

تحلیل عقلی جاودانگی در دوزخ (خلود) از منظر ملاصدرا و علامه طباطبایی (ره)

جعفر شانظری*

چکیده:

در رویکرد عقلی به جاودانگی و خلود آدمیان در جهان واپسین، پرسش‌های جدی فراروی عقل قرار دارد و این پرسش‌ها میان اصول معرفتی در حوزه فلسفه، ناسازگاری، تعارض و چالش‌هایی را به بار آورده است. حکیمان، خداوند هستی را وجود مطلق، خیر محض و دارای رحمت واسعه شناخته و سرشت آدمیان را به مقتضای اصل سنخیت، بر ساختار وجود خداوند دانسته و او را مظهر خدا در جهان هستی معرفی کرده‌اند. از این رو، خطا، انحراف و لغزش‌های آدمیان را از عوارض غیر لازم و غیر دائم او می‌دانند که حجابی بر سرشت آنان می‌اندازد و پس از زوال آن، انسان به ساختار اولی و جبلی خود بازمی‌گردد؛ زیرا قسر و منع هر موجود از مقتضای طبیعت‌اش، پایان‌پذیر است. در این مقاله ضمن طرح پرسش‌ها در مسأله خلود به تحلیل پاسخ‌های عقلی از نگاه ملاصدرا و علامه طباطبایی (ره) پرداخته و سپس به بررسی، تحلیل، تفسیر عقلی و نقد آن اشاره می‌شود و سرانجام، ارائه تئوری فلسفی بر مسأله جاودانگی در دوزخ را، کارآمد ندانسته است. واژگان کلیدی: خلود، خیر، قسر، طبیعت، حرکت، خیر، بهشت و دوزخ.

*. استادیار گروه الهیات دانشگاه اصفهان.

مقدمه

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

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

مسألة انقطاع العذاب و الخلود مما اختلفت فيه انظار الباحثين... و الذی می‌کن ان یقال:

اما من جهة الظواهر فالكتاب نص فی الخلود، قال تعالی: «و ما هم بخارجین من النار» و

السنة من طریق ائمه اهل البیت مستفیضة فيه. (طباطبایی، ۱۳۹۴ق: ۱، ۴۱۲)

مفسران در چگونگی جمع میان آیات مغفرت، رحمت، شفاعت و عفو از یکسو و آیات دال بر خلود در دوزخ برای منافقان، کافران، ستمکاران، مشرکان، تکذیب‌کنندگان آیات الهی، مرتکبان رفتارهای زشت، طاغوتیان، پیروان شیاطین، عاصیان از فرمان خدا و پیامبر(ص)، متجاوزان از احکام و حدود الهی، قاتلان انسان‌ها، زناکاران، سبک‌وزن‌ها در اعمال از سوی دیگر، آرای متفاوت ارائه کرده‌اند. مفسر بزرگ قرآن، علامه طباطبایی در موارد متعدد از تفسیر آیات، بر این نکته تأکید و تصریح دارند که خلود در نار، تنها و تنها به کافران اختصاص یافته. او می‌نویسد: «فلا یشمل التهید و الوعید بخلود النار الا الکافرین باصل الدعوه دون مطلق اهل العصیه المتخلفین عن فروع الدین.» (همان، ۲۰، ۵۲)

متکلمان پس از مطالعه در آیات قرآن و روایات ائمه معصومین(ع) در مقام حل ایراد و اشکال‌های وارد بر مسأله خلود، عده‌ای به افراط افتاده و هر خطاکار و گناهکار را مخلص در عذاب شناخته و به آیه «و من یعص الله و رسوله فان له نار جهنم خالدین فیها ابدًا» (جن، ۲۳) تمسک کرده و آن را بر دیگر آیات مقدم داشته‌اند. جمعی نیز به تفریط رفته و نفی خلود و یا انقطاع عذاب را معتقد شده‌اند و به آیه «ان الله یغفر الذنوب جمیعاً اِنَّه هو الغفور الرحیم» (زمر، ۵۳) تمسک کرده‌اند. علامه طباطبایی می‌نویسد:

و قد ورد من غیر طریقهم - ائمه (ع) - اخبار فی الانقطاع و نفی الخلود و هی مطروحه بمخالفة الكتاب. (همان، ۱، ۴۱۲)

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

ان الوعيد بالخلود متوجه الى الكفار خاصة و ان من عذب بذنبه من اهل الاقرار و المعرفة و الصلاة لم يخلد في العذاب و اخرج من النار الى الجنة فيتنعم فيها على الدوام. (مکدرموت، ۱۳۷۱ش: ۳۲۹)

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

و اما على تقدير الخروج فظاهر لانه صار نوعاً آخر بسبب تکرراً فاعلية الشهوية او الغضبية فصارت الملكة النفسانية صورة ذاته و جوهر طبعه. (صدر المتألهین، بی تا: ۷، ۸۹) علامه طباطبایی (ره) نیز می‌نویسد:

و اما الهیات الردية التي رسخت في النفس حتى صارت صوراً او كالصور الجديدة تعطي للشئ نوعیه جدیده... فمن المعلوم ان هذا النوع نوع مجرد في نفسه دائم الوجود. (طباطبایی، ۱۳۹۴ق: ۱، ۴۱۳)

عارفان نیز مسأله خلود را بر مبنای اصول عرفانی خود که تمام هستی را مظهر اسما و صفات الهی و کلمه وجودیه حق می‌شناسند، تفسیر کرده‌اند. قیصری در شرح الفصوص می‌نویسد:

اعلم ان المقامات الكلية الجامعة لجميع العباد في الاخرة ثلاثة على الاجمال و هي الجنة و النار و الاعراف و لكل منها اسم حاكم عليه طلب بذاته اهل ذلك المقام... (صدرالمتألهين، بی تا: ۹، ۳۵۹)

فكل من الاشقياء اذا دخل جهنم وصل الى كماله الذي تقتضيه عينه و ذلك الكمال عين القرب من ربه كما ان اهل الجنة اذا دخلوا فيها و صلوا الى كمالهم و مستقرهم و قربوا من ربهم... و تحقيق هذا المعنى، ان جهنم مظهر كلي من المظاهر الالهيه... (همان، ۳۵۲)

آنان خلود در نار را عذب می دانند نه عذاب. محی الدین در فتوحات می نویسد: و ما ورد في الحديث النبوي من قوله (ص): و لم يبق في النار الا الذين هم اهلها و ذلك لان اشد العذاب على احد مفارقة الوطن الذي ألفه. فلو فارق النار أهلها لتعذبوا باغترابهم عما اهلوا اله و ان الله قد خلقهم على نشاء تألف ذلك الوطن. (صدرالمتألهين، بی تا: ۷، ۳۵۲)

در این مقاله برآنیم تا با رویکرد فلسفی و تحلیل عقلی از منظر دو فیلسوف بزرگ، ملاصدرا و علامه طباطبایی، به مسأله خلود نگاه کنیم و به بررسی، تحلیل و نقد آن دو دیدگاه اشاره و سرانجام راه حل مشکل خلود را ارائه نماییم.

معنای خلود

الخلد: البقا و الدوام (قیصری، ۱۴۱۶ق: ۱، ۲۹۰) خلود، خلد: دام، أبطاعنه الشيب و الضعف و قد أسن كأنه خلق ليخلد (بی تا، ۱۹۸۶م: ۴۱۸) واژه خلد و خلود، به معنای بقا و دوام است و در مورد هر چیزی که بر یک حالت باقی باشد و به کندی تغییر و فساد بر آن عارض شود؛ به گونه ای که در ظاهر تغییر آن پیدا نباشد، به کار رفته است. از این رو، هر موجودی که در موجود بودن، طولانی باشد و زمان بیشتری را در مقایسه با سایر موجودات به خود اختصاص دهد و بازگشت زمان کوتاه، تغییر و فساد در آن مشاهده نشود در زبان عرب آن را موجود «مخلد» گویند.

الخلود هو تبری الشيء من اعتراض الفساد و بقاءه على الحالة التي هو عليه، و كل ما يتباطأ عنه التغيير و الفساد تصفه العرف بالخلود كقولهم للثاني: خولد و ذلك لطول مكثها لا لدوام بقائها. (راغب اصفهانی، ۱۳۹۲ق: ۱۵۵)

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

وی می‌نویسد:

خلود در بهشت یعنی بقای موجودات و آدمیان بر حالت ثابت بدون اینکه فساد و تغییر بر آنها عارض گردد. قوله تعالی «یطوف علیهم ولدان مخلدون» (واقع، ۱۷) قیل می‌قون بحالتهم لایعتریهم استحالة... و علی هذا قوله سبحانه «و لکنه أخلد الی الارض» (الاعراف، ۱۷۶) ای رکن الیها ظاناً انه یخلد فیها. (همان، ۱۵۵)

زمخشری در ذیل آیه ۲۵ سوره بقره می‌نویسد: والخلد: الثبات الدائم و البقاء اللزوم الذی لا ینقطع. قال الله تعالی «و ما جعلنا لبشر من قبلك الخلد أفان متّ فهم الخالدون.» (الانبیاء، ۳۴) و قال امرؤ القیس:

ألا انعم صباحاً ایها الظلل البالی و هل ینعمن من کان فی العصر الخالی
و هل ینعمن الاسعید مَخْلَد قلیل الهموم ما یبیت بأوجال

(زمخشری، ۱۴۱۴ق: ۱، ۱۱۰)

فخر رازی در تفسیر کبیر در ذیل آیه ۲۵ از سوره بقره می‌نویسد: معتزله خلود را به معنای لازم و ثابت معنا کرده‌اند و به آیه ۳۴ از سوره انبیا «و ما جعلنا لبشر من قبلك الخلد أفان متّ فهم الخالدون» تمسک کرده و گفته‌اند: از نفی خلود برای بشر پیشین، به سبب زمان و امتداد عمر در دنیا و اثبات آن، بعد از دنیا، روشن می‌شود که منفی غیر از مثبت است. پس، خلود در آخرت به معنای زمان ممتد نیست؛ بلکه به معنای لازم و ثابت است. اما اشاعره در مقابل معتزله خلود را به معنای زمان ممتد و طولانی معنا کرده‌اند. اعم از اینکه جاودانه باشد یا نه. آنها به آیه ۵۷ از سوره نساء تمسک کرده و گفته‌اند: اگر در خلود، معنای دوام و جاودانگی باشد کلمه «ابدأ» بعد از خلود «خالدین فیها ابدأ» تکرار و بی‌معنا خواهد بود. از این رو با توجه به موارد استعمال کلمه خلود، مانند: اطلاق آن بر انسان به لحاظ روح او و اطلاق آن بر وقف (وقف مخلد) و با عنایت به اینکه اشتراک و مجاز خلاف اصل است، به دست می‌آید که معنای خلود در جهان آخرت همان زمان طولانی است. (فخر رازی، بی‌تا: ۱، ۴۸۸)

از آنچه در پیش اشاره شد و مطالعه موارد مشابه آن دو نکته روشن می‌شود: نکته اول: از برخی موارد به کارگیری واژه خلود در اشعار عرب، مفهوم زمان استفاده می‌شود؛ یعنی در مقیاس زمان و زمانیات و به معنای زمان طولانی به کار رفته است. بدیهی است در این معنا، اولاً باید نسبت زمانی را لحاظ کنیم؛ یعنی خلود در انسان و یا هر موجود دیگر را با ظرف زمان در نظر بگیریم و ثانیاً زمان خلود را پایان‌پذیر بدانیم؛ زیرا زمان فرزند حرکت است و حرکت در هر موجود طبیعی و مادی پایان‌پذیر خواهد بود.

نکته دوم: گاه واژه خلود به لحاظ ذات انسان و یا هر موجود دیگر معنا شده است و مفهوم زمان، نسبت و مقایسه در آن به کار نرفته، در این صورت خلود به معنای لزوم و ثبات استعمال می‌شود؛ یعنی موجودی که دارای وصف خلود است ذات و حالت آن ثابت است و از هر نوع تغییر و دگرگونی به دور است.

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

ملاصدرا و خلود در عذاب

ملاصدرا در ذیل آیه ۲۰ از سوره حدید می‌نویسد:

اعلم ان ما یوجب عقوبه اهل المجیم فی الآخرة و تعذیبهم بالعذاب الالیم هو بعینه موجود معهم فی الدنیا یعذب باطنهم بنیرانه و ذلك هو الاعتقادات الفاسدة و الاخلاق الردیة التي کلهما نیرانات ملتهبة و حرقات مشتعلة... (صدرالمتألهین، ۱۳۶۴ش: ۶، ۲۳۸)

آنچه موجب عذاب جهنمیان شده است، همان چهره باطن است که در دنیا موجود بوده و آن عبارت است از اندیشه‌های فاسد و صفات و اخلاق ناپسند که در درون انسان‌ها به صورت آتشی شعله‌ور است. از این رو، ملکات و صفات ناشایسته که در دنیا

باعث اضطراب و ناآرامی روح آدمیان است، در آخرت پیدا می‌شود و به صورت آتش، تجسم و تجلی می‌یابد. بدیهی است که درد و رنج در آنجا سخت و ماندگارتر خواهد بود، چرا که اشتغال به بدن در دنیا، روح را از درک عذاب باطن باز می‌دارد؛ اما بدن اخروی مانع و بازدارنده نیست. «و لعذاب الاخرة أشد و أبقى.» (طه، ۱۲۷) همان‌طور که اگر جهل و نادانی به صورت ملکه و ثبات بر نفس درآمد، رنگ لجاجت و استکبار می‌گیرد و از دوام بیشتری برخوردار است و به آسانی زایل نمی‌گردد؛ همین‌طور انسان‌های شقی و سرسخت در کفر که روحشان با حالت کفر و استکبار آمیخته شده و باطن آنها به این‌گونه شکل گرفته، هیچ‌گاه از این حالت رنج و درد اخروی رها نمی‌شوند. (همان، ۲۳۸)

ملاصدرا در ذیل آیه ۱۹ از سوره حدید تحت عنوان مکاشفه می‌نویسد:
و انما صار الجهل الراسخ - المعبر عنه بالكفر - موجباً للخلود في النار لان الجنسية علمه
للمرض والمرء يحشر مع محبوبه... (صدرالمآلهین، ۱۳۶۴ ش: ۲۳۴)

ملاصدرا جهنم را حقیقت و باطن این دنیا می‌داند به این گونه که شهوات و لذات مادی در دنیا، رنج و درد باطنی روح است که در آخرت به صورت آتش و زقوم ظهور می‌کند. از این رو اگر عشق دنیوی در نفس رسوخ کند و عشق به خدا و یاد او، فراموش گردد. در آخرت نیز این انسان محجوب از لقای الهی و اولیای صالحین او خواهد بود و اگر این انسان‌ها از درد و رنج باطنی در دنیا احساسی ندارند به جهت این است که انس با دنیا و عشق به مظاهر آن، آنها را تخدیر کرده و به عادت که نوعی مرض است، مبتلا ساخته است مثل انسانی که از خوردن خاک در اثر تکرار و عادت، لذت می‌برد. او در ذیل آیه ۲۰ از سوره سجده نیز بر مطلب فوق تأکید دارد و می‌نویسد:
و السبب العقلي فيه ان المجيم الاخروي من جنس هذه الدار فكل من غلب عليه جهة
الحس و المحسوسات و لم يصدق بوجود عالم الاخرة ضميراً و اعتقاداً... فما له الي
المجيم. (همان، ۱۱۵)

ملاصدرا در ذیل آیه ۲۵۷ از سوره بقره نکاتی را در مسأله خلود آورده و به صورت اشکال و جواب طرح نموده‌اند که به طور اختصار در اینجا اشاره می‌شود:
اشکال ۱- برخی چنین پنداشته‌اند که رفتار و اعمال آدمیان در روح آنان تأثیر نمی‌گذارد و گوهر درونی و جان آنها تغییر نمی‌پذیرد، از این رو به هنگام مرگ، بدن به اصل خود، یعنی عناصر خاکی و مادی؛ و روح نیز به مکان قدسی و ملکوتی بازمی‌گردد، پس هیچ‌یک از رفتارهای ناشایسته مزاحمت ایدائی برای روح ایجاد نمی‌کند، مگر در

مدت کوتاه یعنی به هنگام درگیری روح با تمتعات حیوانی در دنیا، اما پس از آن، هر کدام از روح و بدن بدون تأثیر و تأثر در یکدیگر، به جایگاه خود بازمی‌گردند.

پاسخ: ملاصدرا این پندار را واهی و غیرمعقول دانسته و می‌نویسد: هر عاقلی به طور بدیهی می‌فهمد که هر یک از رفتارهای او، حالتی و صفتی را بر نفس ایجاد می‌کند و شکل‌گیری و هویت نفس، توسط اعمال و رفتارهای آدمیان محقق می‌شود. لذا در اثر رفتار و اخلاق ناپسند روح دارای صفات حرص، کینه، حسد، غضب، بخل، کبر و... می‌شود. و در اثر ریاضت نفس، اخلاق و رفتار شایسته جان آدمیان به صفات حلم، علم، جود، شجاعت، رحمت و... مزین می‌گردد. بنابراین، تفکیک روح و تن به دو جزیره مستقل صحیح نیست. قرآن کریم هم در آیات فراوان میان ایمان و عمل صالح پیوند زده و ادعای فوق را تأیید می‌کند. در سوره ملک آیه ۲۲ می‌فرماید: «افمن یشی مکباً علی وجهه اهدی امن یشی سویاً علی صراط مستقیم» و در آیه ۸۱ و ۸۲ سوره بقره نیز می‌فرماید: «بلی من کسب سیئة و احاطت به خطیئته فاولئک اصحاب النار هم فیها خالدون و الذین آمنوا و عملوا الصالحات اولئک اصحاب الجنة هم فیها خالدون.»

اشکال ۲- عده‌ای ارتباط و پیوند روح و تن را پذیرفته و تأثیر آن دو را در یکدیگر نیز قبول کرده‌اند، لیکن چنین ادعا دارند که پس از مرگ و مفارقت روح از تن، در مدتی کوتاه، روح در سختی و رنج و عذاب قرار می‌گیرد تا از تعلقات مادی و کدوراتی که در دنیا کسب کرده پاک و منقطع گردد. سپس، از رنج و عذاب رها شده و به جایگاه اصلی و حسن مآب باز می‌گردد. پس خلود به معنای جاودانگی در عذاب، برای روح معنا ندارد. قرآن کریم نیز به این تفکر و باور اشاره دارد و می‌فرماید: «و قالوا لن تمسنا النار الا ایاما معدودة قل اتخذتم عندالله عهداً فلن یخلف الله عهداً ام تقولون علی الله مالا تعلمون.» (بقره، ۸۰)

پاسخ: ملاصدرا این تفکر را نیز یک پندار و خیال می‌شمرد و با توجه به آیات قرآن می‌نویسد: «کسی که گناه کرد و دل و روح او زنگار گرفت و در اثر اصرار و تکرار بر گناه، سرشت و فطرت اولی او از میان رفت و فطرت ثانوی ساخته شد، در عذاب اخروی خالد خواهد بود. «کلا بل ران علی قلوبهم ما کانوا یکسبون کلا انهم عن رهم لمحجوبون ثم انهم لصالوا الجحیم.» (مطففین، ۱۴ - ۱۶) (صدرالمتألهین، ۱۳۶۴ش: ۴، ۳۰۵)

اشکال ۳- ملاصدرا در کتاب الاسفار الاربعه تحت عنوان «فی دفع اوهام وقعت للناس فی مسأله الخیر و الشر» می‌نویسد: «و من الاشکالات القویة فی هذا المقام... الخ» (صدرالمتألهین، بی تا: ۷، ۸۸ - ۹۰)

او در بحث‌های پیشین خود ثابت کرد که خداوند خیر محض، جواد، کریم و بی‌نیاز از طاعت مطیعین و معصیت مجرمین است. لذا این پرسش را مطرح کرده که علت عذاب دائمی و جاودانه خطاکاران و کافران چیست؟

برهان عقلی نیز دلالت دارد بر اینکه: اقتضائات ذاتی و طبیعی در افراد از هر نوع، به صورت دائم، سلب و منع نمی‌شود؛ یعنی از نظر عقل هر یک از افراد طبایع نوعیه، تا زمانی که بر آن طبیعت باقی است، از کمالات ثانیه و حالات عارض بر آن، به طور دائم بازداشته نمی‌شوند و از رسیدن به آنچه برای او آفریده شده‌اند به طور طبیعی و دائم محروم نمی‌گردند، بلکه تنها در زمان وجود قاصر و مانع است که از حصول آنها و ترتب آنها بر طبیعت، جلوگیری می‌شود. اما بعد از زوال مانع، هر طبیعتی به سمت کشش‌های ذاتی و طبیعی خود حرکت می‌کند. در حدیثی از پیامبر(ص) رسیده است که «الکل مسیر لما خلق له.» (طباطبایی، ۱۳۹۴ ق: ۱۱، ۲۸) زیرا هیچ مانع و قاسری نمی‌تواند دائمی و اکثری باشد پس هیچ طبیعتی از هدف و کمالاتش به طور دائم معطل نمی‌ماند. از این رو، حالت کفر و مشابه آن، یا به گونه‌ای رسوخ در نفس می‌کند که انسان را از طبیعت و فطرت نخست خود خارج و به طبیعت دیگر و تحت نوع دیگر درمی‌آورد و یا این‌گونه نیست؛ یعنی گناه و خطا، طبیعت انسانی را تغییر نمی‌دهد، بلکه تنها باعث عروض حالت و صفت جدید بر نفس می‌شود. در اینجا اشکال شده که در هر دو صورت باید بپذیریم که عذاب ابدی و جاودانه معنا ندارد؛ زیرا در فرض اول که انسان از طبیعت نخست خود خارج گردیده و نفس، صورت نوع جدید گرفته، بدیهی است که کمالات و افعال صادر از آن به مقتضای این نوع جدید ظهور پیدا می‌کند (مثلا صورت بهیمیه، کمالش در بروز شهوات و رفتارهای حیوانی است و صورت سبعی کمالش در تهاجم و غلبه بر دیگران است) در این صورت کمالات و عوارضی که بر طبع جدید عارض می‌شود ملایم با آن است و طبیعت جدید به آنها مبتهج می‌گردد. از این رو، اگر در اثر کفر و گناه طبیعت انسان دارای نوع ناری شده باشد پس جریان عذاب بر آن طبیعت، عذاب به حساب نمی‌آید، بلکه آن طبیعت مبتهج به ترتب عوارض ناری خواهد بود.

اما در فرض دوم که انسان با خطا و گناه از طبیعت نوعی انسانی خود خارج نگردد، در این فرض ایجاد مانع و جلوگیری از آثار و کمالات طبیعی، به خاطر عوارض غیر لازم و غیر دائم است. آن هنگام که این عوارض به عنوان مانع از بین رفت، حرکت انسان به سمت مقتضای فطرت و ساختار نخست خود، باز می‌گردد. بدیهی است اقتضا و خواسته‌های انسان بر پایه اصل سنخیت با آفریدگارش، خیر و کمال و قرب الهی است. در این صورت نیز هیچ وجهی برای خلود در عذاب باقی نمی‌ماند، زیرا عذاب موقت و پایان‌پذیر است.

ملاصدرا پس از طرح اشکال فوق به عنوان یک ایراد قوی، تحلیل عقلی برای پاسخ به آن را به بحث‌های مربوط به نفس انسان و چگونگی ظهور آن در عالم آخرت منوط کرده است. و در جلد نهم از کتاب اسفارالاربعه به طور مبسوط به تجزیه و تحلیل این اشکال پرداخته و می‌نویسد:

هذه مسألة عويصة و هي موضع خلاف بين علماء الرسوم و علماء الكشوف و كذا موضع خلاف بين اهل الكشف هل يسرمد العذاب على اهل النار الذينهم من اهلها الى مالا نهاية له او يكون لهم نعيم بدار الشقاء فينتهي العذاب فيهم الى اجل مسمى... (صدرالمتألهين، بی تا: ۹، ۳۴۶ به بعد)

ملاصدرا نخست به اصول فلسفی و عقلی به عنوان مقدمات و پیش فرض مسأله اشاره دارد و سپس نتیجه‌گیری نموده و در پایان به دیدگاه اهل عرفان پرداخته است و بر اساس مکتب فکری خود، میان برهان، عرفان و قرآن، جمع کرده و می‌نویسد: و اعلم ان البرهان و الكشف متطابقان على ان الفيض الوجودی و القول الربانی و الكلمة الوجودية نازل من الحق احديًا غير متفرق... (همان، ۳۵۵)

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

۱- اصول عقلی و فلسفی در خصوص گرایش و خواسته‌های هر طبیعتی، بر نفی قسر و منع دائم دلالت دارد؛ زیرا دوام منع و قسر، مستلزم بطلان و پوچی در آفرینش موجودات است. «رینا ما خلقت هذا باطلاً» (آل عمران، ۱۹۱)

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

۳- خداوند تمام اشیا را به گونه‌ای آفریده که وجود ناآرام آنها بر مقتضای ذات و نهاد طبیعتش حرکت می‌کند و به سمت هدفش سوق داده می‌شود. «رینا الذی اعطی کل شیء خلقه ثم هدی» (طه، ۵۰)

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

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

پاسخ: ملاصدرا پس از طرح اشکال و اشاره به اصول پیشین به عنوان مبنای نظری فلسفه خود، می‌نویسد از آنچه گذشت به دست می‌آید که هر بازدارنده و مانع انسان از حرکت ذاتی به سمت لقای حق، موجب پیدایش و رشد یک حالت عدم اشتیاق به وجود حق و کراهت از لقای اوست. ولی این حالت یک امر عرضی است نه ذاتی، و در باطن، همین امر عرضی عذاب اوست. آن هنگام که این حالت عارض از بین رفت و زایل گردید انسان به فطرت نخست خود و حرکت ذاتی خویش بازمی‌گردد. مگر اینکه این عارض به گونه عادت و اعتیاد درآید و برای انسان طبیعت دومی بسازد. مانند انسان‌های کافر که در اثر کفر و عناد، خود را به شکلی ساخته‌اند که از رحمت خاص الهی محروم و مأیوس گشته‌اند. در این افراد عذاب، آلام و شرور دائمی خواهد بود؛ به مانند افراد بهشتی که جنت، نعیم و خیرات برای آنها دائمی است.

ملاصدرا این تفاوت میان انسان‌ها را که بعضی از نیکان و اهل بهشت و گروهی از بدکاران و اهل جهنم می‌شوند، لازمه تفاوت استعدادها در آفرینش می‌داند و وجود هر گروه و طایفه از انسان‌ها را بر حسب قضای الهی و مقتضی ظهور اسم ربانی می‌شمرد. از این رو آنها دارای غایات و منازل و مراتب متفاوت‌اند. وی سرانجام به طرح دیدگاه اهل کشف و عرفان می‌پردازد و عباراتی از محیی‌الدین در فتوحات و قیصری در شرح فصوص نقل می‌کند که خوانند محترم را به جلد نهم صفحات ۳۴۹ به بعد از کتاب الاسفار الاربعه، دعوت می‌کنیم.

علامه طباطبایی و خلود

علامه در تعلیقه بر اسفار در ذیل کلام ملاصدرا و طرح اشکال مذکور در دو فرض پیشین می‌نویسد:

و للقائلین بالخلود ان یحببوا عنه باختيار کل من الشقین اما علی الشق الاول - و هو الخروج عن الفطره بمحصول نوعیه جدیدة - فلان هذه الصورة الجديدة - کیف ما كان - هی صوره بعض الملکات الخبیثة التي حقیقتها نوع من التعلق بالمادة و النفرة عن عالم القدس و الطهارة... و اما علی الشق الثاني - و هو البقاء علی الفطرة الانسانية - فان تلك العوارض المؤلمة و ان كانت قسریه الا ان شیئاً منها لیس بدائم و لا اکثری بل متواردة متبدلة و النفس فی طریق الاستکمال فی شقاوتها يعرضها عارض من العذاب بعد عارض بتفاعل هیئات الشقاوة بعضها من بعض الى غیر النهایة كما یلوح الیه قوله

تعالی «کلما خبت زدناهم سعيراً» (اسراء، ۹۷) و قوله «کما نضیحت جلودهم بدلناهم جلوداً غیرها لیذوقوا العذاب.» (نساء، ۵۶) (صدرالمألهین، بی تا: ۸۹)

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

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

نگاهی به تعلیقه علامه (ره)

علامه طباطبایی پاسخ فوق را از زبان قائلین به خلود بیان داشت و خود مستقیماً اظهار نظر نکرده است. این نکته از قوت پاسخ می‌کاهد و به ضعف آن می‌افزاید. پاسخ اشکال در فرض اول، خارج از فرض مذکور در اشکال است؛ زیرا فرض در اشکال بر این بود که طبیعت نخست انسان تغییر یابد و طبیعت نوع جدید جایگزین گردد. همان‌طور که ملاصدرا می‌نویسد: «فصارت الملكة النفسانية صورة ذاته و جوهر طبعه فیکون تلك الافعال عند ذلك من کمالات ذاته» (صدرالمتألهین، بی تا: ۷، ۸۹) یعنی جوهر و صورت ذات او در اثر گناه شکل جدید گرفته و رفتارها بر طبیعت ثانوی و ذاتی او مترتب است، در حالی که پاسخ علامه (ره) فرض را بر عروض حالت جدید بر صورت نوعیه و طبیعت اولی انسان دانسته است؛ یعنی انسان کافر مثلاً طبیعت انسانی او باقی است، ولی در اثر کفر، حالت جدید بر نفس عارض شده و دارای صفت خبیث شده است. پس نفس با حفظ طبیعت نخست خود، وقتی به وصف و حالت خبیث خود نگاه می‌کند رنج می‌برد و زجر می‌کشد. از این رو پاسخ مذکور خروج از فرض اول است نه پاسخ فرض اول.^۱

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

^۱ علامه طباطبایی در تفسیر به این نکته توجه داشته که در عبارات بعدی خواهد آمد.

علامه و حل مشکل خلود

علامه طباطبایی در ذیل آیه ۱۶۷ سوره بقره می‌نویسد:
 و اما الهیات الرديه التي رسخت في النفس حتى صارت صوراً او كالصورة الجديدة تعطي
 الشيء نوعية جديدة كالانسان البخيل... فالانسان البخيل ايضاً نوع جديد تحت الانسان
 فمن المعلوم ان هذا النوع مجرد في نفسه دائمى الوجود. (طباطبایی، ۱۳۹۴ق: ۱، ۴۱۳)

این عبارت نیز روشن‌کننده این نکته است که طبیعت نوعیه انسان پس از حرکت استکمالی در دنیا به طبیعت جنسیه برای انواع تبدیل می‌شود؛ یعنی هر یک از هیئت‌ها و ملکات کسب شده به صورت نوعیه در می‌آید، به طوری که نفس آدمیان در اثر کسب این ملکات، طبیعت نوعیه جدیدی پیدا می‌کند و این صورت نوعیه جدید که در دنیا در اثر افعال ساخته شده است، در عالم آخرت به طور دائم و جاودانه باقی می‌ماند، اما اگر افعال و رفتار در دنیا به گونه‌ای رسوخ نکند که نوع جدید بسازد، بلکه به صورت یک حالت عارضی باشد، بدیهی است این وصف عرضی، دائمی نخواهد بود. لذا انسان‌ها پس از گذر در عالم برزخ از این حالت عرضی پاک می‌شوند و به طبیعت نوعیه انسانی خود بازمی‌گردند و به لقای الهی واصل می‌شوند.

علامه طباطبایی (ره) در ذیل آیه ۱۶۷ سوره بقره می‌نویسد: «قوله تعالى: «و ما هم بخارجين من النار» فيه حجة على القائلين انقطاع العذاب من طريق الظواهر» پس از آن، تحت عنوان «بحث فلسفی آخر» می‌نویسد:

و الذي يمكن ان يقال: اما من جهة الظواهر فالكتاب نص في الخلود... و السنه من طريق ائمه اهل البيت مستفيضه فيه... و اما من جهة العقل فقد ذكرنا من البحث في ذيل قوله تعالى: «و اتقوا يوماً لا تجزي نفس عن نفس شيئاً» (بقره، ۴۸) ان الاستدلال على خصوصيات ما جاء به الشرع في المعاد بالمقدمات الكلية العقلية غير مقدور لنا لان العقل لا ينال الجزئيات و السبيل فيه تصديق ما جاء به النبي الصادق من طريق الوحي للبرهان على صدقه. (طباطبایی، ۱۳۹۴ق: ۱، ۴۰۸ و ۴۱۲)

علامه طباطبایی می‌نویسد: اگر رفتار و حالات بد آدمیان در نفس راسخ نشده باشد، تمام آنها زایل می‌گردد، چون قسر دائمی و اکثری باطل است؛ یعنی طبیعت نوعیه به قوت خود باقی است و نفوس ذاتاً سعید هستند. پس نفس مؤمن خطاکار، خطا عارض بر اوست و این خطا زوال می‌پذیرد. اما اگر صفات و حالات ناپسند در نفس رسوخ کند، به‌گونه‌ای که نفس انسان به یک صورت جدید درآید و انسان نوع جدید گردد، این نوع

به مقتضای طبیعت خود دائمی خواهد بود و به لوازم ملکات و فعلیت جدید، عذاب خواهد شد، مانند کسی که به مرض مالیخولیا یا کابوس مستمر، مبتلاست و به طور دائم از قوه تخیل او صورت‌هایی صادر می‌شود، این حالت، قسر نیست. از این رو عذاب در قیامت برای انسان‌های شقی که صورت جدید به خود گرفته‌اند، دائمی است و قطع نمی‌شود احساس و فهم عذاب برای آنان به جهت اشراف نفس و علم آنان به خود است. علامه در پایان به اشکال‌های وارده بر عذاب جاودانه می‌پردازد و تمام آنها را واهی می‌شمرد و می‌نویسد: با توجه به معنای خلود، تمام اشکال‌ها از پایه ساقط است؛ چرا که عذاب جاودانه، لازم صورت جدید انسان شقی است. همان‌طور که پس از فعلیت صورت ناطقه و تحقق یک نوع جدید به نام انسان هیچ‌کس از افعال معقول که از انسان صادر می‌شود، پرسش تعجب‌آمیز ندارد، بلکه تمام آنها را به مقتضای طبیعت نوعیه انسان تفسیر می‌کند. در بحث ما نیز این‌گونه است؛ یعنی صورت جدید و طبیعت نوعیه جدید چنین اقتضایی را دارد. افزون بر مطالب فوق این نکته را باید در مورد رحمت الهی یادآور شویم که رحمت در خداوند به معنای رقت قلب و دلسوزی نیست؛ بلکه رحمت در او به معنای افاضه و بخشش وجودی است و این بخشش وجودی در حد توان، استعداد و قابلیت هر موجود است. پس رحمت در او از سنخ تکوینیات است. یعنی اعطای آنچه مقتضای استعداد و قابلیت موجود است را رحمت گویند. (همان، ۴۱۳ به بعد) از عبارت فوق به دست می‌آید که علامه طباطبایی (ره) نیز همچون ملاصدرا عذاب دائم و خلود را بر طبیعت جدید آدمی می‌داند و درک عذاب را در اشراف نفس بر حال خود تفسیر می‌کند و عذاب دائم را نیز در عذاب نوعی صحیح می‌داند.

خلود برای چه کسانی

بر خلاف برخی که نفی خلود ابدی را ادعا دارند، جمعی از متکلمان در مسأله خلود به ظاهر آیات تمسک کرده و افزون بر کفار و مشرکین، هر فرد مرتکب گناه را مستحق خلود در عذاب الهی می‌دانند مانند مرتکب قتل نفس، زنا، ستمکار، نافرمان از خدا و رسول، متجاوز از حدود الهی، طاغوت، تکذیب‌کنندگان آیات الهی، مستکبران، منکران معاد و منافقین. (انبیاء، ۹۹؛ فرقان، ۶۹؛ بینه، ۹۸؛ نساء، ۱۴ و ۹۳؛ توبه، ۱۷، ۶۳ و ۶۸؛ بقره، ۳۹، ۱۱۶، ۱۶۲ و ۲۵۷؛ یونس، ۵۲؛ جن، ۷۲؛ زخرف، ۷۴؛ آل عمران، ۸۸؛ رعد، ۵؛ تغابن، ۱۰؛ زمر، ۷۲)

ملاصدرا در ذیل آیه ۲۵۷ سوره بقره، خلود را منحصر به کفر دانسته و بر خلاف معتزله که اصحاب کبائر را مخلد در نار می‌دانند و می‌نویسد:

المنظر الثانی فی بیان ان منشأ الخلود فی النار هو الکفر لا غیر خلافاً للمعتزله القائلین بأن صاحب الکبیره یخلد فی النار. و التحقیق فی هذا ان رؤساء اتباع الشیطان فی خلقه الانسان کما مرّ ثلاثه: القوه الوهمیه... الخ. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۴ ش: ۴، ۳۰۷)

او می‌نویسد: سران قوا در سرزمین وجود آدمیان که منشأ پیروی انسان از شیطان و انجام اعمال ناشایسته می‌شوند سه نیرو هستند: ۱. قوه وهمیه که رئیس ادراکات جزئی حسی و موجب انبعاث شوق به لذات نفسانی می‌گردد. ۲. قوه شهویه که رئیس سایر قوای حیوانی است و برای اهداف حیوانی، نفس را از راه آخرت و خواسته‌های اخروی باز می‌دارد. ۳. قوه غضبیه که منشأ اذیت و آزار و سرچشمه جنایت، جور و قهر بنی‌آدم است.

هر یک از این قوا بر حسب طبیعت خود انسان را به سوی خواسته‌های خویش می‌خوانند، به‌گونه‌ای که گویا این قوا همانند سنگ‌های کبریتی و باروتی شکل، در نهاد آدمیان قرار دارند و لذات دنیایی، وقود و ابزار انفجار و اشتعال‌اند و به کارگیری و پیروی از آن لذات، آتشی را روشن می‌کند که به آسانی خاموش شدنی نیست. معرکه‌ساز و پرچمدار تمام این آتش‌ها قوه وهمیه است که با اغواگری، گمراه‌سازی، مغالطه‌گری و سوژن، آدمیان را به کارهای بد دعوت می‌کند. او می‌کوشد باطل را به چهره حق ترویج دهد. اولین گامی که برمی‌دارد و اولین دری که می‌کوبد باب کفر، انکار، جحود، عناد و استکبار است و آرام‌آرام سایر قوا را تسلیم خود می‌کند. «الم تر الی الذین بدّوا نعمت الله کفراً و احوّلوا قومهم دارالبوار. جهنم یصلونها فبئس القرار.» (ابراهیم، ۲۸ - ۲۹) ملاصدرا می‌نویسد: دوام عذاب و خلود عقاب به خاطر فساد اعتقادی، یعنی کفرورزی و عناد است، نه به خاطر فساد رفتاری و گناه در کردار؛ زیرا صفات و حالات که از رفتار به دست می‌آید یک امر عارضی بر نفس است و زوال‌پذیر است، اما افکار و اعتقادات، قوام آدمی را می‌سازند و نوعیت انسان را شکل می‌دهند. پس اعتقاد کفرگونه موجب نوع جدید، و سبب خلود در عذاب را فراهم می‌سازد. قرآن کریم نیز ادعای فوق را تأیید می‌کند. «ان الله لا یغفران یشرک به و یغفر ما دون ذلك لمن یشاء.» (نساء، ۴۸)

ملاصدرا در پایان بحث خود می‌نویسد:

فیثت مما ذکرنا ان ذنوب القوه النطقیه و معا صیها اعظم عند الله من ذنوب القوه الجسمانیه و اما عند جمهور الناس حیث یکون نظرهم مقصوره علی الامور المحسوسه فالامر بعکس ذلك، و لهذا المعنی قال سبحانه فی باب الافک «و تحسبونه هیئتاً و هو عند

الله عظیم.» (نور، ۱۵) فعلم مما ذكرنا فساد مذهب المعتزله و الزيديه القائلين بخلود صاحب الكبيرة مطلقاً في النار... (صدرالمتألهين، ۱۳۶۴ ش: ۴، ۳۱۰)

علامه حلی نیز در تجرید الاعتقاد می‌نویسد:

و الكافر مخلّد و عذاب صاحب الكبيرة ينقطع لاستحقاقه الثواب بايمانه و لقبه عند العقلاء و السمعيات متأوله و دوام العقاب مختص بالكافر. (حلی، بی‌تا: ۳۲۹)

گروهی از وعیدیه،^۱ انسان مرتکب گناه کبیره را کافر و مخلد در عذاب می‌دانند و در مقابل مرجئه، آنان را مسلمان می‌شناسند و معتقدند مسلمان هر چند گناه مرتکب شود، عذاب ندارد؛ اما امامیه و اشاعره و کثیری از معتزله، انسان مرتکب گناه را مسلمان می‌دانند و به‌خاطر گناه، او را مستحق عذاب می‌دانند. لیکن عذاب در عالم آخرت پایان می‌پذیرد و جاودانه نخواهد بود. از این رو، همان‌طور که علامه در عبارت فوق آورده‌اند، خلود از کافر است و عذاب در مورد غیر کفر پایان می‌پذیرد. از این رو باید ظاهر برخی آیات که دلالت بر خلود گناهکاران دارد تأویل گردد و یا ظاهر آیات عام را به آیات خاص تخصیص داد؛ یعنی خلود را مخصوص به کفر دانست. این تخصیص با توجه به شفاعت، امری لازم است. مانند «و من يعص الله و رسوله و يتعد حدوده يدخله ناراً خالداً فيها.» (نساء، ۱۴) سید هاشم حسینی در شرح عبارت علامه در تجرید الاعتقاد می‌نویسد:

يظهر مما في دعاء كميل رحمة الله ان التخليد يحضّ بالمعاند و المعاند هو الذي علم الحق و جده او اهل و قصر و امتنع عن الفحص مع الامكان. (حسینی، ۱۳۷۸ ش: ۸۲۷ به بعد)

وی پس از آنکه خلود در جهنم را از معاند می‌شمرد به تفسیر و تأویل آیات پرداخته و می‌نویسد:

ثم الجواب عن الايات من وجوه: الاول تخصيصها بالكفار كما تدل عليه الاخبار الواردة في تفسيرها بل التخصيص واجب نظراً الى آيات المغفرة و العفو و الشفاعة و الّا لم يبق لها مورد. الثاني ان الخلود في اللغة و العرف يأتي بمعنى مطلق البقاء و البقاء المتناول و هذا لاينا في الانتطاع... الثالث انا لو اخذنا باطلاق هذه الايات... فاطلاقها معارض

^۱ وعیدیه بر گروهی اطلاق می‌گردد که پنداشته‌اند وعید الهی به عذاب و خلود در جهنم عام است و کافر و هر کسی که نافرمانی الهی کند، را شامل و هر کس که در جهنم وارد شد از آنجا هرگز خارج نمی‌گردد و این پندار منسوب به خوارج، زیدیه و گروهی از معتزله است.

باطلاق الايات الدالة على ان من آمن و عمل صالحاً دخل الجنة و الترجيح معها... الخ»
(همان، ۸۳۲ - ۸۳۳)

شیخ مفید نیز معتقد است که خلود به کفار اختصاص دارد:
ان الوعيد بالخلود في النار يخص الكفار فقط... اتفقت الامامية على ان الوعيد بالخلود في
النار متوجه الى الكفار خاصة... و اتفقت الامامية على ان من عدب بذنبه من أهل
الافرار و المعرفة و الصلاة لم يخلد في العذاب و اخرج من النار الى الجنة فينعم فيها على
الدوام. (مکدموت، ۳۲۹ - ۳۳۰)

نقد و تحلیل

از آنچه به نوشته آمد روشن شد که کلمه «خلود» گاه به لحاظ زمان معنا می‌شود و بر مدت زمان طولانی اطلاق می‌گردد و گاه به لحاظ ذات موجود ملاحظه می‌شود و به معنای لزوم، ثبات، عدم تغییر و عدم تبدل به کار می‌رود. معنای دوم اعم است، زیرا هم بر موجودات زماندار و هم بر غیر زمانی استعمال می‌شود. از این رو کلمه خلود به معنای ثبوت و لزوم را می‌توان بر خداوند و مجردات نیز به کار برد.

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

حکیم متأله صدرالمتألهین و علامه طباطبایی (ره) در حل مشکل خلود بر اساس وجودشناسی و انسان‌شناسی فلسفی و با توجه به اصول عقلی که در پیش نوشته شد، انسان‌ها را در دنیا به دو گروه تقسیم کردند: یک گروه کسانی که از نظر اعتقادی و باور درونی بر عناد و کفر باقی مانده و در اثر رفتارها و باورهای بد، یک هویت جدید از خود ساخته‌اند و از نظر عقلی دارای طبیعت جدیدی شده‌اند و از طبیعت نوعیه اولی خود بیرون رفته‌اند. این افراد به مقتضای ذات ساخته شده خود، در جهنم، خالد و ثابت و جاودانه خواهند ماند. از این رو خلود را تنها به کفار اختصاص داده‌اند، چنانچه در علم کلام نیز متکلمان امامیه با استفاده از متون دینی، خلود در جهنم را، فقط بر کفار روا

دانسته‌اند، گروه دوم، انسان‌هایی هستند که از طبیعت خود خارج نشده‌اند، ولی در اثر رفتارهای ناشایسته، عوارضی بر نفس آنها مترتب شده که پس از مدت زمانی این عوارض زایل و سپس به طبیعت اولی خود بازمی‌گردند، این گروه در عالم بزرخ و یا حتی در عالم قیامت عذابی را تحمل می‌کنند و سرانجام به بهشت وارد می‌شوند.

نگارنده در تحلیل عقلی از مسأله خلود، بر این باور است که راه حل ارائه شده برای پاسخ به اشکال خلود از نگاه این دو فیلسوف بزرگ (ملاصدرا و علامه) بر دو اصل استوار است که ظاهر آیات قرآن با آن دو سازگار نیست و حتی برخی از اصول فلسفی نیز با این دو اصل در تناقض است.

اصل اول: حقیقت و هویت انسان‌ها توسط باور، اعتقاد، افکار، رفتار و کردار آنها شکل می‌گیرد و این شکل‌گیری تنها به گونه عروض حالت و صفت بر نفس نیست، بلکه در برخی موارد، در اثر تکرار رفتار و دوام افکار، موجب تغییر طبیعت و شکل‌گیری جدید و هویت نوینی برای نفس انسانی پدید می‌آید و به تعبیر ملاصدرا «فصارت الملكة النفسانية صورة ذاته و جوهر طبعه.» (صدرالمتألهین، بی‌تا: ۷، ۸۹) و یا به تعبیر علامه طباطبایی (ره) «و اما الهیات الرديه التي رسخت في النفس حتى صارت صوراً او كالصور الجديدة تعطى الشيء نوعيه جديدة.» (طباطبایی، ۱۳۹۴ق: ۱، ۴۱۳) و این صورت جدید در دنیا پنهان و در آخر پیدا می‌گردد و انسان‌ها بر همین صورت جدید دوام وجود می‌یابند و در عالم آخرت ثابت و خالد خواهند ماند.

بر این اصل سه اشکال وارد است:

اشکال اول: ظاهر بسیاری از آیات قرآن کریم با این اصل ناسازگار است؛ زیرا ظاهر خطاب‌های قرآن این است که همین نفس و هویت نوعیه انسانی که در دنیا موجود است در جهان واپسین حضور پیدا می‌کند و مورد بازخواست قرار می‌گیرد نه اینکه هویت انسانی تغییر کند و با هویت ناری، حیوانی و... ظاهر شود. در قرآن از زبان همین انسان‌ها نقل می‌کند که: «و قالوا لو کنا نسمع او نعقل ما کنا من اصحاب السعیر» (ملک، ۱۰) و همین انسان‌ها بازتاب و نتایج اعمال خود را خواهند دید: «فمن يعمل مثقال ذرة خیراً یره و من يعمل مثقال ذرة شراً یره.» (زلزله، ۷ - ۸) و باز همان انسان‌های در دنیا در آخرت می‌گویند: «یا لیتنی کنت تراباً» (نبا، ۴۰) و صدها آیه دیگر که دلالت بر حضور همان انسان در جهان آخرت دارد. از این رو ادعای تغییر ماهیت و هویت انسان‌ها به طور کامل بسیار بعید و غیر قابل قبول است و تفاوت آدمیان در عالم آخرت به تفاوت حالات

و صفاتی است که در دنیا کسب کرده‌اند: «کلا بل ران علی قلوبهم ما کانوا یکسبون» (مطففین، ۱۴) در اثر رفتار بد و گناه، زنگار بر دل‌های آنها می‌نشیند و محروم از لقای حق می‌گردند. البته این زنگار و حالات گناه در اثر تکرار به صورت لازم و ملکه نفس درمی‌آید و گناه این‌گونه نیست. تفاوت در مراتب و درجات حضور آدمیان در عالم آخرت نیز وابسته به تفاوت حالات کسب شده است. «بلی من کسب سیئة و احاطت به خطیئة فاولئك اصحاب النار هم فیها خالدون و الذین آمنوا و عملوا الصالحات اولئك اصحاب الجنة هم فیها خالدون.» (بقره، ۸۱ - ۸۲)

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

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

آری، اگر همان‌طور که در پیش اشاره شد مقصود از پیدایش صورت نوعیه جدید، تغییر ماهیت و هویت آدمیان نباشد، یعنی تمام انسان‌ها در جهان واپسین بر انسان بودن خود باقی هستند و تفاوت میان آنها، در معرفت، علم و صفاتی است که در دنیا کسب نموده‌اند و درجات و منازل آنها در آن عالم نیز منوط به مراتب معرفت و حالات به دست آمده است. در این صورت توجیهی فلسفی و عقلی بر خلود وجود ندارد؛ زیرا انسان‌ها پس از زوال صفات ناپسند که مخالف با طبیعت آنهاست مجدداً به حالت طبیعت اولی خود بازمی‌گردند و همان‌طور که در عبارات پیشین آورده شد، قسر دائمی و اکثری عقلاً محال است و انسان‌ها پس از عذاب موقت به بهشت وارد می‌شوند و خلود در دوزخ معنا ندارد. از اهل کشف و شهود نیز نقل شده است که «انهم یخرجون الی الجنة حتی لایبقی فیها احد من الناس.» (صدرالمتألهین، بی‌تا: ۹، ۳۴۹) قال القیصری فی شرح الفصوص:

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

اصل دوم: آنچه بسیاری از حکیمان در توجیه بهشت و جهنم، نعمت و عذاب عالم آخرت آورده‌اند، مبتنی بر تفسیر حیات عقلی از جهان آخرت است و اینکه حضور آدمیان در آنجا، یک حضور مجرد نوری و یا ناری است. از این رو، معنای خلود، بقا و ثبات نفس مجرد به گونه نوری در بهشت و یا به صورت ناری در جهنم است. این سخن گرچه با مبانی و اصول فلسفی و عرفانی سازگار است، اما با ادعای ظاهر ادیان آسمانی و اعتقاد متکلمان اسلامی بر معاد جسمانی و با نظریه صدرا در اقامه برهان بر معاد جسمانی ناسازگار است. ظاهر آیات قرآن در توصیف بهشت و جهنم نیز با ادعای فوق همسو نیست.

نتیجه

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

و اما من جهة العقل ... ان استدلال علی خصوصیات ماجاء به الشرع فی المعاد بالمقدمات الکلیه العقلیه غیر مقدور لنا لان العقل لا ینال الجزئیات و السبیل فیہ تصدیق ما جاء به النبی الصادق من طریق الوحی للبرهان علی صدقه. (طباطبایی، ۱۳۹۴ق: ۱، ۴۱۲)

سخن حکیم سبزواری نیز در این خصوص مناسب است که فرمود:
ان المقام من الاسرار الی لا یفهمها اکثر العقول. و قد روی ان رسول الله (ص) کان یجتاز فی بعض سکک المدینه و معه اصحابه، فاقسمت علیهم امرأه ان یدخلوا بیتهما فدخلوا فرأوا ناراً مضطرمه و اولاد المرأه یلعبون حولها فقالت: یا بنی الله! الله ارحم بعباده ام انا باولادی؟ فقال (ص) بل الله فائمه ارحم الراحمین فقالت: اترانی یا رسول الله!

احب ان القی ولدی فی النار فکیف یلقى الله عیبده فیها و هو ارحم بهم؟ قال الراوی
فبکی رسول الله (ص) و قال: هکذا اوحی الله تعالی الی. (صدر المتألهین، بی تا: ۷، ۹۰)

بنابر آنچه گذشت باید اظهار کنیم که پذیرش تفسیر و توجیهات فلسفی و عقلانی از خلود در دوزخ، بسیار دشوار است و با برخی اصول عقلی ناسازگار است، مگر اینکه خلود را به معنای زمان طولانی تفسیر کنیم و سرانجام بپذیریم که تمام انسان‌ها از عذاب رهایی می‌یابند و یا به ظاهر الفاظ متون دینی در مسأله خلود اکتفا کنیم و بدون اینکه هیچ درک صحیح و معقولی از معنا و مفهوم آنها داشته باشیم، به الاظ نازل شده ایمان آوریم و یا از کلمات و واژه‌های مربوط به آن جهان تفسیر عرفی و متداول در این جهان کنیم و معتقد شویم آنچه از انذار و تبشیر انسان‌ها در آیات بهشت و جهنم آمده است نقش تربیتی دارد تا آدمیان بر پایه ساختار و سرنوشت وجود خود حرکت کنند و در صراط مستقیم قرار گیرند و به هدفی که برای آن آفریده شده‌اند نائل گردند؛ زیرا خداوند هیچ نیازی به عذاب انسان‌ها ندارد. «ما یفعل الله بعذابکم ان شکرتم و آمنتم و کان الله شاکراً علیماً.» (نساء، ۱۴۷) علامه طباطبایی (ره) می‌نویسد:

و هو کتابة عن عدم حاجته تعالی الی عذابهم و ائهم لو لم یستوجبوا العذاب بترکهم
الشکر و الایمان لم یکن من قبله تعالی ما یوجب عذابهم، لانه لا ینتفع بعذابهم حتی یوتره
و لا یستنصر بوجودهم حتی یدفعه عن نفسه بعذابهم. (طباطبایی، ۱۳۹۴ق: ۵، ۱۱۹)

خداوند در قرآن می‌فرماید: «ان الله لا یغفران یشرک به و یغفر مادون ذلك لمن یشاء و من یشرک بالله فقد افتری اثماً عظیماً.» (نساء، ۴۸) خداوند شرک را چون بر خلاف اساس خلقت آدمی است مشمول رحمت قرار نمی‌دهد. هدف آفرینش آدمیان بر عبودیت و ربوبیت است و شرک نفی آن دو و خروج از آفرینش وجودی است. لذا تحت ضوابط و رحمت تکوینی قرار نمی‌گیرد. اما سایر گناهان و خطاها، لغزش است و با شفاعت، توبه و... بر طرف می‌شود و انسان‌های خطاکار مشمول رحمت الهی قرار می‌گیرند و به بهشت داخل می‌گردند. آیه فوق ادعای پیشین را بر اینکه خلود تنها از کفار و مشرکین است نیز اثبات می‌کند.

در قرآن کریم سوره هود آمده است: «خالدین فیها ما دامت السموات و الارض الا ما شاء ربک فعال لما یرید.» (هود، ۱۰۷) علامه طباطبایی می‌نویسد:

- ۲- حلی، ابی منصور حسن بن یوسف، بی تا، تجرید الاعتقاد، با شرح محمد بن حسن طوسی، مکتبه المصطفوی.
- ۳- الحسینی، سید هاشم، ۱۳۷۸ق، توضیح المراد، تعلیقه علی شرح تجرید الاعتقاد، مطبعه تبریز.
- ۴- راغب اصفهانی، ابوالقاسم، ۱۳۹۲ ق، معجم مفردات الفاظ القرآن، با تحقیق ندیم مرعشی.
- ۵- زمخشری، محمود بن عمر، ۱۴۱۴ ق، الکشاف، ۴ جلد، انتشارات مکتب الاعلام الاسلامی.
- ۶- صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۴ ش، تفسیر القرآن الکریم، ۶ مجلد، قم، انتشارات بیدار.
- ۷- صدر المتألهین محمد بن ابراهیم، بی تا، الاسفار الاربعه، ۹ جلد، انتشارات المکتبه المصطفوی.
- ۸- طباطبایی، محمد حسین، ۱۳۹۴ ق، المیزان فی تفسیر القرآن، ۲۰ مجلد، مؤسسه الاعلمی بیروت.
- ۹- فخر رازی، تفسیر القرآن.
- ۱۰- فیروز آبادی، مجدالدین بن یعقوب، بی تا، القاموس المحيط، انتشارات مؤسسه الحلبي و شرکا.
- ۱۱- قیصری، داود بن محمود، ۱۴۱۶ ق، مطلع خصوص الکلم فی معانی فصوص الحکم، للشیخ الاکبر محی الدین، ۲ مجلد، تصحیح محمد حسن الساعدی، دارالاعتصام.
- ۱۲- مکدر موت، مارتن، ۱۳۷۱ ش، نظریات علم الکلام عند الشیخ المفید، تعریب، علی هاشم، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیه.
- ۱۳- المنجد الابجد، ۱۹۸۶، دارالمشرق، المکتبه، المشرقیه، بیروت.
- ۱۴- محیی الدین، ابو عبدالله محمد به علی، معرف به ابن عربی، بی تا، الفتوحات المکیه، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.