

بررسی نظریه تفسیری علامه طباطبایی در جاودانگی دوزخ

سید محمدعلی ایازی*

فرهاد ترابی**

چکیده

موضوع جاودانگی ماندگاری برخی از کافران در آتش دوزخ، مسئله‌ای است که همواره مورد توجه اندیشمندان به‌ویژه در دوره معاصر بوده است. مفسران و عقایدشناسان به فراخور نحله کلامی خویش در این باره پاسخ‌هایی درون دینی و برون دینی ارائه کرده‌اند. علامه طباطبایی مطابق نظریه مشهور، به جاودانگی دوزخ برای برخی از کافران معتقد است. وی در اثبات این نظریه، از براهین فلسفی و شواهد قرآنی بهره برده و بر این باور است که با نهادینه شدن احوال و ملکات زشت در نفس آدمی، به تدریج در جان انسان نفوذ کرده و با روح او عجین می‌گردد، چنین انسانی با همان نفس زشت خودساخته وارد آخرت می‌شود و چون ذات وی با شقاوت شکل گرفته است، دائماً گرفتار عذاب خواهد بود. از نظر علامه، نظریه خلود بر پایه نص قرآن و روایات مستفیض بوده و هیچ گریزی از پذیرش آن نیست. برخی از مفسران معاصر، با نقد این دیدگاه، بر این باورند که نظریه خلود در آتش دوزخ، با اصل قرآنی برابری کیفر و کردار سازگار نیست و علامه تحت تأثیر پیش‌فرض‌های کلامی و فلسفی خویش، چنین نظریه‌ای را بر آیات قرآن تحمیل نموده است. مقاله حاضر با رد این ادعا، به دفاع از نظریه علامه پرداخته است.

واژگان کلیدی

آیه ۳۷ مائده، جاودانگی دوزخ، تفسیر المیزان، تفسیر الفرقان.

ayazi1333@gmail.com

*. استادیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران.

** . دانشجوی دکتری دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران و مدرس گروه معارف اسلامی دانشگاه خوارزمی.

dahref1340@gmail.com

(نویسنده مسئول)

تاریخ پذیرش: ۹۶/۶/۲۲

تاریخ دریافت: ۹۵/۱۰/۱۶

طرح مسئله

نظریه جاودانگی ماندگاری گروهی از کافران عنود، در آتش دوزخ، نظریه‌ای است که در میان عقایدشناسان و مفسران قرآن امری مسلم دانسته شده (طوسی، بی‌تا: ۲ / ۵۲۴؛ رازی، ۱۳۲۰ ق: ۲۵ / ۱۴۵؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۱ / ۵۲۲؛ آمدی، ۱۴۱۲: ۵ / ۹۷؛ استرآبادی، بی‌تا: ۱ / ۴۳؛ سبحانی، ۴: ۱۴۱۰ / ۴۰۸ و ۴۰۹) و کمتر مورد تردید و مناقشه قرار گرفته است. اشعریون بر این باورند که برای خدای متعال رواست که هرگونه که بخواهد با بندگان خویش رفتار کند؛ از این رو اگر همه صالحان را به دوزخ و پیشوایان کفر و عناد را به بهشت فرمان دهد، چنین عملی برای خدا قبیح نیست و خرد بشری توانایی فهم و داوری درباره افعال الهی را ندارد و تنها می‌تواند با بهره‌گیری از رهنمودهای وحی، حسن و قبح افعال و به‌ویژه افعال الهی را درک کند و بر اساس آن به بایستگی و نبایستگی انجام کاری حکم نماید؛ زیرا حسن و قبح افعال ذاتی آنها نیست. آنها بر این باورند که پیش از رهنمود وحی نمی‌توان در مورد خوب و بد بودن کاری داوری کرد. نیک آن است که شارع آن را نیک بداند و زشت آن است که شارع آن را زشت معرفی کرده باشد و اگر شارع گزاره را وارونه کند و آنچه را زشت می‌دانست اکنون آن را نیک معرفی کند و آنچه را که نیک می‌دانست، اکنون همان را زشت و بد معرفی کند، چنین کاری ممتنع نیست، مانند نسخ حکم حرمت به وجوب، یا نسخ وجوب به حرمت. (رازی، بی‌تا: ۱ / ۳۴۷ - ۳۴۶) و نتیجه آن می‌شود که اگر عقل کرداری را قطعاً قبیح بداند، بر خدا رواست که آن را انجام دهد، مانند اینکه خدا همه پیامبران و صالحان را به دوزخ فرستد تا در آن جاودانه بسوزند، زیرا آنچه خدا فرمان دهد، همان عدل است و عقل بشر را نرسد که پیش از حکم خدا در مورد خوبی و بدی کارها و رفتارها فتوا دهد.

در مقابل آنان، عدلیه؛ یعنی معتزله و امامیه راه دوم را برگزیدند و بر این باورند که افعال نزد خرد، با قطع نظر از حکم شارع، دارای ارزش ذاتی‌اند، به‌طوری که برخی از کارها به خودی خود، نیکو و برخی دیگر زشت بوده و گروهی نیز وصف خوبی و بدی در آنها وجود ندارد و خدا جز به نیکی فرمان نمی‌دهد و جز از بدی باز نمی‌دارد؛ مثلاً راست‌گویی نیکوست و به‌خاطر خوبی‌اش خدا به راست‌گویی فرمان داده است، نه آنکه پس از فرمان یزدان به آن، راست‌گویی نیک شده باشد؛ دروغ به خودی خود زشت است و به‌خاطر زشتی‌اش خدا از آن بازداشته است، نه آنکه از پس نه گفتن خدا دروغ بد شده باشد. (مظفر، ۱۳۷۷: ۲ / ۲۰۹؛ مطهری، ۱۳۶۲: ۵۵ - ۵۲؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۹: ۱۶۲ - ۱۶۱؛ حلی، ۱۳۸۶: ۳۰۱ - ۳۰۰؛ لاهیجی، ۱۳۸۳: ۳۴۵ - ۳۴۳) خواجه طوس در خصوص حسن و قبح افعال می‌نویسد: «وهما عقليان للعلم بحسن الاحسان وقبح الظلم من غير شرع». (طوسی، ۱۳۶۵: ۱۹۷)؛ زشتی و زیبایی افعال عقلی است؛ زیرا ما یقین داریم که نیکی کردن به دیگران خوب و ستمگری ناپسند است، هر چند در شرع در باره زشتی و زیبایی آن کارها چیزی نگفته باشند؛ نیز علامه حلی در مناهج الیقین می‌نویسد:

ذهبت المعتزله الى أن الأفعال حسنت لوجوه تقع عليها و قبحت لوجوه تقع عليها من غير أن يكون للامر والناهي في ذلك مدخل؛ وذهبت الاشاعره الى ان الافعال انما حسنت باوامر.... (حلی، ۱۳۸۶: ۳۰۰ و ۳۰۱)

معتزله بر این باورند که برخی افعال، به دلیل ویژگی‌هایی که خود دارند، نیک و برخی دیگر به خاطر خصوصیات‌شان، زشت‌اند، بی‌آنکه باید و نبایدهای شرع مدخلیتی در حسن و قبح آنها داشته باشد؛ (در برابر آنها) اشاعره بر این اعتقادند که افعال با بایستگی‌های شرع عنوان نیک و با نبایستگی‌های آن، عنوان زشت به خود می‌گیرند و نظریه درست نزد من، همان نظریه معتزله است، زیرا همه خردمندان بازگردان سپرده‌های مردم را می‌ستایند و ستمگر را سرزنش می‌کنند و هرگاه علت این داوری را از آنان بپرسند، پاسخ دهند که ردّ امانت کاری پسندیده و بازگردان آن شایسته ستودن است و ستمگری کاری زشت و ستمگر درخور سرزنش است.

در این جمله‌ها افزون بر آن که یکی بودن نظریه عقایدشناسان شیعی با معتزله در مسئله حسن و قبح ذاتی افعال روشن است، دلیل‌گزینش این نظریه نیز آورده شده است.

جاودانگی عذاب‌های دوزخ

آیا جاودانگی کیفرهای دوزخ برای گناهان محدود و زودگذر دنیوی با عدل الهی سازگاری دارد؟ پاسخ عقایدشناسان اشعری در برابر این سؤال روشن است؛ زیرا - چنانچه گفته آمد - در نظر آنان، خرد بشری توانایی درک و داوری درباره زشتی و زیبایی افعال الهی را ندارد و نیک آن است که شارع آن را نیک بداند و زشت آن است که شارع آن را زشت معرفی کرده باشد؛ بنابراین، اگر خدا همه انسان‌های صالح را جاودانه در دوزخ عذاب کند، عین عدل است، تا چه رسد که بخواهد کافران عنود را برای همیشه در آتش بسوزاند و قضاوت درباره این مجازات سخت الهی، در حوصله دانش ما نبوده و ورود ما به حوزه افعال الهی نه ممکن و نه رواست؛ اما با توجه به اینکه دانشیان عدلیه، حسن و قبح افعال را عقلی و رفتارهای خدا را قابل درک برای بشر دانسته‌اند و نیز بر این باورند که خدا جز به نیکی فرمان نمی‌دهد و جز از بدی باز نمی‌دارد، ناگزیر از پاسخ‌گویی به این پرسش‌اند.

عدلیه به‌اجمال بر این باورند که کیفرهای جهان واپسین از نوع مجازات‌های جزایی قراردادی که در جوامع بشری وضع شده‌اند، نیست. این گونه قوانین کیفری به‌منظور ایجاد امنیت در زندگی اجتماعی تدوین می‌شود و با اصلاح و تجدید نظر در قانون قابل تغییر است، اما مجازات‌های اخروی رابطه تکوینی قوی‌تری با گناهان دارند و میان جرم و کیفر رابطه عینیت حکم‌فرما است، بدین معنا که پاداش و کیفر در آخرت تجسم خود عمل آنها است: «وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا»؛ و آنچه که انجام داده‌اند، نزد خویش می‌یابند و پروردگارت به هیچ کسی ستم نمی‌کند». (کهف / ۴۹)

همچنین، در این جهان برخی از بزهکاری‌ها به گونه‌ای است که آثار شوم آنها ابدی است، با اینکه ممکن است عمل جنایت در یک لحظه شکل گرفته باشد. مانند کور کردن چشم خود یا دیگران. همچنین است گناهان بزرگ که آثار اخروی جاودانی دارند که اگر با توبه یا روش جبرانی دیگری آمرزیده نشوند، ممکن است تا ابد دامنگیر گناهکاران باشند: «هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ؛ آیا جز به آنچه عمل می‌کرده‌اید، کیفر داده می‌شوید». (نمل / ۹۰)

نظریه علامه طباطبایی درباره جاودانگی کیفر اخروی

علامه طباطبایی در خصوص جاودانگی عذاب دوزخ بر این باورند که بر اساس نص قرآنی که می‌فرماید: «يُرِيدُونَ أَنْ يُخْرِجُوا مِنَ النَّارِ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنْهَا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ؛ همواره می‌خواهند از آتش خارج شوند، ولی خارج شدنی از آن نیستند و عذابی پاینده دارند»، (مائده / ۳۷) و روایات فراوانی که به حد استفاضه رسیده، چنین واقعیتی روشن است و اگر روایتی هم گزارش گردد که کیفر دوزخ همیشگی نیست، به خاطر ناسازگاری آن با صریح کتاب، کنار گذاشته می‌شود. از نظر عقلی نیز، چنین استدلال کرده‌اند که احوال و ملکات خوب و بد در نفس آدمی صورتی نیکو یا زشت بر جای می‌گذارند، به طوری که اگر آنها در ژرفای جان نفوذ نکرده و صورت‌هایی ناسازگار با آن جان باشند، به زودی محو می‌شوند و نفس با آن سعادت و شقاوت ذاتی‌اش می‌ماند؛ مثلاً اگر جان مومن که با نیک‌بختی احاطه شده است، به خاطر گناهی، صورت‌های زشتی به خود گرفته باشد، چنین حالتی برای او چندان دوام نخواهد داشت و به زودی از بین می‌رود و اگر کافری عنود که با نگون‌بختی خو گرفته است، به خاطر کارهایی نیک، صورت‌هایی زیبا پیدا کند، این نیز، چندان دوامی نخواهد داشت؛ زیرا چنین صورتی با ذات اولیه آن دو سازگاری نداشته و سرانجام از بین می‌رود، اما اگر صورت‌های نیک و بد در جان آدمی نفوذ کرده و با روح او سرشته باشد، در این حالت، صورت جدیدی به نفس داده است، مانند اینکه با دوام بخل، چنین صورت زشتی به جان خود ضمیمه کند و به تدریج صورت انسانی خویش را از دست بدهد. چنین انسانی با همان نفسی وارد آخرت می‌شود که با اختیار برای خود ساخته است و چون نفسی گناه پسند دارد و ذات او با نگون‌بختی شکل گرفته است او دائماً در عذاب خواهد بود. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱ / ۴۱۲)

اکنون، پس از آشنایی با نظریه علامه طباطبایی، درباره جاودانگی کیفر اخروی و برهان فلسفی ایشان در استحکام بخشیدن به این نظریه، در مقابل، برخی از مفسران معاصر امامیه، نظریه خلود در آتش را نپذیرفته و در پی آن، نگرش جاودانگی کیفر اخروی را - که علامه آن را مطرح کرده و با برهان عقلی به دفاع از آن پرداخته است - به شدت مردود دانسته است. وی بر این باور است که رهاورد صریح آیات قرآنی و دلیل عقلی و عدل الهی، برابری گناه و کیفر است و چون گناه هرچه باشد، محدود است، عذاب آن نیز، محدود خواهد بود،

و علامه طباطبایی با تاثیرپذیری از نگرش‌های برون‌متنی و تحمیل آنها بر آیات، به نظریه خلود در آتش رسیده است. (صادقی تهرانی، ۱۳۷۶: ۱۰ - ۹ / ۲۹۳) وی در ردّ نظریه خلود می‌نویسد:

بی‌نهایت بودن چیزی است که عقلاً ممکن است، اما در خصوص عذاب، در ترازوی عدل و گزارش قرآنی و رحمت گسترده الهی، بی‌نهایت ناممکن است؛ زیرا جزای وفاق با بی‌نهایت بودن عذاب سازگار نمی‌افتد، به دلیل آنکه عصیانی محدود، در زمانی محدود، از عصیانگری محدود و در اثری محدود پدید آمده است و لزوم برابری کیفر با میزان گناه طغیانگران، برهانی است که هیچ‌گویی از آن نیست، چنانچه آیاتی که کیفر را همان عمل «إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ»، یا برابر عمل «مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ» می‌داند، عذاب را به اندازه عمل محدود می‌کند، نه بیش از آن. (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۱۷ / ۱۳۱)

همچنین وی در تفسیر آیه ۳۷ از سوره مائده که می‌فرماید: «يُرِيدُونَ أَن يُخْرِجُوكُم مِّنَ الدِّينِ وَأَن يَقْتُلُوا أَوْلَادَكُم مِّنْهُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ» می‌نویسد:

جمله «مَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنْهَا» تنها بیرون شدن کافران از آتش را ردّ می‌کند و ابدیتی بی‌نهایت برای آتش دوزخ به اثبات نمی‌رساند و همین‌طور، جمله «لَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ» به این معنا است که تا زمانی که دوزخیان باشند و آتشی باشد، در آنجا اقامت دارند و روزی خواهد آمد که در آنجا، نه آتشی و نه دوزخیانی خواهد بود؛ زیرا پس از درنگی دراز مدت، کافران کیفر محدود خود را به اندازه کردار زشت محدود خود چشیده‌اند و افزون بر عذاب در خور گناه آنان، خود ستم است «وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ؛ (فصلت / ۴۶) و پروردگار تو نسبت به بندگان ستم نمی‌کند»، «وَجَزَاءٌ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا؛ (شوری / ۴۰) و کیفر هر بدی هم چند همان بدی است»، بنابراین، «وَمَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ؛ (صافات / ۳۹) آیا جز در برابر آنچه کرده‌اید، کیفر داده می‌شوید؟» و آن کیفر چیزی جز «جَزَاءٌ وَفَاقًا؛ (نبا / ۲۶) کیفری برابر با کردار آنان نیست». (همان، ۱۳۶۵: ۸ / ۳۴)

ارزیابی

مهم‌ترین دلیل صاحب «تفسیر الفرقان» در ردّ جاودانگی دوزخ، محدودیت کمی و زمانی گناهان مجرمان و در نتیجه، نابرابری میزان کیفر با گناه کافران است، با اینکه بزرگی برخی از گناهان فراتر از سنجه کمی بوده، و تنها با ترازوی کیفی - که در دسترس خرد بشری نیست - قابل ارزیابی است، چنانچه قرآن کریم درباره قتل انسان بی‌گناه می‌فرماید:

أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا

أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا. (مائده / ۳۲)

هر کس جانی را - جز به قصاص قتل، یا به کیفر فسادی در زمین - بستاند، چنان است که گویی همه مردم را کشته باشد و هر کس جانی را زنده بدارد، چنان است که گویی تمام مردم را زنده داشته است.

در این آیه، بزرگی قتل انسان بی‌گناه در گستره واقعیت هستی را گوشزد کرده و اگر کسی بدون توبه و جبران چنین قتلی، در پیشگاه دآوری خدا در قیامت قرار گیرد، کیفرش جز آتش جاودانه نخواهد بود:

وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِدًا فَجَزَاءُوهٗ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا وَعَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا.
(نساء / ۹۳)

و هر کس عمداً مؤمنی را بکشد، کیفرش دوزخ است که در آن ماندگار خواهد بود و خدا بر او خشم می‌گیرد و لعنتش می‌کند و عذابی بس بزرگ برایش آماده ساخته است.

از این‌گونه آیات چنین برمی‌آید که برخی از گناهان چنان بزرگ هستند که در ترازوی بشری قابل سنجش نیستند و تنها می‌توان در مورد آنها سخت‌ترین کیفرهای حقوقی را - که همان قصاص نفس است - به اجرا درآورد و کیفردهی حقیقی آنها در جهانی دیگر با مقیاسی بس بزرگ‌تر ممکن خواهد بود. حال با چنین نگاهی به مسائل انسانی و حقوقی، باید در برآورد کفر و شرک به خدا که به فرموده قرآن گناهی نابخشودنی است، چگونه می‌توان قضاوت کرد؟ «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا» (نساء / ۱۱۶) خداوند، این را که به او شرک آورده شود، نمی‌آمرزد و فروتر از آن را بر هر که بخواهد می‌بخشاید. و هر کس به خدا شرک ورزد، قطعاً دچار گمراهی دور و درازی شده است» و همچنین می‌فرماید: «يَا بَنِيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ» (لقمان / ۱۳) ای پسرک من، به خدا شرک می‌آورد که به‌راستی شرک ستمی بزرگ است». آیا می‌توان برای شرک و کفر به خدا مقیاسی محدود در نظر گرفت و برای آن حدی از کیفر در نظر داشت؟

همچنین، جمله «وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا» به جنبه‌های کمی حقوقی نظر دارد که در تراحمات زندگی اجتماعی شکل می‌گیرد و قانون عادلانه مقابله به‌مثل، برای تامین امنیت انسان‌ها وضع شده است و دلیل ما در حقوقی بودن این آیه ادامه آن است که می‌فرماید: «فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ» (شوری / ۴۰) پس کسی که گذشت کند و راه آشتی در پیش گیرد، پاداش او بر عهده خدا است.» در این جمله، پس از یادکردی از قانون کلی حقوقی، توصیه‌ای اخلاقی و فراحقوقی برای بهبود زندگی و نابودی کینه‌ها صادر شده است و ارتباطی به قیامت و دوزخ ندارد.

افزون بر آن که مسئله جاودانگی کیفر اخروی در آیات بسیاری آمده است که بر اساس اصل آشکارگی مفهوم آیات، قابل تردید نیست و به سادگی نمی‌توان با توجیه و تاویل‌ها دست از ظهور آنها شست، از قبیل:

«خَالِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ؛ (بقره / ۱۶۲) جاودانه در آتش اند و عذاب آنان فروکش نمی‌کند» و «كَلِمًا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا مِنْ غَيْرِ أَعِيدُوا فِيهَا وَذُقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ؛ (حج / ۲۲) هرگاه که از روی اندوه بخواهند از دوزخ بیرون روند، بازشان می‌گردانند و (به آنان گویند) عذاب آتش سوزان را بجشید» و «إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي عَذَابِ جَهَنَّمَ خَالِدُونَ؛ (زخرف / ۷۴) بی‌شک مجرمان در عذاب دوزخ جاودانه‌اند» و «وَقَالُوا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَةً قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ عَهْدَهُ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ؛ (بقره / ۸۰) و گفتند: جز چند روزی هرگز آتش به ما نخواهد رسید، بگو مگر پیمانی از خدا گرفته‌اید - که خدا هرگز پیمان خود را نمی‌شکند - یا آنچه را که نمی‌دانید، بر خدا می‌بندید» و «إِنَّ عَذَابَهَا كَانَ غَرَامًا؛ (فرقان / ۶۵) بی‌شک عذاب دوزخ همیشگی است» و «بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ، فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ؛ (بقره / ۸۱) آری، کسی که بدی به‌دست آورد و گناه‌اش او را در برگیرد، پس چنین کسانی اهل آتش‌اند و در آن جاودانه خواهند ماند».

آیات ذیل نیز بر جاودانگی عذاب دلالت دارد:

وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ. (بقره / ۳۹)

و کسانی که کفر ورزیدند و نشانه‌های ما را دروغ انگاشتند، آنانند که اهل آتشند و در آن ماندگار خواهند بود.

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارًا أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ * خَالِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ. (بقره / ۱۶۲ - ۱۶۱).

کسانی که کافر شدند و در حال کفر مردند، لعنت خدا و فرشتگان و تمام مردم بر آنان باد؛ در آن (لعنت) جاودانه بمانند نه عذابشان کاسته گردد و نه مهلت یابند.

يُرِيدُونَ أَنْ يُخْرَجُوا مِنَ النَّارِ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنْهَا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِمٌّ. (مائده / ۳۷)

می‌خواهند که از آتش بیرون آیند، در حالی که از آن بیرون آمدنی نیستند و برای آنان عذابی پایدار خواهد بود.

ثُمَّ قِيلَ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا ذُوقُوا عَذَابَ الْخُلْدِ هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا بِمَا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ. (یونس / ۵۲)

پس به کسانی که ستم ورزیدند گفته شود: عذاب جاوید را بجشید. آیا جز به (کیفر) آنچه به‌دست می‌آوردید، جزا داده می‌شوید؟

چنانچه ملاحظه می‌شود، قرآن کریم در این آیات، کاملاً شفاف و بی‌پرده از کیفر جاودانه کافران عنود و رهایی نیافتن از آتش دوزخ سخن رانده است، به طوری که راه هرگونه توجیه و مناقشه را می‌بندد و اگر با این همه صراحت و روشنی نتوان به حقایق قرآنی دست یافت در این صورت، اصل آشکارگی و رسایی بی‌بدیل آیات الهی در پس غبارها پنهان می‌ماند.

افزون بر آنکه اعتقاد به اصل مسئله خلود جهنم، ویژه علامه طباطبایی نیست و همه نحله‌های کلامی مسلمان - به‌جز برخی از عارفان و مفسران متأخر - در آن اتفاق نظر دارند و اگر اختلافی هم هست، به دامنه مصادیق آنها مربوط می‌شود. (طوسی، بی‌تا: ۲ / ۵۲۴؛ رازی، ۱۳۲۰: ۲۵ / ۱۴۵؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۱ / ۵۲۲؛ آمدی، ۱۴۱۲: ۵ / ۹۷؛ استرآبادی، بی‌تا: ۱ / ۴۳؛ سبحانی، ۱۴۱۰: ۴ / ۴۰۹ - ۴۰۸)

در هر حال، ادعای صاحب «تفسیر الفرقان» در خصوص تأثیرپذیری علامه طباطبایی از پیش‌فرض‌های برون‌متنی، در ارائه نظریه خلود پذیرفتنی نیست؛ زیرا افزون بر دلایل پیش‌گفته، با توجه به اینکه صاحب‌المیزان در دایره دانش فلسفی صدرایی بالیده و سالیانی بس دراز طلایه‌دار مشرب حکمی متعالیه بوده است و نیز، ملاصدرا از میان مفسران و عقایدشناسان امامیه، نخستین کسی است که در نظریه جاودانگی دوزخ خرق اجماع کرده و دلالت نصوص قرآنی و روایی بر جاودانگی عذاب کافران را قطعی ندانسته است، (قدردان قراملکی، ۱۳۸۳: ۸۳) با این وجود، علامه برخلاف ملاصدرا رفتار کرده و خلود در دوزخ را پذیرفته است.

صدرالمتألهین در تبیین آیه‌الکرسی، ذیل جمله «هُمُ فِيهَا خَالِدُونَ» (بقره / ۲۵۷) در منظر چهارم می‌نویسد:

مسئله جاودانگی کیفر الهی، نزد معتقدان به حسن و قبح عقلی، دارای چالش بزرگی است؛ زیرا خدا آفریننده و نقطه آغاز و انجام بندگان بوده و از آنجا که معلول، نمی‌ازیم هستی و پرتوی از نور وجود او است، پس شأن علت فاعلی، فیض بخشی و وجود آفرینی برای آفریدگان بوده و عذاب جاودانه با ایجاد و علیت سازگاری ندارد. از سوی دیگر، ذات خدا، کانون نور و خیر و رحمت است و هر آنچه از او سرچشمه می‌گیرد، لاجرم نباید چیزی جز جود و کرم باشد و وجود شرور در عالم وجودی عرضی بوده، و چون رحمتش - که ذاتی او است - بر غضبش پیشی گرفته و غضب امری عارضی به‌شمار آید، بنابراین، عرض اتفاقی، نمی‌تواند دائمی باشد. (شیرازی، ۱۳۸۹: ۵ / ۳۸۳ - ۳۸۲)

سپس، ملاصدرا می‌نویسد:

به‌خاطر چنین چالشی در مسئله خلود، محیی‌الدین ابن‌عربی جاودانگی کیفر دوزخ را نپذیرفته و بر این باور است که نص آیات در خصوص جاودانگی عذاب جهنم و بلکه جاودانگی درنگ کافران در دوزخ، به‌گونه‌ای نیستند که قابل تاویل نباشند. ابن‌عربی فرجام دوزخ کافران را پس از گذراندن مدت محکومیت خویش در آتش را - در درون همان آتش - سردی و بی‌گزندی آتش می‌داند. (همان)

ملاصدرا، با توجه به اینکه عنایت خاصی نیست به محیی‌الدین ابن‌عربی، پدر عرفان نظری داشته و در حقیقت، عارفان را - که اهل توحید شهودی‌اند - دانشیان راستین معارف دین شناخته‌اند و بر این باور است که سخنان ایشان دارای پشتوانه‌ای عقلی و یقینی‌اند (همان، ۳۸۶) و نیز، با توجه به قوت ظواهر آیات و روایات در دلالت بر

خلود دوزخ، راهی میانه برگزیده و به نظریه خلود نوعی معتقد است. ایشان در تشریح این نظریه می‌نویسد:

جاودانگی دوزخ در آیات قرآنی و روایات ماثوره به اصل عذاب جهنم مربوط است و هیچ‌گاه خاموش نخواهد شد، اما در عین حال، کافرانی که در آتش بوده‌اند، پس از مدتی تحمل عذاب متناسب با گناهان خود، از دوزخ همیشه سوزان رهایی یافته و افراد دیگری جایگزین آنها می‌گردند. بنابراین، جاودانگی آتش دوزخ نوعی است، نه شخصی. (شیرازی، ۱۳۶۸: ۹ / ۳۴۸)

همچنین، صدرا در تفسیر القرآن الکریم، در خصوص نظریه عدم جاودانگی دوزخ می‌نویسد:

اگرچه نگرش پایان‌پذیری کیفر کافران در دوزخ، نزد فقیهان و عقایدشناسان، به دلیل ادعای مسلم بودن جاودانگی عذاب در نصوص قرآنی و اجماع امت در این مسئله، باطل، بدعت و گمراهی است، اما با این حال، همه آن نصوص دینی، دلالت قطعی و یقینی بر خلود دوزخ ندارند، تا توان معارضه با کشف آشکار و برهان روشن (بر عدم خلود) داشته باشند. (شیرازی، ۱۳۸۹: ۵ / ۳۸۵)

با این توضیحات، به‌طور طبیعی، علامه می‌بایست با تاثیرپذیری از نظام فکری ملاصدرا، در دسته مخالفان جاودانگی آتش قرار می‌گرفت، یا، دست‌کم ظواهر آیات قرآن را در خصوص خلود دوزخ مسلم نمی‌گرفت و قابل تشکیک می‌دانست، اما چنانچه ملاحظه شد، ایشان از طرف‌داران نظریه خلود بوده و از دانش فلسفی خود، در عقلانی کردن آن نیز بهره برده است.

جاودانگی عذاب، یا جاودانگی دوزخ

برخی از مفسران معاصر نیز، در این خصوص، نظریه‌ای ارائه داده‌اند که اگر مستدل یا مستند گردد، می‌تواند چالش عقلی جاودانگی دوزخ را چاره‌ساز باشد.

شاه‌عبدالعظیمی (۱۳۴۴ ق)، مفسر سنت‌گرا در تفسیر آیه «وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ * يَصْلَوْنَهَا يَوْمَ الدِّينِ * وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَائِبِينَ» (انفطار / ۱۶) می‌نویسد:

بدان که اجماع تمام مسلمین، بلکه از ضروریات دین، این باشد که آتش جهنم برای مشرکان و منافقان و کافران دائمی است؛ ... و آیات بسیاری که همگی دلالت دارد بر آنکه کفار و مشرکان، برای همیشه در عذاب جاودانه‌اند و تأویل ظواهر نصوص و ایراد بعضی شبهات در مقابل تواتر آیات و اخبار، از درجه اعتبار ساقط خواهد بود. (شاه‌عبدالعظیمی، ۱۳۶۳: ۱۴ / ۹)

نیز، در بیان آیه «فَأَمَّا الَّذِينَ شَفَوْا فَنِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيْقٌ * خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ» (هود / ۱۰۶ و ۱۰۷) می‌نویسد:

این نوعی تعبیر از ابدیت و جاودانگی است، چنانچه در عرف عرب این‌گونه تمثیلات برای مبالغه در ماندگاری به کار می‌رود؛ ... یا آنکه مراد از آسمان و زمین، بالا و پایین باشد، بدین‌صورت که هر چیزی که تو را سایه کند، آسمان و هر چه تو را بر دارد، زمین تو باشد؛ پس معنای آیه چنین باشد که تا زمانی که بالا و پایینی باشد، تیره‌بختان در دوزخ باشند، «مَا شَاءَ رَبُّكَ»، مگر آنکه پروردگارت جز آن خواهد و اینان را از عذاب آتش به عذاب زمهریر، یا جز آن معذب سازد؛ زیرا جهنم دارای انواع عذاب و عقوبت باشد که یکی از آنها آتش است؛ بنابراین، استثناء در آیه به جاودانگی در آتش مربوط باشد، نه از جاودانگی در دوزخ. (همان: ۶ / ۱۴۲)

چنانچه ملاحظه می‌گردد، شاه‌عبدالعظیمی استثناء «مَا شَاءَ رَبُّكَ» در آیه ۱۰۷ سوره هود را استثناء از جاودانگی آتش دانسته است، نه از جاودانگی در جهنم؛ یعنی برای همیشه در جهنم می‌ماند، اما عذاب آتش آنان به عذاب دیگری مثل عذاب سرد زمهریر، یا کیفر دیگری مانند آن تبدیل می‌شود. این مطلب شاه‌عبدالعظیمی از جهت اینکه وی تلاش می‌کند که به‌گونه‌ای از شدت نظری عقوبت خلود بکاهد، حائز اهمیت است و درحقیقت، می‌خواهد به شبهاتی که به مسئله جاودانگی وارد شده است، به‌گونه‌ای پاسخ دهد.

نتیجه

با این توضیحات، روشن می‌گردد که در خصوص مسئله خلود، دست‌کم، چهار نظریه وجود دارد: یکم، همان نگرش بیشتر مفسران و عقایدشناسان مسلمان است که معتقدند ماندگاری کافران عنود در آتش جهنم همیشگی است و برای همیشه در آن کانون عذاب خواهند سوخت. علامه طباطبایی با براهین عقلی و نقلی خویش، از طرف‌داران این نظریه است؛ دوم، نظریه کسانی است که بر این باورند که نظریه خلود در آتش دوزخ، با اصل برابری کیفر و کردار قرآنی «جَزَاءٌ وَفَاءٌ» (نبا / ۲۶) سازگار نبوده و کافران دوزخی، پس از گذراندن دوره محکومیت‌شان که متناسب با گناهانشان بوده است، از آنجا رهایی می‌یابند. صاحب «تفسیر الفرقان» از طرف‌داران این نظریه است؛ سوم، نظریه کسانی است که معتقدند کافران برای همیشه در جهنم می‌مانند، اما عذاب آتش آنان به عذاب دیگری مثل عذاب سرد زمهریر تبدیل می‌شود. شاه‌عبدالعظیمی - و تا حدودی محیی‌الدین ابن‌عربی - به این نظریه گرایش دارند و چهارم، نوع نگاه ملاصدرا بود که به نظریه خلود نوعی معتقد بوده است.

جاودانگی ماندگاری دست‌کم برخی از کافران عنود در آتش دوزخ امری روشن است و دلایل نویسنده «تفسیر الفرقان»، در رد جاودانگی، ناکارآمد و ناتمام بوده و در نتیجه، نظریه خلود علامه طباطبایی، مطابق با ظواهر آیات قرآنی است. اگر ایشان در اثبات آن، افزون بر دلایل درون‌متنی، به برهان عقلی دست‌یازیده است، برای این منظور بوده که حقایق قرآنی را با دفاع عقلانی، مبرهن کرده و هماهنگی عقل و وحی را به

نمایش گذارد و مخاطب را دو سویه به مرحله اقتناع رساند و این به معنای تاثیرپذیری از پیش‌انگاره‌های فلسفی و کلامی نیست. بنابراین، برخورد علامه با مسئله جاودانگی عذاب برخورداردی عالمانه و به دور از تاثیرپذیری از پیش‌فرض‌های کلامی و فلسفی بوده و تفسیر آیات مربوطه، تفسیری سمانتیک و درون‌متنی است.

منابع و مأخذ

- قرآن کریم.
- آمدی، سیف‌الدین، ۱۴۱۲ ق، *ابکار الافکار فی اصول‌الدین*، ج ۵، بیروت، دار الکتب.
- استرآبادی، محمدجعفر، بی تا، *البراهین القاطعه فی شرح تجرید العقائد الساطعه*، ج ۱، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، ۱۳۸۶ - ۱۴۲۸ ق، *مناهج الیقین فی اصول‌الدین*، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- رازی، فخرالدین محمد بن عمر، ۱۳۲۰ ق، *تفسیر مفاتیح الغیب*، ج ۲۵، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- _____، بی تا، *الاربعین فی اصول‌الدین*، ج ۱، القاهرة، مکتبه کلیات الازهریه.
- زمخشری، محمود، ۱۴۰۷ ق، *الکشاف عن غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل*، ج ۱، بیروت، دار الکتب العربی، چ ۳.
- سبحانی، جعفر، ۱۴۱۰ ق، *الالهیات علی هدی کتاب السنة و العقل*، ج ۴، قم، مؤسسه الفجر.
- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۸، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، ج ۹، قم، مکتبه المصطفوی.
- _____، ۱۳۸۹، *تفسیر القرآن الکریم*، ج ۵، تصحیح و تحقیق محمد خواجه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صادقی تهرانی، محمد، ۱۳۶۵، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنة*، قم، فرهنگ اسلامی، چ ۲.
- _____، ۱۳۷۶، «گفتگو با استاد محمد صادقی»، پژوهش‌های قرآنی، ش ۱۰ - ۹، مشهد، دفتر تبلیغات اسلامی.
- طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۴۱۷ ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۱، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۶۵ / ۱۴۰۷ ق، *تجرید الاعتقاد*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- طوسی، محمد بن حسن، بی تا، *التبیین فی تفسیر القرآن*، ج ۲، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- قدردان قراملکی، محمدحسن، ۱۳۸۳، *جهنم چرا*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- لاهیجی، عبدالرزاق فیاض، ۱۳۸۳، *گوهر مراد*، تهران، سایه.
- مصباح‌یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۹، *آموزش عقاید*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، چ ۳.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۲، *عدل الهی*، تهران، صدرا.
- مظفر، محمدرضا، ۱۳۷۷، *اصول الفقه*، ج ۲، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چ ۴.



پرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی