

:: بررسی دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبایی در مساله خلود

در عذاب ::

دکتر منیره سیدمظهری^۱

حمیده فردوس^۲

تاریخ دریافت: ۹۰/۱/۲۳

تاریخ تصویب: ۹۰/۴/۱

چکیده

یکی از مسائلی که در زمره بحث از معاد و حیات پسین مورد توجه جدی متکلمان و فیلسوفان و نیز محدثان و مفسران قرار دارد، مساله چگونگی و کیفیت کیفر و جزای الهی است و در این میان، میزان عقاب، مدت بودن در عذاب، بیش از همه ذهن انسان کمال گرا، لذت جو و آرامش طلب را به خود مشغول ساخته که نتیجه آن نظرهای گوناگونی است که در این پیرامون اظهار شده است. ملاصدرا در این مساله ابتدا سخت تحت تاثیر ابن عربی و به تاسی از او بر عدم خلود اصرار می کند ولی بعد گویا در رای خود تجدید نظر کرده و با براهین مختلف از جمله تناسب و تجانس عقاب با ذات آدمی جاودانگی عذاب را اثبات می کند.

علامه طباطبایی نیز به پیروی از رای دوم ملاصدرا، خلود در عذاب را پذیرفته و به همه اشکالات آن پاسخ گفته است.

۱- استادیار و عضو هیات علمی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد کرج
۲- دانش آموخته کارشناسی ارشد فلسفه اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد کرج



با این همه به نظر می رسد استدلالی که از صدرا برای نفی خلود در عذاب آوردیم با نتیجه ای که نهایتاً از آن می گیرد و عقیده ای که بدان ملتزم می شود تناقض دارد؛ زیرا او در استدلال خویش بر فطرت توحیدی انسان و ذاتی بودن عشق و ایمان همه انسانها به خدا و عارضی و قسری بودن کفر و فسق دایمی و اکثری نبودن آن تاکید کرده که لازمه قهری آن این است که همه اهل دوزخ در نهایت از جهنم باید خارج شوند و به بهشت داخل گردند. اما نتیجه ای که صدرا گرفت این بود که اهل دوزخ دو دسته اند یک دسته آنها که کفرشان عارضی است و در نهایت از جهنم خارج می شوند اینها برای همیشه در جهنم خواهند ماند.

کلید واژه ها: ملاصدرا، علامه طباطبایی، خلود، قضای الهی، اعتیاد، فطرت

Archive of SID



طرح مساله

خداوند در بسیاری از آیات قرآن کریم، به موازات وعده تنعم دائمی و پایان ناپذیر اهل ایمان و ابرار و سعدها از نعمات بهشت اشقیاء، کفار، فجار، منافقان، مشرکان، مرتدان، رباخواران و... را به بقای در عذاب و آتش وعده داده است.

یکی از نمونه های این آیات، در سوره انفطار است که می فرماید: "ان الابرار لفی نعیم، و ان الفجار لفی جحیم، یصلونها یوم الدین، و ما هم عنها بغائبین" (انفطار، ۱۳-۱۶) ^۱

فجار جمع فاجر در اصل از فجر به معنی شکافتن وسیع است و طلوع صبح را به این جهت طلوع فجر می گویند که گویی پرده سیاهی شب با سپیده دم به کلی شکافته می شود و از همین رو واژه فجور در مورد اعمال کسانی که پرده عفاف و تقوی را می درند و در راه گناه قدم می گذارند به کار می رود. جحیم از ماده جحم (بر وزن فهم) به معنی برافروختن آتش است. بنابراین جحیم همان آتش فروزان و شعله ور است و معمولاً در تعبیر قرآن به معنی دوزخ آمده است و اینکه می فرماید: "نیکوکاران در بهشت و بدکاران در دوزخند" ممکن است به این معنی باشد که آنها هم اکنون نیز در بهشت و دوزخ وارد شده اند و در همین دنیا نیز نعمتهای بهشتی و عذابهای دوزخی آنها را فرا گرفته، همانگونه که در سوره عنکبوت می خوانیم: "وان جهنم لمحیطیه بالکافرین" (عنکبوت، ۵۴) ^۲. ولی جمعی گفته اند که اینگونه تعبیرها اشاره به آینده حتمی است (زمخشری، تفسیرکشاف، ج ۸، ص ۲۸۳). در آیه بعد توضیح بیشتری درباره ی سرنوشت فاجران داده است، می افزاید: "یصلونها یوم الدین" (عنکبوت، ۵۵) ^۳

هرگاه معنی آیه گذشته چنین باشد که آنها هم اکنون داخل دوزخند، این آیه نشان می دهد که در روز قیامت ورود بیشتر و عمیق تری در این آتش سوزان می یابند و اثر آتش را به خوبی احساس می کنند. یصلون از ماده صلی (بر وزن سعی) به معنی



دخول در آتش و سوختن و برشته شدن و تحمل درد و رنج آن، آمده است و باز برای تاکید بیشتر می فرماید: "و ما عنها بغائبین"، بسیاری از مفسران این جمله را دلیلی بر خلود و جاودانگی عذاب فجار گرفته اند و چنین نتیجه گیری کرده اند که منظور از فجار در این آیات کفارند، چرا که خلود و جاودانگی جز

- ۱- "مسلماً نیکان در نعمت فراوانی هستند و بدکاران در دوزخند، روز جزا وارد آن می شوند و می سوزند و هیچگاه از آن غائب و دور نیستند"
- ۲- "دوزخ کافران را احاطه کرده است"
- ۳- "آنها در روز جزا داخل دوزخ می شوند".

در مورد آنها وجود ندارد، بنابراین فجار کسانی هستند که پرده های تقوی و عفاف را به خاطر عدم ایمان و تکذیب روز جزا دریده اند نه به خاطر غلبه هوای نفس در عین داشتن ایمان (جوادی آملی، تفسیر موضوعی قرآن، ج ۱۰، ص ۲۱۳) تعبیر این آیه به صورت زمان حال باز تاکید است بر اینکه اینگونه افراد در این دنیا نیز به کلی از جهنم غایب و دور نیستند،

زندگی آنها خود دوزخی است و قبرشان نیز طبق حدیث معروف حفره ای از حفره های آتش است و به این ترتیب دوزخ دنیا و دوزخ برزخ و دوزخ قیامت هر سه برای آنها فراهم است. ضمناً آیه فوق این حقیقت را نیز بازگو می کند که عذاب دوزخیان هیچگونه فترتی ندارد و حتی برای ساعت و یا لحظه ای از آن دور نمی شوند. (امینی، معاد در قرآن، ص ۸۴).

دقت در این آیات یک نکته را مسلم می کند و آن اینکه کفار، بی ایمانان و مشرکان خالدین در دوزخند. اما خلود همه ی گناهکاران و معصیت کاران مسلم نیست مگر اینکه عصیان و گناه آنچنان عظیم یا گسترده باشد که انسان را به کفر و ترک ایمان



بکشاند یا بی ایمان از دنیا برود. مثلاً در آیه ۸۱ سوره بقره تعبیر به (احاطت به خطیئته)" کسی که گناهی انجام دهد و آثار گناه تمام وجود او را بپوشاند" نشان می دهد که ارتکاب گناه به تنهایی موجب خلود در آتش نمی شود بلکه احاطه گناه به تمام وجود انسان که او را به سوی کفر سوق می دهد، سبب خلود می شود، چنانچه در آیه ۱۰ سوره روم عاقبت انجام گناه را تکذیب آیات الهی و به سخریه گرفتن آنها می داند. این آیه نشان می دهد که اصرار بر گناه و ادامه آن منجر به کفر و تکذیب آیات الهی می شود همچنین آیاتی که مغفرت الهی را گسترده و شامل همه گناهان غیر از شرک می داند و آیات شفاعت و قبول توبه دلیل روشنی بر این حقیقت اند که حساب کفار و مشرکان از گنهکاران دیگر که قابل بخشش و آمرزش اند جداست. (مکارم شیرازی، پیام قرآن، صص ۴۹۰-۴۹۴)

در برابر این آیات بسیاری از عرفا و حکما با بیان دلایل عقلی و نقلی خلود در عذاب را انکار کرده اند. از جمله این دلایل حاکمیت و غلبه رحمت الهی بر تمام اعیان و اسماء از جمله اسماء جلالیه و عین " غضب" است. ابن عربی در باب ۵۸ فتوحات در شرح اصطلاحات کرسی و سدره، قلم و لوح، متعلق هر کدام را بیان کرده و می گوید که کرسی به عالم خلق و امر، و نشئه تکالیف مربوط است که از سدره منقسم می شود و آنگاه به اشاره به احکام پنجگانه ی واجب، حرام، مکروه، مستحب و مباح توضیح می دهد که مباحات از سدره، مکروهات از کرسی، مستحبات از لوح، واجبات از قلم و محرّمات از عرش نازل شده است. پس با تکیه بر این مطلب و با در نظر گرفتن آیه " الرحمن علی العرش استوی" گناهی که موجب ورود به آتش و گرفتاری عذاب می شود را مسبوق رحمت دانسته است و نتیجه می گیرد" از عرش به محذورات نظر می شود و عرش محل استوای رحمن است و به همین جهت به



محرمات، جز به نگاه رحمت نمی نگرد و لذا غایت اهل معصیت وصول به رحمت است". (محمی الدین ابن عربی، فتوحات مکیه، ج ۱، ص ۱۶۴) سپس می افزاید: اعمال بدکاران در اسفل السافلین است. لیک رحمت از عرش رحمانیت با همان نگاهی که گفتیم در همان منزل اسفل السافلین برای آنان، نعمت قرار می دهد. (همان)

از نظر ابن عربی، عمومیت رحمت به آن است که حکم و اثر آن بر احکام و آثار سایر اسماء الهی از جمله غضب و اسماء جلالی غالب و ظاهر باشد و غایت تمام آنها قرار گیرد، از همین منظر است که با تاکید بر تخلف ناپذیری مشیت الهی می گوید همه افعال آدمیان در قالب مشیت رخ داد. در نتیجه عاقبت و غایت وجودی همگان به سعادت و نیکی است و مشمول رحمت قرار خواهند گرفت. (محمی الدین ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۱۶۶)

ملاصدرا در شواهد یکی از ادله عدم خلود را توسل بر فطرت توحیدی انسانها معرفی کرده است. او توضیح می دهد که سرشت همه ی انسانها اعم از کافر و مومن و فاسق با توحید و ایمان به خدا عجین شده است. به تعبیر قرآن همه ی انسانها در عالم "ذر" به ندای "الست بربکم" خداوند پاسخ مثبت و موحدانه "قالوا بلی" داده اند. بنابراین فسق و کفر برای نفس انسان عرضی است نه ذاتی، طبیعی است که امور عرضی تاب مقاومت برابر امور ذاتی را ندارند، بنابراین کفار و فساق پس از تحمل عذابهای دردناک در مدتهای مدید از کدورت ها و هیات ظلمانی کفر و فسق رها می شوند و فطرت اصلی توحیدی آنها مجدداً جلوه گری خواهد کرد و در آن صورت اهل نجات خواهند شد. (صدرالدین محمد شیرازی، الشواهد الربوبیه، ص ۳۱۹)

ظاهراً در بسیاری از کتابهای کلامی برای نفی جاودانگی در عذاب تکیه بر عدل خداوند شده است به این مضمون که مدت حیات و عمر بشر در دنیا محدود و موقت است پس



گناهی را که انسان انجام می دهد محدود و متناهی است با عنایت به اینکه عدل الهی ایجاب می کند که میان جرم و جریمه و گناه و عقوبت آن تناسب وجود داشته باشد، نمی توان به خلود در عذاب تن داد زیرا لازمه ی آن این است که خداوند بنده ی خود را به خاطر گناهان محدود و متناهی، عقوبت نامحدود و نامتناهی کند که خلاف عدل است. (مطهری، زندگی جاوید یا حیات اخروی، ص ۷۳)

ملاصدرا از کسانی است که خود ابتدا درباره ی این مساله به تضاد عقل و دین اعتراف کرد، و همه ی همت خود را مصروف داشته تا به توجیه و تاویل نصوص دینی در این مورد بپردازد. اما بعد گویا از عقیده خود منصرف شده و بر این رای رو نموده است که عذاب اهل دوزخ همیشگی است و آنان همیشه و دائماً در درد و رنج خواهند بود. تابعان صدرایی معاصر نیز ضمن شرح عقیده مرحوم ملاصدرا، خود را تابع رای دوم او می دانند.

دیدگاه ملاصدرا و برخی فیلسوفان صدرایی معاصر

چنانکه از کتابهای مختلف تفسیری و فلسفی صدرالمতالیهین استفاده می شود، او ابتدا در این مساله سخت متأثر از ابن عربی بوده است. چنانکه در طرح مساله بیان داشتیم کسی که بیش و قبل از همه بر عدم خلود و انقطاع عذاب در آخرت اصرار کرد، ابن عربی بوده است.

مرحوم آخوند در بحث از جاودانگی عذاب ابتدا دلیلی را در قالب پرسش مطرح می کند. به این مضمون که پروردگار از طاعت بندگانش سودی نبرده و از معصیت آنان ضرری نمی بیند و هر چند متناسب با قضا و قدر الهی انجام می پذیرد و اختیار ورزی آدمیان در افعالشان به حکم قطعی خداوند است، بنابراین استمرار عذاب بر



آنان چه توجیهی دارد؟ در روایت هم وارد شده که آخرین کسی که شفاعت می کند، مهربانترین مهرورزان (ارحم الراحمین) است. (صدرالدین محمد شیرازی، اسفاراربعه، ج ۹، ص ۳۵۳)

ملاصدرا برای نفی جاودانگی عذاب، دو دلیل عقلی و نقلی مورد استناد قرار می گیرد، دلیل عقلی خود تقریرهای مختلفی را برمی تابد که به مهمترین آنها در کلام ملاصدرا اشاره می کنیم:

دوام ناپذیری حرکت قسری

این دلیل به تقریرهای مختلف در مکتوبات عرفانی و فلسفی درج شده و صدرالمتألهین، کاملترین شکل آن را در اسفار ذکر کرده است.

این استدلال، از دو مقدمه، که یکی در حکم صغری و دیگری در حکم کبری و قاعده کلی است تشکیل شده که با در کنار هم گذاردن آن دو، نتیجه، یعنی «ضرورت سرآمدن عذاب» به دست می آید.

مقدمه ی نخست اینکه هر یک از موجودات طبیعی دارای غایتی هستند که نیکی و کمال آنان در هموست و آدمی ذاتاً بدان کمال، گرایش و کشش دارد و به سوی آن حرکت می کند تا بالاخره کمال خود را بیابد.

بنابراین حرکت به سوی کمال، امری طبیعی و حرکت بر مسیر متناسب با فطرت آدمی است و خروج از این مسیر و دور شدن از کمال و نیکی مطلوب، حرکتی قسری و برخلاف طبع اوست که به واسطه برخی موانع و عوائق رخ می دهد. در جای خود به تفصیل، بحث و ثابت شده است که قسر و حرکت برخلاف جریان فطرت و طبیعت تا هنگامی است که عامل بازدارنده باقی باشد و این عامل به جهت ناسازگاری با ذات



و عدم مساعدت عوامل و تمایلات درونی انسان با آن، دوام ناپذیر بوده و بالاخره زایل شده و قسر نیز به تبع آن پایان می پذیرد؛ و این پایان پذیری یا به واسطه ی پالایشی است که به وسیله ی عذاب الهی، از ناراستیها و کژیها پیدا می کند و یا به دلیل تحولی است پس از مدتی بودن در عذاب، برای فطرت او حاصل آمده و برخوردار از فطرت ثانویه ای می شود که با عذاب در تلائم و تناسب است و لذا عذاب و ناگواری را پایان می دهد. (مطهری، شرح مبسوط منظومه، ج ۴، ص ۱۱۸)

ملاصدرا، در جای دیگر در توضیح این نظریه، آدمیان را به سه گروه کلی تقسیم می کند: سعادت‌مندان که بر گزینشی اختیاری و ارادی مسیر فطرت حرکت کرده و توانسته اند میان گرایش درونی به کمال مطلق و حقیقت بیرونی انطباق ایجاد کنند و به مطلوب خویش دست یابند. اینان اهل بهشت و بهره مند از نعمتهای آنند.

کسانی که ایمان را برنگزیده و به کفر گراییده اند لیک این گرایش و گزینش، آگاهانه نبوده و ناشی از ناآشنایی و راه نایابی آنان به حقیقت و اشتغال تام به طبیعت و ارضای تمایلات غریزی است. و لذا عمل ایشان را، ارادی، به مفهوم واقعی نمی توان نامید؛ چه، عمل ارادی و انتخاب و اختیار، در بستر آگاهی و شناخت امکان پذیر است و چنین چیزی در عمل این گروه مفقود می باشد؛ و لذا اینان فاقد شخصیت انسانی هستند و بسان حیوانات می زیستند و انتظاراتشان فراتر از انتظارات و التذاذات حیوانی نیست و از آنجا که حشر اخروی هر موجودی بر طبق زیست دنیوی اوست، ناگزیر حشر این گروه و حضورشان در قیامت و چگونگی محاسبه و معاقبه هاشان بسان حیوانات است و در همان زمره به حساب می آیند. برای این گروه، عذاب مفهومی ندارد و بر آنچه دارند، خشنود و خرسندند هر چند دیگران که از بیرون بر حال آنان نظاره می کنند آن را بر نتابیده و از وقوع آن معذبنند.



۳- گروه سوم، آشنایان با حقیقت و در عین حال روی بر تافتگان از آنند؛ اینان اهل نفاق هستند که از فطرت نخستین خود فاصله گرفته اند. عذاب الهی صرفاً بر این گروه، به میزان فاصله ای که از فطرت دارند وارد می شود. تعذب و زجزپذیری این گروه، از آتش الهی، حکایت از آن دارد که هنوز دارای جوهر اصلی انسانیت هستند و فاصله ی آنان به مسخ شخصیت انسانی و تحول آن به شخصیت ثانوی نینجامیده است و از طرفی نیز به جهت فاصله ی مذکور، در آنان هیئات و ملکات حیوانی پدید آمده است که با جوهر انسانی اش ناسازگاری و تضاد دارد، ولی این تضاد، غالبی و دائمی نیست و بالاخره باید پایان یابد و پایان آن به دو گونه امکان پذیر است:

الف) در اثر مدت طولانی بودن در آتش و تحمل عذاب، پاک شده و به فطرت الهی خود رجوع کرده و به بهشت وارد می شوند.

ب) در صورتی که ملکات حیوانی پدید آمده، ریشه ی اعتقادی نظیر شرک و انکار خداوند داشته باشد. پس از مدتی فطرت انسانی در کشاکش با این به کلی دچار زوال می شود و فطرت اولی به طبیعت ثانوی تحول می یابد.

چنین انسانی، با تغییر طبقه و تنزل از مرتبه ی انسانی با وجود بقا در آتش، به جهت تناسب و تجانسی که با آن پیدا می کند از عذاب می رهد و با آن انس می گیرد.

چنین فردی ضمن آنکه از حیات عقلی انسان محروم است، حیات دیگری را پیدا کرده و تا ابد در آن حیات باقی است و منظور از "لایموت فیها و لایحیی"، نفی همین حیات عقلانی از یک سو و اثبات حیات (عدم موت) حیوانی از سوی دیگر است.

(صدرالدین محمدشیرازی، اسفار اربعه، ج ۹، ص ۳۵۱)

ملاصدرا در مجموعه رسائل خود، این نظریه را به طور خلاصه چنین تبیین می کند: "کفر و آنچه در حکم آن است، یا انسان را از فطرت نخستین خارج نموده و او را در



زمره ی فطرت دیگری از نوع متفاوت وارد می نماید یا اینکه موجب چنین تحولی نمی گردد. در هر دو صورت عذاب، جاودانه نیست. اما بر فرض اینکه از فطرت نخستین خود خارج شود، دلیل پایان پذیری عذاب آشکار است چرا که به سبب تکرار، افعال شهوی و غضبی او، صورت ذات و جوهر طبیعت او شده که در این صورت از کمالات ذات وی به حساب می آیند، همانند حیوانات که کمال آنان در برآوردن شهوت بوده و کمال درندگان در تهاجم و غلبه است و هیچ چیزی، نه تنها به وسیله ی آنچه که متناسب با ذات و طبیعت اوست عذاب نمی شود بلکه بدان مسرور می گردد. چنانکه در حالات بسیاری از مردم مشاهده می کنیم. و اما بر فرض آنکه بر فطرت نخست خود باقی بوده و صرفاً به سبب پاره ای عوارض غیردایمی و موقت از آن دور مانده اند در این صورت با زوال آن عوارض، به فطرت اصلی بازگشته و بدون آنکه مانعی در کار باشد، رحمت گسترده، و بخشش فراگیر الهی شامل حال آنان شده و دیگر دلیلی برای جاودانگی در عذاب باقی نمی ماند. (صدرالدین محمدشیرازی، مجموعه رسائل فلسفی، ص ۲۵۰)

قضای الهی

ملاصدرا، با استشهاد به برخی آیات قرآن کریم، نظیر " ولقد ذرأنا لجهنم کثیراً من الجن و الانس"، ورود به جهنم را به حکم قضای الهی، غایت وجودی پاره ای از مخلوقات دانسته است و گرایش ذاتی آنان را وصول به همان غایت و کمال مطلوب می داند و آنچه موافق طبع چیزی باشد نه تنها عذاب و ناگواری ندارد بلکه لذت و خرسندی را به دنبال می آورد: " بهتر آن است که در اثبات دوام ناپذیری عذاب، به این سخن خداوند استدلال چیست: " ولقد ذرأنا لجهنم کثیراً من الجن و الانس" مخلوقی



که غایت وجودی او، بر حسب خواست و قضای الهی آن است که وارد دوزخ شود، ناگزیر این ورود، متناسب با طبیعت او بوده و کمال وجودی او به شمار می آید چرا که پیشتر گذشت که "غایات"، کمالات موجودات است و کمال هر چیزی، با او ملائمت داشته و برایش عذاب نمی باشد بلکه فقط برای دیگران که غایت وجودشان دستیابی به مراتب برتر است، ناگوار و عذاب دهنده می باشد. به موجب قضای الهی که در "قدر" او اثر گذار است، حکم به وجود سعادت‌مندان و شقاوت‌مندان، جملگی ثابت شده و آنگاه که وجود هر گروهی بر حسب قضای الهی و اقتضای ظهور اسماء ربوبی می باشد، این موجودات دارای غایات حقیقی و منازلی ذاتی هستند. (همان، صص ۳۴۹-۳۵۲)

این دلیل، بسیار نزدیک به دلیل قبلی است لیک تفاوت اساسی آنها در این است که در دلیل قسر، غایت وجودی و کمال مطلوب انسانها، وصول به کمال مطلق و دستیابی به لقای الهی دانسته شده که البته در مواردی این طبیعت اولی زایل، و تبدیل به طبیعت ثانوی می شود و آنگاه میان "انسان مسخ شده و تحول یافته" با "آتش" سنخیت و تناسب برقرار می گردد.

بنابراین در دلیل پیشین، تلائم و تسامخ انسان با عذاب براساس طبیعت ثانوی است نه طبیعت اولی، ولی در دلیل دوم، این تلائم، محصول طبیعت اولی است یعنی از همان آغاز به قضا و تقدیر الهی و به تعبیر عارفان به اقتضای عین ثابت، وصول به جهنم، غایت وجودی و کمال مطلوب پاره ای از موجودات را تشکیل داده و ورود به آتش، دستیابی به همان کمال مطلوب است که رضایت و خشنودی آنان را در پی دارد. (طباطبایی، قرآن در اسلام، صص ۶۰-۶۲)

ملاصدرا در این استدلال از ابن عربی اثر پذیرفته است. وی در فصوص الحکم، فص



داوودی به بحث از مشیت الهی پرداخته است و ضمن تاکید بر تخلف ناپذیری مشیت، با ارائه ی توجیهی خاص از مفهوم اطاعت و معصیت، نتیجه می گیرد که سرانجام همه، به سعادت و نیکویی است و جملگی مشمول رحمت الهی قرار می گیرند؛ (محمی الدین ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۱۶۶) و همگان به این غایت وجودی خود دست می یابند ولی باید توجه داشت همان گونه که در تقریر ملاصدرا از این نظریه آمده بود، چگونگی این وصول برای انواع مختلف موجودات، متفاوت بوده و هر کس به گونه ای خاص به این "غایت" واصل می شود و البته سهم و نصیبی که از آن می گیرد و نیز مختلف است ولی در عین حال در همه ی حالات، این رحمت الهی است که حکم کرده و اثرگذار است. در نتیجه با توجه به اینکه همه ی موجودات، در هر صورت به غایت خود می رسند و خیر و سعادت در چیزی جز وصول به غایت متناسب با ذات نیست، این وصول برای هیچ کدام از موجودات نمی تواند عذاب آفرین و رنج آور باشد و به همین جهت به "رحمت" موصوف شده است.

اعتیاد

یکی دیگر از ادله ای که بر اساس آن بر نفی تلازم میان خلود در آتش در عذاب استدلال می شود، عادت پیدا کردن آدمی به آتش پس از گذشت زمان طولانی است. این دلیل، گرچه قابل جمع با دلایل پیشین نیز بوده و بسیاری نیز چنین کرده اند و ملاصدرا، نیز در ضمن سخنان خویش در تقریر دلیل قسر بدان اشاره کرده است، ولی خود به تنهایی می تواند مستند قرار گیرد و به عنوان توجیهی دیگر به کار آید. (جوادی آملی، معاد در قرآن، صص ۱۱۹-۱۲۱)

داوود قیصری در شرح فصوص به این دلیل به طور مستقل توجه کرده و آن را به گونه



ای کارآمد و از منظر اسم شناسی تبیین کرده است. به نظر وی، دوزخیان، تحت تربیت اسم شریف "المنتقم" قرار گرفته اند و گرچه در آغاز به اقتضای انتقام، دردناک بودن دشمنی و صعوبت آتش را ادراک می کنند لیک رفته رفته، بدان انس می گیرند، آنچه آن که جدایی از آن بر ایشان سخت و زحمت زا می شود، بسان کسی که در آغاز ارتکاب عمل قبیح و ناشایست، آزرده و شرمگین می گردد، ولی با تکرار و حصول اعتیاد، به عمل آن خشنود می شود و انزجار نخستین رخت بر می بندد هر چند این تصور او هیچ تغییری در واقعیت و نفس الامر ایجاد نمی کند و عذاب آفرینی آتش همچنان پابرجاست. (داوود قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۲۲۴)

قیصری، پیدایش و حصول انس و رضایت را در غافلان و جاهلان به گونه ای متفاوت از منافقان و کسانی که آشنایی و شناخت به کمال دارند می داند. او که در این نظریه از شیخ اکبر، ابن عربی، ملهم و متأثر است، خود الهام بخش صدرالمتالهین قرار گرفته است.

ملاصدرا با نقل خلاصه ای از نظریه ی وی در بخشهایی از اسفار به تشریح و توضیح آن پرداخته است: ملاصدرا نقل می کند که مقامات کلی ای که در بر گیرنده ی همه ی بندگان در آخرت است بر سه قسم کلی بهشت، آتش و اعراف می باشد و بر هر یک از آنها اسمی حاکم است که ذاتاً اهالی همان مقام را می طلبد چه، آنان رعایای آن اسم بوده و آبادانی آن مقام بدانهاست. وعده ی الهی نیز همان را در بر می گیرد، زیرا حقیقت وعده ی الهی آن است که هر یک از ما را به کمال معین برساند و همان طور که به بهشت وعده داده شده به جهنم نیز. چنانکه خداوند بزرگ فرمود: "[در روز قیامت] همراه هر کس،" کشاننده ای" است که وی را به محشر کشاند و شاهدهی که بر عملکرد او گواهی می دهد". (ق، ۲۶) همانگونه که جذب کننده ی بهشت،



[صالحان] مناسبت ذاتی دارد و "کشاننده" آن نیز [دو اسم] رحمن و رحیم و فرشتگان رحمتند، جذب کننده ی به سوی آتش نیز [با اهل آن] مناسبت ذاتی داشته و کشاننده ی آن، [دو اسم] عزیز و قهار و فرشتگان و شیطان عذاب می باشند.

وعید، عذابی است که به اسم منتقم وابسته بوده و این نیز به وجهی شامل همگان می باشد و آثار آن در پنج مقام آشکار می گردد. چرا که اهل آتش، یا مشرک، یا کافر، یا منافق و یا معصیتکار از میان مومنان اند و این خود به دو گونه ی موحد دانا [به کمال و طریق هدایت] و در عین حال غیر عامل و دیگری در حجاب فرو رفتگان می باشد. و آنگاه که سلطان اسم "منتقم" بر آنان سیطره یابد، با آتش دوزخ، عذاب می بینند چنانکه خداوند فرمود "شعله های آتش آنان را در برمی گیرد." (کهف، ۲۹) و اما پس از گذشت مدتی طولانی، به آتش عادت کرده و نعمتهای بهشتی را فراموش کرده و می گویند: "چه بی تابی کنیم و چه تحمل کنیم، هر دو یکسان است." (ابراهیم، ۲۱) و در این هنگام است که مشمول رحمت قرار گرفته و عذاب از آنان برداشته می شود. (صدرالدین محمد شیرازی، اسفار اربعه، ج ۹، صص ۳۷۱-۳۷۲). علاوه بر اینکه عذاب نسبت به کسی که آشنای با کمال بوده و به جهت اعمال ناشایست در آتش وارد شده، از جهتی گوارا و از جهت دیگر، ناگوار و دردناک است. زیرا او در عذاب خویش، عذاب کننده (خداوند) را می بیند بنابراین عذابش موجب مشاهده ی حق تعالی می باشد و این برترین نعمت برای اوست. و نسبت به محجوبان و ناآگاهان از لذتهای حقیقی نیز از یک سو، گوارا می باشد چنانکه در حدیث آمده است: "اهل آتش، در آن با آتش بازی می کنند" و بازی کردن، از لذت جدایی ندارد اگرچه "جنه الاعمال" که همان حور و کاخهای بهشتی است، و بدان ایمان آورده است را نمی یابد. (مطهری، معاد، ص ۸۸) و عذاب نسبت



به کسانی که استعدادشان، دوری از حق تعالی و نزدیکی به آتش جهنم را می طلبد نیز گوارا می باشد و گرچه در واقع عذاب است. نظیر کسانی که مشاهده می کنیم اعضای بدن خود را جدا کرده و یا خود را از بلندی می اندازند. و نسبت به منافقان که، هم استعداد کمال و هم استعداد نقص را دارند گرچه به جهت شناختی که از کمال دارند و اینکه به آن نمی رسند برایشان دردناک است لیک چون استعداد نقصشان بیشتر است بدان نقصان راضی شده و پس از انتقام گیری [اسم] منتقم از آنان، عذابشان برداشته شده و تبدیل به امری گوارا می شود نظیر کسانی که در آغاز راضی به امور پست نبوده ولی آنگاه که مرتکب آن شده و به تکرار آن را انجام دادند بدان انس گرفته و معتاد می شوند. و در نتیجه بدان افتخار می کنند، حال آنکه پیشتر آن را تقبیح می کردند. نسبت به مشرکانی که موجودات موجودات دیگری غیر از خداوند را می پرستند از آنان بدان جهت که حق را محصور در همان معبود خویش کرده و پروردگار مطلق را مقید ساخته اند انتقام گرفته می شود ولی از آن جهت که معبودشان، عین وجود حقی است که در این صورت ظهور یافته و در نتیجه جز خدا را نپرستیده اند، خداوند از آنان خوشنود شده و عذاب در حقشان گوارا می شود و نسبت به کافران نیز، گرچه عذاب بزرگ است لیک به جهت رضایت به آن، برایشان دردناک نیست چه، استعداد آنان همین را می طلبد. (طباطبایی، رساله ای در مبدا و معاد، ص ۷۳)

تجدید نظر صدرالمتهلین در مسئله خلود

دیدیم که ملاصدرا در دو مکتوب اصلی اش، اسفار و شواهد الربوبیه، متأثر از محی الدین ابن عربی، نظریه ی خلود را مورد نقادی قرار داده و آن را نفی نموده و در برخی



مقالات و رسایل دیگر، همین نظر را تکرار و تاکید کرده است. لیک در مکتوبات پسین خود، در این مسئله تجدیدنظر کرده و چه بسا به توجیه و تعدیل انکاری که پیشتر داشته است می پردازد.

وی در موارد فراوانی بر پایان ناپذیری عذاب و دردناک بودن و آزاردهندگی آن تصریح می کند و با اشاره به تلازم میان خلود در آتش و خلود در عذاب، می پذیرد که "جاودانه ماندن در آتش، سخت ترین عذابهاست". (صدرالدین محمدشیرازی، تفسیر قرآن، ج ۳، ص ۳۴۳) و ضمن نفی خلود مومنان معصیتکاران در دوزخ، نظریه ی مقاتل بن سلیمان و برخی از مرجئه را که اساساً هرگونه عذاب را از مومنان گنهکار مرتفع می دانند رد کرده است و به استدلال آنان بر آیاتی که عذاب را به طور خاص برای کفار ثابت می کند، این گونه پاسخ می دهد: "منظور از عذاب، در آیاتی نظیر: "ان العذاب علی من کذب و تولى"، که آن را صرفاً برای کفار ثابت می کند عذابی است که جاودانه و پایان ناپذیر می باشد" (همان، ص ۳۲۶)

بدین سان ملاصدرا صریحاً نظریه ی خلود را می پذیرد. وی خلود کافران و مشرکان در آتش و عذاب الهی را ناشی از ملکات حیوانی ای می داند که در اثر ارتکاب و تکرار گناه پدید آمده و همین ملکات، سبب پایدار و ماندگاری است که مسبب و معلول جاودانه (عذاب) را به دنبال دارد. ملکات حیوانی ناشی از تکرار گناه، به مسخ شخصیت و هویت گناهکاران می انجامد و با وجود آمادگی و استعداد نخستین که برای سیر به سوی کمال دارند آنان را به طور کلی از راه مستقیم منحرف می کند و امکان بازگشتشان به فطرت توحیدی را سلب می سازد. (همان، ج ۵، صص ۲۶۷-۲۶۹).

چنانکه می بینیم صدرالمتالهین در تجدیدنظر بعدی خود، به وضوح نظریه ی خلود



را تایید و اثبات نموده و در رساله‌ی حشریه نیز شبیه همین استدلالی را که در اثبات خلود از وی نقل شد ارائه کرده و به صراحت گفته است: "اصحاب شمال، شرورزان زشتکاری هستند که در دوزخ، گرفتار غل و زنجیرند و چون معصیت عین ذات و وجود آنان شده از عقاب و عذاب آن رهایی ندارند". (همو، اسرار الایات، ص ۳۰۵)

بدین سان ضمن اشاره به تناسب و تجانس عقاب با ذات آدمی، جاودانگی آن را نیز توجیه کرده است و سپس دلیل ناخرسندی اهل آتش را از عذاب جاودانه این گونه توضیح می‌دهد که چون آنان در دنیا از اوامر الهی سرباز زدند و به هیچ قید شرعی و عقلی مقید نبودند به ازای آن آزادی، در آخرت به عذاب شدید اجبار می‌شوند، برخلاف سعادت‌مندان که قید تکلیف را در این جهان بر خود هموار ساخته‌اند و در آخرت از هر قیدی رهایی دارند. در حقیقت هیچ کس از نفس و ذات خویش، و به طریق اولی از و حالات آن رهایی نمی‌یابد، چنانکه قرآن کریم می‌فرماید: "هر چه پوست آنان بسوزد، پوست دیگری جایگزین آن می‌کنیم تا عذاب را بچشند". (نساء، ۵۶) و چه عذابی بالاتر از آنکه کسی از خود در عذاب باشد.

اصحاب شمال، چون از آغاز در دنیا از قید شریعت و عقل رها بوده و در سرزمین شهوات راحت‌گزیده و زمام عقل و شرع را وا نهادند، ناگزیر در جهان آخرت در بند شده و به عذابهای گوناگون رنج دیده و در حجابهای مختلف فرو می‌روند و اما نیکان، در تکامل بوده و از هر کمال دیگر ارتقاء می‌یابند. شقاوت‌مندان، از آنجا که در دنیا از طاعت سرپیچی کرده و به رای خویش استبداد ورزیده و به هیچ یک از تکالیف شرعی و عقلی پایبند نبودند، در جهان آخرت در نقطه‌ی مقابل اینان، قرار دارند و مجبور به تحمل عذاب شدید بوده و گریزی از رنجهای بزرگ نداشته و به دست فرشتگان عذاب، به زنجیر کشیده می‌شوند و بدین وسیله هر یک از



گروه سعادت‌مندان و شقاوت‌مندان ثمره‌ی اراده و اختیار را در می‌یابند. (صدرالدین محمدشیرازی، مجموعه رسائل، ص ۲۵۵)

در این تجدید نظر، ملاصدرا به بسیاری از اشکالاتی که خود و دیگران بر نظریه‌ی خلود داشته‌اند پاسخ می‌دهد، هر چند به نظر می‌رسد در این مرحله نیز استدلال‌های وی تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند.

وی در تفسیر سوره‌ی "بقره"، به استدلال‌های پیشین خود، نظیر دوام ناپذیری قسر، تجانس طبعی و قضای الهی که جملگی بر حسب ظاهر برانگیزنده و موید نظریه‌ی پایان‌پذیری عذابند، اشاره کرده است و در مقابل آنها اصول و قواعدی را یادآور می‌شود که دلالت می‌کنند همان‌گونه که خیرات و نعمات بهشتی دائمی هستند، سختیها و ناگواریهای دوزخ نیز پایان‌ناپذیرند و بر خلاف آنکه در نظریه قبلی خود، ساکنان بهشت و دوزخ را هر دو، متنعم و ملتذ به نعمات و لذایذ می‌دانست و صرفاً نوع نعمت آنها را متفاوت معرفی می‌کرد، در اینجا بر وجود نعمت دائمی در بهشت، و عذاب و نعمت جاودانه‌ی جهنم تصریح می‌کند و تفاوت آن دو را تنها در مفهوم جاودانگی هریک می‌داند، و بدون ارائه‌ی هر توضیح بیشتری در این زمینه، تفصیل بحث را به آینده‌ی حاله می‌دهد (همو، تفسیرقرآن، ج ۱، ص ۳۴۹) ولی از پاره‌ای سخنان ملاصدرا در مواضع دیگر می‌توان این تفاوت را حدس زد. وی در اسفار و نیز در تفسیر سوره‌ی "بقره" توضیح می‌دهد که دوزخ از جنس جهان مادی است و اهل آتش، حکمی نزدیک به حکم اهل دنیا دارند و به جهت ناچاودانگی و تناهی ماده، ناگزیر جاودانگی و دوام عذاب در جهنم نمی‌تواند از سنخ ابدیت اخروی باشد بلکه همراه با نوعی انقطاع و تبدل است یعنی عذاب مستمر بر یک بدن جاودانه و یگانه وارد نشده و ابدان در هر مرحله‌ای از عذاب تبدل و تغییر می‌یابند. و البته این



تحول، به اقتضای استمرار عذاب، پی در پی و نامتناهی است، چنانکه خداوند نیز تصریح می فرماید: "کَلِمَا نَضِجَتْ جُلُودَهُمْ بَدَلْنَا جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ". (نساء، ۵۶)، برخلاف بهشت که جهانی جدا داشته و به طور کلی از طبیعت و احکام آن خارج است و جاودانگی آن با چنین تبدل و تحولی همراه نیست و کمترین ملامت و سختی در آن وجود ندارد. (صدرالدین محمدشیرازی، اسفاراربعه، ج ۹، ص ۳۱۸)

از نظر ملاصدرا، توجه به این نکته و درک تفاوتی که در چگونگی جاودانگی عذاب جهنم با جاودانگی نعمت بهشت وجود دارد تمام اشکالاتی را که پیشتر بر نظریه ی خلود وارد شد مرتفع ساخته است و آن نظریه را تثبیت و تحکیم می کند: "هر دلیلی که در مورد عدم امکان تحقق عذاب جاودانه و سختی مستمر و پذیرش آن از جهات فاعلی و قابل، و نیز تنافی آن با رحمت و عنایت الهی که اقتضای آن حفظ نظام [بشری] و ابقای ابدی انواع به وسیله ی افراد پی در پی است اقامه کرده ام وقتی می تواند [نظریه خلود را] ناممکن سازد که عذاب شونده، "واحد شخصی" که دارای یک صورت و یک استعداد برای یک قابل (ظرف وجودی) است بوده باشد اما اگر صورتهای مختلف بر یک قابل، و استعدادهای متعدد برای یک ماده ای که وجود و وحدتی ضعیف داشته و ما بین فعلیت محض و قوه ی محض می باشد وارد گردد، آن گونه که خداوند بزرگ از آن سخن گفته: "لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَى" در این صورت توارد عقوبات الهی و تعاقب عذاب و سختیهای جبارانه، به تناسب توارد صورتهای زشت و توارد استعدادهای تاریک، در زمانهایی که تا بی نهایت ادامه دارد، آن گونه که خداوند فرموده است: "کَلِمَا نَضِجَتْ جُلُودَهُمْ بَدَلْنَا جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ". هیچ ناسازگاری با اصول فلسفی و قواعد عقلی و نقلی ندارد.

(همان، تفسیرقرآن، ج ۱، ص ۳۴۸)



پیش از این در پاره ای مواضع اسفار و نیز مکتوبات دیگری همچون اسرارالایات بر این مطلب تصریح کرده بود. (همان، اسرار الایات، ص ۳۵۸)

دیدگاه علامه طباطبایی

علامه طباطبایی، در تفسیر شریف المیزان، بحث بسیار زیبا و مستدلی درباره ی خلود در عذاب مطرح کرده و با بیانی شیوا و رسا، به اشکالات وارده و نیز ادله ای که برای عدم خلود آورده اند پاسخ داده است.

علامه طباطبایی به خلود در عذاب عقیده دارد. او، از یک طرف به صراحت غیر قابل انکار آیات و روایات در این باره اذعان دارد و از طرف دیگر ادله عقلی را نه تنها منافی با آن نمی داند، بلکه موید و موکد آن می داند و به اشکالاتی که در این خصوص مطرح شده پاسخ داده است. به هر حال ایشان به هماهنگی کامل میان عقل و دین در این باره معتقد است. جا دارد عبارات ایشان که بسیار گویا و رساست بیان شود. علامه گفته است: از جمله مسائلی که مورد بحث واقع شده و از نظر ادله عقلی و نقلی در آن اختلاف کرده اند، مساله خلود در عذاب است. عده ای معتقدند که موضوع خلود، درباره عده ای ثابت است و در مقابل بعضی می گویند عذاب همیشگی برای هیچ کس وجود نخواهد داشت و بالاخره منقطع خواهد گردید. ولی آنچه مسلم است این است که در قرآن صریحاً موضوع خلود درباره عده ای ذکر شده، و در روایات متعددی که از طریق اهل بیت (ع) به ما رسیده، این موضوع تایید شده است.

اما از نظر ادله ی عقلی، ما از راه استدلال و مقدمات کلی عقلی نمی توانیم جزئیات و خصوصیات مطالبی را که در شرع درباره ی معاد وارد شده اثبات کنیم؛ زیرا عقل ما از درک این جزئیات عاجز است. بنابراین، راه ما در این گونه مسائل، منحصراً دلیل



های نقلی و تصدیق حقایقی است که از راه وحی به ما رسیده است؛ زیرا صحت این راه به طور کلی از راه استدلالهای عقلی برای ما ثابت شده است.

اما درباره ی نعمتها و عذابهای عقلی که به واسطه ی تخلیق نفس به اخلاق فاضله یا فاسده به او می رسد، یا بر اثر اکتساب حالات نیک و بد پیدا می کند، باید گفت این حالات و ملکات، به صورتهای واقعی خود - خوب یا بد - برای نفس انسانی ظاهر می گردد و نفس از صورتهای خوب آنها متنعم می شود، به شرط اینکه ذاتاً سعید باشد، و از صورتهای زشت آن ناراحت و معذب می شود (طباطبایی، تفسیرالمیزان، ج ۸، ص ۶۲۸).

اگر اخلاق رذیله و حالات زشت صورت، در نفس راه نیاید و ملائم ذات آن نباشد، یعنی نفس از نفوس سعید بوده و بالعرض حالات و هیئتهای شقاوتمندانه ای به خود گرفته است، مانند نفوس مومنان گنهکار، چنین نفسی، بالاخره آن صورت را رها می کند و آن حالات از او زایل می گردد؛ زیرا یک حالت قسری و غیر طبیعی است. ولی اگر این هیئتهای پست و شقاوتمندانه، راسخ در نفس گردد و صورت واقعی یا در حکم صورت واقعی جدیدی شود، به طوری که نفس بر اثر آن، نوعیت تازه ای پیدا کند، مانند نوع «انسان بخیل» که بخل، صورت انسانیت او شده است، همان طور که «نطق» صورت حیوانیت اوست و به سبب آن صورت جدیدی برای جنس حیوان به وجود می آید، در این حالت نوع مجرد جدیدی در تحت انسان به وجود می آید که همواره وجود خواهد داشت و کلیه اموری که در حال عدم رسوخ این حالت به طور قسر از او سر می زند، چون اکنون سر چشمه وجود آنها نوعیت است نه حالت قسری، دایمی خواهد بود. این انسانی که به واسطه ی لوازم ملکات خود معذب است، از جهتی مانند کسی است که مبتلا به مرض «مالیخولیا» یا «کابوس» دایمی بوده باشد



که همواره از قوه ی خیالی او صورتهای هولناکی صادر می شود که او را عذاب می دهد، در حالی که نفس او بدون هیچ علت قسری و اجباری آنها را به وجود می آورد و در این حال، ملایم و موافق آن مریض نیست و از آنها ناراحت می شود، گرچه چنین شخصی از اینکه صورتهای پیش گفته از وی صادر شده و منتهی به او می شود، متالم نمی گردد، ولی نظر اینکه «عذاب» همان است که انسان قبل از وجودش از آن گریزان و پس از وجودش طالب نجات از آن است، در چنین مواردی صادق خواهد بود (همو، قرآن در اسلام، ص ۸۹).

بنابراین، آنچه را نفوس شقیه در سرای آخرت از صورتهای ناراحت کننده ای که معلول خلود آنهاست می کشند، مصداق عذاب است. از این رو، مطابق این دلیل عقلی باید گفت چنین نفوسی که شقاوت، لازمه ذات آنهاست، دارای عذاب خالد و غیر منقطعند.

علامه اشکالاتی را که برخی از منکرین خلود ذکر کرده اند به تفصیل بیان کرده و همگی را کاملاً واضح البطلان می داند. پاره ای از این اشکالات چنین است: رحمت خداوند واسع و بی نهایت است. با این رحمت واسعه، چگونه متصور می شود موجودی بیافریند که عاقبت کار او عذاب دایم و مخلد باشد؟ عذاب وقتی عذاب است که یک حالت استثنایی و قسری و برخلاف طبع باشد. بنابراین، عذاب دایم و همیشگی چگونه متصور است با اینکه حالات قسری هرگز دوام پذیر نیست؟

گناه بندگان همواره محدود و منقطع است، چطور ممکن است مجازات آن بدی و نامحدود باشد؟

خدماتی را که شقاوت‌مندان از نظر نظام عالم تکوین و آفرینش می کنند، کمتر از



خدمات سعادت‌مندان نیست و اگر آنها نباشند، سعادت‌مندان هم نمی‌توانند به سعادت برسند، با این حال چرا آنها مبتلا به عذاب دایمی شوند؟

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 متعالی که غنی مطلق است، تصور نمی‌شود.

بنابراین، چگونه ممکن است کسی را عذاب کند تا چه رسد به عذاب دایم و مخلد؟ علامه، بطلان همه این اشکالات را با توجه به آنچه که درباره عذاب دائم گفته است، روشن می‌داند زیرا؛ عذاب همیشگی از آثار و خواص صورت شقاوت است که لازمه‌ی نفس شقی است. بنابراین، پس از آنکه ذات انسان صورت شقاوت را به خود گرفت و به واسطه‌ی استعداد شدیدی که بر اثر حالات اختیاری در او پیدا شده، متصور به صورت شقاوت شد، جایی برای این سوال باقی نمی‌ماند که چرا لوازم و آثار شقاوت دامنگیر او می‌شود؟ زیرا در تمام موارد، استعداد شدید و تام، باعث افاضه‌ی صورتهای مناسب آن استعداد است، و همان‌طور که در موارد دیگر چنین سوالی نیست، مثلاً کسی نمی‌پرسد چرا ماده‌ی انسانی پس از قبول صورت انسانی، منشا افعال انسانی است؟ همچنین جایی برای سوال یاد شده در مورد آثار شقاوت نیست که از جمله آنها عذاب همیشگی است. به هر حال این مسئله به اختیار خود انسان باز می‌گردد و با این بیان، پاسخ تمام اشکالات پیش گفته اجمالاً روشن می‌گردد (همو، تفسیر المیزان، ج ۱، ص ۶۲۵).

مرحوم علامه پس از این، به پاسخ تفصیلی اشکالات یاد شده می‌پردازد و در پاسخ از اشکال اول می‌گوید: منظور از رحمت خداوند این است که خداوند به تناسب استعدادهای تامه‌ای که در شخص قابل حاصل می‌شود، افاضه می‌کند و اعطای



صورت شقاوت که لازمه آن عذاب دایم است، به انسانی که استعداد شدید برای آن پیدا کرده، با رحمت عامه ی خداوند منافات ندارد، بلکه مقتضای رحمت عامه اوست. از این گذشته، اگر ایراد یاد شده صحیح باشد، به عذاب دایم اختصاص نخواهد داشت و عذاب منقطع اخروی و بلکه عذابهای دنیوی را نیز در بر می گیرد.

و اما در پاسخ اشکال دوم باید گفت: آثاری که از نفس شقی صادر می گردد، متناسب با شقاوت اوست که صورت نوعیه خاصی را تشکیل داده است و از این جهت قسری در کار نیست، در عین اینکه مورد تنفر اوست و از نظر وجدان و ذوق مورد رضایت او نیست؛ همانند آدم مالیخولیایی که تصوراتی بر حسب طبع از قوه ی خیال او صادر می شود و او را معذب می سازد.

در مورد اشکال سوم باید توجه داشت که، عذاب از آثار گناهکاران محدود نیست، بلکه از آثار صورت شقاوت است که همواره برای نفس شقی ثابت است و گناهان، علل معده حصول صورت شقاوتند.

پاسخ اشکال چهارم این است که، خدماتی که کافران و مجرمان انجام می دهند، از نوع عبودیت عامه تکوینی است نه عبودیت خاصه. عبودیت عامه مستلزم رحمت عامه است نه رحمت خاصه و عذاب برای آنها همان رحمت عامه است. از این گذشته، اگر اشکال یاد شده درست باشد، لازمه اش انکار هر نوع عذاب دنیوی و اخروی منقطع و مؤبد است.

و بالاخره در پاسخ اشکال پنجم باید گفت که، انتساب عذاب مجرمان و کفار به خداوند، مانند استناد همه موجودات به اوست. عذاب دائم، به صورت شقاوتی مستند است که در اثر اعمال شخصی برای او پیدا می شود. از این گذشته، لازمه این اشکال، انکار هر نوع عذاب است. (همو، تفسیر المیزان، ج ۱، صص ۶۲۲-۶۲۸)



نتیجه گیری

در مساله انقطاع عذاب و عدم خلود نیز هر چند ملاصدرا تلاش و سعی در توجیه و تاویل آیات و روایات کرده است، اما چند نکته به نظر میرسد:

(الف) ملاصدرا خود در این اعتقاد متزلزل بوده است چنانکه در برخی از آثار خود مانند اسفار و شواهد نظریه خلود در عذاب را به کلی نفی کرده است اما در برخی آثار دیگر خود از جمله تفسیر قرآن و عرشیه اعتقاد به مساله خلود را تغییر ناپذیر دانسته است.

(ب) به گفته بسیاری از مفسران اگر بنا باشد در مواردی از قرآن و روایات نظر روشن و صریحی پیدا کرد، یکی از مصادیق بارز آن همین مساله خلود در عذاب است.

(ج) به نظر میرسد استدلالی که از صدرا برای نفی خلود در عذاب آوردیم با نتیجه ای که نهایتاً از آن می گیرد و عقیده ای که بدان ملتزم می شود تناقض دارد؛ زیرا او در استدلال خویش بر فطرت توحیدی انسان و ذاتی بودن عشق و ایمان همه انسانها به خدا و عارضی و قسری بودن کفر و فسق دایمی و اکثری نبودن آن تاکید کرده که لازمه قهری آن این است که همه اهل دوزخ در نهایت از جهنم باید خارج شوند و به بهشت داخل گردند. اما نتیجه ای که صدرا گرفت این بود که اهل دوزخ دو دسته اند یک دسته آنها که کفرشان عارضی است و در نهایت از جهنم خارج می شوند اینها برای همیشه در جهنم خواهند ماند.

سوالی که برای ما باقی ماند این است که آیا ممکن است فطرت توحیدی مبدل به فطرت ثانوی کفر شود؟ اگر پاسخ منفی است پس باید همه دوزخیان بالاخره وارد بهشت شوند که این با مبانی ملاصدرا سازگاری ندارد و اگر پاسخ مثبت است پس استدلال برای نفی خلود در عذاب و عارضی و قسری بودن کفر و فسق چه می شود.



د) ملاصدرا با استناد به برخی از آیات معتقد شد مخلوقی که غایت وجودش به حسب قضای ربانی آن است که وارد جهنم شود ناگزیر این ورود موافق طبعش خواهد بود پس در حق او عذاب به حساب نمی آید. به نظر می رسد گذشته از اینکه هیچ یک از لغویان عذاب را به معنی عذب ندانسته اند بلکه آن را نقیض عذب یعنی از بین برنده گوارایی و شیرینی دانسته اند، این سخن ملاصدرا با استدلال او مبنی بر فطرت توحیدی همه انسانها منافات دارد و شاید هم بتوان گفت از این حرف نوعی اعتقاد به جبر به مشام می رسد.

چون در این صورت خداوند باید ذات و طبیعت کفار را به گونه ای آفریده باشد که خواهان کفر و ورود به جهنم باشند.

ه) شاید همین مسائل باشد که ملاصدرا به صراحت در آخرین کتاب تالیفی خود یعنی عرشیه از نظر پیشین خود برگشته و نظری دقیقاً موافق کتاب و سنت داده است و به صراحت گفته است که دوزخ و سرای جهنم جای برخوردار از نعمت نیست بلکه جای درد و رنج دائمی است.



منابع

- قرآن کریم.
- ۱- ابن عربی، محی الدین، **فصوص الحکم**، ت صحیح جلیل مسگرنژاد، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۸۵.
 - ۲- _____، **فتوحات مکیه**، ترجمه و تعلیق محمدخواجهی، مولی، تهران، ۱۳۸۸.
 - ۳- امینی، ابراهیم، **معاد در قرآن**، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۶
 - ۴- جوادی آملی، عبدالله، **تفسیر موضوعی قرآن**، اسراء، قم، ۱۳۸۶.
 - ۵- زمخشری، محمودبن عمر بن محمد، **تفسیر کشاف**، ترجمه مسعودانصاری، نشر هرمز، تهران، ۱۳۸۹.
 - ۶- شیرازی، صدرالدین محمد، **الشواهد الربوبیه**، ترجمه جواد مصلح، سروش، تهران، ۱۳۸۵.
 - ۷- _____، **الحکمه المتعالیه فی الأسفار الأربعة**، ترجمه محمدخواجهی، مولی، تهران، ۱۳۷۸.
 - ۸- _____، **مجموعه رسائل فلسفی**، تصحیح حامد ناجی اصفهانی، حکمت، تهران، ۱۳۸۵.
 - ۹- _____، **تفسیر القرآن الکریم**، تصحیح محمدخواجهی، بیدار، قم، ۱۳۸۴.
 - ۱۰- _____، **اسرار الآیات**، ترجمه محمدخواجهی، مولی، تهران، ۱۳۸۰.
 - ۱۱- طباطبایی، سیدمحمدحسین، **قرآن در اسلام**، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، بوستان کتاب، قم، ۱۳۶۵.
 - ۱۲- _____، **رساله ای در مبدأ و معاد**،



- ۱۳- قیصری، داوود، شرح فصوص الحکم، تصحیح جلال الدین آشتیانی، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵.
- ۱۴- مطهری، مرتضی، زندگی جاوید یا حیات اخروی، صدرا، تهران، ۱۳۷۲.
- ۱۵- _____، شرح مبسوط منظومه، حکمت، تهران، ۱۳۶۶.
- ۱۶- _____، معاد، صدرا، تهران، ۱۳۷۳.
- ۱۷- مکارم شیرازی، ناصر، پیام قرآن، دارالکتب الإسلامیه، تهران، ۱۳۸۶.