و در بسیاری از موارد، پس از بیان نظریه خود، سخنش را مستند به اقوال ابن عربی کرده است و ابایی از این ندارد که خود را به نوعی دنباله‌رو ابن عربی در این اندیشه بداند؛ البته به این نکته هم اشاره شد که مشی فلسفی ملاصدرا ایجاب می‌کرد که با وجود پذیرش نظر ابن عربی در این موضوع، در برخی موارد مبانی متفاوتی را برای اثبات دیدگاه خود ارائه کند و استدلال‌ات ابن عربی را در این خصوص ناتمام بداند. باید توجه داشت که ابن عربی بیان خود را در این زمینه بیشتر بر مبنای شهودات و کشفیات خود قرار داده، ولی ملاصدرا این نظریه را بر مبنای اصول عقلی خود انتظام بخشیده است.

پس می‌توان چنین نتیجه گرفت که نظریه شمول‌گرایی فراگیر ملاصدرا در حقیقت به نظریه نجات از دیدگاه ابن عربی برمی‌گردد و در واقع، مبدع اندیشه شمول‌گرایی فراگیر را می‌توان ابن عربی دانست و ملاصدرا به غیر از موارد اندکی اختلاف، دیدگاه نوینی ارائه نکرده، جز اینکه مبانی فلسفی چنین دیدگاهی را به‌خوبی، و بر اساس نظام یکپارچه حکمت متعالیه، بیان کرده و از حالت ذوقی به در آورده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. بنا بر تعریف متداول، انحصارگرایان معتقدند که رستگاری، رهایی، کمال یا هر چیز دیگری که هدف نهایی دین تلقی می‌شود، منحصراً در یک دین خاص وجود دارد یا از طریق یک دین خاص به دست می‌آید. ادیان دیگر نیز حامل حقایقی‌اند، اما منحصراً یک دین حق وجود دارد؛ دینی که یگانه راه رستگاری و رهایی را پیش روی ما

منابع

- _____ (۱۳۶۰ب). *الشواهد الربوبية*. تصحيح سيد جلال الدين آشتياني. تهران: مركز نشر دانشگاهي.
- _____ (۱۳۶۳). *مفاتيح الغيب*. تصحيح محمد خواجوی. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- _____ (۱۳۶۶). *تفسیر قرآن کریم*. ج ۱-۷. قم: انتشارات بیدار.
- _____ (۱۳۶۷). *شرح اصول کافی*. ج ۲. ترجمه محمد خواجوی. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- _____ (۱۳۷۵). *مجموعه رسائل فلسفی*. تصحيح حامد ناجی اصفهانی. تهران: حکمت.
- _____ (۱۳۸۵الف). *شرح اصول کافی*. تصحيح محمود فاضل یزدی. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ (۱۳۸۵ب). *الشواهد الربوبية*. ترجمه جواد مصلح. تهران: سروش.
- _____ (۱۳۸۹). *تفسیر قرآن*. تصحيح محسن بیدارفر. تهران: بنیاد حکمت صدرا.
- _____ (۱۹۸۱م). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه*. ج ۱-۹. الطبعة الثالثة. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- علامه حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۰۴). *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*. تحقیق حسن حسن زاده آملی. قم: جامعه مدرسین.
- قیصری، محمد بن داوود (۱۳۷۵). *شرح فصوص الحکم*. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۷۰). *شرح فصوص الحکم*. قم: بیدار.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۶). *شرح مبسوط منظومه*. تهران: حکمت.
- نیکزاد، عباس (۱۳۸۴). «جستاری در باب خلود در عذاب». *فصلنامه رواق اندیشه*. ش ۴۱. اردیبهشت.
- آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۷۹). *شرح برزاد المسافر ملاصدرا*. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- ابن ترکه، صائن‌الدین علی بن محمد (۱۳۷۸). *شرح فصوص الحکم*. قم: بیدار.
- ابن عربی، محیی‌الدین (بی تا). *الفتوحات المکیه*. بیروت: دارالصادر. چاپ اول. ۴ جلدی.
- _____ (۱۳۸۵). *فصوص الحکم*. تصحيح جلیل مسگر نژاد. تهران: مركز نشر دانشگاهي.
- _____ (۲۰۰۷م). *كتاب التراجم (رسائل ابن عربي)*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۸۸). *عقل و اعتقاد دینی (درآمدی بر فلسفه دین)*. ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی. تهران: انتشارات طرح نو.
- تفتازانی، مسعود بن عمر (۱۴۰۹). *شرح المقاصد*. تحقیق عبدالرحمان عمیره. بیروت: عالم الکتب.
- جرجانی، سید شریف علی بن محمد (۱۴۱۲). *شرح الموافف*. شریف رضی. قم: چاپ تصویری از چاپ مصر ۱۳۲۵ قمری.
- جندی، مؤید‌الدین (بی تا). *شرح فصوص الحکم*. بی جا: بی نا.
- خوارزمی، تاج‌الدین حسین بن حسن (۱۳۶۸). *شرح فصوص الحکم*. تهران: انتشارات مولی.
- صدرالمتألهین (بی تا). *ایقاظ النائمین*. تصحيح محسن مؤیدی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____ (۱۳۵۴). *المبدأ و المعاد*. تصحيح سيد جلال الدين آشتياني. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____ (۱۳۶۰الف). *اسرار الآيات*. تصحيح محمد خواجوی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.