

## تبیین ماهیت «بهشت» و «جهنم» از دیدگاه

### ملاصدرا و ابن عربی \*

\*\* مهدیه نزاکتی علی اصغری

\*\*\* ام‌البین قربانی

### چکیده

ملاصدرا و ابن عربی با نگاه توحیدی و بر اساس مبانی اصالت وجود، حرکت جوهری، وحدت وجود و تجلی وجود ظلی به اثبات معاد و مراحل آن در سیر صعود که نهایت آن بهشت و جهنم است، نائل شدند. ایشان به توصیف بهشت و جهنمی پرداختند که سبب رساندن کثرات به وحدت و چشیدن رحمت الهی می‌شود، اما وجود خلقی ملاصدرا، سبب فکری و برگزیدن روش ایجاب و سلب در بررسی مطالب پیشینیان، سبب درخشش وی شده است. این هماهنگی در توصیف بهشت و جهنم که بر مبنای روش مشترک کشف و شهود و مضاف بر آن، آیات و روایات و داستان‌های منقول از ائمه علیهم‌السلام است، به صورت صریح و یا ضمنی در شاهکارهای ملاصدرا به وضوح مشاهده می‌شود؛ البته پیداست که نبوغ صدرا سبب ظهور تفاوت‌هایی با ابن عربی شده است. مانند بحث ایجاد صور توسط نفس در مراحل معاد یعنی بهشت و جهنم که به عقیده صدرا در صقع نفس و به واسطه قدرت ایجاد نفس توسط قوه خیال و به عقیده ابن عربی در خارج نفس به واسطه تناکح اسماء و صفات انجام می‌گیرد. با وجود این، باید اذعان نمود که بهره‌مندی هر دو از منابع مشترک، سبب تشابه زیاد بین این دو شده است و در این بحث نمی‌توان ملاصدرا را متأثر محض از ابن عربی تلقی نمود.

**کلید واژه‌ها:** ملاصدرا، ابن عربی، بهشت، جهنم، نفس.

\* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۶/۰۸/۰۶ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۶/۱۱/۱۱.

\*\* استادیار جامعه المصطفی علیه‌السلام العالمیه / mahdienezakati@yahoo.com

\*\*\* کارشناسی ارشد فلسفه و حکمت متعالیه / o.ghorbani101@gmail.com

## ۱. ماهیت بهشت و جهنم

مسئله آگاهی از بهشت و جهنم و کیفیت آنها و چگونگی ورود و ماندن انسان در آن دو، از مسائل مهمی است که مشغولیت ذهنی مسلمانان را به دنبال دارد و آگاهی از آن به دلیل پاسخ به حس کنجکاوی، تأثیر بسیاری در جنبه نظری و عملی زندگی انسان و پیمودن راه سعادت دارد.

ابن عربی و ملاصدرا از جمله کسانی هستند که در این مورد بحث‌هایی داشته‌اند. ابن عربی بر اساس مبانی عرفانی وحدت وجود، تجلی وجود ظلی، اصالت کشف و فرامنتقی بودن برخی ادراکات حضوری و ملاصدرا هم بر اساس مبانی اصالت وجود، حرکت جوهری و وحدت تشکیکی به تبیین بهشت و جهنم پرداخته‌اند. آنچه پیدا و مسلم است، اینکه ابن عربی و ملاصدرا در تبیین خود، به آیات و روایات تمسک جسته‌اند. آنچه مورد سؤال است اینکه با توجه به تأیید بسیاری از نظرات ابن عربی توسط ملاصدرا، آیا می‌توان وی را تابع محض ابن عربی در بیان مسائل در نظر گرفت. در این مقاله، با نگاه تطبیقی و با توجه به مبانی هر یک به بیان نظرات این دو، پیرامون بهشت و جهنم پرداخته می‌شود تا در نهایت مشخص شود براساس چه مبانی و در چه مواردی ملاصدرا از ابن عربی تبعیت نموده است و در خصوص چه مسائلی، دیدگاه نظری مستقل و یا مخالف داشته است و در چه مواردی تنها نظرات آنان با هم مشترک بوده است و علت تبعیت، اختلاف یا اشتراک نظرات چه بوده است.

### الف) ماهیت بهشت و جهنم در نظر ملاصدرا

ملاصدرا بهشت را از حیث رتبه، فوق آسمان هفتم می‌داند و از حیث ذات و حقیقت، داخل در حجب آسمان و زمین و هم‌جنس عالم ملکوت که باطن عالم ملک است، توصیف می‌نماید. (ملاصدرا، ۱۳۶۰: (ب): ۳۰۴)

وی می‌گوید ماهیت و سعه بهشت منوط به سعه افراد است که سعه افراد به قدر سعه معرفت‌شان به خدا و کتب و رسل و روز قیامت که همان ایمان است، می‌باشد و ایمان، همان انوار و اشراق ذات و صفات و افعال باری تعالی در دل ایشان است که با کنار رفتن حجب و موانع از قلب آنها و تجلی صورت ملک و ملکوت و هیئت وجود - به نحوی که واقع است - چیزهایی بر قلبشان تجلی می‌کند که در حقیقت یا ذات خود را در بهشتی که عرض آن وسیع‌تر از آسمان‌ها و زمین عالم شهادت است، مشاهده می‌نمایند و یا به سبب آن تجلی، خود را مستحق بهشتی که فاقد دگرگونی و تغییر و خستگی و زمان و مکان است، می‌بینند. (همو، ۱۳۵۴: ۳۷۱)

جایگاه جهنم در سخن ملاصدرا در جوف فلک هفتم به پایین و مظهر جهنم اخروی و دارای آسمان‌ها و زمین به صورت جمع و فشرده، نه فتق و تفرقه است. (همو، ۱۳۶۰:ب)؛ ۳۰۳)

او در جایی، فاصله میان بالا و پایین جهنم را صد و هفتاد و پنج سال (همو، ۱۳۶۱: ۲۷۵) و در جایی دیگر هفتصد و پنج سال می‌گوید و از قول بعضی عرفا جهنم را از جمله بزرگ‌ترین مخلوقات خدا تبیین می‌نماید که گودالی عمیق است و دارای گرمای شدیدی به نام حرور و سرمای شدیدی به نام زمهریر و خروشی که تجلی صفت غضب خدا و نشان نخوت ستمگران است. «وَمَنْ يَحْلِلْ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَى؛ و هر کس که غضب من به او برسد، سقوط کرده است. (طه: ۸۱)

همچنین در میان شعله‌های آن، اجساد بنی‌آدم و بت‌هایی که می‌پرستیدند، وجود دارد؛ «وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ؛ آتش‌زنه دوزخ، مردمان و سنگ‌ها هستند». (بقره: ۲۴)

«فَكَبِئُوا فِيهَا هُمْ وَالْغَاوُونَ وَ جَنُودُ إِبْلِيسَ أَجْمَعُونَ؛ گمراهان و گمراه شدگان به رو در دوزخ افکنده شوند و تمامی لشکریان ابلیس». (شعرا: ۹۴ و ۹۵؛ ملاصدرا، ۱۳۶۰:ب)؛ ۳۰۱)

در نظر صدرا بهشت دارای انواعی به نام‌های اعمال و میراث و اختصاص است، ولی جهنم فقط یک نوع به نام جهنم اعمال است. او می‌گوید صورت اعمال انجام شده آن قدر در آنجا حفظ می‌شود تا جایگاه صاحب عمل با توبه یا اصرار بر گناه یا انجام و حفظ عمل نیک مشخص گردد و با صاحب عمل به اصل و مبدأ خود که یا بهشت است و یا جهنم، بازگردد. (همو، ۱۳۶۶: ۶۶۹)

وی با ذکر اصولی، ماهیت شر را حکیمانه دانسته (همو، ۱۴۰۱: ج، ۷: ۷۷، ۷۳، ۶۷) و در شر نبودن جهنم می‌گوید چون هدف از خلقت انسان به کمال رسیدن است و جهنم باعث پاک‌شدن و برخورداری از رحمت الهی و بازگشت به فطرت اصلی و به کمال رسیدن آنهاست که از مسیر فطرت خود دور شده‌اند، پس جهنم و عذاب‌های آن رحمت خدایند (کاشانی، ۱۳۲۱:ق: ۲۳۴-۲۲۳) و سبب زایل‌شدن عوارض گناه و بیرون آمدن شخص از جهنم می‌شوند. (ملاصدرا، ۱۴۰۱:ق، ج، ۷: ۸۹؛ ج، ۹: ۳۴۶) «فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ؛ بپرهیزید از آتشی که گیرانه آن مردمان و سنگ‌ها هستند». (بقره: ۲۴)

سپس از قول ابن‌عربی می‌گوید همان‌طور که خداوند در دنیا آتش را سبب رهایی از دردی که رنجش از تحمل آتش دشوارتر است قرار داده، در قیامت هم جهنم را آخرین درمان گناهان کبیره قرار داده تا بدین صورت مؤمن فاسق، پاک شده و از جهنم خارج شود و دچار رنج بزرگ‌تر که محرومیت از رحمت خداوند و مغضوب او واقع شدن است،

نشود و بر همین اساس است که عده‌ای آتش را داروی امراض لاعلاج معرفی می‌کنند: آخر الدواء الکی؛ آخرین داروی شفابخش، داغ کردن موضع درد است. (ملاصدرا، ۱۴۰۴ق، ج ۹: ۳۴۶)

### ب) ماهیت بهشت و جهنم در نظر ابن عربی

ابن عربی فلک اطلس را سقف بهشت (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۴۳۸) و زمین آن را دَرَمَکَه (سفید) مانند گرده نان می‌داند (همان، ج ۱: ۳۱۶) و می‌گوید: فلک منازل زمین، بهشت و گودی آن، سقف جهنم است (همان، ج ۲: ۴۳۹) و محدوده جهنم از گودی فلک ستارگان ثابت تا پایین‌ترین طبقات آسمانها است و از قول ابوالحکم بن برجان و دیگر صاحبان کشف، جهنم را به طالع و زایچه ثور (گاو) که برج دوم از منطقه البروج و مرادف با اردیبهشت است (همان، ج ۱: ۲۹۷) به شکل و هیئت گاو میش معرفی می‌کند. (همان، ج ۱: ۳۱۶-۲۹۷)

او در وجه تسمیه جهنم یا بئر جهنم می‌گوید: جهنم چاهی با ژرفا و گودی بسیار عمیق و در نهایت خُرور (گرما) و درجه داغی و در آخرین درجه زمهریر (سرما) و انجماد است. میان بالا و قعر آن ۱۷۵ سال راه است. (همان، ج ۱: ۲۹۷؛ لاند، ۱۳۸۸: ۱۱۳) در آنجا ستارگانی که در ذات با ستارگان دنیایی یکی‌اند، اما در صورت تغییر کردند و پیوسته تاریک‌اند، وجود دارد.

خورشید و ماه به حالت خسوف و کسوف نه به حالت تابان و روشن، طلوع و غروب می‌نمایند؛ النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا؛ آتشی که هر صبح و شام بر آن عرضه می‌شوند. (غافر: ۴۰)

میان دیدگان و ادراک تمام انوار، هوای بسیار متراکمی حایل است و سیر موجودات و تکوینات و تبدل آنها پیوسته در خور آن سرا ادامه دارد و این سخن خداوند که فرمود: «جَعَتِ فِلْمٌ تَطْعَمُنِي مَرَضٌ فِلْمٌ تَعْدُنِي ظَمْتٌ فِلْمٌ تَسْقِنِي؛ گر سینه بودم سیرم نکردی و تشنه بودم سیرابم نکردی و بیمار بودم عیادت‌م نکردی»، در آنجا متجلی می‌گردد. (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۲۹۷)

او در توصیف وسعت بهشت می‌گوید: در قیامت با بازگردانده شدن تمام مکان‌هایی که هنوز خلق نشده و آماده آشکار شدن هستند و تمام مکان‌هایی که خلق شده‌اند و توسط آیات و روایات، جزو محدوده بهشت توصیف شده‌اند، جزو بهشت محسوب می‌شوند، مانند برخی رودها و نهرها و صحرای برهوت و بستانی که گفته شده میان منبر و قبر پیامبر ﷺ می‌باشد. (همان) به جز این‌ها مابقی زمین، جزو جهنم‌اند و آتش می‌گیرند. «وَ إِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ»؛ و زمانی که دریاها افروخته گردند. (تکویر: ۶)

در نظر ابن عربي زمينِ بهشت، سقف جهنم است (ابن عربي، بی تا، ج ۲: ۴۳۹) که در سطح فلک و ستارگان با سطح مُشک و فراخ تر از جهنم و به پهنای آسمان‌ها و زمين خلق شده است. پهنای بهشت مانند محیط دایره فراگیر و پهنای دوزخ به مقدار خطی است که دو قطر دایره فلک، ستارگان ثابت را امتیاز می‌بخشد. همچنین نسبت بهشت و دوزخ به هم، مانند نسبت محیط دایره به دو قطرش می‌باشد. (همان، ج ۱: ۳۰۲)

نسیمی به نام «مثیره» از نَفَسِ رحمانی در تمام بهشت‌هایی (همان، ج ۲: ۴۴۰) که با دیوار از هم جدايند، می‌وزد. نام هر بهشت حاکی از معنایی است که در آن بهشت جاری و ساری است؛ مانند بهشت عدن، فردوس، نعیم، مأوی، خلد، سلام، اقامت و وسیله. (همان، ج ۳: ۴۳۵)

ابن عربي در مقایسه حال بهشتیان با حال دنیایی‌شان می‌گوید: همان طور که خلافت که به معنای ظهور صورت با اقتدار مؤمن است، مخصوص زمین است نه عوالم دیگر؛ «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره: ۳۰) ولایت هم مخصوص بهشت است و مؤمنین صاحب ولایت، هرگز خداوند را خشمگین نمی‌بینند. (ابن عربي، بی تا، ج ۳: ۱۱۴)

همچنین همان طور که مؤمنین موحد در دنیا به دلیل موحد بودنشان، یک گروه هستند، در بهشت هم برعکس دوزخیان با یکدیگر رفت‌وآمد می‌کنند و در تنعم، مشمول صفت احدیت بدون تقییدند. (همان، ج ۳: ۱۷۲)

ایشان با جامه‌هایی از تار و پودِ بافته نشده که از آنها میوه بهشتی بیرون می‌آید (همان: ۴۳۴) آن قدر فاقدِ راحتی خواب و متنعم به نعمات و رحمت مطلق خداوند و دارای حرکاتی تهی از سختی و رنج هستند (همان، ج ۱: ۳۲۱) که از فرط راحتی و آرامش حتی صدای دوزخیانی که سبب ترس و وحشت‌اند و نتیجه غضب خدایند را هم نمی‌شنوند: «إِنَّ الدِّينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ لَا يَسْمَعُونَ حَسِيسَهَا وَهُمْ فِي مَا أُشْتَهَتْ أَنفُسُهُمْ خَالِدُونَ»؛ کسانی که درباره آنان از جانب ما قلم به نیکی رفته از جهنم دور شوند و حتی زمزمه آنان را نشنوند و در آنچه دل‌هایشان بخواهد جاودانند. (انبیا: ۱۰۲-۱۰۱)

بنابراین باید گفت از میان اشتراک نظرات صدرا و ابن عربي:

۱. توصیف ظاهری و فیزیکی بهشت و جهنم قابل ملاحظه است که بر مبنای آیات و روایات بیان شده است و اختلافشان در آن دسته از سخنانی است که بر پایه کشف و شهود و سیر و سلوک مبتنی است و به دلیل اینکه عرفان، همان سیر و سلوک است، در این میان این ابن عربي است که به بیان جزئیات بیشتری پرداخته است.

۲. ملاحظه اعتقاد عدم وجود شر در عوالم، فعل و قضای الهی و عدم تناقض میان این نظر با نظریه مخلد بودن عده‌ای در آتش جهنم و حتی نظریه شر نبودن جهنم نسبت به مخلدین در آتش را با تبیین اصولی در توضیح شر نبودن جهنم و عذاب‌هایش و رهایی

مؤمن فاسق از جهنم بیان می‌کند که ابن عربی پیرامون این مطلب استدلالی نیاورده است.

## ۲. اثبات وجود بهشت و جهنم

### الف) امتیاز ملاصدرا در اثبات وجود بهشت و جهنم

ابن عربی در اثبات بهشت و جهنم سخنی بیان نکرده است، اما ملاصدرا با همان یازده اصل و به عبارتی، هفت اصلی که در اثبات معاد به کار برده است، یعنی:

- تقوم هر چیز به صورت آن است و صورت عین ماهیت و حقیقت شیء و فصل اخیر آن می‌باشد؛

- تشخیص هر شیء مادی و مجرد به وجود است؛

- وجود شیء قابلیت اشتداد و وحدت اتصالی دارد؛

- پذیرش صورت‌های مقداری و شکل‌ها یا از جهت قابل است یا فاعل مانند نیروی خیال که چون مجرد از ماده است و در جایی حلول نمی‌کند در انشاء صور خیالی توانا و کامل می‌باشد؛

- بنابراین نیروی خیال مجرد که در تمام بدن سریان دارد و قادر به جدایی بالذات و بالفعل از انسان می‌باشد با مرگ در حالی که ذات را درک می‌کند از ذات جدا می‌شود؛ همان‌طور که انسان در دنیا با عقل و خیال که مجردند، بدون نیاز به آلات خارجی و ماده قادر به انشاء صور می‌باشد، پس به طریق اولی در آن جهان هم امکان وقوع چنین انشاء و درکی وجود دارد؛

- تصورات و اخلاق و ملکات نفسانی اثراتی در جهان دارند(ملاصدرا، ۱۳۶۱: ۲۴۹-۲۴۵)

به اثبات وجود بهشت و جهنم می‌پردازد و می‌گوید جایگاه بهشت و جهنم طبق همین هفت اصل، درون آسمانها است و چون آنچه در آن عالم اتفاق می‌افتد نتیجه نیت، تأمل، اعتقاد و اخلاقی که در ذات انسان در این عالم نهفته است، می‌باشد، پس کیفر و پاداش و بهشت و جهنم آن عالم، همان صور صقع نفس انسانی‌اند که نتیجه اعمال دنیایی اوست که فرد می‌توانست اعمالش را بر اساس حرکت اشتدادی و جوهری به فضل و خرد بارور گرداند تا با توجه به حق تعالی و رسیدن به کمال مرتبه خویش، مراحل عالم آخرت را به راحتی و با موفقیت سپری نماید و به حق تعالی و بهشت موعود و نعمات و لذات جاودان برسد و یا با مخالفت با خدا و تبعیت از شیطان و دوری از خدا وارد جهنم شود.(همان: ۲۵۰-۲۴۶)

## ب) وجود بهشت و جهنم در دو قوس نزول و صعود

ملا صدرا و ابن عربی کل عالم را شبیه دو قوس نزول و صعود می‌دانند که در عین حالی که در هر یک از دو قوس بهشت و جهنمی وجود دارد که:

۱. در اصل ذات و حقیقت با هم متحد و متفق‌اند؛
  ۲. میان جنت و نار هبوط و جنت و نار صعود مطابقت وجود دارد؛
  ۳. حدود حرکات وجود در قوس نزول در مقابل حدود حرکات در قوس صعود یکسان می‌باشد؛
  ۴. غایت الامر دو قوس به صورت تعکس است؛
  ۵. نهایت و بدایت حرکت در دو قوس از حیث مرتبه ذات و حقیقت یکی است، اما به جهت دوری از تحصیل حاصل که به سبب بیهوده بودن، امری محال است، مراتب و مراحل قوس صعود را نظیر همان مراتب و مراحل قوس نزول می‌دانند نه عین آن. (ملا صدرا، ۱۳۶۰ (ب): ۳۰۰؛ امینی‌نژاد، ۱۳۸۷: ۳۱۴)
- «ان الله لا يتجلى فى صورة مرتين»؛ خدا دو مرتبه در یک صورت تجلی نمی‌کند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴: ۱۹) به همین دلیل بهشت و جهنمی که در قوس نزول است و آدم و حوا به علت ارتکاب خطا از آنجا بیرون آمدند از حیث وجود و کمال با بهشت و جهنم قوس صعود که خلاق بعد از ویرانی عالم جسمانی و به موجب پاداش و جزای اعمال انجام شده در عالم طبیعت وارد آن می‌شوند، متفاوت است. (ملا صدرا، ۱۳۶۰ (ب): ۳۰۰)

## ج) وجود کنونی بهشت و جهنم

در حالی که ملا صدرا و ابن عربی در وجود کنونی بهشت و جهنم با هم متفق‌النظر هستند، اما در محل وجود آنها تفاوت نظر دارند، به نحوی که ملا صدرا به تبع اعتقاد به وجود صور اعمال در صقع نفس در عالم آخرت به وجود بهشت و جهنم در صقع و خارج نفس معتقد است<sup>۱</sup> اما ابن عربی به تبع اعتقاد به وجود صور اعمال قائم به ذات در عالم آخرت و وقوع تمام اتفاقات به سبب تناکح ا سماء و صفات باری تعالی در مراتب گوناگون، وجود بهشت و جهنم را خارج از نفس انسان می‌داند و وجود کنونی آن دو را

۱. صدرا در در توضیح وجود بالفعل بهشت و جهنم و علت غفلت اهل حجاب در دنیا - از آنها- می‌گوید: با فرا رسیدن مرگ و مرتفع شدن موانع داخلی و خارجی برای نفس، نفس، صور تمام اعمال و ملکاتی را که در دنیا انجام داده است، در صقع خود و بدون جرمیت عالم هیولانی و جسمانی، توسط قوه خیال و قوه باصره خیال مشاهده می‌کند و ملک و ملکوت و هیئت وجود، همان گونه که موجودند، بر آدمی متجلی می‌شوند و آیه «جَنَّةٌ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ» (آل عمران: ۱۳۳)؛ (ملا صدرا، ۱۳۴۶: ۲۷۱) که در ذات انسان سعید، بهشت وجود دارد، معنا پیدا می‌کند. (همو، بی‌تا: ۲۵۵)

با عبارت «مخلوقتان غیر مخلوقتین» معلوم می‌نماید و می‌گوید: مخلوقه مانند بنای خانه‌ای است که با ساخته شدن دیوارهای خانه گویند؛ خانه بنا گردید، در حالی که جز حصار چیزی ساخته نشده است و به مرور زمان با توجه به نیاز و سلیقه و هدف ساکنین، اطاق و زیرزمین و راهرو و... ساخته می‌شود. (ابن عربی، بی‌تا، ج: ۱: ۲۹۷)

ملاحظه می‌شود که در این مورد در عین هم‌عقیده بودن آن دو به وجود کنونی بهشت و جهنم، اما در کیفیت وقوع آن در عالم دیگر با هم اختلاف نظر دارند. ریشه این اختلاف نظر به تفاوت نظر ایشان در مورد محل ایجاد صور توسط قوه خیال برمی‌گردد که این امر مبتنی بر تفاوت مبنایی ایشان است، زیرا طبق نظر عرفانی تمام وقایع در اثر تناکح اسماء و صفات الهی در مراتب مختلف اتفاق می‌افتد و از همین رو صور اعمال در آخرت در یکی از مراتب که همان خارج نفس است قائم به ذات به وقوع می‌پیوندد، ولی طبق نظر فلسفی ملاصدرا بر مبنای قدرت ایجاد نفس، صور خیالی توسط قوه خیال که از قوای نفس است لاجرم در درون نفس اتفاق می‌افتد.

### ۳. موازنه بهشت و جهنم

#### موازنه میان بهشت و جهنم در ظهور صفت عدل

ملاصدرا تنها وجود متعکس درختان طوبی و زقوم در بهشت و جهنم را نشانه موازنه و ظهور صفت عدل خدا می‌داند (همان: ۳۰۴) اما ابن عربی وجود موازنه میان درجه و درکه، پاداش و کیفر، فرشته‌ها و نگهبانان، طوایف موجود در بهشت و جهنم و هر آنچه را از قبیل نوشیدنی، خوردنی، درختان و... در بهشت و جهنم باشد، نشانه صفت عدل خدا می‌داند و در توضیح این مطلب می‌گوید وجود چهار طایفه رسولان، انبیاء، اولیاء و مؤمنان در بهشت و برخورداری ایشان از هفتصد نوع پاداش مناسب خودشان در مقابل وجود چهار طایفه مجرمین، کافرین، منافقین و متکبرین در جهنم و برخورداری ایشان از هفتصد نوع عذاب مناسب خود نشان از عدل خدا است. همچنین وجود صد درجه و درکه را نشانه موازنه میان بهشت و جهنم می‌داند. «كَمَثَلِ حَبَّةِ أَذِنَةٍ أَلْبَنَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سَنَابِلَةٍ مِائَةٌ حَبَّةٌ»؛ مانند دانه‌ای است که هفت خوشه رویانیده که در هر خوشه صد دانه باشد. (بقره: ۲۶۱)

او همچنین وجود تفاوت‌هایی میان عذاب‌های جهنم و نعمات بهشتی را ناشی از تجلی صفت رحمت خدا دانسته و آنها را ناقض صفت عدل خداوند و نشانه عدم وجود موازنه میان بهشت و جهنم نمی‌داند و در ادامه این را که اهل دوزخ فقط به میزان اعمال ناشایست، عذاب می‌شوند و بهشتیان به جز پاداش اعمالشان، دریافت کننده پاداش اختصاصی در بهشت اختصاصی هم هستند، دال بر صحت گفتار خویش می‌داند: «يَخْتَصُّ



پَرَحْمَتَهُ مَنْ يَشَاءُ؛ هر که را خواهد به رحمت خویش اختصاص می‌دهد. (بقره: ۱۰۵) و «أَنْ يُنَزِّلَ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ عَلَيَّ مَنْ يَشَاءُ؛ خداوند فضل و کرم خویش را به هر کس از بندگان خود که خواهد فرود آورد. (بقره: ۹۰؛ ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۳۰۲)

#### ۴. مشخصات بهشت و جهنم

##### الف) توافق صدرا با ابن عربی در مظاهر بهشت و جهنم

ملاصدرا هم مانند ابن عربی قائل است همان‌طور که انسان عقلی که جامع جمیع خواص انسانی است، مظهر کلی اسم الله و روح منسوب به خداست: «وَوَفَّخْتُ فِيهِ مِنْ رُوْحِي» (عنکبوت: ۱۵) و انسان‌های جزئی مظاهر جزئی این حقیقت کلی عقلی-اند (ملاصدرا، ۱۳۶۰ (ب): ۳۰۲) پس هر یک از معانی اصولی در عالم از جمله بهشت و جهنم هم دارای حقیقت و مظهری کلی و جزئی‌اند. (همو، ۱۳۶۱: ۲۷۵)

وی در توضیح مظاهر ظاهری و معنوی بهشت و جهنم می‌گوید از لحاظ ظاهری، مظهر زمین بهشت، کرسی و مظهر سقف آن عرش رحمان و باغ و درختان میوه مظاهر خاص جزئی محدود بهشت‌اند (همو، ۱۳۶۰ (ب): ۳۰۴) و از لحاظ معنوی، بهشت مظهر اسم رحمان و رحمت مطلقه و وجود منبسط و حقیقت وجود است و مثال کلی بهشت، صورت رحمان است، یعنی همان حقیقت واجب الوجود که عرش اعظم و مستوی الرحمن است. مظاهر جزئی بهشت طبق روایات پیامبر ﷺ همان دل‌های مردم مؤمن است: «قلب المؤمن عرش الرحمن» (عجلونی، ۱۴۰۸ ق، ج ۲: ۱۴۸) و «قلب المؤمن بیت الله».

همچنین جهنم چون سبب پاکی از اعوجاجات و انحرافات از جاده حق و کاستی‌های علم و عمل می‌شود، مظهر اسم جبار است و چون گناهان و مظالم را کیفر می‌دهد، مظهر اسم منتقم است. پیروان هوی و هوس نفسانی و ناسپاسان که سبب خشم خدایند، مظاهر جزئی جهنم می‌باشند. (ملاصدرا، ۱۳۶۱: ۲۷۵)

وی بر مبنای مکاشفات عرفا می‌گوید: چون منشأ وجود جهنم گناهان دنیایی است که توسط فرشتگان عذاب به آنجا منتقل می‌شود، پس جهنم سرایی مستقل و حقیقی و مباین از دنیا نیست و نسبت به دنیا سرایی اضافی است. همچنین اضافه می‌کند برعکس بهشت که مظهر رحمت الهی و دارای وجودی بالذات است، جهنم مظهر غضب الهی و دارای وجودی بالعرض است مانند شرور که دارای وجودی بالعرض هستند. (همو، ۱۴۰۱ ق، ج ۹: ۳۴۵)

ملاصدرا و ابن عربی معتقدند هفت درب بهشت و جهنم مظهر پنج حس ظاهر و دو حس باطن هوم و خیال- هستند. این حواس یا تحت فرمان عقل در اطاعت خدا و رسول‌اند و سبب ورود انسان به بهشت و یا با نافرمانی از عقل به نافرمانی خداوند و ائمه می‌پردازند و سبب ورود انسان به جهنم می‌شوند. درب‌ها میان بهشت و جهنم مشترک‌اند

به طوری که وقتی دربی به طرفی (بهشت یا جهنم) باز می‌شود به طرف دیگر (جهنم یا بهشت) مسدود می‌گردد. (همو، ۱۳۶۰: (ب) ۳۰۳-۳۰۲)

همچنین متذکر می‌شوند که در میان حواس باطن فقط دو حس وهم و خیال که تدبیر زندگی و اعمال انسان و اداره دنیا و ادراک صور و معانی را انجام می‌دهند، دارای درب هستند و بقیه قوای باطنی مانند حافظه و متصرفه و مسترجعه که باعث حفظ یا ارجاع ادراکات همان هفت حس مذکور می‌باشند، درب مخصوصی ندارند و نیز گویند درب هشتمی در بهشت به نام درب قلب در محل سور برای اعراف که سالکین الهی و مقربین به ربوبیت و عبودیت خداوندند، وجود دارد که خداوند در مورد ایشان فرموده است: «انا عند قلب عبدی المؤمن؛ من همیشه در قلب مؤمن هستم».

باطن این درب ناشی از رحمت عقل بالفعل است که آن خود در نهاد عقل بالقوه، مرتبه شامخ عقل موجود است. این درب همیشه به روی غافلین ذکر خدا و جهنمیان یعنی همان‌هایی که طبق حدیث نبوی زندگی‌شان خالی از تلخی‌های دنیوی و مشکلات بوده است، «حفت الجنة بالمکاره و حفت النار بالشهوات؛ بهشت توأم با ناکامی‌ها و جهنم توأم با شهوات است» (مجلسی، ۱۳۷۹، ج ۶۷: ۷۸) و در قلبشان محلی و جایی برای تجلی انوار الهی نیست، بسته است. (ملاصدرا، ۱۳۶۰: (ب) ۳۰۳)

ظاهر این درب، نافرمانی از عقل بالفعل که منشأ تمرد و گناه است، می‌باشد؛ «باطنه فیهِ الرَّحْمَةُ وَ ظَاهِرُهُ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذَابُ؛ درونش (سور) رحمت و بیرونش عذاب است». (حدید: ۱۳)

در نظر آنان آرزوها و سینه‌های تاریک افراد و شاخه‌های کفر و اعمال زشت، مظاهر درب‌های هاویه (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۲۵۸ و ۲۵۹)، حامیه، جحیم، سعیر، سقر، لظی، حطمه و سجین است و خوراک گناهکاران، مظهر درخت زقوم است (همو، ۱۳۶۶: ۶۶۹؛ همو، ۱۳۶۱: ۲۷۵)

همچنین اعمال فساق و فجار که تابع حس ظاهر و فاقد مدارج عقلی و کلی‌اند و در آن دنیا در محل ریشه اصلی دو درخت متعکس زقوم و طوبی در کرسی (فلک هفتم) قرار دارند به فلک هشتم ارتقاء نمی‌یابند. وی در مقابل، شاخه‌های ایمان و بندگی را مظهر درب‌های کوچک بهشت و اعمال و افعال نیک و ریاضت‌ها و تحمل مشکلات در راه خدا را که باعث کمال نفس می‌شود، خوراک بهشتیان می‌داند. (هموف ۱۳۶۰: (الف) ۳۰۴)

در ادامه ملاصدرا اضافه می‌کند با اینکه تمام هفت درب به روی تمام خلائق باز است (همان) اما از هر درب، دسته‌ای معین که تجلی آنان به اندازه و مناسب با آن درب است، وارد می‌شوند (همو، ۱۳۶۶: ۶۷۰-۶۶۸) «حَتَّىٰ إِذَا جَاؤُهَا فَتَحَتْ أَبْوَابُهَا... قِيلَ ادْخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا فَبِئْسَ مَثْوَى الْمُتَكَبِّرِينَ؛ تا آنجا که به کنار جهنم برسند

درب‌ها به روی‌شان باز می‌شود...، گفته می‌شود از هر در به دوزخ داخل شوید در حالی که در آن، که جای متکبرین است جاودان باشید». (زم: ۷۲-۷۱)

همچنین ملاصدرا در تبیین نسبت عالم طبیعت به بهشت و جهنم از قول اهل کشف و شهود می‌گوید عالم دنیا به منزله آشپزخانه‌ای است که حرکات سماوی و کواکب و آفتابش به منزله آتش‌های افروخته زیر دیگ‌اند که با تولید حرارت، سبب آماده شدن و لذیذ شدن خوراکی‌های بهشتی می‌شوند. این آتش، مقعر زمین بهشت و همان سقف جهنم که دارای ستاره و کواکب است، می‌باشد و تابش آن، تابش سافل و مثالی بر عالی و بر صور مثالی معنوی است. (ملاصدرا، ۱۳۶۰ (الف): ۳۰۵)

### ب) امتیاز ابن عربی در تعیین مظاهر علوم در بهشت

در مورد مظاهر فقط ابن عربی با بهره بردن از کشف و شهود به تبیین سه نکته پرداخته است؛ نکته اول در مورد نهرهای آنجا است که می‌گوید هر یک از سه بهشت اختصاص، میراث و اعمال چهار نهر دارند که مظهر چهار علم‌اند که مجموعاً دوازده نهر می‌شود و حتی نهری که حضرت موسی علیه السلام بر سنگی زد که دوازده چشمه برای دوازده سبط از آن جاری شد هم جزو آن نهرها می‌باشد؛ «قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَشْرِبَهُمْ؛ هر گروهی آب‌خور خویش بدانست». (بقره: ۶۰) سپس نهرها را چنین مشخص می‌نماید:

۱. نهری تغییرناپذیر و مظهر علم حیات؛
۲. نهر خمر یا شراب که مظهر علم احوال است؛
۳. نهر عسل که سُر‌آور است و مظهر علم وحی می‌باشد و به همین دلیل فرشتگان هنگام شنیدن وحی مانند شراب‌خوار به حالت سُکر در می‌آیند؛
۴. نهر شیر که مظهر علم اَسرار و مغز خالصی است که نتیجه ریاضت و تقوا است.

ابن عربی همچنین در کیفیت بهره‌مندی انسان از نهرها می‌گوید: انسان دارای سه نشئه باطنی معنوی روحانی، نشئه ظاهری حسی طبیعی و نشئه متوسط جسدی برزخی مثالی است که هر نشئه به مقدار درک و به حسب علمی که از آن آگاهی دارد و براساس بهشتی که در آن است، از نهرها بهره می‌برد.

نکته دوم در مورد کیفیت حصول یکی دیگر از مظاهر علوم در بهشت به نام درخت مؤنسه است که شاخه‌ای از آن در تمام خانه‌های بهشتی وجود دارد. وی معتقد است این درخت در اثر جمع شدن بهشتیان، دور آن و گفتگوی ایشان که به حسب مقام‌شان پیرامون جلال و عظمت الهی است، پدید می‌آید. این افراد به سبب همین گفتگو و بدون اینکه خودشان متوجه شوند دارای علم و مقام بلند و لذات و درجات و منازلی می‌گردند که تا آن موقع آنها را در بهشت نداشتند و وقتی از چرابی و چگونگی وجود

این مقام می‌پر سند بادی به نام «مثیره» از نَفْسِ الرَّحْمَنِ می‌وزد و ایشان آگاه می‌شوند که این منازل در اثر علمی که در زیر درخت مؤنسه کسب نمودند، حاصل شده است. (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۴۴۰)

### ج) ماکولات بهشت و جهنم

ابن عربی معتقد است به مهمانی خداوند در بهشت، مأذبه و در جهنم، مندبه گویند و خوراک بهشتیان، زیاده کید النون که حیوانی دریایی و آبی است و سبب بقاء و حیات است، می‌باشد و خوراک دوزخیان، طحال گاو یا سپرز یا زهر است که خوردن آن باعث مریضی و عدم برخورداری جهنمیان از زندگی می‌شود. (همان، ج ۱: ۳۱۶)

### د) مکان بهشت و جهنم

با دقت در احادیث و روایات از طرفی روایاتی دال بر معرفی مکان‌هایی در عالم طبیعت به عنوان مکان‌های بهشت و جهنم که حاکی از وجود کنونی آنها است، وجود دارد و از طرفی هم احادیثی دال بر عدم وجود آنها وجود دارد که ملاصدرا در دفع پارادوکس موجود قائل است طبق حدیث پیامبر ﷺ که فرمودند: «أَرْضُ الْجَنَّةِ الْكَرْسِيُّ وَ سَقْفُهَا عَرْشُ الرَّحْمَنِ» (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۲۵۹) و یا روایتی از جعفر بن محمد رضی الله عنه که فرمودند: «در کوه ارونند چشمه‌ای از چشمه‌های بهشت قرار دارد» (فیض کاشانی، بی‌تا، ج ۲: ۹۹۷) و یا روایتی دیگر از عبدالله بن عمر که گفته است: «بهشت در هم پیچیده و به صورت معلق در نزدیکی خورشید است و هر سال یکبار از هم باز می‌شود و ارواح مؤمنان در شکل پرندگان مانند مور و ملخ با یکدیگر برخورد و گفتگو می‌کنند و از میوه‌های بهشت می‌خورند» (ملاصدرا، ۱۳۶۰ (الف): ۴۵۰) حقیقت این است که به تبع وجود دو عالم که یکی ظاهر است و دیگری باطن و غیب و ملکوت عالم شهادت، بهشت و جهنم هم درون عالم ملکوت و در عالم پس از مرگ و درون حجب آسمان‌ها و زمین قرار دارد که با «يَوْمَ تَبْلَى السَّرَائِرُ» (توبه: ۸۶) و ظهور باطن این عالم، آن دو هم آشکار می‌شوند (همو، مرکز جامعی نشر، ۳۰۰؛ آشتیانی، ۱۳۸۱: ۲۵۹) که قرآن نشانه‌های این ظهور را چنین بیان کرده است: «إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ وَ أَدْنَتْ لِرَبِّهَا وَ حَقَّتْ وَ إِذَا الْأَرْضُ مُدَّتْ وَ أَلْقَتْ مَا فِيهَا وَ تَخَلَّتْ؛ زمانی که آسمان بشکافتد و مطیع خداوند گردد و فرمان پروردگارش را گوش می‌دهد و سزاوار شنیدن و امین پروردگارش می‌شود و زمانی که زمین با از بین رفتن پستی و بلندی‌ها فراخ می‌گردد و آنچه در درون دارد بیرون ریزد و خود را تهی سازد». (انشقاق: ۴-۱)

«إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ وَ إِذَا الْكُوَاكِبُ انْتَثَرَتْ وَ إِذَا الْبِحَارُ فُجِّرَتْ وَ إِذَا الْقُبُورُ بُعْثِرَتْ عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ وَ أَخَّرَتْ؛ چون آسمان شکافته شود و ستارگان

پراکنده گردند و دریاها درهم آمیزند و گورها زیر و رو شود. هرکس آگاه شود که در گذشته چه کرده است». (انفطار: ۵-۱)

و به طور کلی در توضیح هر دو دسته آیات به ظاهر متناقض باید گفت: مراد احادیثی که مکان‌هایی در عالم طبیعت را مشخص نموده‌اند، مکان‌های دنیایی نیست، زیرا عالم دنیا و آخرت، دو جوهر مستقل و متفاوت و از دو سنخ وجودی هستند و چون بهشت و جهنم از سنخ عالم آخرت‌اند، پس کیفیت وجود آنها و احکام حاکم بر آنان با این عالم متفاوت است (ملاصدرا، ۱۳۶۰ (الف): ۴۴۶) پس مراد این روایات عبارت‌اند از:

۱. اینکه موقعیت بهشت و جهنم به صورت نسبی بیان شده است، نه نفسی و حقیقی؛ به طوری که با سایر وجودات زمانی و مکانی سنجیده شده‌اند و به طور مطلق مکان و زمانی برای آنان گفته نشده است. به عنوان مثال بهشت را فوق آسمان هفتم و جهنم را اسفل سافل زمین معرفی نموده‌اند و یا بهشت و جهنم با صفات و ویژگی‌هایی سنجیده شده است، مانند اینکه بهشت در جایی است که نیل و فرات دارد و جهنم در جایی است که آتش، حرارت و زمهریر را ایجاد می‌نماید. (همان: ۴۴۷)

۲. بیان آن به صورت نظیر هم بودن دو قوس نزول و صعود است که بدین ترتیب مقصود احادیث از وجود کنونی آن دو، همان جایی است که حضرت آدم علیه السلام و همسر او به سبب خطایی که از آنان سر زد رانده شدند و بهشت و جهنم قوس صعود همان بهشت و دوزخ اعمال است که پس از ویرانی جهان به وجود می‌آیند و چون نتیجه اعمال و رفتار و نیت انسان‌ها در دنیا می‌باشد، پس در حقیقت، هم‌زمان با انجام اعمال و برپایی دنیا برای هر شخصی، موجود است و بنا به قول ابن عربی «مخلوقتان غیر مخلوقتین» است که انسان‌های گرفتار در عالم شهادت و غافل از باطن عالم شهادت قادر به دیدن و درک وجود آن دو و باز بودن دربهای آنان به رویشان نیستند و تنها دیده نهان بین و چشم بصیرت قادر به دیدن مخلوقات و هر آنچه در آنجاست، خواهد بود و صور و جایگاه اعمال را مشاهده می‌نماید؛ «فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ» (بقره: ۵۹) که از آن تعبیر به آخرت می‌کنند. (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۱۳۶)

۳. همچنین مراد احادیثی که حاوی عدم وجود بهشت و جهنم هستند، مخفی بودن بهشت و دوزخ از حواس ظاهر می‌باشد. (همان: ۱۳۵؛ همو، ۱۳۶۰ (ب): ۳۰۰)

۴. در نظر آخر هم که ملاصدرا به آن قائل است، می‌گوید این مکان‌ها برای اهل شهود مانند آینه‌ای که شیء مقابل خود را نشان می‌دهد، عمل می‌نمایند و

چیزهایی از عالم آخرت را منعکس می‌نمایند. مانند پیامبر ﷺ که در مکانی بین قبر و منبرشان، باغی از باغ‌های بهشت را می‌دیدند. (همو، ۱۳۶۰ (الف): ۴۴۷)

که در این مورد ابن عربی قائل به تمثیل و شباهت است نه آینه بودن و می‌گوید مقصود روایات، قیامت و بهشت و دوزخ دنیا است و بهشت و جهنم آخرت دو خدمتگزار دنیا می‌باشند. مانند این سخن پیامبر ﷺ که فرمودند «رأيت الجنة و النار فی عرض الحائط؛ بهشت و دوزخ را در سمت این دیوار مشاهده کردم» و یا مانند پاسخ پیامبر ﷺ در علت جلو و عقب رفتن ایشان در جهت قبله، هنگام مشاهده بهشت و جهنم در نماز کسوف که فرمودند:

أني رأيت النار حين رأيتموني تأخرت مخافة أن يصيبني من لفحها و رأيت الجنة حين تقدمت و حين مدت يدي لأقطف منها قطعاً و لو خرجت به إليكم لأكلتم منه ما بقيت [الدنيا]؛ هنگامی که دیدید عقب آدم دوزخ را مشاهده کردم و بيمناک بودم که آتش بسوزاندم و بهشت را مشاهده کردم هنگامی که جلو رفتم و زمانی که دستم را دراز کردم می‌خواستم از آن میوه‌ای بچینم که اگر آن را از بهشت بیرون می‌آوردم که بخورید دیگر چیزی [از دنیا] باقی نمی‌ماند. (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۲۱۰؛ همان، ج ۳: ۴۴۲)

یعنی بهشت و دوزخ را در سمت این دیوار دیدم و فرمودند بهشت و جهنم آخرت را مشاهده کردم که با توجه به اینکه دیوار از سرای دنیا است، پس بهشت و دوزخ را در دنیا دیدند. بنابراین تنها تمثیل و شبیه بهشت و جهنم آخرت مشاهده می‌شود نه خود آنها و به همین دلیل حضرت فرمودند: «مثلت لي الجنة في عرض الحائط؛ بهشت برایم در سمت این دیوار تمثیل یافت» و یا «رأيت الجنة» (همان، ج ۲: ۲۱۰) و در نهایت هم وی معتقد است محدوده جهنم در علم الهی، همین سرای کنونی دنیا است که در روز رستاخیز سرای جهنم می‌باشد (همان، ج ۳: ۴۴۲)

و سخن آخر اینکه به طور کلی بر مبنای تشکیکی ملاصدرا و تجلی ابن عربی مراد از مکان‌های مذکور، مکان‌های بهشت و دوزخ محسوس و برزخی است نه معقول و اخروی.

نکته قابل توجه در بیانات مذکور این است که گرچه در وجود کنونی بهشت و جهنم و توضیح آیات و روایات پیرامون ذکر مکان‌های آن دو در دنیا میان ایشان هماهنگی نظر مشاهده می‌شود، اما در آن موردی که ملاصدرا مکان‌های دنیایی را آینه انعکاس‌دهنده مکان‌های اخروی می‌داند، ابن عربی آنان را تشبیه و تمثیل می‌داند که در توضیح تفاوت این دو نظر باید گفت مراد ملاصدرا از مثال آینه این است که در آینه قوه خیال و تمثیل راه ندارد و آنچه در آینه مشاهده می‌شود، طبق نظر خود صدرا نه خود و

عين شىء است و نه چيزى جدای از آن، بنا بر این، نه می‌توان آن را خود شىء نامید و نه شبیه و مثال آن.

همچنین کسب این مرتبه توسط نفس با حرکت جوهری و صعود به مراتب عالی کمال و گذر از تعلقات دنیایی میسر می‌باشد که ابن عربی در حالی که وجود کنونی بهشت و جهنم را قبول دارد اما این‌گونه شهودات و احادیث را تمثیل می‌نامد که حاصل چنین تمثلی اتصال قوه خیال عارف با عالم خیال منفصل است.

### هـ) مدبران بهشت و نگهبانان جهنم

ملاصدرا و ابن عربی که با تکیه بر آیات و روایات (البته ابن عربی طبق بیان خودش از کشف و شهود هم بهره برده است) (همان، ج ۳: ۵۹۹) به وجود مدبران و مسئولانی برای بهشت و جهنم قائل‌اند، در کیفیت آن اختلاف نظر دارند، به طوری که به نظر ملاصدرا همان طور که برزخ را فرشتگان اداره می‌نمایند، «فَالسَّائِبَاتِ سَبْقًا فَأَلْمُدْبِرَاتِ أُمْرًا؛ قسم به فرشتگانی که به خاطر زودتر به مأموریت رسیدن از هم سبقت می‌گیرند، پس قسم به فرشتگانی که امور را تدبیر می‌کنند» (نازعات: ۵-۴) جهنم را هم نوزده فرشته‌ای که همان ملکوت ستارگان و سیارات هفت‌گانه و برج‌های دوازده‌گانه و از آثار نوزده مبدأ مدبر و گرداننده انسان در دنیا هستند، اداره می‌کنند؛ «عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ وَ مَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ إِلَّا مَلَائِكَةً وَ مَا جَعَلْنَا عِدَّتَهُمْ إِلَّا فِتْنَةً لِلَّذِينَ كَفَرُوا؛ بر آن آتش، نوزده فرشته موکل‌اند و ما خازنان دوزخ را غیر فرشتگان عذاب قرار ندادیم و عدد آنها را جز برای امتحان کفار نیاوردیم». (مدثر: ۳۱-۳۰)

این نوزده گرداننده انسان در دنیا عبارت‌اند از هفت مبادی قوای نباتی که سه تای آنها اصلی و چهار تای آنها فرعی و خدمتگزار قوای اصلی‌اند و دوازده قوای باقی مانده که مبادی قوای حیوانی‌اند که ده تای آن مبادی قوای احساس‌اند و عبارت‌اند از پنج مبادی قوای ظاهر و پنج مبادی قوای باطن و دو تای باقی مانده از دوازده مبادی حیوانی همان قوای مبدأ حرکت‌اند، یعنی شهوت که سبب میل و کشش است و دیگری غضب که سبب دفع است و انسان یا با سیطره این قوا، در بند زنجیرهای دوزخ می‌شود. «خُدُوهُ فَعَلُوهُ ثُمَّ الْجَحِيمِ صَلْوُهُ ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا فَاسْلُكُوهُ؛ بگیردش پس دست و پایش را ببندید، سپس در جهنمش افکنید، سپس او را به زنجیری که درازای آن هفتاد ذراع است ببندید» (حاق: ۳۲-۳۰) و یا با رهایی از دنیا و این قوا وارد بهشت می‌گردند (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۶۷۲)

اما به نظر ابن عربی به اذن خداوند دوازده شخص، تدبر و حکمرانی و خلافت بر بهشت و آنچه در بهشت است اعم از نفس خودشان و دیگران را بدون هیچ حجاب و مانعی بر

عهده دارند. به طوری که بهشتیان بر ایشان وارد شده و ایشان مسئول هر حکمی اعم از خوردن و آشامیدن و ساختن بنای بهشت‌ها به جز بهشت عدن که خداوند آن را همچون کاخی برای خودش ساخته است و کاشتن درختان به جز درخت طوبی در بهشت عدن که به دست خداوند کاشته شده است و شاخه‌های آن از دیوار بهشت عدن سر برکشیده و بر تمام دیگر بهشت‌ها سایه انداخته و میوه آن زینت است، می‌باشند. (ابن عربی، بی تا، ج ۳: ۴۳۴)

### منشأ و تعداد مدبران بهشت و نگهبانان جهنم

در حالی که سخنی از ملاصدرا در این مورد به چشم نمی‌خورد، اما ابن عربی بیان می‌کند همان طور که در دنیا یک رحمت از صد رحمتِ مرکبِ الهی شامل حال کافران و مؤمنان و مطیعان و اهل معاصی شده و سبب مهربانی حیوانات و انسان‌ها نسبت به هم شده است؛ «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ؛ مردان مؤمن و زنان مؤمن بعضی از آنها اولیاء بعض دیگرند». (توبه: ۷۱) و «وَإِنَّ الظَّالِمِينَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ» (جاثیه: ۱۹) در عالم آخرت هم بخشی از اجزاء رحمتِ مرکبِ خداوند که دارای ششصد جزء می‌باشد و مخصوص بهشتیان است به جبرئیل بخشیده می‌شود که طبق حدیث، جبرئیل با نوزده بخش دیگر آن به وسیله نوزده فرشته عذاب بعد از پایان مدت عذاب بر دوزخیانی که در دوزخ، جاودان هستند، رحمت می‌فرستد؛ «عَلَيْهَا تَسْعَةَ عَشْرَ؛ بر دوزخ نوزده فرشته موکل اند». (روم: ۷۴؛ ملاصدرا، ۱۴۰۴ق، ج ۳: ۱۷۶-۱۷۱)

رحمت بدین ترتیب است که مراتب شفیعان و امتیاز افراد از یکدیگر در روز رستاخیز به سبب تقسیم یک رحمت خداوند به نود و نه رحمت که به تدریج شامل حال انسان‌ها می‌شود، مشخص می‌گردد. همچنین مورد رحمت واقع شدن دوزخیان بدین ترتیب است که وقتی نوزده فرشته عذاب می‌خواهند گناهکاران جاودان در دوزخ را عذاب کنند، باز خداوند نوزده فرشته‌ای را که از رحمت مُرکبش، متجسد شده‌اند حائل میان نوزده فرشته عذاب قرار می‌دهد تا باعث رسیدن رحمت به دوزخیان شوند. هم‌چنین بعد از اتمام زمان عذاب، رحمت الهی توسط نوزده فرشته رحمت، شامل حال فرشتگان عذاب که تاب مقاومت در برابر رحمت الهی را ندارند، هم می‌شود.

از دیگر موارد رحمت مطلقه خدا بر دوزخیان این است که ایشان مانند زندانیان، قادر به عوض کردن جایشان در دوزخ نیستند؛ «وَجَعَلْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ حَصِيرًا؛ جهنم را برای کافران زندان قرار دادیم» (اسرا: ۸) زیرا با جابه‌جایی در دوزخ پوست‌های پخته شده قبلی تبدیل به پوست‌های جدید و آماده برای پخته شدن مجدد و عذاب مضاعف می‌شود؛ «هر وقت پوست‌هایشان بسوزد به عوض پوست‌هایی غیر از آن به ایشان دهیم تا عذاب را کامل چشند». (نساء: ۵۶؛ ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۳۰) که با عدم جابه‌جایی، عذاب، مقیم و



مستمر می‌شود که چشیدن چنين عذابی راحت‌تر از چشیدن عذاب جديد است. بنابراین در قیامت، حال ایشان در آتش مانند حال مقربانِ دردمند عالم طبیعت می‌باشد؛ البته این لطف و رحمت الهی را دوزخیان نسبت به خودشان درک نمی‌کنند. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۲۸۳)

### و) ایجاد خارجی خواطر در بهشت

ملاصدرا نظر خود را پیرامون عدم وجود تقدم و تأخر در میان ادراک و مدرک و این که ادراک صور به عینه ایجاد آنها است، با نقل قول‌هایی از ابن عربی تبیین می‌نماید. (ملاصدرا، ۱۴۰۱ق، ج ۹: ۳۴۲)

ملاصدرا با نقل قولی از باب چهل و هفتم فتوحات که برعکس عالم طبیعت که تمامی خواطر، نیات و خواسته‌ها، غیر محسوس هستند، عالم آخرت، اقتضای حضور خارجی خاطرات را دارد، به بیان نبودن تقدم و تأخر در میان ادراک و مدرک و اینکه ادراک صور به عینه ایجاد آنهاست، می‌پردازد و می‌گوید: همان‌طور که آنچه از عذاب در خاطر دوزخیان پدید می‌آید، در خارج محقق می‌شود، در بهشت هم ادراک صور و گذشتن آرزوها از خاطر و نیت و اراده و بیان لفظ «باش»، سبب ایجاد به عینه آنها در خارج حس و بدون تقدم و تأخر میان ادراک و مدرک می‌شود که گرچه این خواطر خارجی و نعمت‌های بهشتی از محسوساتِ خالص‌اند، اما مانند محسوساتی که در خواب دیده می‌شوند، غیرمادی و غیرطبیعی و فاقد ویژگی و صفات محسوسات هستند (همان؛ همو، ۱۳۶۶: ۶۸۲) و به دلیل همین ایجاد خارجی خواطر، بهشت و جهنم تا قبل از «لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيِي» پیوسته در حال نو شدن و تغییر می‌باشند. وی معتقد است درستی این وقایع را تنها کسی که به قدرت خدا در وجود عالم خیال پی برده باشد، درک می‌کند. (همان: ۶۸۴-۶۸۳)

### ۵. رابطه وجود انسان‌ها با بهشت و جهنم

**الف) عدم تنافی میان فطرت الهی و استحقاق بهشت با عصیان ذاتی و**

**استحقاق جهنم در نظر صدرا و تطابق آن با نظر ابن عربی**

بر اساس نظر صدرا در انطباق و عدم تنافی میان آیه «وَأِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا؛ هیچ کس از شما نیست مگر آنکه وارد جهنم می‌شود که بر پروردگارت حتمی و مقرر است» (مریم: ۷۱) با حدیث پیامبر ﷺ که فرمودند همه انسان‌ها با فطرت

اولیه پاک آفریده شده‌اند<sup>۱</sup> که اولی حاکی از این است که افراد بشر به سبب زندگی در عالم محسوسات و انس با آنها و عصیان ذاتی وجود حسی، مستحق دخول در آتش‌اند و مضمون حدیث دال بر این است که انسان‌ها به موجب همین پاکی مستحق بهشت‌اند نه جهنم و عذاب‌های آن (ملاصدرا، ۱۳۶۰ (الف): ۴۴۲) باید گفت انسانی که نفس دارد و فطرتاً در طریقه طاعت آفریده شده است، هم می‌تواند بر حسب اختیار و اراده و با زهد و پرهیز از محرّمات و انجام نیکی‌ها و طاعات در قوس صعود به ارتقای نفس پردازد و با استفاده از قوا و ادراکات حسی که خداوند آنها را دریچه‌ای به سوی استکمال نفس قرار داده است به مبدأ اعلی دست یابد و خود را پس از طی مراتب اولی که عالم محسوسات است و جبران عصیان ذاتی وجود حسی به مراتب وسطی یعنی عالم آخرت، بهشت و جهنم جسمانی برساند و از آنجا خود را به مرتبه اعلی که غرض نهایی و کمال نفس است یعنی عالم عقول، متصل نماید که تمامی این‌ها با تلاش و افزودن قرب و منزلت انسانی میسر می‌گردد و اهل سعادت می‌شود و هم می‌تواند با دنیاگروری و شهوات دنیوی، جاهل و کافر و اهل شقاوت گردد و مانند چهارپایان و با همانها و بدون فهم و تعقل محسوس و معذب گردد. «وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ؛ و اگر خدا در ایشان خیری سراغ می‌داشت هر آینه ایشان را می‌شنوید». (انفال: ۲۳؛ ملاصدرا، ۱۳۶۰ (ب): ۳۱۶)

اصل و بنیان سخنان ملاصدرا را می‌توان در این نظر ابن عربی پیدا کرد که می‌گوید: انسان دو نوع کمال ذاتی و عرضی دارد. کمال ذاتی، نور است؛ اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ (نور: ۳۵) که به واسطه آن، وارد بهشت می‌شود و کمال عرضی، پاداش و درجاتی است (فلهم أجرهم؛ بقره: ۲۷۴) که به اقتضای مقام باری تعالی، اعطا می‌گردد؛ «ان اجری الا علی الله؛ اجرّم تنها بر خداست». (یونس: ۷۲) و آیه «تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ؛ برخی رسولان را بر بعض دیگر برتری دادیم» (بقره: ۲۵۳) و آیه «هم درجات عندالله؛ آنان (مؤمن و کافر) نزد خدا درجات مختلف است» (آل عمران: ۱۶۳) که فرمود: «عِنْدَ اللَّهِ» و نفرمود برای‌شان نزد خدا درجاتی است، به وجود همین تفاضل و برتری در کمالات عرضی در بهشت اشاره دارد.

با تعمق در سخنان فوق مشخص می‌شود که صدرا با عبارت فطرت اصلی توحید که دارای استعداد کمال صفاتی و اسمائی است به همان کمال ذاتی ابن عربی اشاره دارد و با گفتن مختار بودن انسان در کسب کمالات و فضایل یا رذائل و انحراف و رسوخ و غلبه شقاوت به همان کمالات عرضی ابن عربی که سبب به فعلیت رسیدن فطرت می‌شود، اشاره دارد. (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۵۸۸)

۱. کل مولود یولد علی الفطرة؛ هر مولودی در دنیا براساس فطرت الهی زاییده می‌شود. (مجلسی، ۱۳۷۹، ج ۲۳: ۳۲۳)

با توجه به عقیده آن دو پیرامون پیوستگی مراتب که صدرا بر مبنای اصالت وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری و ابن عربی بر مبنای وحدت وجود، تجلی کثرت از وحدت، گذر از کثرت به وحدت بیان می‌کنند، باید گفت سقوط و ورود انسانی که دارای فطرت اصلی یا کمال ذاتی است و مستحق بهشت است به عالم طبیعت به همراه سرشت بدن و ادراکات حسی که در اخس مراتب وجود و دورترین مراتب از حق تعالی است (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۴۴۲) در حقیقت، ورود به مرتبه‌ای از جهنم است که با وقوع قیامت و کنار رفتن حجب درک می‌شود و هر کس به میزان علاقه و وابستگی‌اش به این عالم، آن قدر در جهنم اخروی باقی می‌ماند تا پاک شود و به فطرت اصلی توحیدی‌اش بازگردد که در آن وقت جایگاهش در بهشت اخروی با میزان اعمال شایسته و شناختش از ماوراء طبیعت مشخص می‌گردد.

بدین ترتیب، انسان پایان سیر صعود، همان انسان پاک و روحانی ابتدای سیر نزول می‌شود: «وَلَقَدْ عَلَّمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ؛ و به راستی نشئه نخستین را دیده‌اید، پس چرا متذکر نمی‌شوید؟» (واقعه: ۶۲)

همچنین باید متذکر شد که به خلاف ظاهر، هیچ تناقضی میان این دو نظر ابن عربی که می‌گوید بهشت و کسب درجات آن به سبب کمال ذاتی و عرضی و استحقاق مخلوقات است با این نظرش که می‌گوید بهشت مظهر فضل خداست پس بندگان استحقاق بهشت ندارند، وجود ندارد، زیرا وی از جهتی که همان مبنای وحدت وجود است فقط خدا را مالک بالذات همه چیز می‌داند و هر مالکیتی نسبت به مخلوقات را نفی می‌کند و بهشت را نتیجه فضل خدا می‌داند و از جهتی که به فطرت یا اصل وجود پاک انسان که از سوی خداوند به او عطا شده نظر می‌کند به مستحق بودن انسان نسبت به بهشت اشاره می‌نماید.

به این ترتیب، ملاحظه می‌شود که هر دو بر مبنای اصول خودشان و بی‌آنکه تناقضی میان سخنانشان باشد، پاک شدن و وصول انسان به خدا را تبیین می‌نمایند.

### ب) توافق و یکسانی صدرا و ابن عربی در تفضل یا استحقاق بهشت و جهنم

ملاصدرا با سه مبنا همانند ابن عربی قائل است هر آنچه در عالم طبیعت رخ می‌دهد به سبب تجلی اسماء و صفات خداوند است. سه مبنای وی عبارت‌اند از:

۱. نقل قولی از ابن عربی که می‌گوید انسان‌ها استحقاق ندارند چون مالکیت ندارند؛ «العبد و ما فی یده کان لمولاه؛ بنده و آنچه در دست اوست متعلق به مولای اوست»، پس همان‌طور که ظهور عدل خدا سبب جهنم و بررسی اعمال بندگان شده است، ظهور فضل خدا هم سبب ورود انسان‌ها به بهشت می‌شود و الا خودشان استحقاق بهشت را ندارند؛

۲. آمیزش نگاه عرفانی ظهور اسمائی با نگاه تشکیکی فلسفی؛  
 ۳. توجه به آیات و روایات قدسی مانند «إِنِّي جَعَلْتُ مَعْصِيَةَ آدَمَ سَبِيلاً لِّعِمَارَةِ الْعَالَمِ؛ مِنْ غَنَاهَانَ بَنِي آدَمَ رَأْسَ بَقَايَ دُنْيَا وَ مَوْجِبَ عِمْرَانِ وَ أَبَادِي قَرَارِ دَادِمِ.» و آیه «وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَ لَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَ النَّاسِ أَجْمَعِينَ؛ اِگَر مِی خَوَاسْتِیْمِ هَر آیْنِه هَمِه کَس رَا هِدَايَتِ مِی کَرْدِیْمِ، وَ لِي اِیْنِ سَخْنِ اَز مَنْ مَقْرَر شُدِه کِه جَهَنَمِ رَا اَز جَنِيَانِ وَ آدَمِيَانِ جَمَلِگِی پَر خَوَاهَمِ کَرْد.» (سجده: ۱۱۳)

در ادامه بیان می‌کند وجود دو طایفه سعادت‌مند و شقاوت‌مند، تفاوت مراتب وجود، اختلاف نفوس در استعدادات، نیل به درجات و غایات، تبدیل قوه به فعل که اموری لذیذ و ملائم طبع‌اند، به سبب ظهور اسماء جمال و جلال خداوند لازمه حکمت الهی و نظام عالم جسمانی و باعث حفظ ضروریات حیات دنیوی‌اند که در غیر این صورت نظام موجود مختل و تعطیل می‌شد. (ملاصدرا، ۱۳۶۰: (ب) ۳۱۴-۳۱۳)

## نتیجه

چون ملاصدرا بر اساس اصالت وجود و حرکت جوهری و ابن‌عربی براساس وحدت وجود و متجلی بودن وجود ظلی قائل به تجرد خیال و سپس وجود بهشت و جهنم شده‌اند، به توصیف بهشتی پرداخته‌اند که سبب وصول به وحدت وجود و وجود مطلق می‌شود که برای رسیدن به آن باید از جهنم که سبب تحول صور و زائل شدن عوارض و کثرات می‌شود، گذشت.

در این میان، ملاصدرا به سبب ابتکار و خلاقیت و روش فلسفی، درخشش خود را در بیان نظراتی که مخالفت اساسی با ابن‌عربی دارد، مانند:

- شر نبودن جهنم؛
- اثبات فلسفی وجود بهشت و جهنم به تبع اثبات فلسفی وجود معاد؛
- وجود لذت و درد ناشی از نعمات بهشتی و عذاب‌های جهنم در نفس انسان به دلیل وجود صور اعمال دنیایی انسان در نفس او که ناشی از قدرت ایجاد نفس توسط قوه خیال است؛
- اثبات وجود دو نوع بهشت و جهنم محسوس و معقول به تبع اثبات معاد جسمانی و روحانی؛
- ایجاد صور در صقع نفس به دلیل وجود قدرت ایجاد نفس؛
- آینه بودن مکان‌هایی که در روایات به عنوان مکان‌های بهشت و جهنم آمده است، به معرض نمایش گذاشته است.

همچنين بايد اعتراف کرد که در مواردی هم، هماهنگ با ابن عربي به بيان مطالبی پرداخته است که اين موافقت و هماهنگی دال بر تأييد نظرات ابن عربي هم می باشد که اين تأييد يا به خاطر وجود مبانی مشترک (مانند مسئله وجود بهشت و جهنم در دو قوس نزول و صعود بر اساس نظريه یکسانی مراتب و مراحل دو قوس) میان ایشان بوده است يا به سبب بهره گیری مشترک ایشان از آیات و روایات و داستان های منقول از ائمه عليهم السلام و کشف و شهود بود.

اين هماهنگی گرچه در اصل تبیین و هدف و نتیجه وجود دارد، ولی گاهی در نوع تبیین و به کارگیری اصطلاحات و توضیحات با هم متفاوت می باشند. مانند تفاوت میان مباحثی چون ماهيت بهشت و جهنم، مستحق بهشت بودن خلایق بر اساس فطرت توحیدی آنان و استحقاق برای جهنم به سبب ورود آنها به عالم طبیعت، وجود کنونی بهشت و جهنم و مکان های آنان و مدبران بهشت و جهنم. البته در بعضی موارد مشاهده می شود که ملاحظه نظر خویش را با نقل قول صریحی از ابن عربي تأييد می نماید، مانند ماهيت بهشت و جهنم، تبیین مشخصات بهشت و جهنم، بهشت و جهنم به اقتضای حکمت و فضل الهی. ایجاد خارجی خواطر در بهشت و جهنم و در برخی مواقع هم اين تأييد از محتوا و مضمون مطالب مشخص می شود، مانند تبیین مشخصات بهشت و جهنم، کیفیت اعمال آدمی در عالم طبیعت که سبب آسودگی یا رنجش ایشان برای ورودشان به بهشت و جهنم می گردد، وجود درخت طوبی و زقوم به صورت متعکس در بهشت و جهنم، ایجاد موازنه میان آن دو به سبب ظهور عدل خداوند، وجود دو نوع بهشت و جهنم محسوس و معقول و بالاخره مظاهر بهشت و جهنم.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
رتال جامع علوم انسانی

## منابع و مأخذ:

- ابن عربي، محمد بن علی (بی تا)، فتوحات مکيه، ۴ جلدی، ج ۱، بيروت: دار الصادر.
- امینی نژاد، علی (۱۳۸۷)، آشنایی با مجموعه عرفان اسلامی، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- آشتیانی، جلال الدین (۱۳۸۱)، شرحی بر زاد المسافر صدرالدین محمد ابراهیم شیرازی، قم: بوستان کتاب / دفتر تبلیغات اسلامی.
- حسن زاده آملی (۱۳۷۸)، ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ج ۱، ج ۱، تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
- عجلونی، اسماعیل بن محمد (۴۰۸ق)، کشف الخفاء، بيروت: دار الکتب العلمیه.

- فیض کاشانی، محمدبن شاه مرتضی (بی تا)، علم الیقین فی اصول الدین، ج ۲.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (بی تا)، الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأریعہ، ۹ جلدی، بیروت: دار إحياء التراث.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۰)، اسرار آیات، تصحیح محمد خواجوی، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- \_\_\_\_\_ (بی تا)، الشواهد الریوییه فی المناهج السلوکیه، المرکز الجامعی النشر.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۴۶)، الشواهد الریوییه فی المناهج السلوکیه، با حواشی ملاهادی سبزواری و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد: دانشگاه مشهد.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۸)، المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۵)، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمآلهین، تحقیق حامد ناجی اصفهانی، تهران: حکمت.
- \_\_\_\_\_ (بی تا)، المبدأ والمعاد، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- \_\_\_\_\_ (بی تا)، مفاتیح الغیب، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- \_\_\_\_\_ (بی تا)، العرشیه، تهران: انتشارات مولی.
- کاشانی، کمال‌الدین عبدالرزاق (۱۳۲۱ق)، شرح فصوص الحکم، مصر لاند، رام (۱۳۸۸)، حکمت محی‌الدین ابن عربی، ترجمه علی اشرف امامی، تهران: بصیرت.
- مجلسی، محمد باقر (۱۳۷۹)، بحار الانوار، تهران: اسلامیه.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی