

خلود در عذاب جهنم از منظر ابن‌قیم جوزی و علامه طباطبایی

جنان ایزدی* - مجید صادقی حسن‌آبادی**

فاطمه یوسفی کزج***

چکیده

خلود اهل نار و عذاب ابدی یکی از بحث‌های مهم و پیچیده‌ای است که عالمان دینت را مشغول کرده است و هریک به مقتضای اصول و مبانی فکری خویش روش متفاوتی برای حل این مسئله و سؤالات مطرح در این باره در پیش گرفته‌اند؛ از جمله اینکه چگونه عذاب ابدی و خلود همیشگی در آتش با رحمت و عدالت خداوند سازگار است و اینکه چگونه ممکن است گناه محدود، عذابی نامحدود داشته باشد. این تفاوت رأی را در نظرات ابن‌قیم اشعری و علامه طباطبایی، فیلسوف و مفسر شیعی به‌خوبی می‌توان مشاهده کرد. ابن‌قیم جوزی از جمله متکلمانی است که قائل به خلود در عذاب نیست و به‌طور وسیع و روشمند به مسئله خلود اهل نار پرداخته است. وی در بخشی از سخنان خود، آراء قائلین به خلود را بیان کرده است و در بخشی دیگر، آن‌ها را نفی و نقد می‌کند. وی با بیان ادله فراوان عقلی و نقلی، جاودانگی نداشتن در آتش را اثبات می‌کند. علامه طباطبایی در تفسیر آیاتی که مربوط به خلود اهل نار است، بر اصل خلود پافشاری کرده است و سعادت و شقاوت، خیر و شر در آدمیان را به ظهور حالات و ملکات نفسانی نسبت می‌دهد که در دنیا کسب کرده‌اند و معتقد است اگر کفر و شرک در نفس رسوخ کند، باعث عذاب دائمی می‌شود؛ اما بر این نکته نیز تأکید می‌کند که خلود در نار به کافران اختصاص دارد. وی در رابطه با خلود اهل نار بر این نکته تأکید دارد که قرآن کریم بر خلود و جاودانگی در آتش، نص صریح دارد و معتقد است نمی‌توان همه احکام شرع و خصوصیات معاد را با مقدمات کلی عقل اثبات کرد؛ زیرا دست عقل به آن خصوصیات و جزئیات نمی‌رسد و تنها راه اثبات آن، تصدیق به نبوت پیامبر صادق است. ابن‌قیم جوزی و علامه طباطبایی هریک با توجه به مشرب و مبانی فکری که داشته‌اند، در تبیین مسئله خلود در عذاب دلایلی بیان کرده‌اند که به لحاظ روشی و محتوایی و تفسیری متفاوت‌اند.

واژه‌های کلیدی

خلود، جهنم، عذاب، ملکات نفسانی، علامه طباطبایی، ابن‌قیم جوزی.

dr.izadi2010@yahoo.com

* استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران (مسئول مکاتبات)

majid@ltr.ui.ac.ir

** دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

fatemehousefi592@yahoo.com

*** دانش‌آموخته کارشناسی ارشد کلام اسلامی دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

تاریخ وصول: ۱۳۹۴/۴/۳ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۲/۲۸

۱- مقدمه

خلود در عذاب یکی از مسائل و بحث‌های مهم و پیچیده‌ای است که در قرآن کریم بدان تصریح شده و همه اهل دیانت، به‌خصوص مسلمانان را همواره به خود مشغول داشته است. از متکلم، فیلسوف، عارف و مفسر و فقیه گرفته، همگی این پرسش را از خود دارند که آیا خداوند مهربان، بندگان گناه‌کار را برای همیشه در آتش آخرت می‌سوزاند و آیا برای ابد، تا خدا خدایی می‌کند، بدون مدت و زمان و بی‌آنکه رنگ و بوی حد و مقداری یافت شود، آنان را به آتش می‌سوزاند یا چنین نیست و تنها برای مدت‌زمانی، حال کوتاه باشد یا طولانی، گناه‌کاران را تأدیب و تنبیه می‌کند و سپس آنان را از عذاب می‌رهاند و راحتی آنان را فراهم می‌سازد.

چگونه ممکن است خداوند مهربان، عده‌ای از بندگان خود را برای گناه و عصیان محدود، در مدتی کوتاه از عمر و زمانی در حدود پنجاه یا شصت سال و یا نهایت صد یا دویست سال، همواره و تا ابد عذاب کند، آن‌هم به صورت ابدی و بدون حد و عذابی بس شدید و دردناک و مستمر. نکته اصلی در این باب آن است که خدا دارای رحمت و وسعه است و در قرآن آمده است: «و رحمتی وسعت کل شیء» (اعراف/۱۵۶)؛ و همچنین در آیه ۵۳ سوره زمر، وعده‌ای به عفو داده شده است و در ادعیه وارده نیز رحمت او بر غضبش غلبه دارد: «یامن وسعت رحمته غضبه». از سوی دیگر، روح تعالیم الهی آن است که انسان و کلیه موجودات براساس آیه شریفه «انا لله و انا الیه راجعون» (بقره/۱۵۶) به سوی او بازمی‌گردند. این عبارات در ظاهر حکایت از آن دارد که مرجع و مقصد موجودات و از جمله انسان، تعالی به سوی اوست. طرف دیگر مسئله، خلود اهل نار و جاودانگی عذاب برخی گناهکاران است که در جای‌جای قرآن و روایات به آن اشاره شده است. مانند آیه شریفه «وَ الَّذِینَ کَفَرُوا وَ کَذَّبُوا بِآیَاتِنَا اُولَئِکَ اَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (بقره/۳۹)، «وَ الَّذِینَ کَذَّبُوا بِآیَاتِنَا وَ اسْتَكْبَرُوا عَنْهَا اُولَئِکَ اَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» و کسانی که آیات ما را تکذیب کنند و

از پذیرش آن‌ها تکبر ورزند، آنان اصحاب آتشند که در آن‌جاویدان خواهند ماند (الأعراف/۳۶).

ابن‌قیم جوزی یکی از شخصیت‌های مهمی سلفی است که در رابطه با مسئله خلود اهل نار مباحث درخور توجهی ارائه کرده است. وی دلایل زیادی بر جاودانه‌نبودن بیان کرده است و در بیشتر موارد با تکیه بر اسماء و صفات و سبقت رحمت الهی بر غضبش و فطرت الهی جاودانه‌نبودن را نتیجه می‌گیرد.

علامه طباطبایی از شخصیت‌های مهم فلسفی و تفسیری و شیعی است که در رابطه با مسئله خلود اهل نار علاوه بر تبیین فلسفی بر خلود، اشکالاتی را به برخی از قائلین به جاودانه‌نبودن مطرح می‌کند. با توجه به اینکه هریک از شخصیت‌های مورد بررسی مشرب و مبانی متفاوتی دارند، در این تحقیق، نظر ابن‌قیم (که یکی از شاگردان ابن تیمیه است) بررسی و تفسیر او راجع به آیات خلود اهل نار تحلیل شده است. سرانجام دیدگاه وی با علامه طباطبایی مقایسه شده است که از بزرگ‌ترین فلاسفه و مفسران شیعی است. در رابطه با خلود اهل نار، علامه طباطبایی و ابن‌قیم جوزی، هر دو، دلایل نقلی نیز ایراد کرده‌اند که در این مقاله بررسی شده است.

۲- معنای خلود از نظر ابن‌قیم

ابن‌قیم در رابطه با معنای خلود بحث لغوی مستقیم ندارد؛ اما می‌توان از ادله او معنای خلود را استنباط کرد. برای مثال، وی در یکی از دلایل خویش بر جاودانه‌نبودن چنین بحث می‌کند: مدت بقای فرد در آتش براساس میزان خبثت فرد است و خبثت امری عرضی است که زوال‌پذیر است و بر این باور است که خداوند بندگان را یکتاپرست آفرید و چنانچه فطرت توحیدی با خبثت‌ها تغییر کند، این خبثت‌ها هم با عذاب‌ها و آتش تغییرپذیر است (ابن‌قیم، بی‌تا: ۷۵۸). همچنین ابن‌قیم با توجه به فنای آتش جاودانه‌نبودن را نتیجه می‌گیرد و بیان می‌کند: ابدی دانستن خلود در آتش مستلزم ابدی‌بودن آتش و دوام و بقای آن نیست و مادامی که آتش موجود است در

باقی ماندنش بر صفت و حالتی است که دارد. عرب هر چیزی را که زود فاسد نمی‌شود با کلمه خلود وصف می‌کند و خلد به فتح «خ» و سکون «لام» به معنای آن جزئی است که تا آخرین دقیق زندگی‌اش به حالت خود می‌ماند و مانند سایر اعضا دچار دگرگونی نمی‌شود.

به نظر علامه طباطبایی کلمه «مخلد» در اصل به معنای چیزی است که مدتی طولانی باقی می‌ماند و به همین جهت به مردی که مویش دیر سفید شده است می‌گویند «رجل مخلد» و به حیوانی که دندان‌های ثنائیش آن‌قدر بماند که رباعی‌هایش نیز بروید، می‌گویند «دابه مخلده». این معنای اصلی کلمه است، اما به‌عنوان استعاره درباره کسی که دائماً باقی می‌ماند، استعمال می‌شود. به نظر وی خلود در جنت به معنای بقای اشیاء است بر حالت خود، بدون اینکه در معرض فساد قرار گیرند؛ هم چنان‌که قرآن می‌فرماید: «أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ»^۱ و نیز می‌فرماید: «وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا»^۲.

علامه طباطبایی می‌نویسد: در خصوص آیه «يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُخَلَّدُونَ» (واقعه/۱۷) برخی گفته‌اند معنایش این است که دور بهشتیان فرزندان می‌چرخند که دائماً به حال جوانی و زیبایی باقی‌اند و دچار فساد نمی‌شوند. بعضی دیگر گفته‌اند معنایش این است که یک نوع گوشواره در گوش دارند که خلد نامیده می‌شود. در واقع، اخلاص هر چیز به معنای دائمی کردن و حکم به بقاء آن است و در کلام خدا به همین معنا است: «وَلَكِنَّهُ أُخَلِّدَ إِلَى الْأَرْضِ» (اعراف/۱۷۶) بدین معنا است که به زمین دل بست و گمان کرد که دائماً در آن خواهد زیست (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۱۱، ۲۲).

۴- نظرات ابن‌قیم جوزی پیرامون خلود اهل نار:

ابن‌قیم جوزی از متکلمانی است که در زمینه خلود در عذاب مطالب مفصل و درخور توجهی ایراد کرده است. او در کتاب «حادی الارواح الی بلاد الافراح» بیست‌وپنج دلیل بر جاودانه‌نبودن بیان کرده است و در کتاب «مختصر

آن هستند و این بودن استمرار می‌یابد؛ اما خدای سبحان هرگز نگفته است که آتش ابدی و باقی است. بنابراین، ابن‌قیم بر این باور است که عذاب در مدت و بقا و دوام آتش ابدی و پایدار است و نه بعد از آن (ابن‌قیم، ۱۴۱۸ق: ۳۶۴). بنابر نظر وی، آفرینش نفوسی که در آن‌ها شر بوده است، شرشان با بلای طولانی و آتش از بین می‌رود؛ همچنانکه آن خبث طلا و نقره و آهن با آتش از بین می‌رود و این امر معقولی در قیاس با حکمت خداست؛ اما آفرینش نفوسی که هرگز شر آن‌ها زایل نمی‌شود و عذابشان پایان نمی‌یابد، در حکمت و رحمت قرار نمی‌گیرد و قطعاً با حکمت و رحمت خداوند منافات دارد (ابن‌قیم، بی تا: ۷۷۷-۷۷۶).

ابن‌قیم در یکی از دلایل خویش با توجه به نقش آتش در تحول انسان، اظهار می‌دارد که هرگاه عذاب این نفوس به حد خود و عقوبت به اندازه لازم خود رسید و این نفوس شکستند، خاضع شدند و به پروردگارشان، اعتراف و او را ستایش کردند، خداوند در مورد آن‌ها کاملاً عدالت می‌ورزد و آن‌ها در این حالت از خداوند تخفیف عذاب می‌بینند و بعد از اینکه دوره‌هایی را در عذاب ماندند از عذاب نجات پیدا می‌کنند و این دوره‌ها آن‌طور که طبرانی در معجم خود از سخن ابی امامه از پیامبر (ص) روایت کرده است، پنجاه هزار سال است؛ بنابراین ممکن نیست کسی که کبر و شرک دارد، بعد از این مدت طولانی در عذاب باقی بماند (همان: ۷۷۹-۷۷۸). بنابراین با توجه به این دلایل می‌توان نتیجه گرفت که ابن‌قیم، خلود را به دو معنا به کار می‌برد: یکی آنجا که دلیل بر رد آن می‌آورد و آن را به معنای جاودانگی به کار می‌برد و دیگری به معنای دوره‌های طولانی است که آن را در تفسیر آیات و روایات به کار می‌برد.

۳- معنای خلود از نظر علامه طباطبائی

علامه در بحث لغوی از واژه خلود از راغب نقل می‌کند که: کلمه «خلود» به معنای برائت و دوری هر چیز از فساد و

الصواعق المرسله علی الجهمیه المعطله» همان دلایلی را که در حدی الارواح آورده است، با بیانی دیگر مطرح می‌کند و بعضاً دلایل جدیدی هم ذکر می‌کند. ابن قیم در کتاب حدی الارواح، ابتدا آراء مختلف درباره خلود در عذاب را مطرح می‌کند و بعد دلایل کسانی را که قائل به خلود در عذاب هستند، مطرح و هریک را نقد می‌کند.

ابن قیم در باب خلود، بسیار منسجم و روشمند سخن گفته است. آنچه وی در جای‌جای آثار خود بیان کرده است را می‌توان در چند محور خلاصه کرد. در بخشی از سخنان خود، بدون آنکه موضع‌گیری کند، آراء مختلف را درباره خلود و جاودانگی بیان کرده است و در بخش دیگر، رویکرد وی نفی و نقض آراء معتقدان به خلود در آتش است و در محور سوم که رویکردی اثباتی دارد، سعی کرده است با ادله عقلی و نقلی، نفی خلود و جاودانگی در آتش را در قیامت اثبات کند.

دلایل ابن قیم بر جاودانه‌نبودن را می‌توان به دو دسته دلایل عقلی و نقلی دسته بندی کرد. این تقسیم در آثار ابن قیم مشاهده نمی‌شود و برای سهولت فهم چنین ارائه شده است. شایان ذکر است که ابن قیم در دلایل عقلی خویش نیز گاهی به آیه یا روایتی استناد می‌کند؛ ولی دلایل نقلی او صرفاً بیان نقل‌ها و تحلیل آن‌هاست.

۴-۱- دلایل عقلی

دلایل عقلی ابن قیم بر جاودانه‌نبودن را می‌توان ذیل عناوین استدلال براساس اسماء و صفات الهی، هدف و انگیزه عقوبت، برهان فطرت، تفکیک وعد و وعید و نظریه حداقلی بودن شر دسته بندی کرد.

۴-۱-۱- استدلال براساس اسماء و صفات الهی

ابن قیم چند دلیل براساس اسماء و صفات الهی اقامه کرده است که برخی از آن‌ها بررسی شده است.

وی در یکی از دلایل خویش به این نکته اشاره دارد که خشنودی و رحمت خداوند دو صفت ذاتی برای اوست. خشنودی وی نهایی ندارد. رحمت حق بر غضبش غلبه دارد. رضایت و رضوان او بالاتر و والاتر از بهشت و

نعمت‌های موجود در آن است؛ اما خشم خدا و سخط او از صفات ذاتی نیست که جدایی آن از خداوند، ناممکن و خدا همواره خشمگین باشد. بنا بر نظر ابن قیم، دو رأی درباره صفت غضب وجود دارد: ۱- غضب از صفات فعلی خداست و مانند دیگر افعال خداوند قائم به اوست.

۲- غضب صفتی منفصل از خداوند و غیر قائم به اوست و مانند حیات و علم و قدرت نیست که جدایی‌شان از خداوند ناممکن باشد. عذاب از صفت غضب نشأت می‌گیرد و آتش با غضب او افروخته می‌شود در روایتی^۳

آمده است که خداوند خلقی را از غضب خود آفرید و در شرق سکونت داد و با آن‌ها از نافرمانان خود انتقام می‌گیرد. پس مخلوقات خدا دو نوع‌اند: نوعی که از رحمت و با رحمت خلق شده‌اند و نوعی که از غضب و با غضب آفریده شده‌اند. ابن قیم بر این باور است که خدا از تمام وجوه، کمال مطلق است. از جمله این وجوه این است که خدا خشنود می‌شود و خشمگین می‌شود، پاداش می‌دهد و عقوبت می‌کند، می‌بخشد و منع می‌کند، عزیز می‌کند و ذلیل می‌کند، انتقام می‌گیرد و عفو می‌کند. این به سبب فرمانروایی اوست و حقیقت فرمانروایی توأم با حکمت و رحمت و ستایش است. وقتی غضب خدا از بین برود و به خشنودی تبدیل شود، عقوبت او نیز از بین می‌رود و به رحمت او تبدیل می‌شود. رحمت الهی همیشگی است؛ هرچند ویژگی و وصف و شکل آن متفاوت است. بنابراین مجازات عاصیان و اخراج آنان از جهنم هر دو مصداق رحمت الهی است؛ مانند رحمت طیبی که گوشت بیمار را داغ می‌کند تا مواد بد و فاسد را از آن خارج کند.

وی در یکی از دلایل خویش به این نکته اشاره می‌کند که نعمت و پاداش از مقتضیات رحمت، مغفرت، نیکی و کرم خداوند است و به همین دلیل آن را به خود نسبت داده است؛ اما عذاب و عقوبت از مخلوقات او هستند و به همین دلیل خدا معاقب و معذَّب نامیده نشده است. فرق آن‌ها این است که رحیم و غفور از اوصاف خدا

غایت آفرینش خلق نیستند. این‌ها مفعول‌هایی هستند که برای یک امر محبوب مقدر شده‌اند و وسیله‌ای به سوی آن قرار داده شده‌اند. پس زمانی که آنچه به خاطرش مقدر شده حاصل شود، از بین می‌روند و متلاشی می‌شوند و امر به خیر محض برمی‌گردد (ابن‌قیم، بی تا: ۷۷۱-۷۷۰).

به بیان دیگر، آنچه متصف به شر و بدی می‌شود، قضای الهی نیست، بلکه شر و بدی به مقضی نسبت داده می‌شود که نهایتاً در گفتمان نسبی بودن شرور توجیه‌پذیر است.

وی بیان می‌کند که تمام قضای الهی خیر است و مصدر آن علم خدا، حکمت و کمال مقدس اوست. او تماماً خیر، مصلحت، حکمت، عدل و رحمت است و دخول شر در او عرضی است نه ذاتی و چیزی که عرضی باشد، مقصود لذاته نیست؛ همچنین دوام امر عرضی واجب نیست (ابن‌قیم، ۱۴۱۸ق: ۳۵۸). ابن‌قیم در دلایل مذکور با توجه به مؤلفه اسماء و صفات الهی جاودانه‌بودن عذاب را نتیجه می‌گیرد. وی در دلیل دیگری شرح می‌دهد که آنچه با رحمت و برای رحمت خلق شد، ذاتش مقصود و غایت و غالب و مقدم است و به نوعی غایت ذاتی دارد و آنچه براساس خشم و غضب خلق شده است، مقصود بالذات نیست؛ بلکه وسیله و مغلوب است و به خاطر غیر خودش اراده شده است. (ابن‌قیم، بی تا: ۷۵۶). از نظر او، آنچه اراده الهی بالذات بدان تعلق گرفته رحمت است و غضب وسیله‌ای است که انسان‌ها در شمول رحمت الهی قرار گیرند؛ بنابراین رحمت غایت غضب است و همانطور که خود صفت رحمت بر غضب غلبه یافته است، پس باید اثر آن نیز بر اثر غضب غلبه داشته باشد (ابن‌قیم، ۱۴۱۸ق: ۳۵۸). در چنین استدلال‌هایی که ابن‌قیم جوزی بر جاودانه‌بودن ذکر کرده است، بیشتر، گرایش‌های عرفانی دیده می‌شود و معمولاً مبتنی بر سبقت رحمت بر غضب الهی است. تمام ادله‌ای که ابن‌قیم مبتنی بر اسماء و صفات حضرت حق در باب جاودانه‌بودن اقامه کرده است، به نحوی به گستردگی رحمت برمی‌گردد و چند بیان از یک نکته است.

هستند و عذاب و عقوبت از افعال خدا هستند. آنچه اقتضای اسماء و صفات خداست، با دوام این اسماء و صفات ادامه می‌یابد؛ به خصوص اگر نزد خدا محبوب و دوست‌داشتنی باشد و خودش یک غایت مدّ نظر باشد؛ اما شر، عذاب است و در زمره اسماء و صفات خداوند نبوده است و براساس حکمت و مصلحت در زمره مفعولات قرار گرفته است و چون حکمت و مصلحت حاصل شود، به خلاف خیر، عذاب از بین می‌رود. همچنین کار نیک و معروف خدا هرگز قطع‌شدنی نیست؛ زیرا خدا قدیم الاحسان و ابدی الاحسان است (همان: ۷۷۰-۷۶۹).

به نظر می‌رسد می‌توان دلیل مذکور را به این نحو تقریر کرد:

۱- باتوجه به دوام اسماء و صفات، اقتضای اسماء و صفات هم دائمی است. بخصوص اینکه خودش غایت باشد نه وسیله.

۲- شر مساوی عذاب است و عذاب در زمره اسماء و صفات نبوده و به خاطر حکمت در زمره افعال در آمده است.

بنا بر نظر ابن‌قیم، شر به‌هیچ‌روی نسبتی با خدا، نه در ذات و نه در صفات و افعال و اسماء او ندارد. ذات خدا از تمام وجوه، برخوردار از کمال مطلق است. افعال خدا نیز همگی خیر، رحمت، عدل و حکمت است و به‌هیچ‌روی شری در آن افعال نیست. وی در پاسخ به این سؤال که شر چگونه به خدا نسبت داده می‌شود. چنین پاسخ می‌دهد که شر از مفعولات و مخلوقات خدا و منفصل و جدای از اوست. فعل او همگی خیر است؛ اما مخلوقی که مفعول است، هم دارای خیر و هم دارای شر است؛ چون شر، مخلوق و منفصل است و قائم به پروردگار نیست و به خدا نسبت داده نمی‌شود. به نظر او، شر همان گناهان و موجبات و اسباب آنهاست. ایمان و طاعات به خدا متعلق است و خدا برای آن، آفریدگان را خلق، پیامبران را مبعوث و کتب آسمانی را نازل کرده است. از نظر ابن‌قیم، ذات شرور مدّ نظر نبوده است و

۴-۱-۲- استدلال براساس حکمت، مصلحت و

هدف عقوبت

دسته دیگری از دلایل ابن‌قیم بر جاودانه‌نبودن، دلایلی هستند که مبتنی بر اساس هدف و انگیزه عقوبت است. در دلیل نخست، ابن‌قیم بیان می‌کند که هدف خدا از عقوبت، نیاز خدا به مجازات یا منفعت نیست. خدا از این امور والاتر و منزّه است. باین‌حال عقوبت، عیب و خالی از حکمت و هدفی نیست. خدا عقوبت را برای کامل کردن نعمت بر اولیاء و دوستان خود و مصلحتی برای تیره‌بختان و درمان آن‌ها قرار داده است. شکنجه و عذاب امری است که قصد و غایت نیست؛ بلکه وسیله است. بنا بر عقیده ابن‌قیم، مصلحت تیره‌روزان در دوام و استمرار عذاب نیست؛ هرچند در اصل عذاب کردن بر ایشان مصلحت حکیمانه است (ابن‌قیم، بی‌تا: ۷۶۱). اصل و منشأ عقوبت، تقدیر خدای احکم الحاکمین و ارحم الراحمین است که نار و دوزخ را براساس حکمت و رحمتش مقدر فرمود؛ بنابراین کسانی که موحد هستند، اما در آنان ناخالصی و شر وجود دارد، وارد آتش می‌شوند تا طیب و طاهر شوند؛ در نتیجه برای آنان رحمت در لباس عذاب و نعمت ظاهر می‌شود و قطعاً پس از حصول مصلحت مدّ نظر برطرف می‌شود. آفرینش جان‌ها به قصد عذاب ابدی با مصلحت و حکمت احکم الحاکمین و ارحم الراحمین منافات دارد (ابن‌قیم، ۱۴۱۸ق: ۳۵۰-۳۵۱).

بنابراین بخشی از استدلال‌های ابن‌قیم بر محوریت حکمت الهی و پوچ‌نبودن خلقت آدم و عالم است.

ابن‌قیم در الصواعق المرسله با توجه به مؤلفه حکمت بیان می‌کند که اسباب عذاب از خود نفس است؛ اما اسباب خیر از جانب حضرت حق است؛ بنابراین مصدر و منشأ تمام نیکی‌ها خداست و غایت آن‌ها نیز خود اوست و به او منتهی می‌شود؛ اما سیئات و بدی‌ها از جانب خود بنده است و سبب آن‌ها از جهل بنده ناشی می‌شود. چون سبب تمام نیکی‌ها زنده‌قیومی است که پیوسته بوده و هست. پس حسنات نیز به دوام سبب خود که خداست

دوام می‌یابند؛ برخلاف شرور و بدی‌ها که با ازبین‌رفتن سبب خود از بین می‌روند. بنا بر نظر ابن‌قیم، این وجوه روشن می‌کند که حکمت و مصلحت در خلق آتش اقتضا می‌کند؛ به‌طوری‌که آتش صرفاً با بقای سبب و حکمتی که به خاطر آن خلق شده است، باقی بماند و هنگامی که سبب از بین رفت و حکمت حاصل شد، کار به همان رحمت پیشین که غلبه داشت، برگردد (همان: ۳۶۱).

در نگاه ابن‌قیم، خیرها و منافع غایات لافسه‌اند؛ یعنی غایاتی هستند که خودشان مقصود هستند و شرها به‌عنوان وسایل قصد می‌شوند و هرآنچه که مقصود لافسه باشد، دوام و بقایش اقتضای حکمت است و هر آنچه که مقصود لغیره باشد، هرگاه مقصود اصلی و لافسه حاصل شود، دیگر دوام و بقای مقصود لغیره حکمت و مصلحتی ندارد و خداوند دشمنانش را به اندازه جرائمشان عقوبت می‌کند و از طرفی همه این شرور برای غیر خودشان قصد شده‌اند و به مصالحی منجر می‌شوند که خودشان مقصود لافسه هستند (همان: ۳۵۷).

بنابراین ابن‌قیم با توجه به منافات داشتن دائمی بودن شر با حکمت نتیجه می‌گیرد که جهنم دائمی نخواهد بود. بنا بر نظر ابن‌قیم، حکمت و رحمت اقتضا می‌کند که آتش آن گوشت‌های پرورش‌یافته از حرام را بخورد و آن پوست‌ها را ببزد؛ پوست‌هایی که اقدام به حرام کرده بودند؛ بنابراین سلطه‌یافتن آتش بر این قلب‌ها و بدن‌ها در نهایت حکمت است (ابن‌قیم، ۱۴۱۸ق: ۳۳۶).

البته عذاب امر بیهوده نیست؛ بلکه به خاطر حکمتی مدّ نظر است که چون آن حکمت حاصل شود، درمورد عذاب امر مطلوبی و غرض مدّ نظری باقی نمی‌ماند. خدای سبحان آن‌طور که مظلوم از ظالم آرام می‌گیرد، با عذاب بندگانش آرام نمی‌گیرد. خدا بنده‌اش را به خاطر شفای دل و آرامش آن عذاب نمی‌کند؛ بلکه او را عذاب می‌کند تا طاهر شود و رحمت خداوند شامل حالش شود. پس عذاب برای او مصلحتی است. خداوند حد را عذاب نامید و حکمت خدای سبحان این‌گونه اقتضا کرد که برای هر

نمی‌کند و اگر تنها به سمع اکتفا شود متنی وجود ندارد که دوام عذاب را اقتضا کند (ابن‌قیم، بی‌تا: ۷۷۲-۷۷۴). با این بیان ابن‌قیم، این سؤال مطرح می‌شود که آیا در جهنم تزکیه معنا دارد. اگر بنا بر تزکیه گذاشته شود، این سؤال مطرح می‌شود که چرا بدین نحو باید تزکیه صورت بگیرد. ابن‌قیم در این دلیل براساس سه مؤلفه رحمت و حکمت و مصلحت جاودانه‌نبودن را نتیجه می‌گیرد. وی همچنین تبیین می‌کند که عذاب، صرف مشیئت خدا نیست؛ زیرا مشیئت خدا نسبت به جاودانگی یا جاودانه‌نبودن یکسان است. به نظر می‌رسد ابن‌قیم، فارغ از مشی اشعری خود، فیلسوفانه وارد بحث شده است و ترجیح بلامرجح را محال شمرده است. بنا بر دیدگاه ابن‌قیم شر دایمی با حکمت الهی منافات دارد و سلطه‌یافتن آتش بر قلب‌ها و بدن‌ها برای از بین بردن ماده‌ای ناآشنا در نهایت حکمت است؛ و محال است که افعال الهی خالی از حکمت و هدف باشد؛ بنابراین می‌توان گفت حکمت از دیدگاه وی، هدفمندی فعل خداست و ظاهراً این با مذهب اشعری وی منافات دارد و بیشتر شبیه آراء معتزله است.

۴-۱-۳- استدلال با تکیه بر فطرت الهی

یکی از نکات جالب توجه در این استدلال، مطرح‌بودن بحث فطرت در زمان ابن‌قیم است. وی بیان می‌کند که کفر امری عرضی است نه ذاتی و اگرچه ممکن است فطرت‌ها مکدر شوند، اما نهایتاً فطرت‌های مکدر به سرشت پاک اولیه خویش برمی‌گردند. وی می‌گوید: خدای سبحان بندگان خود را یکتاپرست آفرید و این فطرتی است که خداوند مردم را بر آن سرشته است. پس گرچه فطرت را رها کردند، اما فقط بر توحید نشأت یافتند؛ ولی برای اکثر فطرت‌ها چیزهایی رخ می‌دهد که آن‌ها را تغییر می‌دهد. در واقع، ابن‌قیم با توجه به اینکه در دلایل قبلی خود به این نکته توجه داشته است، اما همچنان در یکی از دلایل خویش با تکیه بیشتر بر بحث فطرت، جاودانه‌نبودن را نتیجه می‌گیرد.

خدای سبحان انگیزه‌ای برای عذاب بندگان ندارد؛

دردی درمانی مناسب قرار دهد و درمان گمراهی از دشوارترین درمان‌هاست و طبیب دلسوز، بیمار را پیاپی داغ می‌کند تا از او آن ماده زشت و پلید عارض شده بر بدن سالمش را خارج کند و اگر قطع شدن عضو را بیشتر به صلاح بیمار دید، آن را قطع می‌کند و او را شدیدترین درد بچشاند. پس این قضای پروردگار و قدر او در ازبین‌بردن ماده‌ای ناآشناست که بر طبیعت مستقیم او عارض شده است، بدون اینکه بنده اختیاری داشته باشد.

وی در یکی از دلایل خویش به این نکته اشاره دارد که افعال خدای سبحان از حکمت و مصلحت و عدل خارج نیست و خدا کار بیهوده و ستم و باطل انجام نمی‌دهد و از این‌ها منزّه است؛ همان‌طور که از سایر عیب و نقص‌ها منزّه است؛ بنابراین عذاب او نسبت به بندگان برای ازبین‌بردن خبثات و کامل‌کردن طهارت یا از سر رحمت است و یا از سر حکمت و چون آن حکمت مدّ نظر حاصل شود، عذاب از بین می‌رود و اصلاً دوام عذاب در حکمت خدا نیست و یا از سر مصلحتی است که به اولیای خدا برمی‌گردد که این نعمت آن‌ها را کامل‌تر و تمام‌تر می‌کند و این نیز بنا بر عقیده او اقتضای ابدی و همیشگی بودن عذاب را نمی‌کند. ابن‌قیم می‌گوید: اگر اشکال شود که عذاب به مشیئت و خواست محض برمی‌گردد و حکمت و غایت نمی‌خواهد، در جواب می‌توان دو وجه را مطرح کرد: یکی اینکه از خدای احکم الحاکمین و اعلم العالمین محال است که افعال او خالی از حکمت، مصلحت و اهداف نیک باشد. قرآن، سنت، اشارات عقل و فطرت و آیات همگی به بطلان این حرف گواه‌اند. وجه دوم، اینکه باقی‌ماندن ایشان در عذاب یا جدایشان از آن نسبت به مشیئت و خواست خداوند یکسان است و پایان‌یافتن عذاب منافاتی با کمال او ندارد و خدا از همیشگی بودن عذاب و بی‌نهایت‌بودن آن خبر نداده است. اگر در پی تعلیل خلود براساس حکمت و رحمت و مصلحت باشیم، دوام عذاب را اقتضا نمی‌کند و اگر در پی مشیئت محض هم باشیم، دوام عذاب را اقتضا

مگر اینکه سببی ایجاب عذاب کند. تیره روزان با دگرگونی سرشت از حالت خلقت اولیه آنقدر راه خلاف را پیش می‌گیرند که فساد و تباهی در نفس رسوخ پیدا می‌کند و طبیعت آنان کاملاً چیز دیگری می‌شود و برای تحول مجدد به تغییری دوباره و تطهیری دیگر نیاز دارند که آن‌ها را به صحت برساند. با توجه به عمق تباهی، تکان‌های محدودی که در اثر استماع آیات الهی یا رؤیت آفاق یا حوادث مقدر زندگی ایجاد می‌شود چاره‌ساز نیست؛ بلکه نیازمند به آیات و قضاها و عقوبت‌های مهیب و عظیمی است تا خبثات و نجاست راسخ در نفس آنان را از بین ببرد؛ بنابراین، وقتی عامل ایجابی این عذاب مرتفع شد، عذاب هم از بین می‌رود و اقتضای رحمت باقی می‌ماند که هیچ رقیب و معارضی ندارد. ابن‌قیم ضمن قبول این مسئله که علت عذاب هرگاه امری عارضی (مانند سرکشی موحدان) باشد از بین می‌رود ولی هرگاه علت امری لزومی (مثل کفر و شرک) باشد اثر آن از بین نمی‌رود چراکه سبب آن از بین نرفته است، بیان می‌کند: خدای سبحان دقیقاً به همین معنا در مواضع مختلفی از قرآن اشاره کرده است؛ از جمله این سخن: «اگر بازگردانده شوند به آنچه از آن نهی شده بودند، باز می‌گردند»^۴ آیه آگاه‌کننده از آن است که بعضی نفوس ذاتاً اقتضای کفر دارند و قابلیت ایمان را از دست می‌دهند. در آیه‌ای دیگر: «هرکس در این دنیا کور باشد، در آخرت هم کور و گمراه است».^۵ خدای سبحان خبر داده است که گمراهی و کوری آن‌ها از هدایت، دائمی است و حتی با مشاهده حقایقی که پیامبران از آن‌ها خبر داده‌اند، از بین نمی‌رود و مادام که کوری و گمراهی از آنان جدا نشود، سبب و اثر و اقتضای آن نیز از ایشان جدا نمی‌شود. آیه ۲۳ انفال نیز: «و اگر خدا از ایشان خیری می‌دید، آن‌ها را شنوا می‌کرد و اگر ایشان را شنوا می‌کرد، باز هم پشت می‌کردند؛ درحالی‌که روی‌گردان بودند».^۶ دل بر این است که در برخی انسان‌ها خیری که اقتضای رحمت کند، وجود ندارد و اگر خیری در آن‌ها بود، اثر آن از بین نمی‌رفت. پس اگر

در قلب اینان اندک ذره از خیر بود، به همراه خارج‌شوندگان از آتش خارج می‌شدند. ابن‌قیم می‌گوید: به خدا سوگند این از قوی‌ترین مبانی است که در مورد این مسئله به آن تمسک بسته می‌شود؛ بنابراین، سخن صوابی است که بگوییم عذاب بادوام موجب و سبب دوام می‌یابد؛ در نتیجه تردیدی نیست که این گروه همچنان که در دنیا این‌گونه بودند، در آخرت هم در کوری و گمراهی خبث طینت به سر می‌برند و به همین جهت عذاب آن‌ها همیشگی و مستمر است. اما مسئله و نکته درخور توجه اینکه آیا کفر و تکذیب و خبثات این گروه ذاتی بوده است و زوال آن ناممکن است یا اینکه امری عارضی است که بر فطرت عارض شده است و زوال‌پذیر است؟ به نظر وی، این مسئله‌ای مهم است و بر محال بودن زوال آن دلالت ندارد. فطرت امری ذاتی است و بر اساس اخبار الهی، همگی بندگان بر سرشت یکتا پرستی آفریده شده‌اند. پس خدا بندگان را بر کفر و تکذیب نسرشته است؛ بلکه ایشان را بر اقرار به خالقیت و یگانگی و حب خود خلق کرده است.

ابن‌قیم در اینجا با استدلال نسبتاً محکمی می‌گوید: وقتی فطرت (حقی که انسان‌ها بر آن سرشته شدند و امری ذاتی است) به خاطر کفر و شرک باطل از بین برود، به طریق اولی، کفر و شرک باطل هم با ضد خود، یعنی حق زائل می‌شود. در این آیه تردیدی نیست که اگر ایشان به آن حالی که بر آن بوده‌اند بازگردانده شوند، به آنچه از آن نهی شده بودند برمی‌گردند؛ اما از کجا معلوم که آن حال از بین نرود و به نشأت و شکل دیگری تبدیل نشوند که پسندیده خدای تبارک و تعالی است! و این آن هنگامی است که آتش به آنان برسد و حکمت مدنظر از عذاب ایشان حاصل شود.

۴-۱-۴- استدلال بر اساس تفکیک بین وعده و وعید

ابن‌قیم در یکی از ادله خویش به اختصار بیان می‌کند که خداوند می‌تواند خلاف وعید عمل کند و در عمل کردن یا نکردن به وعید مختار است (ابن‌قیم، بی‌تا:

سرای حق محض هم قطعاً همین‌طور است. کلید مسئله در این نکته نهفته است که وقتی شر بر اساس حکمتی که برای غیر خود قصد شده است و نقش وسیله را دارد، دولت و فرمانروایی یابد، خیر که خودش مقصود و مدّ نظر است و نقش غایت را دارد، به مراتب، برخوردار از حاکمی و سیطره خواهد بود (ابن‌قیم، ۱۴۱۸ق: ۳۶۵-۳۶۶).

۵- نظرات علامه طباطبائی پیرامون خلود اهل نار

علامه طباطبایی در تفسیر آیاتی که در مورد خلود آمده است بر اصل خلود پافشاری دارد و سعادت و شقاوت، خیر و شر در آدمیان را به ظهور حالات و ملکات نفسانی نسبت می‌دهد که در دنیا کسب کرده‌اند و معتقد است که اگر کفر و شرک در نفس رسوخ کند، باعث عذاب دائمی می‌شود؛ اما بر این نکته نیز تأکید دارد که خلود در نار، تنها به کافران اختصاص دارد «فلا یشمل التّهدید و الوعیّد یخلود النار إلاّ الکافرین» (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۲۰، ۵۲).

وی در تفسیر المیزان می‌نویسد در آیه «وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ» (بقره/۱۶۷)، حجّتی علیه کسانی است که می‌گویند عذاب آتش تمام‌شدنی است (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۱، ۴۰۸). وی در پاسخ به این مسئله که آیا عذاب قیامت انقطاع می‌پذیرد و یا خالد و جاودانه است، می‌نویسد: از جهت ظواهر لفظی، کتاب خدا نص در خلود و جاودانگی دارد و سنت منقول از ائمه اهل بیت (ع) نیز آن قدر زیاد است که به اصطلاح به حد استفاضه رسیده است؛ اما از جهت عقل، به هیچ‌وجه نمی‌توان یک‌یک احکام شرع و خصوصیات که برای معاد ذکر شده است را با مقدمات کلی عقل اثبات کرد. دست عقل به آن خصوصیات و جزئیات نمی‌رسد و تنها راه اثبات آن، تصدیق به نبوت پیغمبر صادق است که معاد و جزئیات آن اصل را از طریق وحی اثبات کرده است. وقتی اصل و صدق نبوت پیامبر با ادله عقلی ثابت شد، دیگر لازم نیست که فروع آن مسائل نیز با ادله عقلی جداگانه‌ای اثبات شود؛ چون فرض شده است که نبوت این پیغمبر و

(۷۸۵). و چنین توضیح می‌دهد که اگر خدای سبحان آشکارا خبر می‌دهد که عذاب آتش، بی‌پایان و همیشگی و غیرمنقطع است، بی‌شک آن تهدیدی از سوی خداوند است؛ خدایی که خلف وعده نمی‌کند؛ اما در مورد وعید و تهدید، دیدگاه اغلب اهل سنت این است که خلاف تهدید عمل کردن از سوی خدا، کرم و عفو و درگذشتی است که خداوند به آن ستوده و مدح می‌شود. اگر خداوند این خلف تهدید را ترک کند، حق اوست و عمل ناحقی انجام نداده است و اگر هم بخواهد آن را به جا می‌آورد. کریم، حق خود را نمی‌گیرد، چه برسد به خداوند که کریم‌ترین و بخشنده‌ترین است. خداوند متعال در مواضع مختلف قرآن تصریح کرده است که خلف وعده نمی‌کند؛ اما حتی در یک موضع هم نگفته که خلف وعید نمی‌کند (همان).

۴-۱-۵- نظریه حداقلی بودن شر

ابن‌قیم در کتاب الصواعق المرسله استدلالی بدین‌گونه دارد که: ۱- اگر دوام عذاب همچون دوام ثواب باشد، مستلزم آن است که رحمت بر غضب الهی غالب نباشد. ۲- رحمت بر غضب غالب است. بنابراین دوام عذاب همچون دوام ثواب نیست.

در دلیلی دیگر که ناظر بر استدلال فوق است به حداقلی بودن شر قائل است. وی می‌گوید: خداوند دنیا را مثال و نمونه و عبرتی برای آنچه در آخرت است و از آن خبر داده، قرار داده است تا بندگان از آنچه دیده‌اند به آنچه از آن خبر داده شده‌اند، استدلال کنند: «جعل سبحانه الغلبه و العافیه لما کان عن رحمته، و جعل الاضمحلال و الزوال لما کان عن غضبه» خداوند غلبه و عافیت را در امری قرار داد که از رحمت است و نابودی و زوال را برای چیزی قرار داد که از غضب اوست؛ بنابراین لازم است راحتی بر سختی و سلامتی بر بلا و خیر و اهل آن بر شر و اهل آن غلبه یابد. اگرچه اهل خیر و شر گهگاه در غلبه‌داشتن جابه‌جا می‌شوند، اما بی‌شک غلبه ثابت و پایدار با اهل حق و اهالی آن است و هرگاه اقتضای حمد و حکمت خدا در این سرای فانی این چنین باشد، در

صدق آنچه آورده است با ادله عقلی ثابت شده است (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۱، ۴۱۲). باین حال، علامه تبیین فلسفی برای خلود ارائه می‌کند. به‌طور کلی می‌توان نظریات وی بر خلود اهل نار را در دو دسته مباحث عقلی و نقلی جای داد که در مباحث عقلی، اشکال و جواب‌هایی هم مطرح شده است.

۵-۱- تبیین فلسفی علامه از خلود

علامه طباطبایی بیان می‌کند: احوال و ملکات در نفس، صورتی نیکو و یا قبیح ایجاد می‌کند که نفس سعید از آن صورت نیکو متنعم، و نفس شقی از آن صورت قبیح، متألم می‌شود؛ اما اگر حالات و رفتار بد آدمیان در نفس راسخ نشده باشد، همگی آن‌ها زایل می‌شود؛ چون قسر دائمی و اکثری بنا بر قاعده فلسفی «الفسر لایدوم» باطل است؛ بنابراین نفس خودش می‌ماند و آن سعادت و شقاوت ذاتی‌اش. پس اگر نفس مؤمن به خاطر گناه صورت‌های زشت گرفت، چون با ذات نفس سازگار نیست، سرانجام آن صورت‌ها از بین می‌رود؛ همچنان‌که نفس کافر که ذاتاً شقی است، اگر به خاطر تکرار کارهایی صالح صور حسنه‌ای به خود گرفت، چون محیط نفس با آن سازگار نیست، آن صور بالأخره از نفس زایل می‌شود. و این در صورتی است که صورت‌ها در نفس رسوخ نکرده باشد؛ اما در صورتی که صورت‌های عارضه بر نفس، در نفس رسوخ کرده باشد و در نتیجه صورت جدیدی و نوعیت تازه‌ای به نفس داده باشد، (مثلاً او را که انسان بود و دارای صورت انسانی بود، بخیل کند که چنین انسانی یک نوع جدیدی از انسانیت است؛ همان‌طور که ناطقه وقتی با جنس حیوان ضمیمه شود، یک نوع حیوان درست می‌کند که نامش انسان است و ناهقه اگر ضمیمه آن شود، نوعی دیگر درست می‌کند به‌نام الاغ، و صاهله اگر ضمیمه‌اش شود، نوع سومی به نام اسب درست می‌کند. همچنین صورت‌های نوعی که در اثر تکرار یک عمل در نفس پدید می‌آید، اگر در نفس رسوخ کند، نوعیت جدیدی به انسان‌ها می‌دهد؛ می‌گوییم انسان یا

بخیل است یا سخی، یا شجاع است یا ترسو. معلوم است که این نوع یعنی انسان، نوعی مجرد در نفس است، و موجود مجرد دائمی الوجود است) هر گناهی که از او صادر شود، در صورتی که نفس او سعید باشد و با گناه سنخیت نداشته باشد و خلاصه عوامل خارجی گناه را به گردنش گذاشته باشد، در چنین صورتی، وبال و عذاب آن گناهان را می‌چشد و پاک می‌شود و از عذاب نجات می‌یابد. همچنین در صورتی که نفس او شقی باشد و با گناه سنخیت داشته باشد، در این صورت هرچند که هرچه از چنین نفسی سر می‌زند به اذن خدا است و لیکن از آنجا که گناهان بدون قسر و فشار از او سر می‌زند، چون نفس او نفسی گناه دوست است، بنابراین چنین نفسی همیشه در عذاب خواهد ماند.

چنین انسانی که دائماً گرفتار و معذب به لوازم ملکات خویش است از جهتی مانند کسی است که به مرض مالیخولیا و یا مرض کابوس دائمی مبتلا شده است؛ به‌طوری 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 کسی این صورت‌ها را در نفس او مجسم نکرده است؛ بلکه اثر نفس اوست و هرچند این صورت‌ها با طبع مریض او سازگار نیست و از این جهت که خودش پدیدآورنده آن صورت‌هاست، متألم و ناراحت نیست، ولی هرچه باشد، بالأخره از آن صورت‌ها رنج می‌برد و از آن‌ها می‌گریزد و مگر عذاب، غیر آن چیزی است که انسان قبل از ابتلاء بدان از آن می‌گریزد؟ و بعد از آنکه بدان مبتلا شد در جست‌وجوی خلاصی از آن برمی‌آید؟ این تعریف و مثال بر آن امور زشت و صورت‌های غیرجمیلی صدق می‌کند که انسان شقی در دار آخرت با آن‌ها روبه‌رو می‌شود. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱، ۶۲۲-۶۲۴). با توجه به تعبیر علامه، نفس انسان‌ها یا سعید

تکوینی بودن کيفر، مقتضای برهان‌های عقلی در خصوص جزادادن با ثواب و عقاب است و این اقتضا دارد که جزادادن از لوازم و نتایج اعمال باشد؛ زیرا ضرورت دارد که روابط قراردادی به روابط تکوینی منتهی شود (قدردان قراملکی، ۱۳۷۷: ۱۰۰). مطابق این نظر هرگونه کيفر و عقابی که در آخرت متوجه انسان شود، تنها انعکاس اعمال زشت خود انسان است و هیچ‌گونه عذاب و کيفری خارج از وجود انسان گناهکار به او نمی‌رسد (علامه طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱، ۱۸۶).

۵-۱-۱- خلود و قسری بودن کفر

نکته تأمل برانگیزی که می‌توان در رابطه با تبیین فلسفی علامه (که در ابتدای بحث بیان شد) مطرح کرد، این است که بنا بر قاعده فلسفی، هیچ مانع و قاسری نمی‌تواند دائمی و اکثری باشد. پس هیچ طبیعتی از هدف و کمالاتش به‌طور دائم معطل نمی‌ماند؛ از این رو، حالت کفر و شرک یا به‌گونه‌ای است که باعث می‌شود انسان از طبیعت و فطرت نخست خویش خارج شود و به طبیعت دیگر و ثانوی درآید و یا اینکه گناه، طبیعت انسانی را تغییر نمی‌دهد؛ بلکه تنها باعث عروض حالت و صفت جدید بر نفس می‌شود. در اینجا در هر دو صورت، عذاب ابدی و جاودانه معنا ندارد؛ زیرا در فرض نخست، اگر انسان از طبیعت اولیه خویش فاصله بگیرد و طبیعت ثانوی جدیدی به دست آورد، بدیهی است که کمالات و افعال صادر از آن به مقتضای این نوع جدید ظهور پیدا می‌کند و در این صورت، کمالات و عوارضی که بر طبع جدید عارض می‌شود با آن سازگار است و چه بسا از آن لذت می‌برد. بنابراین، اگر در اثر کفر و گناه، طبیعت انسان دارای نوع ناری شود، عذاب به حساب نمی‌آید؛ بلکه آن طبیعت مبتهج به ترتب عوارض ناری خواهد شد؛ اما در فرض دوم که انسان با خطا و گناه از طبیعت خویش خارج نشود، در این صورت، ایجاد مانع و جلوگیری از آثار و کمالات طبیعی به خاطر یکسری عوارض غیردائم است؛ در نتیجه، وقتی این عوارض از بین برود، انسان

است که در این صورت، اگر نفس با گناه سنخیت نداشته باشد، بعد از تحمل عذاب پاک می‌شود، یا شقی است که در این صورت این سؤال مطرح می‌شود که چرا چنین نفوسی از ابتدا خلق می‌شوند و اگر بنا باشد اعمال صالح، عاریتی باشد و دوامی نداشته باشد، پس چرا باید بدین نحو و تا ابد عذاب شوند. از طرف دیگر، بر فرض که با انجام گناه و رسوخ آن در نفس، نوعیت جدیدی شکل گیرد، در این صورت می‌توان گفت، چنانچه نوعیت قبلی دوامی نداشته است، نوعیت جدید هم دوامی نخواهد داشت. مضافاً بر این، مگر یک نفر تا چه مقدار عمر می‌کند که ذاتیتی جایگزین ذاتیت دیگر شود؛ در ثانی، این در رابطه با کفّاری که طول عمر کوتاهی دارند صدق نمی‌کند؛ چون آن‌قدر عمر نکرده‌اند که صفات رذیله در آن‌ها رسوخ کرده باشد.

علامه طباطبایی در رابطه با عذاب ابدی می‌نویسد: «ان العذاب الخالد اثر و خاصه لصوره الشقاء الذی لزمت الانسان الشقی» مسلماً عذاب ابدی اثر و خاصیت صورت نوعیه شقاوت‌باری است که پیوسته همراه انسان شقی است (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۱، ۶۱۴). به نظر علامه طباطبایی، کفر و عقاید فاسد، علت پیدایش شقاوت و عذاب ابدی و صورت نوعیه و فصل اخیر انسان است که این صورت نوعیه جدید، علت فاعلی آثار نامحدود و عذاب اخروی است که به مقتضای طبع شقاوت‌بار آن‌ها صادر شده است.

علامه در میزان ذیل آیه «وَقَالَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا لَوْ أَنْ لَنَا كَرَّةٌ فَنَتَبَرَّأَ مِنْهُمْ كَمَا تَبَرَّأُوا مِنَّا كَذَلِكَ يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسْرَاتٍ عَلَیْهِمْ وَ مَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ» (بقره/۱۶۷) بیان می‌کند که نفس انسان در اثر کسب ملکات، طبیعت ثانوی جدیدی به دست می‌آورد که این صورت نوعیه جدید در آخرت به صورت دائمی و جاودانه باقی می‌ماند و این در صورتی است که اعمال و رفتار انسان در دنیا در نفس وی رسوخ کرده باشد؛ اما اگر رسوخ نکرده باشد، این اعمال و رفتار، وصفی عرضی است و دائمی نخواهد بود (همان). وی در مورد کيفرهای اخروی می‌گوید:

دوباره به سمت فطرت اولیه خویش حرکت می‌کند. پس در هر دو فرض، خلود در عذاب منتفی است.

نکته فوق، در جلد ۹ اسفار ملاصدرا مطرح شده است و علامه طباطبایی در تعلیقه بر اسفار، ذیل کلام ملاصدرا چنین پاسخ داده است: «و للقائلین بالخلود أن یجیبوا عنه باختیار کل من الشقین أما علی الشق الأول - و هو الخروج عن الفطره بحصول نوعیه جدیده» (صدر المتألهین، بی تا: ۷، ۹۰). برای طرفداران خلود، این امکان وجود دارد که هر دو فرض عقلی را پاسخ دهند. در فرض اول که نفس به سبب انجام افعال بد و گناه از فطرت خویش خارج می‌شود و طبیعت جدیدی به خود می‌گیرد، علامه چنین پاسخ می‌دهد: طبیعت جدید هرگونه که باشد، صورت حالات بد و خبیثی است که حقیقت آن، نوعی تعلق خاطر به عالم ماده دارد و از عالم قدس و معنا متنفر است.

این صور خبیث چون به نحوی صادر از نفس است و از جهتی کمال برای آن محسوب می‌شود، سازگار و لذیذ برای نفس است؛ ولی وقتی پرده‌ها کنار می‌رود و حقیقت برای او آشکار می‌شود و از مضرات و عواقب آن آگاه می‌شود برای نفس عذاب‌آور است. درست مانند معتادی که در موقع غفلت از اعتیاد ضرر رساننده لذت می‌برد؛ ولی وقتی متوجه عواقب و ضرر آن می‌شود، همان لذت برای او عذاب‌آور می‌شود. «فانه عندالفعل یتالم بعین ما یلذ به» (همان).

پس این ادعا که عذاب برای گناهکار عذاب نیست، بلکه لذت بخش است، صحیح نیست؛ اما پاسخ علامه بر فرض دوم که انسان خطاکار بر سرشت اولی خود باقی بماند و طبیعت جدیدی به وجود نیاید، چنین است که عوارض عذاب‌آور، گرچه قسری است، اما هیچ‌یک از این عوارض به طور مصداقی دائمی و اکثری نیست؛ بلکه به صورت متوالی و مصداق‌های گوناگون برای انسان خطاکار وارد می‌شود. این نوع عذاب قسری است؛ ولی قسر وصف نوع عذاب است نه مصداق عذاب. بنابراین، اگر قسر به نوع نسبت داده شود، می‌تواند دائمی و اکثری

باشد. آنچه محال است قسر شخصی و مصداقی است. به نظر می‌رسد بر پاسخی که علامه بیان کرده است اشکالاتی وارد است: ۱- 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 جدید جایگزین شود؛ یعنی جوهر و صورت ذات در اثر گناه شکل جدید گرفته است و رفتارها بر طبیعت ثانوی و ذاتی مترتب است. پاسخ علامه طباطبایی فرض را بر عروض حالت جدید بر صورت نوعیه و طبیعت اولی انسان دانسته است؛ یعنی انسان کافر 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؛ ازاین رو، پاسخ مذکور خارج از فرض اول است نه پاسخ فرض اول. ۲- همچنین با نوعی دانستن عذاب، اشکال عقلی بطلان قسر دائم و اکثری حل نمی‌شود؛ زیرا تحقق هر طبیعت نوعیه به شخص است و طبیعت منهای فرد، وجود خارجی ندارد» (شانظری، ۱۳۸۵: ۱۱۳-۱۱۴).

۲-۵- بررسی پاسخ‌های علامه به مخالفان خلود

علامه اشکالاتی را که برخی از منکران خلود مطرح کرده‌اند، به تفصیل بیان می‌کند و همگی آن‌ها را کاملاً واضح البطلان می‌داند. پاره ای از اشکالات چنین است:

اشکال اول: رحمت خداوند، واسع و بی‌نهایت است. با این رحمت واسع چگونه میتوان تصور کرد موجودی بیافریند که عاقبت کار او عذاب دائم و مخلد باشد؟

پاسخ علامه: در پاسخ از اشکال اول بیان می‌کند: عذاب خالد، اثر و خاصیت آن صورت نوعیه شقاوت است که نفس انسان شقی به خود گرفته و او را نوع مخصوصی از انسان‌ها کرده است؛ همان‌طور که گاو نمی‌تواند روزی غیر گاو شود. این نوع انسان هم نمی‌تواند نوع دیگری شود؛ چون تصور و گفت‌وگوی ما از چنین نفسی بعد از آن است که نخست به اختیار خود

استعداد تام گفت: الف: یا قبلاً صاحب استعداد تام بوده است (فطرت الهی) و بعداً صفات رذیله را کسب و تغییر کرده است. پس در این صورت می‌توان گفت پس از تحمل عذاب استعداد دیگری می‌یابد. ب: یا قبلاً صاحب استعداد تام نبوده است و بعد صفات رذیله را کسب کرده است. پس در این صورت، صفات رذیله ذاتی نبوده است و چیزی که ذاتی نباشد، دوامی نخواهد داشت.

علامه طباطبایی براساس تبیینی که از رحمت حق دارد، خلود در عذاب را منافی با رحمت خداوند نمی‌داند و این چنین بیان می‌کند که کلمه «رحمت» به معنای تأثر قلب است؛ اما نه هر تأثیری؛ بلکه تأثر خاصی که از مشاهده ضرر و یا نقص در دیگران به آدمی دست می‌دهد و آدمی را وامی‌دارد که در مقام جبران ضرر و اتمام نقص او برآید؛ ولی وقتی این کلمه به خدای تعالی که فاقد جسم و جسمانیت است؛ نسبت داده شود، دیگر به معنای تأثر قلبی نیست، بلکه به معنای نتیجه آن تأثر است. نتیجه تأثر در ما آدمیان این بود که در مقام جبران نقص طرف برآییم. رحمت خدای تعالی نیز به همین معنا است. پس اینکه گفته می‌شود خدا رحیم است، معنایش این است که نقص بنده را جبران می‌کند و حاجتش را برآورده می‌سازد و بیماری‌اش را شفا می‌دهد، و در یک عبارت جامع «رحمت خدا منطبق است با اعطای او و افاضه وجود بر خلقش». البته این نسبت هم تفاوت می‌کند. اگر رحمت او به مطلق خلقش نسبت داده شود، منظور از این رحمت (رحمت رحمانی او) دادن هستی به خلق است؛ اما اگر رحمت خدا به مؤمنان نسبت داده شود، در این صورت منظور از آن، (رحمت رحیمیه او) رحمتی خواهد بود که مختص به مؤمنان است و آن عبارت است از: سعادت زندگی انسانی انسان. آن سعادت، مظاهر مختلفی دارد که خدای تعالی آن‌ها را تنها به مؤمنان مرحمت می‌کند؛ نظیر داشتن معارف حقه الهیه، اخلاق کریمه، اعمال صالحه و حیات طیبه در دنیا و آخرت و جنت و رضوان. بنابراین رحمت در خدای تعالی به معنای رحمت در ما انسان‌ها

گناهای مرتکب شد و سپس به دنبال آن گناهان، احوالی بی‌دری در نفس او پدید آمد و به دنبالش استعداد شدیدی در ذات نفس پیدا شد (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۱، ۴۱۴).

علامه در ادامه بیان می‌کند رحمت خدا از صفات فعلی و امری تکوینی و حقیقی است، نه انفعالی و شبهه جاودانه‌نشدن دوزخیان ناشی از مقایسه رحمت خدا با مهربانی و رقت قلب انسان‌هاست که در نتیجه، آن را با عذاب، ناسازگار دانسته‌اند. در مورد حضرت حق، عذاب و عین رحمت است و عذاب او ناشی از رحمانیت اوست.

رحمت دو نوع است رحمت عام که عبارت است از: افاضه چیزی که موجود، استعداد آن را یافته و به آن مشتاق شده و در صراط وجود و تکوین بدان محتاج شده است و دوم، رحمت خاصه که عبارت است از: افاضه و اعطاء خصوص آن چیزهایی که موجود در صراط هدایت به سوی توحید و سعادت قرب بدان محتاج است و نیز افاضه و اعطاء خصوص آن چیزهایی که انسان مستعد برای شقاوت (آن هم با استعداد شدید و تام) محتاج به آن شده است و آن عبارت است از رسیدن شقاوت به حد کمال، به گونه‌ای که به حد صورت نوعیه برسد. چنین صورت نوعیه که اثرش عذاب دائم است، منافاتی با رحمت عمومی و همچنین رحمت خاصه خداوند ندارد. زیرا کسانانی که می‌گویند عذاب دائم با رحمت خدا منافات دارد، اگر مرادشان از رحمت، رحمت عمومی است (چنانچه گفته شد) شقاوت شقی و به دنبالش عذاب خالد او هیچ منافاتی با رحمت ندارد؛ بلکه عین رحمت است و اگر مرادشان رحمت خاصه او است، باز هم منافات ندارد؛ زیرا شقی درخور این رحمت نیست (هم‌چنان که جاودانه بودن خران در خیریت با رحمت خاصه خدا منافات ندارد؛ رحمتی که مخصوص اصحاب صراط مستقیم از انسان‌ها است). همچنین اگر این اشکال صحیح باشد، نه تنها در عذاب موقت هم وارد است، بلکه عذاب‌های دنیوی را نیز دربر می‌گیرد (همان: ۴۱۴). با توجه به تبیین علامه از رحمت حق (رحمت یعنی افاضه)، می‌توان در رابطه با

نیست؛ زیرا رحمت در ما به خاطر داشتن اعضایی 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 منزّه از ماده است؛ بلکه به معنای عطیه و افاضه است؛ افاضه آنچه که مناسب با استعداد تام مخلوق است؛ مخلوقی که به خاطر به دست آوردن استعداد تام، قابلیت و ظرفیت افاضه خدا را یافته است. شخص مستعد وقتی استعدادش به حد کمال و تمام رسید، دوستدار آن چیزی می‌شود که استعداد دریافت آن را پیدا کرده است و آن را با زبان استعداد طلب می‌کند و خداوند هم آنچه را می‌طلبد و درخواست می‌کند به او افاضه می‌فرماید. بنابراین اگر رحمت به همان معنایی که علامه مطرح کردند معنا شود، باز این عذاب دائمی، نوعی از رحمت محسوب می‌شود و رحمت اثربخشی خود را دارد و به نوعی می‌توان گفت عذاب نیست (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۰، ۱۱۷-۱۱۸).

در نگاه علامه، رحمت خدا امری عام است؛ اما عذاب او امری خاص است. وی در ذیل آیه « قَالَ عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ » (اعراف/۱۵۶) بیان می‌کند: اگر رساندن عذاب را مقید به جمله «هر که را بخواهیم» کرده و در رحمت خود چنین تقییدی را به کار نبرده، برای این بوده است که عذاب از اقتضای عمل گنهکاران ناشی می‌شود نه از ناحیه خداوند؛ زیرا از ناحیه او جز رحمت ناشی نمی‌شود همچنان که فرموده: «ما يَفْعَلُ اللَّهُ بِعَذَابِكُمْ إِنْ شَكَرْتُمْ وَآمَنْتُمْ»^۷ و نیز فرموده: «لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنْ عَذَابِي لَشَدِيدٌ»^۸ و از این دو آیه به خوبی برمی‌آید که اگر خداوند گنهکاران را عذاب می‌کند، این عذاب کردن به اقتضای ربوبیتش نیست و گرنه جا داشت تمامی افراد را عذاب کند؛ حال آنکه مشیت خدا به عذاب افراد معینی تعلق می‌گیرد و معلوم است که مشیت او تعلق نمی‌گیرد، مگر به عذاب کردن آن افرادی که نعمتش را کفران کرده‌اند. پس باز

عذاب او مستند به گنهکاران است نه مستند به خود او. علامه بیان می‌کند دلیل اینکه گفته شد از ناحیه خدا جز رحمت و نعمت ناشی نمی‌شود، برای این است که سعه رحمت و افاضه نعمت از مقتضیات الوهیت و از لوازم صفت ربوبیت است. هیچ موجود، مربوب و مخلوق نیست، مگر اینکه وجودش برای خود او و برای بسیاری از موجودات دیگر نعمت است؛ چون موجودات همه به هم مربوطاند و خیر و شری که در یک موجود هست، یا هم برای خودش و هم برای دیگران نعمت است، مانند نیرومندی و ثروت و امثال آن دو که هم صاحبش از آن منتفع می‌شود و هم دیگران، و یا اگر برای خودش نعمت است دست‌کم برای دیگران نعمت است، مانند بلاها و امراض و آفاتی که برای صاحبش مایه ضرر است، ولی موجودات دیگر از بلای او منتفع می‌شوند. بنابراین می‌توان گفت که رحمت الهی واسعه است و اختصاص به مؤمن و یا صاحبان شعور ندارد و مخصوص دنیا یا آخرت نیز نیست. حتی شمول و عمومیتش فعلی است نه شأنی و مشیت او هم، همواره ملازم با رحمت اوست. پس می‌توان گفت که برای خدای تعالی دو قسم رحمت است: ۱- رحمت عام. مؤمن و کافر، نیکوکار و فاجر و با شعور و بی‌شعور همه با رحمت عام خداوند به وجود آمده‌اند و از ابتدای هستی و در مسیر وجودشان، مادامی که وجود دارند، به واسطه این رحمت روزی می‌خورند. ۲- رحمت خاص. این رحمت، عطیه‌ای است که خداوند آن را تنها به کسانی می‌دهد که ایمان و عبودیت دارند، مانند حیات طیب و زندگی نورانی در دنیا و جنت و رضوان در آخرت که کفار و مجرمان به خاطر کفر و جرم از آن بهره‌ای ندارند و بهره آنان چیزی است در مقابل این رحمت، مانند عذاب استیصال و زندگی نکبت‌بار از دنیا و آتش و آلام آن در آخرت. پس این قسم رحمت است که در مقابل عذاب است، نه رحمت واسعه عامه؛ زیرا عذابی که در مقابل رحمت واسعه قرار بگیرد، وجود ندارد. همچنین هر موجودی که بتوان کلمه «چیز» را بر آن اطلاق کرد، مصداقی

بین جرم و جریمه و گناه و عقوبت آن تناسب وجود داشته باشد، نمی‌توان به خلود در عذاب تن داد؛ زیرا لازمه آن این است که خداوند بنده خود را به خاطر گناهان محدود و متنهایی، عقوبت نامحدود و نامتنهایی کند که خلاف عدل است؛ یعنی چطور ممکن است مجازات، ابدی و نامحدود باشد.

درواقع، یکی از مسائلی که متکلمان و فیلسوفان و نیز محدثان در زمره بحث معاد و حیات به آن توجه داشته‌اند، مسئله چگونگی و کیفیت کیفر و جزای الهی است و در این میان، میزان عقاب و بودن در عذاب بیش از همه ذهن انسان کمالگرا و لذت‌جو را مشغول کرده است.

مهم‌ترین و اصلی‌ترین اشکال مسئله خلود این است که باید میان جرم و کیفر تناسب وجود داشته باشد و کیفر، متناسب با جرم و گناه تعیین شود. در این صورت با اینکه زمان جرم و گناه محدود بوده است، چگونه عذاب ابدی توجیه پذیر است؟ انسانی که حداکثر صد سال در کفر و عناد زندگی کرده است، چگونه می‌توان او را در برابر یک صد سال گناه، عذابی بی‌نهایت کرد؟ آیا این کاری غیر عادلانه نیست؟ بنابراین باید دید مرحوم علامه طباطبائی چگونه به این سؤالات پاسخ می‌دهد.

پاسخ علامه: در مورد اشکال سوم باید توجه داشت که عذاب در حقیقت عبارت است از: ترتب اثر غیرمرضی بر موضوع ثابت و حقیقی‌اش، و درمورد بحث، عذاب عبارت است از: آثاری که بر صورت و نوعیت شقاوت مترتب می‌شود و این آثار معلول صورتی است که آن صورت بعد از جمع آمدن علت‌هایی که معد آن است، یعنی مخالفت‌هایی محدود، پیدا می‌شود. پس مخالفت‌های نامبرده علت پیدایش آن صورت و نوعیت است و آن صورت، برای پیدایش آثار مناسب با خودش علت است و عذاب عبارت است از: ترتب آن آثار بر آن صورت؛ نه اینکه آثار نامبرده مستقیماً و بلاواسطه معلول آن علل (مخالفت‌ها) باشد تا بگویی: مخالفت‌ها محدود و انگشت شمار است؛ پس چرا باید عذابش بی‌نهایت باشد؟ با اینکه

از مصادیق رحمت عامه واسعه است؛ حال یا برای خودش رحمت است و یا برای غیر؛ چون اصل خلقتش به ملاک و به منظور رحمت بوده است. بنابراین، چیزی باقی نمی‌ماند که کلمه «چیز» بر آن اطلاق بشود و از مصادیق عذاب شمرده شود (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۸، ۳۵۷-۳۵۶).

اشکال دوم: عذاب وقتی عذاب است که با طبع معذب سازگار نباشد و یا به عبارت علمی، قسری و غیرطبیعی باشد و در جای خود مسلم شده است که قسر دوام ندارد؛ پس چگونه عذاب دائمی تصور می‌شود؟

پاسخ علامه: به نظر علامه نخست باید معنای ملایم نبودن با طبع را فهمید و دانست که منظور از آن چیست؟ چون گاهی منظور از این عبارت، نبودن سنخیت میان موضوع و اثری است که با آن موضوع موجود می‌شود؛ ولی اثر، اثر طبیعی آن نیست، بلکه اثر قسری آن است که قسر قاسر آن را به گردن موضوع انداخته است. در مقابل این اثر، اثر ملایم است که منظور از آن، اثر طبیعی موضوع است؛ یعنی آن اثری که از موضوع، در صورتی که آفت گرفته باشد، صادر می‌شود و در اثر تکرار در آن، رسوخ می‌یابد و صورت آن می‌شود؛ به طوری که موضوع با وجود آفت زدگی، در عین اینکه آن را دوست نمی‌دارد، طالب آن اثر می‌شود؛ مثل آن شخص مالخولیایی که مثال آن گذشت (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۱، ۱۴۱۴الی ۴۱۶).

پس در انسان‌های شقی هم آثار شقاوت، سازگار با ذات آن‌هاست؛ چون به مقتضای طبع، شقاوت از آنان صادر می‌شود. معلوم است که آثار صادره از طبع هر چیزی، سازگار با آن چیز است و درعین حال، چون مفهوم عذاب بر آن‌ها صادق است، آثار عذاب هم هست؛ زیرا صاحب آن آثار دوستدار آن‌ها نیست. پس از نظر ذوق و وجدان آن آثار را دوست نمی‌دارد؛ هرچند که از حیث صدور دوست می‌دارد.

اشکال سوم: مدت حیات و عمر بشر محدود و موقت است و گناهایی که انجام می‌دهد نیز محدود و متنهایی و منقطع است. با عنایت به اینکه عدل الهی ایجاب می‌کند که

محال است متناهی، اثر نامتناهی داشته باشد.

نظیر چنین مثالی ابر و باد و مه و خورشید و فلک و صدها عوامل دیگراند که یا علت‌های مهیاکننده هستند و یا مقرب‌ها و شرایطی چند و محدود که دست‌به‌دست هم می‌دهند و باعث می‌شوند مواد طبیعت به‌صورت انسانی درآیند؛ انسانی که همه آثار انسانیت از او سر می‌بزند که در این مثال، عوامل محدودند و معلول محدودی که همان صورت انسانیت است، پدید آورده‌اند؛ ولی این صورت محدود، آثاری نامحدود دارد. پس دیگر معنا ندارد کسی بپرسد چطور آدمی با اینکه علل و عوامل پدیدآمدن آن محدود و معدود بودند، بعد از مردن تا همیشه می‌ماند و آثاری دائمی از او سر می‌زند. و خلاصه چگونه عوامل پایان‌پذیر، علت پیدایش بی‌پایان می‌شود؟ برای اینکه آن عوامل دست‌به‌دست هم دادند و یک معلول را پدید آوردند. آن هم صورت انسانیت بود؛ ولی این صورت انسانیت که علت فاعلی صدور آن آثار نامحدود است، خودش هم دائماً با آثارش موجود است.

همچنین وی در جایی دیگر در پاسخ به این سؤال بیان می‌کند: «به هر نفسی آن جزایی که شایستگی آن را دارد داده می‌شود. به نیکوکاران جزایی نیکو و به بدکاران جزایی بد داده می‌شود و چون این عالم گنجایش آن جزاء را ندارد، قهراً باید جزای مذکور در عالمی دیگر باشد» (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۱۸، ۱۷۲). و نیز در جای دیگر بیان می‌کند: «کسی نمی‌تواند خدا را با اینکه تهدید به عذاب کرده است از عذابش جلوگیری کند؛ بنابراین عذاب وعده داده‌شده، قطعی و واقع‌شدنی است» (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۳، ۱۵۵-۱۵۶).

اشکال چهارم: خدماتی را که شقاوت‌مندان از نظر نظام عالم تکوین و آفرینش انجام می‌دهند، کمتر از خدمات سعادت‌مندان نیست و اگر آن‌ها نباشند، سعادت‌مندان هم نمی‌توانند به سعادت برسند؛ باین‌حال، چرا آن‌ها مبتلا به عذاب دائمی شوند؟

پاسخ علامه: پاسخ این اشکال این است که خدمت و

عبودیت هم مانند رحمت دو گونه است: ۱- عبودیت عامه؛ یعنی خضوع و انفعال وجودی در برابر مبدأ وجود؛ ۲- عبودیت خاصه؛ یعنی خضوع و انقیاد در صراط هدایت به‌سوی توحید. هر یک از این دو قسم عبودیت برای خود پاداشی از رحمت و اثری مخصوص و مناسب با خود دارد. پاداش عبودیت عامه رحمت عامه است که در سراسر عالم هستی و در نظام تکوین برقرار است. در این رحمت نعمت دائمی و عذاب دائمی، هر دو، مصداق آن رحمت‌اند. و اما جزاء و پاداش عبودیت خصوصی، رحمت خاص خداست و آن نعمت و بهشت است. این رحمت مخصوص کسانی است که رحمت خاص و هدایت خاص خدا را پذیرفتند و این خود روشن است. علاوه بر اینکه اگر این اشکال وارد باشد، باید در مورد عذاب غیردائمی آخرت و حتی در مورد عذاب دنیوی نیز وارد باشد.

اشکال پنجم: عذاب افراد عاصی و سرکش لابد برای انتقام است و انتقام در موردی فرض می‌شود که منظور، جبران و رفع نواقصی باشد که عصیان‌کننده به شخص منتقم مقتدر وارد کرده است و این معنا در مورد خداوند متعال که غنی مطلق است، تصور نمی‌شود؛ بنابراین چطور ممکن است کسی را عذاب کند تا چه رسد به عذاب دائم و مخلد؟

پاسخ علامه: عذاب دائم، مستند به صورت شقاوتی است که معذب را نوعی مخصوص از انسان‌ها کرده است؛ نه مستند به خدا، تا گفته شود انتقام از خدا محال است. بله استاد آن به خدای تعالی به این مقدار و به همان معنایی است که هر موجود دیگری را به او نسبت می‌دهیم. پس اینکه می‌گوییم خدا کفار را عذاب می‌کند، معنایش این نیست که از آن‌ها انتقام می‌گیرد و دق دل درمی‌آورد تا بگویی انتقام و تشفی از خدا محال است؛ بلکه به‌طور کلی انتقام خدای تعالی از گنهکاران انتقام به معنای جزاء دادن سخت است که مولی بنده خود را در مقابل تعدی از عبودیت و خروج از ساحت انقیاد به

طباطبایی با توجه به تبیینی که از رحمت حق دارد، شبهه جاودانه‌نشدن دوزخیان را ناشی از مقایسه رحمت حق و رقت قلب انسان می‌داند و می‌گوید که رحمت در مورد خداوند به معنای افاضه و اعطاء است؛ افاضه آنچه مناسب با استعداد تام مخلوق است و رحمت در خداوند به معنای تأثر قلبی نیست؛ زیرا خداوند منزّه از داشتن قلب است. پس به معنای نتیجه تأثر است.

به نظر، کفر و شرک از دو حال خارج نیست: الف) یا انسان را از فطرت اصلی خارج می‌کند و به نوع دیگری تبدیل می‌کند، که در این صورت می‌توان گفت چنانچه فطرت اولیه به نوع دیگری تبدیل شد، آن صورت نوعیه دوم نیز پس از تحمل عذاب پاک می‌شود و خلود معنایی ندارد؛ زیرا اگر قرار باشد عذابی صورت بگیرد و ثمره و نتیجه‌ای نداشته باشد، عذاب امری بیهوده تلقی می‌شود. حال آنکه خدای متعال هم در ذات و هم در صفات از انجام فعل عبث و بیهوده منزّه است. ب) یا اینکه فطرت اصلی باقی است؛ منتهی کفر، مانع و قاسری است که از همین شق هم بنا بر قاعده فلسفی القسر لا یدوم می‌توان دوام‌نداشتن عذاب را نتیجه گرفت.

با وجود اینکه هم ابن‌قیم جوزی و هم علامه طباطبایی به عدم وجوب عمل به وعید الهی قائل هستند، اما در رابطه با خلود اهل نار، ابن‌قیم به جاودانه‌نبودن معتقد است و علامه قائل به خلود است. در اینجا این سؤال مطرح است که با توجه به اینکه خلود اهل نار یکی از مصادیق وعید الهی است و از آنجایی که عمل به وعید بر خداوند واجب نیست، چرا علامه قائل به خلود است. همچنین با توجه به دیدگاه علامه، هدف از خلقت کافر همچنان بی‌پاسخ باقی می‌ماند.

به نظر می‌رسد ابن‌قیم در اقامه برخی از دلایل خویش بر جاودانه‌نبودن، گرایش‌های عرفانی دارد و حتی در برخی از موارد طبق مبنای اشعری خویش عمل نکرده است. از جمله اینکه اشاعره با انکار حسن و قبح عقلی، تمام افعال الهی را متصف به حسن شرعی می‌کنند و

عرصه تمرّد و نافرمانی به آن عذاب، معذب می‌کند. چنین انتقامی در خدای سبحان صدق دارد؛ ولی این معنای از انتقام مستلزم آن اشکال نیست. علاوه بر اینکه، اگر این اشکال وارد باشد، باید مانند اشکال‌های قبلی در مورد عذاب موقت و منقطع نیز وارد باشد؛ چه عذاب دنیایی و چه عذاب اخروی (همان).

علامه، با توجه به آنچه درباره عذاب دائم گفته است، بطلان همه این اشکالات را روشن می‌داند؛ زیرا عذاب دائم از آثار و خواص صورت شقاوت است که لازمه نفس شقی است؛ بنابراین، پس از آنکه ذات انسان صورت شقاوت به خود گرفت، دیگر جایی برای این سؤال مطرح نمی‌شود که چرا لوازم و آثار شقاوت دامن‌گیر او می‌شود؛ زیرا استعداد شدید و تام باعث افاضه صورت‌های مناسب آن استعداد است.

۶- نتیجه

با وجود اینکه ابن‌قیم و علامه، هر دو، شر را منسوب به خدا نمی‌دانند و معتقدند که هدف خدا از عقوبت و عذاب برای آرام‌شدن دل نیست، اما هر یک تبیین متفاوتی دارند. ابن‌قیم بر این باور است که عذاب و عقوبت فعل الهی است و ذات شرور مقصود و غایت بالذات آفرینش نیست؛ بلکه مفعول‌هایی هستند که برای یک امر محبوب مقدر شده‌اند؛ اما علامه طباطبایی قائل به تجسم اعمال است و چنین بیان می‌کند که عذاب از اقتضای عمل گنهکاران ناشی می‌شود، نه از ناحیه خداوند. «ان الجزاء علی الأعمال إنما هو نفس الأعمال بحسب الحقیقه». هر دو بر این باورند که عذاب خداوند در آخرت نیز از رحمت اوست؛ با این تفاوت که علامه خلود را منحصر در کفار می‌داند، ولی ابن‌قیم کفار را هم خالد در آتش نمی‌داند و معتقد است که همگی پس از تحمل عذاب به فطرت اولیه خویش بازمی‌گردند و کفر را امری عرضی و زایل‌شدنی می‌داند؛ به طوری که گنهکاران بعد از تحمل عذاب و اعتراف و خضوع در برابر حق، مشمول رحمت الهی قرار می‌گیرند و از عذاب الهی رهایی می‌یابند. علامه

۷- (۱) اگر سپاس دارید و مؤمن باشید، خدا را با عذاب شما چکار. (نساء / ۱۴۷)
 ۸- (۲) و اگر سپاس دارید، افزوتان دهم و اگر کفران کنید، عذاب من بسیار سخت است. (ابراهیم / ۷)

منابع

- ۱- قرآن کریم
- ۲- ابن قیم، محمد بن ابی بکر، (بی تا)، **حادی الارواح الی بلاد الفراح**، زائد بن احمد نشیری، موسسه سلیمان بن عبد العزیز الراجحی الخیریه، دارالعلم الفوائد.
- ۳- _____، (۱۴۱۸ق)، **مختصر الصواعق المرسله علی الجهمیه المعطله**، شرح و تعلیقه رضوان جامع رضوان، بیروت: دارالفکر.
- ۴- شانظری، جعفر، (۱۳۸۵)، **تحلیل عقلی جاودانگی در دوزخ از منظر ملاصدرا و علامه طباطبایی**، فصل نامه علمی پژوهشی انجمن معارف اسلامی، شماره دوم.
- ۵- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (بی تا)، **الحکمه المتعالیه با حاشیه علامه طباطبایی**، جلد ۷، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
- ۶- طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۷۱)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، ۲۰ جلد، اسماعیلیان، قم.
- ۷- _____، (۱۳۷۴)، **ترجمه تفسیر المیزان**، سیدمحمدباقر موسوی همدانی، ۲۰ جلد، دفتر انتشارات اسلامی، قم.
- ۸- _____، (۱۳۶۹)، **انسان از آغاز تا انجام**، صاق لاریجانی آملی، الزهراء، تهران.
- ۹- قدردان قراملکی، محمد حسن، (۱۳۷۷)، **جهنم چرا؟**، دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
- ۱۰- مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۴ق)، **بحار الانوار**، جلد ۸، موسسه الوفاء.

ازسوی دیگر، افعال الهی را فاقد هرگونه غایت و انگیزه می دانند. در صورتی که ابن قیم، یکی از اهداف عقوبت را تطهیر نفس می داند و بیان می کند محال است که افعال الهی خالی از حکمت، مصلحت و اهداف نیک باشد. بنابراین آنچه گفته شد، نتایج حاصل را می توان در موارد ذیل خلاصه کرد:

- ۱- اثبات خلود در نار با توجه به معناشناسی که از واژه خلود صورت گرفته است، با تکلف بیشتری روبه رو است تا قول به جاودانه نبودن.
- ۲- با توجه به اینکه ابن قیم جوزی مشی اشعری دارد، اما در رابطه با خلود در عذاب تبیین های عرفانی و بعضاً فلسفی دارد.
- ۳- با اینکه علامه و ابن قیم، عذاب الهی را مصداق رحمت الهی می دانند، ولی هر دو در باب خلود یا عدم آن راه متفاوت پیش گرفته اند. به این صورت که ابن قیم خلود را به طور کلی نفی می کند؛ ولی علامه، مختص و منحصر در کفار می داند.

پی نوشت‌ها

- ۱- کسانی که عمل زشت انجام داده اند، اهل جهنم هستند و در آتش پیوسته معذب خواهند بود (بقره/۳۹).
- ۲- هر کس مؤمنی را عمدتاً بکشد، مجازاتش آتش جهنم است که در آن جاوید و معذب خواهد بود (نساء/۹۳).
- ۳- «ان الله خلق خلقاً من غضبه، و أسکنهم بالمشرق یتنقم بهم من عصاه»
- ۴- «بَلْ بَدَأَ لَهُمْ مَا كَانُوا يُخْفُونَ مِنْ قَبْلُ وَ لَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ» (انعام / ۲۸)
- ۵- «وَ مَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَ أَصْلٌ سَبِيلًا» (اسراء / ۷۲)
- ۶- «وَ لَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ وَ لَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَكَّؤْا وَ هُمْ مُعْرِضُونَ» (انفال / ۲۳).