

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، تابستان ۱۳۸۷

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

عذاب جهنم: دائمی یا موقت؟ بررسی و نقد دلایل انقطاع عذاب اخروی

دکتر محسن جوادی*
یحیی صباغچی**

چکیده

در بین عالمان مسلمان، گروهی معتقدند که عذاب اخروی از همگان برداشته خواهد شد و هیچ‌کس جاودان در عذاب نخواهد بود، هر چند که همواره در جهنم جای داده شده باشد. دلایلی که این گروه از عالمان بر این مدعا اقامه کرده‌اند، از جمله رحمت گسترده الهی، فطرت توحیدی انسان‌ها و امکان تخلف وعید، در این مقاله تفریر شده، به بوته نقد کشیده می‌شود تا میزان صحت آنها معلوم گردد.

واژگان کلیدی: عذاب جهنم، جاودانگی عذاب جهنم، ادله انقطاع عذاب جهنم، وعید الهی.

عالمان مسلمان در موضوع معاد در چند نکته توافق و اشتراک دارند: اولاً، گروهی از انسان‌ها وارد بهشت می‌شوند؛ ثانیاً، گروهی وارد جهنم می‌گردند؛ ثالثاً، کسانی که وارد جهنم می‌شوند، عذاب و درد را می‌چشند؛ رابعاً، گروهی از اهل جهنم، پس از مدتی از جهنم خارج شده، وارد بهشت می‌شوند؛ خامساً گروهی از جهنمیان هرگز از جهنم خارج نمی‌گردند.

اما مسئله‌ای که در میان عالمان دینی محل اختلاف است و باید حول آن بحث نمود، این است که آیا جاودانان در جهنم دچار عذاب همیشگی هستند و دائماً درد و عقوبت ناشی از اعمال خود در دنیا را تحمل می‌کنند یا در عین جاودانگی در دوزخ، عذاب آنها پس از مدتی

moh_javadi@yahoo.com

* عضو هیئت علمی دانشگاه قم
** کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی

برداشته می‌شود و از درد و رنج‌هایی می‌یابند. هر دو سوی این مسئله دارای قائلان و پشتیبانانی است و استدلال‌هایی هم در این موضوع اقامه شده است. تمام علمای مسلمان اتفاق نظر دارند که گروهی از دوزخیان هرگز از دوزخ خارج نخواهند شد و روی بهشت را نخواهند دید؛ حتی کسانی که حکم به انقطاع عذاب از اهل دوزخ کرده‌اند، قائل به دوام و بقای اهل دوزخ در دوزخ هستند.

در مقابل گروهی از عالمان استدلال‌هایی را مطرح نموده‌اند که بر اساس آنها عذاب جاودان اخروی در مورد هیچ‌کس محقق نخواهد شد. این متفکران سعی کرده‌اند با ارائه تحلیل‌ها و استدلال‌هایی، بین دوام و بقا در نار و انقطاع عذاب جمع نمایند و نشان دهند که جاودانگی در دوزخ مفهومی متفاوت با جاودانگی در عذاب دارد که اولی محقق خواهد شد بدون آنکه دومی واقع گردد.

در این مقاله، ابتدا دلایل انقطاع عذاب مطرح شده، سپس تحلیلی از کیفیت انقطاع عذاب در عین استقرار در آتش دوزخ ارائه می‌گردد؛ ضمن آنکه در ذیل هر یک از دلایل، بررسی و نقد آنها هم مطرح می‌شود.

دلیل اول: گستردگی و شمول رحمت الهی

عارفان الهی به استناد دلایلی از قبیل «و رحمتی وسعت کل شیء» (اعراف/۱۵۶)، همه اشیا را تحت شمول رحمت الهی می‌دانند و معتقدند که ظهور اشیا از عدم به وجود، بر اساس رحمت الهی بوده است و تجلی اسم «رحمان» خداوند سبب ایجاد اشیا شده است. لذا رجوع و حشر همه ممکنات هم به سوی رحمت الهی خواهد بود.

اسم رحمان صورت وجود و شامل جمیع اسماء و مرصاد هر سالک و منتها الیه هر طریق و مرجع هر حاضر و غایب است (آشتیانی، ص ۴۸۱).

محيی الدین عربی در فصوص الحکم می گوید:

هیچ جنبنده‌ای نیست مگر اینکه او مهار هستی‌اش را در دست دارد. به راستی پروردگار من بر راه راست است. پس هر رونده‌ای بر صراط مستقیم پروردگار است. در نتیجه از این جهت نه جزء مغضوب علیهم است و نه جزء ضالین. پس همان‌گونه که ضلالت عارضی است، غضب الهی نیز عارضی است و بازگشت به سوی رحمتی است که همه چیز را فرا گرفته و سابق است (ص ۱۰۶).

خلقان همه به فطرت توحید زاده‌اند این شرک عارضی شمر و عارضی یزول
از رحمت آمدند و به رحمت روند خلق این است سرّ عشق که حیران کند عقول
(قمشه‌ای)

شامل بودن رحمت الهی بر غضب او

این بزرگان گستره الهی را آن‌چنان وسیع می‌دانند که حتی شامل غضب الهی هم می‌شود، چراکه غضب الهی هم، داخل در جمله اشیاست و از آنجا که فرمود: «و رحمتی وسعت کل شیء» غضب الهی، هم مشمول رحمت الهی می‌شود و هم، ناشی از رحمت اوست، یعنی باطن غضب الهی هم رحمت است؛ چنان‌که باطن و مآل هر شیئی رحمت است.

محيی الدین عربی در بیان این موضوع می گوید:

اعلم أن رحمة الله وسعت كل شيء وجوداً و حكماً، و أن وجود الغضب من رحمة الله بالغضب. فسبقت رحمة غضبه أي سبقت نسبة الرحمة إليه نسبة الغضب إليه (فصوص الحکم، فص زکریاویہ، ص ۱۷۷).

بدان که رحمت خداوند از جهت وجود و احکام، همه چیز را فرا گرفته است و وجود غضب ناشی از رحمت خداوند است در صورت غضب. پس رحمت او بر غضبش پیشی گرفته است یعنی نسبت رحمت به او بر نسبت غضب به او پیشی گرفته است.

رحمتش بر قهر از آن سابق شده است تا که سرمایه وجود آید به دست
(مثنوی، دفتر سوم/۴۱۶۷)

بنابراین اگر موجبات و اسباب جلب غضب الهی از کسی سر بزند، این غضب عارضی خواهد بود و از آنجا که عارضی، زایل شدنی است، بعد از مدتی از بین خواهد رفت و رحمت مستقیم الهی جای آن را خواهد گرفت.

اصل نقدش لطف و داد و بخشش است قهر بروی چون غباری از غش است
از برای لطف عالم را بساخت ذره‌ها را آفتاب او نواخت
(همان، دفتر دوم / ۲۶۳۲-۲۶۳۱)

بر این اساس، رحمت الهی مانع از آن است که کسی برای همیشه در عذاب باقی بماند و به حکم «*والله غالب علی امره*» (یوسف / ۲۱) رحمت الهی که اصل و اساس عالم است، در همه جا سریان پیدا خواهد نمود.

داود قیصری شارح معروف *فصوص الحکم* می گوید:

بدان کسی که دیدگانش از نور حق تعالی سرمه گرفت و نورانی گشت، می داند که جهان هستی همه از بندگان خداوند به شمار می روند و جمیع وجود، صفات و فعل آنان جز به حول و قوه الهی نیست و همه نیازمند رحمت اویند و او تنها رحمان و رحیم است. بنابراین، شأن کسی که به این اوصاف (رحمانیت و رحیمیت) متصف باشد، آن است که کسی را به عذاب ابدی گرفتار نسازد و این مقدار عذابی را که به آنان می دهد نیز به خاطر آن است که آنان را به کمال های شایسته و مقدرشان برساند؛ چنان که طلا و نقره را به آتش می گدازند و ذوب می کنند تا ناخالصی ها و کدورت و غش آنها گرفته و عیارشان از نقص و عیب پاک گردد. بنابراین، همین مقدار از عذاب نیز دربردارنده لطف و رحمت است؛ چنان که گفته شده است: عذابتان گوارا و خشمستان خشنودی و قطع شما وصل و ستم شما عین داد است:

و تعذیبکم عذب و سخطکم رضا و قطعکم وصل و جورکم عدل
(ص ۷۲۶، نقل ترجمه از جوادی آملی، معاد در قرآن، ج ۵، ص ۵۲۱)

گر عتابی کرد دریای کرم بسته کی گردند درهای کرم
فرقت از قهرش اگر آبتن است بهر قدر وصل او دانستن است
(مثنوی، دفتر دوم / ۲۶۳۳-۲۶۳۰)

چنین است که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم رحمت خداوند در دنیا را در مقایسه با رحمت او در آخرت ناچیز می‌شمارند و می‌فرمایند:

خلق الله عزوجل يوم خلق السموات و الارض مائة رحمة، فجعل في الارض منها رحمة. فيها تعطف الوالدة على ولدها، و البهائم بعضها على بعض، و الطير، و آخر تسعة و تسعين إلى يوم القيامة، فإذا كان يوم القيامة، أكملها الله بهذه الرحمة (سنن ابن ماجه، ج ۲، ص ۱۴۳۵، حدیث ۴۲۹۴، کتاب الزهد؛ به نقل از جوادی آملی، معاد در قرآن، ج ۵، ص ۵۲۲ و ۵۲۱).

خداوند سبحان روزی که آسمان‌ها و زمین را آفرید صد رحمت پدید آورد، یکی را در زمین قرار داد که با آن مادران به فرزندان‌شان مهر می‌ورزند و چهارپایان و پرندگان به وسیله آن بر یکدیگر مهربانی و عطوفت دارند و ۹۹ عدد آن را تا روز قیامت به تأخیر انداخت (ظاهر نکرد) که چون روز قیامت برپا شود به وسیله آن رحمت‌های صدگانه را کامل فرماید و قیامت را به صد رحمت سامان دهد و در حق بندگان خود اعمال کند.

من نکردم خلق تا سودی کنم بلکه تا بر بندگان جودی کنم
(مثنوی، دفتر دوم/۱۷۵۶)

رحمتش سابق بدست از قهر زان تا ز رحمت گردد اهل امتحان
(همان، دفتر سوم/۴۱۶۷)

گسترده‌گی رحمت الهی چنان است که در روز قیامت، پس از شفاعت تمام شفاعت‌کنندگان، خود خداوند برای بندگان گنهکارش شفاعت می‌نماید:

و آخر من یشفع هو ارحم الراحمین (فیض کاشانی، ص ۱۳۲۵)
و آخرین کسی که شفاعت می‌نماید، خود خداوند ارحم‌الرحمین است.

نقد و بررسی

در بررسی این دلیل، ذکر دو مقدمه لازم است:

مقایسه معنای رحمت در مورد خدا و انسان

معنای رحمت در مورد خداوند متعال با معنایی که در مورد انسان‌ها استعمال می‌شود، از یک جهت متفاوت و از جهت دیگر مشابه است. در انسان‌ها رحمت عبارت است از رقت قلب و تأثیر باطنی که در تعقیب خود، نوعی ترحم و محبت و توجه را در پی دارد. بخش اول این معنا که انفعال و تأثیر را شامل می‌شود، مخصوص انسان است، چون لازمه انفعال و تأثیر، داشتن ماده است و واضح است که خداوند، مجرد و میرا از انفعال و تأثیر است.

اما بخش دوم معنای رحمت که عبارت از توجه و عنایت است، در مورد خداوند هم قابل اطلاق می‌باشد، چرا که رحمت خداوند عبارت است از افاضه و اعطا به موجودات نیازمند به حسب استعداد و قابلیت آنها.

مستعد وقتی استعدادش به حد کمال و تمام رسید، دوستدار آن چیزی می‌شود که استعداد دریافت آن را پیدا کرده و آن را با زبان استعداد طلب می‌کند و خداوند هم آنچه را می‌طلبد و درخواست می‌کند، به او افاضه می‌فرماید (طباطبایی، ج ۱، ص ۶۲۵).

رحمت خاصه و رحمت عامه

رحمت خداوند بر دو نوع است: رحمت رحمانیه و رحمت رحیمیه. رحمت رحمانیه همان رحمت عام الهی است که تمام موجودات، اعم از انسان و غیر انسان و اعم از کافر و مؤمن را در بر گرفته است و عبارت است از افاضه چیزی که موجودی در مسیر وجود و تکوین خود، استعداد آن را دارد. یعنی هر افاضه تکوینی که به موجودات از طرف خداوند متعال جاری شده است، بر اساس اسم «رحمان» الهی بوده است. اصل وجود همه موجودات، ظهوری از اسم «رحمان» الهی است، همان‌طور که هر افاضه تکوینی دیگر نیز به اعتبار اسم «رحمان» الهی است. رحمت رحمانیه به اعتبار افاضه اصل وجود، همه موجودات را فرا گرفته است (آشتیانی، ص ۴۹۳).

بر اساس همین معناست که خداوند در قرآن کریم رحمت رحمانیه خود را حاکم بر عرش خود معرفی می‌نماید، همان عرشی که منشأ همه افاضات و مرکز تدبیر امور همه ممکنات است:

الرحمن علی العرش استوی (طه/۶)

همان بخشنده‌ای که بر عرش مسلط است.

اقتضای این نوع از رحمت آن است که خداوند متعال به هر موجودی آنچه را که مستعد دریافت آن است، افاضه نماید. همهٔ ممکنات به ویژه انسان‌ها در ادوار و ایام مختلف حیات خود، قابلیت دریافت فعلیت‌های جدیدی را می‌یابند و خداوند هم بر اساس رحمت رحمانیهٔ خود، این فعلیت‌های جدید را به آنها اعطا می‌کند. بر این اساس، سنت امداد الهی شکل می‌گیرد که هر کس در هر مسیری که حرکت کند و گام بردارد، با امداد تکوینی الهی همراه خواهد بود:

كَلَّا نَمَد هُوَلَاءَ وَ هُوَلَاءَ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَ مَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا (سجده/۲۰)
هر یک از این دو گروه را از عطای پروردگارت، بهره و کمک می‌دهیم و عطای پروردگارت هرگز (از کسی) منع نشده است.
لذا امداد و افاضه به اهل ضلال در مسیر ضلالتشان نیز منتسب به اسم رحمان الهی است، همچنان که خداوند متعال می‌فرماید:

قُلْ مَنْ كَانَ فِي الضَّلَالَةِ فَلْيَمْدُدْ لَهُ الرَّحْمَنُ مَدًّا (مریم/۷۵)
بگو: کسی که در گمراهی است، باید خداوند رحمان به او مهلت دهد.
یعنی رحمت رحمانیه الهی نه تنها شامل امداد تکوینی در مسیر هدایت است، بلکه شامل امداد به گمراهان در مسیر گمراهیشان نیز می‌شود (البته به اقتضای خواست و تلاش خود آنها برای گمراهی بیشتر).

در مقابل، رحمت رحیمیه عبارت است از:
افاضه و اعطاء خصوص آن چیزهایی که موجود در صراط هدایتش به سوی توحید و سعادت قرب بدان محتاج است (طباطبایی، ص ۶۲۵)
شاهد این معنا، استعمال اسم «رحیم» الهی در قرآن است که مخصوص مؤمنان به کار گرفته شده است:

وَ كَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا (حزاب/۴۳)

وَ اِنَّ بِهِمْ رُؤُوفًا رَحِيمًا (توبه/۱۱۷)

امام صادق علیه السلام فرمودند:

وَاللَّهِ اَلَهُ كُلِّ شَيْءٍ، الرَّحْمَانُ بِجَمِيعِ خَلْقِهِ وَ الرَّحِيمُ بِالْمُؤْمِنِينَ خَاصَّةً (کلینی، ص ۱۱۴)

رحمت رحیمیه عمومیت رحمت رحمانیه را ندارد و مخصوص اهل توحید است. خداوند با رحمت خاص خود، موحدان و مومنان را به سوی خود هدایت می‌کند و راه بهشت را بر ایشان

هموار می‌سازد، اما این رحمت شامل حال اهل کفر و نفاق نمی‌شود، چرا که خود آنها قابلیت دریافت چنین رحمتی را ندارند و با افزودن پرده‌های ظلمانی بر قلب خود، زمینه دریافت چنین رحمت و هدایتی را در خود از بین برده‌اند.

نتیجه‌گیری

پس آن رحمتی که همگان را دربر گرفته، رحمت رحمانیه است که حتی شامل جمادات هم می‌شود و انسان‌های منافق و کافر نیز در کنار انسان‌های مؤمن و موحد در دایره شمول آن می‌گنجند. آنچه قائلان به انقطاع عذاب به عنوان رحمت گسترده الهی مطرح می‌کنند، این نوع از رحمت است.

به بیان دیگر، اگر کسی در مسیر شقاوت گام بردارد و استعداد پذیرش صورت شقیه را در خود پدید آورد، رحمت عام الهی او را دربر می‌گیرد و صورت شقیه‌ای که متناسب با خواست و استعداد اوست، به او عطا می‌شود و این اعطا هم مشمول اسم «رحمان» الهی است، چرا که نوعی افاضه از طرف خداوند متعال است و هر افاضه‌ای ناشی از رحمت الهی است؛ اما همین شخصی که در مسیر شقاوت گام برمی‌دارد، مشمول رحمت خاص الهی که همان هدایت به سوی توحید است، نمی‌شود، چرا که نفس شقی او قابلیت دریافت چنین رحمتی را ندارد و جایگاهی برای افاضه و اعطا رحمت رحیمیه وجود ندارد. به همین جهت است که در مقابل آیه ۷۵ سوره مریم «قل من كان في الضلالة فليمدد له الرحمن مدا»، فرمود:

فان الله يضل من يشاء و يهدي من يشاء (فاطر/۸)

خداوند هر کس را بخواهد گمراه می‌سازد و هر کس را بخواهد هدایت می‌کند.

بدان معنا که رحمت رحمانیه الهی حتی شامل گمراهان نیز می‌شود، اما همگان قابلیت دریافت رحمت رحیمیه را که همان هدایت الهی است، ندارند.

بنابراین رحمت عام الهی این اقتضا را دارد که به هر موجودی آن چیزی افاضه شود که ذاتاً و تکویناً طالب آن است. پس اگر کسانی در دنیا به اختیار خود به دنبال شقاوت حرکت کردند شقاوت آنها و عذاب متعاقب آن هیچ منافاتی با رحمت عام الهی ندارد و بلکه عین رحمت عام الهی در مورد این افراد است. به همین جهت است که حتی غضب الهی نیز تحت شمول رحمت الهی است و باطن غضب الهی چیزی جز رحمت عام الهی نیست. نتیجه سخن آنکه برخی افراد

از آن جهت که قابلیت و استعداد هدایت به سوی توحید را در خود از بین برده‌اند، امکان دریافت رحمت خاص الهی را ندارند، اما به تناسب استعداد و طلب ذاتی خود، رحمت عام الهی را دریافت می‌کنند که در صورت غضب الهی بر ایشان جلوه می‌کند. پس تمام کسانی که داخل در جهنم می‌شوند، مشمول رحمت عام الهی هستند که در صورت غضب الهی ظاهر می‌شود و نتیجه آن، عذاب اخروی برای جهنمیان است. اما در مورد آنان که پس از مدتی، از دوزخ خارج می‌شوند، رحمت باطنی این غضب روشن‌تر است، چرا که این غضب و عذاب الهی سبب تطهیر وجود اینان از ناپاکی‌ها و دسیسه‌ها و رذایل می‌شود و پس از یافتن طهارت، امکان دخول در جنت و بهره بردن از نعم آن را پیدا خواهند نمود و آنگاه درمی‌یابند که اگر این عذاب موقت الهی نبود، هرگز به نعمت‌های بی پایان بهشتی دست نمی‌یافتند.

و اما آنان که ذاتشان دوزخی و آتشین شده است و صورت جوهری شیطانی یافته‌اند، قابلیت تطهیر ندارند و رحمت عام الهی در مورد اینان همواره در صورت غضب و عذاب باقی خواهد ماند، عذابی که از اسم «رحمان» الهی نشأت گرفته است.

افاضه و اعطا خصوص آن چیزهایی که انسان مستعد برای شقاوت آن‌هم مستعد به استعداد شدید و تام، محتاج به آن شده- و آن عبارت است از رسیدن شقاوتش به حد کمال و به حد صورت نوعیه ... که اثرش عذاب دائم است- منافاتی با رحمت عمومی خدا ندارد، بلکه این خود یکی از مصادیق آن رحمت است (طباطبایی، ص ۶۲۵).

دلیل دوم: فطرت

یکی دیگر از دلایل قائلان به انقطاع عذاب اخروی، بحث فطرت است.

معنای فطرت

فطرت در حوزه اندیشه دینی برگرفته از سرچشمه زلال قرآن و احادیث عبارت است از ساختار و ساختمان (شاکله) وجودی انسان همراه با ویژگی‌ها و گرایش‌های مخصوص به ارزش‌های والا چون اصل توحید و حسن عدالت و زشتی ستم و... (جوادی آملی، معاد در قرآن، ج ۵، ص ۵۱۵).

خداوند متعال در قرآن کریم، همه انسان‌ها را مفسور به فطرتی الهی می‌داند که بین همه آنها مشترک است و قابل تغییر و تبدیل نیست:

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينَ الْقِيمَ
و لَكِن أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (روم / ۳۰)

پس روی خود را با گرایش تمام به حق، به سوی این دین کن، با همان سرشتی که خدا
مردم را بر آن سرشته است. آفرینش خدای تغییرپذیر نیست. این است همان دین پایدار،
ولی بیشتر مردم نمی‌دانند.

به تعبیر علامه طباطبایی:

انسان دارای فطرتی خاص به خود است که او را به سنتی خاص، به زندگی، به خود هدایت
می‌کند و راه معینی دارد که منتهی به هدف و غایتی خاص می‌شود، راهی که جز آن راه را
نمی‌تواند پیش گیرد (طباطبایی، ج ۱۶، ص ۲۸۳).

امام رضا علیه السلام از جدش امام باقر (ع) روایت کرده که در ذیل آیه فرمود:

فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا

آن فطرت عبارت است از: لا إله إلا الله، محمد رسول الله، علی امیرالمؤمنین ولی الله و
توحید تا اینجاست (تفسیر القمی، ج ۳، ص ۲، ص ۱۵۵).

آنچه که از این آیه شریفه و روایات ذیل آن برمی‌آید، ذاتی بودن شناخت خدا و اقرار به توحید
او و اعتراف به عبودیت خود اوست؛ یعنی تمام انسان‌ها در درون خود توحید خداوند متعال و
عبودیت خویش در مقابل او را می‌شناسند و از نهاد و باطن خود به او گرایش دارند. لذا قرآن
کریم در مورد کافران می‌فرماید:

و لئن سألتهم من خلق السموات و الارض ليقولنَّ الله (تقمان/ ۲۵)

و اگر از آنها بپرسی: «چه کسی آسمان‌ها و زمین را آفریده است؟ مسلماً خواهند گفت:
خدا

در کتاب محاسن از زراره روایت شده که گفت:

از امام جعفر صادق علیه السلام از آیه فِطْرَتِ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا پرسیدم. فرمود:
خداوند مردم را بر این معرفت که او پروردگارشان است، مفلطور کرده و اگر غیر این بود،
از هر کس می‌پرسیدی پروردگار تو کیست و کیست که تو را روزی
می‌دهد، نمی‌توانست پاسخی بدهد (ج ۱، ص ۲۴۱).

در آیه ۱۷۲ سوره مبارکه اعراف این معنا به شکل صریح‌تری بیان شده است:

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ
و هنگامی را که پروردگارت از پشت فرزندان آدم، ذریه آنان را برگرفت و ایشان را بر خودشان گواه ساخت که آیا پروردگار شما نیستیم؟ گفتند: «چرا، گواهی دادیم تا مبادا روز قیامت بگویید ما از این [امر] غافل بودیم.

خلقان همه به فطرت توحید زاده‌اند این شرک عارضی شمر و عارضی یزول
از رحمت آمدند و به رحمت روند خلق این است سرّ عشق که حیران کند عقول
(قمشه‌ای)

در نگاه ابن عربی، لازمه بقای انسان بر توحید و عبودیت، زوال‌پذیری و عرضیت شرک و اعمال است و البته عمل در نظر وی، از معانی عرضی است که وجودی زائد بر ذات (اصل فطرت) انسان دارد:

و أما الموزون فالأعمال و هی أيضا معان عرضیة تعرض للعامل (الفتوحات المکیة، ج ۱، ص ۵۹۲)

آنچه که وزن می‌شود، اعمال است که آنها هم معانی عرضی هستند که بر انجام دهنده عارض می‌شوند.

و لذا عذابی که در اثر اعمال به انسان‌ها داده می‌شود، زایل شدنی است، چرا که منشأ عذاب از دید وی، عمل انسان‌هاست و عمل انسان‌ها نیز عرضی و زوال‌پذیر است.

و عوارضی بر برخی مردم عارض می‌شود که آنها را در ظاهر از حکم توحیدشان به خاطر ادعایی که در مورد الوهیت در شرک کردند، خارج می‌سازد (همان، ج ۲، ص ۲۱۳).

لذا هیچ یک از انسان‌ها دچار عذاب ابدی نخواهند شد و عذاب، امری انقطاع‌پذیر و زایل شدنی خواهد بود.

از نظر ابن عربی، آنچه همواره در انسان‌ها وجود دارد و زایل نمی‌شود، عبودیت آنهاست، حتی اگر انسان‌ها ادعای ربوبیت کنند، همواره می‌دانند که ادعایی غیر از عبودیت، کذب و دروغ است. لذا ادعاهای کاذب همگی عارضی هستند و بنا به قاعده «کل عارض زائل، و حکمه یزول بزواله» (همان‌جا) با اتمام ظرف و موقعیت، پایان خواهد یافت و آنچه می‌ماند، عبودیت ذاتی

انسان‌هاست که ندادی بلی را در مورد آن پیشتر سر داده‌اند(همان‌جا).

بنابراین « هر عارضی زایل شدنی است و حکمش هم با زوال آن زایل می‌شود و حکم به اصل برمی‌گردد و اصل هم سعادت را اقتضا می‌کند. پس بازگشت همگان- اگر خدا بخواهد- به سوی آن است، در عین آنکه هر دو پابرجا هستند و هر یک ساکنان خود را دارد و رحمت با آن قرین است، همان‌طور که در آنجا عبودیت با همگان قرین است (همان‌جا).

نقد و بررسی

اختلاف در پذیرش مفهوم فطرت

پیش از بررسی این استدلال، توجه به این نکته مفید است که «فطرت» به مفهومی که در این استدلال مطرح شده است، مورد پذیرش همه عالمان اسلامی نیست و برخی از متقدمان، این مفهوم خاص از فطرت را نپذیرفته‌اند و معتقدند که فطرت به معنای خلقت است و مفهوم ویژه و مستقلی ندارد و آیه موسوم به فطرت، در واقع به خلقت انسان اشاره دارد و « فطره الله » به معنای خلقت خداوند است (از جمله رک. مفید، ص ۶۰).

اما عموم دانشمندان اسلامی معتقدند که بر اساس آیات قرآن و روایات معصومان-علیهم السلام- خداوند متعال در نهاد همه انسان‌ها گرایش به توحید و معرفت او را قرار داده است و انسان‌ها از عمق ضمیر خود با توحید آشنا هستند، اما این توحید درونی بدان معنا نیست که در عالم تشریح، اختیار را از انسان‌ها سلب کند و همگان را در موحدان تشریحی داخل نماید، بلکه هر کسی می‌تواند به اختیار خود در مسیر پرورش فطرت خود، به سوی توحید حرکت کند و یا آنکه در مسیر خلاف توحید و در جهت سرکوب فطرت خداجویش پیش برود. آنچه که در بحث ما از فطرت مورد نظر است، همین معناست.

اشکال بر دلیل فطرت

بر اساس معنایی که برای فطرت ذکر شد، باید گفت این استدلال هم مانند استدلال پیشین، در مورد بیشتر انسان‌ها صحیح است و وضعیت بسیاری از انسان‌ها را در روز حساب به خوبی بیان

می‌دارد. عموم انسان‌ها با همان فطرت اولیه و الهی خود در صحنه قیامت وارد می‌شوند و بعد از سپری کردن مراحل از عذاب الهی، از عوارض و شوائب ناشی از گناهان که چون غباری بر فطرت پاک آنها نشسته است، مبرا گشته و با آشکار شدن فطرت اصلی آنها، از ساکنان بهشت می‌گردند. اما این دلیل اثبات نمی‌کند که چنین وضعیتی برای همه اهل جهنم پیش خواهد آمد و امکان جاودانه بودن کسی در عذاب وجود ندارد و هیچ کس دچار عذاب جاودانی نخواهد بود.

به بیان دیگر، این استدلال در مورد کسانی صحیح است که سیاهی و ناپاکی تمام وجود آنها را در بر نگرفته و محیط به وجود ایشان نشده باشد؛ چرا که اگر سیاهی و ناپاکی در درون انسان‌ها به فعلیت تمام رسید، اثری از فطرت اولیه آنها دیده نمی‌شود و صورت نوعیه شقاوت-آلودی برای آنها حاصل می‌شود که شقاوت و رذالت را جزئی از ذات این گروه قرار می‌دهد و لذا هر قدر هم که در آتش دوزخ عذاب ببینند و درد و رنج تحمل کنند، از این صورت‌های شقاوت‌آلود تخلص نمی‌یابند، زیرا تخلص از این صور در حالتی میسر است که در ذات وارد نشده باشند و فطرت اولیه را دگرگون نکرده باشند.

پس روشن گردید که دلیل فطرت دارای اشکال مبنایی است و بر خلاف مدعای آن، می‌توان بر طبق مبنای صدرالمتألهین در مورد منشأ عذاب، دائمی بودن عذاب و عدم انقطاع آن را اثبات نمود.

اشکال دیگر بر دلیل فطرت آن است که بنا بر این دلیل، هر اعتقاد باطلی از جمله شرک به خداوند در هر مرتبه‌ای که باشد، زایل خواهد شد و انسان‌ها از عذاب آن رهایی پیدا خواهند کرد. رهایی از عذاب از منظر آموزه‌های دینی به معنای عفو و بخشایش الهی است. چرا که اگر گناه و خطایی از انسان‌ها مورد عفو الهی قرار گیرد، از عذاب آن رها خواهند شد و اگر عفو نشود، عذاب الهی را در پی خواهد داشت.

اما شرک از زمره گناهانی است که به تصریح قرآن کریم هرگز مورد عفو قرار نمی‌گیرد:

«ان الله لا یغفر ان یشرک به و ینقض ما دون ذلک لمن یشاء (ساء/ ۴۸ و ۱۱۶)»

لذا عذاب آن هم دائمی خواهد بود و بدین جهت، استدلال به آیه فطرت برای انقطاع عذاب اخروی از همگان حتی اهل شرک، در تعارض با آیات عدم مغفرت شرک قرار

می‌گیرد. در تعارض بین آیه عدم مغفرت شرک و استدلال به آیه فطرت، ترجیح با آیات عدم مغفرت شرک است، چرا که در استدلال به آیه فطرت، از ظهور آیه در کنار مقدمات دیگر، تنها به عنوان یک مقدمه استفاده شده است و چنین استدلالی نمی‌تواند در تعارض با ظهور مستقیم آیه‌ای دیگر قرار بگیرد، خصوصاً با توجه به این نکته که برخی مقدمات دیگر استدلال به آیه فطرت مورد خدشه هستند و لذا نتیجه استدلال مورد خدشه است.

دلیل سوم: جواز تخلف وعید

استدلال‌کنندگان به این دلیل معتقدند که خلف وعده از خداوند متعال صادر نمی‌شود، چرا که امری قبیح است و آنچه خداوند دوست دارد، عمل و وفا به وعده است و خود نیز قطعاً به وعده‌های خود عمل خواهد نمود:

و من أوفى بعهده من الله (توبه/ ۱۱۱).

و چه کسی از خدا به عهدش وفادارتر است؟

عمل به وعید امری ضروری و الزامی نیست و هیچ اشکالی ندارد که خداوند متعال از روی عفو و کرم خود، از وعید خود نسبت به گناهکاران و عاصیان درگذرد و عقوبات آنها را جاری ننماید. بلکه آنچه مایه ثنای الهی است، چشم‌پوشی از وعید و عفو از سیئات است. خداوند متعال در قرآن کریم می‌فرماید:

قال عذابی اصیب به من اشاء و رحمتی وسعت کل شیء (اعراف/ ۱۵۶)

گفت: مجازاتم را به هر کس بخواهم می‌رسانم؛ و رحمتم همه چیز را فراگرفته پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله و سلم می‌فرمایند:

مَنْ وَعَدَهُ اللَّهُ عَلَى عَمَلٍ تَوَابًا فَهُوَ مُنْجَزٌ لَهُ وَمَنْ أَوْعَدَهُ عَلَى عَمَلٍ عِقَابًا فَهُوَ فِيهِ بِالْخِيَارِ (مجلسی،

ج ۷، ص ۱۵۴)

کسی را که خدا وعده پاداش در کرداری دهد، آن پاداش برایش ثابت است و کسی را که خدا وعده بر مجازات دهد، او مختار است که اگر بخواهد عوض کند.

اشکال بر این دلیل و پاسخ آن

در مورد استدلال فوق این اشکال مطرح شده است که لازمه عمل نکردن به وعید، تخلف خداوند از کلام خود و تبدل قول اوست، و حال آنکه فرمود:

ما يدلّ القول لدی و ما انا بظلام للعبید(ق/۲۹)

سخن من تغییر ناپذیر است، و من هرگز به بندگان ستم نخواهم کرد.

ضمن آنکه خلف در کلام الهی جایز نیست.^۱ اما این اشکال صحیح نیست، چرا که اگر وعیدهای الهی را از باب «انشاء» بگیریم و نه از باب «اخبار»، اشکال به کلی از بین می‌رود. یعنی اگر وعیدهای الهی را از باب تهدید یا تخویف بگیریم (که از نوع جملات انشایی هستند و نه اخباری)، تخلف و عدم صدق در کلام و تبدل قول لازم نمی‌آید، چون صدق و کذب تنها در جملات اخباری مطرح است و جملات انشایی، متصف به صدق و کذب نمی‌شوند، بلکه ملاک در جملات انشایی، تنها اراده و انشاء متکلم است. شاهد بر این پاسخ، فرموده خداوند متعال است که:

و ما نرسل بالایات الا تخویفا(سراء/۵۹)

ما معجزات را فقط برای بیم دادن می‌فرستیم.

اما اگر نپذیریم که آیات وعید از نوع انشاء هستند و آنها را اخباری بدانیم (چنانکه ظاهر این آیات چنین است) می‌توان گفت که باز هم تخلف و تبدل قول الهی لازم نمی‌آید، چون گناهکاران طبق آیات وعید الهی در مورد چشم پوشی از گناهان، مورد عفو قرار می‌گیرند و از شمول آیات وعید الهی خارج می‌گردند. خداوند متعال وعده به عفو و چشم‌پوشی از گناهان داده است:

و تتجاوز عن سیئاتهم(حقاف/۱۶)

از گناهانشان در می‌گذریم.

و لازمه این وعده، عفو و بخشش گناهکاران است، لذا گناهکاران مورد مغفرت، تخصیصاً از شمول آیات وعید خارج هستند.

اگر هیچ یک از این دو وجه هم پذیرفته نشود، علاوه بر این، برای حل اشکال تبدل قول و لزوم کذب، چنین گفت که آیات وعید الهی دلالت بر استحقاق عذاب برای گناهکاران دارند، اما بر وقوع عذاب و عقاب بالفعل بر آنها دلالت نمی‌کنند. آنچه از آیات وعید الهی بر می‌آید، این است که هر کس خطا یا گناهی را انجام دهد، مستحق دریافت عقوبت‌های فراوان و شدیدی است، چرا که حق بندگی و اطاعت را به جا نیاورده است. اما از آیات وعید الهی نمی‌توان

برداشت کرد که لزوماً این عقوبت‌ها برای گناهکار به صورت بالفعل در خواهد آمد (مجلسی، ج ۶، ص ۹).

پاسخ‌های دیگری نیز به اشکالاتی که بر دلیل جواز تخلف وعید شده است، داده‌اند که نیازی به ذکر آنها نیست.

منظر فلسفی

از منظر فلسفی و بر مبنای صدرالمألهین در مورد منشأ عذاب، آیات وعید الهی تنها می‌توانند از باب اخبار باشند و نه انشاء، چون در نگاه فلسفی هر عملی دارای باطنی است که در نفس انسان اثر می‌گذارد. در واقع، نفس و باطن هر کس در اثر اعمال او ساخته می‌شود و اثر اعمال بر نفس است که ملکات رذیله و پست را ایجاد می‌کند و سبب عذاب اخروی می‌گردد. در این نگاه، هر عملی دارای اثری وضعی در درون انسان است که خداوند آن را تکویناً در عالم هستی جعل نموده است و تخلف از آن معنا ندارد و در نتیجه، وعید الهی تنها از حقیقت اعمال سیئه خبر می‌دهند.

ضروری نبودن دلیل تخلف از وعید

اشکال دیگری که بر استدلال به «جواز تخلف وعید» برای اثبات انقطاع کلی عذاب اخروی به نظر می‌رسد، دلالت آن بر امکان تخلف وعید است و نه ضرورت آن، یعنی این دلیل بیان می‌دارد که در ساحت ربوبی، تخلف از آیات وعید نسبت به گناهکاران امری جایز است و لزومی ندارد که خداوند متعال با همه گناهکاران طبق آنچه که به آنها وعید داده است، عمل نماید و بلکه بر اساس سایر دلایل که عفو و رحمت گسترده الهی را بیان می‌دارند، قطعی است که خداوند متعال از برخی وعیدهای خود چشم‌پوشی خواهد نمود و مردمان بسیاری در سایه این رحمت و عفو الهی، از عقوبات معاصی خود رها خواهند شد، اما نمی‌توان حکم کرد که عفو و چشم‌پوشی از خطاها لزوماً در مورد همه عاصیان واقع خواهد شد و هیچ یک از اهل جهنم به وعید الهی به عذاب جاودان مبتلا نخواهد گشت، چرا که:

وعدۀ الهی نسبت به عفو تبهکاران مؤمن غیر تائب به نحو قضیه مهمله است نه ایجاب کلی. از این رو، نه می‌توان درباره بخشودگی شخص یا گروه معینی اظهار نظر کرد و نه می‌توان در باره مقدار عذاب آنان سخن گفت (جوادی آملی، تسنیم، تفسیر قرآن کریم، ص ۳۴۳).

دلیل «جواز تخلف وعید» از اثبات قطعی عمل نشدن به وعید در مورد تمام مجرمان قاصر است و تنها مبین امکان آن است. در مقابل، صحت هر یک از دلایلی که بر دوام عذاب اقامه گردیده است، حتی این امکان، تخلف وعید در مورد همه عاصیان را هم از بین می‌برد و موجب تقیید قطعی تخلف وعید می‌شود و اثبات می‌کند که جریان وعید الهی در مورد برخی عاصیان به وقوع خواهد پیوست و در نتیجه، تخلف وعید شامل همه مستحقان عقوبت نخواهد گردید.

دلیل چهارم: نوعی بودن دوام عذاب و شخصی نبودن آن

ریشه دلیل

صدرالمتألهین در تعارض بین دلایل انقطاع عذاب و دلایل دوام آن، معتقد است که نه می‌توان از ادله دوام عذاب دست برداشت و نه از ادله انقطاع عذاب و به جهت پابندی به ادله موافق و مخالف انقطاع عذاب این نظر را مطرح کرده است که دلایل دوام عذاب بر دوام نوعی عذاب دلالت دارند و دلایل انقطاع عذاب، بر انقطاع شخصی عذاب. یعنی دلایل دوام عذاب اثبات می‌کنند که اصل عذاب به صورت دائمی باقی خواهد بود، اما این عذاب برای تک‌تک افراد به صورت دائمی نخواهد بود بلکه عذاب‌های شخصی منقطع می‌گردند و کسی دچار عذاب جاودانی نمی‌شود و آنچه که باعث دائمی بودن اصل عذاب می‌شود، توارد اشخاص مختلف در عذاب اخروی است (الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ص ۳۴۸).

بررسی و نقد

اشکال اساسی بر این نظر آن است که مستند قاطع و قابل اطمینانی برای این نظر وجود ندارد، چون هیچ یک از ادله انقطاع عذاب، نمی‌تواند اثبات کند که لزوماً عذاب الهی از همه عاصیان منقطع خواهد شد و عذاب جاودان وجود نخواهد داشت، بلکه تنها امکان انقطاع آن را ثابت می‌کنند و بیان می‌کنند که امکان انقطاع وجود دارد. در نتیجه، در مقابل ادله‌ی ضروری دوام عذاب، دلیلی بر لزوم انقطاع عذاب وجود ندارد تا به اقتضای صحت هر دو دسته از دلایل، چنین نظری ارائه شود. به بیان دیگر، اگر سایر دلایل انقطاع عذاب مورد خدشه واقع شوند، دیگر هیچ مستندی برای این نظریه ملاصدرا وجود نخواهد داشت و از آنجا که همه دلایل انقطاع عذاب، مورد اشکال و خدشه قرار گرفته‌اند، این نظر صدرالمتألهین بدون مستند خواهد بود.

این اشکال نشان می‌دهد که لزومی بر انقطاع عذاب شخصی وجود ندارد و ممکن است همچنانکه عذاب نوعی، مداوم و لاینقطع است، عذاب شخصی نیز مداوم و لاینقطع باشد. به بیان دیگر قائل این قول، خود پذیرفته است که عذاب نوعی لاینقطع است، اما با توجه به اشکال فوق، باید اضافه نمود که الزامی بر انقطاع عذاب شخصی وجود ندارد و محتمل است که عذاب شخصی نیز برای برخی نفوس شقی، مداوم باشد.

برخی روایات درباره عذاب دائم افراد خاص، حتی احتمال انقطاع عذاب شخصی را منتفی می‌سازند.

دلیل پنجم: غایت بودن جهنم در خلقت برخی انسان‌ها

صدرالمتألهین در کتاب *سفر خود استدلال دیگری را در اثبات انقطاع عذاب شخصی مطرح* نموده است با این بیان که غایت خلقت برخی انسان‌ها جهنم است و از ابتدا برای جهنمی بودن خلق شده‌اند و برای صاحبان چنین غایتی، ورود در جهنم و اقامت دائم در آن عذاب‌آور نخواهد بود، چرا که به جایگاه اصلی خود که ملائم با طبع و ذات آنها است، رجوع می‌کنند. وی سه تقریر برای اثبات ادعای خود ارائه می‌نماید - که به جهت اختصار تنها به یکی از آنها اشاره می‌کنیم - و سپس نتیجه می‌گیرد که عذاب اینان دائمی نخواهد بود:

تقریر غایت بودن جهنم برای برخی انسان‌ها

نظام دنیا جز با وجود افراد فاسد و تبه‌کار، سامان نمی‌یابد. اگر تمام مردم، اهل خوف از عذاب خدا بودند و قلب‌هایی خاضع و خاشع داشتند، کسی برای عمارت این دنیا اقدام نمی‌کرد.

پس اگر تمام مردم سعادتمندانی بودند با نفس‌هایی ترسان از عذاب خدا و قلب‌هایی خاضع و خاشع، نظام زندگی به جهت نبود قیام‌کنندگان به آبادانی این سرا از میان نفس‌های سرسخت و سرکش مانند فرعون‌ها و دجال‌ها و نفس‌های حیل‌گر مانند شیطان‌های انسانی با فریکاری و زمختی خود و نفس‌های حیوانی جاهل مانند کفار، دچار اختلال می‌شد (همان-جا).

به همین جهت است که در حدیث قدسی وارد شده که:

انی جعلت معصیة آدم سبب عمارة الدنيا^۲

من گناه آدم را سبب آبادانی دنیا قرار دادم

در کارخانه‌ی عشق از کفر ناگزیر است آتش که را بسوزد گر بوله‌ب باشد
(دیوان حافظ)

بنابراین قرار داشتن همه‌ی مردم در یک طبقه و مرحله، خلاف حکمت است و لازم است که در دنیا، همه‌ی طبقات (اعم از سعدها و اشقیاء) وجود داشته باشند و گروهی از انسان‌ها برای شقاوت خلق شوند.

بازگشت انسان‌ها به غایت خود برای آنها لذت بخش است

از طرفی، بازگشت انسان‌ها به اسمی که به اقتضای آن موجود شده‌اند، برای آنها رنج‌آور نخواهد بود، چون با آن سنخیت دارند و بلکه آن اسم، غایت و کمال آنها محسوب می‌شود. در نتیجه، آنان که به اقتضای ظهور اسمای جلالی خداوند از قبیل «منتقم» و «شدید العقاب» آفریده شده‌اند، از بازگشت به این اسماء در آخرت نه تنها دچار عذاب نمی‌شوند، بلکه لذت و بهجت را می‌چشند. خداوند متعال در قرآن کریم می‌فرماید:

وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ (اعراف/۱۷۹)

و در حقیقت، بسیاری از جنیان و آدمیان را برای دوزخ آفریده‌ایم.

این آیه بیان می‌کند که گروهی از انسان‌ها از ابتدا برای جهنم آفریده شده‌اند و غایت خلقت آنها دوزخ است. صدرالمألهین پس از مطرح کردن این آیه می‌گوید:

پس مخلوقی که غایت وجودش به حسب تکوین الهی و قضاء ربانی عبارت است از داخل شدن در جهنم، به ناچار باید این دخول با طبع او موافق بوده، برای وجودش کمال باشد، چرا که غایات برای وجودات، کمال هستند و کمال شیئی که با آن متناسب است، برای آن عذاب نخواهد بود و فقط برای غیر آن، از آنانکه برای درجات بلند آفریده شده‌اند، عذاب است (الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ص ۳۵۲)

رجوع این وجودات در آخرت به اسمای حاکم و ذاتی خود، به سبب ملائمتی که با این اسماء دارند، همراه با راحت و لذت خواهد بود، هرچند که بین این وجودات با آن اسماء، برای مدت مدیدی، مفارقت پیدا شده باشد (همان، ص ۳۴۸).

پس حتی کسانی که اهل گناه و عصیان هستند، به اقتضای یکی از اسمای الهی مانند «عزیز» و یا «قهار» موجود شده‌اند و وقتی که پس از طی مراحل مختلف، در عالم محشر به سوی آن اسمای ذاتی خود محشور گردند، از عذاب‌هایی خواهند یافت و از لذت ملائمت برخوردار خواهند گردید.

نقد و بررسی

بندگی و بهشتی شدن، غایت همه انسان‌ها

این بیان که برخی انسان‌ها برای جهنم خلق شده‌اند، با آنچه از آیات و روایات در مورد غایت خلقت انسان‌ها برمی‌آید، مطابق نیست. در قرآن کریم، غرض از خلقت انسان‌ها عبادت خداوند و اطاعت و بندگی او معرفی شده است و روشن است که نتیجه عبادت، دخول در بهشت است و نه ورود در جهنم:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (ذاریات / ۵۶)

و جن و انس را نیافریدم جز برای آنکه مرا پرستند.

یعنی خداوند دوست دارد که همگان وارد بهشت شوند و هیچ کس جزء جهنمیان نگردد، چرا که هدف خلقت را عبادت قرار داده است که نتیجه‌ای جز بهشتی شدن را در پی نخواهد داشت. این معنا در مورد غرض خلقت، در آیات دیگری نیز با تعبیری دیگر مورد اشاره قرار گرفته است، از جمله آنکه هدف از خلقت، رحمت معرفی شده است و جهنم، جایگاه دوری از رحمت الهی است:

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ

خَلَقَهُمَا (هود / ۱۱۸ و ۱۱۹)

اگر پروردگار تو می‌خواست هر آینه همه مردم را یک امت و گروه (بر یک دین و آئین)، قرار می‌داد، ولی آنان همواره با هم اختلاف و نزاع دارند؛ بجز کسانی که پروردگارت به ایشان ترحم نماید و برای همین (رحمت و ترحم) آنان را آفریده است.

عموم مفسران نیز بر این مطلب تأکید دارند که لام در «لیعبدون» لام غرض است و نه لام عاقبت، بر خلاف آیه مورد استناد صدر المتألهین^۳ که باید در آن، به قرینه آیه فوق و روایاتی که در باب غرض خلقت وارد شده است، لام در «لجهنم» را لام عاقبت بدانیم، به این معنا که عاقبت بسیاری از جنیان و انسان‌ها، ورود در جهنم خواهد بود و افراد زیادی از آنها در جهنم

ساکن خواهند شد، نه آنکه بسیاری از افراد جن و انس با هدف جهنمی شدن خلق شده‌اند. نمی‌توان تصور کرد که خداوند متعال عده‌ای را برای جهنمی شدن و نه سعادت حقیقی خلق نماید، چون امری قبیح است و از خداوند متعال چنین امری صادر نمی‌شود.

جهنم: جایگاه سعادت؟!

این ادعا هم پذیرفته نیست که سعادت افرادی که برای جهنم خلق شده‌اند، در جهنمی شدن آنها است، چون به تصریح قرآن کریم، جهنم جایگاه عذاب و درد و رنج است و هرگز نمی‌توان سکنی یافتن در جهنم را مساوی با سعادت دانست و قطعاً وضعیت اهل بهشت و جهنم با یکدیگر متفاوت است و نمی‌توان ادعا کرد که هر دو گروه به سبب رجوع به اسمایی که به اقتضای ظهور آنها خلق شده‌اند، در سعادت به سر می‌برند، بلکه فقط اهل بهشت هستند که به سعادت دست یافته‌اند، همچنانکه قرآن کریم می‌فرماید:

لَا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ الْفَائِزُونَ (حشر/۲۰)

دوزخیان با بهشتیان یکسان نیستند بهشتیانند که کامیابانند.

بر این اساس، محال است که خداوند عده‌ای را برای جهنمی خلق کند که ورود در آن به معنای دوری از سعادت است، تعالی الله عن ذلك علواً کبیراً.

حاصل سخن آنکه این مقدمه را نمی‌توان پذیرفت که خداوند متعال عده‌ای را برای جهنمی شدن خلق کرده است و در نتیجه، استدلال بر پایه این مقدمه مخدوش خواهد بود. اشکالات دیگری نیز بر غایت بودن جهنم برای برخی انسان‌ها وارد است که از بیان آنها صرف‌نظر می‌کنیم.

عمارت حقیقی دنیا به دست مؤمنان حقیقی

به نظر می‌رسد مقدمه دیگر جناب صدرا در لزوم وجود اشقیاء برای عمارت و آبادانی دنیا نیز قابل خدشه است. در این مقدمه، فرض می‌شود که کار دنیا جز با وجود اشقیاء به صلاح نخواهد شد و اگر اشقیاء در دنیا نباشند و اگر خداوند اشقیاء را خلق نکند، دنیا رو به اضمحلال و نابودی می‌رود و اهل طاعت و بندگی، از عهده انجام امور دنیوی بر نمی‌آیند.

اما انصاف آن است که ایمان حقیقی و اطاعت واقعی، هم سبب عمران و آبادانی آخرت و بهشت است و هم سبب عمارت دنیا. آنان که حقاً و حقیقاً دین خدا را درک کرده باشند و

عبادت و اطاعتشان همراه با فهم و معرفت باشد، پرداختن به دنیا و عمارت و آبادانی آن را جزء وظایف عبودی خود می‌دانند و بخشی از عبادات خود به شمار می‌آورند، چرا که مکرراً در منابع دینی بر داشتن نگاهی جامع نسبت به دنیا و آخرت تأکید شده است و نگاه‌های یک جانبه که تنها به عبادت اهمیت داده شود و پرداختن به امور دنیوی قبیح دانسته شود، مورد نهی قرار گرفته است. سیره معصومان و بزرگان دین هم بر این شیوه بوده است که بخشی از اوقات روزانه را به امور آخرت و بخشی را به امور دنیا اختصاص می‌داده‌اند و افراطها و تفریطها در نگاه به دنیا و اصلاح و آبادی آن را طرد نموده‌اند.

قرآن کریم می‌فرماید:

وابتغ فیما آتاک الله الدار الاخرة و لاتنس نصیبک من الدنیا (قصص/ ۷۷)

و در آنچه خدا به تو داده، سرای آخرت را بطلب؛ و بهره‌ات را از دنیا فراموش مکن.

حتی می‌توان گفت که اگر اشقیا در امور دنیا داخل نمی‌شدند، عمارت دنیا به مراتب آسان‌تر و راحت‌تر بود و بسیاری از موانع به وجود نمی‌آمد، چرا که ظالمان و ستمگران در طول تاریخ ویرانی‌های فراوانی را از خود به جای گذاشته‌اند. در مقابل، نگاه دینی به دنیا همه جوانب آن را شامل می‌شود و دین راستین الهی، نسبت به همه امور آن اهتمام دارد و در نتیجه نمی‌توان پذیرفت که نظام دنیا جز با وجود اشقیا مستقر نمی‌گردد.

دلیل ششم: عدم موافقت عذاب نامحدود با عصیان محدود

همه خطاهایی که انسان‌ها در دنیا انجام می‌دهند، محدود است. حتی اگر بعد از خود، آثاری هم در پی داشته باشند، باز هم آن آثار محدود خواهند بود. پس عقوبت خطاها هم باید محدود باشد، چرا که تناسب میان جرم و جزا از نظر عقلی مسلم است و خداوند متعال نیز وعده فرموده است که هر گناهی را به اندازه خودش عقوبت دهد: «من عمل سیئه فلا یجزی الا مثلها»^۴ «جزاء وفاقاً»^۵. بنابراین، هیچ‌کس در آخرت به عذاب دائمی گرفتار نخواهد شد و عذاب و عقوبت همگان، در عین تناسب با جرم‌هایش محدود خواهد بود.

اشکال مبنایی دلیل

این دلیل در واقع بر این مبنا استوار است که منشأ بلا واسطه عذاب اخروی، اعمال انسان‌هاست و افعال سیئه انسان‌هاست که مستقیماً عقوبت آنها را موجب می‌شود، اما بنا بر تحقیق نمی‌توان

اعمال را منشأ مستقیم عذاب اخروی دانست، بلکه آنچه مقتضی عذاب اخروی است، ملکات پست انسان‌هاست که صورت‌های جدیدی را برای انسان‌ها ایجاد کرده است و در آخرت، هویدا شدن حقیقت و باطن این ملکات و خلقیات رذیله، صاحب آنها را دچار عذاب و عقوبت می‌کند. اگر کسی در دنیا صفاتی از قبیل حسادت و شهوت و غضب را در قلب خود پرورش داد و این ملکات را در روح خود مستقر نمود، در آخرت هم به سبب این ملکات دچار عذاب خواهد بود و همین ملکات هستند که با ظاهر شدن حقیقتشان، سبب عقوبت و عذاب برای نفس شقی می‌شوند. اگر شدت این ملکات و رذایل قلبی آنقدر باشد که به صورت جوهری در نفس تبدیل شوند، در آخرت هرگز زائل نخواهند شد و صاحب چنین صورتی، قرین با عذاب دائم خواهد بود.

گرچه اعمال جوارح محدود و موقت است، لیکن اعمال قلبی همیشگی و دائم است و امر دائم اثر جاویدان در پی خواهد داشت. نمونه آن شیطان است. او با ارتکاب یک گناه بزرگ کافر شد ولی مستحق عذاب ابد شد، زیرا تا در دنیا است طبق آیه «وَإِنَّ عَلَيْكَ اللَّعْنَةَ الَّتِي يَوْمَ اللَّذِينَ» محکوم به طرد و لعن و رجم است و با تبدیل دنیا به آخرت وارد جهنم خواهد شد و برای ابد می‌ماند (جوادی آملی، معاد در قرآن، ج ۵، ص ۴۹۶).

ملکات نفسانی بر اثر اعمال شکل می‌گیرند

از منظر فلسفی آنچه به عنوان عذاب بر نفس شقی وارد می‌شود، آثار شقاوت و پلیدی نفس شقی است و نه آثار مستقیم اعمال و افعال سیئه. اعمال سیئه در دنیا سبب می‌شوند که گرایش به پلیدی‌ها به مرور در قلب انسان بیشتر و قوی‌تر گردد و این گرایش می‌تواند تا آنجا پیش رود که جزئی از ذاتیات نفس شود. آنگاه با رسوخ این رذایل - که مصداق ظلمت و تاریکی هستند - در عمق قلب، نور و روشنایی از خانه دل رخت بر می‌بندد و اعتقادات و باورهای صحیح و درک درست از نظام هستی، جای خود را به اعتقادات الحادی و عنادی می‌دهد:

ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ أَسَاءُوا السُّوْأَىٰ أَنْ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَكَانُوا بِهَا يَسْتَهْزِءُونَ (روم/۱۰)

آن گاه فرجام کسانی که بدی کردند [بسی] بدتر بود، که آیات خدا را تکذیب کردند و آنها را به ریشخند می‌گرفتند.

به تعبیر دیگر، آنچه سبب ایجاد ملکات قلبی می‌شود، همان اعمال و افعال انسان‌ها در دنیا است و آنچه عذاب اخروی را شکل می‌دهد، همین ملکات قلبی است که در آخرت، از حالت مکنون

خارج شده و حقیقتشان هویدا می‌گردد و این ملکات هم اموری ثابت هستند. پس این گونه نیست که اعمال انسان‌ها در عقوبت اخروی آنها دخیل نباشند، اما به نحو علت مستقیم و بی‌واسطه نیستند.

ای دریده پوستین یوسفان گرگ برخیزد از این خواب گران
چون ز خشم آتش تو در دلها زدی مایه نار جهنم آمدی
آشت اینجا چو آدم سوز بود آنچه از وی زاد مردافروز بود
آن سخن‌های چو مار و کژدمت مار و کژدم گشت و می‌گیرد دمت
(مثنوی، دفتر سوم / ۳۴۷۰ به بعد)

عذاب عبارت است از آثاری که بر صورت و نوعیت شقاوت مترتب می‌گردد. این آثار معلول مخالفت‌هایی است که انسان عاصی انجام می‌دهد و به تدریج ملکه او می‌شود، نه اینکه آثار نامبرده مستقیماً و بی‌واسطه معلول مخالفت‌های او باشد تا گفته شود: مخالفت‌ها محدود و انگشت‌شمار است، چرا باید عذابش بی‌نهایت باشد. یا اینکه محال است مخالفت‌های متناهی که در طول عمر انسان انجام می‌پذیرد، اثر نامتناهی و همیشگی داشته باشد (جوادی آملی، معاد در قرآن، ج ۵، ص ۵۰۱).

بیان پیامبر اکرم درباره علت جاودانگی

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله سؤال از علت جاودانگی در جهنم را با وجود اعمال سیئه محدود در دنیا بر محور آیه «كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ» پاسخ می‌دهند:

إِنَّمَا خُلِدَ أَهْلُ النَّارِ فِي النَّارِ لِأَنَّ نِيَّاتِهِمْ كَانَتْ فِي الدُّنْيَا أَنْ لَوْ خُلِدُوا فِيهَا أَنْ يُعْصُوا اللَّهَ أَبَدًا وَإِنَّمَا خُلِدَ أَهْلُ الْجَنَّةِ فِي الْجَنَّةِ لِأَنَّ نِيَّاتِهِمْ كَانَتْ فِي الدُّنْيَا أَنْ لَوْ بَقُوا فِيهَا أَنْ يُطِيعُوا اللَّهَ أَبَدًا فَبِالنِّيَّاتِ خُلِدَ هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ ثُمَّ تَلَا قَوْلَهُ تَعَالَى قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ قَالَ عَلِيُّ نَبِيِّهِ (مجلسی، ج ۶۷، ص ۲۰۱)

اینکه دوزخیان همیشه و برای ابد در دوزخ محلد هستند، از این جهت است که نیت آنها این است که اگر فرضاً در دنیا برای ابد زنده و جاوید باشند، هیچ وقت تسلیم حق نشده و راه معصیت و سرکشی را ادامه دهند و همچنین بهشتیان که در بهشت محلد و جاوید هستند، از این نظر است که نیت آنان اطاعت و اجرای فرمان‌های الهی است، گر چه در دنیا جاویدان باشند.

پس بر اساس نیت خود اینان در بهشت و آنان در دوزخ مخلد و جاویدان هستند. سپس حضرت آیه شریفه قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَي شَاكِلَتِهٖ را تلاوت فرمود و توضیح داد که هر کس بر اساس و پایه نیت خود عمل می کند.

آنچه در این روایت به عنوان «نیت» مطرح گردیده است، حاکی از همان صورت درونی و قلبی شخص است که پس از پلید و شقی شدن، مصدر و منشأ اعمال ناپاک و نادرست می شود و به دلیل وجود شاکیله ای تاریک، نفس شقی دائماً مرتکب اعمال سیئه می شود. چراکه به تعبیر قرآن کریم، هر کسی بر اساس شاکیله و ملکات خود عمل می کند و اعمال او از ملکات او ناشی می شود: «قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَي شَاكِلَتِهٖ». یعنی شخصی که در مدت عمر محدود خود در دنیا، نیکی ها و نورانیت ها را در قلب خود جای داد، هر قدر هم که عمر کند، اعمال نیک از او صادر خواهد شد، چراکه شاکیله و ملکاتی زیبا دارد که منشأ اعمال حسنه خواهند بود و کسی هم که در عمر خود ظلمت ها را شاکیله خود ساخته است، جز ظلمت و کدورت از او صادر نخواهد شد، چرا که نفس او اقتضای چیزی جز اعمال سیئه را ندارد.

بنابراین روشن شد که هم از منظر قرآن کریم و روایات و هم از منظر فلسفی، آدمی در آخرت با حقیقت نفس خود مواجه می شود و همین حقیقت نفس است که منشأ ثواب یا عقاب است. ضمناً روشن شد که ثواب و عقاب اخروی مستقیماً به اعمال بر نمی گردد، بلکه به حقیقت نفس که حاصل اعمال را در خود مکتوب کرده است، برمی گردد.

محدود بودن صورت ظاهری عصیان و نامحدود بودن حرمت شکنی باطنی آن

نکته دیگری که در مورد گناهان باید اشاره شود آن است که اگرچه ظاهراً برخی گناهان بسیار محدود هستند و حتی آثار سوء آنها نیز محدود است، حقیقت گناه و عصیان که عبارت است از سرپیچی در مقابل خالق و پروردگار یکتا و بی نهایت، نشان از ظلمی نامحدود دارد. گناه و عصیان بدان معناست که انسان هایی که تمام وجود و هستی خود را از خدا دارند و به شکرانه نعمت های او باید در تمام زندگی شان شاکر و سپاسگزار او باشند، با استفاده از همان نعمت های الهی، بر خلاف خواست او عمل کنند و با این سرپیچی و عصیان، حرمت او را بشکنند و عظمت بی انتهای او را به لذتی گذرا و پست بفروشند. باطن گناه از این زاویه عبارت است از

ترجیح دادن جاذبه‌های گناه بر ایتیان حق عبودیت و چشم‌پوشی از زیبایی مطلق پروردگار در برابر زیبا دیدن توهمی عصیان. این گونه است که باطن گناه از این منظر نه تنها امری محدود نیست، بلکه در اوج پستی و دنائت قرار دارد و ظلمتی نامحدود را به جهت شکستن حرمت نامحدود خداوند متعال در بر دارد. این امر مبین آن است که عذاب نامحدود اخروی بی تناسب با گناهان دنیوی نیست، چون از منظری که بیان شد، حقیقت گناه عبارت است از ظلمت و حرمت‌شکنی نامحدود و بی‌نهایت. در نتیجه، عذاب نامحدود هم متناسب با آن خواهد بود. البته فضل و رحمت الهی بیش از آن است که با انسان‌ها بر این اساس معامله کند و شأن ربوبی عظیم‌تر از آن است که این گونه با انسان‌ها رفتار کند، اما عظمت و رحمت و مغفرت او از عمق ظلمت گناه نمی‌کاهد و حقیقت حال عاصی را عوض نمی‌کند.

نتیجه‌گیری

علاوه بر دلایل فوق، دلایلی عقلی دیگر و نیز دلایل نقلی بر اساس ظهور برخی از آیات و روایات بر انقطاع عذاب اخروی اقامه شده است که البته ظهور قاطعی بر این ادعا ندارند و از ذکر آنها خودداری می‌کنیم.

در مجموع، هیچ یک از دلایل اقامه شده نشان نمی‌دهد که عذاب اخروی از همگان منقطع خواهد شد و این دلایل از اثبات ادعای انقطاع کلی عذاب اخروی قاصرند. در عین حال باید توجه داشت که از منظر سنت و نیز فلسفه و عرفان اسلامی، اکثر قریب به اتفاق انسان‌ها اهل نجات و رستگاری هستند و در نهایت در زمره بهشتیان در خواهند آمد و دلایل اثبات‌کننده عذاب جاودان، افراد بسیار معدودی را شامل می‌شود. تفصیل این مطلب مجال وسیع‌تری می‌طلبد.

توضیحات

۱. بحث در مورد امکان تخلف وعید و محال بودن تخلف از وعده تنها بر اساس مبانی عدلیه در موضوع حسن و قبح ذاتی مطرح می‌باشد، اما بر مبنای اشاعره که به حسن و قبح ذاتی امور معتقد نیستند و حسن و قبح را تنها دایره مدار اراده و خواست خدا می‌دانند، هیچ محذوریتی در تخلف از وعده یا وعید الهی مطرح نیست، چون عمل به وعده یا وعید ذاتاً

- دارای ملائک حسن و قبح نیست و فقط در صورت تعلق مشیت الهی به عمل به آنها یا تخلف از آنها، دارای معیار حُسن می‌شود.
۲. منبعی برای این حدیث یافت نشد. صدر المتألهین در کتاب خود این حدیث را نقل می‌کند: *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، جلد ۹، صفحه ۳۴۸.
۳. آیه ۱۷۹ *سورة/اعراف*: « وَ لَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ کَثِیراً مِّنَ الْجِینِّ وَالْإِنْسِ »: «و در حقیقت، بسیاری از جنیان و آدمیان را برای دوزخ آفریده‌ایم».
۴. هر کس بدی کند، جز به مانند آن کیفر داده نمی‌شود (*غافر/ ۴۰*)
۵. این مجازاتی است موافق و مناسب (نبا/ ۲۶)
۶. از جمله امام باقر علیه السلام فرمودند: هر بنده‌ای که در دل خود یک نقطه سفید دارد، هر گاه مرتکب گناهی شود جای سیاهی در آن پدید می‌آید، اگر توبه کرد آن سیاهی از بین می‌رود. اما اگر در گناه خود اصرار ورزید و به آن ادامه داد آن سیاهی زیاد می‌گردد تا همه سفیدی‌ها را می‌پوشاند، هنگامی که سیاهی همه را فرا گرفت دیگر امید خیری در صاحب آن نمی‌باشد و همان است که خداوند می‌فرماید: *کَلَّا بَلْ رَانَ عَلٰی قُلُوبِهِمْ مَا کَانُوا یَکْسِبُونَ* (مجلسی، ج ۷۰، ص ۳۳۲).

منابع

- آشتیانی، سید جلال‌الدین، *شرح بر زاد المسافر ملا صدرا*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، بی تا.
- ابن عربی، محی‌الدین، *فصوص الحکم*، تهران، الزهراء، ۱۳۷۰.
- _____، *الفتوحات المکیة*، ج ۲، ۱، بیروت، دارصادر، بی تا.
- جوادی آملی، عبدالله، *معاد در قرآن*، ج ۴ و ۵ از تفسیر موضوعی قرآن کریم، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۰.
- _____، *تسنیم: تفسیر قرآن کریم*، ج ۵، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۸.
- حافظ، شمس‌الدین محمد، *دیوان حافظ*، به سعی سایه، چ ۱۲، تهران، نشر کارنامه، ۱۳۸۵.
- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم [ملا صدرا]، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۲، ۹، قم، مکتبه المصطفوی، ۱۳۶۸.

- _____، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، با تعليقات ملاهادي سبزواری، قم،
المركز الجامعي للنشر، بی تا.
- طباطبایی، محمد حسین، تفسیر المیزان (ترجمة فارسی)، ترجمه محمد باقر موسوی
همدانی، ج ۱، ۱۶، قم، دفتر انتشارات اسلام، ۱۳۷۴.
- فیض کاشانی، ملا محسن، علم الیقین، ج ۲، قم، بیدارفر، ۱۳۸۴.
- قمشه‌ای، آقامحمد رضا (حکیم صهبا)، دیوان اشعار.
- قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، ج ۲، ج ۳، قم، مؤسسه دارالکتاب، ۱۴۰۴ق.
- قیصری رومی، محمد داوود، شرح فصوص الحکم، به کوشش استاد سید جلال الدین
آشتیانی، بی جا، بی تا.
- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۴، ج ۱، تهران، دارالکتب الإسلامیة، ۱۳۶۵.
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، بحار الأنوار الجامعه لدرر أخبار الأئمة الأطهار، ج ۷۴، ۶۷،
۷، ۶، بیروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۴ق.
- مفید، محمد بن محمد، تصحیح الاعتقاد، قم، انتشارات کنگره جهانی شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
- مولوی، جلال الدین محمد بن محمد، مثنوی معنوی، تصحیح رینولد نیکلسون، ج ۴، تهران،
ققنوس، ۱۳۷۹.