

ارزیابی نظریه انقطاع عذاب جهنم در اندیشه دکتر صادقی تهرانی*

حسن رضایی هفتادار (نویسنده مسؤول)^۱

محمدعلی اسماعیلی^۲

سیفعلی زاهدی فر^۳

چکیده:

مشهور اندیشه‌وران مسلمان، جاودانگی عذاب جهنم را پذیرفته و برخی آن را اجماعی دانسته‌اند. اما در این میان، برخی اندیشه‌وران نظیر ابن عربی، ابن تیمیه، ابن قیم جوزیه، رشیدرضا و دکتر صادقی تهرانی، نظریه انقطاع عذاب جهنم را برگزیده‌اند که در این میان، دکتر صادقی تهرانی، اهتمام ویژه‌ای به بررسی این نظریه داشته، ضمن نقد نظریه جاودانگی عذاب جهنم، زوایای مختلف نظریه انقطاع عذاب را به‌طور گسترده در مباحث تفسیر و کلامی خویش بررسی کرده که نوشتار حاضر، به تنظیم و ارزیابی دیدگاه وی پرداخته است. از رهگذر این جستار، مشخص می‌شود که به باور دکتر صادقی تهرانی، واژه «خلود» نه تنها در فرهنگ لغوی، بلکه در آیات قرآنی نیز بیانگر «بقای طولانی» است، نه «جاودانگی» و آنچه از آیات قرآنی در مورد جاودانگی استفاده می‌شود، «جاودانه بودن در آتش» است، نه «جاودانه بودن آتش». اما به نظر می‌رسد این نظریه که وام‌گرفته از پیشینیانی نظیر ابن تیمیه، ابن قیم جوزیه، رشیدرضا و دیگران است، پذیرفتنی نیست و نه تنها فاقد دلیل عقلی معتبر، بلکه با فرهنگ قرآنی نیز ناسازگار است.

کلیدواژه‌ها:

خلود/ عذاب/ انقطاع عذاب/ جاودانگی عذاب/ صادقی تهرانی

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۷/۵، تاریخ تأیید: ۱۳۹۷/۱۰/۲.

شناسه دیجیتال (DOI): 10.22081/jqr.2018.52187.2208

Hrezaii@ut.ac.ir

۱- دانشیار پردیس فارابی دانشگاه تهران

mali.esm91@yahoo.com

۲- طلبة سطح چهار جامعه المصطفی العالمیه

s_zahedifar@yahoo.com

۳- استادیار دانشگاه شهید مدنی آذربایجان



مقدمه

جاودانگی عذاب جهنم یکی از مسائل بنیادین در حوزه فرجام‌شناسی است و جایگاه ویژه‌ای در فرهنگ قرآنی دارد. ۸۵ آیه از آیات قرآن به مسأله خلود پرداخته که ۳۴ مورد از آنها مربوط به خلود عذاب است. اندیشه‌وران حوزه فرجام‌شناسی به این مسأله اهتمام ویژه داشته‌اند و همواره دو دیدگاه عمده در آن مطرح بوده است. مشهور دانشوران مسلمان، نظریه جاودانگی عذاب جهنم را پذیرفته، برخی از آنان نظیر فخررازی (۱۴۰۵ق، ص ۴۰۰)، تفتازانی (۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۱۳۱)، شهید ثانی (۱۴۰۹ق، ص ۵۶)، شیخ طوسی (بی‌تا، ج ۲: ۵۲۴)، طبرسی (۱۳۷۲، ج ۲: ص ۷۸۸)، خواجه نصیرالدین طوسی (۱۴۱۶ق، ص ۱۴۶) و علامه مجلسی (۱۳۶۲، ج ۸: ص ۳۵۰)، این نظریه را اجماعی دانسته‌اند. اما در مقابل، برخی اندیشه‌وران، جاودانگی عذاب جهنم را نپذیرفته‌اند؛ مانند محیی‌الدین بن عربی (۱۹۹۴، ج ۱۳: ص ۵۱۶)، ابن تیمیه و ابن قیم جوزیه (ابن قیم جوزیه، بی‌تا، ص ۲۵۵؛ عبدالخالق کاظم، ۱۳۸۳، ص ۱۶۸)، رشیدرضا (۱۳۳۸، ج ۸: ص ۹۹)، شیخ شلتوت (عبدالخالق کاظم، ۱۳۸۳، ص ۱۷۱) و دکتر صادقی تهرانی (۱۹۷۷، ج ۱۷: ص ۱۳۱).

در این میان، دکتر صادقی تهرانی اهتمام ویژه‌ای به بررسی این مسأله دارد و ضمن نقد نظریه جاودانگی عذاب جهنم و پذیرش دیدگاه انقطاع عذاب، زوایای مختلف آن را به طور گسترده در مباحث تفسیر و کلامی خویش بررسی کرده است، اما متأسفانه کمتر به واکاوی و ارزیابی دیدگاه وی پرداخته شده و باوجود جست‌وجوی فراوان، تنها به یک مقاله برخوردیم که به مطالعه تطبیقی این مسأله در اندیشه علامه طباطبایی و دکتر صادقی تهرانی پرداخته (محمدی، ۱۳۹۲، ص ۱۳۰-۱۴۵) که آن هم صرفاً عهده‌دار توصیف این دو دیدگاه و فاقد ارزیابی است. از این رو نوشتار حاضر با روش توصیفی-تحلیلی، ضمن جمع‌بندی و تنظیم دیدگاه‌های وی از تفسیر ترتیبی، موضوعی و مباحث اعتقادی، کوشیده نمای کاملی از نظریه وی را منعکس و ضمن بازگویی زوایای مختلفش، به ارزیابی آن پرداخته و به پرسش‌های زیر پاسخ دهد:

- ۱- مؤلفه‌های نظریه انقطاع عذاب جهنم در اندیشه دکتر صادقی تهرانی چیست؟
- ۲- وی چه ادله‌ای بر اثبات نظریه انقطاع عذاب و فنای آتش جهنم اقامه کرده است؟

۳- آیا نظریه انقطاع عذاب جهنم مطابق تقریر دکتر صادقی تهرانی، از نوآوری‌های خود وی است، یا دیگران نیز پیش از او آن را مطرح کرده‌اند؟
 ۴- ارزیابی مؤلفه و ادله این نظریه چگونه است؟

تبیین نظریه انقطاع عذاب

دو دیدگاه عمده در مسأله جاودانگی عذاب دوزخیان مطرح است. مشهور اندیشه‌وران مسلمان، نظریه جاودانگی عذاب جهنم را پذیرفته‌اند (فخررازی، ۱۴۰۵ق، ص ۴۰۰؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۵: ص ۱۳۱؛ طوسی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۴۶)، اما در حوزه مصداق‌شناسی عذاب جاودانه، اختلافاتی میان آنان وجود دارد. جمهور مسلمانان، عذاب جاودانه جهنم را ویژه کافران دانسته، اما خوارج و معتزله، مرتکب گناهان کبیره را نیز در صورتی که بدون توبه از دنیا برود، مستحق عذاب جاودانه می‌دانند (فخررازی، ۱۴۰۵ق، ص ۳۹۷؛ جرجانی، ۱۴۱۹ق، ج ۸: ص ۳۱۲). در مقابل دیدگاه مشهور، برخی دانشوران، نظریه جاودانگی عذاب جهنم را به‌طور کلی انکار کرده و نظریه انقطاع عذاب را با تقریرهای مختلفی ابراز نموده‌اند که در ادامه، به تقریر نظریه دکتر صادقی تهرانی ضمن مؤلفه‌های زیر پرداخته می‌شود.

۱. سازگاری انقطاع عذاب با واژه خلود در فرهنگ قرآنی

معناشناسی واژه «خلود» در فرهنگ قرآنی، نقش مهمی در مسأله جاودانگی عذاب الهی دارد. به باور دکتر صادقی تهرانی، واژه «خلود» نه تنها در فرهنگ لغوی، بلکه در آیات قرآنی نیز به معنای «بقای طولانی» است، نه «جاودانگی» (صادقی تهرانی، ۱۳۹۵، ص ۲۹۱؛ همو، ۱۹۷۷، ج ۳۰: ص ۴۵). به باور وی، با اینکه اراده معنای بقای طولانی از واژه «خلود»، اراده معنای حقیقی لفظ است و نیازی به قرینه ندارد، در عین حال، در آیات قرآن قراین قطعی بر اراده این معنا وجود دارد که مهم‌ترین آنها از این قرار است:

یکم. واژه خلود در دو آیه «وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ» (اعراف: ۱۷۶) و «يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَةٌ» (همزه: ۳)، به روشنی بیانگر بقای طولانی است و هیچ عاقلی تفسیر آن را به جاودانگی نمی‌پذیرد. (همو، ۱۳۹۵، ص ۲۹۱)



دوم. خلود در برخی آیات قرآن (نساء: ۵۷، ۱۲۲، ۱۶۹؛ مائده: ۱۱۹) با واژه «ابد» توصیف شده که بیانگر تقسیم خلود به ابدی و غیرابدی از یک سو، و بطلان تفسیر خلود به جاودانگی از سوی دیگر است. (همان، ص ۲۹۲)

سوم. تقابل خلود ثواب با خلود عذاب و توصیف خلود ثواب به ابدیت در برخی آیات قرآنی (بینه: ۶-۸)، خود قرینه دیگری بر بطلان تفسیر خلود به جاودانگی است. (همو، ۱۹۷۷، ج ۳۰: ص ۴۰۴؛ همو، ۱۳۹۵، ص ۲۹۲)

۲. تفکیک میان «جاودانگی آتش» و «جاودانه بودن در آتش»

در اندیشه دکتر صادقی تهرانی، با اینکه واژه خلود به تنهایی بر جاودانگی دلالت ندارد و به معنای بقای طولانی است و به دو قسم جاودانه و غیرجاودانه تقسیم می‌شود، اما نسبت به آن دسته از آیاتی که بیانگر جاودانگی عذاب الهی‌اند، لازم است میان «جاودانه بودن آتش» و «جاودانه بودن در آتش» تفکیک نماییم. جاودانه بودن آتش بیانگر این واقعیت است که آتش عذاب الهی همیشگی است و کافران نیز همیشه در آن خواهند بود. اما جاودانه بودن در آتش، بیانگر این است که تا وقتی آتش عذاب الهی وجود داشته باشد، کافران نیز در آن خواهند بود. در این میان، «جاودانگی آتش» مستلزم جاودانگی عذاب کافران است، اما «جاودانه بودن در آتش»، هیچ‌گونه تلازمی با جاودانگی خود آتش ندارد؛ زیرا جاودانه بودن در آتش، تنها بیانگر جاودانگی وقوع کافران در آتش با فرض وجود آتش الهی است و بدیهی است که با انتفای آتش، وقوع کافران در آن نیز سالبه به انتفای موضوع خواهد بود. در پرتو این تفکیک، به باور دکتر صادقی تهرانی، آنچه از آیات قرآنی در مورد جاودانگی استفاده می‌شود، «جاودانه بودن در آتش» است، نه «جاودانه بودن آتش». (همو، ۱۹۷۷، ج ۱۷: ص ۱۳۱-۱۳۲ و ۱۳۵-۱۳۶)

دکتر صادقی در پرتو این تفکیک، به تفسیر آیاتی پرداخته که گمان می‌شود بر جاودانگی عذاب دلالت دارند، اما به باور وی، هیچ یک بر جاودانگی دلالت ندارند:

یکم. «وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ نَارُ جَهَنَّمَ لَا يُقْضَىٰ عَلَيْهِمْ فَيَمُوتُوا وَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ مِنْ عَذَابِهَا» (فاطر: ۳۶). این آیه، تنها بیانگر مرگ‌ناپذیری کافران و تخفیف‌ناپذیری عذاب آنان در فرض وجود آتش است، بنابراین با مرگ آنان با فرض از بین رفتن آتش

ناسازگار نیست (همان: ص ۱۳۲). آیه «وَتَادُوا يَا مَالِكُ لِيَقْضِيَ عَلَيْنَا رَبُّكَ قَالَ إِنَّكُمْ مَا كُنتُمْ» (زخرف: ۷۷) نیز همچون آیه پیش گفته، بیانگر جاودانگی عذاب الهی با فرض وجود آتش است و با از بین رفتن کافران همراه با از بین رفتن آتش ناسازگار نیست. (همان، ج ۲۶: ص ۳۶۶)

دوم. «ثُمَّ لَأَيْمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَىٰ» (اعلیٰ: ۱۳). این آیه نیز تنها بیانگر مرگ ناپذیری کافران در آتش و با فرض وجود آتش است، بنابراین با مرگ پذیری آنان با فرض از بین رفتن آتش ناسازگار نیست (همان، ج ۲۴: ص ۳۴۵). به عبارت دیگر، این آیه بر همزمانی و تلازم میان وجود آتش و مخلدان در آن دلالت می نماید. بدیهی است که این تلازم، هم با جاودانگی آتش سازگار است که در نتیجه، مخلدان نیز جاودانه خواهند بود، و هم با جاودانه نبودن آن سازگار است. (همان، ج ۱۷: ص ۱۳۱-۱۳۲) سوم. «كَلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا مِنْ غَمٍّ أُعِيدُوا فِيهَا وَذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ» (حج: ۲۲) و آیه «وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ» (بقره: ۱۶۷) نیز در عین دلالت بر جاودانگی، تنها بر خارج نشدن کافران از عذاب با فرض وجود عذاب دلالت می نمایند. بنابراین با از بین رفتن خود آتش منافاتی ندارند؛ زیرا در این صورت، خروج از آتش صدق نمی کند. خروج از آتش زمانی صادق است که آتشی وجود داشته باشد، اما کافران در آن نباشند؛ نه اینکه آتشی وجود نداشته باشد (همان، ج ۲۰: ص ۴۴؛ ج ۱۷: ص ۱۳۲). مفاد آیه «وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ» (بقره: ۱۶۷) نیز مانند آیه پیش گفته است. (همان، ج ۱۷: ص ۱۳۲)

چهارم. «إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي عَذَابٍ خَالِدُونَ * لَا يَفْتَرُونَ عَنْهُمْ وَهُمْ فِيهِ مُبْلِسُونَ» (زخرف: ۷۴-۷۵). «ابلاس» به معنای غمی است که از شدت ناچاری عارض می شود. تخفیف ناپذیری عذاب در این آیه با فرض وجود عذاب است، بنابراین با فرض انتفای عذاب ناسازگار نیست. (همان)

پنجم. «كَلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا» (نساء: ۵۶). واژه «كَلَّمَا» در اینجا بیانگر جاودانگی عذاب نیست، بلکه میان «بریان شدن پوست» و «نو شدن آنها» تلازم برقرار می نماید. اما اینکه تا چه زمانی پوستها بریان می شوند و آیا بریان شدن آنها همیشگی است تا نو شدن آنها نیز



همیشگی باشد، آیه دلالتی بر آن ندارد (همان: ص ۱۳۳). بنابراین این آیه نیز بر جاودانگی عذاب دلالتی ندارد.

دکتر صادقی آیات دیگری را نیز ذکر کرده و دلالت آنها را بر جاودانگی عذاب انکار نموده که تفسیر آنها از تفسیر آیات پیش گفته روشن می شود. (همان)

۳. فناپذیری آتش و مرگ کافران

دکتر صادقی تهرانی در ادامه این نظریه، آتش الهی را فناپذیر می داند و بر این باور است که تا وقتی آتش وجود داشته باشد، کافران نیز در آن قرار دارند، اما خود آتش نیز روزی از بین می رود (همان، ج ۷: ص ۱۰۰؛ ج ۲۶: ص ۳۶۵؛ ج ۳۰: ص ۴۰۴). با از بین رفتن آتش، در مورد کافران دو احتمال مطرح است:

یکم. با از بین رفتن آتش، کافران نیز می میرند، بنابراین کافران نیز با اینکه تا زمان وجود آتش الهی در آن قرار دارند و مرگ بر آنان عارض نمی شود، پس از فناء آتش، آنان نیز می میرند (همان، ج ۳۰: ص ۴۰۴). دکتر صادقی در برخی موارد، مرگ کافران را پیش از فناء آتش می داند که پس از مرگ آنان، آتش نیز فنا می پذیرد. (همان، ج ۷: ص ۱۰۰)

دوم. با از بین رفتن آتش، خود کافران از بین نمی روند، اما نه مشمول رحمت الهی اند، و نه مشمول عذاب الهی. (همان، ج ۱۷: ص ۱۳۳)

به باور دکتر صادقی تهرانی، از میان این دو احتمال، احتمال نخست با آیات قرآن هماهنگ است؛ زیرا در آیات قرآن تأکید شده بر اینکه آتش الهی سبک نمی شود (زخرف: ۷۵) و تخفیف نمی پذیرد (بقره: ۸۶). وقتی عذاب الهی تخفیف نپذیرد، از آنان سلب نیز نمی شود، چه آتشی باشد و از آنان سلب شود، یا آتش از بین برود و آنان موجود باشند. بنابراین با فناء آتش، کافران نیز از بین می روند. (همان)

مطابق این تقریر، مؤلفه های نظریه دکتر صادقی تهرانی از این قرار است:

یکم. واژه «خلود» نه تنها در فرهنگ لغوی، بلکه در آیات قرآنی نیز به معنای «بقای طولانی» است، نه «جاودانگی»، بنابراین نظریه انقطاع عذاب با واژه خلود ناسازگار نیست.

دوم. آنچه از آیات قرآنی در مورد جاودانگی استفاده می‌شود، «جاودانه بودن در آتش» است، نه «جاودانه بودن آتش». سوم. تا وقتی آتش وجود داشته باشد، کافران نیز در آن قرار دارند، اما خود آتش نیز روزی از بین می‌رود و کافران نیز از بین خواهند رفت.

ادله نظریه

حاصل دیدگاه دکتر صادقی تهرانی، جاودانه نبودن آتش و فناپذیری آن و مرگ‌پذیری کافران است. وی برای اثبات این نظریه و نقد نظریه جاودانگی عذاب، دلایل زیر را بیان کرده است:

۱. سازگاری با عدل الهی

تناسب میان گناه با عذاب و به‌طور کلی، میان عمل و جزا، مقتضای عدل الهی است و آیات فراوانی بر آن تأکید کرده و با تعبیراتی نظیر «جزاء وفاق» از آن یاد شده است (نبا: ۲۶). در پرتو این اصل قرآنی، جاودانگی عذاب پذیرفتنی نیست؛ زیرا عذاب نامحدود در مقابل گناهی محدود که از گناهکاری محدود و در زمانی محدود و همراه با آثاری محدود صادر شده، با عدل الهی و جزاء وفاق قرآنی ناسازگار است. (صادقی تهرانی، ۱۹۷۷، ج ۱۷: ص ۱۳۱)

ممکن است این اشکال مطرح گردد که جاودانگی عذاب با عدل الهی کاملاً سازگار است؛ زیرا ذات الهی مورد عصیان قرار گرفته و همان‌طور که عظمت و کمال ذات الهی نامحدود است، جزای عصیان اوامر او نیز نامحدود خواهد بود، بنابراین جاودانگی عذاب کاملاً متناسب با عصیان اوامر الهی است. دکتر صادقی تهرانی در این زمینه چند پاسخ داده است:

یکم. گناه را از سه منظر می‌توان بررسی کرد: الف) عاصی، ب) آثار گناه، ج) شخص معصیت‌شده. در این میان، معیار در عذاب، خود گناهکار و آثار گناه است، نه جایگاه شخص معصیت‌شده؛ زیرا مقتضای عدل این است که در عقوبت یک گناه، موقعیت گناهکار متناهی ملاحظه شود، نه معصیت‌شده نامتناهی. معیار موجود در موقعیت ضعیف لازم‌الاتباع است، نه موقعیت شخص قوی.



دوم. موقعیت شخص معصیت شده در اختیار عاصی نیست و اساساً شخص عاصی، به موقعیت شخص معصیت شده توجهی ندارد تا بلندی آن موقعیت باعث افزایش عذاب عاصی شود.

سوم. اگر معیار عذاب، موقعیت بلند شخص معصیت شده باشد، تمام گناهان در شمار گناهان کبیره خواهند بود که لازم‌اش به هم ریختن نظام جزایی حدود و دیات و تعزیرات است.

چهارم. قرآن کریم نیز از مساوات میان جزا با خود گناه خبر می‌دهد: «وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا» (شوری: ۴۰)، نه مساوات میان جزا با موقعیت شخص معصیت شده. (همان: ص ۱۳۶-۱۳۷)

۲. سازگاری با گستره رحمت الهی

جاودانگی عذاب نه تنها با عدل الهی، بلکه با رحمت گسترده الهی نیز ناسازگار است، بنابراین با توجه به گستره رحمت الهی، عذاب کافران جاودانه نخواهد بود، بلکه روزی فرا می‌رسد که آتش عذاب الهی فنا می‌پذیرد (همان: ص ۱۳۱ و ج ۲۶: ص ۳۶۵؛ همو، ۱۳۹۲، ج ۵: ص ۵۱). مطابق آیات قرآنی (انعام: ۱۲ و ۵۶)، خداوند رحمت را بر خودش واجب کرده است (همو، ۱۹۷۷، ج ۹: ص ۳۴۹). اگر لازمه ترک عذاب، ترک عدالت و ترغیب به گناه نبود، رحمت الهی جایی برای عذاب باقی نمی‌گذاشت و عذاب، نیکو نمی‌بود. (همو، ۱۳۹۲، ج ۵: ص ۵۱)

۳. سازگاری با حکمت الهی

جاودانگی عذاب کافران با حکمت الهی نیز ناسازگار و مستلزم لغویت است. (همو، ۱۹۷۷، ج ۳۰: ص ۴۹)

۴. سازگاری با فلسفه وجودی آتش

فلسفه وجودی آتش و عذاب الهی، پاکیزگی است. وقتی نفس انسان در عالم دنیا دچار ناپاکی شود، اگر به وسیله توبه نصوح در همان عالم پاک گردد، نیازی به تطهیر با آتش نیست. اما اگر در دنیا پاک نشود و در آتش برزخ پاک شود، باز نیازی به آتش عذاب جهنم نیست. اما اگر با آتش برزخ نیز پاک نشود و با آتش

موقت جهنم پاک شود، عذابش قطع می‌گردد. اما اگر تمام وجود چنین گناهکاری آلودگی باشد و با آتش جهنم نیز پاک نشود، مقتضای رحمت الهی و عدل و فضل الهی این است که چنین نفسی با فنای آتش، فانی شود؛ زیرا فلسفه وجودی آتش، تطهیر نفس است و چون چنین نفسی تطهیر شدنی نیست، پس فلسفه وجودی آتش منتفی است و توجیهی برای وجود آتش باقی نمی‌ماند. (همان)

۵. سازگاری با آیه لبث احقاب

آیه «لَابِثِينَ فِيهَا أَحْقَابًا» (نبا: ۲۳) بیانگر مدت توقف کافران در عذاب جهنم است. واژه «احقاب» جمع «حُقب»، به معنای مقدار مبهمی از زمان است؛ چنان‌که حضرت موسی عليه السلام می‌فرماید: «لَا أُبْرِحُ حَتَّىٰ أُبْلَغَ مَجْمَعِ الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقْبًا» (کهف: ۶۰)؛ «دست از جست‌وجو بر نمی‌دارم، تا به محل تلاقی دو دریا برسم؛ هرچند مدت طولانی به راه خود ادامه دهم!» بنابراین «حقب» بیانگر زمان محدودی است، پس جمعش (احقاب) نیز متناهی است و عذاب جهنم جاودانه نخواهد بود (همان: ص ۴۲). دکتر صادقی در برخی موارد، حدود احقاب را تعیین کرده، کمترین آن را یک سال و بیشترین آن را هشتاد سال می‌داند. (همو، ۱۳۹۲، ج ۵: ص ۵۳)

ایشان در پایان این نکته را یادآور می‌شود که با توجه به ادله عقلی پیش‌گفته، آن دسته از روایات که بر جاودانگی عذاب دلالت دارند، ساختگی‌اند و پذیرفتنی نیستند (همو، ۱۹۷۷، ج ۱۷: ص ۱۳۴). وی در جایی دیگر، روایات جاودانگی عذاب را یک یا دو روایت دانسته که آن هم مخالف با قرآن‌اند. (همو، ۱۳۹۲، ج ۵: ص ۵۳)

ارزیابی دیدگاه دکتر صادقی تهرانی

در ارزیابی زوایای نظریه انقطاع عذاب، نخست به ارزیابی میزان اصالت این نظریه می‌پردازیم، سپس اصل این نظریه را در دو محور «ارزیابی مؤلفه‌های نظریه» و «ارزیابی ادله» بررسی می‌نماییم.

۱. ارزیابی میزان اصالت نظریه

دکتر صادقی تهرانی نظریه انقطاع عذاب را به‌طور گسترده مطرح کرده است. پرسش این است که آیا این نظریه از نوآوری‌های وی است، یا پیش از او نیز مطرح



بوده است؟ برخی پژوهشگران، دکتر صادقی را در این نظریه پیرو ابن عربی دانسته‌اند (محمدی، ۱۳۹۲، ص ۱۴۳). اما همسان‌انگاری دیدگاه وی با دیدگاه ابن عربی، از عدم تأمل کافی در دیدگاه ابن عربی سرچشمه گرفته است. از این رو مناسب است به تمایز اساسی دیدگاه وی با دیدگاه ابن عربی - به عنوان مهم‌ترین شخصیت در میان مخالفان نظریه جاودانگی عذاب - بپردازیم.

ابن عربی از یک سو میان عذاب ظاهری و عذاب باطنی تفکیک می‌کند و عذاب باطنی را جاودانه می‌داند (ابن عربی، ۱۹۹۴، ج ۳: ص ۹۸)، و از سوی دیگر، در مورد عذاب ظاهری نیز میان «انقطاع آتش» و «انقطاع درد» تفکیک می‌نماید و انقطاع آتش را نمی‌پذیرد، بلکه آتش را جاودانه می‌داند (همان، ج ۴: ص ۴۰۳؛ ج ۹: ص ۴۲۱). اما انقطاع درد را می‌پذیرد، به این صورت که گناهکاران پس از درد و رنج طولانی، مشمول رحمت گسترده الهی می‌شوند و احساس درد و رنج را از دست می‌دهند و مزاج آنان با عذاب، سازگار می‌گردد (همان، ج ۱۳: ص ۵۱۶). بنابراین این تمایز اساسی میان دیدگاه دکتر صادقی تهرانی و دیدگاه ابن عربی وجود دارد که ابن عربی بر خلاف وی، از یک سو، عذاب باطنی را جاودانه می‌داند، و از سوی دیگر، نظریه انقطاع آتش و فنای آتش جهنم را نمی‌پذیرد، بلکه با صراحت، آتش جهنم را جاودانه می‌داند و تنها درد جهنمیان را منقطع می‌داند. از سوی سوم، بر خلاف صادقی تهرانی، مرگ‌پذیری جهنمیان را آشکارا انکار می‌نماید. (همان، ج ۴: ص ۴۰۳؛ اسماعیلی، ۱۳۹۰، ص ۲۹)

دیدگاه دکتر صادقی تهرانی در عین تمایزی که با دیدگاه ابن عربی دارد، از نوآوری‌های وی نیست و می‌توان مهم‌ترین مؤلفه آن را در بیانات برخی دیگر از اندیشه‌وران پیش از او نیز یافت که به دیدگاه آنان اشاره می‌نمایم.

یکم. ابن ابی‌العز حنفی در شرح عقاید طحاویه، نظریه فنای آتش جهنم و انقطاع عذاب جهنمیان را به عمر، ابن مسعود، ابوهریره، ابوسعید و دیگران نسبت داده است. (ابن ابی‌العز حنفی، ۲۰۰۵، ص ۴۲۸)

دوم. ابن تیمیه نیز نظریه فنای آتش جهنم و انقطاع عذاب جهنمیان را مطرح کرده و آن را پذیرفته است. شاگردش ابن‌قیم جوزیه، این دیدگاه را به وی نسبت داده است. (ابن‌قیم جوزیه، بی‌تا، ص ۲۵۵)

سوم. ابن‌قیم جوزیه نیز این نظریه را پذیرفته است. به باور وی، در قرآن کریم حتی یک آیه نیز وجود ندارد که بر جاودانگی آتش دلالت نماید. آنچه در فرهنگ قرآنی مطرح است، تخفیف‌ناپذیری عذاب جهنمیان و خارج نشدن آنان از عذاب است و میان «جاودانگی عذاب» و «جاودانه بودن جهنمیان در عذاب»، تمایز آشکار وجود دارد؛ زیرا دومی، مشروط به وجود عذاب است و با فنای خود آتش ناسازگار نیست؛ در حالی که جهنمیان نیز به تبع فنای آتش، فانی می‌شوند. ابن‌قیم برای اثبات ادعای خود، ادله‌ای مطرح کرده که برخی از آنها در بیانات دکتر صادقی تهرانی نیز آمده است. ابن‌قیم این نظریه را به‌طور گسترده در کتاب *حادی الارواح الی بلاد الافراح* مطرح کرده است. (همان، ص ۲۵۵؛ عبدالخالق کاظم، ۱۳۸۳، ص ۱۶۸)

چهارم. رشیدرضا نیز به پیروی از ابن‌قیم، نظریه فنای آتش را پذیرفته و دیدگاه وی را به‌طور گسترده در تفسیرش نقل کرده و به مدح او پرداخته است. (رشیدرضا، ۱۳۳۸، ج ۸: ص ۹۹)

پنجم. شیخ محمود شلتوت از عالمان معاصر الازهر نیز نظریه فنای آتش را پذیرفته و اظهار داشته که میان «جاودانگی عذاب» و «جاودانه بودن جهنمیان در عذاب»، تمایز آشکار وجود دارد؛ زیرا دومی، مشروط به وجود عذاب است. (عبدالخالق کاظم، ۱۳۸۳، ص ۱۷۱)

با این نگاه تاریخی، آشکار می‌شود که نظریه فنای آتش و انقطاع عذاب، پیش از دکتر صادقی تهرانی نیز مطرح بوده است. در این میان، با دقت و تأمل در ادبیات دکتر صادقی تهرانی و ادبیات این سلسله از پیشینیان، به این نتیجه می‌رسیم که نه‌تنها ادبیات وی در طرح اصل این نظریه، بلکه در بخش ادله نیز همان ادبیات مطرح‌شده توسط آنان است و حتی در برخی موارد، عبارات نیز شبیه یکدیگر است. بنابراین به‌نظر می‌رسد صادقی تهرانی در طرح این نظریه، وامدار آنان است و با تأثیرپذیری از آنان، به طرح این نظریه پرداخته است.

۲. ارزیابی مؤلفه‌های نظریه

مؤلفه‌های این نظریه، «سازگاری انقطاع عذاب با واژه خلود در فرهنگ قرآنی»، «تفکیک میان «جاودانگی آتش» و «جاودانه بودن در آتش» در فرهنگ قرآنی»، و «فناپذیری آتش و مرگ کافران» است که ارزیابی آنها از این قرار است.



۱- ارزیابی سازگاری انقطاع عذاب با واژه خلود در فرهنگ قرآنی

به باور دکتر صادقی تهرانی، واژه «خلود» نه تنها در فرهنگ لغوی، بلکه در آیات قرآنی نیز به معنای «بقای طولانی» است، نه «جاودانگی» (صادقی تهرانی، ۱۳۹۵، ص ۲۹۱؛ همو، ۱۹۷۷، ج ۳۰: ص ۴۵). در ارزیابی این دیدگاه، توجه به نکات زیر لازم است:

یکم. با تأمل در بیانات لغویان، آشکار می‌شود که غالب آنان واژه «خلود» را به جاودانگی تفسیر کرده‌اند. ازهری به نقل از لیث، خلود را به باقی ماندن و خارج نشدن تفسیر نموده (بی‌تا، ج ۷: ص ۱۲۴)، زبیدی نیز همین معنا را آورده است (بی‌تا، ج ۴: ص ۴۳۷). ابن‌درید نیز خلود را به بقای همیشگی معنا نموده (بی‌تا، ج ۱: ص ۵۷۹)، جوهری نیز آن را به بقای جاودانه معنا کرده است (بی‌تا، ج ۲: ص ۶۶۹). اما در این میان، راغب اصفهانی خلود را به فاسد نشدن، باقی ماندن در یک حالت و بقای طولانی تفسیر کرده و یادآور شده است که به کوه‌ها «خوالد» گفته می‌شود، از این رو که بقای طولانی دارند، نه از این جهت که جاودانه‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۹۱). اما به نظر می‌رسد در این معناشناسی، خلط روشنی میان مفهوم و مصداق رخ داده که خطای رایجی در حوزه لغت‌شناسی است؛ زیرا از یک سو، فاسد نشدن به این لحاظ که لازمه‌اش دوام بقا بر حالت سلامت است، خلود نامیده می‌شود، از سوی دیگر، دوام بقای هر چیزی باید بر حسب همان چیز محاسبه گردد. دوام بقای کوه‌ها، بیانگر باقی ماندن آنها در تمام مدت زمانی است که شأنیت بقا را داشته باشند. بدیهی است که شأنیت بقای کوه‌ها محدود است، اما محدودیت بقای آنها هرگز به این معنا نیست که واژه خلود به معنای دوام بقا نبوده، بیانگر بقای طولانی باشد. مؤید این نکته، این است که برخی لغویان دقیق نظیر اسماعیل بن حماد جوهری، در عین اینکه واژه خلود را به «دوام بقا» معنا کرده‌اند، نام‌گذاری کوه‌ها به «خوالد» را مستلزم ایجاد معنای جدیدی به نام «بقای طولانی» در عرض «بقای دائمی» ندانسته‌اند (جوهری، بی‌تا، ج ۲: ص ۶۶۹). بنابراین دیدگاه لغویان در واژه‌شناسی خلود، به این صورت جمع‌بندی می‌شود که این واژه تنها یک معنای حقیقی دارد که همان «دوام بقا» است و دیگر معانی، از قبیل مصادیق آن هستند.

دوم. مطابق توضیح پیش گفته، استشهاد دکتر صادقی تهرانی به آیه «وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ» (اعراف: ۱۷۶) و «يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَهُ» (همزه: ۳)، برای اثبات معناشناسی واژه خلود به بقای طولانی (صادقی تهرانی، ۱۳۹۵، ص ۲۹۱) نیز پذیرفتنی نیست و از خلط مصداق با مفهوم و تفاوت مصداق در میزان شأنیت دوام بقا سرچشمه گرفته است.

سوم. استشهاد دکتر صادقی (همان، ص ۲۹۲) به توصیف خلود در برخی آیات قرآن با واژه «ابد» (نساء: ۵۷، ۱۲۲، ۱۶۹؛ مائده: ۱۱۹) نیز پذیرفتنی نیست؛ زیرا از یک سو، واژه «ابد» در ادبیات عربی برای افاده تأکید است، از سوی دیگر، مطابق توضیح پیش گفته، میزان شأنیت دوام بقا در مصداق خلود، مختلف است و واژه ابد می‌تواند بیانگر میزان شأنیت دوام بقا باشد که در برخی مصداق، محدودیت و تناهی زمانی مطرح نبوده و مصداق خلود، جاودانگی دائمی است. بنابراین استشهاد به این واژه نیز درست نیست.

۲- ارزیابی تفکیک میان «جاودانگی آتش» و «جاودانه بودن در آتش»

دکتر صادقی تهرانی، آن دسته از آیاتی را که بیانگر جاودانگی عذاب الهی‌اند، میان «جاودانه بودن آتش» و «جاودانه بودن در آتش» تفکیک کرده و مفاد آیات قرآن را جاودانه بودن در آتش می‌داند (صادقی تهرانی، ۱۹۷۷، ج ۱۷: صص ۱۳۱ و ۱۳۵). در ارزیابی این دیدگاه، توجه به نکات زیر لازم است:

یکم. در دیدگاه دکتر صادقی به‌طور کلی، شاهد یک ناسازگاری درونی هستیم که در این بخش نیز نمود روشنی دارد. وی از یک سو، با تکیه بر آیاتی نظیر «هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (نمل: ۹۰)، «لَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (یس: ۵۴)، «وَمَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (صافات: ۳۹) و مانند اینها، نظریه تجسم اعمال را مطرح می‌کند و با صراحت تمام، «جزا» را خود اعمال و ظهور ملکوتی آنها می‌داند (همان، ج ۲۲: صص ۲۷۸؛ ج ۲۵: ص ۸۱). از سوی دیگر، نظریه تفکیک میان «جاودانه بودن آتش» و «جاودانه بودن در آتش» را مطرح می‌کند (همان، ج ۱۷: صص ۱۳۱ و ۱۳۵). اما این دو ادعا با یکدیگر ناسازگارند؛ زیرا تفکیک پیش گفته زمانی پذیرفتنی است که آتش عذاب الهی، حقیقتی خارج از انسان جهنمی و ظرفی برای حضور او باشد، اما مطابق



ادعای دوم، آتش عذاب الهی خود اعمال انسان است. بنا بر آموزه تجسم اعمال، ثواب و عقاب اعمال خوب یا بد انسان‌ها چیزی جز آن اعمال نیست و میان اعمال انسان‌ها و عواقب آنها رابطه تکوینی برقرار است و عامل عذاب‌دهنده خارجی در کار نیست؛ اعمال آدمیان تبدیل به اخلاق و ملکات نفسانی می‌شود، در آخرت نیز همین اخلاق و ملکات نفسانی دوباره در ضمن اجسام آن جهانی ظهور پیدا می‌کنند. صورت حقیقی انسان بستگی به نیت‌ها، خصلت‌ها و ملکات نفسانی او دارد و بر این اساس، اگرچه انسان‌ها از نظر صورت ظاهری یکسان‌اند، ولی از نظر صورت باطنی، یعنی خصلت‌ها و ملکات، انواع یا اصناف گوناگونی دارند. انسان نوع متوسط است و تحتش انواع فراوانی وجود دارد. انسانی که افعال زشت در روحش رسوخ کرده، نوع جدیدی را تشکیل می‌دهد که آن افعال به منزله فصل ممیز اوست و روز قیامت تنها ظرف ظهور آثار اعمال ارادی انسان است (آملی، ۱۴۲۲ق، ج ۳: ص ۴۶۴؛ صدرالمآلهین، ۱۳۶۰، ص ۳۲۹؛ همو، ۱۳۶۱، ص ۲۸۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۱ق، ج ۱: ص ۹۱-۹۳). مطابق این نظریه، آتش نیز چیزی جدا از انسان جهنمی نیست. در این صورت، تفکیک میان «جاودانه بودن آتش» و «جاودانه بودن در آتش» درست نخواهد بود؛ زیرا بر این مبنا، جاودانه بودن انسان در آتش، به معنای جاودانگی خود آتش است که ظهور اعمال انسان است. مطابق این توضیح، تفکیک میان دو اصطلاح پیش‌گفته تنها در پرتو نقد نظریه تجسم اعمال امکان‌پذیر است.

دوم. ناسازگاری دیگر در دیدگاه وی، مربوط به بُعد معنانشناسی واژه خلود است. وی از یک سو، واژه خلود را به بقای طولانی معنا کرده، از سوی دیگر، آن را در پرتو قراین موجود در برخی آیات (نساء: ۵۷، ۱۲۲، ۱۶۹؛ مائده: ۱۱۹)، به معنای جاودانگی می‌داند (صادقی تهرانی، ۱۳۹۵، ص ۲۹۲). از سوی سوم، عذاب جاودانه را نفی کرده و مفاد آیات قرآن را جاودانگی در آتش می‌داند، نه جاودانگی آتش؛ در حالی که مطلب سوم با مطلب دوم ناسازگار است؛ زیرا لازمه مطلب سوم، این است که واژه خلود موجود در همان آیاتی که قرآینی دال بر معنای جاودانگی در آنهاست نیز به معنای بقای طولانی باشد، نه جاودانگی؛ زیرا وی به صراحت، بقای آتش را طولانی می‌داند، نه دائمی.

سوم. با چشم‌پوشی از نکته اول و دوم، تفکیک میان «جاودانه بودن آتش» و «جاودانه بودن در آتش»، با سیاق آیات قرآنی نیز سازگار نیست؛ زیرا واژه «فی» در ترکیب «خالدین فی النار»، بیانگر قید توضیحی است و ظرف بقای جهنمیان را بیان می‌دارد نه قید احترازی، تا خلود را مختص به وجود آتش بدانند. برداشت دوم، با سیاق آیات و فهم عرف عربی از آنها سازگار نیست. شاهد بر این نکته، این است که همین تعبیر در آیات متعدد، در مورد بهشتیان نیز آمده است؛ «أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (بقره: ۸۲)، اما دکتر صادقی تهرانی، برداشت احترازی را در مورد آنان مطرح نکرده، بلکه جاودانگی ثواب را پذیرفته است. (همو، ۱۹۷۷، ج ۳۰: ص ۴۵)

۳- ارزیابی فناپذیری آتش و مرگ کافران

دکتر صادقی تهرانی، آتش الهی را فناپذیر دانسته و به تبع آن، جهنمیان را نیز فناپذیر و مرگ‌پذیر می‌داند (همان، ص ۴۰۴؛ ج ۷: ص ۱۰۰؛ ج ۲۶: ص ۳۶۵). در ارزیابی این دیدگاه، توجه به نکات زیر لازم است:

یکم. مطابق آنچه خود وی تصریح کرده، آیات قرآنی تنها بر جاودانگی در آتش دلالت دارد، نه بر جاودانگی خود آتش. بنابراین مطابق دیدگاه وی، همان‌طوری که آیات قرآنی بر فناپذیری آتش دلالت ندارند، بر فناپذیری آن نیز دلالت نمی‌کنند. پس نظریه فناپذیری آتش هیچ‌گونه دلیل قرآنی ندارد.

دوم. فناپذیری آتش و مرگ‌پذیری جهنمیان نه تنها دلیل قرآنی ندارد، بلکه ادله عقلی‌ای که وی مطرح کرده نیز بر آن دلالت ندارد؛ زیرا با فرض پذیرش ناسازگاری جاودانگی آتش با عدل، رحمت و حکمت الهی، باز هم نظریه فناپذیری آتش و مرگ‌پذیری جهنمیان اثبات نمی‌شود؛ زیرا این ادله عقلی، تنها بر نفی جاودانگی عذاب دلالت دارد، در حالی که نفی جاودانگی عذاب می‌تواند چند مصداق داشته باشد:

الف) جهنمیان پس از فنای آتش، وارد بهشت شوند، نه اینکه بمیرند. این دیدگاه را برخی از پیروان نظریه فنای آتش مطرح کرده‌اند. (عبدالخالق کاظم، ۱۳۸۳، ص ۱۶۸)



ب) ممکن است همچون ابن عربی، میان «فناى عذاب» و «فناى آتش» تفکیک نماییم؛ به این صورت که پس از عذاب طولانى جهنمیان، با اینکه آتش وجود دارد، عذابى وجود ندارد، بلکه مزاج جهنمیان با آتش هماهنگ مى‌شود. (ابن عربی، ۱۹۹۴، ج ۱۳: ص ۵۱۶)

ج) ممکن است گفته شود جهنمیان پس از عذاب طولانى، در حالت تخدیر و بیهوشى قرار مى‌گیرند. این نظریه نیز از کلمات ابن عربی استفاده مى‌شود. (همان، ج ۴: ص ۴۰۳)

بنابراین نظریه فناپذیری آتش و مرگ‌پذیری جهنمیان نه تنها شاهد قرآنى ندارد، بلکه ادله عقلی نیز بر فرض تمام بودن، اعم از این نظریه است و آن را اثبات نمی‌کند. سوم. دکتر صادقی تهرانى در مورد نسبت زمانى میان «فناى آتش» و «فناى جهنمیان»، در برخى موارد، فناى جهنمیان را پس از فناى آتش مى‌داند (صادقى تهرانى، ۱۹۷۷، ج ۳۰: ص ۴۰۴) و در برخى موارد، مرگ کافران را پیش از فناى آتش مى‌داند که پس از مرگ آنان، آتش فنا مى‌پذیرد (همان، ج ۷: ص ۱۰۰). این در حالى است که هیچ یک از این دو احتمال با نظریه تجسم اعمال که مورد پذیرش وی است (همان، ج ۲۲: ص ۲۷۸؛ ج ۲۵: ص ۸۱)، سازگار نیست؛ زیرا مطابق نظریه تجسم اعمال، آتش ظهور ملکوتی اعمال انسان است و تفکیک زمانى میان «فناى آتش» و «فناى جهنمیان»، بیانگر نپذیرفتن این نظریه است که همه اینها، ناسازگارى درونى نظریه صادقى را بیان مى‌دارد.

۳. ارزیابی ادله نظریه

دکتر صادقى تهرانى برای اثبات نظریه انقطاع عذاب، پنج دلیل اقامه مى‌کند که مفاد اصلی آنها، نقد نظریه جاودانگى عذاب است که لازمه‌اش اثبات نظریه انقطاع عذاب است. از این رو به ارزیابی مفاد آنها در راستای نقد نظریه جاودانگى عذاب مى‌پردازیم.

۱- ارزیابی ناسازگارى جاودانگى عذاب با عدل الهی

ناسازگارى جاودانگى عذاب با عدل الهی، از مهم‌ترین ادله نقد نظریه جاودانگى عذاب است. در ارزیابی این دلیل توجه به نکات زیر لازم است:

یکم. مطابق نظریه تجسم اعمال که مورد پذیرش دکتر صادقی تهرانی نیز قرار دارد (همان)، عذاب ظهور آثاری است که بر صورت و نوعیت شقاوت مترتب می‌گردد. این آثار، معلول مخالفت‌هایی است که انسان عاصی انجام می‌دهد و به تدریج ملکه او می‌شود، نه اینکه آثار نام‌برده به‌طور مستقیم و بی‌واسطه معلول مخالفت‌های او باشد تا گفته شود: مخالفت‌ها محدود و انگشت‌شمار است، چرا باید عذابش بی‌نهایت باشد؟ بنابراین عمل، پدیده‌ای زمانی است که خود رخت برمی‌بندد، ولی عصاره آن در جان عامل می‌ماند و جان آدمی را بهیمی یا شیطانی یا ملکی می‌کند. اعمال جوارح گرچه محدود و موقت است، اعمال قلبی همیشگی و دائم است و امر دائم اثر جاودان در پی خواهد داشت (آملی، ۱۴۲۲ق، ج ۳: ص ۴۶۴؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۳۲۹؛ همو، ۱۳۶۱، ص ۲۸۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۱ق، ج ۱: ص ۹۱-۹۳). با بهره‌گیری از مبانی حکمت متعالیه و با استناد به سخنان صدرالمتألهین و علامه طباطبایی، این نکته را به این صورت می‌توان توضیح داد که انسان نوع متوسط است و تحتش انواع فراوانی وجود دارد. انسانی که افعال زشت در روحش رسوخ کرده، نوع جدیدی را تشکیل می‌دهد که آن افعال به‌منزله فصل ممیز اوست. بنابراین صدور افعال زشت از او و ظهور عذاب در جهنم، قهری نیست، بلکه کاملاً طبیعی است و علت صدور آنها نیز صورت جدیدی است که در او به‌وجود آمده و این صورت، دائمی و ثابت بوده و فصل ممیز اوست، لذا با جاودانگی عذاب کاملاً سازگار است. (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷: ص ۸۸؛ طباطبایی، ۱۴۱۱ق، ج ۱: ص ۴۱۲)

دوم. روح امری مجرد، ثابت و مرگ‌ناپذیر است، از این رو چنانچه کفر، شرک، نفاق و معصیت که باطن آنها آتش است، وصف راسخ روح و ملکه کسی شد، او همواره در دنیا و آخرت، با عامل عذاب قرین بوده، در آتش جاودان خواهد بود. روح وجودی مادی نیست تا در طول تاریخ و زمان قرار گیرد. روح نامحدود نیست، ولی مجرد و ثابت است و در نتیجه، عامل عذاب و آتش نیز که وصف راسخ و ملکه آن شده، ثابت و پایدار خواهد بود. علاوه بر اینکه جاودانگی عذاب، تنها برای کسانی است که رذایل برای آنان به‌گونه‌ای ملکه می‌شود که حتی پس از قیام دلیل معتبر و تمامیت حجت نیز برابر پیامبران الهی مقاومت می‌کنند، نه برای



کسانی که گناهانشان در حد هیئات عارضی باشد. (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۷: ص ۸۸؛ طباطبایی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۴۱۲)

سوم. در خلود دوزخیان معاند، اصل عمل و سنگینی آن نیز باید سنجیده شود؛ زیرا همه گناهان یکسان نیستند. پاره‌ای از گناهان به اندازه‌ای بزرگ است که یک عمر جاودان، کفایت کشش کیفر و مجازات آن بار بزرگ معصیت را ندارد. برای مثال، اگر کسی با فشردن کلیدی در مدت یک ثانیه بمبی را آزاد و میلیون‌ها انسان را به خاکستر تبدیل کند، انسان‌هایی که تا قیامت از نسلشان چه بسا نیکان و پارسایانی پدید خواهند آمد، مسلماً در هر دادگاه صالح و عادل به عذاب جاودان محکوم خواهد شد. (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۵: ص ۵۰۱)

۲- ارزیابی ناسازگاری جاودانگی عذاب با گستره رحمت الهی

در ارزیابی ادعای «ناسازگاری جاودانگی عذاب با گستره رحمت الهی»، توجه به دو نکته لازم است:

یکم. منشأ این شبهه، عاطفی‌انگاری تفسیر رحمت الهی است که این تلقی نه فقط با جاودانگی عذاب، بلکه با اصل عذاب نیز سازگار نیست. رحمت الهی امری تکوینی و حقیقی است، نه عاطفی و انفعالی، به معنای رقت قلب و سوزش دل که حق تعالی از آن منزّه است. (شریف مرتضی، ۱۹۹۸، ج ۱: ص ۷۳؛ ملاعبدالله یزدی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۴۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۴۱۴)

دوم. رحمت الهی دو گونه است: یکی رحمت عام و فراگیر که هر موجودی را به اندازه استعدادش به کمال لایق خود نایل می‌کند و هیچ چیزی از قلمرو این رحمت الهی بیرون نیست و عالم را بر هندسه همین رحمت آفرید و بر پایه آن، هر یک از رحمت خاص و غضب مخصوص را در جای خود قرار می‌دهد. دیگری رحمت خاص که ویژه مؤمنان و متقیان است و دیگران از آن بی‌بهره‌اند. معنای نامحدود بودن رحمت الهی در رحمت عام با معنای آن در رحمت خاص متفاوت است؛ زیرا رحمت عام اصلاً مقابل ندارد، ولی رحمت خاص مقابل دارد و آن غضب است. آنچه در جهان وجود دارد، حتی عذاب، بر اساس رحمت مطلق حق تعالی است؛ هرچند عذاب نسبت به بهشتیان غضب است، نه رحمت. بنابراین

عذاب جاوید با رحمت عام خدا ناسازگار نیست، بلکه عین رحمت مطلق است و گرچه با رحمت خاص نیز یک جا جمع نمی‌شود، انسان معذب با اختیار خویش راه شقاوتمندان و کافران را عمداً انتخاب می‌کند و خود را شقی می‌سازد. بر این پایه خدای رحمان، عذاب هم دارد. (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۵: ص ۴۹۲)

۳- ارزیابی ناسازگاری جاودانگی عذاب با حکمت الهی

مطابق آنچه در پاسخ به دو دلیل پیشین گذشت، پاسخ این دلیل نیز آشکار می‌گردد. مطابق آنچه گذشت، عذاب الهی ظهور ملکات خود انسان است و امر خارجی نیست. ناسازگاری جاودانگی عذاب با حکمت الهی، بر این اساس استوار است که عذاب، امر خارجی به‌شمار می‌آید و خداوند آن را بر جهنمی بار می‌نماید. اما بنا بر نظریه تجسم اعمال، عذاب ظهور اعمال خود اوست و چنین پرسشی مطرح نمی‌شود.

۴- ارزیابی ناسازگاری جاودانگی عذاب با فلسفه وجودی آتش

با تأمل در پاسخ‌های پیش‌گفته، پاسخ این دلیل نیز آشکار می‌شود؛ زیرا مطابق آنچه گذشت، آتش عذاب الهی ظهور ملکات خود انسان است و امر خارجی نیست. ناسازگاری جاودانگی عذاب با فلسفه وجودی آتش، بر این اساس استوار است که عذاب، امر خارجی است و خداوند آن را بر جهنمی بار می‌نماید؛ اما بنا بر نظریه تجسم اعمال، عذاب ظهور اعمال خود اوست و چنین پرسشی مطرح نمی‌شود. فلسفه وجودی آتش، وجود ملکات زشت در انسان است که نتیجه اعمال و هیئات زشت اوست.

۵- ارزیابی ناسازگاری جاودانگی عذاب با آیه لبث احقاب

در ارزیابی دلالت آیه «لَا يَبِثْنَ فِيهَا أَحْقَابًا» (نبا: ۲۳) بر انقطاع عذاب، توجه به چند نکته لازم است:

یکم. واژه «احقاب» جمع «حقب» است. بسیاری از لغویان و مفسران، این واژه را به «زمان مبهم» تفسیر کرده‌اند. راغب اصفهانی نخست دیدگاه کسانی را نقل می‌نماید که «حقبه» را هشتاد سال می‌دانند، سپس آن را نپذیرفته، می‌گوید: «درست این است که حقبه، مدت زمان مبهمی است» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۴۸).

فراهیدی نیز «حقبه» را زمان مبهمی از روزگار می‌داند (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۳: ص ۵۳). ابن‌منظور از فراء نقل می‌کند که واژه «احقاب» بر زمان مشخصی دلالت نمی‌نماید، بلکه بر تتابع زمان دلالت می‌کند (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱: ص ۳۲۶). زمخشری نیز این واژه را بیانگر تتابع زمان تا بی‌نهایت می‌داند (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴: ص ۶۸۸). صاحب تفسیر کنزالدقائق نیز این واژه را بیانگر تتابع زمان دانسته، دلالت آن را بر انقطاع عذاب نمی‌پذیرد. (قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۱۴: ص ۱۰۲)

دوم. علاوه بر تصریح لغویان، در سیاق آیه مذکور نیز قرینه‌ای بر جاودانگی عذاب وجود دارد. خداوند در ادامه می‌فرماید: «فَذُوقُوا فَلَنْ نَزِيدَكُمْ إِلَّا عَذَابًا» (نبا: ۳۰). مطابق این آیه، به کافران پس از لبت احقاب گفته می‌شود: «پس بچشید که چیزی جز عذاب بر شما نمی‌افزاییم». حال اگر عذاب انقطاع پذیرد، این آیه کذب خواهد بود و افزوده شدن عذاب، صادق نخواهد بود. بدیهی است که تفسیر آیه به اینکه زیادت عذاب مشروط به بقای عذاب است، صحیح نیست؛ زیرا آیه سخنی از وجود عذاب به میان نیاورده و اشتراط آن نیازمند اثبات است.

سوم. تمسک به «لَا بَشِيْنَ فِيْهَا أَحْقَابًا» (نبا: ۲۳) برای اثبات انقطاع عذاب، تمسک به مفهوم عدد است؛ در حالی که به باور مشهور اصولیان، عدد مفهوم ندارد.

چهارم. مطابق برخی روایات، آیه پیش‌گفته مربوط به کسانی است که عذابشان جاودانه نبوده، از آتش خارج می‌شوند (عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۵: ص ۴۹۵)، بنابراین حتی با چشم‌پوشی از پاسخ‌های گذشته، تمسک به این آیه برای اثبات جاودانگی عذاب کافران درست نیست.

پنجم. مطابق آنچه در ارزیابی ادله پیشین گذشت، جاودانگی عذاب، از آیات فراوانی از قرآن کریم به روشنی استفاده می‌شود و واژه خلود، بیانگر جاودانگی عذاب است؛ از این رو حتی اگر در مفاد آیه پیش‌گفته ابهامی وجود داشته باشد، صراحت دیگر آیات قرینه روشنی بر تفسیر این آیه قلمداد می‌شود.

مطابق آنچه گذشت، ادله دکتر صادقی تهرانی برای اثبات نظریه انقطاع عذاب و نقد نظریه جاودانگی عذاب تمام نیست و با توجه به ظهور آیات در جاودانگی عذاب کافران، نظریه جاودانگی عذاب پذیرفتنی است.

۴. ارزیابی نظریه در پرتو روایات

در ارزیابی نظریه انقطاع عذاب دکتر صادقی تهرانی در پرتو روایات، توجه به نکات زیر لازم است:

یکم. به باور دکتر صادقی تهرانی، روایات جاودانگی عذاب مخالف با قرآن‌اند (صادقی تهرانی، ۱۳۹۲، ج ۵: ص ۵۳). مطابق آنچه در مبحث پیشین گذشت، ادله دکتر صادقی تهرانی برای اثبات نظریه انقطاع عذاب و نقد نظریه جاودانگی عذاب تمام نیست و با توجه به ظهور آیات در جاودانگی عذاب کافران، نظریه جاودانگی عذاب پذیرفتنی است. بنابراین ادعای مخالفت روایات جاودانگی عذاب با قرآن نیز درست نبوده، روایات مزبور پذیرفتنی‌اند.

دوم. دکتر صادقی تهرانی روایات جاودانگی عذاب را یک یا دو روایت دانسته است (همان). این در حالی است که روایات فراوانی در مورد جاودانگی عذاب الهی وارد شده که به تعبیر علامه طباطبایی، این روایات به حد استفاضه رسیده (طباطبایی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۴۱۱) که به نمونه‌هایی از آنها اشاره می‌نمایم.

الف) در حدیثی از امام صادق علیه السلام آمده است که وقتی اهل بهشت وارد بهشت شدند و اهل جهنم وارد آتش، مرگ را آورده و ذبح می‌کنند، سپس گفته می‌شود: «خُلُودٌ فَلَا مَوْتَ أَبَدًا». (حرعاملی، ۱۴۱۸ق، ج ۱: ص ۳۷۲)

ب) در حدیث دیگری راوی به امام صادق علیه السلام می‌گوید: به ما چنین رسیده که روزی بر جهنم می‌آید که دره‌ایش بسته می‌شود. امام علیه السلام فرمودند: خیر، به خدا سوگند، عذاب الهی همیشگی است. (همان، ص ۳۷۴)

ج) در حدیث دیگری آمده است که وقتی اهل بهشت به بهشت و اهل جهنم به آتش وارد شدند، مرگ را میان بهشت و جهنم قرار می‌دهند و آن را نابود می‌کنند. پس از آن، منادی ندا می‌دهد که ای اهل بهشت و ای اهل جهنم، دیگر مرگی نیست و شما جاودانه‌اید. (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ص ۵۰؛ مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۸: ص ۳۴۵)

سوم. در برخی روایات شبهه ناسازگاری جاودانگی عذاب با عدل الهی نیز مطرح گردیده و پاسخ داده شده است: یهودی‌ای به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم این شبهه را مطرح نموده، گفت: اگر پروردگارت ستم روا نمی‌دارد، چگونه کسی را که جز چند روز (مدت محدود) گناه نکرده، برای ابد در آتش جاودان می‌دارد؟ پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم فرمود:



جاودانگی او در عذاب الهی به سبب نیت اوست؛ چون نیت او بر این بوده که اگر عمر جاوید داشت، گناه کند و چنین نیتی بسیار بدتر از عمل است. همان‌طور که جاویدان بودن کسی در بهشت به سبب این نیت او بوده که اگر همواره در دنیا زندگی می‌کرد، از طاعت خداوند دست برنمی‌داشت و چنین نیتی از عمل بهتر است. بنابراین بر اساس نیت، اهل بهشت در بهشت جاودانه خواهند بود و اهل جهنم در آتش؛ زیرا خداوند متعال می‌فرماید: «ای پیامبر! اعلام کن هر کس بر اساس شاکله، ساختار ذاتی و طبیعی خود کارها را انجام می‌دهد و خداوند به هر کس که هدایت یافته، از همه کس آگاه‌تر است». (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۳۹۸)

استدلال عقلی پیامبر ﷺ به آیه «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ» (اسراء: ۸۴) بیانگر این حقیقت است که اساس جاودانگی بهشت یا دوزخ تنها در اندیشه خلاصه نمی‌شود، بلکه شاکله انسان، یعنی ذات و طبیعت و عقیده انسان توسط نیت او به خیر یا شر گرایش پیدا کرده و معصیت یا عبادت، ذاتی او گشته است، و گر نه به صرف نیت کسی را مؤاخذه نمی‌کنند. بنابراین مراد از نیت یک نوع عمل و عقیده است. در نتیجه، انسان گنهکار در دنیا برای خود وجودی جهنمی کسب کرده و در آخرت به اصل خود، یعنی به دوزخ بزرگ می‌رسد. بنابراین عذاب عبارت است از آثاری که بر صورت و نوعیت شقاوت مترتب می‌گردد. (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۵: ص ۵۰۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۱ق، ج ۱: ص ۴۱۲)

نتیجه‌گیری

یافته‌های پژوهش پیش رو بدین قرارند:

۱- مشهور دانشوران مسلمان، نظریه جاودانگی عذاب جهنم را پذیرفته، برخی از آنان نظیر فخررازی، تفتازانی، شهید ثانی، شیخ طوسی، طبرسی، خواجه نصیرالدین طوسی و علامه مجلسی، این نظریه را اجماعی دانسته‌اند. اما در مقابل، برخی اندیشه‌وران، جاودانگی عذاب جهنم را نپذیرفته‌اند که از جمله آنان دکتر صادقی تهرانی است.

۲- مؤلفه‌های نظریه دکتر صادقی تهرانی در تبیین نظریه انقطاع عذاب از این قرار است: یکم: واژه «خلود» نه تنها در فرهنگ لغوی، بلکه در آیات قرآنی نیز به

معنای «بقای طولانی» است، نه «جاودانگی»، بنابراین نظریه انقطاع عذاب با واژه خلود ناسازگار نیست. دوم: آنچه از آیات قرآنی در مورد جاودانگی استفاده می‌شود، «جاودانه بودن در آتش» است، نه «جاودانه بودن آتش». سوم: تا وقتی آتش وجود داشته باشد، کافران نیز در آن قرار دارند، اما خود آتش نیز روزی از بین می‌رود و کافران نیز از بین خواهند رفت.

۳- دکتر صادقی تهرانی چند دلیل برای اثبات نظریه انقطاع عذاب اقامه کرده است؛ از جمله: سازگاری با عدل الهی، سازگاری با گستره رحمت الهی، سازگاری با حکمت الهی، سازگاری با فلسفه وجودی آتش و سازگاری با آیه لبث احقاب.

۴- همسان‌انگاری دیدگاه صادقی تهرانی با دیدگاه ابن‌عربی درست نیست و میان آنها تمایز اساسی وجود دارد. دیدگاه وی در عین تمایزی که با دیدگاه ابن‌عربی دارد، از نوآوری‌های وی نیست و پیش از او نیز کسانی چون عمر، ابن‌مسعود، ابوهریره، ابوسعید، ابن‌تیمیه، ابن‌قیم جوزیه، رشیدرضا و شیخ شلتوت آن را مطرح کرده‌اند و به نظر می‌رسد دکتر صادقی در این نظریه و امدار ایشان است.

۵- با تأمل در بیانات لغویان، آشکار می‌شود که غالب آنان، واژه «خلود» را به جاودانگی تفسیر کرده‌اند. اما در این میان، برخی چون راغب اصفهانی، خلود را به فاسد نشدن، باقی ماندن در یک حالت و بقای طولانی تفسیر نموده‌اند. اما به نظر می‌رسد در این معناشناسی، خلط روشنی میان مفهوم و مصداق رخ داده که خطای رایجی در حوزه لغت‌شناسی است.

۶- تفکیک میان «جاودانه بودن آتش» و «جاودانه بودن در آتش» درست نیست و با نظریه تجسم اعمال ناسازگار است. علاوه بر اینکه با سیاق آیات قرآنی نیز سازگار نیست؛ زیرا واژه «فی» در ترکیب «خالدین فی النار»، بیانگر قید توضیحی است و ظرف بقای جهنمیان را بیان می‌دارد، نه قید احترازی، تا خلود را مختص به وجود آتش بداند.

۷- فناپذیری آتش و مرگ‌پذیری جهنمیان، نه تنها دلیل قرآنی ندارد، بلکه ادله عقلی‌ای که دکتر صادقی مطرح کرده نیز بر آن دلالت ندارد؛ زیرا این ادله عقلی تنها بر نفی جاودانگی عذاب دلالت دارد، در حالی که نفی جاودانگی عذاب، می‌تواند چند مصداق داشته باشد.



۸- ادعای «ناسازگاری جاودانگی عذاب با عدل الهی» نیز با نظریه تجسم اعمال ناسازگار است؛ چنان‌که در پرتو نظریه تجسم اعمال، پاسخ دلیل حکمت الهی و فلسفه وجودی آتش نیز آشکار می‌شود.

۹- ادعای «ناسازگاری جاودانگی عذاب با گستره رحمت الهی» درست نیست و سرچشمه آن، عاطفی‌انگاری تفسیر رحمت الهی است. علاوه بر اینکه عذاب جاوید با رحمت عام خدا ناسازگار نیست، بلکه عین رحمت مطلق است.

۱۰- تمسک به آیه لبث احقاب برای اثبات نظریه انقطاع عذاب درست نیست؛ زیرا از یک سو، بسیاری از لغویان و مفسران، واژه «احقاب» را به «زمان مبهم» تفسیر کرده‌اند، از سوی دیگر، آیه «فَدُوْقُوا فَلَٰنَ تَزِيْدُكُمْ اِلَّا عَذَابًا» (نبا: ۳۰) که در سیاق آیه لبث احقاب است، خود قرینه‌ای بر جاودانگی عذاب است و از سوی سوم، مطابق برخی روایات، آیه پیش‌گفته مربوط به کسانی است که عذابشان جاودانه نیست و از آتش خارج می‌شوند.

کتابنامه

۱. قرآن کریم.
۲. آملی، سید حیدر (۱۴۲۲ق)، تفسیر المحيط الأعظم، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳. ابن ابی‌العز حنفی (۲۰۰۵)، شرح العقيدة الطحاوية، بغداد: دارالکتاب العربی.
۴. ابن‌درید، محمدبن حسن (بی‌تا)، جمهرة اللغة، بیروت: دارالعلم للملایین.
۵. ابن‌عربی، محی‌الدین (۱۹۹۴)، الفتوحات المکیة، تحقیق: عثمان یحیی، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۶. ابن‌قیم جوزیه، محمدبن ابی‌بکر (بی‌تا)، حادی الارواح الی بلاد الافراح، جده: دارعالم الفوائد.
۷. ابن‌منظور، محمدبن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت: دارالصادر.
۸. ازهری، محمدبن احمد (بی‌تا)، تهذیب اللغة، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۹. اسماعیلی، مسعود (۱۳۹۰)، «خلود عذاب در مکتب ابن عربی»، فصلنامه معارف عقلی، شماره ۲۰، ص ۷-۴۶.

۱۰. تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹ق)؛ شرح المقاصد، تحقیق: عبدالرحمن عمیره، قم: نشر الشریف الرضی.
۱۱. جرجانی، میرسید شریف (۱۴۱۹ق)، شرح المواقف، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷)، تفسیر موضوعی قرآن کریم، قم: اسراء.
۱۳. جوهری، اسماعیل بن حماد (بی تا)، الصحاح، بیروت: دارالعلم للملایین.
۱۴. حرعاملی، محمدبن حسن (۱۴۱۸ق)، الفصول المهمة فی أصول الأئمة، قم: مؤسسه معارف اسلامی امام رضا علیه السلام.
۱۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، مفردات الفاظ القرآن، دمشق: دارالقلم.
۱۶. رشیدرضا، محمد (۱۳۳۸)، تفسیر المنار، مصر: مطبعة المنار.
۱۷. زبیدی، محمدبن محمد (بی تا)، تاج العروس، بیروت: دارالفکر.
۱۸. زمخشری، محمود (۱۴۰۷ق)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت: دار الکتاب العربی.
۱۹. شریف مرتضی، علی بن حسین (۱۹۹۸)، آمالی، قاهره: دار الفکر العربی.
۲۰. شهید ثانی، زین الدین (۱۴۰۹ق)، حقائق الإیمان، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۲۱. صادقی تهرانی، محمد (۱۳۹۲)، التفسیر الموضوعی للقرآن الکریم، قم: شکرانه.
۲۲. صادقی تهرانی، محمد (۱۳۹۵)، عقائدنا، قم: شکرانه.
۲۳. صادقی تهرانی، محمد (۱۹۷۷)، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنة، بیروت: مؤسسه الاعلمی.
۲۴. صدرالمتألهین، محمد (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تصحیح و تعلیق: سید جلال الدین آشتیانی، مشهد: مرکز نشر دانشگاهی.
۲۵. صدرالمتألهین، محمد (۱۳۶۱)، العرشیه، تهران: انتشارات مولی.
۲۶. صدرالمتألهین، محمد (۱۹۸۱)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۲۷. صدوق، محمدبن علی (۱۳۹۸ق)، التوحید، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۸. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۱ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه الاعلمی.
۲۹. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، مجمع البیان، تهران: ناصر خسرو.



۳۰. طوسی، محمدین حسن (بی تا)، *التبیین فی تفسیر القرآن*، تحقیق: احمد قصیر عاملی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۱. طوسی، نصیرالدین (۱۴۱۶ق)، *قواعد العقائد*، تحقیق: علی ربانی گلپایگانی، قم: مؤسسه الامام الصادق علیه السلام.
۳۲. عبدالخالق کاظم، محمد (۱۳۸۳)، *الخلود فی جهنم*، قم: مرکز العالمی للدراسات الاسلامیة.
۳۳. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه (۱۴۱۵ق)، *تفسیر نور الثقلین*، تحقیق: سید هاشم رسولی محلاتی، قم: اسماعیلیان.
۳۴. فخر رازی، محمدین عمر (۱۴۰۵ق)، *تلخیص المحصل*، بیروت: دارالاضواء.
۳۵. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ق)، *کتاب العین*، قم: نشر هجرت.
۳۶. قمی مشهدی، محمدبن محمدرضا (۱۳۶۸)، *تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب*، تحقیق: حسین درگاهی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۷. قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ق)، *تفسیر التمیی*، قم: دار الکتب.
۳۸. مجلسی، محمدباقر (۱۳۶۲)، *بحار الانوار*، تهران: دارالکتب الاسلامیة.
۳۹. محمدی، ناصر؛ جوادی، حسن (۱۳۹۲)، «مطالعه تطبیقی نظرات علامه طباطبایی و آیت الله صادقی پیرامون جایگاه خلود در معاد جسمانی»، *مجموعه مقالات دومین همایش بیداری قرآنی*، قم: شکرانه.
۴۰. یزدی، عبدالله بن شهاب الدین (۱۴۱۲ق)، *الحاشیة علی تہذیب المنطق*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.