

بررسی تطبیقی آیات خلود در جهنم از منظر علامه طباطبایی و فخر رازی

کریم علی محمدی*

عبدالمجید علی محمدی**

چکیده

آیاتی از قرآن کریم مانند: آیه ۶۹ نساء، ۶۴ احزاب، ۲۳ جن و ۱۷ حشر با لفظ «خالدین فیها» از مدت عذاب گناهکاران در جهنم یاد شده است. دائمی بودن یا پایان عذاب گناهکاران از مسائل مهمی است که از دیرباز مورد اهتمام متکلمان، فلاسفه، عرفا و مفسران بوده است؛ گروهی راه افراط را در پیش گرفته و همه گناهکاران را گرفتار عذاب دائمی می‌دانند و گروهی دچار تغریط شده و برای همه گناهکاران پایان عذاب را روا دانسته‌اند. در این میان علامه طباطبایی مفسر، فیلسوف و عارف برجسته شیعه و فخر رازی مفسر و متکلم برجسته اشعری، با تبیین عقلی مسأله خلود، طبق مبانی کلامی، تفسیری و فلسفی خویش، راه اعتدال را در پیش گرفته و مرز خلود و خالدین در جهنم را مشخص کرده‌اند. در مقاله پیش‌روی تلاش شده است تا ادله و مبانی این دو عالم بزرگ مورد تحلیل و بررسی قرار گیرد و مهم‌ترین شبهات ارائه شده بر نظریه خلود نقد شود.

واژگان کلیدی

آیات خلود، خلود در جهنم، تفسیر کلامی، علامه طباطبایی، فخر رازی.

Karimali_110@yahoo.com

tqmajid@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۹۴/۱۱/۷

*. استادیار دانشگاه شهید مدنی آذربایجان.

** کارشناس ارشد دانشگاه قم. (نویسنده مسئول)

تاریخ دریافت: ۹۴/۲/۲۴

طرح مسئله

مسئله خلود، یکی از مهم‌ترین مسائل قرآنی است که در حوزه معادشناسی مورد بررسی قرار می‌گیرد. منشأ این بحث آیات متعدد قرآن کریم است، از این رو اندیشمندان دینی، اهتمام خاصی به مسئله خلود داشته‌اند. مفسرین، متکلمین، فلاسفه و عرفا نظریه‌پردازان این حوزه‌اند، اما میان ایشان اختلاف‌نظرهایی وجود دارد. اختلاف نخست درباره مصداق مخلد در دوزخ و اختلاف دوم درباره دوام عذاب است. از نظر امامیه خلود در آتش، فقط مربوط به کفار است و مؤمن مرتکب کبیره، اگر چه ممکن است عذاب شود، اما مخلد در دوزخ، نخواهد بود. (مفید، ۱۴۱۳: ۴۶) در این باره اشاعره با امامیه اتفاق نظر دارند (شهرستانی، ۱: ۱۳۶۸ / ۱۳۹)، اما معتزله بر خلاف اکثر دانشمندان اسلامی قائلند که مؤمن مرتکب کبیره، مخلد در دوزخ خواهد بود (قاضی عبدالجبار، ۱۴۰۸: ۶۶۶). معتزله معتقدند: همان‌گونه که استحقاق مدح و ذم، ابدی است، استحقاق پاداش و عذاب نیز ابدی است. (قاضی عبدالجبار، ۱۹۷۱: ۲۳۲)

اختلاف دوم، بیشتر میان صوفیه و اکثر دانشمندان مسلمان، مطرح است. اکثریت (امامیه، معتزله، اشاعره و ...) قائلند که کافر مخلد در دوزخ، مخلد در عذاب نیز خواهد بود، اما بیشتر اهل مکاشفه بر آن هستند که عذاب مخلد در دوزخ، منقطع است و سرانجام، ایشان از نعیمی در دوزخ بهره‌مند می‌شوند. نظریه‌پرداز اصلی انقطاع عذاب، در میان صوفیه، ابن عربی است، وی در کتاب‌های خود به‌ویژه فتوحات مکیه و فصوص الحکم این بحث را مطرح کرده و بنابر اصولی که نزد او معتبر است، حکم به انقطاع عذاب نموده است. پیروان او نیز، همچون قونوی، قیصری، عبدالرزاق کاشانی، تاج الدین خوارزمی و دیگر شارحان ابن عربی با وی هم رأی بوده و به تقویت نظریه انقطاع عذاب مخلدان در دوزخ پرداخته‌اند.

سید محمد حسین طباطبایی مفسر، فیلسوف و عارف نامدار شیعه با تبیین قرآنی و برهانی خویش از آیات خلود و مبتنی دانستن خلود بر تجسم اعمال، خلود را مختص به کفار می‌داند. فخر رازی مفسر و متکلم نام‌آشنای اشعری نیز با تبیین قرآنی و تفسیری، خلود ابدی را مختص به کفار می‌داند اما در تطبیق نظریه این دو مفسر، با اختلاف مبانی و رویکردهایی مواجه می‌شویم که پژوهشی تحلیلی، برای دریافت صحیح مبانی و کیفیت استدلال آنها را می‌طلبد تا یکسانی عقیده امامیه و اشاعره را با توجه به اختلاف مبانی آنها، با تأملی دقیق‌تر، مورد کنکاش قرار دهیم.

مفهوم شناسی

الف) خلود

فیروز آبادی، در القاموس المحيط می‌گوید: «الْخُلْدُ بِالضَّمِّ: الْبَقَاءُ وَالِدَوَامُ» (فیروزآبادی، ۱۴۱۵: ۱ / ۴۰۳) و

عسگری در *الفروق فی اللغة* می‌نویسد: دوام به معنای استمرار بقاء در همه اوقات است و وقت خاصی را اقتضاء نمی‌کند، چنان که گفته می‌شود: «ان الله لم یزل دائماً و لایزال دائماً»، اما خلود به معنای استمرار بقاء از زمانی است که دارای آغاز باشد از این رو گفته نمی‌شود فالانی خالد است، همان طور که دائم است. (عسگری، ۱۴۰۰: ۱۱۱)

راغب اصفهانی، در مفردات، خلود را این گونه معنا می‌کند: «دور بودن چیزی از فاسد شدن و باقی ماندن آن چیز بر حالتی که قبلاً بر آن حالت بوده است.» سپس می‌نویسد: «اعراب چیزی را که فساد و تباهی در آن راه ندارد، با واژه خلود توصیف می‌کنند، مثلاً به سه پایه دیگ و دیگدان خوالد گویند که این به سبب مقاوم و پایدار بودن آن است و نه به سبب دوام و بقاء آن.» او می‌نویسد: «در عرب به کسی که زود پیر نمی‌شود و پیری او به تأخیر می‌افتد، «رجل مُخَلَّد» گفته می‌شود.» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۹۱ - ۲۹۲)

با توجه به علم اللغة دانسته می‌شود که عرب خلود را در دو معنا به کار می‌بندد: جاودانگی و مکث طولانی.

ب) کفر

«کفر»، در لغت به معنای پوشاندن است، به کسی که زره خود را با جامه بیپوشاند، گفته می‌شود: «قد کفر درعه.» (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۵ / ۱۹۱) وصف شب و کشاورز به «کافر» از آن رو است که شب، اشخاص و کشاورز بذر را در دل خاک می‌پوشاند: «أَعَجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ»، (حدید / ۲۰) و «كَفَّارَه» چیزی است که گناه را می‌پوشاند: «ذَلِكَ كَفَّارَةٌ أَيَّمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ». (مائده / ۸۹؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۷۱۷)

کفر نعمت و کفران آن، به معنای پوشاندن نعمت و به جای نیابردن شکر آن است: «فَلَا كُفْرَانَ لِسَعْيِهِ» (انبیاء / ۹۴)؛ زیرا کفران نعمت مقتضی و زمینه‌ساز انکار آن است. کفر در جحود و انکار نیز به کار می‌رود: «وَلَا تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ» (بقره / ۴۱)، چنان که گاهی از «تَبْرِي» به کفر تعبیر می‌شود: «ثُمَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكْفُرُ بَعْضُكُم بِبَعْضٍ». (عنکبوت / ۲۵) واژه «کافر» اگر به طور مطلق و بدون ذکر متعلق، به کار رود، مقصود از آن منکر یگانگی خدای سبحان، نبوت یا شریعت، یا انکار هر سه است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۷۱۵ - ۷۱۴)

فخر رازی در ذیل آیه شش سوره بقره کفر را این گونه معنا می‌کند: کسی که همه آن چه حضرت محمد ﷺ آورده است را تصدیق نماید، مؤمن است، اما اگر رسول الله ﷺ را در همه آنچه آورده یا بعضی از آن چه آورده است، تصدیق نماید، پس آن شخص کافر است، بنابراین کفر عبارت است از عدم تصدیق رسول الله ﷺ در آن چه که بالضروره معلوم است که توسط پیامبر آورده شده است. مانند کسی که وجود صانع یا عالم و قادر و مختار بودن صانع را انکار نماید و یا شریعت‌هایی که بالضروره می‌دانیم از دین حضرت محمد ﷺ است، مانند: وجوب نماز، زکات، روزه، حج و حرمت ربا و شراب را انکار نماید؛ پس این شخص کافر است؛ زیرا تصدیق رسول الله ﷺ را ترک کرده است. (رازی، ۱۴۲۰: ۲ / ۲۸۲)

اختصاص خالدین در جهنم به کفار

الف) دیدگاه فخر رازی

فخر رازی، یکی از برجسته‌ترین متکلمین اشعری (ابن کثیر، ۱۴۰۷: ۱۳ / ۵۵)، خلود را مکث طولانی می‌داند و می‌نویسد:

الخلود، و قد ذکرنا فی مواضع کثیره أنه عبارة عن طول المكث و لا يفيد الدوام. (رازی، ۱۴۲۰: ۲۷ / ۶۴۳)

فخر رازی، جهنم ابدی را امری قطعی می‌داند اما دلالت لفظ خلود بر جهنم ابدی را نمی‌پذیرد (همان، ۱۹۸۶: ۲ / ۲۴۳). طبق نظر فخر رازی، لفظ خلود در آیات قرآن، دلالت بر دائمی بودن عذاب ندارد، بنابراین وی دائمی بودن عذاب جهنم را از لفظ «ابدا» استنباط می‌کند. دلیل فخر رازی بر گفتار خویش، استناد به این سه آیه شریفه است:

مَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا أَبَدًا. (جن / ۲۳)
إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَظَلَمُوا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرْ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ طَرِيقًا * إِلَّا طَرِيقَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا. (نساء / ۱۶۹ - ۱۶۸)
إِنَّ اللَّهَ لَعَنَ الْكَافِرِينَ وَأَعَدَّ لَهُمْ سَعِيرًا * خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا لَا يَجِدُونَ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا. (احزاب / ۶۴ - ۶۵)

در این سه آیه شریفه، بعد از لفظ «خالدین» کلمه «ابدا» ذکر شده است. فخر رازی، معتقد است همین امر نشانگر این است که لفظ خالد و ماده خلود، دلالت بر دوام ندارد و گرنه قید «ابدا» زائد است و در کلام حکیم متعال، زائد وجود ندارد، بنابراین لفظ خلود در قرآن، تنها در مواردی دلالت بر دائمی بودن دارد که قید «ابدا» در آیه آمده باشد. (همان، ۱۴۲۰: ۱۱ / ۲۱۱) از همین رهگذر است که فخر رازی، عذاب کافر معاند را همیشگی و دائمی می‌داند (همان، ۱۴۱۱: ۵۶۶)، بنابراین فخر رازی جهنم ابدی را برای کافر معاند، روا می‌داند و کسانی که مرتکب گناهان کبیره، همچون قتل نفس و زنا و ... شده‌اند را گرفتار جهنم ابدی نمی‌داند.

نقد دیدگاه فخر رازی

طبق این مبنا، فخر رازی، در مورد آیاتی که خدا به مؤمنین وعده خلود در بهشت می‌دهد، اما قید «ابدا» در آیه نیست، باید قائل به مکث طولانی در بهشت شود، در حالی که هرگز به چنین امری اعتقاد ندارد. بنابراین مبنای او در مسئله مخدوش بوده و دچار تناقض است.

ب) دیدگاه علامه طباطبایی

سید محمد حسین طباطبایی مفسر و فیلسوف نامدار جهان تشیع، در مورد دائمی بودن یا پایان عذاب جهنم، می‌نویسد: این مسئله، مسئله‌ای است که نظریه علمای اهل بحث در آن گوناگون است، هم از نظر ادله عقلی و هم از جهت ظواهر لفظی.

یک. تبیین قرآنی

علامه طباطبایی می‌نویسد:

آن چه در مورد خلود و جهنم ابدی می‌توان گفت، این است که از جهت ظواهر لفظی، باید دانست که کتاب خدا نص در خلود و جاودانگی است؛ چرا که می‌فرماید: «وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ» (بقره / ۱۶۷) و سنت از طرق اهل بیت نیز به قدری زیاد است که به حد استفاضه رسیده و اخباری مبنی بر پایان عذاب و نفی خلود، که از غیر طریق اهل بیت، روایت شده به سبب مخالفتش با صریح کتاب، طرح می‌شود. اما از جهت عقل، در ذیل آیه شریفه: «وَأَتَقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا» (بقره / ۴۸)، بیان شد که به هیچ وجه نمی‌شود تک تک احکام و خصوصیات را که شرع، برای معاد ذکر فرموده، با مقدمات کلی عقلی، اثبات کرد؛ زیرا عقل ما به آن خصوصیات و جزئیات دسترسی ندارد، تنها راه اثبات آن، تصدیق به نبوت پیغمبر صادق است که جزئیات و اصل معاد را از طریق وحی اثبات کرده، چون وقتی خود نبوت پیغمبر صادق، با ادله عقلی ثابت شد، لازم نیست که فروع آن مسائل نیز با ادله عقلی جداگانه‌ای اثبات شود؛ چون فرض کردیم نبوت این پیغمبر و صدق آنچه آورده با ادله عقلی ثابت شده است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱ / ۴۱۲)

دو. تبیین عقلی

علامه طباطبایی در ادامه، به تبیین عقلی مسئله خلود می‌پردازد. در تحلیل استدلال وی چنین می‌یابیم که ایشان مبنای مسئله خلود را نظریه تجسم اعمال می‌داند. بنابراین برای درک صحیح مسئله خلود، به تبیین نظریه تجسم اعمال پرداخته می‌شود:

تبیین نظریه تجسم اعمال

الف) دیدگاه علامه طباطبایی

علامه طباطبایی، از سردمداران نظریه تجسم اعمال است، ایشان در تبیین این نظریه چنین می‌نویسد:

پاداش و عذاب عقلی که بر نفس، عارض می‌شوند، به سبب تجرد و تخلق نفس به اخلاق و ملکات فاضله یا رذیله و یا به سبب احوال خوب و بدی است که در دنیا، کسب کرده است. این احوال و ملکات در نفس، صورتی نیکو و یا قبیح ایجاد می‌کند که نفس سعیده، از آن صورت نیکو، متنعم و نفس شقیه، از آن صورت قبیح، متألم می‌شود.

همچنین گفتیم: در صورتی که این صورت‌ها در نفس رسوخ نکرده باشد و صورت‌هایی ناسازگار با ذات نفس باشد، به زودی زائل می‌گردد، زیرا عقل برای ناسازگاری، دوام و اکثریت را روا نمی‌داند و قسر، فشار، زور و ناسازگاری محکوم به زوال است، پس اگر ذات نفس سعیده باشد، صورت‌های رذیله و زشت دیر یا زود از آن زائل می‌گردد و اگر ذات نفس شقیه باشد، صورت‌های نیکو و جمیل که در آن نقش بسته، به زودی زائل می‌شود و نفس می‌ماند و سعادت و شقاوت ذاتی‌اش. پس اگر نفس مؤمن، به سبب گناهان، صورت‌های زشت به خود گرفت، سرانجام آن صورت‌ها از بین می‌رود، چون با ذات نفس سازگار نیست، چنان‌که نفس کافر که ذاتا شقی است، اگر به سبب تکرار اعمال صالح، صورت‌های نیکو به خود گرفت، آن صورت‌ها، سرانجام از نفس، زائل می‌شود، زیرا محیط نفس با آن صورت‌ها، سازگار نیست.

اما در فرضی که صورت‌های عارض بر نفس، در نفس رسوخ کرده باشند و در نتیجه صورت جدید و نوعیت تازه‌ای به نفس داده باشند، مثلا کسی را که دارای صورت انسانی بود، بر طبق اعمال و رفتارش به انسانی بخیل، تبدیل کند که در این فرض چنین انسانی، یک نوع جدید از انسانیت است، همان‌طور که ناطق وقتی به جنس حیوان، ضمیمه می‌گردد، یک نوع جدید از حیوان پدید می‌آید به نام انسان، هم‌چنین صورت‌های نوعیه‌ای که در اثر تکرار یک سنخ عمل، در نفس پدید می‌آیند، اگر در نفس رسوخ کند، نوعیت جدیدی به انسان‌ها می‌دهد.

این نیز روشن است که نوع انسان، به لحاظ نفسش، نوع مجرد است و موجود مجرد، دائمی الوجود است، در نتیجه هر گناهی که از او صادر شود، در صورتی که نفس او سعیده باشد و با گناه سنخیت نداشته باشد و در نتیجه عوامل خارجی گناه را به گردنش گذاشته باشد، در چنین صورتی عذاب آن گناهان را می‌چشد و پاک می‌شود و از عذاب نجات می‌یابد و در صورتی که نفس او شقی باشد و با گناه سنخیت داشته باشد، در این صورت هر چند که هر عملی از چنین نفسی سر بزند، به اذن خدا است اما از آن‌جا که گناهان، به سبب این که نفس او نفسی گناه دوست است، بدون قسر و فشار از او سر می‌زند، بنابراین چنین نفسی دائما در عذاب، خواهد ماند.

چنین انسانی که دائما گرفتار و معذب به لوازم ملکات خویش است گویا همانند

کسی است که به مرض مالیخولیا و یا مرض کابوس دائمی مبتلا شده که دائماً صورتهایی هول‌انگیز و وحشت‌آور و زشت از قوه خیالش سر می‌زند، چنین کسی همواره از آن صورتهای فرار می‌کند و با آنها در جنگ و ستیز و سرانجام در عذاب است، با این که خود او این صورتهای را درست می‌کند و صدور آن از نفسش به قسر قاسر و به فشاری از خارج نیست و کسی این صورتهای را در نفس او مجسم نکرده، بلکه کار، کار نفس خود او است، اما از آن صورتهای رنج می‌برد و از آن صورتهای می‌گریزد؛ چرا که عذاب، همان چیزی است که انسان قبل از ابتلاء بدان، از آن می‌گریزد و بعد از آن که بدان مبتلا شد، در جستجوی خلاصی از آن بر می‌آید، پس معلوم شد که عذاب جاودانه و انقطاع ناپذیر، از انسان شقی، همان شقاوت و بدبختی ذاتی او است و قاسر و کسی او را بدان مبتلا نکرده است. (همان: ۱ / ۴۱۳ - ۴۱۲)

ب) دیدگاه فخر رازی

در تحلیل مبنای فخر رازی چنین می‌یابیم که او بر خلاف علامه طباطبایی، از مخالفین نظریه تجسم اعمال است. فخر رازی، عمل را عرض دانسته و بقاء آن را امکان‌پذیر نمی‌داند. وی در تفسیر آیه «يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا» (آل عمران / ۳۰) می‌نویسد:

عمل انسان، باقی نمی‌ماند (عرض است) و یافتن آن در قیامت ممکن نیست؛ پس در این خصوص باید آیات را تأویل کرد. در مورد این آیه دو گونه تأویل ممکن است: اول اینکه طبق آیه: «إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (الجاثیه / ۲۹) و آیه: «فِيذِئْتُهُمْ بِمَا عَمِلُوا أَحْضَاهُ اللَّهُ وَنُسُوهُ» (مجادله / ۶) شخص صحیفه‌های (نامه) اعمال را دریافت می‌کند. تأویل دیگر این است که شخص جزاء عمل را دریافت می‌کند. بنابراین معنای عبارت «مُحْضَرًا» در آیه شریفه، دارای دو احتمال است؛ یکی این که آن نامه‌ها در روز قیامت مُحْضَر و حاضر است و دیگر این که جزاء عمل مُحْضَر و حاضر باشد، همان‌گونه که می‌فرماید: «وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا» (کهف / ۴۹؛ رازی، ۱۴۲۰: ۸ / ۱۹۶)

فخر رازی، در شرح اسم حفیظ خدا، به حفظ اعمال بندگان، اشاره کرده و به آیه «إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (جاثیه / ۲۹) استناد می‌نماید (همان، ۱۴۰۶: ۲۶۵) و به استناد همین آیه معتقد است که خدای متعال، به ملائکه دستور می‌دهد: اعمال بندگان را در کتابی بنویسند و در قیامت بر نوشته‌هایشان شهادت دهند (همو، ۱۴۲۰: ۲۷ / ۶۸۱) بنابراین عرض دانستن عمل و استناد به ظواهر لفظی آیات، فخر رازی را بر

آن داشته که از مخالفین نظریه تجسم اعمال باشد، در نتیجه وی نمی‌تواند خلود را از راه تجسم اعمال اثبات کند، از این رو است که در پی اثبات خلود از راه اکتفا به ظواهر لفظی آیات است.

انقطاع پذیری عذاب جهنم

مفسران، در جمع میان آیات مغفرت، رحمت، شفاعت و عفو از یک سو و آیات دال بر خلود در دوزخ برای کافران، منافقان، ستم‌کاران، بت‌پرستان، قاتلان انسان‌ها، زناکاران، تکذیب‌کنندگان آیات الهی، متجاوزان از احکام و حدود الهی، طاغوتیان، پیروان شیاطین، عاصیان از فرمان خدا و رسول، متجاوزان از احکام و حدود الهی، از سوی دیگر، آراء متفاوت ارائه کرده‌اند.

پایان عذاب جهنم، مسئله‌ای است که همواره مورد توجه صاحب‌نظران بوده است، برخی همچون عرفا بر این عقیده‌اند که عذاب جهنم، پایان‌پذیر است و برخی دیگر همچون اشاعره و امامیه بر این عقیده‌اند که به جز کفار، بقیه نجات پیدا می‌کنند و برخی همچون معتزله معتقدند: عذاب جهنم، سرانجام ابدی گناهکاران است.

الف) دیدگاه ابن عربی

محمی الدین ابن عربی در فتوحات مکیه اعتقاد خود را چنین عنوان می‌کند:

ولابد لاهل النار من فضل الله ورحمته في نفس النار بعد انقضاء مده موازنه ازمان العمل
فیفقدون الاحساس بالآلام في نفس النار لانهم ليسوا بخارجين من النار. (ابن عربی،
بی‌تا، ۱ / ۳۰۲)

ابتدا باید دانست ابن عربی به پایان جهنم یا خارج شدن کفار و اشقیاء از جهنم، اعتقاد ندارد، بلکه او معتقد است که بعد از گذشت مدت معینی، جهنمیان، از آتش و سایر عذاب‌ها، رنج حسی نخواهند داشت. پس پایان عذاب یک مطلب است و پایان و خروج از جهنم، مطلب دیگری است که باید بین این دو تفکیک قائل شد.

وی نظر خود را در شرح حدیثی منسوب به پیامبر ﷺ، بیشتر توضیح می‌دهد:

ورد في الصحيح: لم يبق في النار إلا الذين هم أهلها ... أشد العذاب مفارقة الوطن فلو فارق
النار أهلها لتعذبوا باغترابهم عما أهلوا له وإن الله قد خلقهم علي نشأه تألف ذلك الموطن
فعمرت الداران و سبقت الرحمة الغضب و وسعت كل شيء؛ جهنم و من فيها و الله أرحم
الراحمين. (همان: ۳ / ۲۵)

در واقع اهل جهنم، با آتش انس می‌گیرند و عذاب برای آنها عذب و گوارا می‌گردد، تا آنجا که اگر آنها را از

آتش، جدا نمایند، عذاب خواهند کشید؛ چرا که رحمت الهی، جهنم و هر آن کس که در آن است را در بر می‌گیرد. بنابراین ابن عربی، در بحث خلود اعتقاد به پایان عذاب جهنم دارد. وی در تفسیر آیه ۶ سوره بقره می‌نویسد:

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ. اینها اشیایی هستند که گرفتار قهر الهی گردیده و انداز در مورد آنان سودی نمی‌بخشد و هیچ راهی برای رهایی آنان از آتش نیست. آنها کسانی هستند که کلمات پروردگار متعال برایشان محقق گردید اما ایمان نیاوردند، بنابراین در زندان‌های تاریک حبس خواهند شد. (همان، ۱۴۲۲: ۱ / ۱۵)

ابن عربی در پایان بحث مذکور آیه شریفه: «وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ» (احزاب / ۴) را بیان می‌کند و در واقع همه را به کلام خدای متعال ارجاع می‌دهد. (همان: ۳۰۴)

در بیان ابن عربی این گونه می‌یابیم که او بزرگ‌ترین عذاب را برای کسانی می‌داند که کلمات و آیات حق تعالی، برای آنها محقق و حجت بر آنها تمام شده باشد.

ب) دیدگاه علامه طباطبایی

علامه طباطبایی، در تفسیر آیه «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ» (بقره / ۶) می‌نویسد:

مراد از «الَّذِينَ كَفَرُوا»، کافرانی هستند که بر کفر خود ثابتند و انکار در قلبشان رسوخ کرده است؛ زیرا انداز و عدم اندازشان یکسان است و فراتر از این می‌توان گفت: بعید نیست مراد از «الَّذِينَ كَفَرُوا» در استعمال قرآنی، سران کفار قریش در آغاز بعثت باشند، مگر این که قرینه‌ای بر خلاف این باشد؛ زیرا اگر تعبیر «سواء عليهم ءأنذرتهم أم لم تنذرهم» درباره همه کافران، صادق باشد، باب هدایت غیر مسلمانان بسته می‌شود و این بر خلاف حکمت نزول قرآن و ظواهر آیات شریفه است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱ / ۵۲)

علامه برای کفر، شدت و ضعف قائل است او بالاترین حد کفر را کفری می‌داند که همراه با انکار ربوبیت خدا باشد، پس طبق نظر علامه هر چه کفر ضعیف‌تر باشد احتمال هدایت برای آن شخص کافر، بیشتر است و هر چه شدت کفر بیشتر باشد، احتمال هدایت کمتر و بلکه ممکن است مصداق آیه شریفه: «خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» بشوند.

بنابراین علامه طباطبایی، انقطاع و پایان عذاب کفار در جهنم را نمی‌پذیرد، اما در مورد سایر گناهکاران، توبه و شفاعت را دو سبب رهایی از عذاب جهنم، معرفی می‌کند. توبه فقط در دنیا، امکان‌پذیر است و با توبه همه گناهان حتی کفر نیز آمرزیده می‌شود اما شفاعت، برای قیامت است که البته شامل کفار نمی‌شود. (همان: ۱۷ / ۲۸۰)

ج) دیدگاه فخر رازی

فخر رازی در ذیل آیه ۶ سوره بقره در تبیین معنای کفر بیانی دارد که می‌تواند تا حد بسیاری، راه گشا باشد. او می‌نویسد:

کسی که همه آنچه حضرت محمد ﷺ، آورده است را تصدیق نماید، مؤمن است اما اگر کسی رسول الله ﷺ را در همه آنچه آورده یا بعضی از آنچه آورده است، تصدیق ننماید، پس آن شخص کافر است. بنابراین کفر، عبارت است از عدم تصدیق رسول الله ﷺ در آنچه که بالضرورة معلوم است که توسط پیامبر آورده شده است، مانند کسی که وجود صانع را انکار کند یا عالم و قادر و مختار بودن صانع را انکار نماید یا شریعت‌هایی که بالضرورة می‌دانیم از دین حضرت محمد ﷺ است، مانند: وجوب نماز، زکات، روزه، حج و حرمت ربا و شراب را انکار نماید، پس این شخص کافر است، زیرا تصدیق رسول الله را ترک کرده است. (رازی، ۱۴۲۰: ۲ / ۲۸۲)

پس طبق این بیان، فخر رازی معتقد است؛ اگر کفر عملی به کفر اعتقادی منتهی شود، آن شخص از گرفتاران جهنم ابدی، خواهد بود. فخر رازی می‌نویسد:

طبق مذهب ما (اشاعره) خدای متعال، هر آن کس که بگوید: «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ»، از آتش خارج می‌کند، از این رو کسی که مرتکب گناه کبیره شده به‌طور حتم، آمرزیده می‌شود؛ یا قبل از دخول در آتش و یا بعد از دخول در آتش. (همان: ۲۷ / ۲۶۴)

بنابراین او جهنم را برای کفار، ابدی و بی‌پایان می‌داند، اما برای مؤمنی که مرتکب گناه کبیره شده است، هر چند توبه نکرده یا شفیع نداشته باشد، انقطاع و پایان جهنم را مقدر می‌داند.

گستره رحمت الهی

الف) دیدگاه عرفا

یکی از مهم‌ترین ادله در رد خلود، از جانب عرفا مطرح گردیده است. آنان با استناد به آیاتی مانند آیه «رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ» (اعراف / ۱۵۶) گستره رحمت الهی را آن چنان وسیع می‌دانند که حتی شامل غضب الهی نیز می‌شود؛ چرا که رحمت الهی، داخل در همه اشیاء است و از آن روی که خدای متعال، می‌فرماید: «رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ» غضب الهی نیز مشمول رحمت الهی و نیز ناشی از رحمت او است. محی الدین ابن عربی در بیان این موضوع می‌نویسد:

اعلم أن رحمة الله وسعت كل شيء وجوداً و حكماً و أن وجود الغضب من رحمة الله بالغضب. فسبقت رحمته غضبه؛ أي سبقت نسبة الرحمة إليه نسبة الغضب إليه. (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۱ / ۱۷۷)

بدان که به تحقیق رحمت خدای متعال، از جهت وجودی و حکمی همه چیز را فراگرفته است و در صورت غضب خدا، وجود غضب نیز ناشی از رحمت خدا است. پس رحمت خدای متعال، از غضب او پیشی گرفته است؛ یعنی نسبت رحمت به خدا از نسبت غضب به خدا، پیشی گرفته است.

بنابراین اگر موجبات جلب غضب الهی از کسی سر بزند، این غضب عارضی خواهد بود و از آنجا که عرض زائل شدنی است، بعد از مدتی از بین خواهد رفت و رحمت الهی جایگزین آن خواهد شد. بر همین اساس، رحمت الهی مانع از آن است که کسی برای همیشه در عذاب جهنم باقی بماند. داود قیصری یکی از مهم‌ترین شارحان *فصوص الحکم*، نیز می‌نویسد:

بدان کسی که دیدگانش از نور حق تعالی، سرمه گرفت و نورانی گشت، می‌داند که جهان هستی، همه از بندگان خدا به‌شمار می‌روند و جمیع وجود، صفات و فعل آنان جز به حول و قوه الهی نیست و همه نیازمند رحمت او هستند و او تنها رحمان و رحیم است، بنابراین شأن کسی که به این اوصاف (رحمانیت و رحیمیت)، متصف باشد، آن است که کسی را به عذاب ابدی گرفتار نسازد و این مقدار از عذابی که به آنان می‌دهد نیز برای آن است که آنان را به کمال‌های شایسته و مقدرشان برساند، چنان‌که طلا و نقره را به آتش می‌گدازند و ذوب می‌کنند تا ناخالصی‌ها و کدورت و غش آنها گرفته و عیارشان از نقص و عیب پاک گردد، بنابراین، همین مقدار از عذاب نیز در بردارنده لطف و رحمت است، چنان‌که گفته شده است: عذابتان گوارا و خشمتان خشنودی و قطع شما وصل و ستم شما عین داد است. (نقل ترجمه از: جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۵ / ۵۲۱)

ب) دیدگاه علامه طباطبایی

علامه طباطبایی در ذیل تفسیر آیه «وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ» (بقره / ۱۶۷) در بیان معنای رحمت و تفاوت رحمت در انسان‌ها با رحمت در خدای متعال، می‌نویسد:

رحمت در خدای متعال، به معنای رقت قلب و تاثر باطنی نیست؛ زیرا این حالات درونی، ماده می‌خواهد و خدای تعالی منزله از ماده است، بلکه رحمت در خدای متعال، به معنای

عطیه و افاضه است، افاضه آنچه که مناسب با استعداد تام مخلوق باشد؛ مخلوقی که برای به دست آوردن استعداد تام، قابلیت و ظرفیت افاضه خدا را یافته، آری مستعد، وقتی استعدادش به حد کمال و تمام رسید، دوستدار آن چیزی می‌شود که استعداد دریافت آن را پیدا کرده و آن را با زبان استعداد، طلب می‌کند و خدا هم آنچه را می‌طلبد و درخواست می‌کند به او افاضه می‌فرماید. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱ / ۴۱۴)

بنابراین رحمت خدای متعال دو نوع است: رحمت رحمانی و رحمت رحیمی. رحمت رحمانی، همان رحمت عام الهی است که همه موجودات اعم از انسان و غیر انسان، مؤمن و کافر را در بر گرفته است و عبارت است از افاضه چیزی که موجود در مسیر وجود و تکوین خود، استعداد آن را دارد، پس هر افاضه تکوینی که از سوی خدای متعال بر موجودات شده است، بر اساس اسم «رحمان» الهی بوده است. بر همین اساس خدای متعال در قرآن کریم، رحمت رحمانیه خود را حاکم بر عرش خویش معرفی کرده است: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى». (طه / ۵) علامه طباطبایی در تبیین رحمت الهی، رحمت عام (رحمت رحمانی) و رحمت خاص (رحمت رحیمی) را چنین تبیین می‌کند:

رحمت خدا دو نوع است: رحمت عام که عبارت است از افاضه چیزی که موجود، استعداد آن را یافته و مشتاقش شده و در صراط وجود و تکوینش بدان محتاج گشته و دوم رحمت خاصه که عبارت است از افاضه و اعطاء آن چیزهایی که موجود در صراط هدایتش به سوی توحید و سعادت، بدان محتاج است. بنابراین باید دانست؛ اعطاء صورت نوعیه شقاوت که اثر آن عذاب ابدی است، به کسی که استعداد شدید و تام برای شقاوت داشته باشد، منافاتی با رحمت خدا ندارد، بلکه این خود یکی از مصادیق رحمت است. آری با رحمت خاصه او منافات دارد، اما نفس شقی قابل دریافت آن نیست و معنا ندارد که آن رحمت، شامل کسی شود که از صراط آن به کلی خارج است. (همان)

اما رحمت رحیمیه، مختص مؤمنان است به دلالت آیه «وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا» (احزاب / ۴۳) و «إِنَّهُ بِهِمْ رَءُوفٌ رَحِيمٌ». (توبه / ۱۱۷) علامه طباطبایی در پاسخ نهایی به شبهه عرفا می‌نویسد:

اینکه می‌گویند: عذاب دائم منافات با رحمت خدا دارد، اگر مراد از رحمت، رحمت عمومی (رحمت رحمانی) خدا است که بیان شد: شقاوت شقی و به دنبالش عذاب خالد او هیچ منافاتی با آن رحمت ندارد، بلکه عین رحمت است و اگر مراد از رحمت، رحمت

خاصه او (رحمت رحیمی) است، باز هم منافات ندارد؛ زیرا شقی مورد این رحمت نیست. علاوه بر این که اگر این اشکال تمام باشد، در عذاب موقت هم وارد است، بلکه نسبت به عذاب‌های دنیوی نیز متوجه می‌شود. (همان)

ج) دیدگاه فخر رازی

فخر رازی رحمت الهی را دو گونه می‌داند. او در تفسیر سوره الرحمن می‌نویسد:

خدای متعال دارای دو رحمت است: رحمت سابقه و رحمت لاحق. رحمت سابقه همان رحمتی است که به واسطه آن مخلوقات خلق شده‌اند و رحمت لاحق رحمتی است که به واسطه آن رزق و روزی مخلوقات به آنها اعطاء شده است. بر همین اساس است که گفته می‌شود: «یا رحمان الدنيا ورحیم الآخرة». بنابراین خدای متعال رحمان است؛ زیرا او ابتدا، مخلوقات را با رحمتش خلق کرد^۱ و آنگاه که بندگان، به اندازه توان بشری خود توانستند به اخلاق الهی متخلق شوند، رحمت لاحق ایجاد می‌شود؛ در نتیجه صفت رحیم این جا اطلاق می‌گردد. (رازی، ۱۴۲۰: ۲۹ / ۳۳۶)

در تحلیل بیان فخر رازی چنین می‌یابیم که او دو معنی برای رحمت خدای متعال، قائل است؛ رحمت سابقه و رحمت لاحق.

هم چنین فخر رازی در تفسیر سوره حمد درباره اسم «رحمان» و «رحیم» می‌نویسد:

و أما اسمه الرحمن فهو یفید تجلی الحق بصفاتة العالیه، و لذلك قال: «قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى» (إسراء / ۱۱۰) و أما اسمه الرحیم فهو یفید تجلی الحق بأفعاله و آیاته و لهذا السبب قال: «رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا» (غافر / ۷). (همان: ۱ / ۲۴۴)

بر این اساس وی معتقد است که اسم رحمان، تجلی خدا با صفات عالیه است و اسم رحیم تجلی خدا، با صفات فعل است.

فخر رازی، در تفسیر آیه «رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ» (اعراف / ۱۵۶) می‌گوید: این رحمت عامی است که از آن اراده خاص شده است. پس او معتقد است در این آیه با این که «كُلُّ شَيْءٍ» فرموده ولی مقصود مؤمنین

۱. این، همان سخن علامه در تبیین رحمت رحمانی است؛ یعنی افاضه استعداد هر موجودی.

است. (همان: ۱۵ / ۳۷۹) او معتقد است رحمت خداوند متعال در دنیا شامل مؤمن و کافر می‌شود اما در آخرت مختص مؤمنین است. (رازی، ۱۴۰۶: ۱۶۶)

بنابراین عذاب ابدی با رحمت خدای متعال منافاتی ندارد؛ چرا که رحمت خدا در آخرت، اصلاً شامل کافران نمی‌شود بلکه در آخرت رحمت الهی مختص مؤمنین است، بنابراین شبهه عرفا بر طبق دیدگاه فخر رازی خارج از محل بحث است.

وعده عفو و غفران عمومی

قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ اسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ. (زمر / ۵۳)

الف) دیدگاه علامه طباطبایی

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان، چنین می‌نویسد:

لفظ «عبادی» در آیه شامل همه انسان‌ها حتی کافران می‌شود و این که برخی مفسرین گفته‌اند: این آیه در خصوص مؤمنینی است که گناه کرده‌اند (آلوسی، ۱۴۱۵: ۲۴ / ۱۳)، سخنی باطل است؛ زیرا آیه مورد بحث تا هفت آیه بعد از آن همه در یک سیاق و متصل به یکدیگرند و همه در مقام دعوتند، از این‌رو در ضمن این آیات، می‌فرماید: «بَلَىٰ قَدْ جَاءَتْكَ آيَاتِي فَكَذَّبْتَ بِهَا وَاسْتَكْبَرْتَ» (زمر / ۵۹) آری آیات من به‌سوی تو ای مشرک آمد، ولی تو آنها را تکذیب کردی و استکبار ورزیدی. همین خود تصریح است به این که کلمه «عبادی» در اول آیات، شامل مشرکین هم می‌شود.

و اگر می‌بینیم که لفظ «عبادی» در بیشتر از ۱۰ مورد به‌معنای مؤمنان آمده، همه این موارد قرینه‌هایی در خود کلام، به همراه دارد که نمی‌شود با بودن آن قرائن، لفظ مزبور را اعم از مؤمن و مشرک گرفت، ولی چنان هم نیست که هر جایی بدون قرینه و مطلق استعمال شد، باز منصرف به مؤمنین باشد، چنان‌که لفظ عباد، در کلام خدا هر جا مطلق ذکر شده، اعم از مؤمن و مشرک اراده شده است.

در نتیجه شمول لفظ «یا عبادی» در آیه شریفه در مورد مشرکین، جای هیچ تردیدی نیست، بلکه می‌توان گفت: این نظریه که عبارت «یا عبادی» در آیه مورد بحث به سبب سیاقی که دارد، مختص به مشرکین است، قابل قبول‌تر است از این که گفته شود

مختص به مؤمنین است، همچنانکه از ابن عباس نیز همین سخن، نقل شده است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۷ / ۲۷۹)

نقد نظر علامه طباطبایی

آنچه در ابتدای امر مشکل به نظر می‌رسد این است که علامه طباطبایی به خلود کفار در جهنم معتقد است، حال چگونه است که آمرزش گناه کفر را روا می‌داند؟

علامه طباطبایی در تفسیر «إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا» جواب این اشکال را چنین می‌دهد:

این جمله، نهی از نومیدی را تعلیل نموده و نیز اعلام می‌دارد که تمامی گناهان، قابل آمرزش‌اند، پس مغفرت خدا عام است، اما آمرزش گناهان هر کس، سبب می‌خواهد و به‌طور گزاف نخواهد بود و آنچه که قرآن سبب مغفرت، معرفی فرموده، دو چیز است: یکی شفاعت و دیگری توبه. حال در آیه مورد بحث که خطاب در آن به عموم بندگان، اعم از مشرک و مؤمن است، کدام یک از این دو، سبب آمرزش است؟ به‌طور مسلم شفاعت نمی‌تواند باشد؛ چون شفاعت به نص قرآن کریم، شامل شرک نمی‌گردد؛ همان‌طور که آیه «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ» (نساء / ۴۸) ناظر به شفاعت است؛ یعنی خدا، هر گناهی غیر شرک را برای کسانی که شفیع داشته باشند، می‌آمرزد. ناگزیر از آن دو سبب، توبه باقی می‌ماند و کلام خدای تعالی نیز صراحت دارد که خدا همه گناهان، حتی شرک را با توبه می‌آمرزد. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۸۰ - ۲۷۹ / ۱۷)

بنابراین علامه طباطبایی، مراد از «یا عبادي» را اعم از کافر و مؤمن می‌داند اما در مسئله آمرزش تمامی گناهان، معتقد است؛ این آمرزش عام و فراگیر در مورد گناه کفر، به استناد آیه: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ» (نساء / ۴۸) وابسته به توبه است.

ب) دیدگاه فخر رازی

فخر رازی، برخلاف علامه طباطبایی، معتقد است که «یا عبادي» فقط مؤمنین را در برمی‌گیرد. او در تفسیر *مفاتیح الغیب* می‌نویسد:

اصحاب ما (اشاعره) به واسطه این آیه استدلال کرده‌اند که خداوند گناهان کبیره را می‌بخشد. پس گفته‌اند: به درستی ما با دو دلیل تبیین کردیم که در عرف قران اسم

عباد اختصاص به مؤمنین دارد؛ همانند دو آیه: وَعِبَادُ الرَّحْمَانِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا (فرقان / ۶۳) عَيْتًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا. (انسان / ۶)

دلیل اول: لفظ عباد در جایگاه بزرگداشت و تعظیم است پس سزاوار نیست بر غیر مؤمنین استعمال شود. بنابراین سخن خداوند متعال در آیه «یا عبادی» به مؤمنین اختصاص دارد.

دلیل دوم: مؤمن کسی است که اعتراف می‌کند بنده خدا است اما مشرکان خود را بنده لات و عزی و مسیح می‌نامند. بنابراین ثابت شد سخن خداوند متعال در آیه «یا عبادی» تنها سزاوار مؤمنین است. (رازی، ۱۴۲۰: ۲۷ / ۲۶۴ - ۲۶۳)

بنابراین فخر رازی، علت اختصاص «یا عبادی» به مؤمنین را اضافه شدن عباد به یاء متکلم می‌داند؛ زیرا او در بیان استدلال خویش، عنوان می‌دارد که عباد در معرض تعظیم و بزرگداشت است. البته فخر رازی آموزش تمامی گناهان را وابسته به توبه نمی‌داند بلکه او در تفسیر «إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا» می‌نویسد:

این آیه اقتضاء می‌کند که قطعاً همه گناهان آمرزیده شوند؛ چون فعل یغفر، در این آیه به صیغه مضارع است و صیغه مضارع، دلالت بر استقبال می‌کند. بنابراین طبق مذهب ما به تحقیق خدای متعال، هر آن کس که بگوید: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ، از آتش خارج می‌کند. از این رو کسی که مرتکب گناه کبیره شده به‌طور حتم، آمرزیده می‌شود؛ یا قبل از دخول در آتش و یا بعد از دخول در آتش. (همان)

بنابراین فخر رازی، «یا عبادی» را مختص به مؤمنین می‌داند و کفار را از تحت این آیه خارج می‌داند، از این رو در مورد وعده آموزش عام و فراگیر برای همه گناهان، گناه کفر را تخصصاً از تحت این آیه خارج می‌داند.

نقد نظر فخر رازی

فخر رازی، مراد از عباد در آیه شریفه را به استناد اضافه عباد به یاء متکلم وحده، فقط مؤمنین می‌داند، در حالی که ایشان، در تفسیر آیه «فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ أُولَهُمَا بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَنَا أُولَى بَأْسٍ شَدِيدٍ فَجَاسُوا خِلَالَ الدِّيَارِ وَكَانَ وَعْدًا مَفْعُولًا» (اسراء / ۵) «عِبَادًا لَنَا» را بنابر اختلاف اقوال، بخت النصر یا جالوت و یا مجوس معرفی می‌کند. (همان: ۲۰ / ۳۰۰) در حالی که هیچ کدام از آنها مؤمن نبودند، پس اضافه عباد به ضمیر متکلم، دلیل بر مؤمن بودن آن گروه نیست. این اشکال نقضی، نشان دهنده تناقض در مبنای فخر رازی است.

ارزیابی کلی

در یک ارزیابی کلی، علامه طباطبایی را بر محور مکتب ملاصدرا می‌یابیم؛ چرا که رویکرد صدرایی علامه طباطبایی، در معرفت‌النفس او را به نظریه تجسم اعمال رسانده است. علامه با نگاهی عمیق بر پایه اندیشه عقلانی، به حقیقت جهنم و سرانجام کسانی که در آن هستند، گویا چنین ابراز می‌دارد که انسان‌ها در جهنم نیستند، بلکه جهنم از انسان‌های جفاکار زبانه می‌کشد و هر چه هست در صحیفه نفس انسانی است.

اما فخر رازی را بر محور مکتب اشعری با پیروی از مکتب عقلانی امام محمد غزالی می‌یابیم؛ چرا که رازی، در عین حال که اشعری است و بر ظواهر قرآن تکیه دارد، در پی برهانی کردن نظرات خویش است؛ نظراتی که بر پایه ظواهر استوار شده است. از این رو است که او نامه اعمال را طبق آیه «إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (جائیه / ۲۹)، کتابی می‌داند که هر آنچه انسان، از خیر و شر انجام داده، در آن نگاشته شده است، پس او قیامت را در صحیفه نفس انسان نمی‌بیند.

با این که علامه طباطبایی و فخر رازی، هر دو در مسئله خلود به تفصیل قائل شده‌اند و خلود ابدی را مختص کفار و مکث طولانی در جهنم را مختص مؤمنان مرتکب کبیره، دانسته‌اند، اما به سبب اختلاف مبانی که ذکر آنها گذشت، فخر رازی نمی‌تواند «يَا عِبَادِ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ» (زمر / ۵۳) را به تمام انسان‌ها حتی کفار، تفسیر کند، اما علامه «یا عبادي» را به تمام انسان‌ها حتی کفار، تفسیر می‌کند، با این که طبق نظر هر دو گناه کفر، آمرزیده نمی‌شود. طبق مبانی فخر رازی، خدای متعال، به کفار نمی‌گوید: ای بندگان من، اما طبق مبانی علامه طباطبایی، خدای متعال به کفار نیز می‌گوید: ای بندگان من؛ چرا که بر اساس رحمت رحمانیه، درب هدایت به روی همگان، گشوده است.

در مقایسه و تطبیق استدلال‌ها، مبانی و رویکردهای علامه طباطبایی با فخر رازی، برتری شگرفی در بیان و بنان علامه طباطبایی مشاهده می‌شود که این برتری، ریشه در متعالی بودن حکمتی دارد که علامه طباطبایی، اندیشه خویش را بر طبق آن، پایه‌ریزی کرده است.

نتیجه

در تبیین معنای خلود به این نتیجه رسیدیم که خلود، در لغت به دو معنای دوام و بقاء طولانی مدت، به کار برده می‌شود، حال در تفسیر آیاتی که گناهکاران را به خلود در جهنم تهدید کرده، در سه آیه می‌بینیم که بعد از لفظ «خالدین» قید «ابدا» آمده است. علامه طباطبایی به‌عنوان مفسر و فیلسوف شیعه و فخر رازی به‌عنوان مفسر و متکلم اشعری معتقدند که در قرآن کریم، تنها آیاتی دلالت بر خلود ابدی در جهنم دارند که قید «ابدا» در آنها ذکر شده باشد، بنابراین هر دو جهنم ابدی را مختص کفار می‌دانند، اما کیفیت استدلال این

دو مفسر، به سبب اختلاف مبانی، متفاوت است. علامه طباطبایی، مبنای خلود ابدی در جهنم را تجسم اعمال می‌داند و معتقد است هر غذایی تجسم و صورت واقعی عمل خود شخص است و هیچ قاسر و عامل بیرونی او را گرفتار عذاب نکرده است، اما فخر رازی، عمل را عرض می‌داند و تجسم اعمال را نمی‌پذیرد، در نتیجه برای خلود ابدی در جهنم، اعتقاد به قاسر و عامل بیرونی دارد.

حال با توجه به این استدلال‌ها، موضع علامه طباطبایی و فخر رازی در پاسخ به تمسک مخالفان خلود ابدی به آیاتی که وعده آمرزش عام داده‌اند، یکسان است؛ زیرا هر دو کفار را از فراگیری این دسته از آیات خارج می‌دانند، اما کیفیت استدلال آنها متفاوت است علامه طباطبایی، این بشارت را متوجه به همه انسان‌ها می‌داند، اما آمرزش گناه کفر را مشروط به توبه قبل از مرگ می‌داند، فخر رازی، کفار را تخصصاً از فراگیری این آیات خارج می‌داند.

در مورد صفت رحمت خدا که فرمود: «رحمتی وسعت کل شیء» در تبیین صفت رحمت، علامه طباطبایی، به یک رحمت عام (رحمت رحمانیه) و یک رحمت خاص (رحمت رحیمیه) معتقد است و می‌گوید: رحمت عام شامل همه موجودات حتی جهنمیان و اشیاء نیز می‌شود اما رحمت خاص، مختص به مؤمنین است. فخر رازی بر خلاف علامه طباطبایی رحمت الهی را شامل جهنمیان نمی‌داند، بلکه او معتقد است: رحمت خدای متعال، در دنیا عام است و مؤمن و کافر را در برمی‌گیرد اما در آخرت رحمت الهی مختص مؤمنین است. در نقد و تحلیل استدلال‌های علامه طباطبایی و فخر رازی، رویکرد فلسفی و برهانی در استدلال‌های علامه طباطبایی، بیشتر از فخر رازی جلب توجه می‌کند و رویکرد کلامی در استدلال‌های فخر رازی، بر رویکرد فلسفی غلبه دارد. به هر حال یکی از ابعاد دیگر علامه طباطبایی، بعد عرفانی او است ولی در مسئله خلود ابدی در جهنم، رویکرد عرفانی نداشته است.

منابع و مآخذ

- قرآن کریم.
- ابن طاووس، علی بن موسی، ۱۳۷۶، الإقبال بالأعمال الحسنة، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن عربی، محی الدین، بی تا، فتوحات المکیه، بیروت، دار الصادر.
- _____، ۱۴۲۲ ق، تفسیر ابن عربی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- _____، ۱۹۴۶ م، فصوص الحکم، قاهره، دار احیاء التراث العربی.
- ابن فارس، احمد، ۱۴۰۴ ق، معجم مقاییس اللغه، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن کثیر، أبو الفداء اسماعیل بن عمر، ۱۴۰۷ ق، البدایه والنهایه، بیروت، دار الفکر.

- آلوسی، سید محمود، ۱۴۱۵ ق، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۷، معاد در قرآن، قم، اسراء.
- رازی، فخرالدین محمد بن عمر، ۱۹۸۶ م، الاربعین فی اصول الدین، قاهره، مکتبه الکلیات الازهریه.
- _____، ۱۴۰۶ ق، لوامع البینات شرح اسماء الحسنی الله تعالی و الصفات، قاهره، مکتبه الکلیات الازهریه.
- _____، ۱۴۱۱ ق، المحصل، عمان، دار الرازی.
- _____، ۱۴۲۰ ق، مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ ق، مفردات الفاظ قرآن، بیروت، دار القلم.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، ۱۳۶۸ ق، الملل و النحل، قاهره، حجازی.
- طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۴۱۷ ق، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- عسکری، حسن بن عبدالله، ۱۴۰۰ ق، الفروق فی اللغه، بیروت، دار الآفاق الجدیده.
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، ۱۴۱۵ ق، القاموس المحیط، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- قاضی عبدالجبار، ۱۴۰۸ ق، شرح اصول الخمسه، قاهره، مکتبه وهبه.
- _____، ۱۹۷۱ م، المختصر فی اصول الدین، بیروت، دار الهلال.
- قیسری، داود، ۱۳۷۵، شرح فصوص الحکم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- مفید، محمد بن نعمان، ۱۴۱۳ ق، اوائل المقالات، قم، المؤتمر العالمی لألفیه الشیخ المفید.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پروفیسر شہناز گل خان
پرنسپل جامعہ اسلامیہ اسلامیہ