

Typology of Objections to Eternal Punishment from the Perspective of Neo-Sadraian Philosophers

Naeimeh Najminezhad* / Yahya Noormohammadi Najafabadi**

Received Date: 2025/08/02

Accepted Date: 2025/09/21

Abstract

Eternal punishment ranks among the most challenging issues concerning resurrection and divine retribution. Some argue that eternal existence in Hell does not equate to eternal suffering, suggesting that after a period of torment, the punishment becomes compatible with the nature of the individuals, transforming into a state of enjoyment. These individuals raised numerous objections to those who maintain that the punishment cannot be transformed into enjoyment. The typology of these objections is of great importance. This article, written using a descriptive-analytical method, categorizes these objections and presents responses to them from the perspective of Neo-Sadraian philosophers. It is shown that these objections can be broadly divided into two categories: rational and textual.

The crux of the response to all rational objections is that when disbelief, hypocrisy, and polytheism completely permeate a person's existence and become a constitutive principle of their existence, such an individual will experience eternal punishment. Since the person recognizes that they have been transformed into a fundamentally different type of being, they will perpetually suffer from that torment, and it will never become a source of pleasure for them. Moreover, it is clarified that eternal punishment does not contradict God's justice, as eternal torment represents the manifestation of one's actions and the necessary consequence of their existence. Justice, in this sense, means giving everyone what they truly deserve. Furthermore, eternal punishment is not in conflict with God's mercy, as the general mercy (rahmat rahmaniyah) encompasses all creatures, while the special mercy (rahmat rahimiyah) is specific to the believers and does not extend to those who stray from the path.

Regarding textual objections, the reason why eternal punishment is conditional upon God's will and power is to demonstrate God's absolute sovereignty. Additionally, in verses prescribing eternal punishment for premeditated murder of believers and usury, if such acts result from disbelief and apostasy, they necessitate eternal punishment; however, if the individual remains a believer, the mere commission of cardinal sins does not entail eternal punishment.

Keywords: *eternity, punishment, typology, Neo-Sadraian philosophers*

DOI: 10.22034/ssr.2025.544681.1073

* Corresponding Author, Level 4 of Transcendent Theosophy, Researcher at the Research Institute of Islamic Studies, Jamiat al-Zahra (a) (n.najmi.nezhad@gmail.com).

** Faculty Member, Faculty of Literature and Humanities, Malayer University (normohamadi126@malayeru.ac.ir).

تصنيف الشبهات حول الخلود في العذاب من منظور الصدرائويين الجدد

نعيمة نجمي نجاد* / يحيى نورمجمدي نجف آبادي**

القبول: ١٤٤٧/٠٣/٢٨

الإستلام: ١٤٤٧/٠٢/٠٨

الملخص

يُعدّ الخلود في العذاب من أكثر المسائل إشكالاً في مباحث المعاد والجزاء الإلهي. وقد ذهب بعض الباحثين إلى أنّ خلود الإنسان في جهنم لا يستلزم خلوده في العذاب، إذ يرون أنّ المخلّدين في جهنم، بعد فترة من العذاب، يعتادون عليه حتى يصبح منسجماً مع طبعهم ويتحوّل من العذاب (الألم) إلى العذب (اللذة). وقد أثار هؤلاء عدداً كبيراً من الشبهات ضدّ القائلين بعدم تحوّل العذاب إلى العذب، الأمر الذي يجعل تصنيف هذه الشبهات وتحليلها ذا أهمية بالغة. يهدف هذا البحث - الذي اعتمد المنهج الوصفي التحليلي - إلى تصنيف هذه الشبهات وعرض الردود عليها من منظور الصدرائويين الجدد. وتبيّن من هذا التصنيف أنّ هذه الشبهات تنقسم إلى قسمين رئيسيين: الشبهات العقلية، والشبهات النقلية. أما المحور الرئيسي للردّ على جميع الشبهات العقلية فهو أنّه إذا أحاط الكفر أو النفاق أو الشرك بكيان الإنسان إحاطةً تامة، وأصبح مكوناً لحقيقته الوجودية، فإنّ مثل هذا الإنسان يُخلّد في العذاب الأبدي؛ وبما أنه يدرك بنفسه أنّه قد تحوّل نوعه إلى حقيقةٍ أخرى مخالفةٍ للفطرة الإنسانية، فيظلّ متألماً على الدوام ولا يمكن أن يتحوّل العذاب لديه إلى العذب. كما توضّح الدراسة أنّ خلود العذاب لا يتنافى مع عدل الله تعالى، لأنّ العذاب الأبدي إنّما هو تجسيدٌ لعمل الإنسان ومقتضى وجوده، والعدل الإلهي يعني إيصال كلّ ذي حقٍّ إلى ما يستحقّه. كما أنّ الخلود في العذاب لا يتناقض مع رحمة الله ورحمته؛ لأنّ الرحمة رحمة عامة تشمل جميع المخلوقات، في حين أنّ الرحمة رحمة خاصة بالمؤمنين ولا تشمل من خرج عن سبيل الإيمان والاستقامة. وفي ما يتعلّق بـ«الشبهات النقلية»، تشير الدراسة إلى أنّ تقييد الخلود في العذاب بالمشيئة والقدرة الإلهية - كما ورد في بعض الآيات - إنّما هو لإثبات القدرة المطلقة لله تعالى، لا لنفي الخلود. كما أنّ الآيات التي نصّت على الخلود في العذاب لقاتل المؤمن عمداً وأكل الربا، تدل على أنه إذا كان الفعل مستلزماً للكفر أو الارتداد فذلك يوجب خلود الفاعل في العذاب؛ أما إذا كان الفاعل مؤمناً فإنه لا يُخلّد في العذاب بمجرد اقترافه الكبائر دون أن يرتدّ عن دينه.

الكلمات المفتاحية: الخلود، العذاب، تصنيف الشبهات، الصدرائويون الجدد.

DOI: 10.22034/ssr.2025.544681.1073

* المستوى الرابع في الحكمة المتعالية - باحثة في مركز الدراسات الإسلامية، جامعة الزهراء (س) - الكاتبة المسؤولة
(n.najmi.nezhad@gmail.com)

** عضو هيئة التدريس في كلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة ملايبر
(normohamadi126@malayeru.ac.ir)

گونه‌شناسی شبهات خلود در عذاب از دید نوصدرائیان

نعیمه نجمی نژاد* / یحیی نورمحمدی نجف‌آبادی**

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۱۱ تاریخ تأیید: ۱۴۰۴/۰۶/۳۰

چکیده

خلود در عذاب یکی از چالشی‌ترین مسائل مربوط به معاد و کیفر الهی است. در این میان عده‌ای قائل شدند که خلود در دوزخ، مساوی خلود در عذاب نیست و مخلدین در دوزخ پس از این‌که مدتی عذاب می‌بینند، عذاب با طبع آن‌ها سازگار شده و به عذب تبدیل می‌شود. این افراد شبهات فراوانی به قائلین به عدم تبدیل عذاب به عذب، وارد کردند که گونه‌شناسی این شبهات از اهمیت فراوانی برخوردار است. این مقاله که به روش توصیفی - تحلیلی نگاشته شده است، به گونه‌شناسی این شبهات و بیان پاسخ به آن‌ها از دیدگاه نوصدرائیان، پرداخته و مشخص می‌شود که این شبهات به دو دسته کلی شبهات عقلی و نقلی تقسیم می‌گردد. مرکز ثقل پاسخ به تمامی شبهات عقلی آن است که هنگامی که کفر، نفاق و شرک سراسر وجود انسان را احاطه کرده باشد و فصل مقوم وجود او گردیده باشد، چنین شخصی در عذاب ابدی خواهد بود. این فرد به دلیل این‌که خود می‌داند که انسانی است که به صورت نوعیه دیگری تبدیل شده است، دائماً از آن عذاب رنج می‌برد و هیچ‌گاه عذاب برای وی عذب، نمی‌شود. همچنین مشخص می‌گردد که خلود در عذاب با عدالت خداوند منافات ندارد؛ چرا که عذاب ابدی، تجسم عمل فرد و مقتضای وجود او است و عدالت به معنای این است که هر کس را به آنچه استحقاق دارد، برساند. همچنین خلود در عذاب با رحمت رحمانیه و رحمت رحیمیه خداوند منافات ندارد؛ چرا که رحمت رحمانیه، رحمت عامی است که شامل همه موجودات می‌شود و رحمت رحیمیه نیز مختص به مؤمنین است و شامل کسی که از صراط خارج است، نمی‌گردد. در بخش شبهات نقلی نیز دلیل مقید بودن خلود در عذاب به اراده و قدرت الهی در برخی آیات، اثبات قدرت مطلق الهی است. همچنین در آیاتی که خلود در عذاب را برای قتل عمد مؤمن و رباخواران نیز بیان می‌کند، اگر این امر به دلیل کفر و ارتداد باشد، موجب خلود شخص در عذاب خواهد بود، اما اگر شخص مؤمن باشد، به صرف ارتکاب کبائر، در عذاب، مخلد نخواهد بود.

واژگان کلیدی: خلود، عذاب، گونه‌شناسی و نوصدرائیان.

DOI: 10.22034/ssr.2025.544681.1073

* سطح ۴ حکمت متعالیه، پژوهشگر پژوهشگاه مطالعات اسلامی جامعه الزهراء (ع) (نویسنده مسنول)
(n.najmi.nezhad@gmail.com)

** عضو هیئت علمی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه ملایر (normohamadi126@malayeru.ac.ir)

مقدمه

معاد یکی از اصول اعتقادی است که همواره کانون سؤالات گوناگون بوده است، اما در این میان، اصلی‌ترین مسئله، بحث پاداش و کیفر الهی است، تا جایی که یکی از نام‌های روز قیامت، یوم‌الجزاء است. این کیفر و پاداش الهی، طبق ظاهر بسیاری از آیات و روایات یا به صورت موقت است یا دائم. در مورد کیفر موقت باید گفت این که برخی متناسب با گناهی که انجام داده‌اند، مدتی عذاب ببینند و بعد از جهنم آزاد شوند، با هیچ کدام از اصول عقلی و نقلی ناسازگار نیست. در مورد پاداش جاودانه؛ یعنی جاودانگی در بهشت نیز اختلافی میان اندیشمندان نیست، اما مرکز ثقل اختلاف نظرها، در مورد جاودانگی در عذاب است. قریب به اتفاق اندیشمندان در مورد جاودانگی عده‌ای در جهنم اختلاف نظر ندارند، بلکه اختلاف عمده آنان در مصداق مخلدین و کیفیت این خلود است. هرکدام از این اندیشمندان با توجه به اصول و مبانی فکری خود نظری ارائه داده‌اند. برخی قائل شدند که این عده پس از تحمل مدتی عذاب با این که در جهنم خالدند، اما دیگر عذاب برای آن‌ها ناگوار نخواهد بود و عذاب برای آن‌ها لذت بخش خواهد شد، اما عده‌ای دیگر قائل به این هستند که این گروه، همان طور که خالد در جهنم هستند، خالد در عذاب نیز خواهند بود و به هیچ وجه عذاب برای آنان گوارا نخواهد شد. این قول با شبهات فراوانی مواجه است، از این رو گونه‌شناسی این شبهات و پاسخ به آن از اهمیت فراوانی برخوردار است.

پژوهش حاضر که با روش توصیفی-تحلیلی نگاشته شده، در پی گونه‌شناسی شبهات خلود در عذاب از دید نوصدرائیان (علامه طباطبایی، شهید مطهری، علامه جوادی آملی و علامه مصباح یزدی) که از صاحب نظران برجسته معاصر، محسوب می‌شوند و سپس پاسخ ایشان به این شبهات است.

نکته شایان ذکر این است که این اندیشمندان، خلود در عذاب را برای کافر، مشرک و منافق قطعی می‌دانند و تبیین‌های دقیقی برای این مطلب ارائه داده‌اند که در این نوشتار مجال پرداختن به آن‌ها نیست.

در مورد پیشینه مسئله، پژوهش‌هایی که تاکنون انجام گرفته است، به شرح ذیل است:

- کتاب **الخلود فی جهنم** اثر محمد عبدالخالق کاظم است که در اصل پایان‌نامه مقطع کارشناسی ارشد وی با عنوان «الخلود فی جهنم عندالمفسرین والمتکلمین من الفریقین والفلاسفه» می‌باشد. وی در این کتاب بعد از مباحث مقدماتی به ذکر نظر مفسرین، متکلمین و فلاسفه می‌پردازد که در ذیل نظر فلاسفه، نظر علامه طباطبایی را نیز مطرح کرده است.

- پایان‌نامه ارشد «بررسی مسئله خلود با تکیه بر آراء علامه طباطبایی، ابن عربی، فخر رازی و زمخشری» نوشته ساره معراجی به ادله موافقان و مخالفان خلود می‌پردازد.
- مقاله «خلود در عذاب جهنم از منظر ابن قیم جوزی و علامه طباطبایی» نوشته جناب ایزدی، مجید صادقی حسن‌آبادی، فاطمه یوسفی کزج، به تبیین نظر ابن‌قیم و علامه طباطبایی می‌پردازد و به برخی از شبهات پاسخ می‌دهد.
- مقاله محمدکاظم میرحسینی و همکاران، تحت عنوان «خلود جهنمیان و بهشتیان از منظر ملاصدرا و علامه طباطبایی» به بررسی و مقایسه خلود در بهشت و جهنم از دید این اندیشمندان و آیاتی که در این باره بیان شده، پرداخته است.
- مقاله «بررسی دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبایی در مسئله خلود در عذاب»، نوشته منیژه سیدمظهری و حمیده فردوس به بیان دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبایی پرداخته و به‌طور خیلی مختصر و محدود به برخی شبهات پاسخ گفته است.

وجه نوآوری پژوهش حاضر این است که اولاً در یک دسته‌بندی جدید شبهات وارد به خلود در عذاب را به عقلی و نقلی دسته‌بندی کرده است و ثانیاً پاسخ این شبهات را علاوه بر دیدگاه علامه طباطبایی، از دید فلاسفه نوصدرائی مانند شهید مطهری، علامه جوادی آملی و علامه مصباح یزدی نیز بیان می‌کند و به‌طور دقیق گونه‌شناسی شبهات را مدنظر قرار داده است. با توجه به بررسی‌های نگارنده، شبهات وارد به مسئله خلود در عذاب به‌طور کلی به دو دسته تقسیم می‌گردند که در ادامه مطرح و پاسخ هر یک از آن‌ها را با توجه به دیدگاه نوصدرائیان بیان می‌شود.

۱. شبهات عقلی

شبهاتی که با رویکرد عقلی و فلسفی به بحث خلود در عذاب وارد شده است، عبارت‌اند از:

۱-۱. ناسازگاری خلود در عذاب با عدل الهی

یکی از شبهات بسیار مهم در بحث مجازات‌های اخروی، عدم تناسب میان جرم و کیفر است که در مورد خلود در عذاب قوی‌تر مطرح می‌شود؛ چرا که شخص مدت محدودی در این دنیا گناه کرده، اما عذاب نامحدود دارد، در اینجا تناسب میان جرم و جریمه وجود ندارد و این کار با عدالت خداوند سازگار نیست، بلکه مصداق ظلم است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۴۷؛ مطهری، ۱۳۸۷ الف، ص ۱۹۱). درحالی‌که یکی از صفات مهم الهی، عدل است، خداوند به‌طور مکرر در قرآن،

آن را ستوده و ظلم را نکوهش کرده است و مردم را به عدالت امر نموده و از ظلم نهی می‌کند، چگونه ممکن است که چیزی را زشت شمرد و خود به آن متصف شود؟ یا چیزی را خوب و زیبا بداند و خود دارای آن چیز نباشد؟ (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۸۱).

۱-۱-۱. نقد و بررسی شبهه ناسازگاری خلود در عذاب با عدل الهی از منظر نوصدرائیان

در پاسخ به این شبهه باید مقدماتی مطرح شود:

۱. دنیا و آخرت دو نوع جهان و دو نشئه‌اند که هر کدام قوانین و نظامات خاص خود را دارند؛ از جمله تفاوت‌های این دو نشئه می‌توان به این موارد اشاره کرد:

الف) محدودیت و نامحدودیت: نخستین اختلاف بارز بین عالم دنیا و عالم آخرت، محدودیت عمر دنیا و جاودانگی آخرت است. عمر هر انسانی در این جهان، مدتی دارد که دیر یا زود فرامی‌رسد، اما جهان آخرت جاودانه است.

ب) ثبات و تغییر: در این جهان، همه چیز در حال تغییر و حرکت است، اما جهان آخرت، خانه ثبات و قرار است.

ج) خلوص نعمت و عذاب: زندگی در دنیا همواره آمیخته با لذت و رنج، شادی و درد است، اما در جهان آخرت چنین آمیختگی وجود ندارد. در آنجا گروهی از بهشتیان از لذت نعمت خالص برخوردارند و کوچک‌ترین رنجی برای آن‌ها متصور نیست و در مقابل گروهی دیگر جز عذاب چیزی ندارند (مطهری، ۱۳۸۷ الف، صص ۱۹۳-۱۹۹؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۰ ب، ص ۱۶۹).

۲. ارتباط دنیا با آخرت

سعادت و شقاوت آخرت، تابع رفتارهای انسان در دنیا است و این خود انسان است که سعادت و شقاوت خود را در آخرت رقم می‌زند؛ از این رو بین زندگی دنیا و زندگی آخرت، ارتباط وجود دارد. همان‌طور که پیامبر اکرم فرمودند: «دنیا مزرعه آخرت است» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۷، ص ۳۵۳).

۳. انواع مجازات‌ها

بعد از بیان ارتباط و تفاوت دنیا و آخرت، باید به بیان این نکته پرداخته شود که نوع مجازات در دنیا با نوع مجازات در آخرت متفاوت است و 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، ابتدا باید انواع مجازات‌ها را بررسی کرد. در یک دسته‌بندی کلی،

مجازات‌ها سه گونه‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۸ ب، ج ۵، ص ۱۸۵؛ ۱۳۸۸ الف، ج ۸، ص ۳۴۱؛ مطهری، ۱۳۸۷ الف، صص ۲۰۱-۲۱۰؛ همو، ۱۳۸۷ ب، ص ۷۲-۷۴؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۴۳۷):

۱- کیفر قراردادی (تنبيه و عبرت): این نوع مجازات، همان کیفرها و مقررات جزائی است که در هر جامعه‌ای به وسیله قانون‌گذاران آن وضع می‌شود. این نوع مجازات به دو هدف انجام می‌شود: یکی جلوگیری از تکرار جرم به وسیله خود مجرم یا دیگران، از طریق ترسی که ایجاد می‌شود، که می‌توان نام آن را تنبيه و عبرت گذاشت. دیگری در مواقعی که جنایت از قبیل تجاوز به دیگران باشد، اعمال این کیفرها موجب تشفی و تسلی خاطر ستمدیده می‌شود و با این کار ناراحتی‌های روحی وی را تخلیه و مانع از ارتکاب جنایت توسط او می‌شود.

در این گونه 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 طرف دیگر هم مسئله تسلی ستمدیده مطرح نیست؛ زیرا گناه، یا حق الناس است که در آن شرایط هول عظیم، تشفی خاطر ستمدیده معنا پیدا نمی‌کند و یا حق الله است که خداوند هم حس انتقامجویی و تشفی طلبی ندارد که بخواهد انتقام بگیرد.

۲- کیفر تکوینی (مکافات دنیوی): یعنی مجازاتی که با گناه، رابطه تکوینی و طبیعی دارد؛ کیفرهایی است که رابطه علی و معلولی با جرم دارند. این کیفرها را «مکافات عمل» یا «اثر وضعی گناه» می‌نامند. بسیاری از گناهان، اثرات وضعی بسیاری در همین دنیا به دنبال دارند، مثلاً شرابخواری صدمه‌هایی بر روان و جسم شرابخوار وارد می‌کند و موجب اختلال اعصاب، بیماری‌های کبدی و... می‌شود و این اثر ذاتی خود گناه است نه این که گفته شود این مجازات قانونی فرد شرابخوار است، یا 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.

۳- کیفر تکوینی (تجسم عمل): مجازاتی که تجسم خود جرم است و چیزی جدا از آن نیست. در این نوع از مجازات‌ها، رابطه تکوینی قوی‌تری با گناهان وجود دارد؛ یعنی نه قراردادی است 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 که در آخرت به‌عنوان پاداش یا کیفر به افراد داده می‌شود، تجسم خود عمل آن‌هاست.

تجسم اعمال و خلود اهل آتش و ابدیت عذاب، به هم پیوسته است و چنانچه اولی روشن شد، دومی به آسانی قابل حل است. از سوی دیگر تبیین اقسام کیفر و تعذیب، در روشن شدن مسئله تجسم اعمال سودمند است و وجوه مذکور در تصویر انتقام، تقریباً در طول یکدیگر است و دقیق‌ترین وجه، همان قسم اخیر است (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف، ج ۸، ص ۳۴۳).

مجازات تبهکاران به این صورت است که صورت باطنی اعمال خود را می‌بینند و متوجه می‌شوند آنچه که انجام داده سم و آتش بوده است. مؤید این امر آیات فراوانی با این مضمون است که انسان با عین عمل خود، کیفر می‌بیند؛ از آن جمله، آیه «كَذَلِكَ يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ» (بقره، ۱۶۷) که پیروی باطل از سران شرک، در قیامت به صورت تأسف و تحسّر ظهور می‌کند. همچنین ظاهر آیه شریفه «إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا» (نمل، ۱۰) نیز این است که باطن گناه آتش است؛ نه این که بعداً آتش می‌شود. (همان، ص ۳۴۴).

تجسم اعمال را، هم برهان عقلی و هم ظواهر آیات تثبیت می‌کند (همان، ج ۶، ص ۱۷۵) و راز مهم، آن است که عقیده، اخلاق و عمل در روح انسان راه پیدا می‌کند و در پرتو تحوّل جوهری از حال به ملکه و از آنجا به صورت نوعی و فصل مقوم راه یافته و در متن هویت وی سهم تقویمی می‌یابد و سبب دوام در معاد با صورت‌های متناسب آن می‌گردد (همان، ج ۲، ص ۵۰۰).

پس از ذکر این مقدمات پاسخ شبهه روشن می‌گردد که:

اولاً دنیا و آخرت هر کدام نظام جداگانه‌ای دارند.

ثانیاً اگر مجازات اخروی از نوع مجازات قراردادی و اعتباری دنیا باشد، اشکال وارد است، اما در مقدمه سوم مشخص شد که مجازات اخروی از نوع تکوینی است و نفس خود عمل است. هنگامی که 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، محور و اساس کار است و کردار انسان از اعتقاد او سرچشمه می‌گیرد؛ از این رو آنچه در آخرت به عنوان عذاب به انسان می‌رسد، همان باطن اعمال انسان و نیت اوست که تجسم می‌یابد و به صورت عذاب در می‌آید.

بنابراین، هنگامی که کفر، نفاق و شرک سراسر وجود انسان را احاطه کرده و وصف راسخ روح و ملکه آن شده باشد، صاحب آن در آتش مخلّد و دائماً در عذاب است. به عبارت دیگر کسی که در نیت و قصدش (نیت به معنای اعتقاد و شاکله‌ای است که انسان براساس آن عمل می‌کند) این باشد که اگر عمر ابد هم پیدا کند، با حق دشمنی کند، عذابش ابدی خواهد بود؛ زیرا کاتّه در قصد، فکر و روحش نقش ابدیت خورده که برای ابد این چنین باشد و به همین دلیل آنچه که

برای ابد می خواهد، برای ابد به آن می رسد و این مقتضای عدالت الهی است که هر موجودی به آنچه که استحقاق آن را دارد برساند (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۴۱۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸، الف، ج ۲، ص ۴۸۴؛ همان، ج ۱۳، ص ۷۱۰؛ همان، ج ۸، ص ۳۲۹؛ همو، ۱۳۸۸، ب، ج ۵، صص ۳۰ و ۵۰۲؛ مطهری، ۱۳۸۷، الف، ص ۲۱۳؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۰، الف، ص ۲۴۹).

۲-۱. ناسازگاری خلود در عذاب با رحمت الهی

شبهه دوم مربوط به ناسازگاری خلود در عذاب با رحمت الهی، که رحمتی واسعه است، وارد می شود؛ چرا که وقتی انسانی که رحمت او در قیاس با رحمت الهی ناچیز است، اگر کسی را مبتلای به عذاب ببینند یا از اساس از عذاب او صرف نظر می کند یا دوام عذاب را از او برمی دارد؛ اما خدایی که دارای چنان رحمتی است، چگونه می تواند این شخص را معذب در عذاب ابدی ببیند؟ (ابن عربی، بی تا، ج ۳، ص ۲۵).

۱-۲-۱. نقد و بررسی شبهه ناسازگاری خلود در عذاب با رحمت الهی

در پاسخ باید گفت که منشأ این شبهه، مقایسه رحمت خداوند با رحمت در انسان است؛ چرا که رحمت در خداوند امری فعلی، تکوینی و حقیقی است، اما در انسان امری انفعالی است. اولاً رحمت در انسان به معنای رقت قلب و سبب انفعال است که خداوند متعال بری از این امر است. ثانیاً رحمت الهی به رحمت رحمانیه و رحمت رحیمیه تقسیم می شود که رحمان، دال بر «کثیرالرحمة» و رحیم دال بر «دائم الرحمة» بودن حق است؛ از این رو رحمت رحمانیه، شامل تمامی موجودات اعم از انسان و غیرانسان و در انسان نیز اعم از کافر و مؤمن و منافق می شود، لکن رحمت رحیمیه مختص مؤمنین است که در آخرت به آن ها افاضه می شود (طباطبایی، همان، ج ۱، ص ۱۸-۱۹؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸، الف، ج ۱، ص ۲۸۰؛ مطهری، ۱۴۰۲، ج ۶، ص ۱۹۷؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۳، صص ۱۶۱-۱۶۴).

خلود در عذاب با رحمت رحمانیه خداوند منافات ندارد؛ زیرا این نوع رحمت به معنای این است که هر چه امکان وجود داشته باشد، وجود پیدا می کند؛ یعنی اگر موجودی استحقاق یک نحو وجودی را دارد، هرگز جلوی وجودش گرفته نمی شود و خداوند آنچه را می طلبد و درخواست می کند به او افاضه می کند. خلود در عذاب با رحمت رحیمیه خداوند نیز منافات ندارد؛ زیرا رحمت رحیمیه به معنای الطاف و دستگیری های خاصی است که یک موجود مکلف در اثر حسن انجام وظیفه مستحق آن می گردد؛ به عبارت دیگر افاضه و اعطا خصوص آن چیزهایی است که

موجود در صراط هدایتش به سوی توحید و سعادت به آن محتاج است، اما نفس شقی قابل دریافت آن نیست و معنا ندارد که این رحمت شامل کسی شود که از آن صراط به طور کلی خارج است (طباطبایی، همان، ج ۱، صص ۱۸-۱۹؛ همان ص ۴۱۴).

آیت الله جوادی آملی نیز درباره خود رحمت می‌گوید: «فرهنگ‌های لغت برای «رحمت» معانی فراوانی مانند: رقت، رأفت، لطف، رفق، عطوفت، حبّ، شفقت و دلسوزی ذکر کرده‌اند؛ در حالی که اولاً این‌ها مراحل پیشین رحمت است، نه خود آن؛ زیرا با مشاهده صحنه‌های رقت‌آور، ابتدا در قلب انسان رقت، لطف، عطوفت، دلسوزی، محبت، شفقت و رأفت و سپس رحمت پدید می‌آید. ثانیاً آنچه گفته شد، ویژگی مصادیقی از مصادیق رحمت است که در آدمی حادث می‌گردد، اما رحمتی که به خداوند اسناد داده می‌شود، منزّه از هر گونه انفعال و تأثر است؛ بنابراین، معنای جامع رحمت، همان «اعطا و افاضه برای رفع حاجت نیازمندان» است و به این معنا به خدای سبحان نیز اسناد داده می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف، ج ۱، ص ۲۸۰).

در نتیجه برای پاسخ شبهه باید گفت که رحمت خداوند به نحو انفعال، عاطفه و دلسوزی نیست و تحت تأثیر عوامل خارجی قرار نمی‌گیرد؛ حتی در مواردی که احتمال دارد انسان‌ها اعمال عاطفه کنند، خدای رحمان دستور بی‌مهری می‌دهد (نور، ۲). علت این کار این است که خداوند حکیم، سراسر جهان هستی را براساس رحمت آفریده و همه عذاب‌ها، کیفرها، تلخی‌ها و نقص‌ها در جایگاه ویژه و زیر پوشش رحمت مطلق قرار می‌گیرد و طبق این نقشه عام جهان را اداره می‌کند. یک‌جا، جای لطف و جای دیگر، جای عذاب است. یک‌جا مورد اعمال عذاب‌های مقطعی و مورد دیگر جای عذاب جاودان و همیشگی است؛ بنابراین، رحمت عامّ و گسترده مقابل ندارد و حتی عذاب‌های جاودان زیر پوشش این رحمت مطلق قرار دارد، نه در مقابل آن و عین رحمت مطلق است؛ همان‌طور که در آیه ۱۵۶ سوره اعراف خداوند تصریح دارد که «قَالَ عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ»؛ یعنی هر موجودی که بتوان کلمه «چیز» را بر آن اطلاق کرد، مصادیقی از مصادیق رحمت عامه و واسعه است؛ بنابراین از ناحیه خداوند، جز رحمت و نعمت ناشی نمی‌شود؛ زیرا سعه رحمت و افاضه نعمت از مقتضیات الوهیت و از لوازم صفت ربوبیت است؛ پس رحمت الهی واسعه است و اختصاص به مؤمن و یا صاحبان شعور نداشته و مخصوص به دنیا یا به آخرت نیز نیست، حتی شمول و عمومیتش فعلی است نه شائی و مشیت او هم همواره ملازم با رحمت او است، اما عذاب از اقتضای عمل گنهکاران ناشی می‌شود نه از ناحیه خود او؛ از ناحیه او جز رحمت ناشی نمی‌شود (طباطبایی، همان، ج ۸، صص ۲۷۳-۲۷۶).

اما عذاب جاوید با رحمت خاص یک‌جا جمع نمی‌شود، چون انسان معذب با اختیار خویش

راه شقاوتمندان و کافران را عمداً انتخاب می‌کند و خود را شقی می‌سازد (جوادی آملی، ۱۳۸۸ ب، ج ۵، ص ۴۹۳؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۴۷۵).

بنابر این، رحمت وسیع خداوند به معنای عاطفه و دلسوزی نیست، بلکه به این معناست که هر موجودی را به اندازه استعدادش و کسب صورت‌های باطنی به کمال لایق خود می‌رساند (جوادی آملی، ج ۵، ص ۴۹۶) و همان‌طور که گفته شد خلود در عذاب اثر صورت نوعیه انسان شقی است که با اختیار خود مسیر شقاوت را در پی گرفته است و او را نوع مخصوصی از انسان کرده است (طباطبایی، ج ۱، ص ۴۱۴)؛ چرا که انسان شقی وقتی استعدادش به حد کمال و تمام رسید، در حقیقت با زبان استعداد آن شقاوت را طلب نموده و خداوند نیز بنابر رحمت عامه، زمینه را برای او گسترانیده و آنچه را که آن شخص درخواست کرده به او اضافه می‌کند؛ بنابراین عذاب دائمی انسان شقی با رحمت عامه خداوند منافات ندارد و رحمت خاصه نیز شامل حال او نمی‌شود؛ چرا که مخصوص مؤمنان است (جوادی آملی، ج ۸، ص ۴۱۲).

۱-۳. ملائم بودن عذاب با طبع جهنمیان

مهم‌ترین شبهه قائلین به عدم خلود در عذاب این است که خلود اهل نار، نه با نظام فاعلی قابل توجیه است، نه با نظام قابلی؛ یعنی مبدأ فاعلی خواهان خلود نیست؛ چون خداوند حکیم و جواد علی‌الاطلاق است و مبدأ قابلی نیز با خلود ناسازگار است؛ زیرا خداوند هر نوعی که آفریده عبث خلق نکرده، بلکه برای آن کمالی قرار داده و او را مجهز کرده که به آن کمال برسد و در نیل به آن کمال حرکت کند؛ از طرفی ممکن نیست که خداوند نوعی را آفریده باشد و برای او هدفی قرار داده باشد، اما این نوع برای ابد از این هدف محروم باشد. این از موارد قسر دائم است و در جای خود ثابت شده که قسر دائم محال است و با حکمت و عنایت الهی سازگار نیست؛ زیرا اگر این‌گونه بود چه تفاوتی بین این بود که اصلاً از ابتدا هدفی قرار ندهد، با این‌که هدف قرار دهد، اما نوع نتواند به آن برسد، که در این صورت کاری عبث و لغو خواهد بود.

یکی از این انواع، انسان است که برای سعادت آفریده شده است، نه برای شقاوت و این هدف برای نوع، تکوینی است، ولی اگر در راه، بنا به دلایلی، موانعی پیش آمد که نتواند به هدف خود برسد، این قسر است و همان‌طور که گفته شد با حکمت خداوند سازگار نیست؛ پس نباید قائل به عذاب جاوید شد (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف، ج ۸، ص ۴۳؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۸۹؛ طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۴۱۳).

تفصیل شبهه این است که عقاید و ملکات سوء، به لحاظ 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 جانِ 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 با شیء همراه است. عرض مفارق روزی از معروض خود جدا می‌شود و با زایل شدن اسباب پیدایش آتش، علل احتراق زایل می‌شود و شخص عاصی از عذاب خارج می‌شود؛ به عبارت دیگر این فطرت و نفس با این ملکات سازگار نبوده و با نتایج ملکات که عذاب است نیز سازگار نیست و این هم نار است و هم عذاب؛ ولی چون اصل فطرت باقی است و این‌ها عوارض هستند یک روز از بین می‌روند و برای ابد نمی‌مانند و اگر برای ابد بمانند قسر دائم است؛ پس عذاب مخلد نیست.

(۲) اگر فطرت اصلی را از دست داد و در تخلق به اخلاق رذیله در شهوت و غضب آن قدر قوی شد که افعال به صورت احوال و احوال به صورت ملکات و ملکات به منزله 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 نیست؛ 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 اگر انسان یا هر موجود دیگر برای همیشه خوک، مار و... شد برای او لذت بخش است و عذاب محسوب نمی‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۸۸).

با توجه به مطالب گفته شده، اساس شبهه تبدیل عذاب دوزخیان به عذب این است که آنان پس از چندین قرن به آتش عادت کرده، آتش که باطن الحاد و نفاق آنان بود، صورت نوعیه آن‌ها می‌شود، از این رو ممکن است دائماً در آتش باشند؛ اما آنان از آتش لذت می‌برند همان‌طور که ماهی از آب لذت می‌برد.

۱-۳-۱. نقد و بررسی شبهه ملائم بودن عذاب با طبع جهنمیان

علامه طباطبایی ابتدا بیان می‌کند که مهم این است که مراد از «ملائم نبودن با طبع» فهمیده شود. اگر مراد، عدم سنخیت میان موضوع و اثری است که با آن موضوع موجود می‌شود؛ یعنی آن اثر به خاطر آفتی که موضوع گرفته، صادر 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 هم آثارشان ملائم با ذات شقی‌شان و به مقتضای طبعشان هست. این آثار به دلیل این‌که از طبع وی صادر

می‌شود، ملائم با آن است، اما درعین حال عذاب نیز هست و مفهوم عذاب برای او صادق است، به دلیل این که آن آثار را دوست ندارد؛ بنابراین می‌توان گفت که شخص شقی از نظر ذوق و وجدان، آن آثار را دوست ندارد، اما از حیث صدور چون صادر از طبع او هستند، آن‌ها را دوست دارد (طباطبایی، ج ۱، صص ۴۱۴-۴۱۵).

ایشان همچنین بیان می‌کند که در علم النفس اثبات شده که «النفس فی وحدتها کل القوا»، از این روی باید هر کدام از قوا با قضیه منفصله‌ای که مستشکل بیان کرده است، سنجیده شود. به عنوان مثال انسانی که دارای قوه غضبیه، شهویه و ادراک (چه حسی، چه خیالی و چه عقلی) است، اگر قوه شهویه او فرمانروا شود و صورت نوعیه شخص به صورت بهیمیه در آمد، در این هنگام قوه شهویه لذت می‌برد، اما سایر قوا در عذاب هستند و هنگام ظهور در قیامت از آن جهت که گرفتار نفس بهیمیت است، ممکن است عذاب نباشد و لذت ببرد، اما از سایر جهات که انسانیت او را تأمین می‌کند همه در عذابند.

بنابراین اگر به صورت نوعیه در نیامده بود، می‌توان گفت قسر دائم رخ می‌دهد که محال است و اگر نوعی برای هدفی خلق شده بود و بسیاری از افراد این نوع به هدف مطلوب رسیده‌اند، ولی برخی با سوء اختیار خود، مسیر دیگری پیموده‌اند، دلیل بر قسر دائم یا اکثری نیست (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۷، صص ۸۹-۹۰).

بنابراین انسان هیچ‌گاه فطرت اصلی خود را از دست نمی‌دهد، اما می‌تواند فطرت خود را زنده به‌گور کند. این همان کاری است که کافران با فطرت خود می‌کنند، نه این که فطرت آن‌ها از بین برود. اینان در روز قیامت اگرچه به صورت حیوانات، محشور و به دوزخ روانه می‌شوند، ولی کاملاً می‌دانند که انسان بوده‌اند و هم‌اکنون انسانند که حیوان شدند و همه کس، هویت دنیایی آنان را در همان شکل حیوان اخروی می‌شناسد. پس ذاتیات و فطریات آنان از قبیل «عَرَضِ مَفَارِقِ» نیست تا از بین برود و ذاتیات دیگری را جایگزین کرده باشند؛ بنابراین، عذاب هیچ‌گاه عذب و گوارا نخواهد شد و کیفر او با زنده‌به‌گورسازی فطرت مناسب است (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف، ج ۱۳، صص ۲۶۱-۲۶۲؛ ۱۳۸۸ ب، ج ۵، صص ۵۰۵-۵۰۶).

خلاصه جواب این است که دیگران انسان را نوع اخیر و نوع الأنواع دانسته‌اند، اما در حکمت متعالیه ثابت شده، انسان نوع متوسط است و تحت 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 و مؤمنان که این راه را می‌پیمایند در همان حال که روح آنان با فرشتگان است جسمشان نیز در بهشت است و اگر از حد ماهوی او سؤال شود

باید گفت: «انسانُ ملکٌ» نه «ملکٌ»؛ زیرا او انسانی است که به این سمت حرکت کرده است و از همین رو ممکن است از ملک نیز برتر باشد.

۲. راه شهوت‌رانی؛ کسانی که این را می‌پیمایند به سمت بهیمیت پیش می‌روند. اگر از حد ماهوی وی سؤال شود باید گفت: «حیوانٌ ناطقٌ بهیمی» و «انسانٌ خنزیر» است نه خنزیرِ محض؛ زیرا خنزیر، خنزیر است، اما این فرد، انسانی است که از راه انسانیت خنزیر شده است. از این رو به مراتب از خنزیرِ محض بدتر است؛ زیرا خنزیرِ 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 شهوتِ خویش قرار داده است.

۳. راه درنده‌خویی و خونریزی، چنین شخصی تبدیل به سبع خواهد شد. حد این شخص «حیوانٌ ناطقٌ سبعٌ» است. چنین انسانی با گرگ فرق دارد. او انسانی است که از راه انسانیت و با صرف هوش و اندیشه خود در راه درندگی، درنده شده است، از این رو از گرگ محض درنده‌تر است.

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

پس انسان در این حرکات، فطرت و خاصیت اولیه انسانیت را از دست نمی‌دهد، بلکه با حفظ صورت نوعیه انسان به سمت نوعی جدید حرکت می‌کند، از طرفی انسان غیر از شهوت و غضب دارای قوای فراوان دیگری است. اگر یکی از آن قوا تکامل پیدا کرد و صورت نوعیه او شد، سایر قوا به اسارت این قوه درمی‌آیند، چنان‌که حضرت علی فرمود: «چه بسیار عقل‌هایی که اسیر هوی و هوس شده‌اند» (نهج‌البلاغه، حکمت ۲۱۱). از این رو از اوصاف و اعمال قوای تبهکار متأثر می‌شود و تحمل عذاب از آن اوست (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف، ج ۸، صص ۴۳۳-۴۳۸).

حاصل این‌که، هرگز عذاب به عَذْب مبدل نمی‌گردد و اواخر سوختن نیز همچون اوایل آن، عذاب است. تلاش و کوشش مستمر و بی‌ثمر دوزخیان برای نجات از آتش که در برخی آیات، مانند آیه‌ای که می‌فرماید: «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) اشاره شده، گواه این است که آن آتش، عذاب است نه عذب و کسی به آن عادت نمی‌کند؛ پس این مطلب نه با حکمت خدا منافات دارد و نه با قابلیت قابل جهنمیان که اقل از آن‌ها در خلودند.

۴-۱. هدف خداوند از خلقت کفار

یکی از صفات الهی حکیم است و به معنای ذاتی است که مصدر و منبع خیر است و احتمال نقص و شر در ذات و فعل او نباشد (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ص ۲۳۴). خداوند سبحان از طرفی «حکیم» است و منافع و اهدافی بر کارش مترتب است و از طرف دیگر «غنی بالذات» است و برای رفع نیاز کار نمی‌کند، مخلوق را برای به کمال رساندن می‌آفریند نه برای آن که خود به کمال برسد. به عبارت دیگر در اینجا هدف قابل مطرح است نه هدف فاعل (همان، ۱۳۸۸ الف، ج ۱۶، صص ۴۱۵-۴۱۶)؛ یعنی علت غایی در آفرینش زمین و آسمان‌ها بهره‌وری علمی و عملی انسان از آنهاست و این علت غایی غرض فعل است، نه غرض فاعل (همان، ج ۲، ص ۶۲۰). حال شبهه دیگری که در تقسیم‌بندی شبهات عقلی مطرح می‌شود، این است که حکمت آفرینش کفار و منافقین و مشرکین که مخلد در عذاب هستند، با توجه به علم خداوند به خالد بودن آنها در عذاب چیست؟

۱-۴-۱. نقد و بررسی شبهه هدف خداوند از خلقت کفار

مراد از حکمت، یا داعی و انگیزه است، یا فایده و نتیجه؛ اگر مراد مستشکل از حکمت، حکمت به 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 آنها است، نه به خداوند که جواد است؛ بنابراین اختلاف موجودات در مراتب کمالی خود مستند و مرتبط با خود آنها است، نه به خداوند که مبدا وجود و کمالات است، اما اگر مراد وی حکمت به معنای 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 و به کمالی واصل شود، اما در مورد خداوند متعال که مستجمع جمیع کمالات و خیرات است این امر معنا ندارد؛ زیرا اولاً فواید مقصود بالاصالة و اولاً و بالذات نیستند، بلکه مقصود بالعرض اند و ثانیاً فایده این کارها چه آن کار را انجام دهد، چه ندهد، در ذات او موجود است؛ بنابراین در مورد حکمت خلقت انسان‌ها به طور کلی، باید گفت که حکمت به معنای 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 و هیچ کمالی را فاقد نیست که بخواهد به آن برسد، اما حکمت به معنای داعی در خلقت انسان وجود دارد و این است که انسان 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، برای این که این موجود از اضداد ترکیب یافته و در عالم اضداد و تراحمات نیز به سر می‌برد و ممکن است علل و عواملی

مانع از رسیدن او به مقصد شود؛ البته این مورد، تنها در انسان نیست بلکه سایر موجودات نیز محکوم به این حکم هستند. (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۸، صص ۴۵-۴۸).

پس نمی‌توان گفت خدا که می‌دانست کافر مخلد در عذاب است چرا او را آفرید؛ چون او کافر نیافریده است، بلکه او انسان را برای نیل به سعادت آفریده است، اما در این بین عده‌ای با اختیار از رسیدن به این مهم محروم می‌شوند؛ مانند کافری که به اختیار خود کفر می‌ورزد و مخلد در عذاب می‌شود؛ بنابراین عذاب، مستند به خود انسان است نه خدا، تا گفته شود، انتقام از خدا محال است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ب، ج ۵، صص ۵۰۳).

۱-۵. بی‌نیازی خداوند از عذاب کردن

خداوند غنی محض است و همان‌طور که طاعت مطیعین برای او سودی ندارد تعذیب جهنمیان نیز برای او لذت‌بخش نیست؛ زیرا عذاب کردن ناشی از نوعی انتقام است که به‌وسیله تخیلف‌های شخص نافرمان از او به‌عمل می‌آید، تا نقصی که متوجه عذاب‌کننده شده برطرف شود، اما نافرمانی‌ها و تخیلف‌های آدمی، سبب نقصی برای دستگاه ربوبی نیست، تا خداوند به‌وسیله عذاب از او انتقام بگیرد؛ از طرفی اساس آفرینش بر مبنای رحمت است نه عذاب و انتقام، پس خداوند نیازی به عذاب کردن کفار ندارد. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، م، ج ۹، صص ۳۵۳).

۱-۵-۱. نقد و بررسی شبهه بی‌نیازی خداوند از عذاب کردن

اولاً اگر این مدعا صحیح باشد تنها مرتبط به عذاب دائم نیست، بلکه متوجه اصل عذاب نیز است و اصل عذاب را مخدوش می‌کند، حال آن‌که هیچ‌کس و خود مخالفین خلود در عذاب نیز بدان اعتقاد ندارند (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ب، صص ۵۰۴).

ثانیاً طبق انواع مجازات‌هایی که بیان شد، مجازات اخروی، تجسم خود عمل است و دوام و جاودانه بودن عذاب مستند به صورت شقاوتی است که شخص گنهکار خود آن را تحصیل کرده و شاکله وجودی و ملکه شخص تبه‌کار شده که در این صورت، آن صورت شقاوت، دائماً همراه اوست و او را رها نخواهد کرد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ب، ج ۵، صص ۳۴۴؛ همان، صص ۵۰۴؛ همان، ۱۳۸۸، الف، ج ۸، صص ۳۴۰-۳۴۳).

۱-۶. خدمات افراد غیرمؤمن و مخترعین غیرمسلمان

آیا مخترعین و مکتشفین بزرگ با این‌که خدمات شایانی نسبت به جامعه و بشریت انجام داده‌اند

(خدماتی که از خدمات سعادت‌مندان کمتر نیست و چه بسا بیشتر هم باشد) در اثر عقاید الحادیشان معذب در عذاب جاودان هستند، اما برخی از سعادت‌مندان که هیچ نقشی در رشد جامعه نداشته‌اند، به بهشت وارد و مشمول نعم آن می‌شوند؟ (مطهری، ۱۳۸۷ الف، ص ۲۶۵).

۱-۶-۱. نقد و بررسی خدمات افراد غیر مؤمن و مخترعین غیر مسلمان

علامه طباطبایی در پاسخ به این پرسش می‌گوید: «خدمت و عبودیت هم مانند رحمت دو جور است؛ یک عبودیت عامه، یعنی خضوع و انفعال وجودی در برابر مبدأ وجود و دیگر عبودیت خاصه، یعنی خضوع در صراط هدایت به سوی توحید و هر یک از این دو قسم عبودیت برای خود پاداشی از رحمت و اثری مخصوص و مناسب با خود دارد. عبودیت عامه که در سراسر عالم هستی و در نظام تکوین برقرار است، پاداشش رحمت عامه است که در این رحمت نعمت دائمی و عذاب دائمی، هر دو مصداق آن رحمتند، اما عبودیت خصوصی، جزاء و پاداشش رحمت خاص خداست و آن نعمت و بهشت است که مخصوص کسانی است که رحمت خاص و هدایت خاص خدا را پذیرفتند (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۴۱۵).

بنابراین اجر و مزد هیچ‌کس ضایع نخواهد شد و بر پایه قصد و هدفی که آن را تعقیب کرده بود، پاداش می‌گیرد. پاداش‌ها گاهی از رحمت عام نشئت می‌گیرد و در دنیا شامل حال او می‌شود و اگر خدمت او از ظرف عمرش بیشتر باشد در آخرت از عذاب او کاسته می‌شود و گاهی از رحمت خاص نشئت می‌گیرد که شامل حال نیکوکاران می‌شود و از نعمت ویژه و بهشت جاودان بهره می‌گیرد. به هر روی، عقیده است که به عمل صورت زیبا یا نازیبا می‌بخشد و پاداش نیز بر این اساس محاسبه می‌شود؛ بنابراین، کافران و شقاوت‌مندان اگر کار شایسته و خدمت نیک و شایانی کرده باشند، قطعاً پاداش کار خود را، حتی بیشتر از آنچه انجام داده‌اند، دریافت خواهند کرد (جوادی آملی، ۱۳۸۸ ب، ج ۵، ص ۵۰۳).

پاسخ دیگری که به این شبهه می‌توان داد، این است که معمولاً در مکاتب اخلاقی، معیار قضاوت در مورد ارزش داشتن یا بی‌ارزش بودن یک رفتار، نفس عمل و نتایج آن است، بدون این‌که انتساب آن به فاعل و انگیزه و نیت فاعل مطرح باشد. به تعبیر دیگر، معیار قضاوت فقط حُسن فعلی است و انگیزه، قصد و نیت فاعل در این مورد دخالتی ندارد، اما از دیدگاه اسلام، تنها معیار ارزش، حسن فعلی نیست، بلکه باید حسن فاعلی نیز مدنظر قرار گیرد. چه بسا افعالی که حسن فعلی دارند، اما از حسن فاعلی محرومند (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ الف، ج ۳، ص ۶۷؛ همان ۱۳۹۴ ب، ص ۱۵۲؛ همان، ۱۳۹۳ الف، ص ۵۶؛ همان، ۱۳۹۳ ب، ص ۱۰۰)؛ بنابراین اگر

کاری فقط دارای حسن فعلی باشد، اما حسن فاعلی نداشته باشد، انجام آن برای نفس کمالی ایجاد نمی‌کند و در سعادت حقیقی انسان تأثیری نخواهد داشت، گرچه کرداری نیکو باشد و منافع بسیاری در دنیا برای خودش یا دیگران بر آن مترتب شود؛ چرا که آثار کارهای اخلاقی - یعنی کمال و سعادت انسان - بر حسن فاعلی و داشتن نیت صحیح مترتب می‌شود (همان، ۱۳۹۶، ص ۹۵؛ همان، ۱۳۹۱، ص ۱۵۳؛ همان، ۱۳۹۴ ج، ص ۳۴۱).

پس تأثیری که نیت انسان روی کار، و کار از رهگذر نیت در تکامل نفس و رسیدن انسان به سعادت ابدی دارد، تأثیر حقیقی و تکوینی است، نه قراردادی. عمل بدون نیت در حقیقت، به کالبد مرده می‌ماند که ارتباطی با دل و روح فاعل نمی‌یابد و نتیجه‌ای نمی‌بخشد. رابطه اعمالی که در خارج انجام می‌شود با کمال نفس، به وسیله نیت و انگیزه برقرار می‌شود؛ بنابراین اگر در عملی نیت نباشد، یا نیت صحیحی نباشد، آن عمل سبب کمال نفس نخواهد بود (همان، ۱۳۹۳ الف، ص ۵۸). به همین دلیل در بسیاری از آیات قرآن مجید «آمَنُوا» حسن فاعلی و «عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ» حسن فعلی را در کنار هم ذکر می‌کند و ارزش رفتار را ناشی از هر دو می‌داند. در ابتدا باید ایمان باشد تا انگیزه کار صالح پدید آید و عمل صالح هم از او سر بزند تا او را به سعادت برساند. کار صالحی که از شخص بی‌ایمان صادر شود، انگیزه الهی نخواهد داشت، حداکثر این است که محبوبیت پیش مردم و شهرت وی را ایجاد می‌کند که این همان مزد زحمات او است (همان، ۱۳۹۴ ب، ص ۱۵۲).

۲. شبهات نقلی

دسته دوم از شبهات مربوط به خلود در عذاب، شبهات نقلی است، که در ادامه به آن پرداخته می‌شود:

۲-۱. ناسازگاری خلود در عذاب با عدم دوام آسمان‌ها و زمین

خداوند در قرآن، خلود در عذاب را تا زمانی که آسمان‌ها و زمین پابرجا هستند می‌داند و می‌فرماید: «فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُّوا فِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ. خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يَرِيدُ» (هود، ۱۰۶-۱۰۷). طبق برخی آیات دیگر، آسمان‌ها و زمین دائمی نیستند و بالاخره از بین می‌روند: «أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ» (روم، ۸)؛ بنابراین خلود در عذاب معنا ندارد.

۱-۱-۲. نقد و بررسی شبهه ناسازگاری خلود در عذاب با عدم دوام آسمان‌ها و

زمین

اولاً: بعد از ذکر این آیه، آیه‌ای با همین سبک و سیاق، درباره سعادت‌مندان آمده است: «وَأَمَّا الَّذِينَ سَعِدُوا فِی الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءٌ غَيْرَ مَجْدُودٍ» (هود: ۱۰۸)، اما طبق نظر همه علما و مفسرین محال است که خداوند کسی را از بهشت خارج کند و بهشتیان تا ابد در بهشت خواهند بود؛ بنابراین، همین شیوه استدلال را می‌توان در مورد دوزخیان بیان کرد و عذابشان را جاوید به‌شمار آورد (جوادی آملی، ۱۳۸۸ ب، ج ۵، ص ۴۹۲).

ثانیاً خدای تعالی در کلام خود آسمان‌ها و زمینی برای قیامت معرفی می‌کند که غیر آسمان‌ها و زمین دنیا است، و می‌فرماید: «يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ» (ابراهیم، ۴۸) و از اهل بهشت حکایت می‌کند که می‌گویند: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي صَدَقْنَا وَعَدَهُ وَأَوْرَثَنَا الْأَرْضَ نَتَبَوُّهُ مِنَ الْجَنَّةِ حَيْثُ نَشَاءُ» (زمر، ۷۴) و در مقام وعده به مؤمنین و توصیف ایشان می‌فرماید: «لَهُمْ عُقَبَى الدَّارِ» (رعد، ۲۱)؛ پس معلوم می‌شود برای آخرت نیز آسمان‌ها و زمینی است که خدا همه آن‌ها را به این وصف توصیف کرده که نزد اویند، و فرموده «مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ» (نحل، ۹۶) و به حکم این آیه آسمان و زمین آخرت از بین نمی‌رود و اگر در آیه مورد بحث بقای بهشت و دوزخ و اهل آن دو را به مدت بقای آسمان و زمین محدود کرده، از این جهت است که معنای این دو اسم از حیث آسمان و زمین بودن هیچ‌وقت از بین نمی‌رود؛ آن‌که از بین می‌رود یک نوع آسمان و زمین است و آن آسمان و زمین دنیایی است که این نظام مشهود را دارد و اما آسمان‌ها و زمینی آخرت به هیچ‌وجه از بین نمی‌رود و خلاصه جهان همواره آسمان‌ها و زمینی دارد. چیزی که هست در آخرت نظام دنیائش را از دست می‌دهد و با این وضع دیگر هیچ اشکالی باقی نمی‌ماند (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۱، ص ۲۴).

آیت‌الله جوادی آملی نیز می‌نویسد:

آنچه در آیه آمده عنوان «تبدیل» است که غیر از عنوان اعدام چیزی و ایجاد چیز دیگر است؛ زیرا در تبدیل اصل جامع و مشترک بین آن دو چیز وجود دارد، اما در اعدام چیزی و ایجاد چیز دیگری این امر وجود ندارد؛ پس معنای این دو اسم از حیث آسمان و زمین بودن هیچ‌وقت از بین نمی‌رود، آن چیزی که از بین می‌رود یک نوع آسمان و زمین است که ذات و ماهیت آن‌ها ثابت و غیرمتبدل است و تنها صورت و شکل آن‌ها دگرگون می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۸ ب، ص ۵۳۳).

ثالثاً جمله «مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ» کنایه از خلود است؛ زیرا دوام در این‌گونه از

عبارت‌ها در زبان عرب، کنایه از ابدیت است (همان، ۱۳۸۸ ب، ج ۵، ص ۴۹۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۹، ص ۲۴۵)؛ مانند جایی که امیرالمؤمنین در نهج البلاغه می‌فرماید: «أَتَأْمُرُونِي أَنْ أَطْلُبَ النَّصْرَ بِالْجَوْرِ فَيَمَنُّ وُلِّيْتُ عَلَيْهِ؟ وَاللَّهِ لَا أَطُورُ بِهِ مَا سَمَرَ سَمِيرٌ وَمَا أَمَّ نَجْمٌ فِي السَّمَاءِ نَجْمًا» یا مرا فرمان می‌دهید که پیروزی را طلب کنم، به ستم کردن بر کسی که زمامدار او شده‌ام؟ به خدا سوگند، چنین نکنم تا شب و روز از پی هم می‌آیند و در آسمان ستاره‌ای از پس ستاره دیگر طلوع می‌کند (نهج البلاغه، خطبه ۱۲۶).

رابعاً جمله «مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ» به قرینه کلمه «خلود»، نسبت به دوزخیان نشان تهدید و نسبت به بهشتیان تأکید بر دوام لطف الهی است؛ زیرا همان‌طور که بیان شد، هرگاه قصد، بیان دوام چیزی باشد، گفته می‌شود: «مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ...»، و در خصوص مورد، مقصود از دوام همانا ابدیت است (همان، ۱۳۸۸ الف، ج ۸، ص ۳۸۴).

۲-۲. عدم انحصار خلود در عذاب به کفار، مشرکین و منافقین

خلود در عذاب را نمی‌توان به کفار، منافقین و مشرکین منحصر کرد؛ زیرا ظاهر برخی از آیات، خلود در عذاب را برای سایر افراد نیز ثابت می‌داند مانند رباخواران «الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (بقره، ۲۷۵). همچنین قتل مؤمن از روی عمد «وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا» (نساء، ۹۳).

۲-۲-۱. نقد و بررسی شبهه عدم انحصار خلود در عذاب به کفار، مشرکین و منافقین

همان‌طور که قبلاً بیان شد سیئه‌ای موجب خلود در عذاب می‌شود که به هویت شخص، احاطه پیدا کرده باشد و گناه محیط به عاصی فقط در خصوص شرک، کفر، ارتداد و مانند آن یافت می‌شود و اگر درباره برخی از معاصی بزرگ، مانند قتل انسان مؤمن یا رباخواری آمده است به این جهت است که این گناهان کبیره اگر با انکار ضروری دین و همراه کفر و ارتداد باشد، سبب خلود می‌شود و صرف انجام کبائر، سبب خلود نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف، ج ۵، ص ۳۳۳).

به‌عنوان مثال کسی مؤمنی را عمدتاً به قتل رسانده که مقصودش از عملی که کرده این بوده که او را بکشد و هم بداند شخصی که به دستش کشته می‌شود، مؤمن است، خداوند به چنین شخصی

وعده خلود در آتش داده است، اما طبق آیه ۴۸ سوره نساء و ۵۳ سوره زمر، حکم خلود قاتل را مقید به شرک کرده و در نتیجه می‌توان گفت هر چند آیه مورد بحث وعده آتش خالد و دائم را می‌دهد، لکن صریح در حتمی بودن آن نیست و ممکن است خلود آن به وسیله توبه و یا شفاعت مورد عفو قرار گیرد (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۵، صص ۴۰-۴۱).

در این زمینه آیت الله جوادی می‌گوید:

به طور مثال در مورد قتل عمد مؤمن، چهار فرض متصور است:

۱. شخص کافر، مؤمنی را به جهت ایمانش بکشد، اینجا جمله «وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا» به معنای «مَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا لِإِيمَانِهِ» است و تعلیق حکم بر وصف مشعر به علیت آن است و چنین شخصی قطعاً در عذاب جاوید خواهد بود.

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

۳. شخص مؤمنی، مؤمن دیگر را به خاطر ایمان وی بکشد. 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 این که خداوند سبحان مؤمن را لعنت نمی‌کند، پس قاتل مؤمن، مؤمن نخواهد بود؛ چنین شخصی خالد در عذاب خواهد بود.

۴. شخص مؤمنی، مؤمن دیگر را به خاطر اغراض دنیوی بکشد. در اینجا خلود او به معنای ماندن درازمدت است، نه جاودانه بودن (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف، ج ۸، ص ۳۸۱؛ همان، ج ۲۰، صص ۱۵۹-۱۶۳).

در مورد رباخواری کسی که در قلب و عمل حرمت 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 که ربا حرام است، اما در عمل مرتکب ربا می‌شود، این گناه وی سبب خلود در عذاب نمی‌شود. خلود درباره او به معنای مکث طولانی است، اما این که خداوند رباخواران را به خلود در آتش تهدید کرده این است که غالب اصرارکنندگان بر رباخواری، التزام قلبی به حکم الهی ندارند و رباخواری از کفر درونی آنان سرچشمه می‌گیرد؛ پس تهدید خلود به سبب کفر درونی آنان است (همان، ج ۱۲، ص ۳۸۵).

۳-۲. مقید بودن خلود در عذاب به اراده الهی

در قرآن کریم آیاتی وجود دارد که خلود در عذاب را مستند به اراده و قدرت الهی کرده است مانند: «فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَفِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ. خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ» (هود، ۱۰۶-۱۰۷)؛ بنابراین خداوند در قرآن، عذاب خلود را مستند به اراده و قدرت خود می‌کند در حالی که گفته شد، ابدی بودن عذاب به خاطر طبیعت خود تبهاران است.

۳-۲-۱. نقد و بررسی شبهه مقید بودن خلود در عذاب به اراده الهی

در پاسخ به این شبهه باید گفت که اولاً عین همین عبارت در مورد بهشتیان نیز آمده است: «وَأَمَّا الَّذِينَ سَعِدُوا فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءٌ غَيْرَ مَجْدُوذٍ» (هود، ۱۰۸)، لکن در مورد آنان به معنای تعلق اراده الهی مبتنی بر خروجشان از بهشت نیست؛ چرا که خلف وعده از خداوند، امری محال است و همان طور که در ادامه آیه بیان شده است، آنان مشمول عطای بدون قطع و بی‌پایان خواهند بود.

ثانیاً استثنای مذکور در آیات ناظر به خلود، از باب «تأکید اندراج مستثنی در مستثنی منه» و به معنای این است که بهشتیان در بهشت و دوزخیان در جهنم، ابدی هستند و هیچ‌کس جز خدای سبحان، اراده و قدرت اخراج آنان را ندارد و او نیز اراده‌اش بر خلود آن‌هاست (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف، ج ۸، صص ۳۸۵؛ ۱۳۸۸ ب، ج ۵، ۴۹۲).

ثالثاً هدف از بیان این استثنا این است که تصور نشود خلود در عذاب و نعمت، بدون خواست و مشیت الهی باشد و قدرت و توانایی و اراده او را محدود کند و صورت جبر و الزام به خود بگیرد، بلکه در عین جاودانی بودن این دو، قدرت و اراده او بر همه چیز حاکم است و هیچ‌کس از کارهایش چه اعطا و چه منع، قدرت او را بر انجام مخالف آن فعل سلب نمی‌کند. هر چند به مقتضای حکمتش پاداش و عذاب را بر این دو گروه جاودانه می‌دارد (همان، ۱۳۸۸ ب، ج ۶، ص ۲۵۶؛ طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۱، ص ۲۹؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۹، ص ۱۰۸).

نتیجه‌گیری

با توجه به مطالب گفته شده، مشخص می‌شود که شبهات خلود در عذاب به دو دسته کلی، شبهات عقلی و نقلی تقسیم می‌شود. محور اصلی پاسخ به تمامی شبهات این است که 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 به مثابه فصلِ مُقَوِّم وجودی (نه ماهوی) شد، چنین جرمی زایل نمی‌شود و وقتی وارد معاد شد، لوازم آن یعنی کیفر ابدی و دائمی وی را رها نمی‌کند؛ بنابراین عذاب خلد، نتیجه تکوینی و حقیقی اعمال و عقاید فرد شقی است. این امر با عدالت خداوند ناسازگار نیست؛ چرا که تجسم عمل خود شخص است که نمود و بروز پیدا کرده است و عدالت این است که هر کسی را به آنچه استحقاق دارد برساند. همچنین این امر با رحمت الهی، ناسازگار نیست؛ چرا که رحمت در خداوند به معنای رقت قلب و دلسوزی نیست و علاوه بر آن شخص مخلد در عذاب، مشمول رحمت رحمانیه هست، اما رحمت رحیمیه مختص افراد با ایمان است و از اساس شامل وی نمی‌گردد. خلود در عذاب با حکمت الهی ناسازگار نیست؛ چرا که حکمت به معنای نتیجه و فایده در خداوند وجود ندارد؛ زیرا خداوند غنی بالذات است، اما حکمت به معنای داعی در خلقت انسان وجود دارد و این است که انسان مراتب کمال را طی کند و به قرب الهی برسد. در این میان برخی از افراد به دلیل سوء اختیار خود به سمت سعادت نرفته و موجبات خلود خود در عذاب را فراهم می‌کنند؛ بنابراین عذاب مستند به خود فرد است، نه خداوند متعال.

۲۰۷



همچنین فردی که خالد در عذاب است، چون فطرت و خاصیت اولیه انسانیت را از دست نمی‌دهد و با حفظ همان صورت نوعیه انسان به سمت نوعی جدید حرکت می‌کند، هیچ‌گاه عذاب برای وی تبدیل به عذب نمی‌شود و او می‌داند که انسانی است که دارد عذاب می‌کشد.

درباره خدمات افرادی که محکوم به خلود در عذاب هستند نیز باید گفت که اجر و پاداش آنان ضایع نمی‌گردد و بالاخره یا در این دنیا به طور تمام آن را دریافت می‌کنند و یا در آخرت از نوعی از عذاب آن‌ها کاسته می‌گردد، اما این که خلود در عذاب از آن‌ها به دلیل خدماتشان برداشته شود، پذیرفته نیست؛ چرا که کفر، شرک و نفاق، آن‌ها را احاطه کرده و آنان حسن فاعلی برای رسیدن به سعادت و خیر را واجد نیستند.

شبهات نقلی نیز نمی‌تواند ناقض خلود در عذاب کفار، مشرکین و منافقین باشد؛ چرا که آیاتی که در آن‌ها خلود را مقید به «مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ» کرده است کنایه از ابدی بودن است. همچنین آیاتی که در مورد قتل عمد مؤمن و یا رباخوران وارد شده است، به دلیل این که به صرف انجام کبائر، شخص مستحق عذاب خلد نیست، بلکه اگر همراه با کفر یا ارتداد باشد، موجب خلود فرد در عذاب خواهد بود. همچنین راز استثنایی که در آیات ذکر شده و منوط کردن خلود در عذاب به اراده و قدرت الهی این است که بیان کردن قدرت مطلقه الهی است؛ بنابراین خلود در عذاب امر قطعی بوده و این عذاب هیچ‌گاه، عذب نمی‌شود و تمامی شبهات عقلی و نقلی وارد بر عدم این امر، پاسخ گفته شد.

منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی.

۱. ابن عربی، محیی‌الدین، فتوحات مکیه، بیروت: دارالصادر، بی‌تا.
۲. جوادی آملی، عبدالله، ادب قضا در اسلام، اسراء، قم: اسراء، ۱۳۹۱.
۳. جوادی آملی، عبدالله، تفسیر تسنیم، قم: اسراء، ۱۳۸۸ الف.
۴. جوادی آملی، عبدالله، ریح مختوم شرح حکمت متعالیه، قم: اسراء، ۱۳۸۶.
۵. جوادی آملی، عبدالله، تفسیر موضوعی قرآن کریم (معاد در قرآن ج ۶)، قم: اسراء، ۱۳۸۸ ب.
۶. ملاصدرا، محمدبن ابراهیم، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۷. طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: اسماعیلیان، ۱۳۷۱.
۸. طباطبایی، محمدحسین، تعالیم اسلام، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
۹. طباطبایی، محمدحسین، حاشیه علی الحکمة المتعالیه، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
۱۰. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الأنوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳.
۱۱. مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش عقاید، تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۴.
۱۲. مصباح یزدی، محمدتقی، اخلاق در قرآن، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۹۴ الف.
۱۳. مصباح یزدی، محمدتقی، انسان‌سازی در قرآن، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۹۳ الف.
۱۴. مصباح یزدی، محمدتقی، انسان‌شناسی در قرآن، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۹۰ الف.
۱۵. مصباح یزدی، محمدتقی، به سوی او، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۹۰ ب.
۱۶. مصباح یزدی، محمدتقی، به سوی تو، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۶.
۱۷. مصباح یزدی، محمدتقی، پیش‌نیازهای مدیریت اسلام، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۹۴ ب.
۱۸. مصباح یزدی، محمدتقی، چکیده ای از اندیشه‌های بنیادین اسلام، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۹۳ ب.
۱۹. مصباح یزدی، محمدتقی، خودشناسی برای خودسازی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۹۶.
۲۰. مصباح یزدی، محمدتقی، صه‌بای حضور، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۹۱.
۲۱. مصباح یزدی، محمدتقی، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۹۴ ج.

۲۰۸



سال سوم / شماره ششم / بهار و تابستان ۱۴۰۴