

Received: 03/Jul/2023

Accepted: 06/Dec/2023

Open
Access

SADRĀ'Ī WISDOM

ORIGINAL ARTICLE

Mollasadra and the Eternity in Torture Affair

Behzad Mohammadi¹

1. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Firozabad Branch, Islamic Azad University, Firozabad, Iran

Correspondence

Bahzad Mohammadi
Email: behzad_sadra@yahoo.com

How to cite

Mohammadi, B. (2023). Mollasadra and the Eternity in Torture Affair, SADRĀ'Ī WISDOM, 12 (1), 147-158.

ABSTRACT

One of the problems which exists in the Resurrection affair, is if torture of the damned is eternal as Quran has applied “eternal life in hell”. We with descriptive analytical research method, discuss this affair philosophically in this writing. The main part of this paper is about Mollasadra's idea in response to this problem. At first we bring up two ideas of Mollasadra about it and explain which idea is primary to the other one and which one is stronger in reasoning. Then at the end of this paper we conclude considerably that Mollasadra really doesn't have more than one idea about the eternity affair. And it's not that he has two different ideas about this matter. It means that he doesn't deny eternity of torture of the damned and accepts it on the other hand.

KEYWORDS

Eternity of torture, Resurrection, Hell, Mollasadra, Immortality, Infidels.

نشریه علمی

دوفصلنامه حکمت صدرایی

«مقاله پژوهشی»

ملاصدرا و مسئله خلود در عذاب (رد تناقض واردشده بر دیدگاه ملاصدرا)

بهزاد محمدی^۱

چکیده

در این نوشتار با رویکرد فلسفی و با روش پژوهش توصیفی تحلیلی به بیان و پاسخ این مسئله پرداخته شده است که آیا عذاب جهنمیان آن چنان که در قرآن کریم با عبارات «خالدین فیه» و «خالدون» بدان اشاره شده است، خلود و جاودانگی دارد یا خیر؟ جان کلام در این گفتار مربوط به دیدگاه ملاصدرا در این زمینه است. از نظر برخی اندیشمندان ملاصدرا در این بحث، دارای دو قول مخالف با یکدیگر در پذیرش و یا رد خلود عذاب جهنمیان است. در این مقاله سعی شده این نکته مورد بحث و بررسی قرار گیرد که کدام قول ملاصدرا بر دیگری تقدم داشته و از قوت استدلالی بیشتری برخوردار است. در نتیجه بحث این نکته به دست آمد که ملاصدرا در مسئله خلود عذاب جهنمیان یک نظر بیشتر ندارد و آن انکار خلود عذاب است و فقط در یک مورد به خلود قائل است و آن خلود عذاب کفار می‌باشد و اشتباه است که پنداشته شود در دیدگاه ملاصدرا تهافت و تناقضی وجود دارد.

واژه‌های کلیدی

خلود عذاب، معاد، جهنم، ملاصدرا، جاودانگی، کفار.

۱. استادیار گروه معارف اسلامی، واحد فیروزآباد، دانشگاه آزاد اسلامی، فیروزآباد، ایران.

نویسنده مسئول:

بهزاد محمدی

رایانامه: behzad_sadra@yahoo.com

استناد به این مقاله:

محمدی، بهزاد (۱۴۰۲). ملاصدرا و مسئله خلود در عذاب (رد تناقض واردشده بر دیدگاه ملاصدرا). دوفصلنامه علمی حکمت صدرایی، ۱۲ (۱). ۱۴۷-۱۵۸.

مقدمه

در این مقاله سعی شده این مسئله مورد بحث و بررسی قرار گیرد که آیا اساساً اختلاف و تناقضی در عبارات ملاصدرا وجود دارد یا خیر؟ بنابراین، مسئله محوری این پژوهش عبارت است از بحث و بررسی پیرامون رد اختلاف و تناقض از عبارات ملاصدرا در مسئله خلود عذاب و بیان این نکته که دیدگاه ملاصدرا در این زمینه، همان انکار خلود عذاب جهنمیان می‌باشد.

ضرورت پژوهش‌های بنیادین در حوزه مسائل فلسفی، در راستای هدف فلسفی و جست‌وجوی حقیقت است. هدف این است که دیدگاه نهایی ملاصدرا در بحث مربوط به خلود عذاب مشخص شود؛ به این دلیل که این موضوع هم در سایر مباحث تأثیر می‌گذارد و هم این بحث برآمده از اصول و مبانی است که ملاصدرا دارد. لازمه ترابط بین بحث‌های مختلف این است که انسان یک مطلب را که از قول یک فیلسوف بزرگ می‌گیرد، لوازم و نتایج آن بحث را باید در نظر بگیرد. مسئله خلود عذاب در طرز تفکر انسان نسبت به جهنم تغییر اساسی ایجاد می‌کند. اگر گفته شود خلود در عذاب نیست، یک نگرش در انسان ایجاد می‌کند و اگر گفته شود خلود در عذاب است طرز تفکری دیگر. در حقیقت نوع بحث‌های فلسفی است که می‌تواند لوازم و آثار روحی روانی در افراد انسانی داشته باشد.

ملاصدرا اولین کسی است که به صورت جدی قول‌های مختلف در این زمینه به تفصیل مطرح کرده است. از آنجا که دیدگاه نهایی خود را در کتاب *سفر* نگفته، در کتاب‌های بعدی که داشته دیدگاه نهایی خود را بیان کرده است.

معنای لغوی خلود

خلود به معنای جاودانگی، دوام، بقا، ابدیت و همیشگی است (معلوف، ۱۳۸۰: ۴۱۲) و در جای دیگر آمده است «خلود، خلد: دام، ابطاء عنه الشیب والضعف و قد اسن کانه خلق لیخلد». (همان: ۴۱۸) راغب هم در *مفردات* می‌نویسد: «خلود یعنی بقای موجودات و آدمیان بر حال ثابت بدون اینکه فساد و تغییر بر آنها عارض گردد». (راغب، ۱۳۹۲: ۱۵۵)

طبرسی ذیل آیه ۲۵ سوره بقره می‌گوید: «الخلود هو الدوام...» (طبرسی، ۱۳۸۴: ۱۳۲)، در *قاموس* آمده است:

مسائل علوم فلسفی و کلامی به گونه‌ای است که همواره از یک جهت مورد اثبات و تبیین قرار می‌گیرند و از جهت دیگر با سؤالات و اشکالاتی روبه‌رو می‌شوند. فلسفه و کلام وظیفه دارند از آن موضوعات تبیین‌شده در برابر چنین شبهاتی دفاع نمایند. مسئله معاد نیز از جمله مسائل فلسفی است که از دیرباز فلاسفه و متکلمان آن را به اثبات رسانیده‌اند، اما منکران معاد، آگاهانه یا ناآگاهانه اشکالات و شبهاتی را بر آن وارد کرده‌اند. اشکالاتی از قبیل: امتناع اعاده معدوم، شبهه آکل و ماکول، شبهه زمان و مکان قیامت، شبهه قدرت فاعل و فلاسفه و متکلمان نیز همیشه در برابر چنین شبهاتی مقاومت کرده و پاسخ‌های متقن و مبرهنی به آنها داده‌اند.

خلود و یا انکار خلود عذاب جهنمیان نیز یکی از اشکالاتی است که در باب مسئله معاد به وجود آمده است و از جایگاه ویژه‌ای در نظام معاد و علم معادشناسی برخوردار است.

نفوس کامل که وارد بهشت می‌شوند، در بهشت الهی جاویداند و هیچ ماللی بر آنها نیست؛ لیکن بحث در خصوص دوزخیان و اهل جهنم است که آیا آنها در جهنم برای همیشه می‌مانند یا خیر؟

در پاسخ به این سؤال عده‌ای خلود عذاب را می‌پذیرند و عده‌ای آن را انکار می‌کنند و یا به تفسیر و تأویل چگونگی خلود می‌پردازند.

عرفا و فلاسفه نظرشان به استثنای کفار بر انکار خلود عذاب جهنمیان است. متکلمان بر خلود عذاب کفار و فجار اجماع دارند و در خصوص بقیه جهنمیان و دوزخیان خلود عذاب را انکار کرده و نظرشان بر تأویل آیات و روایاتی است که خلود عذاب در آنهاست.

دیدگاه ملاصدرا هم در این زمینه همان نظر فلاسفه است، اما از آنجا که در دو کتاب *شواهد الربوبیه* و *عرشیه* ایشان، دو عبارت به ظاهر مختلف در باب این مسئله آمده است، این اندیشه در ذهن برخی از اندیشمندان به وجود آمده که ملاصدرا دو قول مختلف و متناقض در مسئله خلود عذاب جهنمیان دارد. به عبارت دیگر، ایشان هم مسئله خلود عذاب جهنمیان را می‌پذیرد و هم آن را رد می‌کند.

خلد و خلود به معنی دوام و بقاست. (فیروزآبادی، ۱۴۲۶: ۲۹۱)

واژه خلد و خلود، به معنای بقا و دوام است و در مورد هر چیزی که بر یک حالت باقی باشد و به کندی تغییر و فساد بر آن عارض شود؛ به گونه‌ای که در ظاهر تغییر آن پیدا نباشد، به کار رفته است. از این رو هر موجودی که در موجود بودن طولانی باشد و زمان بیشتری را در مقایسه با سایر موجودات به خود اختصاص دهد و بازگشت زمان کوتاه، تغییر و فساد در آن مشاهده نشود، در زبان عرب آن را «موجود مخلد» گویند. (شانظری، ۱۳۸۵: ۱۰۳)

پیشینه بحث

ابن‌سینا اولین کسی است که خلود عذاب را منکر شده و آن را در مورد نفوس ناقص به خاطر حل مشکل «بدبختی اکثریت انسان‌ها» و «کثیرالشر» بودن معاد بیان کرده است. وی در نمط هشتم، فصل دوازدهم از کتاب *اشارات و تشبیهات* بیان می‌کند که عذاب دائمی نیست. (ابن‌سینا، ۱۳۶۸: ۴۲۷) ابن‌سینا برای اینکه خلود عذاب را انکار کرده و بیان نماید که اکثریت مردم در قیامت بهشتی می‌شوند، دلایل زیر را مطرح می‌کند:

۱. رنج و عذاب در قیامت نتیجه حالت لازم و جدایی-ناپذیر نفس نیست، بلکه لازمه حالتی بیگانه (غیرذاتی) و عارضی است و هر حالت عارضی دائمی و پایدار نخواهد بود، پس این حالات سرانجام با ترک کارهایی که تکرار آنها، این حالات و هیأت را باعث شده بودند، از بین خواهد رفت. بنابراین، درد و عذاب ناشی از این حالات باید ناپایدار و موقتی باشد و اندک اندک زائل و محو شود تا جایی که نفس پاک گردد و رشد کند و به سعادت مخصوص خود نائل آید (ابن‌سینا، ۱۳۷۰: ۲۶۲)؛ یعنی اینکه درد، رنج و عذاب ذاتی نفس نیست که خالد و جاودان باشد، بلکه به خاطر اعمال و افعالی است که عارض بر نفس شده‌اند. با از بین رفتن این درد و رنج عارضی نفس پاک می‌شود، پس عذاب دائمی نیست.

۲. تعلق رحمت واسعة حق تعالی به نفوس ناقصی که شوق به کمال را نیافته‌اند. این نفوس اگر از بدن جدا شوند و در عین حال دارای هیأت‌های پست جسمانی هم نشده باشند، در فراخنای رحمت حق قرار می‌گیرند و به نوعی راحتی و آسایش دست می‌یابند. (همان: ۲۶۲)

این دلیل ابن‌سینا اشاره به رحمت واسعة الهی دارد که به هر چیز و هر کس، از جمله نفوس ناقص تعلق می‌گیرد، پس عذاب دائمی نیست.

ابن عربی نیز در رابطه با این مسئله سخن به میان آورده و آن را انکار کرده است. ایشان قائل به خلود عذاب برای جهنمیان نیست و نظرش بر این است که با پایان یافتن عذابشان، بهشتی می‌شوند. ایشان براساس رحمت واسعة الهی به بیان این مطلب پرداخته‌اند که با این مینا عذاب جهنمیان انقطاع می‌یابد:

در باب ۳۰۵ فتوحات آمده است که رحمت خداوند در روز قیامت بر غضب وی سبقت می‌گیرد و برتری می‌جوید و هر چیز را فرا می‌گیرد، حتی جهنم و کسانی که در جهنم هستند. ما افراد بشر در نوع خود، اشخاصی را از آنان که صفت رحم و شفقت با ذاتشان سرشته شده است، یافته‌ایم که اگر خدا به آنان اجازه دخالت در امور بندگان را بدهد، به طور کل عذاب و رنج و الم را از صحنه عالم بیرون می‌برند و مسلماً خداوند که خود این صفت کمال را به آنان بخشیده، احق و اولی به آن و ارحم الراحمین است. ابن عربی با استناد به حدیث سبقت رحمتی علی غضبی، مدعی شد که رحمت ذاتیه مطلق است پس همگان مشمول رحمت و عنایت حق باشند و جایی برای غضب نماند. بنابراین، متعلق غضب امر عدم خواهد بود: و حاشا الجناب الالهی من التقیید و هو القاتل بان رحمته سبقت غضبه فلحق الغضب بالعدم. (ابن عربی، بی‌تا: ۲۷)

از دلایل نقلی محی‌الدین علاوه بر آیاتی که وی در ضمن بحث ذکر کرده، روایاتی است که می‌گوید: «در قعر جهنم گیاه «جرجیر»؛ یعنی علف هرزه می‌روید. (قیصری، ۱۴۲۲: ج ۲ / ۱۰۹۱؛ ج ۱ / ۶۲۸ - ۶۲۵) «ان بعض أهل النار يتلاعبون فيها بالنار» قیصری در شرح آن می‌نویسد: بازی

۱. معانی متفاوت لغوی: کرفس آبی، تره تیزک، شاهی و به ترکی بلاخ آبی.

دیدگاه ملاصدرا در باب خلود عذاب

دیدگاه ملاصدرا در مورد خلود در آتش جهنم یکی از مسائلی است که در طول زندگی او به نظر می‌رسد دچار تحول شده است. ملاصدرا در برخی آثار خود مانند اسفار و شواهد نظریه خلود در عذاب را نفی کرده است، اما در برخی آثار خود از جمله تفسیر قرآن و عرشیه اعتقاد به مسئله خلود را تغییرناپذیر دانسته است.

حکیم صدرالمآلهین در کتاب‌های *شواهد الربوبیه* (مشهد چهارم)، *اسفار اربعه* (جلد نهم)، *عرشیه* و تفسیر قرآن خود نکات ارزنده‌ای در این مسئله بیان کرده است. در مجموعه رسائل (رساله حشریه)، *مفاتیح الغیب* و در کتاب *المبدأ و المعاد* (باب فی ان الجنة و النار حق و فی ابطال القول خلود اهل الکبائر) نیز در این زمینه مطالبی را مطرح کرده است. او در *اسفار* به دشواری موضوع چنین اشاره دارد: «این مسئله بسیار پیچیده و دشوار است و محل اختلاف نظر میان علمای رسمی و علمای کشفی می‌باشد و نیز میان اهل کشف اختلاف نظر است که آیا عذاب جهنم بر دوزخیان جاودانه و بی‌نهایت است یا اینکه در سرای بدبختی برای آنها نعمتی خواهد بود و عذاب آنها تا زمانی مشخص پایان می‌یابد؟» (صدرالمآلهین، ۱۴۲۵: ج ۹/ ۳۳۶)

این حکیم متأله در حل مشکل خلود بر اساس وجودشناسی و انسان‌شناسی فلسفی و با توجه به اصول عقلی خاص حکمت متعالیه انسان‌ها را در این دنیا به دو دسته تقسیم کردند: یک گروه کسانی که از نظر اعتقادی و باور درونی بر عناد و کفر باقی مانده و در اثر رفتارها و باورهای بد، یک هویت جدید از خود ساخته‌اند و از نظر عقلی دارای طبیعت جدیدی شده‌اند و از طبیعت نوعی اولیه خود بیرون رفته‌اند. این افراد به مقتضای ذات ساخته شده خود، در جهنم خالد و ثابت و جاودانه باقی خواهند ماند. از این‌رو، خلود را تنها به کفار اختصاص داده‌اند. گروه دوم انسان‌هایی هستند که از طبیعت خود خارج نشده‌اند، ولی در اثر رفتارهای ناشایسته، عوارضی بر نفس آنها مترتب شده که پس از مدت زمانی این عوارض زایل و سپس به طبیعت اولی خود باز می‌گردند، این گروه در عالم برزخ و یا حتی در عالم قیامت عذابی را تحمل می‌کنند و سرانجام به بهشت وارد می‌شوند.

با آتش از التذاذ و لذت بردن جدا نیست» (همان: ۳۴۷) که روییدن علف در جهنم و بازی با آتش، نشانه پایان عذاب دوزخیان است. بنا به نظر ابن عربی همانا جهنمیان از جهنم به سوی بهشت خارج می‌شوند تا جایی که در دوزخ کسی نمی‌ماند و درهای دوزخ، همانند خانه بی صاحب، خودبه‌خود باز و بسته شده، به هم می‌خورند و در جهنم گیاهی به نام جرجیر (و شاید این کنایه‌ای باشد از نابودی آتش و تبدیل شرایط دوزخ به شرایط دیگری که به جای آتش، چنان آب و هوای خوشی داشته باشد که زمینه پیدایش گیاهان و سبزی‌ها نیز فراهم شود) می‌روید و خداوند از نو، برای دوزخ ساکنانی می‌آفریند تا دوزخ را پر کنند. (صدرالمآلهین، ۱۳۸۶: ق: ۳۱۵)

متکلمان بر همیشگی بودن ثواب و بهشت بر اهل بهشت، جهنم و دوزخ بر اهل کفر و فجور اجماع دارند و در مورد بقیه جهنمیان و دوزخیان خلود را انکار کرده و بنابراین، نظرشان در این رابطه چنین است، آیات و روایاتی که خلود عذاب در آنهاست باید تأویل شود، چون به احتمال زیاد منظور از خلود در این آیات و روایات، طویل‌المدت (مدت طولانی، مکث (درنگ) زیاد در جهنم) بودن است.

علامه حلی در *تجرید الاعتقاد* همین عقیده را تأیید می‌کند: «و الکافر مخلد و عذاب صاحب الکبیره ینقطع لاستحقاقه الثواب بایمانیه و لقبه عندالعلاء و اسمعیات متاوله دوام العقاب مختص بالکافر (علامه شعرانی، ۱۳۶۱: ۵۷۶-۵۸۳)» و شیخ مفید هم می‌فرماید: «ان الوعید فی النار یخص الکفار فقط... اتفقت الامامیه علی ان الوعید بالخلود فی النار متوجه الی الکفار خاصه... و اتفقت الامامیه علی ان من عذب بذنبه من اهل الاقرار و المعرفه و الصلاه لم یخلد فی العذاب و اخرج من النار الی الجنة فینعم فیها علی الدوام». (مکدر موت، ۱۳۷۱: ۳۲۹ و ۳۳۰)

همچنین تفتازانی (۱۴۰۹: ق: ۱۳۱) و عضدالدین ایجی (۱۳۲۵: ق: ۳۰۶-۳۰۳)، از جمله متکلمانی هستند که در مورد خلود عذابی که در روایات و آیات آمده، نظرشان بر تأویل و تفسیر آیات و روایات بر مکث طویل (طویل‌المدت بودن) در جهنم و دوزخ است. بنابراین متکلمان خلود عذاب را فقط در مورد کفار و فجار صادق می‌دانند و در مورد بقیه جهنمیان آن را انکار می‌کنند.

از هر جهت سرپرست و مولای آنهاست و او غایت هر چیزی و نهایت هر موجودی است.

و همانا همه نهایات رجوع به بدایات دارند و توجه به مبدأ وجود و حرکت به سوی او غریزی و فطری برای هر موجودی است و هنگامی که در کافر، عاصی و منافق، ملکات پست حاصل شد، حاصل از کفر، نفاق و عصیان است، پس از فطرت اصلیشان منحرف شده‌اند و آن اندازه که از فطرت اصلی منحرف شده‌اند، در آخرت عقوبت می‌بینند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۶: ۴۴۶-۴۴۰)؛ یعنی فطرت اصلی پاک است، درد، رنج و عذاب عارضی است و امر عارضی پایان می‌پذیرد. بنابراین، با از بین رفتن عذاب نفس پاک می‌گردد و عذاب دائمی نیست.

نکته دیگری که ملاصدرا در باب انکار خلود عذاب در شواهد می‌آورد این است که رحمت الهی وسعت زیادی دارد و شامل حال اشقیاء، کافران، جاهلان کوردل و مخصوصاً منافقان می‌شود. (همان: ۳۱۸)

ملاصدرا چنین می‌گوید که ما عملاً دارای چنان رحمت ذاتی و فطری هستیم که اگر بتوانیم همه جهانیان را از عذاب رها می‌سازیم و بدیهی است که این صفت را خداوند بر ذات نفوس بشری عطا فرموده است و طبعاً بخشنده یک صفت، خود به آن صفت شایسته‌تر است. به علاوه ما که سراپا هوا و هوس و غرض و مرضیم، وقتی چنین صفت و حالتی را داشته باشیم، دیگر درباره‌ی خدایی که ارحم الراحمین است، چه جای شک و تردید باقی می‌ماند؟ (همان: ۳۱۹)

حتی دلیل عقلی بر رحمت الهی می‌آورد که: اولاً، خدای متعال را نه پرستش ما سودی می‌بخشد و نه گناهان ما زبانی به او می‌رساند و ثانیاً همه حوادث جهان هستی بر اساس قضا و قدر اوست و مردم در اختیار خویش مجبورند. پس چگونه ممکن است عذاب الهی بر مردم دائمی و جاودانه باشد. بلی آیات الهی همه حقتند، ولی منافاتی با نظر اهل کشف ندارند؛ زیرا عذاب بودن چیزی از جهتی، با رحمت و نعمت بودن آن از جهت و لحاظ دیگر منافاتی ندارد. (همان: ۳۱۹)

در اینجا صدرالمتألهین همان دلیل رحمت واسعة حق تعالی را در باب انکار خلود عذاب بیان کرده که در دیدگاه ابن‌سینا نیز بدان اشاره شد.

ایشان دو قول در رابطه با این مسئله در آثارشان از جمله *اسفار اربعه*، *شواهد الربوبیه* و *المبدأ و المعاد* از یک طرف و *عرشیه* و *تفسیر القرآن الکریم* از طرف دیگر دارند که باعث شده از سوی اندیشمندان اعتراضاتی وارد شود:

قول اول (خلود عذاب در کتاب/اسفار)

در کتاب *اسفار* بیان می‌دارند که کفر و شرک و گناه امری عارضی است که بر فطرت اولی انسان عارض شده است و امری عارضی باقی نمی‌ماند و از بین می‌رود. از سوی دیگر، هر موجودی غایتی دارد که روزی بدان می‌رسد. به همین جهت در *اسفار اربعه* با طرح دو احتمال بیان می‌کند که عذاب نمی‌تواند ابدی باشد. او بیان می‌کند: کفر و هر سبب دیگری که به عنوان اسباب خلود در آتش معرفی شده است، دو حالت بیشتر ندارد: یا باعث خروج از فطرت اولی و داخل شدن در فطرت دیگری می‌شود که هیچ سنخیتی با فطرت توحیدی انسانی ندارد یا باعث خروج نمی‌شود.

در حالت اول، این موجود دیگر انسان نیست و به خاطر تکرار کارهای ناپسند، ملکه نفسانی‌اش را به ملکه حیوانی تغییر داده است و به همین جهت، عذاب با طبعش ملائم است و نه تنها عذابی نمی‌بیند، بلکه از آن لذت نیز می‌برد. در حالت دوم نیز این شخص از فطرت اولی خود خارج نشده و فقط به خاطر یک سری عوارض غیر لازم و غیر دائم، پرده‌ای بر روی فطرتش کشده است. به همین جهت به واسطه رحمت الهی از آن حالت عارضی خارج می‌شود و به فطرت اولی خود باز می‌گردد و از عذاب خارج می‌شود. (همان: ج ۷/ ۸۹)

از سوی دیگر، وی بر اساس استدلال به عادت، معتقد است که دوزخیان بر اساس سیطره اسم المنتقم، در آتش دوزخ عذاب می‌بینند، اما پس از مدتی طولانی، به آتش عادت کرده و نعمت‌های بهشتی را فراموش می‌کنند. در این هنگام، مشمول رحمت خداوند قرار گرفته و عذاب از آنان برداشته می‌شود. (همان: ج ۹/ ۳۴۷)

ایشان در کتاب *شواهد الربوبیه* این مسئله را مطرح نموده و خلود عذاب جهنمیان را منکر گشته است.

ملاصدرا در کتاب *شواهد الربوبیه* چنین بیان می‌کند که همه موجودات، متحرک به سوی حق اول هستند، چون او

مسئله‌ای که مخالف آن باشد، باطل است. بر این اساس، خلود باطل است؛ زیرا وضع شرایع و ارسال پیامبران و کتاب‌های آسمانی به این جهت بوده که بندگان را از کوتاه‌ترین راه به سوی رحمت الهی بخواند. حال با خلود در عذاب قطعاً این هدف و غرض الهی نقض می‌شود، پس باطل است:

و کل اعتقاد و مذهب ینافی رحمه الله و هدایت و یبعد الطریق إلیه سبحانه، فهو باطل لا محاله فإن ذلک تنافی وضع الشرائع و تضاد إرسال الرسل و إنزال الکتب، إذ الغرض من جمعها لیس إلا سیاقه الخلق إلی جوار رحمه ربهم بأقرب طرق و أیسر وجه. (همان)

پس صدرالمتألهین در آثار خویش، نظریه عرفا مبنی بر انقطاع عذاب و انقلاب عذاب به عذب را پذیرفته و معتقد بود اهل خلود بعد از تحمل عذاب موقت به غایات حقیقی خود نائل شده، از این طریق در ملاعبت و لذت به سر خواهند برد. لکن در کتاب عرشیه مطلب دیگری را بیان می‌دارند.

قول دوم (خلود عذاب در کتاب عرشیه)

ملاصدرا در کتاب دیگرش، عرشیه که به احتمال قریب به یقین، بعد از اسفار و شواهد نوشته شده است (آشتیانی، ۱۳۷۸: ۲۵۶)، نظرش را تغییر داده و عذاب جهنم را دائم خوانده است. ایشان چنین بیان می‌کند که بعد از تحمل ریاضت‌ها بر او منکشف شد که انقلاب عذاب به عذب باطل است و التذاد کفار در جهنم امری ناممکن خواهد بود:

من از راه ریاضت‌های علمی و عملی که داشته‌ام و چیزها که فهمیده‌ام می‌گویم: دوزخ جای نعیم و تن‌آسایی نیست، بلکه جای درد و اندوه «پایدار» خواهد بود. در آنجا اندوه و درد دوام خواهد داشت و بریده نمی‌گردد و پوست تن‌ها تبدیل می‌یابد^۱. آنجا جای عیش و فراخی و آسودگی و آرامش جان نیست؛ زیرا منزلت دوزخ در جهان آخرت، همچون منزلت کون و فساد در عالم عناصر خواهد بود و آنگونه که کون و فساد در این جهان، جاودانی است به این

در مورد آیات خلود، علاوه بر تأویلات گوناگون، این نکته را از برخی از عرفا (ابن عربی، فصوص الحکم، فص اسماعیلی) مطرح می‌کنند که خداوند کریم، اگر تهدید مبنی بر عذاب دائم گناهکاران را عملی نکند، نه تنها عیب و قبحی ندارد، بلکه نشانه و لازمه کرم نامتناهی و رحمت و اسعۀ او نیز همین است. از این رو خلف وعید، بر خلاف خلف وعده نه تنها مذموم نیست، بلکه ممدوح و پسندیده نیز است. (ابن سینا، ۱۳۷۰: ۲۷۴)

این مطلب را ما انسان‌ها در زندگی روزمره خود نیز مشاهده می‌کنیم؛ مثلاً پدری به پسر خود وعده می‌دهد که اگر در امتحان‌های قبول شدی، برایت دوچرخه می‌خرم و اگر قبول نشدی، از دوچرخه خبری نیست، ولی بعد از اعلام نتایج اگر قبول نشده باشد، به وعیدش عمل نمی‌کند و این نشانه بزرگی و رحمت است. حال در جایی که یک پدر چنین است، چگونه سرپرست همه موجودات انسانی و غیر انسانی و مولای همه آنها به وعیدش با آن همه وسعت رحمت عمل می‌کند. بنابراین، ملاصدرا در شواهد الربوبیه خلود عذاب را بر جهنمیان با دلایلی که در بالا عنوان کردیم، انکار می‌نماید.

در المبدأ و المعاد دلیل دیگر صدرا بر قطع عذاب، همان دلیل رحمت الهی است. بر اساس دیدگاه دینی، رحمت الهی واسع است و مغفرتش سابق بر گناهان ماست.

و کذا رأی من یری و یعتقد خلود أهل الكبائر فی النار و انسداد رحمه الله و انقطاع غفرانه عن المجرمین و لم یعلموا أن الرحمة واسعة و المغفرة سابقه و القصور منا. و لم یتفطنوا بأن هذا الرأی مما یقنط به الإنسان من رحمه الله تعالی و یقلل الرغبة و الرهبة فی نعیم الجنان و عذاب النیران. و قله الرغبة و الرهبة یبعد الطریق إلی الله تعالی و ملکوته علی الطالبین له و القاصدین نحوه و المرغبین فی لقائه. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۲: ۴۶۱) ملاصدرا، رأی کسانی که اهل کبایر را در نار مخلص می‌دانند و طریق رحمت و غفران نسبت به گناهکاران را منسد پنداشته‌اند، فاسد می‌داند و بیان می‌دارد آنها ندانسته‌اند که رحمت الهی واسع است؛ یعنی به همه چیز می‌رسد. (همان: ۵۲۳)

وی معتقد است که رحمت الهی یک ملاک و معیار برای سنجش برخی نظرات و اقوال کلامی است و هر

۱. اشاره است به آیه شریفه «کلما نضجت جلودهم بدلنا هم جلودا غیرها». (نساء: ۵۹)

صورت که انواع، بازپچه‌های کون و فسادند و با این وصف جاودان گذارده می‌شود و فقط افراد در معرض تغییر و تبدیل هستند، در آن جهان هم دوزخ جاودان، جای اندوه و سختی و تنگی است و افراد تغییر و تبدیل می‌یابند. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱: ۱۵۹)

ملاصدرا در کتاب *تفسیر القرآن الکریم* خویش هم خلود در جهنم را تأیید کرده است. (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ج ۲ / ۱۸۹) در تفسیر آیه ۴۸ سوره بقره بیان می‌کند: انسان گاه با اخلاق حیوانی آن قدر تغییر می‌کند که دیگر با اخلاق روحانی و پاک سروکاری ندارد و آئینه قلب انسان صفای فطری خود را از دست می‌دهد. وقتی هم که کفر به این اخلاق ناپسند اضافه می‌شود، تأثیر صفات ظلمانی را بیشتر می‌کند و قابلیت برای پذیرش نور ایمان و معرفت را از قلب انسان می‌گیرد و به همین جهت در آتش دوزخ جاودان می‌شود. (همان: ج ۳ / ۳۲۵-۳۲۶)

در بخشی دیگر از تفسیرش سرّ خلود در آتش را چنین بیان می‌کند: زمانی که تکرار معاصی باعث رسوخ ملکات حیوانی در انسان شود، آئینه قلب انسان تیره و تار می‌گردد و از قبول نور رحمت الهی یا نور شفاعت جلوگیری می‌کند و به همین جهت، صاحب این گناهان کبیره در آتش مخلد می‌شوند. البته برخی از گناهان همانند قتل عمد، چون کاشف از این است که مرتکب آن گناه هیچ توجهی به دین ندارد، به همین جهت حتی با یک مرتبه انجام آن، شخص مستحق عذاب ابدی می‌شود: و اعلم إنّ تکرّر المعاصی إذا تأدّی إلى رسوخ ملکات سبعیة او بهیمیة أظلمت مرآة القلب بها و منعت عن قبول نور الرحمة الإلهیة أو نور الشفاعة النبویة أمکن القول بأنّ صاحب هذه الکبیره مخلد فی النار. و هذا هو المشار إليه فی قوله تعالی: بلی من کسب سیئة و أحاطت به خطیئته (سوره بقره: آیه ۸۱) آی: صارت ملکه راسخه تصوّرت نفسه فی القیامه بصورة حیوان غلبت علیه تلک الصفه فحشرت نفسه بصورة القرده و الخنازیر. و کذا صدور بعض المعاصی- و لو مرّه- کقتل المؤمن متعمدا کاشف عن کون مرتکبه غیر معتن بشأن الدین و لامعتقد بأمر الآخره. (همان: ج ۳ / ۳۴۳)

وی در تفسیر آیات ۴ و ۵ سوره بقره نیز تأکید می‌کند که گاه گناه کبیره باعث خلود در آتش می‌شود؛ زیرا انسان

به واسطه انجام برخی گناهان، ملکه آن گناه در نفسش ایجاد می‌شود، به صورتی که همانند آینه زنگار گرفته‌ای که جیوه آن از بین رفته، دیگر قابلیت صیقل یافتن را از دست می‌دهد. چه منشأ ایجاد این ملکه، کفر و جحود در برابر حق باشد و چه گناهان و معاصی. البته این امر شامل همه گناهان کبیره نمی‌شود و فقط برخی از آنها این حالت را ایجاد می‌کند: فإذا تقرّر هذا، فربّ کبیره من المعاصی یوجب تکرّر فعلها عن النفس خلودها فی النار لضعف الايمان و قوه العائق عن الخلاص، و ربّ کبیره لا یكون کذلک لقوه الايمان و ضعف العائق فیحتمل العفو عنها، و الله أعلم بأحوال قلوب العباد. (همان: ج ۱ / ۳۰۹)

دیدگاه اندیشمندان معاصر در خصوص دو قولی که بیان شد، چنین است که ملاصدرا دو قول متفاوت و متناقض با یکدیگر در زمینه خلود عذاب داشته است، به عبارتی هم آن را پذیرفته و هم آن را انکار کرده است.

سیدجلال‌الدین آشتیانی بیان کرده که ملاصدرا از نظرش در مورد انکار خلود عذاب برگشته و آن را پذیرفته است: و المصنف العلامه «قده» قد رجع عن هذا القول فی رساله العرشیه التي صنفها بعد هذا الکتاب (منظور شود) (الربوبیه) و قال: «و اما انا والذی لاح لی بما انا مشغول به من الرياضات العلمیه العملیه ان دار الحجیم لیست بدار نعیم وانما هی موضع الالم والمحن وفيها العذاب الدائم... ولیس هناک موضع راحه ورحمه و اطمینان». (صدرالمتألهین، ۱۳۸۶: ق: پاورقی ۳۱۷)

سید یحیی یثربی نیز بیان کرده که ملاصدرا خلود عذاب را در *اسفار و شواهد الربوبیه* پذیرفته، اما در کتاب دیگرش، برخلاف عرفا، بر قبول خلود در عذاب تأکید می‌کند. (یثربی، ۱۳۷۹: ۱۴۳)

بحث و نتیجه‌گیری

جهت درک نظر نهایی ملاصدرا در هر بحثی، تسلط بر تمام آرا و آثار ایشان لازم است. کتاب *اسفار* چنانچه خیلی از اندیشمندان به عنوان منبع اصلی در بحث‌ها و پژوهش‌های حکمت متعالیه بدان استناد می‌کنند، نیست و منابعی هم بعد از این کتاب *اسفار* وجود دارد که می‌تواند در تعیین دیدگاه نهایی ملاصدرا تأثیر داشته باشد.

خلود بهشتیان مورد نزاع نیست، بلکه موضوع خلود و جاودانگی در عذاب^۱ جهنم مورد نزاع و کنکاش قرار گرفته است. مسئله خلود یا انقطاع عذاب دوزخ را می‌توان با رویکرد کلامی، دائر مدار نسبت دو صفت عدل و فضل الهی دانست. بر اساس عدل الهی، وجود عذاب لازمه فعل انسان است، ولی بر اساس فضل الهی نظیر آنچه در بحث احباط و تکفیر می‌گویند انقطاع عذاب غیرممکن نیست. حال سخن این است که آیا عدل خداوند مقدم بر فضل اوست یا فضل خداوند مقدم بر عدل؟ و اگر فضل را هم معنای رحمت بدانیم، سؤال به این صورت خواهد بود که آیا رحمت خداوند مقدم بر عدل است یا عدل خداوند مقدم بر رحمت؟

در پاسخ باید بین رحمت عام و خاص تفاوت قائل شد. رحمت عام مقابل ندارد، ولی رحمت خاص، مقابل دارد و مقابل رحمت خاص، عذاب و سخط قرار می‌گیرد و هر دو (رحمت خاص و سخط) مصداق رحمت عام هستند. (جوادی آملی، ۱۳۹۶: ج ۱ / ۲۹۲) بنابراین، عدل خداوند را که به موجب آن عذاب پدید می‌آید، باید مصداق رحمت عام و واسعة دانست. از این منظر هم وجوب عدل در جزای نیکوکار و بدکار روشن می‌شود و هم وجوب اصل عذاب. از آنجا که رحمت الهی، دائم الفیض و نامتناهی است و نیز از آنجا که رحمت کلی در مصادیق آن سریان دارد، لذا اصل عذاب به عنوان مصداق رحمت عام، منقطع نمی‌شود. به گفته صدرالدین شیرازی دنیا دار مجاز و آخرت سرای حقیقت است و با تبدیل نشئه مادی، آنکه تعلق به دنیا داشته، در حسرت و خسران دائمی باقی می‌ماند. (صدرالمتألهین، ۱۴۲۵: ج ۹ / ۲۰۰) بنابراین، اصل عذاب به عنوان حسرت و خسران دائمی همیشه وجود خواهد داشت.

بر اساس اصول معاد جسمانی من جمله اصل حرکت جوهری، ممکن است یک انسان دچار تبدیل جوهر شود یا هیأت و صورتی پیدا کند که او را متألم سازند. بدیهی است همین تبدیل جوهر و صورت متألم‌کننده به عنوان عذاب همیشگی انسان را متألم خواهد ساخت. حرکت جوهری مربوط به عالم ماده است؛ یعنی تا وقتی انسان (و حتی سایر

صدرالمتألهین بنابر مبانی فلسفی حکمت متعالیه خود و اشتراک معنوی وجود، آخرت را یکی از مراتب حقیقت هستی معرفی می‌کنند که در مرتبه‌ای بالاتر از عالم ماده است و از آنجا که زمان و مکان متعلق به عالم خلق است که حرکت جوهری در آن ساری و جاری است، نتیجه می‌شود که آخرت در مرتبه‌ای فرازمانی و فرامکانی قرار دارد. ملاصدرا تصریح می‌دارد که قیامت، ساعت خوانده شده است؛ زیرا ساعت از سعی اشتقاق یافته و به معنی آن است که نفوس در جهت مبدأ اولی تلاش و سعی می‌کنند و از نظر کمالی مراتب را طی می‌نمایند و به این ترتیب قیامتشان بر پا شده و ساعتشان فرا می‌رسد. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۳۴۶)

یکی از بحث‌های معادشناسی درباره کیفیت حیات اخروی، مسئله عذاب دوزخی است. بحث معاد و کیفیت حیات اخروی از آن‌رو که از قلمرو عقل و حس و تجربه بیرون است، از مسائل پیچیده و دشوار علمی است؛ به‌ویژه مسئله خلود عذاب دوزخی که به تعبیر صدرالمتألهین، حکما را مدهوش و متحیر کرده است و به‌سادگی نمی‌توان درباره آن داوری کرد. وی از مخالفان خلود و عرفا به‌عنوان «اهل الکشف» و از طرفداران ابدیت عذاب به «علماء الرسوم» تعبیر کرده است. (صدرالمتألهین، ۱۴۲۵: ج ۹ / ۳۴۶) خلود در اصطلاح متکلمان، فلاسفه و مفسران، آن است که در عالم آخرت پس از برپایی قیامت و حسابرسی اعمال انسان‌ها، برخی به بهشت و برخی به جهنم راه می‌یابند. بهشتیان در بهشت جاودانه‌اند و برخی جهنمی‌ها در جهنم مخلدند. بنابراین، مبحث خلود متوجه حیات اخروی انسان‌ها است، نه زندگی دنیوی آنان. ادعای یادشده از سوی مفسران، متکلمان و فیلسوفان مسلمان، مستفاد از آیات قرآن و روایات اسلامی است. در آیاتی از قرآن کریم لفظ خلود و مشتقات آن صریحاً به معنای فوق به کار رفته و در آیاتی تلویحاً این معنا منعکس شده است. در قرآن کریم، هم به خلود بهشتیان در بهشت و هم به خلود جهنمیان در جهنم تصریح شده است. در میان اندیشمندان یادشده مبحث

معنی شکنجه و عقوبت باشد. تقول: اعذب عن الشيء إذا امسك عنه كما تقول نكل عنه: وقتی گویی اعذب عن الشيء که او را از آن شی باز دارد. (۱۳۶۶: ج ۸ / ۳۰۸)

۱. عذاب همان شکنجه و عقوبت و عبارت از ایجاد رنج شدید است، او را عذاب نمودی؛ یعنی شیرینی زندگی را از او گرفتی. ملاصدرا نیز در تفسیر خود گفت: العذاب مثل النكال بناء و معنی: عذاب از حیث وزن به سان نکال به

عبور کردند، بهشتی می‌شوند. پس نوع عذاب و دوزخ دائمی است، ولی افراد جهنم نه الزاماً و نه همیشه ممکن است در عذاب نباشند. این مربوط به کسانی می‌شود که مرتکب کبائر شده‌اند و امکان انقطاع عذاب از آنها وجود دارد، اما کافر مطلق مقصر که اهل جحود و عناد بوده در عذاب می‌ماند. این مختصر گزارشی از مشکل خلود عذاب یا انکار آن برای جهنمیان از دیدگاه ابن عربی، ابن‌سینا، متکلمان و ملاصدرا بود که می‌توان با جرأت بیان کرد، همگی آنها قائل به این هستند که خلود عذاب برای جهنمیان و دوزخیان وجود ندارد و باید آیات و روایاتی که در آنها از خلود عذاب سخن به میان آمده، مورد تفسیر و تأویل قرار گیرد. ملاصدرا، حکیمی است که تناقض و تهافت در گفته‌هایش وجود ندارد و امکان ندارد که هم خلود عذاب را پذیرفته و هم آن را انکار کرده باشد. قول و استدلال قوی‌تر و مقدم‌تر در سخن ملاصدرا همان نظر اولش مبنی بر انکار خلود عذاب می‌باشد که با دلایلی نظرش را به کرسی اثبات و تأیید نشانده است.

ملاصدرا در *شواهد نظرش بر عدم خلود شخصی عذاب* است و در *عرشیه خلود نوعی عذاب* را پذیرفته است. خلود نوعی عذاب با عدم خلود شخصی در سخن اولش منافات و تضادی ندارد؛ یعنی اینکه هر دو به یک‌جا ختم می‌شوند و آن انکار خلود عذاب از نظر صدرالمتألهین است.

همچنین ملاصدرا در تأیید نظریه ابن‌عربی بیان می‌دارد که در دوزخ بودن، هرگز مستلزم ابدیت عذاب نیست؛ زیرا عذاب، همان‌گونه که ممکن است معنای مصدری آن، یعنی «تعذب» و درد کشیدن مراد باشد، احتمال دارد معنای اسم مصدری آن «مایتعذب به»، یعنی آتش قصد شده باشد که در آتش بودن هم مستلزم عذاب ابدی نیست؛ اگرچه احتمال اول براساس ظهور لفظی ظاهرتر است ... نصوص دینی در باب خلود که دال بر جاودانگی عذاب باشند قطعی نیست، حتی اگر با کشف و شهود عرفانی و برهان فلسفی در تعارض باشند. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶: ج ۴ / ۳۱۶ - ۳۱۵) به عبارتی این ظاهر آیات و روایات حتی اگر با کشف و شهودهای عرفانی و براهین فلسفی معارض باشند، قطعی نیست که الزام معنای این آیات و روایات، خلود و جاودانگی در عذاب است، بلکه در حقیقت می‌شود آیات و روایات را تأویل کرد.

موجودات مادی دیگر) در این عالم ماده است، جوهرش تغییر کرده و حرکتی رو به کمال دارد، اما زمانی که از عالم ماده خارج شد، حرکت جوهری ندارد؛ زیرا انسان به نهایت تکامل خود رسیده است و به همین خاطر تغییر جوهر در عالم برزخ و عالم قیامت وجود ندارد. معذب بودن انسان از جوهر و ذات خویش به این معناست که روح انسان در حقیقت شکلی و صورتی پیدا کرده و آن صورت برای انسان حالت درد و رنج و عذاب به وجود می‌آورد. انسان موجودی است که نسبت به نفس خویش آگاهی دارد. انسان‌هایی که وارد صحرائی قیامت شدند، صورت انسانی آنها تغییر کرده و مثلاً صورت حیوانی یافته‌اند خوک و میمون یا شکل‌های دیگر شدند چون اصل ذاتشان انسان بوده و به انسان بودن خویش آگاهی داشتند خودشان را که به صورت حیوانی تغییر یافته می‌بینند عذابشان در حقیقت همین است، این عذاب از ناحیه آگاهی انسان بوده و روح انسان است که نسبت به این وضعیت معذب می‌گردد.

در قول دوم (عرشیه)، ملاصدرا به طور کلی از نظر قبلی خود عدول نکرده است و انقطاع عذاب را کماکان قبول دارد. ایشان دوام عذاب را در نوع عذاب مطرح کرده است، نه در افراد. چنان‌که مکونات جهان طبیعت هم دوام نوعی دارند، نه دوام فردی.

تفسیری که می‌توان در مورد نظر دوم حکیم صدرالمتألهین کرد این است که ایشان خلود نوعی عذاب را پذیرفته‌اند، نه اینکه خلود فردی افراد انسانی در عذاب را پذیرفته باشند و قائل به این هستند که نوع عذاب خلود دارد، نه افرادی که عذاب می‌بینند خلود در عذاب داشته باشند. به عبارتی می‌توان ملاصدرا را از مخالفان خلود شخصی و فردی و از موافقان خلود نوعی دانست.

عبارت‌های ملاصدرا چنین است: «آنجا اندوه و درد دوام خواهد داشت»، «دوزخ جاودان جای اندوه و سختی و تنگی است و افراد تغییر و تبدیل می‌یابند». (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱: ۱۵۹)

دوزخ همیشه وجود دارد و نوع انسان همیشه در عذاب دوزخ است، نه اینکه افراد انسانی همیشه در عذاب، تنگی و سختی باشند، بلکه یک درنگ طولانی در عذاب می‌نمایند تا از گناهان پاک گردند و آنگاه که از مراحل عذاب و دوزخ

ولی لازم‌هاش تحقق عذاب فردی نیست که همیشه خلود شخصی و فردی در عذاب باشد.

منابع

قرآن کریم.

آشتیانی، جلال‌الدین (۱۳۷۸). شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا. قم: مؤسسه بوستان کتاب.

ابن عربی، محی‌الدین محمد بن علی (بی‌تا). فتوحات مکیه. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

ابن سینا، بوعلی (۱۳۸۶). اشارات و تنبیهاات. ترجمه حسن ملک‌شاهی. تهران: سروش.

_____ (۱۳۷۰). الهیات نجات. ترجمه و شرح سید یحیی یثربی. تهران: فکر روز.

بطحایی گلپایگانی، سیدحسن (۱۳۹۲). «بررسی و تحلیل نظریه ابن عربی در نفی جاودانگی عذاب دوزخیان».

فصلنامه اندیشه نوین دینی، سال نهم، شماره سی و دوم، قم: دانشگاه معارف اسلامی، صص ۱۷۲-۱۴۹.

تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹ق). شرح المقاصد. قم: منشورات شریف رضی.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۶). تفسیر قرآن کریم تسنیم. جلد ۱. چاپ سیزدهم. قم: مرکز نشر اسراء.

جرجانی، میرسید شریف (۱۳۲۵ق). شرح المواقف. قم: منشورات شریف رضی.

راغب اصفهانی، ابوالقاسم (۱۳۹۲م). معجم مفردات الالفاظ القرآن. تحقیق ندیم مرعشی. بی‌جا: بی‌نا.

شانظری، جعفر (۱۳۸۵). «تحلیل عقلی جاودانگی در دوزخ (خلود) از منظر ملاصدرا و علامه طباطبایی (ره)». فصلنامه پژوهش‌های اخلاقی (انجمن معارف اسلامی)، دوره دوم، شماره ۲، قم: انجمن معارف اسلامی، صص ۹۹ - ۱۲۲.

سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۷۰). رسائل حکیم سبزواری. تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی. بی‌جا: اسوه.

شعرانی، ابوالحسن (۱۳۶۱). کشف المراد (شرح فارسی بر تجرید الاعتقاد خواجه نصیرطوسی با شرح علامه حلی).

تهران: مولی.

صدرالمتألهین بر این باور است که عذاب دوزخی ابدی نیست؛ زیرا دلالت نصوص قرآنی و روایی بر جاودانگی عذاب کافر قطعی نیست؛ به‌گونه‌ای که امکان تعارض با برهان عقلی و مکاشفه عرفانی را پیدا کند. (همان: ۳۱۶) البته ملاصدرا تا قبل از کتاب عرشیه بر آن بود که آنکه عذاب او دائم است، چون فطرت (یا شاکله یا طبیعت نوعی) او عوض شده است دیگر رنج و الم را احساس نمی‌کند و در جهنم جاودان است، ولی از حضورش متأذی و ناراحت نیست (مطبع، ۱۳۸۷: ۱۰۹)؛ ملاهادی سبزواری هم اگرچه بر ابدیت عذاب استدلال کرده، می‌گوید: خلود به وصف عذاب دائم، ضرورت دین نیست و ابدیت در جهنم، ملازم با ابدیت عذاب نیست. (سبزواری، ۱۳۷۰: ۴۴۲) آیت‌الله حسن‌زاده آملی نیز در حاشیه فصوص می‌نویسد: «نصوصی که درباره دوزخیان وارد شده، به‌معنای خلود در عذاب نیست، بلکه به‌معنای جاودانگی در نار است». (قیصری، ۱۴۲۶: ۲/ج ۱۰۹۱)

هر دو قول ملاصدرا به یک قول پایان می‌پذیرد و آن پذیرش خلود نوعی به این معنی است که اصل عذاب جهنم همیشگی و سرمدی است و هیچ‌گاه عذاب آن قطع نخواهد شد، همچنان که در کتاب دیگرش مبدأ و معاد نیز مسئله خلود عذاب اهل کبایر را انکار می‌نماید. بقای نوع به وجود افراد است و پذیرش عذاب نوعی بدون وجود افراد معنی ندارد. از سوی دیگر بقای نوع مستلزم بقای همه افراد نوع نیست. بنابراین، می‌توان گفت خلود عذاب نوعی، مستلزم وجود عذاب بعضی افراد است ولو یک نفر باشد. عذاب جهنم برای بعضی انسان‌ها (اهل کبائر) به صورت منقطع و برای بعضی دیگر که کفار مطلق مقصر اهل جحد و عناد باشند، چون مبدأ عذاب در آنها جوهری نفس است، به صورت دوام ساری و جاری است. عذاب برای اهل دوزخ، عذب و گوارا نخواهد شد، بلکه همیشه با درد و رنج قرین خواهد بود.

در خصوص خلود نوعی عذاب نکته پایانی اینکه اصل عذاب باقی می‌ماند، چون صفت جلال خداوند و اسماء دال بر غضب خداوند ثابت هستند، حتی اگر تجلی و مصداق پیدا نکنند. مثل اینکه صفت خالق در خداوند همیشه وجود داشته، ولی از زمان خاصی و در بحث پیدایش عالم تجلی پیدا کرد. بنابراین، عذاب به عنوان صفت الهی ثابت هست،

- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۸۴). *تفسیر مجمع البیان*. جلد ۱. تهران: ناصر خسرو.
- فیروزآبادی، مجدالدین ابوطاهر (۱۴۲۶ هـ ق). *قاموس المحيط*. جلد ۱. بیروت: مؤسسه الرساله للطباعه والنشر و التوزیع.
- قیصری، داود بن محمد (۱۴۲۶ ق). *شرح فصوص الحکم*. تحقیق حسن حسن زاده آملی. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- مطیع، حسین (۱۳۸۷). «خلود در عذاب (با مروری بر دیدگاه صدر المتألهین)». *فصلنامه اندیشه نوین دینی*، سال چهارم، شماره پانزدهم، قم: دانشگاه معارف اسلامی، صص ۹۵ - ۱۱۶.
- معلوف، لوییس (۱۳۸۰). *المنجد*. ترجمه محمد بندر ریگی. تهران: انتشارات ایران.
- مکدر موت، مارتین (۱۳۷۱). *نظریات العلم الکلام عند شیخ المفید*. تعریب علی هاشم. مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه.
- یثربی، سیدیحیی (۱۳۷۹). *عیار نقد (نقدی بر هستی شناسی و معاد ملاصدرا)*. تهران: پایا.
- شهرستانی، میرزاحمدعلی (۱۳۸۰). *الجامع فی ترجمه النافع*. باتصحیح و تعلیق محمود افتخارزاده. تهران: دانش پرور.
- صدر المتألهین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۴۲۵ ق). *الحکمه المتعالیه فی السفار العقلیه الاربعه*. جلد های ۷ و ۹. قم: طلیعه النور.
- _____ (۱۳۶۶). *تفسیر القرآن الکریم*. تصحیح محمد خواجوی. جلد های ۱، ۳، ۴ و ۸. قم: بیدار.
- _____ (۱۳۶۱). *عرشیه*. ترجمه و تصحیح غلامحسین آهنی. تهران: مولی.
- _____ (۱۳۸۶). *شواهد الربوبیه فی مناہج السلوکیه*. با مقدمه سیدجلال الدین آشتیانی. مشهد: انتشارات دانشگاه مشهد.
- _____ (۱۳۶۲). *مبدأ و معاد*. ترجمه احمد حسینی اردکانی، به کوشش عبدالله نورانی. تهران: انتشارات مجتمع دانشگاهی ادبیات و علوم انسانی.
- _____ (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.