


نوع مقاله: پژوهشی

تحلیل انتقادی ادلهٔ روایی ملاصدرا در پایان‌پذیری عذاب مخلدان دوزخ

رسول محمدجعفری / دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه شاهد تهران

r.mjafari@shahed.ac.ir

 orcid.org/0000-0002-3554-0694

دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۲۹ - پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۲۰

چکیده

ملاصدرا دربارهٔ جاودانگی یا خلود عذاب دوزخیان نظریهٔ خاصی ارائه داده و درصدد استدلال و استناد به روایات برآمده است. پیش از وی این روایات مورد استناد/بن‌عربی و غیر او بوده و ملاصدرا در این زمینه از وی تأثیر پذیرفته است. پژوهش حاضر با روش «توصیفی - تحلیلی» درصدد تحلیل انتقادی ادلهٔ روایی ملاصدرا در پایان‌پذیری عذاب مخلدان دوزخ است. مطابق یافته‌های تحقیق، روایات در دو محور نقد بیرونی و نقد درونی ارزیابی گردیدند. در محور نقد بیرونی روشن شد که روایات از نظر منبع و سند در نهایت ضعف قرار دارند. در محور نقد درونی با عرضهٔ روایات به سه دسته دلیل (آیات، روایات و عقل) روشن گردید روایاتی که بر انقطاع عذاب و نفی خلود از همگان دلالت دارند، به سبب مخالفت با آیات خلود مردودند. دو دسته روایت (روایات عام و روایات خاص) معارض ادلهٔ روایی ملاصدرا هستند. با چند دلیل عقلی نیز روایات نقد گردیدند.

کلیدواژه‌ها: ملاصدرا، پایان‌پذیری جهنم، ادلهٔ روایی، تحلیل انتقادی، نقد بیرونی، نقد درونی.

آیات قرآن کریم و احادیث معصومان علیهم‌السلام همواره الهام‌بخش متفکران مسلمان در علوم اسلامی بوده‌اند. عالمان همواره کوشیده‌اند مبانی، اصول و روش‌ها و به‌طور کلی آرای علمی خود را از آیات قرآنی و احادیث معصومان علیهم‌السلام برگیرند و یا دست‌کم سازگاری و عدم تناقض میان نظریات خویش را با آیات و روایات بیان نمایند. در میان اندیشمندان اسلامی، *ملاصدرا* - که از جایگاه خاصی در میان متفکران مسلمان و شیعی برخوردار است - در آثار متعدد خویش کوشیده با بهره‌گیری از آیات و احادیث، تفسیر و تبیینی برهانی ارائه نموده، آرا و اندیشه‌های فلسفی و عرفانی خود را به آیات و روایات مستند سازد.

پیش از *ملاصدرا*، متفکران و فیلسوفان بزرگ از مباحث معاد، به‌ویژه جسمانی بودن آن به تفصیل بحث نکرده بودند و اهتمام آنان، به‌ویژه فلاسفه بزرگی همانند *فارابی* و *ابن‌سینا* بر مباحث مربوط به معاد روحانی بود. اصولاً اینان اثبات معاد جسمانی را با استدلال‌های عقلانی ممکن نمی‌دانستند. نخستین متفکر و فیلسوف عالم اسلام که به تفصیل مباحث معاد جسمانی را بررسی کرده *ملاصدرا* است. وی بسیار تلاش کرده است که در کنار اثبات برهانی معاد جسمانی و رویدادهای قیامت صغرا و کبرا، آیات و احادیث منقول ذیل هر بخش معاد جسمانی را تبیین نماید و تفسیر فلسفی خاص خود را از آن ارائه کند.

او نظریه خاصی دربارهٔ خلود اهل نار اقامه می‌نماید که هدف این پژوهش بررسی نقادانه یا تحلیل آن نیست، بلکه هدف این پژوهش نقد مستندات حدیثی *ملاصدرا* در بحث از کیفیت وجودی دوزخیان است. *ملاصدرا* در بحث دائمی یا موقت بودن عذاب جهنمیان، دیدگاه خاصی دارد که طی آن اهالی دوزخ مرتبه ضعیف و ناچیزی دارند و امکان خروج آنان از دوزخ ممتنع نیست. *ملاصدرا* (۱۹۸۱، ج ۹، ص ۳۴۹) عباراتی را از *ابن‌عربی* (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۴۷) در *الفتوحات المکیه* نقل می‌کند که مطابق آن، خداوند با رحمت وسیع خویش، جهنمیان را مورد عفو و بخشایش قرار می‌دهد؛ زیرا رحمت الهی عمومیت دارد و شامل همه موجودات می‌گردد.

بر اساس این دیدگاه، روزی دوزخیان از جهنم خارج می‌شوند و آن مکان خالی از ساکنان خود می‌شود، به‌گونه‌ای که گیاه «جرجیر» در قعر آن می‌روید. *ملاصدرا* این بحث را در تفسیر خویش دنبال کرده و روایت دیگری را از *ابن‌مسعود* در تأیید دیدگاه خویش آورده است.

ملاصدرا نظریه خویش را با استدلال‌های فلسفی نیز اثبات کرده و دو روایت را به‌عنوان مؤید نظریه خویش آورده و بدان‌ها استشهد جسته است. از این رو شاید بتوان ادعا کرد نظریه *ملاصدرا* متکی به این روایات است و در صورت اثبات ضعف آنها، مدعای مذکور نیز ابطال می‌گردد.

از این رو پژوهش حاضر با روش «توصیفی - تحلیلی» درصدد پاسخ به این سؤال است که تحلیل انتقادی ادلهٔ روایی *ملاصدرا* در پایان‌پذیری عذاب مخلدان دوزخ چگونه است؟

پیشینه

درباره دیدگاه *ملاصدرا* دربارهٔ مخلد بودن یا نبودن دوزخیان در جهنم یا به بیان دیگر، همیشگی بودن یا نبودن گناهکاران در دوزخ و نظریه *ملاصدرا* در این زمینه، میان شارحان حکمت متعالیه اختلاف بسیار وجود دارد و برخی از آنان به‌صراحت

دیدگاه وی را در تناقض با آیات قرآنی و احادیث منقول دانسته و از این رو به طرد و نقد آن پرداخته‌اند (سبزواری، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۳۴۷) و برخی عالمان به اجمال اشاره کرده‌اند که این روایات با قرآن و سنت در تعارض هستند (جزائری، بی‌تا، ص ۶۷؛ هاشمی خوئی و دیگران، ۱۴۰۰ق، ج ۱۳، ص ۳۴۲). در این پژوهش به تفصیل این روایات بررسی و نقد شده‌اند.

۱. ادلهٔ حدیثی ماصدرا در پایان‌پذیری عذاب تمام دوزخیان

ماصدرا در آثار خود به دو روایت برای اثبات خاتمه یافتن عذاب استناد کرده است. وی در اثر تفسیری خود با عنوان *تفسیر القرآن الکریم* می‌نویسد: از جمله دلایل نفی جاودانگی عذاب جهنم، دو روایت است:

۱. «سیأتی علی جهنم زمان ینبت فی قعرها الجرجیر (ماصدرا، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۳۷۵)؛ بر جهنم روزگاری خواهد آمد که در قعر آن جرجیر می‌روید».

«جرجیر» نوعی سبزی است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۶ ص ۱۵). برخی نوشته‌اند: این سبزی همان تره‌تیزک دشتی یا باغی است که معمولاً در مناطق معتدل می‌روید و از آن در سالاد استفاده می‌کنند (بستانی، ۱۳۷۵، ص ۲۹۴).

علامه مجلسی می‌گوید: از بیشتر کتاب‌های طبیبان به دست می‌آید که سبزی معروفی که مردمان فارس، به آن «تره‌تیزک» می‌گویند، جرجیر نیست و «رشاد» است. *ابن بیطار* می‌گوید: جرجیر دو نوع است: باغی و دشتی. هریک از آنها نیز دو نوع دارد: یکی از دو نوع باغی آن برگ‌های پهن دارد، پسته‌ای رنگ است و تندى کمی دارد و خوشبوست؛ نوع دوم از برگ‌های نازک و تندى فراوان برخوردار است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۳ ص ۲۳۸)؛

۲. «لیأتین علی جهنم زمان لیس فیها أحد وذلک بعد ما یلبثون فیها أحقاباً؛ بر جهنم زمانی خواهد آمد که در آن هیچ کسی نخواهد بود و این اتفاق بعد از آن خواهد بود که جهنمین روزگار درازی را می‌گذرانند». این روایت را نبوی - که مشهور به «محبی السنه» است - در تفسیر *معالم التنزیل* در تفسیر آیه «وَأَمَّا الَّذِينَ سَعِدُوا ففِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءٌ غَيْرَ مَجْذُودٍ» (هود: ۱۰۸) آورده است (ماصدرا، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۳۷۵).

در *الأسفار الأربعة* (ماصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۳۶۱) و *التسواهد الربوبیه* (ماصدرا، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۳۱۵) صدرالمآلهین مضمون حدیث اول را از *الفتوحات المکیه* ابن عربی به نقل از برخی اهل شهود با تفصیل بیشتری بی‌اشاره به حدیث بودن آن، چنین گزارش کرده است: «نقل فی الفتوحات أيضاً عن بعض أهل الکشف قال: إنهم یخرجون إلى الجنة حتی لا یبقی فیها أحد من الناس البتة وبقی أبوایها یصطفق وینبت فی قعرها الجرجیر ویخلق الله لها أهلاً یملاًها».

البته ماصدرا در *الاسفار الأربعة* اندکی جلوتر پس از نقل مطلب مزبور، تعبیر «کما جاء فی الحدیث؛ لذک ینبت الجرجیر فی قعر جهنم» (ماصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۳۶۱) را آورده است تا بر حدیث بودن رویدن جرجیر در جهنم دلالت داشته باشد.

این پژوهش برای سهولت، روایت اول را روایت «جرجیر» و دومی را «بن مسعود» نام‌گذاری کرده است. قابل ذکر است که غیر از روایات منقول ماصدرا، گزارش‌های دیگری در منابع اهل سنت از غیر معصوم و از طریق صحابه و تابعان در باب عدم خلود گزارش شده است. برای نمونه، از عمر بن خطاب نقل شده است که اگر

دوزخیان به اندازه ریگ‌های بیابان در آتش بمانند، روزی از آن خارج خواهند شد. از ابوهریره نقل شده است: «روزی خواهد آمد که در جهنم کسی باقی نمی‌ماند». شعبی - از تابعان - می‌گوید: «جهنم سریع‌تر از بهشت، دایر و سریع‌تر از آن، ویران می‌شود» (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۳۵۰). روشن است که نقدهای سندی و محتوایی روایات منقول ملاصدرا به نقد این گزارش‌ها خواهد انجامید.

۲. نقد ادله حدیثی ملاصدرا

احادیث معصومان علیهم‌السلام از همان دوران حضور ایشان به آفات جعل و تحریف دچار گردیدند، به‌گونه‌ای که به تصریح امیر مؤمنان علیه‌السلام در نهج البلاغه، رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در دوران حیاتشان، جاعلان حدیث و انتساب‌دهندگان روایات دروغین به ایشان را به آتش دوزخ وعید دادند (سید رضی، ۱۴۱۴ق، ص ۶۶۵). از این رو معصومان علیهم‌السلام برای پذیرش حدیث، موازین و معیارهایی وضع نمودند و از قبول بی‌ضابطه آن برحذر داشتند و خود نیز در موارد فراوان، به نقد و تبیین روایات برساخته همت گماشتند.

به تبع اهل‌بیت علیهم‌السلام، عالمان حدیث‌پژوه رهیافت‌هایی برای نقد روایات تبیین کرده‌اند. روایات به‌طور کلی به دو صورت «نقد بیرونی» و «نقد درونی» انجام می‌گیرند.

«نقد بیرونی» یعنی سنجش حدیث با استفاده از اطلاعات بیرونی؛ مانند آگاهی از سند حدیث، منبع حدیث، روایان واقع در سند و هرگونه اطلاع بیرونی حدیث؛ همچون اظهارات روایان قرارگرفته در سلسله سند و محدثان بیرون از آن (مسعودی، ۱۳۸۸، ص ۲۱۷).

«نقد درونی / محتوایی» در برابر نقد بیرونی، به معنای دقت در درون‌مایه و محتوای یک حدیث برای اطمینان از درستی آن است (مسعودی، ۱۳۸۸، ص ۲۳۰). نقد درونی با دو دسته از معیارها محقق می‌شود:

۱. معیارهای درون‌دینی که عبارت‌اند از: قرآن، سنت و مسلمات مذهبی؛
۲. معیارهای بیرون‌دینی که شامل عقل، حس و تجربه، علم قطعی و تاریخ معتبر می‌شوند (مسعودی، ۱۳۸۸، ص ۲۳۵-۲۷۴).

۲-۱. نقد بیرونی

بر پایه‌ی تعریف ارائه‌شده از «نقد بیرونی»، قرار گرفتن راوی کذاب و وضاع در سند، نامعتبر بودن منبع حدیث، وجود فاصله و گسست در حلقه‌های نقل‌های نقل، اقرار راوی به وضع و قضاوت محدثان درباره‌ی بی‌اصل بودن روایت و نیافتن آن، همه از نشانه‌های بیرونی نقد حدیث و احیاناً پی بردن به موضوع بودن آن است (مسعودی، ۱۳۸۸، ص ۲۱۷).

بر روایات محل بحث، دو نقد بیرونی عمده وارد است: ۱. نقد مصدری؛ ۲. نقد سندی. پیش از نقد مصدری و سندی، لازم به یادآوری است که تنها با اعتبار مصدر و سند نمی‌توان به صحت مضمون هر روایتی حکم کرد؛ همچنان که صرفاً با ضعف مصدر و سند، نمی‌توان به ناراستی محتوای هر روایتی قایل شد. بنابراین نقد بیرونی مکمل نقد درونی بوده و با لحاظ آن است که قضاوت نهایی خواهد شد.

مراد از «نقد مصدری» ارزیابی اعتبار مصدری است که روایات در آنها نقل شده است. مصادر روایات هر قدر که به زمان صدور معصوم نزدیک‌تر باشند و همچنین نویسندهٔ آن دارای دانش گسترده‌ای در علم حدیث بوده و قدرت تشخیص بالایی در شناخت حدیث صحیح از ضعیف و مجعول داشته باشد، آن مجموعه حدیثی اعتبار فزون‌تری خواهد داشت. در این بین، کتاب‌های حدیثی مقدم بر دیگر کتاب‌هایی هستند که به گزینش و گزارش روایات همت گماشته‌اند.

از نظر مصدر، هر دو روایت در غایت ضعف هستند و هیچ‌کدام از آنها در مصادر حدیثی، خواه شیعه و خواه اهل سنت نقل نشده‌اند. قدیمی‌ترین مصدر برای روایت اول (روایت جرجیر)، کتاب *الفتوحات المکیه* ابن‌عربی است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۴۹). ظاهراً اعتقاد به رویش گیاه جرجیر یا همان تره‌تیزک را ملاصدرا از ابن‌عربی اقتباس کرده و خود او نیز به آن تصریح داشته است: «ونقل فی *الفتوحات المکیه* (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۴۷) عن بعض أهل الکشف أنه قال: إنهم یخرجون إلى الجنة... وبقی أبوابها تصطفق وینبت فی قرعها الجرجیر ویخلق الله لها أهلاً یملأها» (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۳۱۵).

پیش از ابن‌عربی استنادی به این حدیث در میان متفکران مسلمان یافت نمی‌شود و وی نخستین کسی است که به این حدیث استدلال و استناد نموده است.

ملاصدرا روایت دوم (روایت ابن‌مسعود) را از تفسیر *معالم التنزیل* بغوی نقل کرده است (بغوی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۴۶۷). این روایت نیز در هیچ‌یک از جوامع حدیثی نقل نشده، اما در تفاسیر مقدم بر *معالم التنزیل* گزارش شده و تفاسیری همچون *جامع البیان فی تفسیر القرآن* (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۲، ص ۷۱)، *التبیان فی تفسیر القرآن* (طوسی، بی‌تا، ج ۶، ص ۶۸)، *الکشف و البیان* (ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۵، ص ۱۹۰) آن را نقل کرده‌اند.

بی‌ربغتی محدثان به این روایت و امتناع آنان از نقل آن، نشان‌دهندهٔ بی‌اعتباری حدیث نزد ایشان بوده است. این در حالی است که در کتاب‌های حدیثی روایات ضعیف و حتی مجعول فراوانی وجود دارد. روایت یادشده را هیچ محدثی نقل نکرده است. قابل ذکر آنکه مفسرانی هم که این روایت را گزارش کرده‌اند، تنها برای بیان قولی از میان وجوه متعدد در خصوص فرجام جهنم، این روایت را نقل کرده‌اند.

جزائری از محدثان سخنکوش و متبحر در فن حدیث، این روایات را در بوته نقد نهاده و نوشته که در هیچ‌یک از کتاب‌های حدیثی نقل نگردیده است. این روایات را گروهی از صوفیه گزارش کرده‌اند (جزائری، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۶۴). دیگر حدیث‌پژوه توانا سیدعبدالله شبر در کتاب عمیق *مصابیح الانوار*، به تفصیل به نقد این دو روایت همت گماشته و در نقد مصدری آنها نوشته است: «آنها در غایت ضعف و نهایت کاستی هستند و در آثار حدیثی امامیه هیچ نشانه‌ای از آنها وجود ندارد و هیچ تردیدی در جعلی و دروغین بودن آنها نیست» (شبر، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۳۵).

این نکته را نیز باید متذکر گردید که بغوی که خود ناقل این روایت است و ملاصدرا از تفسیر او روایت را گزارش کرده، پس از نقل روایت، توضیحی ارائه نموده که کاملاً در نقطهٔ مقابل برداشت ملاصدراست. بغوی می‌نویسد: «معنای روایت ابن‌مسعود نزد اهل سنت این است که هیچ‌یک از اهل ایمان در دوزخ نمی‌ماند، اما کافران برای همیشه در دوزخ می‌مانند (بغوی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۴۶۷).

۲-۱-۲. نقد سندی

سند هر روایتی مقوم اعتبار آن است. نظام گزارش آساند، عاملی برای ضابطه‌مند کردن نقل روایت و پیشگیری از هرج و مرج در نقل احادیث و جلوگیری از جعل حدیث بوده است. دو روایت مورد استناد ملاصدرا از نظر سند، کاملاً فاقد اعتبارند و هر دو، نه تنها تہی از سند متصل به معصوم هستند، بلکه اساساً به هیچ‌یک از معصومان اسناد داده نشده‌اند.

ممکن است اشکال شود روایت دوم که از ابن‌مسعود نقل شده، از مراسلات صحابه است که به باور برخی از اهل سنت، مراسلات صحابه در حکم مسندات آنان به‌شمار می‌رود (نووی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۰؛ عینی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۷). در پاسخ به این اشکال گفته‌اند: دلیلی قاطع بر آن نیست و روایاتی را که از مفسران صحابه رسیده نمی‌توان جزو روایات نبوی شمرد؛ زیرا در آنها احتمال اعمال نظر صحابه می‌رود (طباطبائی، ۱۳۵۳، ص ۷۳-۷۴). همچنین برخی از عالمان اهل سنت معتقدند: این‌گونه روایات قابل احتجاج نیستند، مگر آنکه صحابی تصریح کند که از صحابی دیگری آنها را روایت می‌کند (نووی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۰؛ عینی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۷).

علامه طباطبائی نیز روایت ابن‌مسعود را قول صحابی می‌داند که فقط بر خود آنان - و نه دیگران - حجت است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۱، ص ۴۱). گذشته از این مطالب، برخی از عالمان فریقین بر مجموع بودن این دو روایت تصریح کرده‌اند (عینی، بی‌تا، ج ۱۹، ص ۵۲؛ کاشانی، ۱۳۸۳، ص ۳۵۱).

۲-۲. نقد درونی

پس از نقد مصدری و سندی روایات، باید متن آنها را ارزیابی کرد. در ابتدا باید متذکر گردید که در تحلیل محتوای روایات، هرگاه مضمون آنها با دو معیار (الف) درون‌دینی؛ یعنی قرآن، روایات و مسلمات مذهبی؛ و (ب) برون‌دینی؛ یعنی عقل، حس و تجربه، علم قطعی و تاریخ معتبر در تعارض باشند، حتی به‌رغم برخورداری از سندی صحیح، نقد خواهند شد. اما اگر با این معیارها و ادله در تعارض نباشند، حتی با وجود سند ضعیف، پذیرفته خواهند شد (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۵۳، ص ۹۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۷، ص ۵۷).

۲-۲-۱. نقد با معیارهای درون‌دینی

چنان‌که گذشت، معیارهای نقد درون‌دینی عبارت‌اند از: قرآن، روایات و مسلمات دینی و مذهبی (ر.ک: مسعودی، ۱۳۸۸، ص ۲۳۵-۲۵۵).

۲-۲-۱-۱. نقد با قرآن

مطابق روایات عرضه، قبل از استفاده از روایات، باید آنها را بر آیات قرآن عرضه کرد. چنانچه با قرآن تعارض نداشته باشند، پذیرفته می‌شوند (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۹۶)؛ زیرا روایاتی که با قرآن در تعارض هستند با اهل بیت علیهم‌السلام نیز ضدیت دارند، حتی اگر در ظاهر به ایشان منتسب باشند (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف، ص ۱۳۲). بنابراین بی‌گمان چنین روایاتی از معصومان علیهم‌السلام صادر نشده‌اند.

۲-۲-۱-۲. نقد با آیات خلود

در ۳۸ موضع از قرآن به خلود تبهکاران در جهنم اشاره شده است (مرکز المصطفی، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۱۸۹-۱۸۶). آیات قرآنی مرتبط با بحث خلود - اعم از احتمال یا ظهور - را می‌توان به پنج دسته تقسیم کرد:

(الف) آیاتی که در بردارندهٔ اصل تهدید به عذاب هستند؛ مانند: «فَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَعَذَّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا» (آل عمران: ۵۶). این دسته از آیات تنها بیانگر اصل عذاب - و نه دوام آن - هستند و در صدد بیان جاودانگی یا انقطاع نیستند تا بتوان به اطلاق آنها تمسک کرد؛

(ب) آیاتی که تهدید به خلود می‌کنند؛ مانند: «وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (بقره: ۳۹). در این دسته از آیات، عنوان «ابدیت» نیامده و دلالت آنها بر ابدیت، بیشتر در حد ظهور متوسط - و نه نص - است. با این حال نمی‌توان خلود در آنها را بر مکتب طویل حمل کرد؛

(ج) آیاتی که بر خلود و ابدیت عذاب کافر و منافق دلالت می‌کنند، گرچه در آنها ذکر از کلمهٔ «خلود» نیامده است؛ مانند این بیان که هرگاه اینان بخواهند از عذاب خدا برهند، دوباره گرفتار عذاب می‌شوند: «كَلِمًا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا مِنْ غَمٍّ أُعِيدُوا فِيهَا وَذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ» (حج: ۲۲). از جمله آیاتی که در آن کلمهٔ «خلود» نیامده، لیکن مستفاد از تعبیر آن خلود بوده و ظاهر آن ابدیت است، آیهٔ محل بحث است که می‌فرماید: آنان هرگز از آتش خارج نمی‌شوند: «وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ» (بقره: ۱۶۷)؛

(د) آیاتی که در آنها خلود دوزخیان همراه با ذکر خلود بهشتیان مطرح شده است؛ مانند: «بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (بقره: ۸۱-۸۲). مقتضای وحدت تعبیر و وحدت سیاق در این دسته از آیات، دلالت یکسان است و آن اینکه خلود اهل نار، مانند خلود اهل بهشت، ابدی است؛

(ه) آیاتی که بر خلود کافران معاند و منافقان لدود دلالت می‌کند. در این دسته آیات، در کنار عنوان «خلود»، واژهٔ «ابدأ» نیز آمده است: «خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا» (نساء: ۱۶۹؛ رک: جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۸، ص ۳۸۰-۳۸۶). واژهٔ «ابدأ» بار معنایی خاص خود را دارد و در صورتی که همان مفهوم «خلود» را داشته باشد، تکرار به حساب می‌آید (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۳۶۰).

از مهم‌ترین نصوص قرآنی مرتبط با خلود، عبارت «وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ» در آیهٔ ۱۶۷ سورهٔ بقره: «وَقَالَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا لَوْ أَنْ لَنَا كَرَّةٌ فَنَتَبَرَّأَ مِنْهُمْ كَمَا تَبَرَّوْا مِنَّا كَذَلِكَ يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسْرَاتٍ عَلَيْهِمْ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ» است که بر عدم خروج برخی جهنمیان از آتش دوزخ دلالت دارد.

در این آیه به دخول مشرکان و تابعان و متبوعان سوء و باطل در دوزخ تصریح نشده است. با این وجود، از حکم به عدم خروج از آن «وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ» معلوم می‌شود که قبلاً داخل شده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۸، ص ۳۳۹؛ ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۹۴).

«وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ» یعنی: «بخالدون» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۴۵۸) و همان معنای خلود را می‌دهد (بلاغی نجفی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۱۴۶). این جملهٔ اسمیه همان معنای جملهٔ فعلیه «وما یخرجون» را دارد و کاربرد اسمی آن برای بیان مبالغه خلود و ناامیدی نسبت به رهایی از عذاب و بازگشت به دنیاست (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۱۱۸).

طبری معتقد است: این آیه پندار زوال عذاب الهی از کافران را رد کرده است و بر جاودانگی عذاب دلالت دارد (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۴۵).

فقرة «وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ» دلیلی بر بطلان دیدگاه معتقدان انقطاع عذاب بیان کرده است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۰۸؛ مکی بن حموش، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۵۴۱). علامه طباطبائی روایاتی را که بر انقطاع عذاب و نفی خلود از همگان دلالت دارد، به سبب مخالفت با آیه «وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ» (بقره: ۱۶۷) - که درباره کافران آمده - مردود اعلام نموده است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۱، ص ۴۲).

ابن عربی که پیشرو نظریه «انقطاع عذاب» و عدم خلود است، در تفسیر خود به هنگام تبیین این آیه، نوشته است: مطابق تعبیر «وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ» عالمی که در آن جهنم است، اهلس از آن خارج نمی‌شوند و به سبب وجود عذاب در آن باقی هستند. اگرچه دلیل عقلی بر وجود عذاب جاودان نداریم، اما نصوص متواتر بر آن رهنمون هستند و عقل اجازه ندارد نص صریحی را که از مخبر صادق وارد شده است رد کند (ابن عربی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۲۴۳).

۳-۱-۲. نقد با روایات

دومین معیار درون‌دینی در ارزیابی روایات، استناد به روایات صحیح است. حجیت این معیار در حدیثی از امام رضا^ع بیان شده است؛ آنجا که فرمودند: «سخن ما با قرآن و سنت موافق است. ما از خدا و رسول او - و نه دیگران - حدیث روایت می‌کنیم تا در سخن ما تناقض نباشد». همچنین از امام صادق^ع نقل شده است: تنها آن دسته از احادیث ما را بپذیرید که با قرآن و سنت موافق هستند یا برای آن شاهدهی از احادیث قبلی می‌یابید (کشی، ۱۴۰۹ق، ص ۲۲۴). درباره روایات در معرض نقد، دو دسته روایت: «روایات عام» و «روایات خاص» را می‌توان به‌عنوان روایات معارض بیان کرد.

۴-۱-۲-۲. تعارض با روایات عام

منظور از «روایات عام» در اینجا، روایاتی هستند که به‌طور کلی بر خلود کافران معاند در جهنم دلالت دارند و فریقین آنها را نقل کرده‌اند و در مصادر حدیثی اهل سنت در منابع متعدد و با طرق گوناگون از پیامبر^ص نقل شده است: «يُقَالُ لِأَهْلِ الْجَنَّةِ: يَا أَهْلَ الْجَنَّةِ! خُلُودٌ لَا مَوْتَ، وَلَا أَهْلَ النَّارِ، يَا أَهْلَ النَّارِ! خُلُودٌ لَا مَوْتَ» (ابن حنبل، بی‌تا، ج ۷، ص ۱۱۸؛ بخاری، ۱۴۰۱ق، ج ۷، ص ۲۰۰؛ مسلم، بی‌تا، ج ۸، ص ۱۵۳؛ ترمذی، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۹۶).

روایات دال بر خلود، فراوان از اهل‌بیت^ع نقل شده است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۱، ص ۴۲). برای نمونه:

۱. خداوند کافران، منکران، گمراهان و مشرکان را در آتش جهنم مخلد می‌گرداند (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۴۰۷).
۲. کافرانی را که خداوند در کتابش وعده خلود در آتش دوزخ داده است، از جهنم خارج نمی‌کند (صدوق، ۱۳۶۲ق، ج ۲، ص ۶۰۸).

۳. دشمنان امام علی^ع در آتش جهنم جاودانه‌اند و شفاعت به آنان نمی‌رسد (کوفی اهوازی، ۱۴۰۲ق، ص ۹۶).

۴. امام صادق^ع ذیل آیه «وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ» فرمودند: «دشمنان امام علی^ع برای همیشه و تا ابد در

جهنم باقی می‌مانند» (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۳۱۸).

علامه مجلسی در جمع‌بندی آیات و روایات مربوط به خلود، کافر منکرِ ضروری دین اسلام را مَخْلَد در آتش جهنم دانسته است. از چنین شخصی عذاب کاسته نمی‌شود، مگر مستضعفی که به نقصان عقل دچار است یا بر او حجت تمام نشده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸، ص ۳۶۳).

۱-۲-۲-۵. تعارض با روایات خاص

مراد از «روایات خاص» در موضوع محل بحث، روایاتی هستند که سبب صدور آنها عرضهٔ روایات عدم خلود در دوزخ بر معصوم^{۱۱} و رد آنها به وسیلهٔ ایشان است. در جوامع روایی، احادیث فراوانی وجود دارد که نشان می‌دهد پرسشگران - خواه شیعی و خواه غیرشیعی - روایاتی از پیامبر^{۱۲} یا دیگر معصومان^{۱۳} را بر یکی از ائمهٔ اطهار^{۱۴} عرضه نموده، دربارهٔ اصالت یا دلالت آنها سؤال می‌کردند. از جمله آنها، روایات مربوط به عدم خلود است.

حُمُرَانِ بْنِ أُعْتَبِنِ می‌گوید: به امام صادق^{۱۵} عرضه داشتم که برای ما روایت شده است: روزی خواهد آمد که درهای جهنم بسته خواهد شد. امام^{۱۶} فرمودند: به خدا سوگند! چنین نیست و خلود قطعی است. پرسیدم: آیهٔ «خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ» (هود: ۱۰۷) چه می‌شود؟ (مگر از آیه بر نمی‌آید که خلود برجیده خواهد شد؟) حضرت فرمودند: این آیه عمومیت ندارد و دربارهٔ کسانی است که از جهنم خارج می‌گردند (کوفی اهوازی، ۱۴۰۲ق، ص ۹۸).

شایان ذکر است که برخی در عصر حضور ائمهٔ اطهار^{۱۷} با استشهادهای آیهٔ یادشده، معتقد بودند که چون آیه بر شرط و استثنا مشتمل گردیده، آلام دوزخیان تمام‌شدنی است؛ زیرا در حیات جاودانه شرط و استثنایی وجود ندارد (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۹۹). مطابق روایت مذکور و روایتی دیگر از امام باقر^{۱۸}، آیهٔ فوق در ارتباط با برخی از کسانی است که از آتش دوزخ رهایی می‌یابند (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۱۶۰). بنابراین می‌توان گفت: استثنا در آیهٔ «إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ» برای مَخْلَدان در آتش از مواردی است که تأکید مستثنی‌منه است. بر این اساس، مفاد آیهٔ مزبور این است که آتش^{۱۹} مکان شماسست و شما همواره در آتش هستید، مگر اینکه خداوند بخواهد شما را بیرون آورد، اما ارادهٔ خدای سبحان بر این است که شما را مَخْلَد کند (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۸، ص ۴۳۳).

اما حدیث دیگری که در تعارض با روایات محل بحث قرار دارد، روایتی است که برقی و کلینی آن را نقل کرده‌اند. این روایت به‌طور مستقیم روایت اول ملاصدرا (روایت جرجیر) و به صورت غیرمستقیم روایت دوم را نقد می‌کند. در این حدیث آمده است که وقتی امام کاظم^{۲۰} از خدمتکار خود می‌خواستند که سبزی خریداری کند، دستور می‌دادند که مقدار زیادی جرجیر خریداری و تهیه شود و می‌فرمودند: «برخی از مردمان احمق می‌گویند: در جهنم، جرجیر می‌روید. این در حالی است که خداوند تبارک و تعالی فرموده است: هیزم جهنم انسان‌ها و سنگ‌ها هستند: «وَتَوَدُّهَا النَّاسُ وَالْجِبَارَةُ» (بقره: ۲۴) چگونه ممکن است در چنین مکانی سبزی رشد کند؟!» (برقی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۵۱۸؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۳۶۸).

این حدیث کاملاً همسو با آموزه‌های قرآنی است. امام^{۲۱} با استناد به آیات قرآن بیان می‌دارند: آنچه آتش دوزخ را شعله‌ور می‌سازد مردمان دوزخی و سنگ‌ها هستند. بر این اساس، به‌طور طبیعی در چنین محیطی که کاملاً متفاوت با محیط عالم ماده است، اولاً، امکان رویش هر نوع گیاهی منتفی است و ثانیاً، چنین آتشی پایان‌پذیر نیست؛ زیرا مادهٔ اشتعال‌زای آن انسان‌هایی هستند که نیت مستمر و شاکلهٔ شخصیتی آنان نافرمانی خداوند بوده است؛ چنان‌که در روایتی

دیگر از امام صادق علیه السلام نقل شده است: بدین سبب دوزخیان در جهنم جاودانه هستند که نیت آنان بر این استوار بود تا اگر در دنیا جاودانه ماندند برای همیشه خداوند را نافرمانی کنند. سپس حضرت این آیه را قرائت نمودند: «قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ (اسراء: ۸۴)؛ بگو هر کس بر حسب ساختار [روانی و بدنی] خود عمل می‌کند» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۸۵). از این رو آتش دوزخ با وجود آنان همواره شعله‌ور است و رو به خاموشی نمی‌نهد.

۲-۲-۲. نقد با معیارهای برون‌دینی

عقل، حس، تجربه، علم قطعی و تاریخ معتبر، معیارهای برون‌دینی در نقد روایات هستند (ر.ک: مسعودی، ۱۳۸۸، ص ۲۵۷-۲۷۴). روایات مورد استناد *ملاصدرا* با معیار عقل قابل نقد هستند.

۲-۲-۱. عقل

مراد از «عقل»، عقلی است که از حس، خیال، وهم و گمان بالاتر است و این همان عقل برهانی است که در محور قضایای کلی می‌اندیشد و نظر می‌دهد (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۱۸۷). همان‌گونه که نقل معتبر نزول یافته از جانب خداوند است، عقل برهانی نیز از سوی خداوند الهام گردیده و هر دو، منبع معرفت دینی هستند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۱۳).

قابل ذکر است که عقل گاه دارای ساحت «مصباح» و گاه دارای ساحت «منبع» است. اگر عقل مطلبی را از جمع‌بندی آیات و روایات دریابد، در این حالت عقل نقش «مصباح» دارد، و اگر با استنباط به برخی مبادی تصویری و تصدیقی از منبع ذاتی برهانی و علوم متعارف صورت پذیرد، در این حالت عقل نقش «منبع» دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۵۸۵۷). نوع اول را که عقل در آن نقش مصباح دارد، «عقل برهانی» یا «عقل اکتسابی» و نوع دوم را که عقل در آن نقش منبع دارد، «عقل فطری» نامیده‌اند (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۴، ص ۱۹۱؛ علوی مهر، ۱۳۸۴، ص ۳۵۸).

۲-۲-۱-۱. نقدهای عقلی به روایات منقول ملاصدرا

یکی از معیارهای نقد روایات، بهره‌گیری از عقل برهانی است. در چند محور، نقدهای عقلی به روایات منقول *ملاصدرا* وارد است:

۱. اولین نقدی که به این دیدگاه *ملاصدرا* و بلکه باقی مبانی و ادله وی وارد بوده و حاکم بر همه مبانی و دلایل عقلی *ملاصدرا* و ناقد آنهاست، اینکه استدلال درباره اوصاف معاد - که از طریق شرع رسیده - با بهره‌گیری از مقدمات کلی عقلی برای ما مقدور نیست؛ زیرا فهم جزئیات معاد از عهده عقل خارج است و باید به آنچه پیامبر صادق از طریق وحی آورده، ایمان آورد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۱۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷الف، ج ۵، ص ۴۸۵-۴۸۴).

۲. هر عالمی احکام مختص خود را دارد. رشد گیاه جرجیر با احکام و قواعد حاکم بر عالم دوزخ سنخیت ندارد. استوارترین متن دینی، قرآن کریم است. در این کتاب آسمانی هنگامی که از درخت و میوه جهنمیان سخن به میان می‌آید، درخت دوزخ را «زقوم» و میوه آن را سرهای شیاطین (رؤس الشیاطین) یاد کرده است: «أَذَلِكَ خَيْرٌ نَزْلًا أَمْ شَجَرَةَ الزَّقُومِ إِنَّا جَعَلْنَاهَا فِتْنَةً لِلظَّالِمِينَ إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُؤْسُ الشَّيَاطِينِ فَإِنَّهُمْ لَا كَلُونَ

مِنْهَا فَمَا لَوْنٌ مِنْهَا الطُّوْنُ» (واقعه: ۶۲-۶۶)؛ آیا از نظر‌پذیرایی این بهتر است یا درخت زقوم؟! درحقیقت، ما آن را برای ستمگران [مایه‌ی آزمایش و] عذابی گردانیدیم. آن درختی است که از فعر آتش سوزان می‌روید. میوه‌اش گویی همچون سرهای شیاطین است. پس [دوزخیان] حتماً از آن می‌خورند و شکم‌ها را از آن پر می‌کنند.
در آیه‌ای دیگر طعام دوزخیان، «ضریح» (خار خشک) عنوان شده است: «لَيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ إِلَّا مِنْ ضَرِيحٍ» (غاشیه: ۶)؛ خوراکی جز خار خشک ندارند.

۳. ملاصدرا هنگام نقل روایت جرجیر از ابن‌عربی نقل کرده است که جهنمیان پس از مدتی به عذاب جهنم عادت می‌کنند و آن پس از مدتی برایشان شیرین و گوارا می‌شود! (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۳۶۱). در نقد عقلی این تفکر و روایت محل بحث باید گفت: اگر انسان فقط بُعد جسمانی داشت و از عقل نظری و عقل عملی و فطرت بی‌بهره بود و مانند حیوانات تک‌بُعدی بود و تنها شهوت یا غضب داشت و کمال او نیز در همان جسمانیت وی محدود می‌گردید، نباید به سبب ارضای شهوت و اعمال غضب دچار عذاب می‌شد، اما انسان در کنار شهوت و غضب، از عقل و فطرتِ تغییرناپذیر نیز برخوردار است و تحت تأثیر حالات و رفتارهای سایر قوای تبهکار خود قرار می‌گیرد و به عذاب گرفتار می‌آید. انسان پیش از سرگرمی به لذت‌ها و مانع شدن پرده‌ها، این رنج عذاب را حس می‌کند. مطابق آیات قرآن، تبهکار در این دنیا نیز در عذاب است؛ چنان‌که در آیه «فَلَا تُجْبِكُمْ أَموَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا» (توبه: ۵۵)، خداوند از عذاب مشرک در این دنیا با اموال و فرزندان سخن گفته است. لذات دنیایی ظاهری دلکش و باطنی رنج‌آور دارند، ولی مشرک از آن غافل است. اما پس از آنکه این لذت‌های ظاهری از او گرفته شد و به خویشتن خویش بازگشت و دید بر خود ستم کرده و از او کاری ساخته نیست، همان رنجی را که به ظاهر حس نمی‌کرد، برایش آشکار می‌گردد و رنج خود را این‌گونه در درونش اظهار می‌کند: «رَبَّنَا أَخْرِجْنَا» (مؤمنون: ۱۰۷)؛ پروردگارا! ما را از آتش بیرون بیاور.

تقاضای خروج از دوزخ، ندای فطرت انسان است که از اسارتِ شهوت یا غضب یا فریب رنج می‌برد و خواهان رهایی از آن است، اما چون فطرت را زنده به گور و اسیر کرده، آتش‌گیره و هیزم جهنم است و از درون او آتش شعله‌ور می‌شود و بر او می‌بارد. تلاش و کوشش مستمر و بی‌ثمر دوزخیان برای رهایی و نجات از آتش در برخی آیات آمده است؛ مانند: «كَلِمًا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا مِنْ غَمٍّ أُعِيدُوا فِيهَا» (حج: ۲۲)؛ هر بار بخواهند از [شدت] غم، از آن بیرون روند در آن بازگردانیده می‌شوند [که هان] بچشید عذاب آتش سوزان را!». این‌گونه آیات نشان می‌دهند که آن آتش، عذاب است و هیچ‌گاه آسان و گوارا نمی‌شود و کسی نمی‌تواند بدان عادت کند و آغاز و ادامه آن همواره دردناک است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۸، ص ۴۳۸-۴۳۹).

۴. ملاصدرا هنگام تبیین روایت جرجیر، بر این گمان رفته که کسانی که طولانی‌مدت در جهنم به سر برده‌اند به درگاه الهی تضرع می‌کنند و از خداوند می‌خواهند که آنان را مشمول رحمت خود گرداند و در این هنگام رحمت عام خداوند به آنان تعلق می‌گیرد و عذاب برطرف می‌گردد؛ زیرا رحمت خداوند بر غضبش سبقت گرفته است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۳۶۱).

در نقد این نظر، باید گفت: رحمت خداوند به معنای رقت قلبی، دلسوزی و اثرپذیری درونی نیست؛ زیرا اینها از لوازم ماده هستند و خداوند متعال منزّه از آن است. مراد از «رحمت» خداوند بخشش و فیض‌بخشی متناسب با استعداد و قابلیت قابل است. اگر قابل چنین باشد با زبان استعدادش خواهان آن است که به او افاضه گردد.

رحمت خداوند دو دسته است: رحمت عام و رحمت خاص. «رحمت عام» به شیئی تعلق می‌گیرد که استعداد و زمینه پذیرش آن را دارد و در مسیر وجود و هستی خود بدان مشتاق است. «رحمت خاص» به شیئی تعلق می‌گیرد که در مسیر هدایت به سوی توحید و قرب بدان دارد. دچار شدن به عذاب همیشگی برای انسانی که به شدت مستعد آن است با رحمت عام الهی منافات ندارد، بلکه جزئی از رحمت عام به حساب می‌آید؛ زیرا مخلدان در عذاب خواهان و مستعد عذاب هستند. اما رحمت خاص به کسی که خارج از مسیر آن قرار دارد، تعلق نمی‌گیرد. بنابراین کسی که معتقد است عذاب دائمی با رحمت منافات دارد، اگر مرادش منافات با رحمت عام است، نادرست می‌اندیشد؛ زیرا عذاب دائمی جزئی از رحمت عام است و اگر مرادش منافات با رحمت خاص باشد، آن نیز ناصواب است؛ زیرا این رحمت به آن تعلق نمی‌گیرد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۱۴).

۵. مطابق مبانی فلسفی ملاصدرا، هر فاعلی با حرکت و افعال خود به سوی هدف خاص خویش حرکت می‌کند. بر این اساس «قَسْر» (نرسیدن و ممانعت داشتن دائمی یا اکثری افراد یک نوع یا ماهیت به کمال ذاتی خویش) با حکمت و عدالت خداوند سازگار نیست. ماندگاری انسان‌ها در دوزخ - که با حقیقت انسانی و فطرت توحیدی او ناسازگار است - مستلزم قسر دائمی و یا اکثری است که صحیح نیست و دلیل بطلان آن، این است که در قعر جهنم گیاه جرجیر می‌روید (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۳۶۲).

در نقد سخن ملاصدرا باید گفت: نفس انسان، مجرد و دائم‌الوجود است. بنابراین هر گناهی که او مرتکب می‌شود در صورتی که گناه با جان او همراه نشده و جزء ذاتی او قرار نگرفته باشد؛ یعنی عوامل خارجی، گناه را به گردن او گذاشته و به زور و قسر بر او تحمیل کرده باشند، در چنین صورتی تنها عذاب و شکنجه آن گناه را می‌چشد و پاک می‌شود و از عذاب و عقاب نجات می‌یابد. ولی اگر نفس او با گناه سنخیت پیدا کرده و عصیانگری ذاتی او به‌شمار رود؛ یعنی بدون قسر و زور و فشار به معصیت تن در داده و با گناه دوست شده باشد، در این صورت است که در عذاب جاودان خواهد ماند. چنین انسانی همواره گرفتار و معذب به لوازم ملکات نفسانی خویش است؛ مانند کسی که به مرض «مالیخولیا» یا بیماری «کاپوس» دائمی گرفتار آمده باشد. او پیوسته صورتهای هول‌انگیز، وحشت‌زا و زشت از قوه خیالش سر می‌زند. وی همواره از این صورتهای می‌گریزد و با آنها در پیکار و ستیز، و در عذاب است. او اولین صورتهای را خود درست می‌کند و صدور بعدی آنها از نفس او به قسر و فشار خارجی نیست. بنابراین عذاب جاودان و انقطاع‌ناپذیر نتیجه شقاوت و بدبختی ذاتی اوست و کسی آن را به زور و فشار بر او تحمیل نکرده است (جوادی آملی، ۱۳۸۷الف، ج ۵، ص ۴۸۷؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۱۴-۴۱۵).

از چنین وضعیتی قرآن با تعبیر «احاطه با گناهان» یاد کرده است. تبهکار در گناهان خود محصور شده و در آتش دوزخ و درون خود به عذاب جاودانه گرفتار آمده است: «بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (بقره: ۸۱)؛ آری، کسی که بدی به‌دست آورد و گناهش او را در میان گیرد، پس چنین کسانی اهل آتشند، و در آن ماندگار خواهند بود».

نتیجه‌گیری

در پژوهش حاضر ادله‌ی روایی ملاصدرا درباره‌ی پایان‌پذیری عذاب دوزخیان بررسی و تحلیل انتقادی گردید و نتایج ذیل به‌دست آمد: روایات در دو محور «نقد بیرونی» و «نقد درونی» ارزیابی گردیدند.

در محور نقد بیرونی روشن شد که روایات از نظر مصدر و منبع نقل روایت، در نهایت ضعف قرار دارند و نه تنها در هیچ‌یک از مصادر حدیثی امامیه، بلکه حتی اهل سنت هم انعکاس نیافته‌اند. از نظر سند نیز در غایت ضعیف قرار دارند؛ زیرا گذشته از اینکه فاقد سند متصل هستند، از معصومان علیهم‌السلام - خواه پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و خواه از ائمه اطهار علیهم‌السلام - نیز نقل نشده‌اند. بنابراین به نظر می‌رسد روایاتی مجعول باشند.

در محور نقد درونی، با عرضه روایات به سه دسته دلیل (آیات، روایات و عقل) روشن گردید، روایاتی که بر انقطاع عذاب و نفی خلود از همگان دلالت دارند به سبب مخالفت با آیات خلود، به‌ویژه آیه «وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ» (بقره: ۱۶۷) مردودند.

دو دسته روایت (روایات عام و روایات خاص) معارض ادله‌ی روایی ملاصدرا هستند. «روایات عام» روایاتی هستند که به‌طور کلی بر خلود کافران معاند در جهنم دلالت دارند. «روایات خاص» روایاتی هستند که سبب صدور آنها، عرضه روایات عدم خلود بر معصوم علیهم‌السلام و رد آنها به وسیله ایشان است. با چند دلیل عقلی نیز روایات نقد گردید.

منابع

- ابن حنبل، أحمد، بی تا، *مسند أحمد*، بیروت، دارالصادر.
- ابن عربی، محی الدین، بی تا، *الفتوحات المکیه*، بیروت، دارالصادر.
- ، ۱۴۱۰ق، *رحمة من الرحمن فی تفسیر و اشارات القرآن*، دمشق، مطبعة نصر.
- ابوحیان اندلسی، محمد بن یوسف، ۱۴۲۰ق، *البحر المحیط فی التفسیر*، بیروت، دارالفکر.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، ۱۴۰۱ق، *صحیح البخاری*، بیروت، دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد، ۱۳۷۱، *المحاسن*، قم، دارالکتب الإسلامیه.
- بستانی، فؤاد، ۱۳۷۵، *فرهنگ ابجدی*، تهران، اسلامی.
- بغوی، حسین بن مسعود، ۱۴۲۰ق، *تفسیر البغوی المسمی معالم التنزیل*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- بلاغی نجفی، محمدجواد، ۱۴۲۰ق، *الاء الرحمن فی تفسیر القرآن*، قم، بنیاد بعثت.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر، ۱۴۱۸ق، *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*، تحقیق محمد عبدالرحمن المرعشلی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ترمذی، محمد، ۱۴۰۳ق، *سنن الترمذی*، تحقیق و تصحیح عبدالرحمن محمد عثمان، بیروت، دارالفکر.
- ثعلبی، احمد بن محمد، ۱۴۲۲ق، *الکشف و البیان المعروف تفسیر الثعلبی*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- جزائری، سیدعبدالله، بی تا، *تحفة السنیة فی شرح نخبة المحسنیة*، بی جا، بی تا.
- جزائری، سید نعمت الله بن عبدالله، ۱۳۸۸، *عقود المرجان فی تفسیر القرآن*، قم، نور وحی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۸، *تسنیم*، قم، اسراء.
- ، ۱۳۸۷الف، *تفسیر موضوعی قرآن کریم (معاد در قرآن)*، قم، اسراء.
- ، ۱۳۸۷ب، *دین شناسی*، قم، اسراء.
- ، ۱۳۸۹الف، *قرآن حکیم از منظر امام رضا*، قم، اسراء.
- ، ۱۳۸۹ب، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، قم، اسراء.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی، ۱۳۸۴، *درس نامه روش ها و گرایش های تفسیری قرآن*، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی.
- سبزواری، هادی، ۱۹۸۱، *تعلیقات الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- سید رضی، محمد بن حسین، ۱۴۱۴ق، *نهج البلاغه*، شرح صبحی صالح، محقق فیض الاسلام، قم، هجرت.
- سیوطی، عبدالرحمن، ۱۴۰۴ق، *الدر المنثور فی تفسیر المأثور*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- شبر، سید عبدالله، ۱۴۰۷ق، *مصابیح الأنوار فی حل مشکلات الأخبار*، بیروت، مؤسسه النور للمطبوعات.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، ۱۳۶۴، *الملل و النحل*، تحقیق محمد بدران، قم، الشریف الرضی.
- صدوق، محمد بن علی، ۱۳۶۲، *الخصال*، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین.
- ، ۱۳۹۸ق، *التوحید*، تصحیح هاشم حسینی، قم، جامعه مدرسین.
- طباطبائی، سید محمد حسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه مدرسین.
- ، ۱۳۵۳، *قرآن در اسلام*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، ناصر خسرو.
- طبری، محمد بن جریر، ۱۴۱۲ق، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دارالمعرفة.
- طوسی، محمد بن حسن، بی تا، *التیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- علوی مهر، حسین، ۱۳۸۴، *آشنایی با تاریخ تفسیر و مفسران*، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی.
- عیاشی، محمد بن مسعود، ۱۳۸۰ق، *تفسیر العیاشی*، تحقیق هاشم رسولی محلاتی، تهران، المطبعة العلمیه.

عینی، بدرالدین، بی تا، عمدة القاری، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

فخر رازی، محمد بن عمر، ۱۴۲۰ق، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

فراهیدی، خلیل بن أحمد، ۱۴۰۹ق، العین، قم، هجرت.

کاشانی، حبیب الله بن علی مدد، ۱۳۸۳، تفسیر ست سور، تهران، شمس الضحی.

کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، الکافی، تهران، دارالکتب الإسلامیه.

کوفی اهوازی، حسین بن سعید، ۱۴۰۲ق، الزهد، محقق غلامرضا عرفانیان یزدی، قم، المطبعة العلمیة.

مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

مرکز المصطفی، ۱۴۱۹ق، العقائد الإسلامیه، قم، مرکز المصطفی للدراسات الإسلامیه.

مسعودی، عبدالهادی، ۱۳۸۸، وضع و نقد حدیث، تهران، سمت.

مسلم، مسلم بن حجاج قشیری، بی تا، صحیح مسلم، بیروت، دارالفکر.

مکی بن حموش، مکی بن ابی طالب حموش قیسی، ۱۴۲۹ق، الهدایة إلى بلوغ النهایة، امارات، جامعة الشارقة.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، ۱۹۸۱، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

____، ۱۳۶۰، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

____، ۱۳۶۶، تفسیر القرآن الکریم، قم، بیدار.

نووی، یحیی بن شرف، ۱۴۰۷ق، شرح صحیح مسلم، بیروت، دارالکتب العربی.

هاشمی خویی، میرزا حبیب الله و دیگران، ۱۴۰۰ق، منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة و تکملة منهاج البراعة (خوئی)، تهران، مکتبة الإسلامیة.