

خلود از منظر مولانا جلال‌الدین بلخی و مقایسه آن با نظرگاه ملاصدرا

* ملیحه محمودی

** حسن ابراهیمی

چکیده

بحث خلود و جاودانگی در ادامه حیات و زندگی پس از مرگ، از مباحث مهم و بنیادین ادیان الهی به‌شمار می‌رود. این مسئله با رویکردهای فلسفی، کلامی، عرفانی و قرآنی مورد توجه اندیشمندان مذهبی به‌خصوص علما و عرفای مسلمان واقع شده است. با توجه به اینکه حکمت متعالیه صدرایی بی‌ارتباط با عرفان اسلامی نبوده و در ساختار کلی‌اش بخشی را وامدار اندیشه‌های عرفانی است، این پژوهش درصدد است تا اندیشه ملاصدرا، حکیم مسلمان را در باب خلود، به‌خصوص پیرامون خلود در عذاب، با آرا و افکار مولوی، عارف شهیر و نامی جهان اسلام مقابل و برابر گذارد. آنچه در این پژوهش به شیوه تحلیلی - توصیفی معلوم شده، این است که بیشتر معتقداتی که ملاصدرا در این باره - بنابر مشربتی فلسفی - آنها را در قالب استدلالات برهانی تصویر می‌کند، دارای سابقه قبلی و صورتی لطیف و متمثل و متخیل در قالب اشعاری عالی، در آثار مولانا هستند. البته در این میان مواضع مخالف نیز وجود دارد که در متن بدان اشاره خواهد شد.

واژگان کلیدی: جنت، نار، خلود، عذاب، نعیم، مولوی، ملاصدرا.

* مربی گروه هیات دانشگاه پیام نور (نویسنده مسئول): maliheh.mahmoudi@pnu.ac.ir

** دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشکده هیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۰۵/۰۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۵/۲۹

مقدمه

تبیین مسائل اساسی و سرنوشت‌ساز زندگی پس از مرگ، بسیاری از اندیشمندان موحد را در طول تاریخ بر آن داشته که هریک به‌نحوی خود را در مباحث مبدأ و معاد وارد نمایند و از دریای ژرف و مواج علم الهی دُری دریابند و به لطایف‌الحیلی، درخور فهم آدمی تبیین مطلب نمایند، باشد که راهی بنمایانند؛ برخی به زبان سخت و دشوار عقل و استدلال و برخی به لسان لَین شعر و ادب و حال؛ برخی در منبر موعظه و برخی در مسند مدرسه.

از جمله مسائلی که در بحث معاد به هر شکلش - چه معاد جسمانی و چه معاد روحانی - مطرح است و اندیشه خردورزان را به خود مشغول داشته، مسئله دوام آن چیزی است که حیات اخروی نامیده می‌شود. از آنجاکه آخرت سرای بهره‌برداری از نتایج اعمال دنیوی است و ثمره اعمال به لطف و رحمت الهی برای برخی لذت و نعیم و به عدل الهی برای گروهی درد و رنج و الم است، رویارویی با این پرسش که آیا حیات اخروی - در هر دو فرض تألم و تلذذ - دائم و خالد است یا موقت و پایان‌پذیر، متفکران مسلمان را به خود مشغول داشته است. در این میان، اصل خلود و جاودانگی در بهشت و دوزخ به‌تبع مدعای دین، مورد اتفاق فرق و نحله‌های فکری مختلف مسلمان بوده و هست؛ اما تبیین خردپذیر و معقول این جاودانگی، آرای گوناگونی را از سوی آنها پیش‌روی ما گذارده است. خلود بهشت و نعیم آن نیز به نوبه خود با اتفاق نظر همراه بوده و کمتر در باب آن اختلافی دیده می‌شود؛ اگر اختلافی هست، بیشتر در عرصه تبیین است. اما خلود و دوام عذاب، از معضلات و غوامضی است که دانشمندان مسلمان آرای متفاوتی درباره آن اظهار داشته‌اند. دانشمندان مسلمان با وجود اتفاق نظر در باب اصل خلود در دوزخ، دو اختلاف اساسی در باب عذاب دوزخیان با یکدیگر دارند. اختلاف نخست درباره مصداق مخلد در دوزخ و اختلاف دوم درباره نفس عذاب است. درباره مصداق مخلد در دوزخ، امامیه تنها کفار را مشمول این حکم می‌دانند و اگرچه به عذاب موقتی مؤمن مرتکب کبیره باور دارند، وی را مخلد در دوزخ نمی‌دانند (مفید، ۱۴۱۳، ص ۴۶). اشاعره نیز در این باره با امامیه اتفاق نظر دارند (شهرستانی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۳۹)؛ اما معتزله به خلود مؤمن مرتکب کبیره در دوزخ عقیده دارند (قاضی عبدالجبار، ۱۴۰۸، ص ۶۶۶). اما اختلاف دوم، بیشتر میان صوفیه و دیگر نحله‌ها و مشرب‌های فکری مسلمان است. اکثریت (امامیه، معتزله، اشاعره و ...) به خلود در دوزخ و عذاب، هردو

اعتقاد دارند (بنگرید به: مفید، ۱۴۱۳، ص ۴۶؛ قاضی عبدالجبار، ۱۴۰۸، ص ۶۶۹؛ شهرستانی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۳۹). درحالی‌که بیشتر اهل مکاشفه بر آن‌اند که عذاب مخلد در دوزخ منقطع است و سرانجام، آنان از نعیمی در دوزخ بهره‌مند می‌شوند.^۱

در میان حکما و فلاسفه اسلامی، حکیم فرزانه و عارف واصل، صدرالمآلهین شیرازی، بنیان‌گذار حکمت متعالیه که بر بساط عقل و نقل و کشف و شهود پیچید و با علو روح و فکر خویش، تعالی‌بخش حکمت و معرفت گردید نیز همانند بسیاری از اندیشمندان مسلمان، بخش عظیمی از نوشته‌های فلسفی و تفسیری‌اش را به معاد اختصاص داد و درخصوص اصل خلود حیات اخروی - اعم از خلود در بهشت و دوزخ - و بیشتر خلود و جاودانگی عذاب، آرای ابراز داشت که در برخی موارد متعارض و متناقض به نظر می‌رسد. صرف‌نظر از تبیین معقول وی در باب خلود نعیم و عذاب اخروی - که برای پیروان حکمت متعالیه از اهمیت بسزایی برخوردار است - آرای او در همراهی و گاه مخالفت با طرفداران انقطاع عذاب مخلد در دوزخ، تأمل‌برانگیز است.

کوشش علمی در باب زندگی پس از مرگ و احوال آن، در تاریخ حیات اسلامی به اهل بحث و استدلال فلسفی ختم نشده است؛ چه بودند خوش‌اندیشان خوش‌طبع و مرغان خوش‌الحن باغ ادب و هنر همچون مولانا جلال‌الدین محمد بلخی، آن عارف کامل، معروف اهل دل و شاعری مُشعر به معارف حقّه، که مساعی خود را در جهت تبیین و تفهیم امور در طریقی به‌حسب ساختار ظاهری غیر از طریق حکما، اما در باطن همسو و مبتنی بر عقلانیت به‌کار می‌گرفتند. او مسائل پیچیده و غامض دینی و عقلی را به زبان تمثیل و تشبیه و قصه و مثل بیان می‌دارد تا جان تشنگان حقیقت را سیراب نماید (زرین‌کوب، ۱۳۶۶، ص ۱۶۴). مولای رومی نیز همچون دیگر اندیشمندان مسلمان، به‌ویژه عرفا، خلود بهشت و نعیم آن را در آثار خود مورد توجه قرار داده و در باب دوزخ و عذاب آن براساس اصول و مبانی معتبر نزد خویش، آرای مشابه ابن‌عربی و شارحانش ابراز داشته است.

در این پژوهش، آرا و اندیشه‌های ملاصدرای شیرازی و مولانا جلال‌الدین بلخی در باب مسائلی که سرمدیت لذت و الم اخروی پیش‌روی ما می‌نهد، مورد بررسی و تحقیق به روش

۱. درباره انقطاع عذاب نزد صوفیه، به‌ویژه ابن‌عربی بنگرید به: ابراهیمی، ۱۳۷۶، ص ۱۲۴-۱۰۵.

توصیفی- تحلیلی قرار گرفته و آرای آن‌دو به شیوه مقایسه و تطبیق در برابر هم نهاده شده است تا از رهگذر این تطبیق، نظرگاه حکیمی اهل تعقل فلسفی و کشف و شهود و شاعری صافی ضمیر و شهودی‌مسلك فراجنگ آید. آرای این دو اندیشمند از آن‌رو با هم مقابل گشته‌اند که روح عارفانه‌ای بر اندیشه و افکار هردو حاکم است و در عین حال هیچ‌کدام جانب عقل را فرونگذارده‌اند. هردو به گام عرفان، راه معرفت حق را پوییده‌اند و از عرفای نامداری چون ابن‌عربی متأثر گشته‌اند. همچنین هردو عقل و کشف را در تطابق با قرآن و سنت برای راهیابی به حقیقت به‌کار بسته و به نتایجی یکسان در عین اختلافی که بیان خواهد شد، رسیده‌اند.

خلود

«خلود» به‌معنای دور بودن چیزی از برخورد با فساد و تباهی و باقی ماندن آن چیز بر حالت سابق است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۲۹۱). به عبارت دیگر، خلود یعنی جاوید بودن و دوام بقا در سرایی که از آن خروجی نیست (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۱۶۴). صدرالمآلهین شیرازی، خلود را به‌طور مطلق و در استعمال شایع به‌معنای دوام می‌داند، اما اذعان دارد که گاهی خلود به‌معنای مکث طولانی نیز به‌کار می‌رود؛ مانند «سجنٌ مَّخْلُدٌ». وی همچنین می‌افزاید: مکث طولانی - چه حقیقی، چه مجازی - می‌تواند دائم نیز باشد؛ چنان‌که درباره کفار این‌چنین است، و نیز می‌تواند منقطع باشد؛ چنان‌که در مورد فاسقان این‌گونه است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۳۳۱).

خلود در بهشت

جای هیچ تردیدی نیست که زوال و تباهی در بهشت راه ندارد و اهل آن، همیشه در آن جاودانند. ملاصدرا ذیل آیه شریفه «يَطُوفُ عَلَيْهِمُ الْوِلْدَانُ الْمُخَلَّدُونَ» (واقع، ۱۷) می‌گوید: در بهشت، اولاد روحانی‌ای که به دور اهل بهشت می‌گردند، دارای نفوس مجرده قدسیه هستند و حرکات شوقیه‌شان به‌سبب دوام اشراقات عقلیه‌ای که بر آنها در نشئه آخرت جاری است، دوام دارد؛ برخلاف این نشئه که عالم زوال و انقطاع است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۳۰).
بهشت موطن نفوس مطهر و پاک و کمال‌یافته است؛ بنابراین به بقای فاعلش باقی بوده، نقصان و تباهی در آن راه ندارد. ملاصدرا ذیل آیه «لَا يُصَدَّعُونَ عَنْهَا وَ لَا يُنَزَّلُونَ» (واقع، ۹) به ذکر

دلایل دیگری در باب خلود بهشت و اهل آن می‌پردازد و می‌گوید: بدین سبب شراب بهشتی موجب ناراحتی و سردرد نمی‌شود که از کدورت شر و آفت و فساد و ترکیب و غلبه اضداد پاک و میرا و از تأثیر مزاحمت فارغ و از عوالم ترکیب، مجرد است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۳۱-۳۰). توضیح آنکه، آنچه مایه فساد و تلاشی است، ماده و عوارض ماده و ترکیب و داشتن ضد است که هر امری به ضدش نابود می‌گردد؛ اما در موطن امر بسیط لایتلاشی خبری از ترکیب و تضاد و سایر عوارض و لوازم ماده نیست؛ چراکه داشتن ضد و فساد ناشی از ترکیب و مزاحم، همگی از لوازم و خصوصیات ماده و نشئه اولی هستند که سبب فنا و تباهی می‌گردند؛ حال آنکه نشئه ثانی از ماده و عوارض و لوازم ماده به‌دور است؛ از این‌رو بهشت جز سرای جاوید نیست.

استدلال ملاصدرا در این باب را پیش‌تر مولانا در **مثنوی** به‌کار بسته است؛ چه او نیز برای اثبات بقا و حیات آن جهان، روشی چون روش حکما در پیش گرفته، برهانی عقل‌پسند اقامه کرده و می‌گوید: هر آنچه از اضداد متقابل ترکیب یافته باشد، فنا شدنی و زوال یافتنی است؛ از آن‌رو که اضداد موجب تفانی یکدیگر می‌شوند. بر این اساس، چون بهشت مرکب از اضداد نیست، باقی است و فنا در آن راه ندارد. عدم ترکیب بهشت از اضداد - در نظر مولانا - مبتنی بر این فرض است که از عناصر این‌دنیایی متشکل نگشته تا در معرض فساد و تباهی قرار گیرد؛ بنابراین خالد و جاودانه است.

مولانا براساس قسمتی از آیه «...لا یرون فیها شمساً و لایمهریراً؛ در آنجا نه (حرارت) آفتابی بینند و نه سرمایی طاق‌فرسا» (دهر، ۱۳)، فقدان اضداد در بهشت را به نحو بدیعی استنباط کرده است (زمانی، ۱۳۸۲، ج ۶، ص ۳۴)، و از نبودن حرارت و سرما در بهشت که ضد هم‌اند، عدم ترکیب اضداد را نتیجه گرفته است.

آن جهان جز باقی و آباد نیست	ز آنکه آن ترکیب از اضداد نیست
این تفانی از ضد آید ضد را	چون نباشد ضد نبُود جز بقا
نفی ضد کرد از بهشت آن بی‌نظیر	که نباشد شمس و ضدش زمهریر

(مولانا، ۱۳۸۲، دفتر ششم، ص ۵۸-۵۶)

مولانا نیز چون ملاصدرا متأثر از قرآن و به مقتضای ایمان به محتوای وحی نبوی، اما مستظهر به برهان عقلی بر آن است که قیامت کبرا و سرای آخرت، حیات حقیقی و محض است و خانه بهشت مانند در و دیوار وجود انسان، آگاه و حساس است: «وَأَنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا

یعلمون؛ و بهراستی خانه آخرین - اگر می‌دانسته‌اند - بی‌گمان همان زندگی پرحرکت و پربرکت (حقیقی) است» (عنکبوت، ۶۴). از آنجاکه سرای بازپسین حیّ و مُدرک است، درخت و میوه و آب صاف و زلال بهشت با بهشتیان به گفتگو و سخن می‌پردازند؛ زیرا آن را از ابزار و مصالح مادی و آب و گل مرده نساخته‌اند، بلکه مصالح ساختمان آن از عمل صالح و نیت خالص است، و چون اجزای آن مادی نیست تا فنا یابد، همیشگی و جاوید است.

مولوی همانند ملاصدرا بهشت و دوزخ را مخلوق بالفعل نمی‌داند، بلکه قائل به این است که خلق آن تدریجی و به‌واسطه اعمال نیک و بد صورت می‌گیرد. برخلاف اعتقاد دسته‌ای از متکلمان، ملاصدرا در بیشتر آثار حکمی و عرفانی خود نظیر **الشواهد الربوبیه**، **مفاتیح الغیب**، **المبدأ و المعاد و رساله عرشیه**، این مطلب را با تکیه بر عقل و نقل، مکرر به اثبات رسانده است (زمانی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۱۵۶). مولانا برای تفهیم این مسئله که سرای آخرت نیازی به اسباب و علل مادی ندارد، آن را به خانه دل و جان تشبیه می‌کند؛ یعنی همان‌گونه که روح به‌واسطه گناه، آلوده و پریشان می‌شود، ولی برای پاکیزه‌سازی آن نیازی به جارو و ادوات مادی نیست، بلکه تنها با توبه که امری درونی است، پاک و باصفا می‌شود، عالم آخرت نیز چون عالم قلب میرا از علل مادی است.

<p>نیست چون دیوارها بی‌جان و زشت زندۀ باشد خانه، چون شاهنشاهی‌ست با بهشتی در حدیث و در مقال بلکه از اعمال و نیت بسته‌اند و آن بنا از طاعت زنده، شدست و آن به اصل خود که علمست و عمل با بهشتی در سؤال و در جواب خانه بی‌مکناس رو بیده شود بی‌کناس از توبه‌یی رو بیده شد حلقه و در، مطرب و قوال شد در زبانم چون نمی‌آید چه سود؟ (مولانا، ۱۳۸۲، دفتر چهارم، ص ۴۸۲-۴۷۲)</p>	<p>حق همی گوید که دیوار بهشت چون در و دیوار تن با آگهی‌ست هم درخت و میوه، هم آب زلال ز آنکه جنت را نه ز آلت بسته‌اند این بنا ز آب و گل مرده بدست این به اصل خویش ماند پُر خَلل هم سریر و قصر و هم تاج و ثیاب فرش، بی‌فرآش پیچیده شود خانه دل بین ز غم ژولیده شد تخت او سیّار، بی‌حمّال شد هست در دل، زندگی دارالخلود</p>
--	--

حکیم سبزواری می‌گوید: «و سر آنکه نشئه آخرت عین حیات است، آن است که از نشئه علمیّه است و بنای آن بر حضور و جمع است (اتحاد و وحدت)، نه مثل عالم دنیا که بنایش بر غیب و فرق است (تفرقه و کثرت)» (سبزواری، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۶۱).

آنچه سبزواری در باب عینیت نشئه آخرت با حیات بیان داشت، برگرفته از دیدگاه صدرالمتألهین درباره عالم آخرت است. از نظر ملاصدرا، عالم آخرت و درختان و رودها و خانه‌ها و ابدان آن همگی صور ادراکی هستند. تأکید ملاصدرا بر ادراکی بودن عالم آخرت و موجودات آن بدین معناست که وجود برای این اشیا عین مدرک بودن و محسوس بودن آنهاست. صدرا بارها در باب صور ادراکی تأکید ورزیده که وجود فی‌نفسه صورت‌های محسوس عین محسوس بودن و به بیان دقیق‌تر عین وجود آنها برای جوهر دارای احساس است. حکم صور معقول نیز از نظر او همین‌گونه است و وجود فی‌نفسه معقولات عین معقولیت و وجود آنها برای جوهر دارای قوه تعقل است. صدرا در بیان نهایی خود، حاس و محسوس و عاقل و معقول را شیء واحد می‌داند، بدون اینکه اختلاف جهتی میان آنها با جوهر حاس و عاقل وجود داشته باشد. از این رو و بر مبنای اصلی که گذشت، وی دار آخرت را حیوان و زنده می‌داند و معنای حیوان بودن را به ذاتی بودن حیات برای اجسام اخروی تأویل می‌برد. اجسام و ابدان دنیوی در نظر ملاصدرا در ذات خود جوهر مرده و از ذوات تاریک و مجهول‌الکونی هستند که حیات از خارج بر آنها وارد می‌شود؛ برخلاف ابدان و اجسام اخروی که بر اساس قاعده اتحاد عاقل و معقول، آنها را عین نفوس برمی‌شمارد و حیات را ذاتی آنها می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۸۴-۱۸۳). بنابراین همان‌طور که سبزواری بیان داشت، سرّ حی بودن نشئه آخرت، علمی و به تعبیر ملاصدرا ادراکی بودن آن است. اما این حیات به واسطه عینیت اجسام اخروی با نفوس و یگانگی میان آنهاست؛ نفوسی که حیّ بالذاتند و اجسام نیز به تبع این اتحاد و یگانگی حی‌اند.

خلود در عذاب

مسئله خلود در جهنم از غوامض معاد جسمانی است و مواضع مختلفی پیرامون آن ایجاد گردیده است. بیشتر علما و حکمای مقید به ظواهر قرآن معتقد به خلود اهل دوزخ و سزمدیت عذاب هستند. از سوی دیگر برخی عرفا و اهل کشف و شهود، عذاب دائم را با استناد به رحمت

الهی، رد و تأویل می‌نمایند؛ چنان‌که افرادی چون ابن‌عربی و صدرالدین قونوی و قیصری، عذاب دائم را با اصول و مبانی مورد وثوق خود در خداشناسی، به‌ویژه رحمت مطلق الهی سازگار و همخوان نمی‌بینند؛ از این‌رو به انواعی از لطایف توسل جسته، عذاب را به ذائقه اهل نار عذب می‌نمایند^۱. اما در این میان ملاصدرا - به‌حسب ظاهر عبارات او در آثار مختلفش - دارای موضع واحدی نیست. وی یک‌بار موضعی موافق و همگام با اصحاب کشف چون ابن‌عربی اتخاذ نموده، حکم به نفی عذاب دائم می‌کند، و بار دیگر مطابق سایر علما از سیاق قرآن، بدون تأویل آیات عذاب، متابعت کامل می‌نماید. اما چنان‌که بیان خواهد شد، ملاصدرا خود را همواره دارای یک رأی می‌شمارد و میان رأی خود و عرفایی همچون ابن‌عربی هیچ مخالفتی نمی‌بیند.

ملاصدرا در **شواهد** در ابتدای ورود به بحث خلود در عذاب می‌گوید:

«هذه مسألة عويصة و هي موضع خلاف بين علماء الرسوم و بين علماء الكشف و كذا موضع خلاف بين اهل الكشف. هل تسرمد العذاب عليهم إلى ما لا نهاية له او يكون لهم نعيمٌ بدار الشقاء فينتهي العذاب فيهم الى اجلٍ مسمى مع اتفاقهم على عدم خروج الكفار منها و إنهم ماكتون الى ما لا نهاية له؛ این مسئله‌ای است بسیار دشوار که موضع اختلاف بین علمای رسوم و علمای کشف و شهود است و همچنین مابین اهل کشف و شهود نیز محل نزاع است در اینکه آیا عذاب برای اهل آن ابدی است، یا اینکه بالاخره در جهنم چیزی از نعیم الهی نصیب آنان خواهد شد، و در نهایت عذاب ایشان تا زمان معلومی به انتها خواهد رسید؟ ولی همگی بر عدم خروج کفار از آن و اینکه در جهنم تا ابد گرفتارند، اتفاق نظر دارند» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶، ص ۳۸۵).

صدرالمتألهین در کتاب **شواهد** خود بی‌پرده و صریح از آغاز تا انجام، با عارف مؤثر در آثارش، محی‌الدین ابن‌عربی و برخی از تابعین او همراه شده است. وی در **الشواهد الربوبیه** (همان، ص ۳۹۰-۳۸۵)، کاملاً به سیاقی عرفانی خلود در عذاب را به بحث می‌گذارد. او پس از اثبات خلود کسانی که شایسته خلوند - همچون کفار - دست به تأویل عذاب دائم زده، آن را با وجود بقای آنها در جحیم، ثابت نمی‌داند. او با استمداد از صفات الهی و لزوم وجود مظاهر برای این اسما و صفات و همچنین لزوم وجود سکنه برای دو سرای باقی، به مبرهن کردن مسئله

۱. بنگرید به: ابراهیمی، ۱۳۷۶، ص ۱۲۴-۱۰۵.

انقطاع عذاب در عین خلود در دوزخ می‌پردازد. وی می‌گوید: چنین است که هریک از بهشت و جهنم دارای اهل و سکنه است که آبادگر و عمران‌کننده آنجا هستند و آنجا را از وجود خویش پر می‌سازند. وانگهی مطابق با اصول و قوانین فلسفی، قسر در طبیعت دوام و ثبات ندارد و در نهایت هر موجودی به اصل خویش خواهد رسید. سپس اضافه می‌کند که جحیم و آلام و شرورش و همچنین جنت و نعیم و خیراتش نسبت به اهل‌شان دائم هستند، با این تفاوت که معنای دوام برای هر کدام از آن دو متفاوت است.

ملاصدرا در ادامه، وجود هریک از سعدا و اشقیا را لازمه و اقتضای حیات دنیا می‌داند؛ چراکه بودن همه طوایف جن و انس در یک طبقه و درجه از سعادت یا شقاوت منافی حکمت الهی و موجب اهمال و تعطیل سایر طبقات و درجات ممکن‌الوقوع در عالم امکان است و این تفاوت و تفاضل خود سبب بقای نظام دنیا و موجب عمران و آبادی این عالم است؛ چنان‌که حدیث قدسی «أَتَى جَعَلْتُ مَعْصِيَةَ آدَمَ سَبَبًا لِعِمَارَةِ الْعَالَمِ» و آیه شریفه «وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدًىهَا وَ لَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ» (سجده، ۱) ناظر به همین معنا هستند.

صدرالمتألهین ذیل تفسیر این آیه شریفه با اشاره به ضرورت وجود مظاهر اسما و صفات الهی، گاه تجلی این اسما را هنگام جاری شدن آنها بر عبد مذنب دانسته است و می‌گوید:

«... و الحكمُ بوجود كلِّ طبقة من السعداء و الاشقياء في الفضائل و الرذائل، لتجلى الله سبحانه بجميع الصفات و يظهر منه جميع اسمائه الحسنی فَإِنَّ الْغُفُورَ وَ الْعَفْوَّ وَ الْعَدْلَ وَ الْمُنْقَسِمَ وَ التَّوَّابَ وَ الْمُضِلَّ وَ امثالها، اسماء لا يتجلى الحقُّ بها إلا إذا جرى على العبدِ ذنبٌ» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۶، ص ۹۵).

وی در **شواهد**، استقرار نظام دنیوی را به وجود اهل ظلمت و حجاب می‌داند که هرچند از دار کرامت و محبت دور شده‌اند، اما در این نشئه متنعم‌اند:

«فلا يَتَمَسَّى النَّظَامُ الا بوجود الامور الخسيسة و الدنّية المحتاج اليها في هذه الدار التي يقوم بها اهل الظلمة و الحجاب و يتنعم بها اهل الذلّة و القسوة، المُبْعَدُونَ عن دار الكرامة و المحبة و النور» (همو، ۱۳۸۶، ص ۳۸۶).

بنابر اینکه وجود سعدا و اشقیا برحسب قضای نافذ الهی و به مقتضای اسمی از اسمای ربانی بوده، قطعاً برای وجود آنها غایباتی طبیعی و منازل ذاتی و فطری است، که هرکدام از آنها که

ملایم با طبع آنهاست، متناسب با هریک، عذاب یا نعمت محسوب است، و بازگشت به امور ذاتی که فطری و جبلی اشیا و اشخاص اند، امری لذیذ و ملایم با طبع ایشان است؛ هرچند مدت طولانی از آن غایات مفارقت داشته و زمان طولی - حتی به مدت مابین آغاز خلقت تا ظهور روز قیامت - میان آن اشیا و غایات طبیعی و منازل فطری‌شان حائل و فاصل باشد.

وی در واقع با چنین مقدمه‌ای، بحث را برای پذیرش دو امر آماده می‌سازد: ۱. اثبات خلود در جهنم؛ ۲. نفی عذاب دائم. از اینجاست که مطالب خویش را به لسان ابن‌عربی در کتاب فتوحات مکیه می‌گوید و وی را به‌عنوان یکی از اهل کشف و شهود معرفی می‌کند، تا شاید عرشی بودن این حکمت را بنمایاند. وی می‌گوید:

«و قال بعضُ المكاشفين يدخلُ أهلُ الدَّارينِ فيهما، السُّعداءُ بفضلِ الله و أهلُ النَّارِ بعدلِ الله و ينزلون فيهما بالاعمالِ و يخلُدون فيهما بالنِّياتِ. فَيَاخُذُ الألامُ جزاءَ العقوبةِ موازياً لِمُدَّةِ العَمْرِ في الشُّرْكِ في الدُّنْيَا فإذا فرغَ الأمدُ، جَعَلَ لَهُمُ نعيمًا في الدَّارِ الَّتِي يخلُدون فيها بحيثُ أَنَّهُم لَوْ دَخَلُوا الجَنَّةَ تَأَلَّمُوا؛ لِعَدَمِ موافقةِ الطَّبعِ الَّذِي جَبَلُوا عليه فهم يَتَلَدُّون بما هم فيه من نارٍ و زمهريرٍ و ما فيها من لدغِ الحَيَّاتِ و العقاربِ، كما يَلْتَدُّ أهلُ الجنةِ بالطَّلَالِ و النَّورِ و لثمِ الحسانِ من الحورِ؛ لِأَنَّ طَبَاعَهُمْ يَقْتَضِي ذلك، الأ تَرَى الجُعَلَ على طبيعةِ يَنْضَرَّرُ بريحِ الوَرْدِ و يَلْتَدُّ بالتَّنِّ، و المحرورَ من الانسانِ يتَأَلَّمُ بريحِ المسكِ فاللذاتِ، تابعةٌ للملائمِ و الآلامِ لعدمه» (همان، ص ۳۸۷).^۱

بنابراین اشقیا به‌سبب اعمالشان و نتیجه افعالشان در جهنم وارد گشته و به نیاتشان در آن جاودان‌اند. دوزخیان پس از پایان پذیرفتن زمان عذاب^۲، به‌سبب موافقت طبعشان در آن مخلدند و متلدّد. بدین ترتیب ملاصدرا مسئله خلود در جهنم، در عین نفی عذاب دائم را تبیین و اثبات می‌نماید.

۱. جزای موازی با مدت عمر به‌عنوان مجازات حاکی از نفی عذاب دائم، و «یخلدون فیها» نشانه خلود در جهنم است.
۲. صدرالمتألهین برای واژه عذاب دو معنای مصدری و اسمی قائل است که در معنای نخست، عذاب به‌معنای عذاب کردن است و در معنای دوم، دلالت بر چیزی دارد که به‌وسیله آن عذاب محقق می‌شود. برای مثال آتش که وسیله عذاب است، در معنای اسمی می‌تواند عذاب نامیده شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۳۱۵). بنابراین تنها اگر بتوان نصوص ناظر بر خلود در عذاب را براساس بیان صدرا به معنای اسمی آن تأویل کرد، خلود در عذاب می‌تواند با فقدان درد و الم سازگار افتد.

آنچه ملاصدرا در موافقت با آرای ابن‌عربی درباره انقطاع عذاب اظهار داشت با آنچه از ظاهر آیات قرآن فهم می‌شود، ناسازگار است؛ زیرا قرآن با قاطعیت می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصَلِّهِمْ نَارًا كُلَّمَا نَضَجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ؛ به‌زودی کسانی که به آیات ما کفر ورزیدند، آنان را گیرانه آتشی خواهیم کرد که هرچه پوست‌هاشان بریان گردد، تبدیل به پوست‌های دیگرشان می‌کنیم، تا عذاب را بچشند» (نساء، ۵۶). این تبدیل پوست بدین معناست که به اهل نار رخصت عادت کردن و خو گرفتن به عذاب داده نمی‌شود تا عذاب برایشان گوارا گردد و رنجشان پایان یابد. در جای دیگر خطاب به اهل نار می‌فرماید: «فَذُوقُوا فَلَنْ نَزِيدَكُمْ إِلَّا عَذَابًا؛ پس بچشید که جز عذاب، هرگز برایتان نمی‌افزایم» (نبا، ۳۰). پیروان انقطاع عذاب به عدم موافقت نظریه خود با ظاهر آیات قرآن تفتن داشته و این‌گونه آیات را با توجه به اتقان نظریه عدم سرمدیت عذاب به براهین عقلی و مبانی نظری، به تأویل برده‌اند.^۱

البته ظاهراً بیان ملاصدرا در عرشیه مطابق با صریح آیات و موافق عذاب دائم است. او می‌گوید: آنچه به‌واسطه ریاضت‌های علمی و عملی بر من روشن شده این است که دوزخ جای رنج و الم است و ممکن نیست ملایم طبع اهل آن قرار گیرد و همیشه نیز در آن اهلی خواهد بود. وی در انتهای کلام خود تصریح می‌کند که آنجا به‌طور حتم محل راحت و امن نبوده، ساکنینش لحظه‌ای از عذاب و عقاب در آسایش نخواهند بود؛ زیرا منزلت دوزخ نسبت به عالم آخرت را همانند نسبت و منزلتی که عالم کون و فساد نسبت به عالم آخرت دارد، می‌داند. از این رو ضمن تأکید بر عدم راحت در دوزخ، تلمیحی بر عدم راحت در دنیا دارد:

«أَمَا هِيَ مَوْضِعُ الْإِلْمِ وَالْمَحْنِ، فِيهَا الْعَذَابُ الدَّائِمُ لَكِنِ أَلَامَهَا مَتَفَنَّةٌ مُتَجَدِّدَةٌ عَلَى الْإِسْتِمْرَارِ بِإِلْتِقَاعِ وَ الْجُلُودِ فِيهَا مُتَبَدِّلَةٌ وَ لَيْسَ هُنَاكَ مَوْضِعُ رَاحَةٍ وَ الْإِطْمِينَانِ؛ لِأَنَّ مَنَزَلَتَهَا مِنْ ذَلِكَ الْعَالَمِ مَنَزَلَةُ عَالَمِ الْكُونَ وَ الْفَسَادِ مِنْ هَذَا الْعَالَمِ» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱، ص ۲۸۲).

سخنان به‌ظاهر مخالف ملاصدرا با نظریه انقطاع عذاب، اختصاصی به عرشیه ندارد، بلکه وی در **شواهد** - که بیشترین تأیید را نسبت به نظریه ابن‌عربی در آن دارد - می‌گوید: اصولی

۱. درباره تأویلات آیات خلود نزد طرف‌داران انقطاع عذاب بنگرید به: ابراهیمی، ۱۳۸۸، ص ۲۶-۵.

نزد من است که بنابر آن جهنم و آلام و شرور آن به‌طور دائم بر اهل آن جاری است؛ همان‌طور که بهشت و نعیم و خیرات آن برای اهل بهشت دائمی است. البته دوام برای هریک از آنها به معنایی غیر از دیگری است (همو، ۱۳۸۶، ص ۳۱۴).

اما صدرالمتألهین با وجود مخالفتی که از بیان او درباره انقطاع عذاب استشمام می‌شود، نظر خود را در مقابل اهل مکاشفه، به‌ویژه ابن‌عربی نمی‌داند. از این‌رو در ادامه این بحث در **شواهد** می‌گوید:

«فَآلَايَاتِ الْوَارِدَةِ فِي حَقِّهِم بِالْتَعَذِيبِ كَلْهَا حَقٌّ وَ صَدَقَ وَ كَلَامُ أَهْلِ الْمَكَاشِفَةِ لَا يَنَافِيهَا لِأَنَّ كَوْنَ الشَّيْءِ عَذَابًا مِنْ وَجْهِ لَا يَنَافِي كَوْنَهُ رَحْمَةً مِنْ وَجْهِ آخَرَ فَسُبْحَانَ مَنْ اتَّسَعَتْ رَحْمَتُهُ لِأَوْلِيَائِهِ فِي شِدَّةِ نَقْمَتِهِ وَ اشْتَدَّتْ نَقْمَتُهُ لِأَعْدَائِهِ فِي سَعَةِ رَحْمَتِهِ» (همان، ص ۳۱۹).

بنابراین براساس برخی عبارات ملاصدرا نمی‌توان وی را گاهی طرفدار سرمدیت عذاب و گاه دیگر پیرو نظریه انقطاع عذاب دانست؛ بلکه در نظر او رأی صحیح، جمع میان ظاهر آیات قرآن مبنی بر عذاب و سختی در دوزخ با نظریه عرفاست. از این‌رو با وجود عبارتی که از **عرشیه** نقل شد، او همواره موافق نظریه عرفاست؛ اما این موافقت تام نیست، بلکه به‌اعتبار و از وجهی خاص است.

اما برخی شارحان صدرالمتألهین با او هم‌داستان نیستند؛ چنان‌که سید جلال‌الدین آشتیانی در حاشیه خود بر **شواهد** عنوان کرده است که ملاصدرا از قول وحیانی عدول نموده و حق این است که عذاب جهنم دائم است (همان، پاورقی ص ۳۹۰).

حکیم سبزواری نیز کلمات صدرالمتألهین درباره انقطاع عذاب را از متشابهات سخنان وی می‌شمارد و بر آن است که بایستی این‌گونه سخنان او را به محکمت کلام وی بازگرداند. روشن است که از نظر وی، سخنان ملاصدرا در **عرشیه** - از آخرین نگاهش‌های وی - از محکمت است و سخنان **اسفار** یا **شواهد** و دیگر آثار در تأیید و اثبات نظریه انقطاع عذاب از متشابهات است و باید به **عرشیه** برگردد (سبزواری، ۱۳۸۶، ص ۷۷۸).

صدرالمتألهین، خود اقوال مختلفش را درباره مسئله خلود عذاب به صورتی دیگر تفسیر می‌کند. وی ضمن تأیید هر دو نوع سخن خود در این‌باره، در حاشیه نسخه‌ای از **شواهد الربوبیه** که در زمان خود او نوشته شده است، اظهار می‌دارد: میان آنچه ما در ابتدای این فصل درباره

دوام آلام بر اهل آتش ذکر کردیم و اقوال اهل مکاشفه که عذاب را منقطع می‌دانند، مخالفت آشکاری وجود دارد؛ ولی اگر به‌درستی دقت شود، تخالفی میان این دو نظر نیست و می‌توان میان این دو نظر جمع کرد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶، ص ۳۲۰، پاورقی شماره ۴).

از این رو می‌توان چنین نتیجه گرفت که ملاصدرا همواره بر رأی واحدی بوده است. از نظر او آنچه در **عرشیه** اظهار کرده، با آنچه در **شواهد** یا **اسفار** درباره انقطاع عذاب بیان داشته، بیان یک عقیده است و تنافی و تنافری میان این دو سخن وجود ندارد. از این رو رأی حکیم سبزواری را نمی‌توان صحیح دانست و اختلاف دو گونه سخن ملاصدرا را نمی‌توان از سنخ محکم و متشابه قرآنی قلمداد کرد؛ زیرا همان‌طور که گذشت، ملاصدرا میان دو نظر خود، با وجود مخالفت ظاهری، امکان جمع می‌بیند. وجه جمع کلام ملاصدرا در عبارت «لأنَّ كُونِ الشَّيْءِ عَذَابًا مِنْ وَجْهِ لَا يَنَافِي كَوْنَهُ رَحْمَةً مِنْ وَجْهِ آخَرَ» (همان، ص ۳۹۰) نمود یافته است.

مولانا نیز همچون ابن‌عربی و ملاصدرا وجود بهشت و بهشتیان و دوزخ و دوزخیان را براساس مقتضای اسمای الهی و ضرورت مظهر برای اسمای جمالی و جلالی تفسیر می‌کند. وی دوزخ را به حکم کمال مطلق الهی لازم دانسته، بر آن است که صفت لطف و رحمت الهی بدون صفت قهر و غضب مستلزم عدم کمال مطلق الهی است؛ زیرا کمال الهی اقتضا می‌کند که خداوند دارای دو نوع صفت جمالی و جلالی باشد. لطف و رحمت از صفات جمالی است و قهر و قدرت از صفات جلالی، و چون اسمای الهی هر یک مظاهری دارند، بهشت مظهر اسم رحیم و لطیف، و دوزخ مظهر اسم قهار و منتقم است. دوام این دوزخ به ظلم ظالمان خواهد بود؛ چنان‌که اگر ریاست‌طلبانی چون فرعون نباشند، جهنم از کجا غذا یابد، و این معنا اشارت است به فرموده علی(ع): «اَقْسَمْتُ اَنْ تَمَلَّأَهَا مِنَ الْكَافِرِينَ مِنَ الْجَنَّةِ وَالنَّاسِ اَجْمَعِينَ وَ اَنْ تُخَلَّدَ فِيهَا الْمَعَانِدِينَ» (شهیدی، ۱۳۷۶، دفتر چهارم).

از کجا باید جهنم پروری	گر نباشد جاه فرعون و سری
زانکه بی برگند در دوزخ کلاب	فر بهش کن آنگهش کش ای قصاب
پس بمردی خشم اندر مردمان	گر نبودی خصم و دشمن در جهان
تا زید، و ر نی رحیمی بکشش	دوزخ آن خشم است، خصمی بایش
پس کمال پادشاهی کی بُدی	پس بماندی لطف، بی قهر و بدی

(مولانا، ۱۳۸۲، دفتر چهارم، بیت ۱۰۸۸-۱۰۸۴)

مولانا در این ابیات، لطف صرف و بدون قهر را با کمال پادشاهی خداوند متعال سازگار نمی‌یابد؛ از این رو وجود فرعون و دیگر ستمگران را در جهان لازم می‌شمارد و در نتیجه به حکم مسانخت، دوزخ را در کنار بهشت لازم می‌داند. این ابیات آشکارا نشان می‌دهد که اندیشه و نظام اسمایی که در قرن هفتم از سوی ابن‌عربی مطرح و جایگزین نظریه خلق و صدور در آفرینش شد، بر تفکر مولانا نیز تأثیر گذارده و وی دیدگاه‌های خود را در باب بهشت و دوزخ و ضرورت آن در قالب نظام اسمایی مطرح می‌سازد.

اما مولوی بر این اعتقاد است که دوزخی شدن، غایت فعل و عمل خود انسان است. از نظر وی شراره آتش دوزخ از خود نفس است. او اصحاب نار بودن را به‌گونه‌ای تفسیر می‌کند که بنابر آن، انسان دوزخی حقیقتی مغایر با نار دوزخ ندارد و جزئی از آن است. از این رو نسبت انسان دوزخی و دوزخ همچون نسبت جزء به کل می‌باشد و روانه شدن گنهکاران به دوزخ - در نظر مولوی - روانه شدن جزء به سوی کل خود است. در مقابل نار دوزخ از نظر مولانا، نور بهشت قرار دارد؛ نوری که با ناریان هیچ‌گونه سنخیتی ندارد.

نفسِ تو هر دم بر آرد صد شرار که ببینیدم منم ز اصحاب نار! نار!
جزوِ نارم، سوی کلّ خود روم من نه نورم که سوی حضرت شوم شوم

(همان، دفتر سوم، بیت ۲۵۰۴-۲۵۰۳)

در فرازی دیگر می‌آورد:

چونک جزو دوزخ است این نفس ما طبع کل دارد همیشه جزوها

(همان، دفتر اول، بیت ۱۴۱۸)

چون تو جزو دوزخی پس هوش دار جزو سوی کل خود گیرد قرار
تلخ با تلخان یقین ملحق شود کی دم باطل قرین حق شود

(همان، دفتر دوم، بیت ۲۷۷-۲۷۶)

از ظاهر ابیاتی این‌چنین برمی‌آید که در اندیشه مولانا نسبت انسان با نار و نور نسبتی ذاتی است، نه عرضی و قابل زوال؛ چراکه همان‌گونه که جزء همیشه تابع کل است، پس نفس آماره نیز صفت دوزخ را دارد و به‌سوی دوزخ روان است (زمانی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۱۰۴). دوزخ نزد اهل تحقیق ورای نفس و صفات نفسانی نیست؛ چنان‌که بهشت نزد ایشان سوای روح و اوصاف

روحانی نیست (اکبرآبادی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۴۸)، و جمیع اوصاف ذمیمه جزو دوزخ است (زمانی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۱۰۴). اما برخلاف آنچه از نسبت نفس و دوزخ (نسبت جزء و کل) انتظار می‌رود، مولانا هم براساس مبانی‌ای که عذاب را منقطع می‌داند و در ادامه این نوشتار از آنها یاد می‌شود و هم در ابیاتی به‌صراحت از زوال ناریت نفس و تبدیل آن به نور یاد می‌کند؛ چنان‌که می‌گوید:

اندک اندک آب بر آتش بزن تا شود نار تو نور ای بوالحسن

تو بزن یا ربنا آب طهور تا شود این نار عالم جمله نور

(مولانا، ۱۳۸۲، دفتر اول، بیت ۱۳۳۴-۱۳۳۳)

در فرازی دیگر درباره تبدیل نار می‌گوید:

نار شهوت را چه چاره نور دین نور کم اطفاء نارالکافرین

چه کشد این نار را نور خدا نور ابراهیم را ساز اوستا

تا زنار نفس چون نمود تو وارهد این جسم چون عود تو

(همان، بیت ۳۷۰۲-۳۷۰۰)

مولانا نور دین، نور خدا، تقوا و نور مؤمن را تبدیل‌کننده و به تعبیری اطفاکنده نار نفس می‌داند و ابیاتی این‌چنین در باب تبدیل نار نفس در مثنوی زیاد از حصر است. بنابراین، با وجود نسبتی که مولانا میان نفس و دوزخ قائل است، این نسبت را تبدیل‌پذیر و قابل زوال می‌شمارد. اما با فرض ذاتیت ماهیت دوزخی برای نفس و تبدیل‌ناپذیری آن به نور می‌توان همچون ابن‌عربی و پیروانش، انقطاع عذاب، بلکه عدم عذاب را در اندیشه مولانا نتیجه گرفت؛ زیرا دوزخ غایت طبیعی نفس دانسته شد و به گفته ملاصدرا:

«فإذا كان وجود كل طائفة بحسب قضاء إلهي و مقتضى ظهور اسم رباني فيكون لها غايات طبيعية و

منازل ذاتية و الأمور الذاتية التي جبلت عليها الأشياء إذا وقع الرجوع إليها يكون ملائمة لذيفة و إن وقعت

المفارقة عنها أمداً بعيداً و الحيلولة عن السكون إليها و الاستقرار لها زماناً مديداً...» (صدرالدین شیرازی،

۱۳۸۶، ص ۳۱۵-۳۱۴).

رجوع هریک از طوایف انسانی به غایت طبیعی خود امری لذیذ است. اما همان‌طور که گذشت، مولانا این طریق را نپیموده و ترجیح داد نار نفس را به نور ایمان و نور رحمت الهی خاموش و مبدل به نور سازد. بنابراین مولانا را براساس طبیعت ناری‌ای که برای اهل دوزخ قائل

است، نمی‌توان پیرو عقیده به عذاب سرمدی قلمداد کرد. از این گذشته، مولانا با وجود این سنخیت که بر مبنای آن عدم خلود در عذاب، بلکه عدم عذاب استشمام می‌شود، گویی تنها دنیا را سرای تغییر و امتحان و توبه نمی‌داند و برای عذاب نار در آخرت نیز کارکردی تنبیهی قائل است؛ چنان‌که می‌گوید:

نار از آن آمد عذاب کافران که حجر را نار باشد امتحان

(مولانا، ۱۳۸۲، دفتر اول، بیت ۳۶۰۱)

«حجر» در مصرع دوم به معنای سنگ و استعاره از کافران است و به آیه «ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبَكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدَّ قَسْوَةً» (البقره، ۷۴) اشاره دارد (شهیدی، ۱۳۷۶، ج ۴، ص ۱۸۱). اما چرا نفس همچون سنگ به آتش امتحان (گداخته) می‌گردد و هدف از آتش برای نفس کافران در آخرت چیست؟

آن دل چون سنگ ما را چند چند نرم می‌گفتیم و نمی‌پذیرفت پسند
ریش بد را داروی بد یافت رگ مر سر خر را سزد دندان سگ
الخبیثات للخبیثین حکمت است زشت را هم زشت جفت و بابت است

(مولانا، ۱۳۸۲، دفتر اول، بیت ۳۶۰۴-۳۶۰۲)

پاسخ مولانا این است که موعظه نرم در دل‌های سنگ اثر نمی‌کند و ریش بد جز با داغ بهبود نمی‌یابد؛ از آن‌روی که زشت با زشت جفت و درخور هم‌اند. تحلیل مرحوم شهیدی از دیدگاه مولانا این است که حق تعالی رحمت مطلق است، اما این رحمت با همه سازگار نیست و برخی را جز عذاب سود ندهد و این عذاب نوعی رحمت است (شهیدی، ۱۳۷۶، ج ۴، ص ۱۸۲-۱۸۱).
مولانا در ابیاتی دیگر و در هماهنگی با نظام اسمایی ابن‌عربی، به سبق رحمت بر غضب^۱ اشاره کرده و این سبق را برای اعطای سرمایه وجود به اهل امتحان، یعنی دوزخیان لازم دانسته است؛ چنان‌که می‌گوید:

۱. تقدم رحمت در قرآن به صورت سعه و شمول بر تمام اشیا مطرح گردیده است؛ چنان‌که در آیه ۷ سوره غافر آمده است: «رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً». درباره حدیث قدسی «سبقت رحمتی غضبی» بنگرید: کنوز الحقایق، ص ۸۹؛ مسند احمد، ج ۲، ص ۲۴۲، ۲۵۸ و ۳۹۷؛ صحیح مسلم، ج ۸، ص ۹۵. صورت دیگری از این حدیث با عبارت: «ان الله تعالی لما خلق الخلق كتب بيده على نفسه ان رحمتي تغلب غضبي» در جامع صغیر، ج ۱، ص ۷۲ آمده است.

من نکردم خلق تا سودی کنم بلکه تا بر بندگان جودی کنم

(مولانا، ۱۳۸۲، دفتر دوم، بیت ۱۷۷۰)

رحمتش سابق بده ست از قهر زان تا ز رحمت گردد اهل امتحان

رحمتش بر قهر از آن سابق شده است تا که سرمایه وجود آید به دست

(همان، دفتر سوم، بیت ۴۱۶۷-۴۱۶۶)

مولانا عصیان فرشتگان و اشکال و شک آنان را - اشاره به خلافت آدم(ع) - براساس همین

انبساط رحمت توجیه و تفسیر می‌کند:

حکم حق گسترد بهر ما بساط که بگویند از طریق انبساط

هرچه آید بر زبانتان بر حذر همچو طفلان یگانه با پدر

زانکه این دم‌ها چه گر نالایق است رحمت من بر غضب هم سابق است

از پی اظهار این سبق ای ملک در تو بنهم داعیه‌ی اشکال و شک

تا بگویی و نگیرم بر تو من منکر حلم نیارد دم زدن

صد پدر، صد مادر اندر حلم ما هر نفس زاید درافتد در فنا

حلم ایشان کف بحر حلم ماست کف رود آید ولی دریا بجاست

(همان، دفتر اول، بیت ۲۶۷۶-۲۶۷۰)

بنابراین نه فقط وجود ستمگران و فاسقان از میان آدمیان به حکم انبساط رحمت است و لازمه کمال مطلق الهی، بلکه وجه ظلمانی در موجودات رحمانی چون فرشتگان نیز به حکم سبق رحمت بر غضب مجال ظهور و بروز پیدا می‌کند. بنابراین فاسقان و فرشتگان عاصی و اشکال‌گر به حکم فسق و اشکالی که در آنهاست، لازمه و مظهر قهر و جلال خداوندی هستند؛ اما به اعتبار وجود و استقرار و دوام وجودشان مشمول انبساط رحمت‌اند؛ زیرا با ظهور سلطان و سلطنت جلال الهی فاسقی نمی‌ماند تا در برابر حق عصیان نماید و فرشته‌ای در وجود نمی‌آید تا به خلافت آدمی بر روی زمین اشکال و اعتراض کند. بنابراین در جهان‌شناسی مبتنی بر

خداشناسی مولانا و در نظام اسمایی، اسما و صفات جمالی و جلالی مظاهر خود را می‌طلبند، اما سبقت و سلطنت با جمال و رحمت الهی است.

مولانا به مناسبت گفتگوی ایاز در حضور محمود، سخن را به مناجات بنده با پروردگار و لطف دائم او می‌کشانند. خدا با عنایت و محبتی که به بندگان دارد، به گناه آنان نمی‌نگرد و به عفو خود با آنان معامله می‌کند؛ چنان‌که کوثر سوخته‌های آتش دوزخ را که در آن غوطه خورند، از نو می‌رویاند و عنایت و اکرام پروردگار، سوختگان هوا و شهوت را که بدو رو آرند، از نو تازگی می‌بخشد (شهیدی، ۱۳۷۶، ج ۹، ص ۵۹۶).

کار کوثر چیست؟ که هر سوخته	گردد از وی ناپست و اندوخته
قطره قطره او منادی کرم	کآنچه دوزخ سوخت من باز آورم
هست دوزخ همچو سرمای خزان	هست کوثر چون بهار ای گلستان
هست دوزخ همچو مرگ و خاک گور	هست کوثر بر مثال نفخ صور
ای ز دوزخ سوخته اجسامتان	سوی کوثر می‌کشد اکرامتان
چون خَلَقْتُ الخلقَ کَیْ یُرَبِّحُ علی	لطف تو فرمود ای قیوم حی
لا لِأَنَّ أَرْبَحَ علیهم جود توست	که شود زو جمله ناقص‌ها درست

(مولانا، ۱۳۸۲، دفتر پنجم، بیت ۴۱۷۴-۴۱۶۸)

مولانا دوزخ را به سرمای خزان در نابود ساختن آثار طراوت تشبیه کرده و بنابر حدیث «إِنَّ قَوْمًا يُحْرِقُونَ فِي النَّارِ حَتَّى إِذَا صَارُوا حُمَمًا أَدْرَكَتْهُمُ الشَّفَاعَةُ فَيُنطَلَقُ بِهِمْ إِلَى نَهْرِ يَخْرُجُ مِنْ رِشْحِ أَهْلِ الْجَنَّةِ فَيَغْتَسِلُونَ فِيهِ فَتَنْبُتُ لُحُومُهُمْ وَ دَمَاؤُهُمْ وَ تَذْهَبُ عَنْهُمْ قَسْفُ النَّارِ؛ مردمانی در آتش (دوزخ) سوخته شوند تا آنکه چون نیم‌سوز گردند، شفاعت بدانها رسد. پس آنان را به نهری برند که از عرق بهشتیان بیرون آید. پس در آن نه‌ر شستشوشان کنند، پس گوشت‌ها و خون‌هاشان بروید و پلیدی و چرک (پوست) که از آتش پدید آمده، برود» (مجلسی، ۱۳۷۰، ج ۸، ص ۳۶۱، به نقل از: شهیدی، ۱۳۷۶، ج ۵، ص ۳۶۵) بر آن است که حق تعالی به مقتضای لطف خود بر سوختگان دوزخ قهر خود خواهد بخشید و دوزخیان که نیم‌سوخته شده‌اند، در نه‌ر بهشت غسل کرده و گوشت و خون آنان روییده می‌شود (همان، ج ۹، ص ۵۹۵). این بیان کنایه از آن است که پس از تحمل عذاب، عفو و بخشش شامل گناهکاران می‌گردد. مولانا برخلاف بیشتر متکلمان که بخشش پس

از عذاب را محدود به مؤمن مرتکب کبیره می‌دانند، در بیان خود هر سوخته دوزخ را مشمول کار کوثر می‌داند.

در اندیشه مولانا انبساط رحمت توجیه‌گر وجود مؤمن و عاصی در هر دو سراسر و چنان‌که خواهد آمد، انقطاع عذاب از عاصیان مستحق جاودانگی عذاب نیز برمبنای سبق دولت و سلطنت اسم رحمن است. اما وی برخلاف ابن‌عربی و پیروانش انقطاع عذاب را تنها براساس حکم اسمای الهی تبیین نمی‌کند، بلکه وی جایگاه ویژه‌ای برای شفاعت در نظام فکری خود قائل است. وی براساس آموزه شفاعت، بسیاری از گناهکاران را مشمول عفو و گذشت می‌داند.^۱ مولانا بر آن است که عفو همه بندگان به رحمت سابقه ازلی صورت بندد، و هم از سر لطف اوست که به گزیدگان خود مقام شفاعت بخشیده است و این به‌جهت تکریم مقام آنان است؛ در غیر این صورت مگر ممکن است رحمت بنده که رحمتی حادث و عاریتی است، از رحمت حق که رحمتی ازلی و ذاتی است، قوی‌تر و واسع‌تر باشد؟! پس شفاعت بدین معناست که خدا رحمت مقدر خود را از طریق بندگان مخلص خود صورت می‌دهد تا آنان را گرمی و مجلل دارد (زمانی، ۱۳۸۲، ص ۱۷۲). مولانا این موضوع را در حکایت تمثیلی ایاز و سلطان محمود، نیک پرورده است:

عفو کن، ای عفو در صندوق تو	سابق لطفی، همه مسبوق تو
من که باشم که بگویم عفو کن	ای تو سلطان و خلاصه‌ی امر کن
من که باشم که بوم من با منت؟	ای گرفته جمله من‌ها دامت
من کی آرم رحم، خلم‌آلود را؟	ره نمایم حلم علم‌اندود را؟
صد هزاران صفه را ارزانی‌ام	گر زبون صفع‌ها گردانی‌ام
من چه گویم پیشت اعلامت کنم	یا که وایادت دهم شرط کرم؟
زانکه از نقشم چو بیرون برده‌یی	آن شفاعت هم تو خود را کرده‌یی

(مولانا، ۱۳۸۲، دفتر پنجم، گزیده ابیات ۴۱۶۱-۴۱۵۰)

مولانا در میان شافعان، بالاترین مقام را از رسول اکرم (ص) می‌داند؛ چنان‌که می‌گوید:

گفت پیغمبر که روز رستخیز	کی گذارم مجرمان را اشک‌ریز؟
من شفیع عاصیان باشم به جان	تا رهانم‌شان ز اشکنجه گران

۱. درباره شفاعت در اندیشه مولوی بنگرید به: حیدری، ۱۳۸۱، ص ۱۳۹-۱۰۷.

عاصیان و اهل کبائر را به جهد وارهانم از عتابِ نقضِ عهد

(همان، دفتر سوم، بیت ۱۷۸۵-۱۷۸۳)

اما آنچه مولانا در باب شفاعت حضرت محمد(ص) گفت، شفاعت عاصیان و اهل کبائر است، و البته آن را در لفظ و بیان خود محدود به امت اسلام هم نکرد. حکم صالحان امت آن حضرت نیز حکمی دیگر است؛ زیرا که آنها خود اهل شفاعت‌اند.

صالحان اتمم خود فارغانند از شفاعت‌های من، روز گزند
بلکه ایشان را شفاعت‌ها بُود گفتشان چون حکم نافذ می‌رود

(همان، بیت ۱۷۸۷-۱۷۸۶)

با این وجود، مولانا به کسانی در قیامت اشاره می‌کند که شفاعت شافعان شامل آنها نمی‌گردد:

ایستاده پیش یزدان اشکریز بر مثال راست خیز، رستخیز
حق همی گوید: چه آوردی مرا اندر این مهلت که دادم مر تو را
قوت پا ایستادن نبودش که خطاب هیبتی بر جان زدش
پس نشیند قعدۀ زان بار گران حضرتش گوید سخن گو با بیان
رو به دست راست آرد در سلام سوی جان انبیا و آن کرام
یعنی ای شاهان شفاعت، کین لئیم سخت در گل ماندش پای و گلیم
انبیا گویند روز چاره رفت چاره آنجا بود و دست‌افزار زفت
مرغ بی‌هنگامی ای بدبخت رو ترک ما گوخون ما اندر مشو
رو بگرداند به سوی دست چپ در تبار و خویش، گویندش که خَپ
نی از این سو، نی از آن سو چاره شد جان آن بیچاره دل، صد پاره شد

(همان، گزیده ابیات ۲۱۷۱-۲۱۴۸)

اکبرآبادی در شرح خود درباره عدم شفاعت انبیا می‌گوید: «می‌تواند که مراد از انبیا در اینجا و رای مصطفی(ص) باشند. پس عدم شفاعت انبیا بنا بر آن باشد که هیچ‌کس در شفاعت بر محمد(ص) سبقت نتواند کرد. تا وی اول شفاعت نخواهد فرمود، هیچ احدی از انبیا لب به شفاعت نخواهد گشود: «كما ورد فی الخبر أنَّ رسولَ اللَّهِ (ص) هو اَوَّلُ مَنْ يَفْتَحُ بَابَ الشَّفَاعَةِ فَيَشْفَعُ فِي الْخَلْقِ ثُمَّ الْاَنْبِيَاءُ ثُمَّ الْاَوْلِيَاءُ ثُمَّ الْمُؤْمِنُونَ وَ اٰخِرُ مَا يَشْفَعُ هُوَ اَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ». و می‌تواند که مراد جمیع

انبیا باشند و آن حضرت(ص) نیز در این حکم داخل باشند، و عدم شفاعت بر این تقدیر به آن معنا باشد که شفاعت رسول(ص) و دیگر انبیا و اولیا مرعاصیان را نخواهد بود، مگر بعد حساب و بعد وقوع در عذاب، نه در عین حساب. پس چون از هیبت حساب طلب شفاعت کند، ناچار از شفاعت شفیعان ناامید بازگردد» (اکبرآبادی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۱۲۴۴-۱۲۴۳).

این گروه از انسان‌های گناهکار - اگرچه مشمول شفاعت انبیا و اولیا نمی‌گردند - اما در فرجام‌شناسی مولانا محروم از لطف حق نیستند و باب رحمت یکسر به روی آنها بسته نیست. از این رو می‌گوید:

از همه نومید شد مسکین کیا	پس برآرد هر دو دست اندر دعا
کز همه نومید گشتم ای خدا	اول و آخر تویی و منتها
در نماز این خویش اشارت‌ها بین	تا بدانی، کین بخواهد شد یقین

(مولانا، ۱۳۸۲، دفتر سوم، بیت ۲۱۷۴-۲۱۷۲)

از این رو اکبرآبادی در احتمالی دیگر درباره عدم شفاعت انبیا می‌گوید: «و شاید که در اینجا احوال آن کس بیان فرموده باشند که هیچ‌کس شفاعت او نکند، مگر حضرت رحمان» (اکبرآبادی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۱۲۴۴-۱۲۴۳).

بنابراین در اندیشه مولانا با وجود اصولی همچون رحمت واسعه و سابقه و شفاعت شافعان، مسئله سرمدیت عذاب بسیار تأمل‌برانگیز است. به تعبیر دیگر، اعتقاد و باور به سرمدیت و جاودانگی عذاب دوزخ با اصولی همچون رحمت واسعه و سابق و نیز شفاعت در جهان‌بینی مولانا ناسازگار است. اما در عین حال او منکر عذاب و کیفر در برابر اعمال زشت و ناپسند نیست و چنان‌که در احوال حوض کوثر و رویش گوشت و پوست سوختگان دوزخ گذشت، عذاب در برابر گناه برای بعضی بندگان حق، باقی و برقرار است؛ اما سرانجام آنان نیز رهایی و بهره‌مندی از رحمت است.

آتشی خوش برفروزم از گرم	تا نماند جرم و زلت بیش و کم
آتشی کز شعله‌اش کمتر شرار	می‌بسوزد جرم و جبر و اختیار
شعله در بُنگاه انسانی ز نیم	خار را گلزار روحانی کنیم

(مولانا، ۱۳۸۲، دفتر پنجم، بیت ۱۸۵۰-۱۸۴۸)

مولانا عقوبت گناهان را تنها به آخرت محدود نمی‌داند. به تعبیر دیگر، از نظر او عقوبت گناه همواره تا آخرت به تأخیر نمی‌افتد، بلکه در زندگی دنیوی و برخلاف انتظار بنده، عقوبت‌هایی بر او می‌رسد، در حالی که او نمی‌داند. وی نماز و روزه بدون ذوق و چاشنی را طاعتی بدون معنا، همانند گردوی بدون مغز از مصادیق عقوبت پنهان حق نسبت به عبد در این دنیا می‌شمارد.

آن یکی می‌گفت در عهدِ شعیب	که خدا از من بسی دیده‌ست عیب
چند دید از من گناه و جرم‌ها	وز کرم یزدان نمی‌گیرد مرا
حق تعالی گفت در گوش شعیب	در جواب او فصیح از راه غیب
که بگفتی چند کردم من گناه	وز کرم نگرفت در جرمم اله
عکس می‌گویی و مقلوب، ای سفیه	ای رها کرده ره و بگرفته تیه
چند چندت گیرم و تو بی خبر؟	در سلاسل مانده‌یی پا تا به سر
یک نشان آنکه می‌گیرم ورا	آنکه طاعت دارد از صوم و دعا
وز نماز و از زکات و غیر آن	لیک یک ذره ندارد ذوقِ جان
می‌کند طاعات و افعال سنی	لیک یک ذره ندارد چاشنی
طاعتش نغزست و معنی نغز، نی	جوزها بسیار و در وی مغز، نی
ذوق باید تا دهد طاعات بر	مغز باید تا دهد دانه شجر
دانه بی مغز کی گردد نهال؟	صورت بی‌جان نباشد جز خیال

(همان، دفتر دوم، گزیده ابیات ۳۳۹۷-۳۳۶۴)

بی‌اثر شدن دعا، از دیگر عقوبت‌های دنیوی گناه در مکتب مولانا است.

بس دعا رد شود از بوی آن	آن دل کژ می‌نماید در زبان
اِحْسَنُوا آید جواب آن دعا	چوبِ رد باشد جزای هر دعا

(همان، دفتر سوم، بیت ۱۷۰-۱۶۹)

حاصل اینکه، گناه در اندیشه مولانا عقوبت دارد و بی‌پاسخ نخواهد ماند؛ اما گاهی عقوبت در دنیا واقع خواهد شد و گاه به آخرت به تأخیر می‌افتد و گاهی نیز افزون بر عقوبت دنیوی، عقوبت اخروی هم وجود دارد. اما مولانا بنابر رحمت بی‌منت‌های ربوبی که گاه خود را به صورت شفاعت شافعان نشان می‌دهد، سرانجام همه موجودات به‌ویژه انسان‌ها را عفو و بخشش و امان

می‌داند. از این نظر وی یک گام از ابن‌عربی و پیروان وی پیش‌تر است؛ چه آنکه آنان به خلود در دوزخ قائل‌اند و بنابر مبانی خداشناسی خود، عذاب سرمدی را نفی می‌کنند؛ اما مولانا خلود در دوزخ را براساس نظریه رحمت و شفاعت نفی می‌کند.

نتیجه

ملاصدرا و مولانا - با وجود چهار قرن اختلاف - در مسئله‌ای واحد (خلود)، نتایج به‌نسبت مشابه و یکسانی گرفته‌اند. مسئله خلود در نعیم بهشت و عذاب دوزخ برای این دو اندیشمند به تبع دعوی دین در باب پاداش و کیفر اعمال دنیوی در سرای دیگر مطرح گردید؛ اما اینکه این پاداش و کیفر چگونه است و چه نسبتی با عمل انسان در دنیا دارد، آیا موقت است یا پایدار و ابدی، و اگر پایدار است، آیا زوال آن ممکن است، سؤالاتی است که با مراجعه به آیات شریف قرآن نمی‌توان پاسخی قطعی برای آنها یافت. از این‌رو اندیشمندانی همچون مولانا در قرن هفتم و صدرالمتألهین در قرن یازدهم، این سؤالات برآمده از دعوی دین را با مراجعه به سنت و نیز بهره بردن از مبانی خداشناسی عقلی و - در بعضی موارد - نقلی خویش پاسخ داده‌اند. از این‌رو ورود به بهشت نزد آنان به فضل و رحمت الهی و دخول به دوزخ، به عدل الهی نسبت داده شد. همچنین دوام و بقای نعیم بهشت که سخت با لطف بی‌منتهای الهی نسبت به بندگانش سازگار است، با کمترین اختلاف مورد توافق هر دو متفکر و صاحب‌رأی موضوع این مقاله قرار گرفت، و عذاب دوزخ و آلام آن براساس رحمت واسع‌ه الهی و عفو و کرم بی‌دریغ حق‌تعالی از سوی هر دو دانشمند مسلمان منقطع دانسته شد، درحالی‌که هر دو بر اصل عذاب در برابر گناهان توافق داشتند. اما مولانا علاوه بر رحمت سابقه، شفاعت انبیا و اولیا و در نهایت حق‌تعالی را در کنار تحلیلی که از فلسفه خلقت دارد، خاتمه‌بخش الم و رنج دوزخیان، بلکه خارج‌سازنده آنان از دوزخ می‌داند.

آنچه درخور توجه و اهمیت است و نباید از نظر دور داشت اینکه، مولانا و صدرالمتألهین شیرازی در خداشناسی و فلسفه هستی به اصول و مبانی عقلی و نقلی‌ای رسیده‌اند - اگرچه مبانی نقلی آنها نیز در جای خود پشتوانه عقلی یافته است - که موجب گردیده است آن دو - همانند بسیاری دیگر از اهل اندیشه - آیات دال برخلود در عذاب را - برخلاف آیات خلود در بهشت و نعیم آن - به تأویل برند. البته این رویکرد تأویلی تنها از گرایش‌های فردی و فکری آن دو نشئت

نگرفته است، بلکه همان‌طور که در نوشتار حاضر بیان شد، از متن سنت برخاسته و آنان را به نتایجی این‌چنین رسانده است.

فهرست منابع

- قرآن کریم.
- ابراهیمی، حسن، «بررسی تأویلات ابن‌عربی درباره آیات خلود و جاودانگی عذاب در قرآن»، **مطالعات عرفانی**، شماره دهم، پاییز و زمستان ۱۳۸۸.
- _____، «عذاب دائم از دیدگاه ابن‌عربی»، **مقالات و بررسی‌ها**، دفتر ۶۱، تابستان ۱۳۷۶.
- ابن‌منظور، محمد بن مکرم، **لسان العرب**، ج ۳، بیروت: دار صادر، ۱۴۱۴ق.
- اکبرآبادی، ولی‌محمد، **شرح مثنوی مولوی (مخزن الاسرار)**، ۷جلد، به اهتمام نجیب مایل هروی، تهران: نشر قطره، ۱۳۸۳.
- حیدری، حسین، «بررسی اندیشه‌های کلامی مولوی در موضوع شفاعت»، **نشریه دانشکده الهیات مشهد**، شماره ۵۵، ۱۳۸۱.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، **المفردات فی غریب القرآن**، به تحقیق صفوان عدنان داودی، دمشق: دار العلم و الدار الشامیه، ۱۴۱۲ق.
- زرین‌کوب، عبدالحسین، **بحر در کوزه (نقد و تفسیر قصه‌ها و تمثیلات مثنوی)**، تهران: انتشارات علمی، ۱۳۶۶.
- زمانی، کریم، **شرح جامع مثنوی معنوی**، ۷جلد، تهران: اطلاعات، ۱۳۷۴.
- _____، **میناگر عشق (شرح موضوعی مثنوی معنوی)**، تهران: نشر نی، ۱۳۸۲.
- سبزواری، ملاهادی، **تعلیقه علی الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه**، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۶.
- _____، **شرح مثنوی**، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۵.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، **الملل و النحل**، تصحیح شیخ احمد فهمی محمد، قاهره: مطبعة حجازی، ۱۳۶۸ق/۱۹۴۸م.
- شهیدی، سید جعفر، **شرح مثنوی**، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶.

- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، جلد ۹، ج ۳، بیروت: دار احیاء التراث، ۱۹۸۱ م.
- _____، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، ج ۴، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۶.
- _____، *العرشیه*، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران: انتشارات مولی، ۱۳۶۱.
- _____، *تفسیر القرآن الکریم*، قم: بیدار، ۱۳۶۶.
- قاضی عبدالجبار معتزلی، شرح الاصول الخمسة، تعلیق احمد بن الحسین بن ابی هاشم، تحقیق عبدالکریم عثمان، ج ۲، قاهره: مکتبه وهبه، ۱۴۰۸ ق/۱۹۸۸ م.
- مفید، محمد بن نعمان، *اوائل المقالات*، تحقیق ابراهیم انصاری، قم: المؤتمر العالمی لألفية الشيخ المفید، ۱۴۱۳ ق.
- مولانا، جلال‌الدین محمد، *مثنوی معنوی*، مطابق تصحیح نیکلسون، تهران: نشر طلوع، ۱۳۸۲.