



The Direct Relationship between God's Mercy and Eternal Punishment from the Perspective of Allameh Tabataba'i in Tafsir Al-Mizan In Light of Ibn Arabi and Ibn Qayyim's Doubts

Yaser Takfallah 

Assistant Professor, Department of Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran

Hossein Madhaj 

Master's student, Department of Fiqh and Fundamentals of Islamic Law, Faculty of Theology, Allameh Tabataba'i University, 3rd level student of seminary, Tehran, Iran

Abstract

The issue of eternal punishment in hell is among those topics that have sparked significant debate among Shiite and Sunni philosophers and theologians. Although some Qur'anic verses explicitly indicate eternal punishment, figures such as Ibn Arabi consider eternal punishment impossible. Some scholars, like Mulla Sadra, acknowledge its possibility but doubt its occurrence, while others, like Allameh Tabataba'i, accept both the possibility and occurrence of eternal punishment. The main challenge underlying these differing views, which even impacts the interpretation of some of God's names and attributes, is the perceived contradiction between eternal punishment and God's mercy. The argument is that God's encompassing mercy includes all creatures, preventing them from remaining in hell and being punished forever. How, then, can one assert that eternal punishment directly relates to God's vast mercy? This research, conducted using descriptive and analytical methods and referencing

–Corresponding Author: y.takfallah@atu.ac.ir

How to Cite: Takfallah, Y., Madhaj, H. (2024). The Direct Relationship between God's Mercy and Eternal Punishment from the Perspective of Allameh Tabataba'i in Tafsir Al-Mizan In Light of Ibn Arabi and Ibn Qayyim's Doubts. *Biannual Journal of Research in Shi'a Comparative Theology*. 5 (8). 173-200. DOI: 10.22054/jcst.2024.80837.1174

written sources, arrives at the following conclusions: Eternal punishment in hell is explicitly stated in the Qur'an and cannot be interpreted otherwise. Eternal punishment does not contradict God's all-encompassing mercy but is, in fact, a necessity and manifestation of it. God bestows upon individuals what they are predisposed to and need for their ultimate misfortune, which is the realization of their wickedness to its fullest extent and its transformation into a permanent state. If the effect of such a state is eternal punishment, it does not contradict God's general mercy but is itself a manifestation of His mercy, a necessity and a consequence of it.

Keywords: Eternal punishment, eternity, eternity in punishment, eternity in hell, Allameh Tabataba'i, Ibn Arabi, Ibn Qayyim.



Introduction

The concept of eternity in punishment is one of the complex and significant challenges explicitly mentioned in the Qur'an, and as such, it has always been the subject of extensive analysis and interpretation by various scholars of Islamic sciences. The main question is: How can God, with His vast mercy that encompasses all things, condemn a servant to eternal punishment in hell for worldly sins? Can it be accepted that a God whose mercy prevails over His other attributes would burn His servants in hell forever? In response to this question, Allameh Tabataba'i, one of the most important Shiite scholars in the fields of exegesis and philosophy, holds a different view on the matter. Following this, the perspectives of Ibn Qayyim, Mulla Sadra, and Ibn Arabi will be investigated.

Literature Review

Among the articles written on this topic are Critique and Review of the Reasons for the Cessation of Hell's Punishment according to Ibn Arabi and Mulla Sadra by Seyed Ahmad Dibaji; Eternity in Punishment (A Review of the Views of Sadr al-tt a'alle) Hosseins Negare; The Eternity of the Divine Hell' Punishment An Examination of the Views of Feyz Kashani and Allameh Tabataba'i by Maryam Khoshdel Rohani; An Analysis of the Eternity of the Hereafter' Perspective and Its Comparison with Qur'anic Verses and Narrations by Mohammad Hossein Dehghani Mahmoudabadi; and A Critique a Review of Haa Eternity Hell' Perspective of Ibn Arabi and Imam Khomeini by Reza Bani Asadi.

The distinctive feature of the present research is that it thoroughly examines the issue of hell' punishment scientifically, with minimal influence from human emotions and sentiments. It first interprets God's mercy in a way that befits the Almighty, then provides a precise interpretation of punishment and how it occurs in the afterlife, and finally evaluates the relationship between God's mercy and punishment.

Research Methodology

The research follows a descriptive-analytical approach, and the data collection method is library-based. We have consulted Arabic and Persian sources available in libraries, as well as software and websites, to gather relevant opinions. These viewpoints have been presented in the research and subsequently subjected to fundamental scrutiny and analysis, with a focus on examining and interpreting the collected data.

Findings

Allameh Tabataba'i refers to multiple Qur'anic verses that confirm eternal punishment for some sinners. According to explicit statements in the Qur'an, some inhabitants of Hell will remain there eternally. Numerous narrations from the Infallible Imams (peace be upon them) also support this concept. In the Qur'an, God Almighty states about the eternity of some Hell-dwellers: "وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنْهَا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ" (Ma'idah, 37). The reasons for eternity in hell include the evil and sinful intentions of its inhabitants, the alignment of their deeds and intentions with eternal punishment, and the presence of many verses and narrations that indicate the eternity of some Hell-dwellers. Allameh Tabataba'i asserts that eternal punishment in Hell is a definite matter, and he supports this with rational arguments as well.

To explain the connection between God's mercy and eternal punishment, he presents two premises. The first is the meaning of God's general mercy, and the second is the meaning of God's specific mercy. Based on these two premises, Allameh Tabataba'i believes that eternal punishment in Hell not only does not contradict God's vast mercy, but is a necessity of it. This is because disbelievers and those who walk the path of misery and deviation are excluded from God's specific mercy by their very nature. It is impossible for God's specific mercy to apply to someone who has completely strayed from the path of guidance. Here, two objections are addressed. The first is Ibn Arabi's objection to eternal punishment, which argues that the purpose of punishment is the relief of the one inflicting it. The punisher transfers their pain and suffering to the one being punished. However, God is free from such attributes and feels no pain or suffering.

Therefore, neither eternal nor temporary punishment can be attributed to God. In response to this objection, it is argued that eternal punishment is related to the misery of the punished individual and a specific part of existence. The age of eternal punishment is the soul of the punished person, and eternal punishment is not directly attributed to God. Divine punishment is not a form of vengeance; rather, it is severe recompense for transgression and disobedience. This form of revenge can be attributed to God without entailing the issues raised by Ibn Arabi.

Another objection raised is the disproportionality between the crime and the eternal punishment. How can a human be punished for thousands of years for a sin that at most lasts 100 years? Punishment should be proportionate to the crime. Disbelievers and tyrants should be punished in accordance with their sins, not eternally.

In response, we say that the principle of proportionality between crime and punishment applies to social and contractual punishments. In genetic punishments (consequences of actions), proportionality is not relevant. It is similar to someone who pierces their own eye with a needle and becomes permanently blind. The punishment of Hell is a genetic punishment, not a contractual one. Worldly sins cause the emergence of a "specific form suited for punishment". These forms are immaterial and eternal, and thus the punishment in Hell is also eternal. The punishment is not the effect of a limited sin, but rather the result of an "immaterial and unlimited form", which is why the punishment is also unlimited.

Conclusion

Regarding the relationship between God's mercy and eternal punishment, from Allameh Tabataba'i's (may God have mercy on him) perspective, the most important point is the precise definition of mercy, punishment, and the application of these two to God Almighty. If God's mercy is interpreted as an attribute similar to human emotions, and punishment is seen as an act stemming from God's anger, then any attempt to relate these two attributes will lead to error. This is because such an interpretation of God involves a flaw in His holy essence. For example, Ibn Arabi erred in his interpretation of

God's mercy by considering punishment merely a means to satisfy the anger of the punisher. On the other hand, if the punishment of Hell is interpreted solely as a social or contractual punishment for the wicked deeds of sinners, and the genetic connection between actions, evil dispositions, and the punishment of the afterlife is overlooked, the issue of disproportionality between crime and punishment arises, as Ibn Qayyim and others have encountered. Therefore, the key issue addressed in this research is Allameh Tabataba'i's precise explanation of the two elements in question: mercy and punishment. God's mercy is the bestowal of what is appropriate to the complete capacity of the creature, and punishment is the imposition of forms that are suited to the nature of the sinful soul. If the soul is eternally prepared to receive punishment, then God's mercy requires that these forms of punishment be granted. Hence, it can be concluded that there is a direct relationship between God's mercy and eternal punishment in Hell.






پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی




رابطه مستقیم رحمت خداوند با عذاب ابدی از دیدگاه علامه طباطبایی در تفسیر المیزان با نظر به شبهات ابن عربی و ابن قیم

استادیار، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران

یاسر تک فلاح * 

دانشجوی کارشناسی ارشد، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات دانشگاه علامه طباطبایی، طبله سطح ۳ حوزه علمیه، تهران، ایران

حسین مدح 

چکیده

مسئله عذاب ابدی در جهنم، از جمله مسائلی است که اختلاف نظرهای فراوانی میان فلاسفه و متکلمان شیعه و سنی در آن وجود دارد؛ اگرچه، ظاهر بعض آیات قرآن صراحت در عذاب ابدی دارد اما برخی همچون ابن عربی، خلود در عذاب را محال و غیرممکن می دانند، برخی از اندیشمندان مانند ملاصدرا قائل به امکان هستند ولی در وقوع تردید می کنند و عده‌ای نیز همچون علامه طباطبایی عذاب ابدی را هم در امکان و هم در وقوع پذیرفته‌اند. منشأ اصلی اختلاف نظرها که موجب تفاوت‌های چشمگیری حتی در تبیین بعضی از اسما و صفات خداوند می شود؛ منافات عذاب ابدی با رحمت الهی است. بدین بیان که رحمت واسعه خداوند همه موجودات عالم را در بر می گیرد و مانع می شود. عده‌ای برای همیشه در جهنم بمانند و عذاب شوند؛ حال چگونه می توان گفت عذاب ابدی رابطه مستقیم با رحمت واسعه خداوند دارد لذا این تحقیق به روش توصیفی و تحلیلی و با مراجعه به اسناد نوشتاری گردآوری شده و به یافته‌های زیر دست پیدا کرده است؛ عذاب ابدی در جهنم، به صراحت در قرآن بیان شده و قابل تأویل به معانی دیگر نیست، عذاب ابدی منافات با رحمت واسعه الهی ندارد بلکه لازمه و عین رحمت خداوند است و خداوند خصوص آن چیزهایی که انسان مستعد برای شقاوت، محتاج به آن شده که عبارت است از رسیدن شقاوتش به حد کمال و به حد صورت نوعیه، اعطاء و افاضه کند، حال اگر اثر دادن چنین صورت نوعیه‌ای عذاب دائم باشد، منافاتی با رحمت عمومی خدا ندارد، بلکه این خود یکی از مصادیق رحمت خداوند، لازمه و مستتبع آن است.

کلیدواژه‌ها: عذاب ابدی، خلود، خلود در عذاب، خلود در جهنم، علامه طباطبایی، ابن عربی، ابن قیم.

۱. مقدمه

خلود در عذاب یکی از مسائل پیچیده و مهمی است که در قرآن کریم به صراحت بیان شده است و به همین دلیل همواره محل تحلیل‌ها و تفسیرهای فراوانی از جانب دانشوران مختلف علوم اسلامی بوده است مسئله اصلی این است که خداوند با رحمت و اسعه خود که همه اشیاء را در برمی‌گیرد چگونه ممکن است بنده‌ای را به علت گناهان دنیایی، برای همیشه در عذاب جهنم بسوزاند؟ چگونه می‌توان بین گناهان محدود دنیایی و کیفر ابدی آنان، قاعده عقلایی تناسب میان جرم و جزا را تصویر کرد؟ عذاب ابدی چه رابطه‌ای با رحمت خداوند می‌تواند داشته باشد؟ آیا می‌توان پذیرفت خدایی که رحمتش بر سایر صفاتش غلبه دارد بندگان خویش را برای همیشه در جهنم بسوزاند؟ این قیم جوزی از جمله کسانی است که با تکیه بر اسماء و صفات الهی و عمومیت رحمت خداوند بر سایر صفات، ادله متعددی را در رد ابدی بودن عذاب جهنم هم در امکان و هم در وقوع مطرح می‌کند. ملاصدرا به استناد آیات شریفه عذاب ابدی را امری ممکن اما غیرواقع می‌داند، علامه طباطبایی از مهم‌ترین شخصیت‌های تفسیری و فلسفی شیعه نظر متفاوتی در این زمینه دارد ایشان عذاب ابدی را هم در امکان و هم در وقوع پذیرفته و نه تنها منافعی با رحمت خدا نمی‌داند بلکه عذاب ابدی را لازمه و مستتبع رحمت خدا تفسیر کرده و رابطه‌ای مستقیم میان آن‌ها تصویر می‌کند.

در حوزه عذاب ابدی در جهنم مقالات متعددی نگارش شده که برخی از آن‌ها

عبارت‌اند از:

۱. نقد و بررسی دلایل انقطاع عذاب جهنم از نظر ابن عربی و ملاصدرا به قلم سید احمد دیباجی، ایشان در مقاله خود بیان می‌کند که ابن عربی و به تبع او، ملاصدرا معتقدند هیچ ملازمه‌ای بین خلود در دوزخ و عذاب دائم وجود ندارد (اندیشه دینی تابستان ۱۳۹۰ شماره ۳۹).

۲. خلود در عذاب (با مروری بر دیدگاه صدرالمتألهین) به قلم حسین مطیع وی در این

تحقیق بیان می‌کند که صدرالمتالهین دیدگاه خود را با طرح نظریه تغییر سرشت نوعی کافران، به سوی جمع نظرات ملهم از قرآن، برهان و عرفان معطوف کرده است (اندیشه نوین دینی سال چهارم زمستان ۱۳۸۷ شماره ۱۵).

۳. نگره خلود کفار در عذاب جهنم: بررسی نظریات فیض کاشانی و علامه طباطبایی به قلم مریم خوشدل روحانی ایشان در این مقاله بیان می‌کند: از نظر فیض کاشانی هیچ ملازمه‌ای بین خلود در دوزخ و عذاب دائم وجود ندارد؛ بنابراین با توجه به مسئله شمول رحمت واسعه الهی عذاب مخلدین در دوزخ، منحصر به مدت معینی است که پس از سپری شدن این مدت دوزخیان از نعیمی که متفاوت با نعیم بهشتیان است بهره‌مند می‌شوند. از نظر علامه طباطبایی، قرآن کریم صراحتاً به خلود عذاب اشاره دارد و منقولات و روایات متعدد، نیز مؤکد این مطلب می‌باشد (آینه معرفت سال بیستم پاییز ۱۳۹۹ شماره ۶۴ - ۱۳۳ - ۱۶۰).

۴. تحلیلی بر جاودانگی عذاب اخروی از دیدگاه ملاصدرا و تطبیق آن با آیات و روایات به قلم محمدحسین دهقانی محمودآبادی، ایشان در این مقاله بیان می‌کند جناب ملاصدرا وی در کتاب تفسیر کبیر خویش، با طرح اصل عقلی عدم وجوب عمل به وعید مشکل منافات عذاب ابدی با رحمت خداوند را حل می‌کند (الهیات تطبیقی سال اول تابستان ۱۳۸۹ شماره ۲).

۵. بررسی انتقادی دیدگاه ابن عربی در ناسازگاری خلود در عذاب با صفت رحمت و عدل الهی، از منظر آیت الله جوادی آملی، به قلم سید محمد مهدی میری ایشان در این مقاله بیان می‌کند ابن عربی معتقد است عذاب ابدی با رحمت واسعه و عدل خداوند ناسازگار است؛ به همین جهت، تن به تأویل نصوص دینی داده و خلود در متون دینی را به معنای «مدت طولانی» تفسیر کرده و بر این باور است که دوزخیان بعد از گذشت مدتی از عقوبت، رحمت و عدل الهی به سراغ آنان خواهد رفت و عذاب دوزخ را از آن‌ها برمی‌دارد. استاد جوادی آملی نیز به عنوان فقیه، متکلم، فیلسوف و عارف، این تفسیر ابن عربی را نپذیرفته و معتقد است عذاب ابدی منافاتی با رحمت واسعه و عدل الهی ندارد (تحقیقات کلامی، شماره ۲۵، شهریور ۱۳۹۸).

۶. نقد و بررسی خلود انسان در عذاب جهنم از منظر ابن عربی و امام خمینی به قلم رضا بنی اسدی، ایشان در مقاله خود بیان می‌کند: ابن عربی و امام خمینی دو عارف و متفکر برجسته جهان اسلام معتقدند که انسان‌ها در جهنم عذاب دائمی نخواهند داشت و سرانجام از عذاب نجات پیدا خواهند کرد هر چند که جایگاه ابدی آن‌ها جهنم باشد (مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی، زمستان ۱۴۰۱، ۱۱۳ - ۱۳۴).

امتیاز تحقیق پیش رو از تحقیقات پیشین این است که مسئله خلود در عذاب جهنم را کاملاً علمی بررسی کرده به طوری که کمترین اثرپذیری را از عواطف و احساسات انسانی داشته باشد یعنی ابتدا رحمت الهی را آن‌گونه که در شان خداوند متعال است ترجمه و تفسیر کند سپس تفسیر دقیقی از عذاب و نحوه رخداد آن در قیامت داشته باشد و در نتیجه رابطه میان رحمت خداوند و عذاب را سنجش نماید.

۲. مفهوم شناسی

در ابتدا لازم است به جهت صیانت از خطای در تفاهمات معنایی، تعدادی از واژگان پرستفاده و ضروری در تحقیق پیش رو با دقت بررسی و تبیین شود.

۲-۱. خلود

خلود مصدری است که فعل خلد یخلد از آن ساخته شده است خلیل خلود را به معنای بقاء توضیح می‌دهد (فراهیدی، ۲۳۱، ۱۴۰۹). ازهری نیز در معنای خلود چنین می‌گوید: خلود یعنی بقاء در مکانی که از آن خارج نمی‌شود سپس مثال می‌زند به اینکه اهل بهشت تا ابد خالد و مخلد هستند (ازهری، ۱۳۸۴، ۱۲۴). علامه طباطبایی درباره معنای خلود با استناد به مفردات راغب چنین می‌فرماید: خلود بدین معناست که چیزی به گونه‌ای از معرض فساد دور باشد که بر صفت خود باقی بماند و در زبان عربی نیز چنین استعمالی رایج است و به هر چیزی که بر صفت خود باقی بماند و دیر فاسد شود مصدر خلود را اطلاق می‌کند مثلاً به سنگ‌هایی که به عنوان پایه و ستون بناها قرار می‌گیرند خوالد گفته می‌شود مثال دیگر اینکه به مردی که موهایش دیر سفید شده

رجل مخلد گویند بنابراین معنای اصلی کلمه یعنی باقی ماندن بر صفتی در مدت طولانی و اگر هم به معنای دائم استفاده شود از باب استعاره است (طباطبایی، ۱۳۵۲، ۲۸). استعمالات قرآنی واژه خالد نیز در ادامه محل بررسی و تدقیق قرار خواهد گرفت.

۲-۲. رحمت

رحمت در انسان به معنای دل نازک بودن است که در احسان و محبت به دیگران تجلی پیدا می‌کند (طریحی، ۱۳۷۵، ۱۵۸) و در خداوند متعال به معنای روزی دادن و احسان به بندگان و عفو و بخشش از گناهان آنان می‌باشد (راغب، ۱۹۱، ۱۴۱۲). واژه‌های رحمن و رحیم نیز از مشتقات رحمت هستند (حمیری، ۱۴۲۰، ۲۴۴۳) و خداوند متعال در قرآن خود را با این دو اسم معرفی می‌کند (حمد، ۳) علامه طباطبایی در توضیح واژه رحمت چنین می‌فرماید: رحمت در خدای تعالی به معنای عطیه و افاضه است، افاضه آنچه مناسب با استعداد تام مخلوق است، مخلوقی که به خاطر به دست آوردن استعداد تام، قابلیت و ظرفیت افاضه خدا را یافته است (علامه طباطبایی، ۱۳۵۲، ۶۲۵).

۲-۳. فاعل بالقسر و بالطبع

طبع مترادف کلمات طبیعت و طباع است، در علم لغت به معنای ترکیبات و مؤثرات درونی چیزی است و هنگامی که به انسان اطلاق می‌شود بر ویژگی‌های درونی او دلالت می‌کند (زبیدی، ۱۴۱۴، ۱۳۱۷- ازهری، ۱۱۰، ۱۳۸۴).

قسر نیز مترادف واژه‌های اکراه، اجبار و قهر است و معنای آن وادار نمودن به کاری از روی اجبار است (فراهیدی، ۱۴۰۹، ۷۴). هنگامی که در زبان عرب گفته می‌شود قسره علی امر یعنی بر آن شخص غلبه یافت و به کاری مجبورش کرد (حمیری، ۱۴۲۰، ۵۴۸۸)؛ بدین ترتیب واژه‌های طبع و قسر معنایی مقابل یکدیگر دارند و از جمله واژگان متضاد هستند در اصطلاح کلام و فلسفه نیز همین تضاد معنایی را به همراه دارند در تقسیمات علت و معلول گاه از ناحیه فاعل بیان می‌شوند و گفته می‌شود

فاعل یا بالطبع است و یا بالقسر. «فاعل بالطبع» آن است که فعل فاعل به مقتضای ذات خودش است، یعنی اگر هیچ عامل دیگری دخالت نکند فاعل این کار را انجام می‌دهد، اما کاری که «فاعل بالقسر» انجام می‌دهد تحت اجبار یک عامل بیرونی است (مطهری، ۱۳۷۶، ۴۹۶). نکته‌ای که درباره فاعل بالقسر و حرکت قسری باید مورد توجه قرار گیرد این است که در سرشت هر موجودی که از مسیر اصلی خود منحرف گردیده است کششی وجود دارد که او را به سوی حالت اولیه بازمی‌گرداند. به اصطلاح فلاسفه، در هر طبیعت که گرفتار قسر گردد، میلی برای رجعت به حالت طبیعی پدید می‌آید؛ یعنی همیشه در جهان نیروی گریز از انحراف و توجه به سلامت و صحت حکمفرما است (مطهری، ۲۵۷، ۱۳۷۶). علت عدم دوام حرکت قسری این است که هر حرکتی دائماً با یک سلسله معاوqها برخورد می‌کند که می‌خواهند او را از حرکت باز دارند. اگر حرکت، طبعی باشد و نیروی معاوqهای پی‌درپی هر کدام کمتر از نیروی طبیعت باشد و هیچ کدام نتواند در مقابل طبیعت مقاومت کند خواه ناخواه طبیعت به حرکت خود ادامه می‌دهد. اما اگر حرکت طبیعت قسری باشد، نظر به اینکه حرکت طبیعت به حکم اثری است که عامل خارجی روی طبیعت گذاشته است و از طرف دیگر معاوqها در جهت مخالف آن قاسر اولی روی طبیعت اثر می‌گذارند، تدریجاً اثر قاسر اولی خنثی می‌شود و طبیعت به حالت اول بازگشت می‌کند (طباطبایی، ۲۷۸، ۱۳۵۲).

۳. ابدی بودن جهنم در ادله نقلی

درباره‌ی ابدی بودن جهنم نیز سخن به همین شرح است که به تصریح آیات قرآن بعضی از اهل جهنم هیچ‌گاه از آن خارج نمی‌شوند خداوند متعال در شرح حال بعض جهنمیان چنین می‌فرماید: «يُرِيدُونَ أَنْ يُخْرَجُوا مِنَ النَّارِ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنْهَا وَكَهَمُّ عَذَابٍ مُّقِيمٌ» بدین معنا که جهنمیان می‌خواهند از آتش خارج شوند اما هیچ‌گاه موفق به خروج از آتش نمی‌شوند (مانده، ۳۷). در روایات صادره از اهل بیت نیز این مطلب به حد استفاضه وجود دارد در ذیل همین آیه شریفه حدیثی از امام صادق (علیه السلام)

منقول است که خطاب به راوی فرمود: شما در بهشت جاودانه هستید در حالی که دشمنان علی بن ابی طالب (علیه السلام) محاسبه می شوند، عذاب می شوند و تا ابدالابدین و دهرالداهرین در آتش جاودانه خواهند بود (عیاشی، ۱۳۸۰، ۳۱- فرات، ۱۴۱۰، ۱۰۹). جناب برقی در محاسن خود با سلسله سند از ابوهاشم نقل می کند که از امام صادق (علیه السلام) درباره خلود در آتش پرسیدم ایشان در پاسخ فرمودند: «إِنَّمَا خُلِدَ أَهْلُ النَّارِ فِي النَّارِ لِأَنَّ نِيَّاتِهِمْ كَانَتْ فِي الدُّنْيَا أَنْ لَوْ خُلِدُوا فِيهَا أَنْ يَعْصُوا اللَّهَ أَبَدًا» بدین معنا که اهل نار در آتش جاویدان هستند چرا که نیت های ایشان به گونه ای است که اگر تا ابد در همین دنیا بمانند همچنان معصیت خدا کنند سپس به آیه شریفه «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ» (اسراء، ۸۴) استناد کرده و فرمودند منظور از شاکله همان نیت است (برقی، بی تا، ۳۳۰). خلاصه آن که ابدی بودن جهنم و بعضی اصحاب آن مطلبی است که از صریح آیات و روایات فهمیده می شود و خللی درباره آن وجود ندارد.

خداوند متعال در آیات قرآن دسته هایی از جهنمیان را با صفت خالد یاد می کند در ابتدای تحقیق بیان شد که واژه خالد در زبان عربی بر چیزی اطلاق می شود که بر صفت خود باقی مانده و دیرتر در معرض زوال و فساد قرار گیرد لازم به ذکر است واژه خالد اگرچه در معنای ابد هم استعمال می شود اما همیشه جاودانگی را به همراه ندارد و گاهی ممکن است از مکث طولانی هم با واژه خالد و مخلد یاد شود اینکه درباره جهنم بیان شد جاودانه است به کمک سایر آیات شریفه و روایات مستفیضه بود که تصریح داشتند تعدادی از اهل عذاب هیچ گاه از آتش خارج نمی شوند؛ در این مقام غرض شمارش گروه هایی است که عذاب خالد به آنها وعده داده شده است و چه بسا بعضی از این گروه ها با شفاعت شفیعان یا بخشش خداوند متعال پس از مکث طولانی از عذاب جهنم رهایی یافته و وارد بهشت جاویدان شوند.

۳-۱. کافران

خداوند متعال در قرآن چنین می فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارًا أُولَئِكَ

عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةُ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ * خَالِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَ لَا هُمْ يُنظَرُونَ» بدین معنا که کسانی که کافر شدند و در حال کفرشان مردند لعنت خداوند و فرشتگان و مردمان بر آن‌ها باد، خالد در جهنم هستند و تخفیفی بر آن‌ها نیست و مهلت داده نمی‌شوند (بقره، ۱۶۲)؛ بنابراین اولین دسته‌ای که هشدار عذاب به آنان داده شده کافرانی هستند که در حال کفر از دنیا می‌روند.

۳-۲. مشرکان

دومین گروهی که وعده عذاب خالد به آنان داده شده مشرکان هستند خداوند متعال در حالی که مشرکان هشدار عذاب خالد می‌دهد که آنان را بدترین مردمان توصیف می‌کند «انَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أُولَئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ» بدین معنا که: کافران از اهل کتاب و مشرکان در آتش دوزخ اند، جاودانه در آن می‌مانند آن‌ها بدترین مخلوقات اند (بینه، ۶).

۳-۳. منافقان

منافقان نیز همچون مشرکان و کافران در عذاب الهی خالد خواهند بود خداوند متعال حال قیامت منافقان را چنین توصیف می‌کند: «وَعَدَّ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْكُفَّارَ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا هِيَ حَسْبُهُمْ وَلَعْنَهُمُ اللَّهُ وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ» بدین معنا که خداوند به مردان و زنان منافق آتش جهنم را وعده داده است که خالد در آن خواهند ماند همین عذاب برایشان کافی است و لعنت خدا بر ایشان باد و عذابی ماندگار بر آنان است (توبه، ۶۸).

۳-۴. مرتدین

مرتد در اصطلاح فقهی به کسی گفته می‌شود که از دین اسلام برگشته است و اقسام و احکام مخصوص خود را دارد (اصطلاحات فقهی، ۱۳۷۹، ۴۷۰). خداوند متعال درباره مرتد چنین می‌گوید: «وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ

أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» بدین معنا که هر کس از دین اسلام برگردد همه اعمالش باطل شده و اهل آتش است و در آن خالد خواهد بود (بقره، ۲۱۷).

۳-۵. رباخواران

خداوند متعال در آیات متعددی رباخواران را نکوهش کرده است اما شدیدترین مطلبی که درباره آنان گفته شده وعده عذاب خالد در آتش است: «الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» در این آیه به رباخواران فرصت توبه و بخشایش داده شده است اما چنانچه به رباخواری ادامه دهند اهل آتش اند و در آن خالد خواهند بود (بقره، ۲۷۵).

۳-۶. قتل مؤمن

جان انسان از جمله حدود الهی است که از اهمیت بالایی برخوردار است گستره و جوب و حرمت بسیاری از احکام به صرف اینکه در مظنه آسیب رساندن به جان مسلمانی باشند محدود می شوند بنابراین قتل نفس مؤمن از جمله بزرگ ترین معاصی است که خداوند متعال به آن وعده عذاب خالد داده و چنین می فرماید: «وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعْنَهُ وَوَعَدَ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا» بدین معنا که اگر کسی مؤمنی را از روی عمد بکشد جزایش جهنم است و در آن خالد خواهد بود، خشم و لعنت خدا بر اوست و عذاب بزرگی را برای وی آماده کرده است (نساء، ۹۳).

شهید مطهری درباره معنای خالد ذیل این آیه چنین می فرماید: خلود جهنم راجع به قتل نفس که در نص قرآن آمده، به معنای ابدیت نیست، چون ما در قرآن راجع به غفران هم آیه داریم؛ یعنی یک اصلی داریم به نام اصل مغفرت که اگر به خدا نسبت

دهیم مغفرت است و اگر به وساطت انبیاء نسبت دهیم شفاعت است؛ شفاعت انبیاء همان مغفرت الهی است و چیز دیگری نیست (مطهری، ۵۹۱، ۱۳۷۶). البته ایشان در صدد نفی عذاب ابدی به طور کلی نیستند بلکه جاودان بودن جهنم و بعضی اصحاب آن را قبول دارند بلکه ابهام اصلی درباره شناسایی کسانی است که در جهنم جاودانه خواهند ماند لذا چنین می فرماید: از آیات قرآن استفاده می شود که بالاخره عده ای برای همیشه در جهنم باقی می مانند، اما اینکه آن عده چقدرند، از آیات می شود استنباط کرد که اکثریت مردم به جهنم می روند ولی اکثریت این اکثریت مغفرت الهی شامل حالشان می شود؛ مثل اینکه برای بعضی جهنم حکم تصفیه خانه را دارد که در آنجا تصفیه می شوند و آن ماده اصلی رحمت که در آن ها هست بالاخره آن ها را بیرون می آورد. بنابراین ما نمی توانیم بگوییم هر کسی که قتل نفس کرده، به هر شرارتی هم باشد، خالد به آن معنای ابدیت است و مشمول مغفرت نمی شود؛ بلکه جزایش فی حد ذاته اگر مغفرت و شفاعتی نباشد، خلود است (مطهری، ۱۳۷۶، ۵۹۲).

نتیجه آنکه: خداوند به دسته هایی وعده عذاب خالد داده است و ممکن است که بسیاری از آن ها، با شفاعت شفیعان مورد رحمت و مغفرت الهی قرار گیرند اما عده قلیلی هستند که هیچ گاه رحمت الهی شامل حالشان نشده و در عذاب جهنم جاودانه اند.

۴. نظر علامه طباطبایی درباره خلود در جهنم

مرحوم علامه طباطبایی (رحمت الله علیه) جاودانگی جهنم را هم با ادله نقلی و هم ادله عقلی اثبات می کنند در باب ادله نقلی در کوتاه سخنی می فرمایند: از جهت ظواهر لفظی، باید دانست که کتاب خدا نص است در خلود و جاودانگی و می فرماید: مَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ، (بقره، ۱۶۷) ایشان به هیچ وجه از آتش بیرون نخواهند شد و روایات از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) نیز آن قدر زیاد است که به اصطلاح به حد استفاضه رسیده و اگر اخبار دیگری از این حضرات روایت شده که عذاب دوزخ قطع می شود و همیشگی نیست، به خاطر مخالفتش با صریح کتاب، طرح می شود (طباطبایی، ۱۳۵۲،

۶۲۲)؛ اما تفصیل سخن در ادله عقلی ذکر شده از ایشان است و در ادامه به آن پرداخته خواهد شد.

از دیدگاه علامه طباطبایی نعمت و عذاب در قیامت عارض بر نفس انسان می‌شود و علت عروض آن‌ها بر نفس به دو دلیل است ۱. ملکات نفس ۲. افعال دنیایی. بدین ترتیب شخصی که دارای ملکات فاضله است یا افعال حسنه انجام داد، در قیامت نعمت‌ها بر نفسش عارض می‌شود و شخصی که دارای ملکات رذیله است یا افعال قبیحه مرتکب شده در قیامت عذاب‌ها بر نفسش عارض می‌شود. این صورت‌های نعمت و عذاب که بر نفس عارض می‌شوند اگر نحوه عروضشان قسری باشد دوام و ماندگاری ندارد زیرا قسر دائمی نیست و زائل می‌شود. بدین ترتیب اگر ذات نفس سعیده باشد و صورت‌های عذاب بر آن عارض شود دیر یا زود زائل می‌شوند و اگر ذات نفس شقیه باشد و صورت‌های نعمت بر آن عارض شود دیر یا زود زائل می‌شود و نفس می‌ماند و سعادت و شقاوت ذاتی‌اش پس اگر نفس مؤمن به خاطر گناهیانی صورت‌های زشتی به خود گرفت، سرانجام آن صورت‌ها از بین می‌رود، چون با ذات نفس سازگار نیست همچنان که نفس کافر که ذاتاً شقی است، اگر به خاطر تکرار کارهای صالحی صور حسنه‌ای به خود گرفت، آن صور بالأخره از نفس زایل می‌شود، چون محیط نفس با آن سازگار نیست. لکن گاهی صورت‌های عارضه بر نفس، در نفس رسوخ می‌کند و در نتیجه صورت جدید و نوعیت تازه‌ای به نفس می‌دهد، مثلاً شخصی انسان است و به واسطه کثرت حسدورزی و کثرت عروض صورت حسد بر نفس، تبدیل به نوع جدیدی از انسان می‌شود. همان‌طور که صورت ناطقه وقتی با جنس حیوان ضمیمه شود یک نوع جدیدی از حیوان درست می‌کند که نامش انسان است. پس ممکن است صورت انسانیت انسان به واسطه عروض مکرر صورت دیگری تبدیل به نوعی جدید شود که صدور افعال مطابق آن صورت جدید قسری نیست که زائل شود بلکه طبعی است و مادامی که نفس وجود داشته باشد افعال ملائم طبع آن‌هم صادر می‌شوند. نوع جدید انسان که به واسطه عروض صورت‌های جدید ایجاد می‌شود، نوعی مجرد در نفس است و موجود مجرد دائمی‌الوجود است، در نتیجه هر گناهی که

از او صادر شود، در صورتی که نفس او سعیده باشد و با گناه سنخیت نداشته باشد و عوامل خارجی گناه را به گردنش گذاشته باشد، وبال و 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 چه از چنین نفسی سر می‌زند ملائم با طبعش است. لذا گناهان بدون قسر و فشار از او سر می‌زند، چون نفس او نفسی گناه دوست است، لذا چنین نفسی در معاد دائماً در عذاب خواهد ماند. این انسان دائماً گرفتار و معذب به لوازم ملکات خویش است همچون کسی است که به مرض مالیخولیا و یا مرض کابوس دائمی مبتلا شده که دائماً صورت‌هایی هول‌انگیز و وحشت‌آور و زشت از قوه خیالی‌اش سر می‌زند، چنین کسی همواره از آن صورت‌ها فرار می‌کند و با آن‌ها در جنگ و ستیز و بالأخره در عذاب است، با اینکه خود او این صورت‌ها را درست می‌کند و صدور آن از نفسش به قسر قاسر و به فشاری از خارج نیست و به عبارت دیگر این صورت‌ها، کار نفس خود او است، از آن صورت‌ها رنج می‌برد و از آن صورت‌ها می‌گریزد بدین ترتیب عذاب می‌کشد. انسانی هم که دارای نفس شقی باشد در قیامت همین حال را دارد صورت‌ها دائماً عذاب بر نفسش عارض می‌شود و همواره وی را عذاب می‌دهد

بنابر مطالب پیشین می‌توان نتیجه گرفت که عذاب آخرت با انسانی که دارای نفس شقی است ملائمت دارد و از آنجا که هم وجود نفس دائمی است و هم وجود صورت‌های ملائم با آن، چنین انسانی در عذاب جاودانه و انقطاع ناپذیر خواهد بود (طباطبایی، ۱۳۵۲، ۶۲۴).

۵. وجه ملازمه رحمت خداوند با عذاب ابدی

از نگاه جناب علامه خلود در جهنم بنابر ادله نقلی و عقلی امری مسلم است؛ حال باید گفت که خلود در عذاب نه تنها منافاتی با رحمت واسعه خداوند ندارد بلکه لازمه رحمت خداوند است برای توضیح این مطلب ذکر دو مقدمه ضروری است.

۵-۱. معنای رحمت عامه خداوند

رحمت در خدای تعالی به معنای رحمت در ما انسان‌ها نیست، زیرا رحمت در انسان به خاطر داشتن اعضای چون قلب و اعصاب و هر عضو دیگری که در حال رحمت عکس‌العمل نشان می‌دهد، به معنای رقت قلب و اشفاق و تأثر باطنی است و معلوم است که این حالات درونی ماده می‌خواهد، یعنی حالات یک موجود مادی است و خدای تعالی منزله از ماده است؛ به عبارت دیگر اطلاق چنین رحمتی که از مقوله کیف نفسانی است و عارض بر ماده می‌شود مستلزم نقص بر خداوند است و فرقی ندارد این رحمت خیلی شدید تلقی شود یا ضعیف بهر حال نقص بر خداوند جلال را به همراه دارد. بلکه رحمت به معنای عطیه و افاضه است، افاضه آنچه مناسب با استعداد تام مخلوقی است که به خاطر به دست آوردن استعداد تام، قابلیت و ظرفیت افاضه خدا را یافته؛ یعنی 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 خداوند هم آنچه را می‌طلبد و درخواست می‌کند به او افاضه می‌فرماید (طباطبایی، ۱۳۵۲، ۶۲۶).

۵-۲. معنای رحمت خاصه خداوند

رحمت خاصه، که عبارت است از افاضه و اعطاء خصوص آن چیزهایی که موجود در صراط هدایتش به سوی توحید و سعادت قرب بدان محتاج است در واقع رحمت خاص، عطیه‌ای است که خداوند آن را تنها به کسانی می‌دهد که دارای ایمان و عبودیت باشند، مانند حیات طیبه و زندگی نورانی در دنیا و جنت و رضوان در آخرت بدین ترتیب کافران و کسانی که در مسیر شقاوت و ضلالت هستند از رحمت خاص خداوند به نحو خروج موضوعی خارج می‌شوند و اصلاً معنا ندارد که رحمت خاصه شامل کسی شود که از صراط هدایت به کلی خارج است به بیان دیگر رحمت خاص اصلاً متوجه آن‌ها نیست و شامل ایشان نمی‌شود لذا تعذیب معذبین در عذاب منافاتی با رحمت خاصه ندارد؛ آری اگر شخصی در مسیر توحید و وحدانیت خداوند قدم

راستین بردارد و مایحتاج هدایتش تأمین نشود در این صورت منافات میان رحمت خاصه و عدم افاضه مایحتاج هدایت قابل تصویر است نتیجه اینکه اگر خداوند خصوص آن چیزهایی که انسان مستعد برای شقاوت، آن هم مستعد به استعداد شدید و تام، محتاج به آن شده (که عبارت است از رسیدن شقاوتش به حد کمال و به حد صورت نوعیه) اعطاء و افاضه کند و اثر دادن چنین صورت نوعیه‌ای عذاب دائم باشد، منافاتی با رحمت عمومی خدا ندارد، بلکه این خود یکی از مصادیق رحمت خداوند بلکه لازمه و مستتبع آن است.

حال اینکه گفته می‌شود: عذاب دائم منافات با رحمت خدا دارد، اگر منظور رحمت عمومی خداست، باید گفت: شقاوت شقی و به دنبالش عذاب خالد او هیچ منافاتی با آن رحمت ندارد، بلکه خود عین رحمت است و اگر مرادش رحمت خاصه او است، باز هم منافات ندارد، چراکه شقی موضوع این رحمت نیست و لذا منافاتی تصویر نمی‌شود بدین ترتیب عذاب ابدی و جاودان لازمه و بلکه عین رحمت خداست و اگر خداوند صورت‌های نوعیه عذاب را که گنه‌کاران مستعد آن شده‌اند افاضه نکند این عدم افاضه منافات با رحمت عامه دارد. بر صحت این مطلب آیات دیگری از قرآن هم دلالت دارد همچون آیه شریفه: «مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ، ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلَاهَا مَذْمُومًا مَدْحُورًا، وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ، وَسَعَىٰ لَهَا سَعَىٰهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ، فَأُولَٰئِكَ كَانَ سَعِيهِمْ مَشْكُورًا، كَلَّا نُمَدُّهُوُلَاءِ، وَهُوُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ، وَ مَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا» (اسراء، ۱۷، آیه ۱۸-۲۰) علامه طباطبایی این آیه چنین ترجمه می‌کند: کسی که هدفش زندگی دنیای عاجل باشد، ما از آن زندگی به هر قدر که بخواهیم و برای هر که بخواهیم در اختیارش می‌گذاریم و پس از سر آمدن آن، جهنم را برایش مقرر می‌داریم تا در پی آن برود، درحالی که مذموم و مطرود باشد و کسی که هدفش آخرت باشد و هر تلاشی می‌کند برای آن می‌کند و تلاشی می‌کند که شایسته آن زندگی باشد و در حالی می‌کند که ایمان داشته باشد، پس چنین کسانی سعی‌شان شکرگزاری می‌شود، ما هر دو طائفه را از عطای پروردگارت مدد می‌دهیم، هم آنان را و هم اینان را و عطای پروردگار تو جلوگیری ندارد و این آیه شریفه هم

شکر را عطیه رحمت خدا دانسته و هم عذاب را و در عین حال تحقق هر یک از آن رحمت و عذاب را مربوط به اراده بنده و سعی او کرده است و این عین همان طریقه‌ای است که ما در اصل مسئله پیمودیم (طباطبایی، ۱۳۵۲، ۶۲۹).

۶. شبهات ابن عربی و ابن قیم

حسب مطالب پیشین باید گفت خلود در عذاب جهنم رابطه مستقیم با رحمت خداوند متعال دارد و لازمه آن است لکن بعضی از دانشوران علوم اسلامی عذاب ابدی را منافی با رحمت خداوند متعال می‌دانند و ادله‌ای بر آن اقامه می‌کنند از این رو لازم به جهت رفع هرگونه خدشه از نتیجه ذکرشده به اصلی‌ترین شبهات مطروحه در این باب مبتنی بر مقدمات پیشین پاسخ مطلوب داده شود.

۱-۶. عذاب ابدی موجب نقصان بر خداوند

یکی از اشکالاتی که به عذاب ابدی و رابطه مستقیم آن با رحمت خداوند گرفته شده و به وضوح در کلمات ابن عربی یافت می‌شود این است که هدف از عذاب راحتی غضب است و این راحتی این گونه به دست می‌آید که غضب با عذاب دادن، درد و رنجی را که نزد خود است به مغضوب منتقل می‌کند. خداوند متعال از این صفت منزّه است و اصلاً درد و رنجی ندارد که بخواهد به مغضوب منتقل کند بدین ترتیب نه تنها عذاب ابدی بلکه عذاب موقت هم از جانب خداوند حاصل نمی‌شود (ابن عربی، ۱۳۷۰، ۱۷۲).

حسب مطالب ذکرشده در پاسخ به اشکال مذکور باید گفت: عذاب دائم مستند به صورت شقاوتی است که معذب را نوعی مخصوص از انواع انسان‌ها کرده است؛ به عبارت دیگر فاعل عذاب‌های اخروی نفس معذب است و اساساً عذاب دائم مستند به خدا نیست تا اشکال شود عذاب و انتقام از خدا محال است، بلکه استناد آن به خدای تعالی به این مقدار و به همان معنایی است که هر موجود دیگری به او نسبت داده می‌شود. پس این عبارت که: خدا کفار را عذاب می‌کند، معنایش این نیست که از

آن‌ها انتقام می‌گیرد و تشفی صدر می‌کند. بلکه به‌طور کلی انتقام خدای تعالی از گنه‌کاران انتقام به معنای جزاء دادن سخت است که مولی بنده خود را در مقابل تعدی‌اش از مسیر عبودیت و خروجش از ساحت انقیاد به عرصه تمرد و نافرمانی، به آن عذاب معذب می‌کند و چنین انتقامی در خدای سبحان صدق دارد، ولی این معنای از انتقام مستلزم آن اشکال نیست (طباطبایی، ۱۳۵۲، ۶۲۸).

۶-۲. عدم مناسبت جرم و جزا

دیگر اشکالی که در مسئله خلود مطرح می‌شود مسئله عدم تناسب «کیفر» با «گناه» است. بدین بیان که چگونه می‌توان پذیرفت که انسانی به خاطر کفر و گناهی که حداکثر صدسال می‌تواند باشد، هزاران سال کیفر ببیند؟ بدون شک هر جرمی جریمه خاص خود را دارد؛ گاه مجازات آن یک شلاق، گاه پنجاه تازیانه، گاه یک صد ضربه شلاق و گاه جرم آن قدر سنگین است که مجازات آن مرگ است. بلکه برخی از اوقات جنایت کارانی به ده بار اعدام محکوم می‌شوند؛ و این نشانگر عمق جنایت و بزرگی جرم آن‌هاست. با توجه به این مطلب، کافران، معاندان، جباران و فراعنه، که در تمام عمر غرق گناه بوده‌اند، باید متناسب با گناهانشان مجازات شوند. اگر پنجاه سال عمر و گناه کرده‌اند، باید پنجاه سال مجازات شوند، نه اینکه برای همیشه در آتش جهنم بمانند و عذاب جاودانه داشته باشند لذا خلود در آتش جهنم با حکمت و عدالت خداوند سازگار نیست (ابن قیم، بی‌تا، ۷۷۲-۷۷۴).

در پاسخ به این اشکال به صورت خلاصه می‌توان گفت: رعایت تناسب بحثی است که در مورد کیفرهای اجتماعی و قراردادی قابل طرح است. در این گونه کیفرها، قانون‌گذار باید متناسب بودن کیفر را با جرم در نظر بگیرد و برای هر جرمی عقوبتی متناسب با آن قرارداد کند و این یک مطلب عقلایی و قابل پذیرش جوامع بشری است؛ اما در کیفرهایی که رابطه تکوینی با عمل دارد؛ یعنی معلول واقعی و اثر حقیقی کردار است دیگر مجالی برای تناسب داشتن و نداشتن نیست همچون شخصی که در اثر یک لحظه غفلت سوزنی به چشم خود یا دیگری فرو کرده و تا پایان عمر نابینا شود یا

راننده‌ای که در دره سقوط نموده و خود و همراهانش کشته یا فلج شوند در چنین مواردی اساساً تناسب و عدم تناسب فعل با عقوبت خصوصاً از جهت کمی و زمانی مطرح نمی‌شود. در مسئله عذاب جهنم کیفری که با فعل شخص رابطه عینیت و وحدت دارد اثر حقیقی عمل است نه قراردادی. کسی که می‌گوید چگونه ممکن است خدایی باشد و ما را در برابر جرم‌های بسیار کوچک مجازات‌های بسیار بزرگ بکند این معنا را درک نکرده است که رابطه آخرت با دنیا از قبیل روابط قراردادی اجتماعی نیست بلکه یک رابطه حقیقی و تکوینی است چراکه ثابت شد انسان گناه کار به واسطه کثرت گناه و رسوخ صورت‌های نوعیه ملائم عذاب، نفسش نسبت به عذاب‌های اخروی فاعل بالطبع می‌شود و این اتفاق معلول صورتی است که آن صورت بعد از جمع آمدن گناه و معصیت محدود دنیایی پیدا می‌شود، پس گناهان دنیایی علت پیدایش صورت و نوعیت ملائم عذاب است و از آنجا که این صورت‌ها مجرد و دائمی هستند عذاب جهنم هم بر ایشان دائمی است خلاصه آنکه عذاب اثر گناه و معصیت محدود نیست که بخواهد با آن مناسبت داشته باشد بلکه اثر صورت نوعیه مجرد و نامحدود است بدین ترتیب عذاب هم نامحدود است.

نتیجه‌گیری

در مسئله رابطه‌ی میان رحمت خداوند و عذاب ابدی، از نگاه علامه طباطبایی (ره) مهم‌ترین نکته تبیین دقیق معنای رحمت، عذاب و اطلاق این دو به خداوند متعال است. اگر رحمت خداوند صفتی همچون عواطف انسانی تفسیر شود و عذاب نیز فعلی تلقی شود که نشأت گرفته از غضب خداوند است در این صورت رابطه سنجی میان این دو وصف نیز منجر به خطا می‌شود زیرا از اساس چنین اطلاقی بر خداوند مستلزم نقص ذات مقدس اوست. همچون که ابن عربی در تفسیر رحمت خداوند متعال به خطا رفته و عذاب را صرفاً وسیله‌ای برای تشفی غاضب به شمار آورده است از سویی دیگر اگر عذاب جهنم صرفاً مجازاتی اجتماعی و قراردادی بر اعمال قبیح گناه کاران تفسیر شود و از رابطه تکوینی میان اعمال و ملکات رذیله با عذاب قیامت غفلت صورت گیرد

شبهه عدم مناسبت جرم و جزا رخ نموده که افرادی همچون ابن قیم به آن مبتلا شده‌اند بنابراین اصلی‌ترین مسئله‌ای که در تحقیق پیش رو بدان توجه شده، تبیین دقیق طرفین سنجش یعنی رحمت و عذاب، توسط علامه طباطبایی (ره) است. رحمت خداوند یعنی افاضه و اعطاء آنچه مناسب با استعداد تام مخلوق است و عذاب نیز یعنی عروض صورت‌های نوعیه ملائم با طبع نفس معذب؛ حال اگر این نفس تا ابد مستعد صدور عذاب باشد لازمه رحمت خدا این است که این صورت‌های عذاب را اعطاء نماید بدین ترتیب می‌توان نتیجه گرفت که رابطه‌ای مستقیم میان رحمت خداوند و عذاب ابدی در جهنم وجود دارد.

تعارض منافع

تعارض منافع ندارم.

ORCID

Yaser Takfallah
Hossein Madhaj



<https://orcid.org/0000-0002-2731-7185>



<https://orcid.org/0009-0009-2169-0219>

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

قرآن کریم

- ابن عربی، محمد بن علی، موحد، صمد و موحد، محمد علی. (۱۳۸۶). *فصوص الحکم*. ج ۱. تهران - ایران: کارنامه.
- ازهری، محمد بن احمد، (۱۳۸۴). *تهذیب اللغة للأزهری*. ج ۱۷. قاهره مصر: الدار المصریة للتألیف و الترجمة.
- حمیری، نشوان بن سعید، عمری، حسین، اریانی، مطهر بن علی و عبدالله، یوسف محمد. (۱۴۲۰-۱۹۹۹). *شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلوم*. ج ۱۲. دمشق - سوریه: دار الفکر.
- خلیل بن احمد، آل عصفور، محسن، مخزومی، مهدی و سامرائی، ابراهیم. (۱۴۰۹-۱۴۱۰). *العین*. ج ۹. قم - ایران: مؤسسه دار الهجرة.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد و داوودی، صفوان عدنان. (۱۹۹۲-۱۴۱۲). *مفردات ألفاظ القرآن*. ج ۱. بیروت لبنان: دار الشامیة.
- رسولی، هاشم و عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰). *تفسیر العیاشی*. ج ۲. تهران - ایران: مکتبه العلمیة الاسلامیة.
- طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۵۲). *المیزان فی تفسیر القرآن*. ج ۱. بیروت - لبنان: مطبعة التجاریة.
- کوفی، فرات بن ابراهیم و کاظم، محمد. (۱۴۱۰-۱۹۹۰). *تفسیر فرات الکوفی*. ج ۱. تهران - ایران: وزارة الثقافة و الإرشاد الإسلامی. مؤسسه الطبع و النشر.
- طباطبایی، محمد حسین و موسوی، محمد باقر. (۱۳۷۸). *تفسیر المیزان (ترجمه)*. ج ۲۰. بی جا: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم. دفتر انتشارات اسلامی.
- طریحی، فخرالدین بن محمد و حسینی اشکوری، احمد. (۱۳۷۵). *مجمع البحرین*. ج ۶. تهران ایران: مکتبه المرتضویة.
- مازندرانی، محمد صالح بن احمد، غفاری، علی اکبر، شعرانی، ابوالحسن، شعرانی، ابوالحسن و کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۸۲). *الکافی*. ج ۱۲. تهران - ایران: المکتبه الاسلامیة للنشر و التوزیع.
- مرتضی زبیدی، محمد بن محمد. (۱۳۰۶). *تاج العروس من جواهر القاموس*. ج ۱۰. بیروت - لبنان: دار مکتبه الحیاة.

مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، (۱۴۰۴). *بحار الأنوار*. ۱۱۱ ج. بیروت - لبنان: دار إحياء التراث العربی.

محدث، جلال‌الدین و برقی، احمد بن محمد. (بی تا). *المحاسن*. ۲ ج. قم - ایران: دار الکتب الإسلامیة.

مطهری، مرتضی. (۱۳۷۶). *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*. ۳۴ ج. تهران - ایران: صدرا.

References

The Holy Quran

- Azhari, Muhammad ibn Ahmad. (2005). *Tahzib al-Lughah by al-Azhari*. 17 vols. Cairo, Egypt: Al-Dar Al-Masriyya for Authorship and Translation. [In Arabic]
- Himyari, Nashwan ibn Saeed, Umari, Hussein, Aryani, Mutahhar ibn Ali, and Abdullah, Yusuf Muhammad. (1999). *Shams al-Ulum wa Dawa Kalam al-Arab min al-Kuloom*. 12 vols. Damascus, Syria: Dar al-Fikr. [In Arabic]
- Ibn Arabi, Muhammad ibn Ali, Movahed, Samad, and Movahed, Mohammad Ali. (2007). *Fusus al-Hikam*. 1 vol. Tehran, Iran: Karnameh. [In Persian]
- Khalil ibn Ahmad, Al-Asfoor, Mohsen, Makhzoumi, Mahdi, and Samarai, Ibrahim. (1988–1989). *Al-Ain*. 9 vols. Qom, Iran: Mu'assasat Dar al-Hijra. [In Persian]
- Kufi, Furat ibn Ibrahim, and Kazim, Muhammad. (1990). *Tafsir Furat al-Kufi*. 1 vol. Tehran, Iran: Ministry of Culture and Islamic Guidance, Institute of Printing and Publishing. [In Persian]
- Mazandarani, Muhammad Saleh ibn Ahmad, Ghafari, Ali Akbar, Sha'rani, Abolhasan, and Kulayni, Muhammad ibn Ya'qub. (1955–2003). *Al-Kafi*. 12 vols. Tehran, Iran: Al-Maktaba al-Islamiya for Publishing and Distribution. [In Persian]
- Morteza Zubaidi, Muhammad ibn Muhammad. *Taj al-Arus min Jawahir al-Qamus*. 10 vols. Beirut, Lebanon: Dar Maktaba al-Hayat, 1888. [In Arabic]
- Majlisi, Muhammad Baqir ibn Muhammad Taqi. (1983). *Bihar al-Anwar*. 111 vols. Beirut, Lebanon: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
- Muhaddith, Jalaluddin, and Barqi, Ahmad ibn Muhammad. (nd). *Al-Mahasin*. 2 vols. Qom, Iran: Dar al-Kutub al-Islamiya. [In Persian]
- Motahhari, Morteza. (1997). *Majmoo'e Athar Ustad Shahid Motahhari*. 34 vols. Tehran, Iran: Sadra. [In Persian]

- Raghib Isfahani, Hussein ibn Muhammad, and Dawoodi, Safwan Adnan. (1992). *Mufradat Alfaz al-Quran*. 1 vol. Beirut, Lebanon: Dar al-Shamiya. [In Arabic]
- Rasouli, Hashem, and Ayashi, Muhammad ibn Masoud. (2001). *Tafsir al-Ayyashi*. 2 vols. Tehran, Iran: Maktaba al-Ilmiyya al-Islamiya. [In Persian]
- Tabatabaei, Muhammad Hussein. (1973). *Al-Mizan fi Tafsir al-Quran*. 1 vol. Beirut, Lebanon: Matba'a al-Tijariya. [In Arabic]
- Tabatabaei, Muhammad Hussein, and Mousavi, Mohammad Baqir. (1999). *Tafsir al-Mizan (Translation)*. 20 vols. No place: Jame'a Modarresin Howza Ilmiya Qom. Office of Islamic Publications. [In Persian]
- Turaehi, Fakhruddin ibn Muhammad, and Hosseini Ashkouri, Ahmad. (1996). *Majma' al-Bahrain*. 6 vols. Tehran, Iran: Maktaba al-Murtazawiya. [In Persian]



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

استناد به این مقاله: تک، فلاح، یاسر.، مدحج، حسین. (۱۴۰۲). رابطه مستقیم رحمت خداوند با عذاب ابدی از دیدگاه علامه طباطبایی در تفسیر المیزان با نظر به شبهات ابن عربی و ابن قیم. پژوهشنامه کلام تطبیقی شیعه، ۵(۱)، ۱۷۳-۲۰۰.

DOI: 10.22054/jcst.2024.80837.1174



Bnnmu Journ of Rererr cr nn Shi' Comprvvv Theology is licensed under a Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 International License.