

تحلیل عقلي جاودانگي در دوزخ (خلود) از منظر ملاصدرا و علامه طباطبائي (ره)

جعفر شانظري*

چکیده:

در رویکرد عقلي به جاودانگي و خلود آدمیان در جهان واپسین، پرسش‌هاي جدي فراروي عقل قرار دارد و این پرسش‌ها میان اصول معرفتي در حوزه فلسفه، ناسازگاري، تعارض و چالش‌هايي را به بار آورده است. حکیمان، خداوند هستي را وجود مطلق، خير محض و داراي رحمت واسعه شناخته و سرشت آدمیان را به مقتضاي اصل سنخيت، بر ساختار وجود خداوند دانسته و او را مظهر خدا در جهان هستي معرفي کرده‌اند. از این رو، خطا، انحراف و لغزش‌هاي آدمیان را از عوارض غير لازم و غير دائم او مي‌دانند که حجابي بر سرشت آنان مي‌اندازد و پس از زوال آن، انسان به ساختار اولي و جبلي خود بازمي‌گردد؛ زیرا قسر و منع هر موجود از مقتضاي طبيعت‌اش، پايان‌پذير است. در این مقاله ضمن طرح پرسش‌ها در مسأله خلود به تحليل پاسخ‌هاي عقلي از نگاه ملاصدرا و علامه طباطبائي (ره) پرداخته و سپس به بررسی، تحليل، تفسير عقلي و نقد آن اشاره مي‌شود و سرانجام، ارائه تئوري فلسفي بر مسأله جاودانگي در دوزخ را، کارآمد ندانسته است. واژگان کليدي: خلود، خير، قسر، طبيعت، حرکت، خير، بهشت و دوزخ.

*. استاديار گروه الهيات دانشگاه اصفهان.

مقدمه

از مسائلی که محل تشتت انظار و معرکه آرای مفسران، متکلمان، حکیمان و عارفان بوده و هست، بحث خلود در جهان واپسین، خصوصاً خلود آدمیان در دوزخ است. هر یک از گروه‌های فوق بر پایه اصول و متد برگزیده در حوزه معرفت‌شناسی، تحقیقی را انجام و تئوری ویژه‌ای را ارائه نموده‌اند.

مفسران در تفسیر آیات بسیار و گوناگون که در مورد خلود آمده بر اصل خلود تأکید داشته و دارند. علامه طباطبایی در **تفسیر المیزان** می‌نویسد:

مسألة انقطاع العذاب و الخلود هما اختلفت فيه انظار الباحثين... و الذي يمكن ان يقال: اما من جهة الظواهر فالكتاب نص في الخلود، قال تعالي: «و ما هم بخارجين من النار» و السنة من طريق ائمه اهل البيت مستفيضة فيه.
(طباطبایی، 1394ق: 1، 412)

مفسران در چگونگی جمع میان آیات مغفرت، رحمت، شفاعت و عفو از یکسو و آیات دال بر خلود در دوزخ برای منافقان، کافران، ستمکاران، مشرکان، تکذیب‌کنندگان آیات الهی، مرتکبان رفتارهای زشت، طاغوتیان، پیروان شیاطین، عاصیان از فرمان خدا و پیامبر(ص)، متجاوزان از احکام و حدود الهی، قاتلان انسان‌ها، زناکاران، سب‌کوزن‌ها در اعمال از سوی دیگر، آرای متفاوت ارائه کرده‌اند. مفسر بزرگ قرآن، علامه طباطبایی در موارد متعدد از تفسیر آیات، بر این نکته تأکید و تصریح دارند که خلود در نار، تنها و تنها به کافران اختصاص یافته. او می‌نویسد: «فلا يشمل التهديد و الوعيد بخلود النار الا الكافرين باصل الدعوه دون مطلق اهل العصيه المتخلفين عن فروع الدين.» (همان، 20، 52)

متکلمان پس از مطالعه در آیات قرآن و روایات ائمه معصومین(ع) در مقام حل ایراد و اشکال‌های وارد بر مسأله خلود، عده‌ای به افراط افتاده و هر خطاکار و گناهکار را مخلد در عذاب

شناخته و به آیه «و من یعص الله و رسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدًا» (جن، 23) تمسک کرده و آن را بر دیگر آیات مقدم داشته‌اند. جمعی نیز به تفریط رفته و نفی خلود و یا انقطاع عذاب را معتقد شده‌اند و به آیه «ان الله یغفر الذنوب جمیعاً انه هو الغفور الرحیم» (زمر، 53) تمسک کرده‌اند. علامه طباطبایی می‌نویسد:

و قد ورد من غیر طریقهم - ائمه (ع) - اخبار فی الانقطاع و نفی الخلود و هی مطروحه بمخالفة الكتاب. (همان، 1، 412)

گروهی از متکلمان که بر تفسیر عقلانی از متون دینی تأکید می‌ورزند و بر جمع عقلانی میان عبارات به ظاهر متناقض اصرار دارند راه میانه را انتخاب کرده و سرانجام به تخصیص خلود به کفار معتقد شده‌اند:

ان الوعيد بالخلود متوجه الي الكفار خاصة و ان من عذب بذنبه من اهل الاقرار و المعرفة و الصلاة لم یخلد فی العذاب و اخرج من النار الي الجنة فیتنعم فیها علی الدوام. (مکدرموت، 1371ش: 329)

جمعی از حکیمان نیز با توجه به تفسیر حیات عقلانی از جهان واپسین، سعادت و شقاوت، خیر و شر در آدمیان را به ظهور حالات و ملکات نفسانی که در دنیا کسب شده است، تعبیر کرده و به نعمت و عذاب عقلی در عالم آخرت اعتقاد دارند و خلود و عدم خلود را در گرو هویت ساخته شده نفس می‌دانند. سرانجام اگر نفس در اثر رفتار و کردار و باورهای درونی دارای صورت نوعیه و هویت جدید گردد، بر آن صورت، ثابت و باقی خواهد ماند، وگرنه هر انسانی بر طبیعت اولیه خود، که جایگاهش بهشت است، در عالم آخرت ظهور پیدا می‌کند و کدورات عارض بر نفس آن به اندک عذابی زایل می‌گردد.

ملاصدرا می‌نویسد:

و اما علی تقدیر الخروج فظاهر لانه صار نوعاً آخر بسبب تکرراً فاعلیه الشهویة او الغضبیة فصارت الملكة النفسانیة صورة ذاته و جوهر طبعه. (صدرالمتألهین، بی‌تا: 7، 89)

علامه طباطبایی (ره) نیز می‌نویسد:

و اما الهیات الرديّة التي رسخت في النفس حتي صارت صوراً او كالتصور الجديدة تعطي للشئ نوعيه جديده... فمن المعلوم ان هذا النوع نوع مجرد في نفسه دائمي الوجود. (طباطبايي، 1394ق: 1، 413)

عارفان نيز مسأله خلود را بر مبناي اصول عرفاني خود كه تمام هستي را مظهر اسما و صفات الهي و كلمه وجودية حق مي‌شناسند، تفسير کرده اند.

قيصري در شرح الفصوص مي‌نويسد:
اعلم ان المقامات الكلية الجامعة لجميع العباد في الاخرة ثلاثة علي الاجمال و هي الجنة و النار و الاعراف و لكل منها اسم حاكم عليه طلب بذاته اهل ذلك المقام...
(صدر المتألهين، بيتا: 9، 359)
فكل من الاشقياء اذا دخل جهنم وصل الي كماله الذي تقتضيه عينه و ذلك الكمال عين القرب من ربه كما ان اهل الجنة اذا دخلوا فيها و صلوا الي كمالهم و مستقرهم و قربوا من ربهم... و تحقيق هذا المعني، ان جهنم مظهر كلي من المظاهر الالهيه... (همان، 352)

آنان خلود در نار را عذب مي‌دانند نه عذاب. محي الدين در فتوحات مي‌نويسد:
و ما ورد في الحديث النبوي من قوله (ص): و لم يبق في النار الا الذين هم اهلها و ذلك لان اشد العذاب علي احد مفارقة الموطن الذي ألفه. فلو فارق النار أهلها لتعذبوا باغترابهم. عما اهلوا اله و ان الله قد خلقهم علي نشأه تألف ذلك الموطن. (صدر المتألهين، بيتا: 7، 352)

در اين مقاله برآنيم تا با رويکرد فلسفي و تحليل عقلي از منظر دو فيلسوف بزرگ، ملاصدرا و علامه طباطبايي، به مسأله خلود نگاه كنيم و به بررسي، تحليل و نقد آن دو ديده‌گاه اشاره و سرانجام راه حل مشكل خلود را ارائه نماييم.

معناي خلود

الخلد: البقا و الدوام (قيصري، 1416ق: 1، 290)
خلود، خلد: دام، أبطاعنه الشيب و الضعف و قد

أسن كانه خلق ليخلد (بينا، 1986م: 418) واژه خلد و خلود، به معنای بقا و دوام است و در مورد هر چیزی که بر یک حالت باقی باشد و به کندي تغییر و فساد بر آن عارض شود؛ به گونه‌ای که در ظاهر تغییر آن پیدا نباشد، به کار رفته است. از این رو، هر موجودی که در موجود بودن، طولانی باشد و زمان بیشتری را در مقایسه با سایر موجودات به خود اختصاص دهد و بازگشت زمان کوتاه، تغییر و فساد در آن مشاهده نشود در زبان عرب آن را موجود «مخلد» گویند.

الخلود هو تری الشيء من اعتراض الفساد و بقاءه علی الحالة التي هو علیه، و کل ما يتباطأ عنه التغير و الفساد تصفه العرف بالخلود كقولهم للثافي: خولد و ذلك لطول مكثها لا لدوام بقاءها. (راغب اصفهاني، 1392ق: 155)

راغب در مفردات می‌نویسد: بر بخش روحانی انسانی که طول زندگی به صورت ثابت تصور می‌شود و هر یک از انسان‌ها از آغاز حیات خود تا پایان، خویش را یک واحد ثابت و مستمر می‌داند، کلمه خلد اطلاق می‌گردد؛ زیرا آدمیان تا آن هنگام که زنده‌اند ساحت روحانی خود را همانند دیگر اجزای بدن متغیر و متبدل نمی‌شناسند. «و الخلد اسم للجزء الذي يبقی من الانسان علی حالته فلا يستحيل مادام الانسان حیاً استحاله سایر اجزائه» از این رو به مردی که به کندي ضعف و پیری بر آن عارض شود، «رجل مخلد» گویند.

وي می‌نویسد: خلود در بهشت، یعنی بقای موجودات و آدمیان بر حالت ثابت بدون اینکه فساد و تغییر بر آنها عارض گردد. قوله تعالی «يطوف عليهم ولدان مخلدون» (واقعه، 17) قيل مبقون بحالتهم لايعتريهم استحالة... و علی هذا قوله سبحانه «و لكنه أخلد الي الارض» (الاعراف، 176) اي ركن اليها طائفاً انه يخلد فيها. (همان، 155)

زخشري در ذیل آیه 25 سوره بقره می‌نویسد: والخلد: الثبات الدائم و البقاء اللازم الذي لا ينقطع. قال الله تعالی «و ما جعلنا لبشر من قبلك الخلد أفان مت فهم الخالدون.» (الانبیاء، 34) و قال امرؤ القیس:

ألا انعم صباحاً ايّها الطلل البالي
ينعمن من كان في العصر الخالي
و هل ينعمن الاسعيد مخلص
الهموم ما يببت بأوجال
و هل
قليل

(زحشري، 1414ق: 1، 110)

فخر رازي در تفسير كبير در ذيل آيه 25 از سوره بقره مي‌نويسد:

معتزله خلود را به معنای لازم و ثابت معنا کرده‌اند و به آيه 34 از سوره انبيا «و ما جعلنا لبشر من قبلك الخلد افائن مت فهم الخالدون» تمسك کرده و گفته‌اند: از نفي خلود براي بشر پيشين، به سبب زمان و امتداد عمر در دنيا و اثبات آن، بعد از دنيا، روشن مي‌شود كه منفي غير از مثبت است. پس، خلود در آخرت به معنای زمان ممتد نيست؛ بلكه به معنای لازم و ثبات است. اما اشاعره در مقابل معتزله خلود را به معنای زمان ممتد و طولانی معنا کرده‌اند. اعم از اينكه جاودانه باشد يا نه. آنها به آيه 57 از سوره نساء تمسك کرده و گفته‌اند: اگر در خلود، معنای دوام و جاودانگی باشد كلمه «ابداً» بعد از خلود «خالدین فيها ابداً» تکرار و بي‌معنا خواهد بود. از اين رو با توجه به موارد استعمال كلمه خلود، مانند: اطلاق آن بر انسان به لحاظ روح او و اطلاق آن بر وقف (وقف مخلص) و با عنایت به اينكه اشتراك و مجاز خلاف اصل است، به دست می‌آيد كه معنای خلود در جهان آخرت همان زمان طولانی است. (فخر رازي، بی‌تا: 1، 488)

از آنچه در پيش اشاره شد و مطالعه موارد مشابه آن دو نکته روشن مي‌شود:

نکته اول: از برخي موارد به کارگيري واژه خلود در اشعار عرب، مفهوم زمان استفاده مي‌شود؛ يعني در مقياس زمان و زمانيات و به معنای زمان طولانی به کار رفته است. بدیهی است در اين معنا، اولاً باید نسبت زمانی را لحاظ كنيم؛ يعني خلود در انسان و يا هر موجود ديگر را با ظرف زمان در نظر بگيريم و ثانياً زمان خلود را پايان‌پذير بدانيم؛ زيرا زمان فرزند حرکت است و حرکت در هر موجود طبيعي و مادي پايان‌پذير خواهد بود.

نکته دوم: گاه واژه خلود به لحاظ ذات انسان و يا هر موجود ديگر معنا شده است و مفهوم زمان، نسبت و مقایسه در آن به کار نرفته، در

این صورت خلود به معنای لزوم و ثبات استعمال می‌شود؛ یعنی موجودی که دارای وصف خلود است ذات و حالت آن ثابت است و از هر نوع تغییر و دگرگونی به دور است.

تفاوت دو معنای فوق در این است که معنای اول خاص است و تنها در مورد موجودات زمانی و در نسبت به زمان صادق است. از این رو در مورد خداوند و یا هر موجودی که حرکت و زمان ندارد، به کار نمی‌رود؛ زیرا زمان چه کوتاه و چه بلند در مجردات معنای روشنی ندارد و اما معنای دوم عام است؛ یعنی هم موجودات زمانی و هم موجودات غیر زمانی را در بر می‌گیرد. در این صورت در مورد خداوند و هر موجود مجرد نیز می‌توان واژه خلود را به کار برد؛ زیرا معنای ثبات در وجود و یا لزوم در حالت، بر موجودات مجرد نیز گفته می‌شود. در ادامه بحث می‌کوشیم تا پس از دیدگاه دو فیلسوف یاد شده، با توجه به دو معنای فوق به بررسی و تحلیل مسأله بپردازیم.

ملامدرا و خلود در عذاب

ملامدرا در ذیل آیه 20 از سوره حدید می‌نویسد:
اعلم ان ما یوجب عقوبه اهل الجحیم فی الآخرة و تعذیبهم بالعذاب الالیم هو بعینه موجود معهم فی الدنیا یعذب باطنهم بنیرانه و ذلك هو الاعتقادات الفاسدة و الاخلاق الردیة التي کلها نیرانات ملتتهبة و حرقات مشتعلة... (صدرالمتألهین، 1364ش: 6، 238)

آنچه موجب عذاب جهنمیان شده است، همان چهره باطن است که در دنیا موجود بوده و آن عبارت است از اندیشه‌های فاسد و صفات و اخلاق ناپسند که در درون انسان‌ها به صورت آتشی شعله‌ور است. از این رو، ملکات و صفات ناشایسته که در دنیا باعث اضطراب و ناآرامی روح آدمیان است، در آخرت پیدا می‌شود و به صورت آتش، تجسم و تجلی می‌یابد. بدیهی است که درد و رنج در آنجا سخت و ماندگارتر خواهد بود، چرا که اشتغال به بدن در دنیا، روح را از درک عذاب باطن باز می‌دارد؛ اما بدن اخروی مانع و بازدارنده نیست. «و لعذاب الآخرة أشد و أبقي.» (طه، 127) همان‌طور که اگر جهل و نادانی به صورت ملکه و ثبات بر نفس درآمد، رنگ لجاجت و استکبار می‌گیرد

و از دوام بیشتری برخوردار است و به آسانی زایل نمی‌گردد؛ همین‌طور انسان‌های شقی و سرسخت در کفر که روحشان با حالت کفر و استکبار آمیخته شده و باطن آنها به این‌گونه شکل گرفته، هیچ‌گاه از این حالت رنج و درد اخروی رها نمی‌شوند. (همان، 238)

ملاصدرا در ذیل آیه 19 از سوره حدید تحت عنوان مکاشفه می‌نویسد:
و انما صار الجهل الراسخ - المعبر عنه بالكفر - موجبا للخلود في النار لان الجنسية علمه للضم و المرء يحشر مع محبوبه... (صدرالمتألهین، 1364ش: 234)

ملاصدرا جهنم را حقیقت و باطن این دنیا می‌داند به این گونه که شهوات و لذات مادی در دنیا، رنج و درد باطنی روح است که در آخرت به صورت آتش و زقوم ظهور می‌کند. از این رو اگر عشق دنیوی در نفس رسوخ کند و عشق به خدا و یاد او، فراموش گردد. در آخرت نیز این انسان محجوب از لقای الهی و اولیای صالحین او خواهد بود و اگر این انسان‌ها از درد و رنج باطنی در دنیا احساسی ندارند به جهت این است که انس با دنیا و عشق به مظاهر آن، آنها را تحذیر کرده و به عادت که نوعی مرض است، مبتلا ساخته است مثل انسانی که از خوردن خاک در اثر تکرار و عادت، لذت می‌برد.

او در ذیل آیه 20 از سوره سجده نیز بر مطلب فوق تأکید دارد و می‌نویسد:
و السبب العقلي فيه ان الجحيم الاخروي من جنس هذه الدار فكل من غلب عليه جهة الحس و المحسوسات و لم يصدق بوجود عالم الاخرة ضميراً و اعتقاداً... فما له الي الجحيم. (همان، 115)

ملاصدرا در ذیل آیه 257 از سوره بقره نکاتی را در مسأله خلود آورده و به صورت اشکال و جواب طرح نموده‌اند که به طور اختصار در اینجا اشاره می‌شود:

اشکال 1- برخی چنین پنداشته‌اند که رفتار و اعمال آدمیان در روح آنان تأثیر نمی‌گذارد و گوهر درونی و جان آنها تغییر نمی‌پذیرد، از این رو به هنگام مرگ، بدن به اصل خود، یعنی عناصر

خاکی و مادی؛ و روح نیز به مکان قدسی و ملکوتی بازمی‌گردد، پس هیچ‌یک از رفتارهای ناشایسته مزاحمت ایزدانی برای روح ایجاد نمی‌کند، مگر در مدت کوتاه یعنی به هنگام درگیری روح با تمتعات حیوانی در دنیا، اما پس از آن، هر کدام از روح و بدن بدون تأثیر و تأثر در یکدیگر، به جایگاه خود بازمی‌گردند.

پاسخ: ملامدرا این پندار را واهی و غیرمعقول دانسته و می‌نویسد: هر عاقلی به طور بدیهی می‌فهمد که هر یک از رفتارهای او، حالتی و صفتی را بر نفس ایجاد می‌کند و شکل‌گیری و هویت نفس، توسط اعمال و رفتارهای آدمیان محقق می‌شود. لذا در اثر رفتار و اخلاق ناپسند روح دارای صفات حرص، کینه، حسد، غضب، بخل، کبر و... می‌شود. و در اثر ریاضت نفس، اخلاق و رفتار شایسته جان آدمیان به صفات حلم، علم، جود، شجاعت، رحمت و... مزین می‌گردد. بنابراین، تفکیک روح و تن به دو جزیره مستقل صحیح نیست. قرآن کریم هم در آیات فراوان میان ایمان و عمل صالح پیوند زده و ادعای فوق را تأیید می‌کند. در سوره ملک آیه 22 می‌فرماید: «افمن یشي مکتبا علی وجهه اهدی امن یشي سویاً علی صراط مستقیم» و در آیه 81 و 82 سوره بقره نیز می‌فرماید: «بلی من کسب سیئة و احاطت به خطیئته فاولئک اصحاب النار هم فیها خالدون و الذین آمنوا و عملوا الصالحات اولئک اصحاب الجنة هم فیها خالدون.»

اشکال 2- عده‌ای ارتباط و پیوند روح و تن را پذیرفته و تأثیر آن دو را در یکدیگر نیز قبول کرده‌اند، لیکن چنین ادعا دارند که پس از مرگ و مفارقت روح از تن، در مدتی کوتاه، روح در سختی و رنج و عذاب قرار می‌گیرد تا از تعلقات مادی و کدوراتی که در دنیا کسب کرده پاک و منقطع گردد. سپس، از رنج و عذاب رها شده و به جایگاه اصلی و حسن مآب باز می‌گردد. پس خلود به معنای جاودانگی در عذاب، برای روح معنا ندارد. قرآن کریم نیز به این تفکر و باور اشاره دارد و می‌فرماید: «و قالوا لن تمسنا النار الا ایاما معدودة قل اتخذتم عندالله عهداً فلن یخلف الله عهدہ ام تقولون علی الله ما لا تعلمون.» (بقره، 80)

پاسخ: ملاصدرا این تفکر را نیز یک پندار و خیال می‌شمرد و با توجه به آیات قرآن می‌نویسد: «کسی که گناه کرد و دل و روح او زنگار گرفت و در اثر اصرار و تکرار بر گناه، سرشت و فطرت اولی او از میان رفت و فطرت ثانوی ساخته شد، در عذاب اخروی خالد خواهد بود. «کلاب ران علی قلوبهم ما كانوا یکسبون کلا انهم عن ربهم محجوبون ثم انهم لصالوا الجحیم.» (مطففین، 14 - 16) (صدرالمتألهین، 1364 ش: 4، 305)

اشکال 3- ملاصدرا در کتاب الاسفار الاربعه تحت عنوان «فی دفع اوهام وقعت للناس فی مسأله الخیر و الشر» می‌نویسد: «و من الاشکالات القویه فی هذا المقام... الخ» (صدرالمتألهین، بی‌تا: 7، 88 - 90) او در بحث‌های پیشین خود ثابت کرد که خداوند خیر محض، جواد، کریم و بی‌نیاز از طاعت مطیعین و معصیت مجرمین است. لذا این پرسش را مطرح کرده که علت عذاب دائمی و جاودانه خطاکاران و کافران چیست؟

برهان عقلی نیز دلالت دارد بر اینکه: اقتضائات ذاتی و طبیعی در افراد از هر نوع، به صورت دائم، سلب و منع نمی‌شود؛ یعنی از نظر عقل هر یک از افراد طبایع نوعیه، تا زمانی که بر آن طبیعت باقی است، از کمالات ثانیه و حالات عارض بر آن، به طور دائم بازداشته نمی‌شوند و از رسیدن به آنچه برای او آفریده شده‌اند به طور طبیعی و دائم محروم نمی‌گردند، بلکه تنها در زمان وجود قاصر و مانع است که از حصول آنها و ترتب آنها بر طبیعت، جلوگیری می‌شود. اما بعد از زوال مانع، هر طبیعتی به سمت کشش‌های ذاتی و طبیعی خود حرکت می‌کند. در حدیثی از پیامبر (ص) رسیده است که «الکل مسیر لما خلق له.» (طباطبایی، 1394 ق: 11، 28) زیرا هیچ مانع و قاسری نمی‌تواند دائمی و اکثری باشد پس هیچ طبیعتی از هدف و کمالاتش به طور دائم معطل نمی‌ماند.

از این رو، حالت کفر و مشابه آن، یا به گونه‌ای رسوخ در نفس می‌کند که انسان را از طبیعت و فطرت نخست خود خارج و به طبیعت دیگر و تحت نوع دیگر درمی‌آورد و یا این‌گونه نیست؛ یعنی

گناه و خطا، طبیعت انسانی را تغییر نمی‌دهد، بلکه تنها باعث عروض حالت و صفت جدید بر نفس می‌شود. در اینجا اشکال شده که در هر دو صورت باید بپذیریم که عذاب ابدی و جاودانه معنا ندارد؛ زیرا در فرض اول که انسان از طبیعت نخست خود خارج گردیده و نفس، صورت نوع جدید گرفته، بدیهی است که کمالات و افعال صادر از آن به مقتضای این نوع جدید ظهور پیدا می‌کند (مثلاً صورت بهیمیه، کمالش در بروز شهوات و رفتارهای حیوانی است و صورت سبعی کمالش در تهاجم و غلبه بر دیگران است) در این صورت کمالات و عوارضی که بر طبع جدید عارض می‌شود ملایم با آن است و طبیعت جدید به آنها مبتهج می‌گردد. از این رو، اگر در اثر کفر و گناه طبیعت انسان دارای نوع ناری شده باشد پس جریان عذاب بر آن طبیعت، عذاب به حساب نمی‌آید، بلکه آن طبیعت مبتهج به ترتب عوارض ناری خواهد بود.

اما در فرض دوم که انسان با خطا و گناه از طبیعت نوعی انسانی خود خارج نگردد، در این فرض ایجاد مانع و جلوگیری از آثار و کمالات طبیعی، به خاطر عوارض غیر لازم و غیر دائم است. آن هنگام که این عوارض به عنوان مانع از بین رفت، حرکت انسان به سمت مقتضای فطرت و ساختار نخست خود، باز می‌گردد. بدیهی است اقتضا و خواسته‌های انسان بر پایه اصل سنخیت با آفریدگارش، خیر و کمال و قرب الهی است. در این صورت نیز هیچ وجهی برای خلود در عذاب باقی نمی‌ماند، زیرا عذاب موقت و پایان‌پذیر است. ملامدرا پس از طرح اشکال فوق به عنوان یک ایراد قوی، تحلیل عقلی برای پاسخ به آن را به بحث‌های مربوط به نفس انسان و چگونگی ظهور آن در عالم آخرت منوط کرده است. و در جلد نهم از کتاب اسفارالاربعه به طور مبسوط به تجزیه و تحلیل این اشکال پرداخته و می‌نویسد:

هذه مسألة عویصه و هي موضع خلاف بين علماء
الرسوم و علماء الكشوف و كذا موضع خلاف بين
اهل الكشف هل يسرمد العذاب علي اهل النار
الذينهم من اهلها الي مالا نهاية له او يكون
لهم تعيم بدار الشقاء فينتهي العذاب فيهم الي

اجل مسمی... (صدرالمآلهین، بی‌تا: 9، 346 به بعد)

ملاصدرا نخست به اصول فلسفی و عقلی به عنوان مقدمات و پیش‌فرض مسأله اشاره دارد و سپس نتیجه‌گیری نموده و در پایان به دیدگاه اهل عرفان پرداخته است و بر اساس مکتب فکری خود، میان برهان، عرفان و قرآن، جمع کرده و می‌نویسد:

**و اعلم ان البرهان و الكشف متطابقان علي ان
الفيض الوجودي و القول الرباني و الكلمة
الوجودية نازل من الحق احديًا غير متفرق...
(همان، 355)**

در اینجا به چکیده سخن وی اشاره نموده و خواننده محترم را به متن اصلی ارجاع می‌دهیم.

1- اصول عقلی و فلسفی در خصوص گرایش و خواسته‌های هر طبیعتی، بر نفی قسر و منع دائم دلالت دارد؛ زیرا دوام منع و قسر، مستلزم بطلان و پوچی در آفرینش موجودات است. «ربنا ما خلقت هذا باطلاً» (آل عمران، 191)

2- هر موجودی از موجودات طبیعی بر مبنای اصل هدفمندی در آفرینش، هدفی دارد و به ناچار، به سمت آن هدف حرکت می‌کند؛ چرا که برای آن آفریده شده و کمال آن موجود محسوب می‌گردد. پس سرانجام به آن هدف خواهد رسید.

3- خداوند تمام اشیا را به گونه‌ای آفریده که وجود ناآرام آنها بر مقتضای ذات و نهاد طبیعتش حرکت می‌کند و به سمت هدفش سوق داده می‌شود. «ربنا الذي اعطي كل شيء خلقه ثم هدي» (طه، 50)

4- تمام موجودات، عشق به وجود و شوق به کمال خود دارند و عشق وجودی در تمام آنها به سمت هدف آنها قرار داده شده است؛ یعنی خمیرمایه آفرینش آنها با سرشت عشق به هدف، ریخته شده است.

5- در تفسیر از هستی بر مبنای نظام توحیدی، تمام اشیا به سمت لقای وجود حق در حرکت‌اند و او را «غایه الغایات» می‌شناسند.

پاسخ: ملاصدرا پس از طرح اشکال و اشاره به اصول پیشین به عنوان مبانی نظری فلسفه خود، می‌نویسد از آنچه گذشت به دست می‌آید که هر

بازدارنده و مانع انسان از حرکت ذاتي به سمت لقاي حق، موجب پيدائش و رشد يك حالت عدم اشتياق به وجود حق و كراهت از لقاي اوست. ولي اين حالت يك امر عرضي است نه ذاتي، و در باطن، همين امر عرضي عذاب اوست. آن هنگام كه اين حالت عارض از بين رفت و زایل گرديد انسان به فطرت نخست خود و حرکت ذاتي خویش بازمي‌گردد. مگر اينكه اين عارض به گونه عادت و اعتياد درآيد و براي انسان طبيعت دومي بسازد. مانند انسان‌هاي كافر كه در اثر كفر و عناد، خود را به شكلي ساخته‌اند كه از رحمت خاص الهي محروم و مأیوس گشته‌اند. در اين افراد عذاب، آلام و شرور دائمي خواهد بود؛ به مانند افراد بهشتي كه جنت، نعيم و خيرات براي آنها دائمي است. ملامدرا اين تفاوت میان انسان‌ها را كه بعضي از نيكان و اهل بهشت و گروهی از بدكاران و اهل جهنم ميشوند، لازمه تفاوت استعدادها در آفرينش ميداند و وجود هر گروه و طایفه از انسان‌ها را بر حسب قضاي الهي و مقتضي ظهور اسم رباني ميشرد. از اين رو آنها داراي غايات و منازل و مراتب متفاوت‌اند. وي سرانجام به طرح دیدگاه اهل كشف و عرفان مي‌پردازد و عباراتي از محيي‌الدين در فتوحات و قيصري در شرح فصوص نقل مي‌کند كه خوانند محترم را به جلد نهم صفحات 349 به بعد از كتاب الاسفار الاربعه، دعوت مي‌کنيم.

علامه طباطبائي و خلود

علامه در تعليقه بر اسفار در ذيل كلام ملامدرا و طرح اشكال مذکور در دو فرض پيشين مي‌نويسد:

و للقائلين بالخلود ان يجيبوا عنه باختيار كل من الشقين اما علي الشق الاول - و هو الخروج عن الفطره بمجصول نوعيه جديدة - فلان هذه الصورة الجديدة - كيف ما كان - هي صورة بعض الملكات الخبيثة التي حقيقتها نوع من التعلق بالمادة و التنفرة عن عالم القدس و الطهارة... و اما علي الشق الثاني - و هو البقاء علي الفطرة الانسانية - فان تلك العوارض المؤلمة و ان كانت قسريه الا ان شيئاً منها ليس بدائم و لا اكثري بل متواردة متبدلة و النفس في طريق الاستكمال في شقاوتها يعرضها عارض من العذاب بعد عارض يتفاعل هيئات الشقاوة بعضها من بعض الي غير النهاية كما يلوح اليه قوله تعالي

«كلما خبت زدناهم سعيراً» (اسراء، 97) و قوله
«كما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها
ليذوقوا العذاب.» (نساء، 56) (صدر المتألهين،
بی‌تا: 89)

علامه می‌نویسد: برای طرفداران خلود، این امکان وجود دارد که هر دو فرض عقلی را پاسخ دهند. فرض اول که نفس به سبب انجام افعال بد و گناه، از فطرت و طبیعت اولی خارج گردد و صورت نوعیه جدید به خود گیرد، پاسخ این است که: طبیعت جدید، هرگونه که باشد، صورت حالات بد و خبیثی است که حقیقت آن به ماده تعلق دارد و از عالم قدس و طهارت به دور است. از این رو، افعال صادر از این طبیعت جدید و خبیث، در دنیا که متعلق به ماده است، سازگار و لذت‌آور برای نفس است؛ اما هنگامی که نفس از ماده و عالم دنیا جدا شد، حقیقت امر برای او کشف می‌گردد و در این حالت از یک سو به جهت طبیعت جدید، افعال بد، سازگار با نفس و لذت‌بخش است. اما از سوی دیگر چون به خود آگاه گشته از این حالت رنج می‌برد، مانند کسی که به چیزی که مضر و نابودکننده اوست، همچون اعتیاد، عادت کرده؛ در این انسان پس از استقرار عادت، رفتارهای برخواسته از این حالت، لذت‌بخش و سازگار طبیعت عادی جدید است. اما از سوی دیگر چون این حالت را، نابودکننده بنیان حیات خویش می‌بیند رنج می‌کشد و ناراحت می‌شود. در چنین افرادی ملایم در عین منافر و لذت در عین زجر و درد است؛ یعنی ولو این عمل عادی سازگار با نفس و لذت‌بخش است، اما به خاطر آگاهی و اشراف نفس به این حالت، از خود، رنج می‌برد. در عالم آخرت و قیامت نیز طبیعت نارینه که در اثر گناه و خطا برای فرد حاصل شده و یک طبیعت جدید ساخته، عذاب ملایم آن است، اما به جهت اشراف نفس بر این حالت، انسان از خود متنفر می‌گردد و رنج و عذاب را درک می‌کند. پس این ادعا که عذاب، برای گنهکار عذاب نیست، بلکه لذت نفس است، صحیح نمی‌باشد؛ زیرا با توجه به اشراف نفس، عذاب را درک می‌کند، گرچه به خاطر انس و عادت اکنون عذاب را حس نمی‌کند.

اما فرض دوم که انسان خطاکار بر سرشت اولی خود باقی است و طبیعت جدید به وجود نیامده، پاسخ این است که عوارض عذاب آور، گرچه قسری است؛ ولی هیچ یک از این عوارض به طور شخصی دائمی و اکثری نیست. بلکه به صورت نوعی مترتب است و هر یک از عذابها متوارد و متبدل است. قرآن نیز به آن اشاره دارد. در نوع عذاب منع عقلی ندارد؛ زیرا دوام و اکثریت قسر، در مورد شخصی مستلزم بطلان وجود می‌شود پس آنچه وجود دارد عذاب نوعی است که منع عقلی ندارد و آنچه منع عقلی دارد عذاب شخصی است که وجود ندارد.

نگاهی به تعلیقه علامه (ره)

علامه طباطبایی پاسخ فوق را از زبان قائلین به خلود بیان داشت و خود مستقیماً اظهار نظر نکرده است. این نکته از قوت پاسخ می‌کاهد و به ضعف آن می‌افزاید. پاسخ اشکال در فرض اول، خارج از فرض مذکور در اشکال است؛ زیرا فرض در اشکال بر این بود که طبیعت نخست انسان تغییر یابد و طبیعت نوع جدید جایگزین گردد. همان‌طور که ملاصدرا می‌نویسد: «فصارت الملكة النفسانية صورة ذاته و جوهر طبعه فیکون تلك الافعال عند ذلك من کمالات ذاته» (صدر المتألهین، بی‌تا: 7، 89) یعنی جوهر و صورت ذات او در اثر گناه شکل جدید گرفته و رفتارها بر طبیعت ثانوی و ذاتی او مترتب است، در حالی که پاسخ علامه (ره) فرض را بر عروض حالت جدید بر صورت نوعیه و طبیعت اولی انسان دانسته است؛ یعنی انسان کافر مثلاً طبیعت انسانی او باقی است، ولی در اثر کفر، حالت جدید بر نفس عارض شده و دارای صفت خبیث شده است. پس نفس با حفظ طبیعت نخست خود، وقتی به وصف و حالت خبیث خود نگاه می‌کند رنج می‌برد و زجر می‌کشد. از این رو پاسخ مذکور خروج از فرض اول است نه پاسخ فرض اول. و اما پاسخ فرض دوم: اولاً ملاصدرا خود در جلد نهم از کتاب اسفار اربعه، همان‌طور که پیشتر

¹ علامه طباطبایی در تفسیر به این نکته توجه داشته که در عبارات بعدی خواهد آمد.

اشاره شد، نیز معتقد به عذاب دائمی نوعی است و در مورد کافر با حفظ صورت نوعیه انسانی و طبیعت اولیه، معتقد به عذاب دائم نوعی است که منع عقلی ندارد. بنابراین، پاسخ فوق را ملاصدرا خود یادآور شده است. ثانیاً به نظر نویسنده عذاب نوعی و شخصی در اشکال قسر دائم، تفاوت ندارد و با تعبیر نوعی بودن عذاب نمی‌توانیم از اشکال عقلی بطلان قسر دائم و اکثری‌رهای یابیم؛ زیرا تحقق هر طبیعت نوعیه به فرد و شخص است و طبیعت منهای افراد هیچ وجود خارجی ندارد. از این رو هر فرد از انسان که گناه مرتکب شده و در دنیا رفتار بد و خطا انجام داده است با فرض اینکه طبیعت نوعیه انسانی او تغییر نیابد، عذاب دائم او مستلزم قسر دائم و جلوگیری از وصول طبیعت به هدف از آفرینش اوست؛ یعنی هیچ‌گاه این افراد به کمال حقیقی که برای آن خلق شده‌اند نمی‌رسد و جاودانه در عذاب جهنم خواهند ماند. به نظر می‌آید امثال پاسخ‌های فوق فرار از اشکال با جعل اصطلاح است، ولی از نظر عقل این‌گونه پاسخ‌ها قابل قبول نیست.

علامه و حل مشکل خلود

علامه طباطبایی در ذیل آیه 167 سوره بقره می‌نویسد:

و اما الهیات الرديه التي رسخت في النفس حتي صارت صوراً او كالتصوره الجديدة تعطي الشيء نوعية جديدة كالانسان البخیل... فالانسان البخیل ايضاً نوع جديد تحت الانسان فمن المعلوم ان هذا النوع مجرد في نفسه دائمي الوجود. (طباطبایی، 1394ق: 1، 413)

این عبارت نیز روشن‌کننده این نکته است که طبیعت نوعیه انسان پس از حرکت استکمالی در دنیا به طبیعت جنسیه برای انواع تبدیل می‌شود؛ یعنی هر يك از هیئتها و ملکات کسب شده به صورت نوعیه در می‌آید، به طوری که نفس آدمیان در اثر کسب این ملکات، طبیعت نوعیه جدیدی پیدا می‌کند و این صورت نوعیه جدید که در دنیا در اثر افعال ساخته شده است، در عالم آخرت به طور دائم و جاودانه باقی می‌ماند، اما اگر افعال و

رفتار در دنيا به گونه‌اي رسوخ نکند که نوع جديد بسازد، بلکه به صورت يك حالت عارضي باشد، بديهي است اين وصف عرضي، دائمي نخواهد بود. لذا انسان‌ها پس از گذر در عالم برزخ از اين حالت عرضي پاک مي‌شوند و به طبيعت نوعيه انساني خود بازمي‌گردند و به لقاى الهي واصل مي‌شوند.

علامه طباطبائي (ره) در ذيل آيه 167 سوره بقره مي‌نويسد: «قوله تعالى: «و ما هم بخارجين من النار» فيه حجة علي القائلين انقطاع العذاب من طريق الظواهر» پس از آن، تحت عنوان «بحث فلسفي آخر» مي‌نويسد:

و الذي يمكن ان يقال: اما من جهة الظواهر فالكتاب نص في الخلود... و السنه من طريق ائمه اهل البيت مستفيضة فيه... و اما من جهة العقل فقد ذكرنا من البحث في ذيل قوله تعالى: «و اتقوا يوماً لا تجزي نفس عن نفس شيئاً» (بقره، 48) ان الاستدلال علي خصوصيات ما جاء به الشرع في المعاد بالمقدمات الكلية العقلية غير مقدور لنا لان العقل لا ينال الجزئيات و السبيل فيه تصديق ما جاء به النبي الصادق من طريق الوحي للبرهان علي صدقه. (طباطبائي، 1394ق: 1، 408 و 412)

علامه طباطبائي مي‌نويسد: اگر رفتار و حالات بد آدميان در نفس راسخ نشده باشد، تمام آنها زایل مي‌گردد، چون قسر دائمي و اکثري باطل است؛ يعني طبيعت نوعيه به قوت خود باقي است و نفوس ذاتاً سعيد هستند. پس نفس مؤمن خطاکار، خطا عارض بر اوست و اين خطا زوال مي‌پذيرد. اما اگر صفات و حالات ناپسند در نفس رسوخ کند، به‌گونه‌اي که نفس انسان به يك صورت جديد درآيد و انسان نوع جديد گردد، اين نوع به مقتضاي طبيعت خود دائمي خواهد بود و به لوازم ملکات و فعليت جديد، عذاب خواهد شد، مانند کسي که به مرض ماليخوليا يا کابوس مستمر، مبتلاست و به طور دائم از قوه تخيل او صورتهايي صادر مي‌شود، اين حالت، قسر نيست. از اين رو عذاب در قيامت براي انسان‌هاي شقي که صورت جديد به خود گرفته‌اند، دائمي است و قطع نمي‌شود احساس و فهم عذاب براي آنان به جهت اشراف نفس و علم آنان به خود است.

علامه در پایان به اشکال‌های وارده بر عذاب جاودانه می‌پردازد و تمام آنها را واهی می‌شمرد و می‌نویسد: با توجه به معنای خلود، تمام اشکال‌ها از پایه ساقط است؛ چرا که عذاب جاودانه، لازم صورت جدید انسان شقی است. همان‌طور که پس از فعلیت صورت ناطقه و تحقق یک نوع جدید به نام انسان هیچ‌کس از افعال معقول که از انسان صادر می‌شود، پرسش تعجب‌آمیز ندارد، بلکه تمام آنها را به مقتضای طبیعت نوعیه انسان تفسیر می‌کند. در بحث ما نیز این‌گونه است؛ یعنی صورت جدید و طبیعت نوعیه جدید چنین اقتضایی را دارد. افزون بر مطالب فوق این نکته را باید در مورد رحمت الهی یادآور شویم که رحمت در خداوند به معنای رقت قلب و دلسوزی نیست؛ بلکه رحمت در او به معنای افاضه و بخشش وجودی است و این بخشش وجودی در حد توان، استعداد و قابلیت هر موجود است. پس رحمت در او از سنخ تکوینیات است. یعنی اعطای آنچه مقتضی استعداد و قابلیت موجود است را رحمت گویند. (همان، 413 به بعد) از عبارت فوق به دست می‌آید که علامه طباطبایی (ره) نیز همچون ملاصدرا عذاب دائم و خلود را بر طبیعت جدید آدمی می‌داند و درک عذاب را در اشراف نفس بر حال خود تفسیر می‌کند و عذاب دائم را نیز در عذاب نوعی صحیح می‌داند.

خلود برای چه کسانی

بر خلاف برخی که نفی خلود ابدی را ادعا دارند، جمعی از متکلمان در مسأله خلود به ظاهر آیات تمسک کرده و افزون بر کفار و مشرکین، هر فرد مرتکب گناه را مستحق خلود در عذاب الهی می‌دانند مانند مرتکب قتل نفس، زنا، ستمکار، نافرمان از خدا و رسول، متجاوز از حدود الهی، طاغوت، تکذیب‌کنندگان آیات الهی، مستکبران، منکران معاد و منافقین. (انبیاء، 99؛ فرقان، 69؛ بینه، 98؛ نساء، 14 و 93؛ توبه، 17، 63 و 68؛ بقره، 39، 116، 162 و 257؛ یونس، 52؛ جن، 72؛ زخرف، 74؛ آل عمران، 88؛ رعد، 5؛ تغابن، 10؛ زمر، 72)

ملاصدرا در ذيل آيه 257 سوره بقره، خلود را منحصر به كفر دانسته و بر خلاف معتزله كه اصحاب كبائر را مخلص در نار ميدانند و مي‌نويسد:

المنظر الثاني في بيان ان منشأ الخلود في النار هو الكفر لا غير خلافًا للمعتزله القائلين بأن صاحب الكبرية يخلص في النار. و التحقيق في هذا ان رؤساء اتباع الشيطان في خلقه الاثمن كما مر ثلثه: القوة الوهمية... الخ. (صدر المتألهين، 1364 ش: 4، 307)

او مي‌نويسد: سران قوا در سرزمين وجود آدميان كه منشأ پيروي انسان از شيطان و انجام اعمال ناشايسته مي‌شوند سه نيرو هستند: 1. قوه وهميه كه رئيس ادراكات جزئي حسي و موجب انبعاث شوق به لذات نفساني مي‌گردد. 2. قوه شهويه كه رئيس ساير قواي حيواني است و براي اهداف حيواني، نفس را از راه آخرت و خواسته‌هاي اخروي باز مي‌دارد. 3. قوه غضبيه كه منشأ اذيت و آزار و سرچشمه جنائت، جور و قهر بني‌ادم است.

هر يك از اين قوا بر حسب طبيعت خود انسان را به سوي خواسته‌هاي خويش مي‌خوانند، به‌گونه‌اي كه گويان اين قوا همانند سنگهاي كبريتي و باروتي شكل، در نهاد آدميان قرار دارند و لذات دنيايي، وقود و ابزار انفجار و اشتعال‌اند و به كارگيري و پيروي از آن لذات، آتشي را روشن مي‌كند كه به آساني خاموش شديني نيست. معرکه‌ساز و پرچمدار تمام اين آتوها قوه وهميه است كه با اغواگري، گمراه‌سازي، مغالطه‌گري و سؤظن، آدميان را به كارهاي بد دعوت مي‌كند. او مي‌كوشد باطل را به چهره حق ترويج دهد. اولين گامي كه برمي‌دارد و اولين دري كه مي‌كوبد باب كفر، انكار، جحود، عناد و استكبار است و آرام آرام ساير قوا را تسليم خود مي‌كند. «الم تر الي الذين بدلوا نعمت الله كفرًا و احلوا قومهم دارالبوار. جهنم يصلونها فبئس القرار.» (ابراهيم، 28 - 29) ملاصدرا مي‌نويسد: دوام عذاب و خلود عقاب به خاطر فساد اعتقادي، يعني كفرورزي و عناد است، نه به خاطر فساد رفتاري و گناه در كردار؛ زيرا صفات و حالات كه از رفتار به دست مي‌آيد يك امر عارضي بر نفس است و زوال‌پذير

است، اما افکار و اعتقادات، قوام آدمی را می‌سازند و نوعیت انسان را شکل می‌دهند. پس اعتقاد کفرگونه موجب نوع جدید، و سبب خلود در عذاب را فراهم می‌سازد. قرآن کریم نیز ادعای فوق را تأیید می‌کند. «ان الله لا یغفران یشک به و یغفر ما دون ذلك لمن یشاء.» (نساء، 48)

ملاصدرا در پایان بحث خود می‌نویسد:

فبثت مما ذکرنا ان ذنوب القوه النطقیه و معا صیها اعظم عند الله من ذنوب القوه الجسمانیة و اما عند جمهور الناس حیث یكون نظرهم مقصورة علی الامور المحسوسه فالامر بعکس ذلك، و لهذا المعنی قال سبحانه فی باب الافک «و تحسبونه هینا و هو عند الله عظیم.» (نور، 15) فعلم مما ذکرنا فساد مذهب المعتزله و الزیدیة القائلین بخلود صاحب الکبیره مطلقاً فی النار... (صدر المتألهین، 1364ش: 4، 310)

علامه حلی نیز در تجرید الاعتقاد می‌نویسد:

و الکافر مخلد و عذاب صاحب الکبیره یقطع لاستحقاقه الثواب بایمانیه و لقبحه عند العقلاء و السمعیات متأوله و دوام العقاب مختص بالکافر. (حلی، بی‌تا: 329)

گروهی از وعیدیه¹، انسان مرتکب گناه کبیره را کافر و مخلد در عذاب می‌دانند و در مقابل مرجئه، آنان را مسلمان می‌شناسند و معتقدند مسلمان هر چند گناه مرتکب شود، عذاب ندارد؛ اما امامیه و اشاعره و کثیری از معتزله، انسان مرتکب گناه را مسلمان می‌دانند و به‌خاطر گناه، او را مستحق عذاب می‌دانند. لیکن عذاب در عالم آخرت پایان می‌پذیرد و جاودانه نخواهد بود. از این رو، همان‌طور که علامه در عبارت فوق آورده‌اند، خلود از کافر است و عذاب در مورد غیر کفر پایان می‌پذیرد. از این رو باید ظاهر برخی آیات که دلالت بر خلود گناهکاران دارد تأویل گردد و یا ظاهر آیات عام را به آیات خاص تخصیص داد؛ یعنی خلود را مخصوص به کفر

¹. وعیدیه بر گروهی اطلاق می‌گردد که پنداشته‌اند وعید الهی به عذاب و خلود در جهنم عام است و کافر و هر کسی که نافرمانی الهی کند، را شامل و هر کس که در جهنم وارد شد از آنجا هرگز خارج نمی‌گردد و این پندار منسوب به خوارج، زبیدی و گروهی از معتزله است.

دانست. اين تخصيص با توجه به شفاعت، امري لازم است. مانند «و من يعص الله و رسوله و يتعد حدوده يدخله ناراً خالداً فيها.» (نساء، 14) سيد هاشم حسيني در شرح عبارت علامه در تجريد الاعتقاد مي‌نويسد:

يظهر مما في دعاء كميل رحمة الله ان التخليد يحض بالمعاند و المعاند هو الذي علم الحق و جحده أو اهل و قصر و امتنع عن الفحص مع الامكان. (حسيني، 1378ش: 827 به بعد)

وي پس از آنکه خلود در جهنم را از معاند مي‌شمرد به تفسير و تأويل آيات پرداخته و مي‌نويسد:

ثم الجواب عن الايات من وجوه: الاول تخصيصها بالكفار كما تدل عليه الاخبار الواردة في تفسيرها بل التخصيص واجب نظراً الي آيات المغفرة و العفو و الشفاعة و الا لم يبق لها مورد. الثاني ان الخلود في اللغة و العرف ياتي بمعنى مطلق البقاء و البقاء المتداول و هذا لاينما في الانقطاع... الثالث انا لواخذنا باطلاق هذه الايات... فاطلاقها معارض باطلاق الايات الدالة علي ان من آمن و عمل صالحاً دخل الجنة و الترجيح معها... الخ» (همان، 832 - 833)

شيخ مفيد نيز معتقد است كه خلود به كفار اختصاص دارد:

ان الوعيد بالخلود في النار يخص الكفار فقط... اتفقت الاماميه علي ان الوعيد بالخلود في النار متوجه الي الكفار خاصة... و اتفقت الاماميه علي ان من عذب بذنبه من اهل الاقرار و المعرفة و الصلاة لم يخلد في العذاب و اخرج من النار الي الجنة فينعم فيها علي الدوام. (مكدرموت، 329 - 330)

نقد و تحليل

از آنچه به نوشته آمد روشن شد كه كلمه «خلود» گاه به لحاظ زمان معنا مي‌شود و بر مدت زمان طولاني اطلاق مي‌گردد و گاه به لحاظ ذات موجود ملاحظه مي‌شود و به معنای لزوم، ثبات، عدم تغيير و عدم تبديل به كار مي‌رود. معنای دوم اعم است، زيرا هم بر موجودات زماندار و هم بر غير زماني استعمال مي‌شود. از اين رو كلمه خلود به معنای ثبوت و لزوم را مي‌توان بر خداوند و مجردات نيز به كار برد.

به نظر می‌آید در صورتی که عالم آخرت خارج از ماده، زمان و حرکت باشد، به‌کارگیری واژه‌های زماندار در آن غیر صحیح و یا بی‌معنا باشد. به عبارت دیگر واژه‌هایی که در جهان بیرون از زمان به کار می‌رود، معنای زمانی را در آنها لحاظ کردن صحیح نیست. لذا اگر کلمه خالد و خلود را به معنای لزوم و ثبوت بدانیم صحیح است. یعنی بهشتیان بر حالت خود در بهشت ثابت و جهنمیان بر همان ساختار وجودی خود در جهنم باقی هستند و در آنجا تغییر و دگرگونی، پیری و فساد وجود ندارد. اما اگر خلود را به دوام و مدت زمان طولانی معنا کنیم، به‌کارگیری آن در مورد موجودات بیرون زمانی معنادار نیست، مگر اینکه در اینگونه واژه‌ها، تسامح عرفی را لحاظ و خطابات قرآن در مورد خلود را در حد فهم عرفی معنا کنیم.

حکیم متأله صدرالمتألهین و علامه طباطبایی (ره) در حل مشکل خلود بر اساس وجودشناسی و انسان‌شناسی فلسفی و با توجه به اصول عقلی که در پیش نوشته شد، انسان‌ها را در دنیا به دو گروه تقسیم کردند: یک گروه کسانی که از نظر اعتقادی و باور درونی بر عناد و کفر باقی مانده و در اثر رفتارها و باورهای بد، یک هویت جدید از خود ساخته‌اند و از نظر عقلی دارای طبیعت جدیدی شده‌اند و از طبیعت نوعیه اولی خود بیرون رفته‌اند. این افراد به مقتضای ذات ساخته شده خود، در جهنم، خالد و ثابت و جاودانه خواهند ماند. از این رو خلود را تنها به کفار اختصاص داده‌اند، چنانچه در علم کلام نیز متکلمان امامیه با استفاده از متون دینی، خلود در جهنم را، فقط بر کفار روا دانسته‌اند، گروه دوم، انسان‌هایی هستند که از طبیعت خود خارج نشده‌اند، ولی در اثر رفتارهای ناشایسته، عوارضی بر نفس آنها مترتب شده که پس از مدت زمانی این عوارض زایل و سپس به طبیعت اولی خود بازمی‌گردند، این گروه در عالم بزرخ و یا حتی در عالم قیامت عذابی را تحمل می‌کنند و سرانجام به بهشت وارد می‌شوند.

نگارنده در تحلیل عقلی از مسأله خلود، بر این باور است که راه حل ارائه شده برای پاسخ

به اشکال خلود از نگاه این دو فیلسوف بزرگ (ملاصدرا و علامه) بر دو اصل استوار است که ظاهر آیات قرآن با آن دو سازگار نیست و حتی برخی از اصول فلسفی نیز با این دو اصل در تناقض است.

اصل اول: حقیقت و هویت انسان‌ها توسط باور، اعتقاد، افکار، رفتار و کردار آنها شکل می‌گیرد و این شکل‌گیری تنها به گونه عروض حالت و صفت بر نفس نیست، بلکه در برخی موارد، در اثر تکرار رفتار و دوام افکار، موجب تغییر طبیعت و شکل‌گیری جدید و هویت نوینی برای نفس انسانی پدید می‌آید و به تعبیر ملاصدرا «فصارت الملكة النفسانية صورة ذاته و جوهر طبعه.» (صدرالمثلین، بی‌تا: 7، 89) و یا به تعبیر علامه طباطبایی (ره) «و اما الهیات الرديه التي رسخت في النفس حتى صارت صوراً او كالصور الجديدة تعطي الشيء نوعيه جديدة.» (طباطبایی، 1394ق: 1، 413) و این صورت جدید در دنیا پنهان و در آخر پیدا می‌گردد و انسان‌ها بر همین صورت جدید دوام وجود می‌یابند و در عالم آخرت ثابت و خالد خواهند ماند.
بر این اصل سه اشکال وارد است:

اشکال اول: ظاهر بسیاری از آیات قرآن کریم با این اصل ناسازگار است؛ زیرا ظاهر خطاب‌های قرآن این است که همین نفس و هویت نوعیه انسانی که در دنیا موجود است در جهان واپسین حضور پیدا می‌کند و مورد بازخواست قرار می‌گیرد نه اینکه هویت انسانی تغییر کند و با هویت ناری، حیوانی و... ظاهر شود. در قرآن از زبان همین انسان‌ها نقل می‌کند که: «و قالوا لو كنا نسمع او نعقل ما كنا من اصحاب السعير» (ملك، 10) و همین انسان‌ها بازتاب و نتایج اعمال خود را خواهند دید: «فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره و من يعمل مثقال ذرة شراً يره.» (زلزله، 7 – 8) و باز همان انسان‌های در دنیا در آخرت می‌گویند: «يا ليتني كنت تراباً» (نباء، 40) و صدها آیه دیگر که دلالت بر حضور همان انسان در جهان آخرت دارد. از این رو ادعای تغییر ماهیت و هویت انسان‌ها به طور کامل بسیار بعید و غیر قابل قبول است و تفاوت

آدمیان در عالم آخرت به تفاوت حالات و صفاتی است که در دنیا کسب کرده‌اند: «**کلاب ران علی قلوبهم ما کانوا یکسبون**» (مطفین، 14) در اثر رفتار بد و گناه، زنگار بر دل‌های آنها می‌نشیند و محروم از لقای حق می‌گردند. البته این زنگار و حالات گاه در اثر تکرار به صورت لازم و ملکه نفس درمی‌آید و گاه این‌گونه نیست. تفاوت در مراتب و درجات حضور آدمیان در عالم آخرت نیز وابسته به تفاوت حالات کسب شده است. «**بلی من کسب سیئة و احاطت به خطیئته فاولئک اصحاب النار هم فیها خالدون و الذین آمنوا و عملوا الصالحات اولئک اصحاب الجنة هم فیها خالدون**» (بقره، 81 - 82)

اشکال دوم: ملاصدرا در جلد نهم اسفار و در کتاب مبدأ و معاد، بر معاد جسمانی اصرار می‌ورزد و آن را برهانی می‌کند و بر اصل «این‌همانی» در مورد انسان‌ها در عالم آخرت تأکید می‌کند. بدیهی است اثبات «این‌همانی» با آنچه در بحث خلود به عنوان تغییر ماهیت و این نه آنی هویت آدمیان بیان می‌دارند، ناسازگار است.

اشکال سوم: در موارد متعدد در فلسفه اسلامی بر اصل تجرد روح و ازلی و ابدی بودن آن و حضور در تمام عوالم وجود تأکید شده است. ملاصدرا نیز در قاعده «جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء» بر بقای روحانی نفس در دنیا و عوالم آینده وجود اصرار دارد. بدیهی است که این اصول فلسفی و عقلی با فرض تغییر هویت و دگرگونی ذات که در حل مشکل مسأله خلود بیان شد، نیز ناسازگار است.

آری، اگر همان‌طور که در پیش اشاره شد مقصود از پیدایش صورت نوعیه جدید، تغییر ماهیت و هویت آدمیان نباشد، یعنی تمام انسان‌ها در جهان واپسین بر انسان بودن خود باقی هستند و تفاوت میان آنها، در معرفت، علم و صفاتی است که در دنیا کسب نموده‌اند و درجات و منازل آنها در آن عالم نیز منوط به مراتب معرفت و حالات به دست

آمده است. در این صورت توجیهی فلسفی و عقلی بر خلود وجود ندارد؛ زیرا انسان‌ها پس از زوال صفات ناپسند که مخالف با طبیعت آنهاست مجدداً به حالت طبیعت اولی خود بازمی‌گردند و همانطور که در عبارات پیشین آورده شد، قسر دائمی و اکثری عقلاً محال است و انسان‌ها پس از عذاب موقت به بهشت وارد می‌شوند و خلود در دوزخ معنا ندارد. از اهل کشف و شهود نیز نقل شده است که «انهم یخرجون الی الجنة حتی لایبقی فیها احد من الناس.» (صدرالمتألهین، بی‌تا: 9، 349) قال القیصری فی شرح الفصوص:

و اعلم ان من اکتحلت عینه بنور الحق یعلم ان العالم بأسره عباد الله و لیس لهم وجود و صفة و فعل الا بالله و حوله و قوته و کلهم محتاجون الی رحمته و هو الرحمان الرحیم و من شأن من هو موصوف بهذه الصفات ان لا یعذب احداً عذاباً ابداً و لیس ذلك المقدار ایضاً الا لاجل ایصالهم الی کماله المقدر لهم کما یذاب الذهب و الفضة بالنار لاجل الخالص مما یکدره و ینقص عیاره... (همان)

اصل دوم: آنچه بسیاری از حکیمان در توجیه بهشت و جهنم، نعمت و عذاب عالم آخرت آورده‌اند، مبتنی بر تفسیر حیات عقلی از جهان آخرت است و اینکه حضور آدمیان در آنجا، یک حضور مجرد نوری و یاری است. از این رو، معنای خلود، بقا و ثبات نفس مجرد به گونه نوری در بهشت و یا به صورت ناری در جهنم است.

این سخن گرچه با مبانی و اصول فلسفی و عرفانی سازگار است، اما با ادعای ظاهر ادیان آسمانی و اعتقاد متکلمان اسلامی بر معاد جسمانی و با نظریه صدرای در اقامه برهان بر معاد جسمانی ناسازگار است. ظاهر آیات قرآن در توصیف بهشت و جهنم نیز با ادعای فوق همسو نیست.

نتیجه

سخن علامه طباطبایی در اینکه تفسیر عقلانی از موارد جزئی و چگونگی حضور در جهان آخرت، از درک و فهم عقل به دور می‌باشد، کلامی صحیح است. بنابراین آنچه را به عنوان توجیه عقلی در حل

مشکل خلود آورده اند در چالش تناقض و ایرادات بسیار است:

و اما من جهة العقل ... ان استدلال علي خصوصيات ماجاء به الشرع في المعاد بالمقدمات الكلّيه العقلّيه غير مقدور لنا لان العقل لاينال الجزئيات و السبيل فيه تصديق ما جاء به النبي الصادق من طريق الوحي للبرهان علي صدقه . (طباطبایي، 1394ق: 1، 412)

سخن حکیم سبزواری نیز در این خصوص مناسب است که فرمود:

ان المقام من الاسرار التي لا يفهمها اكثر العقول. و قد روي ان رسول الله (ص) كان يجتاز في بعض سكك المدينة و معه اصحابه، فاقسمت عليهم امرأه ان يدخلوا بيتها فدخلوا فرأوا ناراً مضطرمه و اولاد المرأه يلعبون حولها فقالت: يا بني الله: الله ارحم بعباده ام انا باولادي؟ فقال (ص) بل الله فانه ارحم الراحين فقالت: اتراني يا رسول الله! احب ان القى ولدي في النار فكيف يلقي الله عبده فيها و هو ارحم بهم؟ قال الراوي فبكي رسول الله (ص) و قال: هكذا اوحى الله تعالى الي. (صدر المتألهين، بي تا: 7، 90)

بنابر آنچه گذشت باید اظهار کنیم که پذیرش تفسیر و توجیحات فلسفی و عقلانی از خلود در دوزخ، بسیار دشوار است و با برخی اصول عقلی ناسازگار است، مگر اینکه خلود را به معنای زمان طولانی تفسیر کنیم و سرانجام بپذیریم که تمام انسان ها از عذاب رهایی می یابند و یا به ظاهر الفاظ متون دینی در مسأله خلود اکتفا کنیم و بدون اینکه هیچ درک صحیح و معقولی از معنا و مفهوم آنها داشته باشیم، به الاظ نازل شده ایمان آوریم و یا از کلمات و واژه های مربوط به آن جهان تفسیر عرفی و متداول در این جهان کنیم و معتقد شویم آنچه از انذار و تبشیر انسان ها در آیات بهشت و جهنم آمده است نقش تربیتی دارد تا آدمیان بر پایه ساختار و سرنوشت وجود خود حرکت کنند و در صراط مستقیم قرار گیرند و به هدفی که برای آن آفریده شده اند نائل گردند؛ زیرا خداوند هیچ نیازی به عذاب انسان ها

ندارد. «ما يفعل الله بعذابكم ان شكرتم و آمنتم و كان الله شاكراً عليماً.» (نساء، 147) علامه طباطبایي (ره) می‌نویسد:
وهو كناية عن عدم حاجته تعالى الي عذابهم و انهم لو لم يستوجبوا العذاب بتزكهم الشكر و الايمان لم يكن من قبله تعالى ما يوجب عذابهم، لانه لاينتفع بعذابهم حتي يوثره و لا يستنصر بوجودهم حتي يدفعه عن نفسه بعذابهم. (طباطبایي، 1394ق: 5، 119)

خداوند در قرآن می‌فرماید: «ان الله لا يغفران يشرك به و يغفر مادون ذلك لمن يشاء و من يشرك بالله فقد افترى اثماً عظيماً.» (نساء، 48) خداوند شرک را چون بر خلاف اساس خلقت آدمی است مشمول رحمت قرار نمی‌دهد. هدف آفرینش آدمیان بر عبودیت و ربوبیت است و شرک نفي آن دو و خروج از آفرینش وجودی است. لذا تحت ضوابط و رحمت تکوینی قرار نمی‌گیرد. اما سایر گناهان و خطاها، لغزش است و با شفاعت، توبه و... بر طرف می‌شود و انسان‌های خطاکار مشمول رحمت الهی قرار می‌گیرند و به بهشت داخل می‌گردند. آیه فوق ادعای پیشین را بر اینکه خلود تنها از کفار و مشرکین است نیز اثبات می‌کند.

در قرآن کریم سوره هود است آمده است: «خالدین فیها ما دامت السموات و الارض الا ما شاء ربك فعال لما يريد.» (هود، 107) علامه طباطبایي می‌نویسد:
و اما موصولة و الاستثناء من مده البقاء المحكوم بالدوام الذي يستفاد من السياق و المعني هم خالدون في جميع الازمنة المستقبلية المتتاليه الا ما شاء ربك من الزمان، أو الاستثناء من ضمير الجمع المستتر في خالدین و المعني هم جميعاً خالدون فیها الا من شاء الله ان يخرج منها و يدخل في الجنة فيكون تصديقاً لما في الاخبار ان المذنبين و العصاة من المؤمنین لا يدومون في النار بل يخرجون منها و يدخلون الجنة بالآخره للشفاعة. (همان، 11، 28)

از ظاهر این آیات نیز به دست می‌آید که خلود در دوزخ، ذاتی، اصلی و مقصود نیست؛ زیرا خداوند بر هر چیز قادر است و قدرت مطلقه دارد. لذا «يفعل الله ما يشاء» (ابراهیم، 27) و

«يُحَوِّ اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يَثْبِتُ» (رعد، 39) البته در تفسیر استثناء در آیه مذکور حدود نه معنا شده است که خوانندگان محترم را به جلد از کتاب المیزان، صفحه 28 - 34، ارجاع می‌دهیم. در روایات نیز به طور مستفیض آمده است که: «ان شاء الله ان يخرج أناساً من الذين شقوا من النار فيدخلهم الجنة، فعل.» (طباطبایی، 1394 ق: 11، 39) محمد بن مسلم گوید: سألت ابا عبدالله (عليه السلام) عن الجهنمين فقال: كان ابوجعفر يقول: يخرجون منها فينتهي بهم الي عين باب الجنة تسمى عين الحيوان فينضح عليهم من مائها فينبتون كما ينبت الزرع تنبت لحومهم و جلودهم و شعورهم. (همان، 40)

أبان نیز گوید: سمعت عبداً صالحاً يقول في الجهنمين انهم يدخلون النار لذنوبهم و يخرجون بعفو الله. (همان) و رود ايضاً «سيأتي علي جهنم يوم لا يبقی فيها أحد.» (همان) به امید این که مشمول این آیه باشیم «ان الله يغفر الذنوب جميعاً انه هو الغفور الرحيم.» (زمر، 53)

منابع و مأخذ

- 1- قرآن کریم.
- 2- حلی، ابی‌منصور حسن بن یوسف، بی‌تا، تجرید الاعتقاد، با شرح محمد بن حسن طوسی، مکتبه المصطفوی.
- 3- الحسینی، سید هاشم، 1378ق، توضیح المراد، تعلیقه علی شرح تجرید الاعتقاد، مطبعه تبریز.
- 4- راغب اصفهانی، ابوالقاسم، 1392 ق، معجم مفردات الفاظ القرآن، با تحقیق نذیر مرعشی.
- 5- زمخشری، محمود بن عمر، 1414 ق، الکشاف، 4 جلد، انتشارات مکتب الاعلام الاسلامی.
- 6- صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم، 1364 ش، تفسیر القرآن الکریم، 6 جلد، قم، انتشارات بیدار.
- 7- صدر المتألهین محمد بن ابراهیم، بی‌تا، الاسفار الاربعه، 9 جلد، انتشارات المکتبه المصطفوی.
- 8- طباطبایی، محمد حسین، 1394 ق، المیزان فی تفسیر القرآن، 20 جلد، مؤسسه الاعلمی بیروت.

- 9- فخر رازي، تفسير القرآن.
- 10- فيروز آبادي، مجدالدين بن يعقوب، بيتا، القاموس الخيط، انتشارات مؤسسه الخلي و شركا.
- 11- قيصري، داود بن محمود، 1416 ق، مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم، للشيخ الاكبر محي الدين، 2 مجلد، تصحيح محمد حسن الساعدي، دارالاعتصام.
- 12- مكدرموت، مارتن، 1371 ش، نظريات علم الكلام عند الشيخ المفيد، تعريب، علي هاشم، مشهد، مجمع البحوث الاسلاميه.
- 13- المنجد الاجيد، 1986، دارالمشرق، المكتبه، المشرقيه، بيروت.
- 14- محيي الدين، ابو عبدالله محمد به علي، معرف به ابن عربي، بيتا، الفتوحات المكيه، بيروت، دارالاحياء التراث العربي.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی