

بررسی خلود در عذاب و شبهات پیرامون آن از دیدگاه علامه طباطبایی(ره) و آیت‌الله جوادی آملی

نعیمه نجمی‌نژاد^۱، یحیی نورمحمدی نجف‌آبادی^۲

چکیده

و اثبات میکند که خلود در عذاب، امری قطعی است و کفار، منافقان و مشرکان معاند، تا ابد در عذاب خواهند بود. خلود در عذاب با عدل، حکمت و رحمت الهی و آیات قرآن کریم، سازگار است.

کلیدواژگان: خلود، عذاب، نار، علامه طباطبایی(ره)، جوادی آملی.

مقدمه

معاد یکی از اصول اعتقادی است که همواره محور پرسشهای گوناگون بوده است؛ اما در این میان، اصلیتین مسئله، بحث پاداش و کیفر الهی است، تاجاییکه یکی از نامهای روز قیامت، یوم-الجزاء است. کیفر و پاداش الهی طبق ظاهر بسیاری از آیات قرآن کریم و روایات، یا موقت

زندگی اخروی و نحوه آن از چالشیتین مباحث در حوزه دین است؛ از جمله مسئله خلود در عذاب، که یکی از مهمترین مسائل مربوط به معاد و کیفر الهی است و هر یک از اندیشمندان بمقتضای مبانی فکری خود، در پی تبیین آن برآمده‌اند. عده‌یی معتقدند خلود در دوزخ، مساوی خلود در عذاب نیست و مخلدین در دوزخ، پس از اینکه مدتی عذاب کشیدن، عذاب با طبع آنها سازگار شده و به عذب تبدیل میشود. در مقابل، برخی معتقدند عذاب هیچگاه برای مخلدین در دوزخ گوارا نخواهد شد. این مقاله که بروش توصیفی-تحلیلی نگاشته شده، به تبیین نظر علامه طباطبایی و دیدگاه استاد جوادی آملی پرداخته و شبهات مطرح درباره این مسئله را با توجه به نظر این دو اندیشمند، بررسی و نقد نموده

۱. دانش‌پژوه سطح ۴ حکمت متعالیه، جامعه الزهرا(س)، قم، ایران (نویسنده مسئول)؛ 6669.nnn@gmail.com

۲. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه ملایر، ملایر، ایران؛ normohamadi126@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۴/۱۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۸/۵ نوع مقاله: پژوهشی

DOR: 20.1001.1.15600874.1404.31.1.1.??

است یا دائم. در مورد کیفر موقت، اینکه برخی متناسب با گناهی که انجام داده‌اند، مدتی عذاب ببینند و بعد از جهنم آزاد شوند، با هیچکدام از اصول عقلی و نقلی ناسازگار نیست. درباره پاداش جاودانه، یعنی جاودانگی در بهشت، نیز اختلافی میان اندیشمندان دیده نمی‌شود؛ مرکز ثقل اختلاف‌نظرها، در مورد جاودانگی در عذاب است. قریب به اتفاق اندیشمندان در مورد جاودانگی گروهی در جهنم، با یکدیگر اتفاق نظر دارند، و اختلاف عمده آنان در باب مصداق مخلدین و کیفیت این خلود است و هرکدام از آنها با توجه به اصول و مبانی فکری خود نظری ارائه داده‌اند؛ برخی قائلند که این عده پس از تحمل مدتی عذاب، با اینکه در جهنم خالدند، دیگر عذاب برای آنها ناگوار نخواهد بود و بلکه لذتبخش خواهد شد، اما بعضی دیگر معتقدند این گروه، همانطور که خالد در جهنم هستند، خالد در عذاب نیز خواهند بود و بهیچوجه عذاب برای آنان گوارا نخواهد شد. این قول با شبهاتی فراوان، از جمله ناسازگاری خلود در عذاب با عدل، رحمت الهی و... مواجه است.

نوشتار حاضر که با روش توصیفی-تحلیلی نگاشته شده، در پی تبیین نظر علامه طباطبایی و استاد جوادی آملی در مقام دو صاحب‌نظر برجسته معاصر- و بررسی پاسخ آنها به شبهات مطرح به این دیدگاه است. البته بحث خلود در عذاب، مبتنی بر مباحث فلسفی متعدد است، اما

چون مقاله گنجایش پرداختن به آن را ندارد، از بیان آن صرف‌نظر شده و بر بیان دیدگاه علامه طباطبایی و جوادی آملی در اینباره متمرکز شده‌ایم.

۱. تبیین و ادله خلود در عذاب از دیدگاه

علامه طباطبایی (ره)

علامه طباطبایی خلود در عذاب را از هم از جنبه نقلی و هم از حیث عقلی، اثبات کرده است.

دلایل نقلی

علامه در تبیین جهت نقلی، هم به قرآن کریم تمسک جسته و آیات الهی را نص در خلود تأویل میکند و هم روایات را در حد استفاضه (نزدیک به یقین) میداند (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۱/ ۴۱۲؛ همو، ۱۳۸۸: ۳۰۶). نمونه‌یی از این آیات و روایات عبارتند از:

«آیه ۱۶۷ سوره بقره که میفرماید: «وقال الذین اتبعوا لو ان لنا كرة فنتبراً منهم كما تبرءوا منا كذلك يريهم الله أعمالهم حسرات عليهم و ما هم بخارجين من النار؛ پیروان میگویند: کاش بار دیگر به دنیا برمیگشتیم تا از آنها (پیشوایان گمراه) بیزاری جوییم، آنچنانکه آنان (امروز) از ما بیزاری جستند. خداوند اینچنین اعمال آنها را بصورتی حسرت‌آور به آنان نشان میدهد و از آتش دوزخ هرگز خارج نخواهند شد».

پیامبر (ص) فرمودند: «اگر به دوزخیان گفته شود شما به اندازه ریگهای دنیا در آتش خواهید ماند، خوشحال میشوند و اگر به بهشتیان گفته شود به اندازه ریگهای بیابان در بهشت خواهید بود، اندوهگین میشوند؛ اما جاودانگی بر آنها مقرر شده است» (سیوطی، ۱۴۰۴: ۱/ ۴۱).

- روایتی از امام رضا (ع) وارد شده که میفرمایند: «خداوند مؤمنی را که وعده بهشت داده است، وارد آتش نمیکند و کافری که وعید دوزخ و خلود در آن را داده است، از آتش بیرون نمی‌آورد» (صدوق، ۱۳۷۸: ۲/ ۱۲۵).

دلایل عقلی

علامه طباطبایی برای بیان دلیل عقلی چند گام را طی کرده است؛ نسخت اینکه امکان ندارد بتوان تک تک خصوصیات که در دین برای معاد ذکر شده را با مقدمات کلی عقل، اثبات کرد، زیرا عقل به آن جزئیات و خصوصیات نمیرسد. اما چون برای نبوت پیامبر صادق، دلیل عقلی وجود دارد، آنچه ایشان در باب اصل معاد و جزئیات آن گفته را میتوان بدون دلیل عقلی جداگانه، پذیرفت (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۱/ ۴۱۲).

علامه برای بیان گام دوم، بحث را از ایجاد شدن ملکات در انسان بر اثر تکرار فعل، پی میگیرد و دلیل عقلی بر خلود در عذاب را به این نحو بیان میکند: انجام هر فعلی در انسان، سبب ایجاد هیئتی و حالی در نفس وی میگردد. این

هیئت و حالت، هم در ناحیه شقاوت قابل طرح است و هم در ناحیه سعادت. بعد از آنکه این فعل تکرار شد، آن هیئت و حالت ایجاد شده نیز شدت می‌یابد و بصورت ملکه، یعنی طبیعت ثانوی، نمود پیدا میکند و در صورت رسوخ هرچه بیشتر این ملکه در نفس انسان، سبب ایجاد صورتی سعیده یا شقیه میشود و همین صورت است که منشأ هیئتها و صورتهای نفسانی میگردد. علامه برای بیان دقیق مطلب، ابتدا انسانها را به دو دسته کلی تقسیم میکند و سپس به توضیح هر کدام از آنها میپردازد.

الف) نفوس کامل که در ناحیه مثبت، هم ذاتاً و هم فعلاً (از حیث عمل)، سعید هستند و در ناحیه منفی نیز هم ذاتشان و هم عملشان، شقی است. (منظور از کامل در اینجا یعنی به فعلیت کامل رسیدن، چه در بعد قوای حیوانی و چه در بعد قوای انسانی).

ب) نفوس ناقص نیز دو دسته‌اند: یکی نفسی که ذاتاً سعید، ولی فعلاً شقی است و دوم، نفسی که ذاتاً شقی، ولی فعلاً سعید است.

علامه نفس کامله سعیده را دارای آثار وجودی و مطابق با صورت جدید میداند و این نفس را بدلیل اینکه آثار انسانی بروز میدهد، دارای لذت بالفعل میپندارد، اما اگر نفس کامله شقیه باشد، او را متألم از آثارش تلقی میکند.

نفس ناقصه اگر از آن دسته نفوسی باشد که ذاتاً سعید، یعنی دارای عقاید صحیح و حقی است،

این فعل او که شقی است، بتدریج برای او ایجاد شده و چون با ذات سعید او ناسازگار است، با برهان عقلی اثبات میشود که این امور در او باقی نمیمانند، زیرا ماندن این صورتهای در نفس، قسری و غیرطبیعی است و قسر و غیرطبیعی دوام نمی‌آورد. بنابراین، چنین نفسی در جایی به ذات طاهر خود باز میگردد، یا در دنیا، یا در برزخ، یا در قیامت. اما نفس ناقصه‌یی که ذاتاً شقی است اما بر اثر اعمالی برای او صورتی نیک ایجاد شده، چون این صورت نیک با ذات او سازگار نیست و برای او غیرطبیعی است و امر غیرطبیعی بقا ندارد، بالاخره چنین نفسی این صورت نیکو را از دست میدهد؛ حال چه در دنیا و چه در آخرت. از همینروست که اگر شخصی کافر که ذاتاً شقی است، بدلیل انجام برخی از اعمال دارای صورتی نیک شد، این صورتهای چون با ذات او سازگار نیستند، در نهایت از بین خواهند رفت (همان، ص ۱۸۴-۱۸۳).

بنابراین، مهم اینست که صورتهای حاصله بر اثر تکرار عمل برای شخص راسخ نشده باشند، در این صورت، چون این صور با ذات نفس ناسازگارند، زائل میشوند، اما اگر این صور راسخ در نفس باشند، سبب ایجاد صورتی جدید و طبیعتی ثانویه برای شخص میشوند.

علامه طباطبایی برای ملموستر کردن مطلب، مثالهایی را ذکر میکند، از جمله اینکه، اگر در اثر تکرار بخل، صفت بخل در انسانی راسخ شد،

چنین انسانی به نوعی جدید از انسان که انسان بخیل است، مبدل شود؛ بهمین دلیل نیز اگر نفس شخصی شقی باشد و با گناه سنخیت داشته باشد و انجام گناه از او غیرطبیعی و قسری نباشد، چنین انسانی به انسانی تبدیل میشود که دوستدار گناه است و دائم در عذاب خواهد ماند (همان، ۴۱۳-۴۱۲). علامه چنین شخصی را مانند فرد مبتلا به مرض مالیخولیا یا مرض کابوس دائمی میداند که همواره در حالت رنج و فرار از صورتهای ترسناکی است که ساخته و پرداخته قوه خیال اوست و در این ایجاد صور، قسری صورت نگرفته، بلکه کار خود نفس و قوه خیال شخص است. شخصی که دارای نفس شقی است، نیز همینگونه است، یعنی رنج و عذاب و شقاوت از درون خود او نشئت گرفته و کسی او را به این عذاب دچار نکرده، بلکه این عذاب ذاتی چنین شخصی است؛ از اینرو مشمول عذاب جاودانه و انقطاع‌ناپذیر است (همانجا).

۲. تبیین و ادله خلود در عذاب از دید

آیت‌الله جوادی آملی

از نظر استاد جوادی آملی، وصف نفسانی یا «حال» است، یا ملکه، یا صورت نوعی، یا فصل مقوم. اگر منشأ تصمیم‌گیری گناه، «حال» باشد، خیلی زود از بین میرود. چنانچه «ملکه» باشد، گرچه مدتی میماند، ولی باز از بین رفتنی است؛ در این دو صورت، خلود در عذاب معنا

ندارد، بهمین دلیل مسلمان فاسق، مخلّد در عذاب نیست، اما اگر صورت نوعی و فصل مقومّ شد، چون زوال‌پذیر نیست، تصویر دوام عذاب در این مورد صحیح است (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف: ۲ / ۵۰۳). چون روح آدمی مجرد و منزّه از مکان و زمان است، و از طرفی کفر و نفاق نیز ملکه نفسانی و مجرد از زمان و مکان است، پس روحی که گرفتار کفر و نفاق شد، تا ابد در عذاب خواهد بود (همان، ۳۳۴).

به اعتقاد جوادی آملی، وقتی گناه از مرحله عمل خارجی گذشت و صفت نفسانی شد و از مرتبه حال به مقام ملکه رسید و از ملکه بودن عبور کرد و بمتابۀ فصلِ مقوم وجودی (نه ماهوی) درآمد، چنین جرمی زایل نمیشود و وقتی وارد معاد شد، لوازم آن، یعنی کیفر دائم الهی، شخص را رها نمیکند (همان، ۳۵۲ / ۵). چنین فردی هم قلبش مبتلا خواهد بود - آن آتش را (خشم) خدا برافروخته، که شراره آن بر دل‌های (ناپاک کافران) شعله‌ور است» (همزه / ۶۷) - و هم بدنش - کسانی که به آیات ما کافر شدند، بزودی آنها را در آتشی وارد میکنیم که هرگاه پوستهای تن آنها (در آن) بسوزد، پوستهای دیگری بجای آن برای آنها قرار میدهیم تا کیفر (الهی) را بچشند، خداوند توانا و حکیم است» (نساء / ۵۶) - (همان، ۲ / ۴۸۵). یعنی عذاب روحی، از اوصاف ناپسند و عقاید باطل

کافر، و عذاب حسی و ظاهری، از کردار بدنی او نشئت میگیرد (همان، ۱۳ / ۲۶۳).

علامه ذیل آیه ۸۱ سوره بقره - که میفرماید: «آری کسانی که مرتکب گناه شوند و آثار گناه سراسر وجودشان را بپوشاند، آنها اهل آتشند و جاودانه در آن خواهند ماند» - معیار خلود در دوزخ را احاطه خطیئه بر انسان میدانند و میگویند: خطیئه حالتی است که بر اثر ارتکاب گناه در نفس گنهکار پدید می‌آید و آن را احاطه میکند. سیئه‌یی موجب خلود است که همه وجود گنهکار را احاطه کند و شامل گناهایی است که به شرک یا کفر یا تکذیب آیات الهی منتهی شود، نه هر سیئه‌یی. گناهی که به عقیده آسیب نرساند، هرچند در اعمال نمود دارد و بر جوارح یا بخشی از احوال و اوصاف تسلط دارد و قسمتی از جوانح را دربرمیگیرد، ولی همه درون و فؤاد را احاطه نمیکند، زیرا جایگاه اعتقاد توحیدی همچنان از آسیب سیئه مصون است (همان، ۵ / ۳۲۴).

جوادی آملی تأکید میکند که کسی خالد در عذاب است که در وجود خود جایی برای اعتقاد به توحید و... باقی نگذاشته، گناه همه هستی او را فراگرفته باشد، از اینرو حصر خلود در دوزخ برای مشرکان و کافران و منافقان، حقیقی است نه اضافی و هیچ گناهی مادامی که با قبول توحید و وحی و نبوت و معاد منافی نباشد و مستلزم انکار آنها نبوده و با عقاید مزبور جمع گردد، سبب خلود در دوزخ نخواهد شد (همان، ۳۲۴).

۳. بررسی شبهات خلود در عذاب بر اساس

اندیشه علامه طباطبایی (ره) و آیت‌الله جوادی

آملی

الف) شبهات عقلی

۱. ناسازگاری خلود در عذاب با عدل الهی

یکی از شبهات بسیار مهم در بحث مجازاتهای اخروی، عدم تناسب میان جرم و کیفر است. خلود در عذاب برای کسی که مثلاً در دنیا هفتاد سال گناه کرده، متناسب با جرمش نیست و این امر با عدالت خداوند منافات دارد (مطهری، ۱۳۸۷: ۱۹۱).

بررسی و نقد

در پاسخ به این شبهه باید مقدماتی مطرح شود:

۱. دنیا و آخرت دو نوع جهان و دو نشئه‌اند که هر کدام قوانین و نظام خاص خود را دارند؛ آنها در محدودیت و نامحدودیت، نظام اجتماعی و نظام فردی، و خلوص نعمت و عذاب با هم متفاوتند (همو، ۱۳۸۷ الف: ۱۹۹-۱۹۳).

۲. سعادت و شقاوت آخرت، تابع رفتارهای انسان در دنیا است و این خود انسان است که سعادت و شقاوت خویش را در آخرت رقم میزند؛ از اینرو بین زندگی دنیا و زندگی آخرت، ارتباط وجود دارد. همانطور که پیامبر اکرم (ص)

فرمودند: «دنیا مزرعه آخرت است» (مجلسی،

۱۴۰۳: ۲۷/۳۵۳).

۳. برای اینکه مشخص گردد که در کدام نوع از مجازاتها باید بین جرم و جریمه تناسب وجود داشته باشد و اینکه مجازاتهای اخروی از کدام قسم مجازاتها هستند، نخست باید انواع مجازاتها را بررسی کرد. در یک دسته‌بندی کلی میتوان گفت مجازاتها سه نوعند:

مجازاتهای قراردادی: این نوع مجازات، همان کیفرها و مقررات جزایی است که بوسیله قانونگذاران جامعه وضع میگردد که به دو هدف انجام میشود: یکی جلوگیری از تکرار جرم بوسیله خود مجرم یا دیگران از طریق ترس که ایجاد میشود که میتوان آن را تنبیه و عبرت نامید، دیگری در مواقعی که جنایت شامل تجاوز به دیگران باشد، اعمال این کیفرها موجب تشفی و تسلی خاطر ستمدیده و مانع از ارتکاب جنایت توسط او میشود. در اینگونه مجازاتها باید بین جرم و جریمه تناسب وجود داشته باشد و واضح قانون باید این تناسب را در نظر بگیرد. اما وجود این مجازاتها در جهان آخرت معقول نیست، زیرا آنجا جای عمل نیست تا گفته شود که با اعمال این مجازاتها، جرم تکرار نمیشود و از سوی دیگر نیز مسئله تسلی ستمدیده مطرح نیست، زیرا گناه یا حق‌الناس است که در آن شرایط هول‌عظیم، تشفی خاطر ستمدیده معنا پیدا نمیکند، یا حق الله است که خداوند حس انتقامجویی و

تشقی طلبی ندارد که بخواهد برای خالی کردن عقده دل، انتقام بگیرد.

مجازات‌هایی که با گناه، رابطه تکوینی و طبیعی دارد: برخی کیفرها رابطه علی و معلولی با جرم دارند. این کیفرها را «مکافات عمل» یا «اثر وضعی گناه» مینامند. بسیاری از گناهان، آثار وضعی بسیاری در همین دنیا بدنبال دارند، مثلاً شرابخواری به روان و جسم شرابخوار صدمه میزند و موجب اختلال اعصاب، بیماریهای کبدی و... میشود؛ این اثر ذاتی خود گناه است نه مجازات قانونی فرد شرابخوار. اگر کسی سمی بخورد، نتیجه طبیعی آن، مرگ است و نمیتوان اعتراض کرد که او فقط کمی سم خورد چرا به کیفر مرگ دچار شد؟ و بین این جرم و کیفر آن تناسب وجود ندارد. مسئله تناسب جرم و کیفر، مربوط به کیفرهای قراردادی است که رابطه آنها با جرم، رابطه قراردادی است نه واقعی و ذاتی، اما مکافاتهای طبیعی، نتیجه و لازمه عملند.

مجازات‌هایی که تجسم خود جرم است و چیزی جدا از آن نیست: نوع دیگری از مجازاتها رابطه تکوینی قویتری با گناهان دارند؛ یعنی نه قراردادی هستند و نه از نوع رابطه علی و معلولی، بلکه بین جرم و مجازات، رابطه «عینیت» و «اتحاد» برقرار است. مجازاتهای اخروی از این قسم هستند؛ یعنی آنچه در آخرت بعنوان پاداش یا کیفر به افراد داده میشود، تجسم عمل خود آنهاست. اینگونه مجازاتها مثل اینست

که شخص بر اثر مصرف مشروب در یک هفته، به زخم معده دچار شود و مجبور باشد عمری با این درد و رنج بسر ببرد؛ نمیتوان گفت این بیعدالتی است چون شخص یک هفته مشروب خورده است، چرا باید تا آخر عمر رنج بکشد. یا مثلاً پدری به فرزند خود بگوید به مار دست نزن سمی است یا به آتش دست نزن میسوزی، اگر کودک، هشدار پدرش را نادیده گرفت نه در آینده، بلکه هم‌اکنون مصدوم میشود. مجازات تبهکاران به این شکل است که صورت باطنی اعمال خود را میبینند و متوجه میشوند آنچه انجام دادند، سم و آتش بوده است (جوادی آملی، ۱۳۸۸ب: ۵/ ۱۸۵؛ همو، ۱۳۸۸الف: ۸/ ۳۴۱).

پس اولاً، دنیا و آخرت هر کدام نظامی جداگانه دارند. ثانیاً، اگر مجازات اخروی از نوع مجازات قراردادی و اعتباری دنیا باشد، اشکال به آن وارد است، اما در مقدمه سوم مشخص شد که مجازات اخروی از نوع تکوینی و نفس خود عمل است. وقتی پاداش و کیفر، نتیجه و اثر خود عمل آدمی باشد، مسئله مساوات و برابری از نظر کمیت و کیفیت، مطرح نخواهد بود، زیرا اعتقاد و باور، اساس کار است و کردار انسان از اعتقاد او سرچشمه میگیرد. بهمین دلیل عذابی که انسان در آخرت متحمل میشود، همان باطن اعمال و نیت اوست که تجسم می‌یابد و بصورت عذاب درمی‌آید. بنابراین، چنانچه کفر، نفاق و شرک سراسر وجود فرد را احاطه کرده باشد و او با همین

باورها از دنیا برود، تا ابد گرفتار همین عقاید خود خواهد بود؛ بعبارت دیگر، کسی که نیت و قصدش (نیت بمعنای اعتقاد و شاکله‌یی که انسان بر اساس آن عمل میکند) این باشد که اگر عمر ابدی هم پیدا کند، با حق دشمنی ورزد، عذابش ابدی خواهد بود، زیرا در قصد و فکر و روحش، نقش ابدیت خورده که تا ابد این چنین باشد و بهمین دلیل آنچه برای ابد می‌خواهد، برای ابد به آن میرسد؛ این مقتضای عدالت الهی است که هر موجودی را به آنچه استحقاق آن را دارد، برساند (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۱/ ۴۱۲؛ همو، ۱۳۸۹: ۱۷۶؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف: ۲/ ۴۸۴؛ همان، ۱۳/ ۷۱۰؛ همو، ۱۳۸۸ ب: ۵/ ۳۰ و ۵۰۲).

در همین رابطه حدیثی از پیامبر اسلام (ص) نقل شده که حضرت در جواب فردی یهودی که پرسید: اگر پروردگارت ستم روا نمیدارد چگونه کسی را که جز چند روز (مدت محدود) گناه نکرده، برای ابد در آتش جاودان میدارد؟ فرمود:

زیرا نیت او این بود که اگر عمر جاوید داشته باشد، گناه کند و چنین نیتی از کردارش بسی بدتر است. همچنین کسی که در بهشت جاودان خواهد ماند بدین - سبب است که در اندیشه اوست که اگر برای همیشه در دنیا میزیست، از اطاعت خدا دست نمیکشید و چنین اندیشه‌یی از یک عمر کردار او بمراتب بهتر است. بنابراین، طبق این قاعده کلی، بر پایه نیت

و اندیشه‌هاست که اهل بهشت در بهشت جاودانه خواهند بود و اهل آتش، 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، ۱۳۷۸: ۳۹۸).

تقریر دیگر پاسخ به این صورت است که اگر منظور از عمل که عین جزا یا سبب جزاست، اعمال خارجی باشد، آن اعمال خارجی عمری محدود دارند و بیقین منقضی میشوند. در این صورت، با انقطاع عمل، جزا نیز منقطع میشود، زیرا با انقطاع سبب، مسبب دائمی نخواهد شد؛ پس عمل محدود نمیتواند جزای نامحدود داشته باشد. ولی حقیقت اینست که اعمال خارجی، بمنزله بدن و ملکات حاصل از آنها، بمثابه روح آن است، ازاینرو کاری که انسان انجام میدهد بر او اثر میگذارد. این اثر در آغاز که رابطه انسان با آن کیف نفسانی ضعیف است، «حال» نام میگیرد، اما چنانچه اعمال تکرار شد، ارتباط انسان با این صفت قوی شده و این صفت از حال بودن درمی‌آید و «ملکه» میشود، وقتی که ملکه شد، با نفس متحد میشود و در این حالت یک موجود مجرد دائمی میگردد که خود برای عذاب دائمی، سبب میشود (جوادی آملی، ۱۳۸۶: صوت پیاده شده جلسه ۲۰۰).

۲. ناسازگاری خلود در عذاب با رحمت الهی

وقتی انسانی که رحمتش در قیاس با رحمت الهی ناچیز است، کسی را در عذاب ببیند، یا بطور کلی از عذاب او صرفنظر میکند یا دوام عذاب را از او برمیدارد، چگونه ممکن است خداوندی که دارای رحمت واسعه است، انسان گنهکار را در عذاب ابدی ببیند؟ (ابن عربی، بی تا: ۳ / ۲۵).

بررسی و نقد

در پاسخ به این شبهه باید گفت: اولاً، رحمت در انسان بمعنای رقت قلب و سبب انفعال است که خداوند متعال از این امر مبرا است. ثانیاً، صفت رحمت الهی به رحمت رحمانیه و رحمت رحیمیه تقسیم میشود؛ صفت رحمان، دال بر «کثیر الرحمه» بودن خداوند و صفت رحیم، حاکی از «دائم الرحمه» بودن حق تعالی است؛ از اینرو رحمت رحمانیه، شامل همه موجودات میشود، چه انسان (اعم از کافر، مؤمن و منافق) و چه غیرانسان، اما رحمت رحیمیه مختص مؤمنین است که در آخرت به آنها افاضه میگردد. ثالثاً، خلود در عذاب با رحمت رحمانیه خداوند منافات ندارد، زیرا این نوع رحمت بدین معناست که هرچه امکان وجود داشته باشد، وجود می یابد و افاضه چیزی است که موجود، استعداد آن را یافته و مشتاقش شده و در صراط وجود و تکوین نیازمند آن گشته است، یعنی اگر موجودی استحقاق یک نحو وجودی را دارد، هرگز جلوی

وجودش گرفته نمیشود و خداوند آنچه را میطلبد، به او افاضه میکند. رابعاً، خلود در عذاب با رحمت رحیمیه خداوند نیز منافات ندارد، زیرا رحمت رحیمیه بمعنای الطاف و دستگیریهایی خاص است که یک موجود مکلف بر اثر حسن انجام وظیفه، مستحق آن میگردد. بعبارت دیگر، افاضه و اعطاء مخصوص آن چیزهایی است که موجود در صراط هدایتش بسوی توحید و سعادت به آن نیاز دارد؛ اما نفس شقی لایق دریافت آن نیست و معنا ندارد که این رحمت شامل کسی شود که از صراط آن بطور کلی خارج است (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۱ / ۱۸-۱۹ و ۴۱۴).

جوادی آملی نیز میگوید: فرهنگهای لغت برای «رحمت» معانی فراوانی مانند: رقت، رأفت، لطف، رفق، عطوفت، حب، شفقت و دلسوزی ذکر کرده اند؛ درحالیکه اولاً، اینها مراحل پیشین رحمت است، نه خود آن، زیرا با مشاهده صحنه های رقت آور، ابتدا در قلب انسان رقت، لطف، عطوفت، دلسوزی، محبت، شفقت و رأفت و سپس رحمت پدید می آید. ثانیاً، آنچه گفته شد، ویژگی مصداقی از مصداق رحمت است که در آدمی حادث میگردد، اما رحمتی که به خداوند اسناد داده میشود، منزله از هر گونه انفعال و تأثر است. بنابراین، معنای جامع رحمت، همان «اعطاء و افاضه برای رفع حاجت نیازمندان» است و به این معنا، به خدای سبحان نیز اسناد داده میشود (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف: ۱ / ۲۸۰).

رحمت بمعنای اعطاء کمال وجودی، کمالی حقیقی است که نیازمند معرفت، قدرت، سخا و جود است. کسی که نداند سعادت و کمال دیگری در چیست و نداند از چه راهی به او خیر برساند، یا بداند ولی توان خیر رساندن به وی را نداشته باشد، یا عالم و قادر باشد اما جود و سخا و گذشت در وجودش نباشد، رحمتش بالفعل نیست و نمیتواند نسبت به دیگری مهربان باشد. پس تحقق رحمت بالفعل، نیازمند علم، قدرت و جود است و بسبب اتکای رحمت به این امور، بود و نبود و قوت و ضعف رحمت، به بود و نبود و قوت و ضعف امور یاد شده بستگی دارد. بر همین اساس و نیز بدلیل اینکه هیچ موجودی در علم و قدرت و جود همانند خدای سبحان نیست، هیچ موجودی در رأفت و رحمت مانند خدای سبحان نخواهد بود و خدای سبحان بطور مطلق ارحم الراحمین است (همان، ۸ / ۴۱۹).

در نتیجه، در پاسخ به این شبهه میتوان گفت: رحمت خداوند بنحو انفعال، از روی عاطفه و دلسوزی نیست و تحت تأثیر عوامل خارجی قرار نمیگیرد؛ حتی در مواردی که احتمال دارد انسانها از روی عاطفه عمل کنند، خدای رحمان دستور به بیمهری میدهد (جوادی آملی، ۱۳۸۶: صوت پیاده شده جلسه ۲۲۲)، زیرا خداوند حکیم، سراسر جهان هستی را بر اساس رحمت آفریده و همه عذابها، کیفرها، تلخیها و نقصها بر مبنای رحمت مطلق حق تعالی است و طبق این

نقشه عام جهان را اداره میکند؛ یک جا، جای لطف و جای دیگر، جای عذاب است، یک مورد، عذاب مقطعی و زمان دیگر، عذاب جاودان است.

بنابراین، رحمت عام و گسترده معادل ندارد و حتی عذابهای جاودان زیر چتر رحمت مطلق قرار دارند، نه در برابر آن، و عین رحمت مطلقند. اما عذاب جاوید با رحمت خاص یکجا جمع نمیشود، چون انسان معذب، با اختیار خود و از روی عمد، راه شقاوتمندان و کافران را انتخاب میکند (همو، ۱۳۸۸: ۵ / ۴۹۳).

۳. ملائم بودن عذاب با طبع جهنمیان

مهمترین شبهه قائلان به عدم خلود در عذاب، اینست که خلود اهل آتش، نه با نظام فاعلی قابل توجیه است نه با نظام قابلی. مبدأ فاعلی خواهان خلود نیست، چون خداوند حکیم و جواد علی الاطلاق است، و مبدأ قابلی نیز با خلود سازگار نیست، زیرا خداوند هیچ چیزی را عبث خلق نکرده، بلکه برای آن کمالی قرار داده و او را مجهز کرده که بسوی آن کمال حرکت کند و به آن دست یابد، پس غیرممکن است که خداوند نوعی را آفریده باشد و برای او هدفی قرار داده باشد، اما آن نوع تا ابد از این هدف محروم باشد. این از موارد قسر دائم است و قسر دائم محال است و با حکمت و عنایت الهی سازگار نیست، زیرا اگر اینگونه بود، چه لزومی

داشت که خداوند از همان آغاز هدفی قرار دهد که نوع نتواند به آن برسد. این نیز همانند اینکه اصلاً هدفی تعیین نکند، کاری عبث و لغو خواهد بود.

یکی از انواع انسان است که برای دستیابی به سعادت آفریده شده نه برای شقاوت، و این هدف برای انسان، هدفی تکوینی است؛ اگر در راه نیل به هدف، بنا به دلایلی، موانعی پیش آمد که انسان نتوانست به هدف خود برسد، این قسر است و قسر با حکمت خداوند سازگار نیست، پس نباید قائل به عذاب جاوید شد (همو، ۱۳۸۸ الف: ۸/ ۴۳).

تفصیل شبهه اینست که عقاید و ملکات سوء، بلحاظ رسوخ یا عدم رسوخ در روح شخص تبه‌کار، از دو حال خارج نیست و قضیه منفصله حقیقیه است:

۱. کفر، نفاق و سایر عقاید سوء، در جان شخص رسوخ نکند و فطرت توحیدی او محفوظ باشد. در این حالت، عقاید و ملکات سوء، از عوارض و اوصاف مفارق روح است نه عرض لازم و ذاتی شیء که همواره با ملزوم و شیء همراه باشد. عرض مفارق روزی از معروض خود جدا خواهد شد، مثلاً با زایل شدن اسباب پیدایش آتش، علل احتراق از بین می‌رود و شخص عاصی از عذاب خلاصی می‌یابد؛ به بیان دیگر، این فطرت و نفس با این ملکات و با نتایج ملکات که عذاب است، سازگار نیست و این هم نار است و هم

عذاب؛ ولی چون اصل فطرت باقی است و اینها عوارضند، یک روز از بین می‌روند و تا ابد باقی نمی‌مانند و چنانچه تا ابد بمانند، قسر دائم است. پس عذاب مخلد نیست.

۲. اگر شخص فطرت اصلی خود را از دست داد و در تخلق به اخلاق رذیله، در شهوت و غضب به اندازه‌ی قوی شد که افعال بصورت احوال و احوال بصورت ملکات و ملکات بشکل صور نوعیه درآمد و فصل اخیر شد، در این حال اگرچه آن عقاید و ملکات زایل نمیشود، اما باید توجه داشت که آنچه از صورت نوعیه شیئی نشئت گیرد، یعنی عوارض و لوازم آن صورت نوعیه، برای آن نوع، عذاب نیست، بلکه عذب و گواراست و بر آن تحمیل نشده است، زیرا صورت نوعیه، مقوم حقیقت شیء، تأمین‌کننده جنس و فصل آن و صورت فعلی برای ماده آن است و اگر صورت برای ماده آن شد، دیگر عذاب نیست. بنابراین، چنانچه انسان یا هر موجود دیگری، برای همیشه خوک، مار و... شد، این صورت جدید برای او لذتبخش است و جزو عذاب محسوب نمیشود (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۷/ ۸۸).

با توجه به مطالب گفته شده، اساس شبهه تبدیل عذاب دوزخیان به عذب اینست که آنها پس از مدتی به آتش عادت میکنند، آتش که باطن الحاد و نفاق آنان بود بصورت نوعیه آنها تبدیل میشود، و بهمین دلیل گرچه ممکن است دائم در آتش باشند، اما از آتش لذت می‌برند، همانطور که ماهی از آب لذت می‌برد.

بررسی و نقد

علامه طباطبایی ابتدا بیان میکند که مهم اینست که مراد از «ملائم نبودن با طبع» درک شود. اگر مقصود، نبود سنخیت میان موضوع و اثری قسری که با آن موضوع موجود میشود، باشد، یعنی آن اثر بخاطر آفتی که موضوع گرفته، صادر شده و در صورت تکرار، در عین عدم علاقه موضوع به آن، طالب اثر میشود، مانند شخصی که به مرض مالیخولیا دچار شده است. انسانهای شقی نیز آثارشان ملائم با ذات شقیشان و بمقتضای طبعشان است، چون این آثار آنها که از طبع وی صادر میشود، ملائم با آن است؛ اما در عین حال، عذاب نیز وجود دارد و مفهوم عذاب برای آنها صادق است، بدلیل اینکه آن آثار را دوست ندارند. بنابراین میتوان گفت انسان شقی از نظر وجدان، آن آثار را دوست ندارد، اما از حیث صدور، چون از طبع او صادر شده‌اند، آنها را دوست دارد (همان، ۴۱۵-۴۱۴؛ همو، بی- تا: ۲۰۵-۲۰۴؛ همو، ۱۳۸۹: ۱۵۵-۱۵۰).

علامه همچنین در پاسخ به اشکال مطرح شده توسط مستشکل، میگوید: انسان، واحد عددی نیست که بتواند مقصود مستشکل را تأمین کند، بلکه در علم‌النفس اثبات شده است که «النفس فی وحدتها کل القوا». از اینرو باید هر کدام از قوا را در مسیر سیرشان با منفصله حقیقیه مستشکل سنجید. بعنوان مثال، انسانی که دارای قوه غضبیه، شهویه و ادراک (چه حسی و

چه خیالی و چه عقلی) است، اگر قوه شهویه به او حاکم شود و صورت نوعیه وی بصورت بهیمیه مبدل شود، در این هنگام قوه شهویه لذت میبرد اما سایر قوا در عذابند. چنین فردی هنگام ظهور در قیامت، از آن حیث که گرفتار نفس بهیمیت است، ممکن است معذب نباشد و لذت ببرد، اما سایر قوایی که انسانیت او را تأمین میکنند، همه در عذابند. بنابراین، اگر بصورت نوعیه درنیامد، میگویند قسر دائم محال است، آری، اگر نوعی برای هدفی خلق شد و اصل این نوع به آن هدف نرسید، محال است، اما اگر این نوع، افراد بیشماری داشته باشد که جز تعدادی اندک، بسیاری از آنها به این مقصد رسیده‌اند، این تعداد اندک دلیل بر استحاله آن نیست و قسر دائم و اکثری، بلحاظ اصل نوع مستحیل است (همو، ۱۳۷۱: ۷/ ۸۹-۹۰).

جوادی آملی میگوید: انسان هیچگاه فطرت اصلی خود را از دست نمیدهد، ولی میتواند فطرت خود را زنده بگور کند؛ همان کاری که کافران با فطرت خود میکنند. اینان اگرچه در روز قیامت بشکل حیوان روانه دوزخ میشوند، ولی خودشان میدانند که انسان بوده‌اند و همه، هویت دنیایی آنان را در همان شکل حیوان اخروی میبینند. پس ذاتیات و فطریات آنها همانند «عَرَضِ مَفَارِقِ» نیست که از بین برود و ذاتیات دیگری جایگزین آن شده باشد. بنابراین، عذاب هیچگاه برای انسان گنهکار، عذب و

گوارا نخواهد شد و کیفر او با زنده بگورسازی فطرت تناسب دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف: ۱۳ / ۲۶۱؛ همو، ۱۳۸۸: ۵ / ۵۰۶).

بطور خلاصه میتوان گفت: بسیاری از حکما و اندیشمندان، انسان را نوع اخیر و نوع الأنواع دانسته‌اند، اما حکمت متعالیه اثبات میکند که انسان نوع متوسط است و ذیل او انواع فراوانی وجود دارد. در نشئه تکلیف چهار راه پیش روی انسان است:

۱. راه ایمان و عمل صالح که راه فرشته شدن است. مؤمنانی که این راه را میپیمایند، در همان حال که روحشان با فرشتگان است، جسمشان نیز در بهشت است و اگر از حد ماهوی آنها سؤال شود، باید گفت: «انسان ملک» نه «ملک»؛ زیرا او انسانی است که به این سمت حرکت کرده است و از همینرو ممکن است از ملک نیز برتر باشد.

۲. راه شهوترانی. کسانی که این راه را طی میکنند بسمت بهیمیت پیش میروند. اگر از حد ماهوی آنها پرسیده شود، باید گفت: «حیوان» ناطق بهیمی» و «انسان خنزیر»، نه خنزیر محض، زیرا خنزیر، خنزیر است، اما این فرد، انسانی است که از راه انسانیت خنزیر شده است؛ از اینرو بمراتب از خنزیر محض بدتر است، زیرا خنزیر محض آن ادراک و هوش را ندارد که شهوت خود را با اندیشه‌های کامل بشری تأمین کند، اما این انسان، موجود متفکر و هوشمندی

است که همه فکر و هوش خود را در راه تأمین شهوات خویش بکار گرفته است.

۳. راه درنده خوئی و خونریزی. چنین شخصی تبدیل به سبع خواهد شد؛ حد این شخص «حیوان ناطق سبع» است. چنین انسانی با گرگ فرق دارد. او کسی است که از راه انسانیت و با صرف هوش و اندیشه خود در راه درندگی، درنده شده است؛ بهمین دلیل از گرگ محض درنده‌تر است.

۴. راه مکر، حيله، دسيسه و خیانت. چنین شخصی بسمت شیطانیت پیش میرود. او از شیاطین معمولی مکارتر است، زیرا او انسانی است که شیطان شده است. شیطنت نیز مانند بهیمیت و سبعیت، با انسانیت در عرض هم نیست تا شخص مکار، انسانیت را رها کرده و بسمت شیطنت رفته باشد، بلکه این دو نیز همچون موارد یاد شده، در طول یکدیگرند.

پس انسان در این حرکات، فطرت و خاصیت اولیه انسانیت خود را از دست نمیدهد، بلکه با حفظ صورت نوعیه خویش، بسمت نوعی جدید حرکت میکند. از سویی، انسان غیر از قوه شهوت و غضب دارای قوای بسیاری است؛ اگر یکی از آن قوا تکامل پیدا کرد و صورت نوعیه او شد، سایر قوا به اسارت این قوه درمی‌آیند، چنانکه امیرالمؤمنین (ع) میفرماید: «چه بسیار عقلهایی که اسیر هوی و هوس شده‌اند» (نهج البلاغه، حکمت ۲۱۱). بهمین دلیل، اوصاف

و اعمال قوای تبهکار متأثر میشود و تحمل عذاب از آن اوست (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف: ۸ / ۴۳۸-۴۳۳).

نتیجه اینکه، هرگز عذاب به عذاب تبدیل نمیشود و اواخر سوختن نیز همچون اوایل آن، عذاب است. بر اساس آیات قرآن کریم، تلاش مستمر دوزخیان برای نجات از آتش بیشتر است؛ «اما کسانی که عصیان ورزیده‌اند، جایشان جهنم است و هر وقت بخواهند از آن برون شوند به آنجا بازشان گردانند و گویند عذاب جهنمی را که تکذیبش میکردید، بچشید» (سجده / ۲۰). پس میتوان گفت آن آتش، عذاب است نه عذب، و دوزخیان به آن عادت نخواهند کرد. این امر نه با حکمت خدا منافات دارد و نه با قابلیت قابل جهنمیان که اقل از آنها در خلودند.

۴. هدف خداوند از خلقت کفار

حکمت آفرینش کفار و منافقان و مشرکان که مخلد در عذاب هستند، با توجه به علم خداوند به خالد بودن آنها در عذاب، چیست؟

بررسی و نقد

مراد از حکمت، یا داعی و انگیزه است یا فایده و نتیجه. اگر مقصود از حکمت، داعی و انگیزه باشد، فاعلیت خداوند به تمام ذات، مبدأ همه موجودات و خیرات است و نیازمند داعی و غرضی دیگر نیست؛ درست مانند جود که

اختلاف افراد در رسیدن به خیرات، مربوط به استحقاق و قابلیت آنهاست، نه به خداوند که جواد است. بنابراین، اختلاف موجودات در مراتب کمالی خود مستند و مرتبط با خود آنهاست، نه به خداوند که مبدأ وجود و کمالات است. اما اگر مراد از حکمت، فایده و نتیجه باشد، صحیح نیست، زیرا این معنا در مورد فاعلی محقق میشود که بخواهد با انجام آن فعل، به آن فایده و نتیجه برسد و نقصی را از خود رفع کرده و به کمالی واصل شود، درحالیکه درباره خداوند متعال که مستجمع جمیع کمالات و خیرات است، این امر معنا ندارد؛ زیرا اولاً، فواید مقصود بالاصاله و بالذات نیستند، بلکه مقصود بالعرضه و ثانیاً، فایده این کارها -خواه آن کار را انجام دهد خواه انجام ندهد- در ذات او موجود است.

بنابراین، در مورد حکمت خلقت انسانها بطور کلی، باید گفت: حکمت بمعنای نتیجه و فایده در خداوند، وجود ندارد، زیرا خداوند غنی بالذات است و هیچگونه احتیاجی به ماسوای خویش ندارد و هیچ نقصی ندارد که بخواهد آن را رفع نماید و فاقد هیچ کمالی را نیست که بخواهد به آن برسد. اما حکمت بمعنای داعی، در خلقت انسان وجود دارد و اینست که او مراتب کمال را طی کند و به قرب الهی برسد. اما نباید انتظار داشت که تمامی افراد بشر به این مرحله از رشد و کمال برسند، زیرا انسان از اعداد ترکیب یافته و در عالم اعداد و تراحمات

نیز بسر میبرد و ممکن است علل و عواملی مانع از رسیدن او به مقصد شود. البته این نه تنها شامل انسان، بلکه شامل سایر موجودات نیز میشود (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۸ / ۴۵-۴۸).

در اینجا این پرسش به ذهن متبادر میشود: خدا که میدانست کافر مخلد در عذاب است، چرا او را آفرید؟ در پاسخ باید گفت: حق تعالی هیچ انسانی را کافر نیافریده، هدف از آفرینش انسان نیل به سعادت بوده است، اما در این بین، بعضی افراد با اختیار خود از رسیدن به این مهم محروم میشوند. بنابراین، عذاب، مستند به خود انسان است نه خداوند، تا گفته شود انتقام الهی محال است (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۵ / ۵۰۳).

ب) شبهات نقلی

۱- ناسازگاری خلود در عذاب با عدم دوام

آسمانها و زمین

برخی از آیات قرآن کریم خلود در عذاب را تا زمانی میدانند که آسمانها و زمین پابرجا هستند (هود / ۱۰۶ و ۱۰۷)، درحالیکه طبق بعضی آیات، آسمانها و زمین دائمی نیستند و بالاخره از بین میروند (روم / ۸). پس خلود در عذاب معنا ندارد.

بررسی و نقد

اولاً، بعد از ذکر این آیه، آیه‌یی با همین سبک و سیاق، درباره سعادت‌مندان آمده است (هود /

۱۰۸). از نظر همه علما و مفسران محال است که خداوند کسی را از بهشت بیرون کند و بهشتیان، تا ابد در بهشت خواهند بود؛ بنابراین، همین شیوه استدلال را میتوان در مورد دوزخیان نیز بیان کرد و عذابشان را ابدی دانست (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۵ / ۴۹۲).

ثانیاً، قرآن کریم آسمانها و زمین قیامت را غیر از آسمانها و زمین دنیایی میداند (ابراهیم / ۴۸). در این آیه به لفظ «تبدیل» اشاره شده است که غیر از عنوان اعدام چیزی و ایجاد چیز دیگر است؛ در تبدیل اصل جامع و مشترک بین آن دو چیز وجود دارد، اما در اعدام چیزی و ایجاد چیزی دیگر، این امر وجود ندارد. پس معنای این دو اسم از حیث آسمان و زمین بودن، هیچ وقت از بین نمیروند، آسمان و زمینی که از بین میروند، آسمان و زمینی است که ذات و ماهیتشان ثابت و غیر متبدل است و تنها صورت و شکل آنها دگرگون میشود (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۱۱ / ۲۴؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۵ / ۵۳۳).

ثالثاً، این قسمت از آیه «مَادَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ» به قرینه کلمه «خلود»، نسبت به دوزخیان، بیانگر تهدید و نسبت به بهشتیان، دال بر دوام لطف الهی است، زیرا هرگاه قصد بیان دوام چیزی باشد، گفته میشود: «مَادَامَتِ السَّمَاوَاتُ...». در اینباره، مقصود از دوام، ابدیت است (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف: ۸ / ۳۸۵).

۲- عدم انحصار خلود در عذاب به کفار،

مشرکان و منافقان

خلود در عذاب را نمیتوان منحصر به کفار، منافقین و مشرکان دانست، زیرا ظاهر برخی از آیات، خلود در عذاب را برای سایر افراد نیز ثابت میدانند؛ مانند رباخواران (بقره/ ۲۷۵) یا قتل مؤمن از روی عمد (نساء/ ۹۳).

بررسی و نقد

همانطور که گذشت، سیئه‌یی موجب خلود در عذاب میشود که به هویت شخص، احاطه یافته باشد و گناه محیط به عاصی، فقط در مورد شرک، کفر، ارتداد و مانند آن مشاهده میشود و اگر درباره برخی از معاصی بزرگ، مانند قتل انسان مؤمن یا رباخواری آمده است، به این دلیل است که این گناهان کبیره اگر با انکار ضروری دین و همراه کفر و ارتداد باشد، موجب خلود میشود و صرف انجام کبائر، سبب خلود نیست (همان، ۳۳۳). بعنوان مثال، کسی مؤمنی را عمداً به قتل رسانده و مقصودش از عملی که انجام داده دقیقاً قتل بوده، همچنین میدانسته شخصی که به قتل میرساند، انسانی مؤمن است؛ خداوند به چنین شخصی وعده خلود در آتش داده است. اما طبق آیه ۴۸ سوره نساء و ۵۳ سوره زمر، میتوان حکم خلود قاتل را مقید به شرک کرد و در نتیجه گفت: هر چند آیه مورد بحث وعده آتش خالد و دائم را میدهد، اما صراحتی در

حتمی بودن آن نیست و ممکن است خلود آن بوسیله توبه یا شفاعت بخشیده شود (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۵ / ۴۰-۴۱).

آیت‌الله جوادی در اینباره میگوید: بطور مثال در مورد قتل عمد مؤمن، چهار فرض متصور است:

۱. شخص کافر، مؤمنی را بدلیل ایمانش بکشد، اینجا عبارت «وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا» بمعنای «من یقتل مؤمناً لإیمانہ» است و تعلیق حکم بر وصف مشعر به علیت آن است؛ چنین شخصی قطعاً در عذاب جاوید خواهد بود.

۲. شخص کافر، مؤمنی را از روی اغراض دنیوی از جمله مسائل مالی و.. بکشد، در اینجا خلود قاتل کافر، برای کفر قبلی اوست نه برای قتل مؤمن و امور مادی.

۳. شخص مؤمنی، مؤمن دیگر را بخاطر ایمانش به قتل برساند. این کار، ارتداد عملی قاتل محسوب میشود، زیرا نشانه انکار حکم بین اسلام (حرمت کشتن مؤمن) است. علاوه بر این، خداوند قاتل مؤمن را لعنت کرده است؛ با توجه به اینکه خداوند سبحان مؤمن را لعنت نمیکند، پس قاتل مؤمن، مؤمن نخواهد بود و این شخص خالد در عذاب خواهد بود.

۴. شخص مؤمنی، مؤمن دیگر را بعلت اغراض دنیوی بکشد. در اینجا خلود او بمعنای ماندن درازمدت است، نه جاودانه (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف: ۸ / ۳۸۱؛ همان، ۲۰ / ۱۶۳-۱۵۹).

درمورد رباخواری، کسی که در قلب و عمل قبح ربا را نپذیرد، منکر یکی از ضروریات دین شده است که سبب ارتداد و کفر او میشود و کافران و مرتدان، در عذاب جاوید هستند، ولی کسی که قلباً معتقد است ربا حرام است ولی در عمل مرتکب ربا میشود، این گناه وی سبب خلود در عذاب نمیشود؛ خلود درباره او بمعنای مکث طولانی است. اما دلیل اینکه خداوند رباخواران را به خلود در آتش تهدید کرده اینست که غالب اصرارکنندگان بر رباخواری، التزام قلبی به حکم الهی ندارند و رباخواری از کفر درونی آنان نشئت میگیرد، پس تهدید خلود بسبب کفر درونی آنهاست (همان، ۱۲/ ۳۸۵).

۳- مقید بودن خلود در عذاب به اراده الهی

خداوند در قرآن کریم، عذاب خُلد را مستند به اراده و قدرت خود میکند (هود/ ۱۰۷-۱۰۶)، درحالیکه گفته شد، ابدی بودن عذاب بعلت طبیعت خود تبهکاران است.

بررسی و نقد

اولاً، عین همین عبارت در مورد بهشتیان نیز آمده است (هود/ ۱۰۸).

ثانیاً، درباره بهشتیان بطور قطع بمعنای تعلق اراده الهی به خروج آنان از بهشت نیست، زیرا خداوند به آنان وعده بهشت ابدی داده و خلف وعده، از خداوند محال است؛ بر همین اساس

کسی قائل به خروج آنان از بهشت نشده است. همچنین در ادامه آیه آمده است: عطیه و عطای غیر مجذوذ، یعنی عطای بیپایان، برای آنان است. ثالثاً، استثنا هر چند برای اخراج مستثنی از حکم مستثنی منه است، ولی گاهی مؤکد اندراج مستثنی در مستثنی منه است؛ مانند استثنا در آیه ۶ و ۷ سوره اعلی که میفرماید: «ما بزودی (قرآن را) بر تو میخوانیم و هرگز فراموش نخواهی کرد * مگر آنچه را خدا بخواهد که او آشکار و نهان را میداند». با توجه به نکته گفته شده معنای آیه این خواهد بود که ما تو را خوانا میکنیم و پس از این فراموش نمیکنی، مگر اینکه خداوند بخواهد و نسیان تو تنها بخواست خداوند است و او خواسته که تو مصون از نسیان باشی. استثنای مذکور در آیات ناظر به خلود نیز اینگونه و بمعنای اینست که بهشتیان در بهشت و دوزخیان در جهنم، ابدی هستند؛ هیچکس جز خدای سبحان اراده و قدرت اخراج آنان را ندارد و او نیز اراده اش بر خلود آنهاست (همو، ۱۳۸۸ الف: ۸/ ۳۸۵؛ همو، ۱۳۸۸ ب: ۵/ ۴۹۲).

رابعاً، راز استثنای مشیت آنست که کسی فکر نکند حال که بهشتیان در بهشت ابدی شدند، به خداوند نیازی ندارند، بلکه ابدیت بهشتیان، ابدیت بالغیر و متکی به خداوند است و این استثنای مسوق برای اثبات قدرت مطلق خداوند است و با اینکه حکم کرده، بهشتیان دائماً در بهشت بمانند، باز هم قدرتش مطلق است. پس

چنین نیست که قدرتش محدود شده باشد، بلکه عیناً مانند قبل از حکم، باز زمام امر و قدرت و احاطه بر آن را در دست دارد، و باز هم میتواند از بهشت بیرونشان کند، هر چند که بیرونشان نمیکند.

بنابراین، خالدین در آتش، مانند اهل بهشت، تا ابد از آن بیرون نخواهند شد، مگر آنکه خدای سبحان بخواهد، زیرا او بر هر چیز تواناست و هیچ کاری از کارهایش، چه اعطاء و چه منع، قدرت او را بر انجام مخالف آن فعل سلب نکرده و اختیار را از ید او خارج نمیکند، زیرا قدرت او مطلق است و مقید به تقدیری معین نیست (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۱۱/۲۹).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

با توجه به مباحث مطرح شده، روشن میشود که هم از دید علامه طباطبایی و هم از نظر استاد جوادی آملی، خلود در عذاب برای عده‌یی قطعی است و عقل و نقل این مطلب را تأیید میکند؛ البته این عذاب خالد برای کافران، مشرکان و منافقان معاند است و شامل مستضعفان و مؤمنان فاسق نمیشود. بنابراین، همانگونه که اصل عذاب در مقابل عمل است، دوام و خلود عذاب نیز در برابر دوام و خلود عمل است. کافر، مشرک و منافق، هر لحظه در

حال عصیانگری است، زیرا عامل گناه، ملکه راسخ کفر و مانند آن است که آنها واجد آن هستند. این خلود در عذاب، با عدل، حکمت، رحمت الهی و آیات قرآن کریم، سازگار است.

منابع

- قرآن کریم.
نهج البلاغه.
ابن عربی، محیی‌الدین (بی‌تا) فتوحات مکیه، بیروت: دار الصادر.
جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶) ریحیق مختوم، قم: اسراء.
----- (۱۳۸۸ الف) تفسیر تسنیم، قم: اسراء.
----- (۱۳۸۸ ب) معاد در قرآن، قم: اسراء.
سیوطی، عبدالرحمن بن ابی‌بکر (۱۴۰۴) الدر المنثور فی التفسیر بالماثور، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی (ره).
صدوق، محمدبن علی (۱۳۷۸) عیون اخبار الرضا، تهران: جهان.
طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۱) المیزان فی تفسیر القرآن، قم: اسماعیلیان.
----- (۱۳۸۸) انسان از آغاز تا انجام، قم: بوستان کتاب.
----- (۱۳۸۹) لب اللباب، قم: بوستان کتاب.
----- (بی‌تا) مهر تابان، قم: باقر العلوم (ع).
مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳) بحار الأنوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
مطهری، مرتضی (۱۳۸۷ الف) عدل الهی، تهران: صدرا.
----- (۱۳۸۷ ب) معاد، قم: صدرا.