دو فصلنامه علمی تخصصی
اندیشه‌های قرآنی متفکران معاصر
سال سوم، شماره پنجم، بهار و تابستان ۱۴۰۵

بررسی خلود در عذاب و شبهات پیرامون آن از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی و شهید مطهری رحمه‌الله

نعیمه نجمی‌نژاد[۱]

چکیده

مسئله اصلی این پژوهش آن است که خلود در عذاب، یکی از مسائل مربوط به معاد و کیفر الهی است که هریک از اندیشمندان به مقتضای مبانی فکری خود در پی تبیین آن برآمده‌اند. عده‌ای قائل شدند که خلود در دوزخ، مساوی خلود در عذاب نیست و مخلدین در دوزخ پس از اینکه مدتی عذاب می‌بینند، عذاب با طبع آنها سازگار و به عذب تبدیل می‌شود. در مقابل، عده‌ای قائلند که عذاب به هیچ عنوان برای مخلدین در دوزخ، گوارا نخواهد شد. این نوشتار که به **روش** توصیفی ـ تحلیلی نگاشته شده است، به بررسی دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی و شهید مطهری رحمه‌الله، از اندیشمندان معاصر، پرداخته و شبهات پیرامون آن را باتوجه‌به نظر این دو اندیشمند، موردبررسی قرار داده است. **یافته‌های** تحقیق نشان می‌دهد که از نگاه این اندیشمندان، خلود در عذاب، امری قطعی است و کفار، منافقان و مشرکان معاند، تا ابد در عذاب خواهند بود. همچنین این مسئله با رحمت، عدل و حکمت الهی ناسازگار نیست. **درنتیجه** همان گونه که اصل عذاب در مقابل عمل است، دوام و خلود عذاب نیز در برابر دوام و خلود عمل است.

واژگان کلیدی: خلود، عذاب، نار، آیت‌الله جوادی آملی، شهید مطهری.

۱. دانش‌پژوه سطح چهار رشته حکمت متعالیه جامعة الزهراء علیها السلام و پژوهشگر پژوهشگاه مطالعات اسلامی جامعة الزهراء علیها السلام، قم، ایران؛ n.najmi.nezhad@gmail.com.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۲/۱۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۴/۲۱

۱. مقدمه

معاد یکی از اصول اعتقادی است که همواره کانون سؤالات گوناگون بوده است. در این میان، اصلی‌ترین مسئله، بحث پاداش و کیفر الهی است. این کیفر و پاداش الهی، طبق ظاهر بسیاری از آیات و روایات، یا به‌صورت موقت است یا دائم. در مورد کیفر موقت و جاودانگی در بهشت، اختلاف‌نظر جدی وجود ندارد؛ اما مرکز ثقل اختلاف‌نظرها، در مورد جاودانگی در عذاب است. قریب به اتفاق اندیشمندان، در مورد جاودانگی عده‌ای در جهنم اختلاف‌نظر ندارند، بلکه اختلاف عمده آنان، در مصداق مخلدین و کیفیت این خلود است و هرکدام باتوجه‌به اصول و مبانی فکری خود نظری ارائه داده‌اند. برخی قائل شدند که این عده پس از تحمل مدتی عذاب، با اینکه در جهنم خالدند، اما دیگر عذاب برای آنها ناگوار نخواهد بود و عذاب برای آنها لذت‌بخش می‌شود (ر.ک:ابن‌عربی، بی‌تا، ج۳، ص۶۴۷). اما عده‌ای دیگر قائل به این هستند که این گروه همان طور که خالد در جهنم هستند، خالد در عذاب نیز خواهند بود و به‌هیچ‌وجه عذاب برای آنان گوارا نخواهد شد (ر.ک:طباطبایی، ۱۳۷۱، ج۱، ص۴۱۲ و همان، ۱۳۸۷، ص۳۰۶). این قول، با شبهات فراوانی ازجمله ناسازگاری خلود در عذاب با عدل و رحمت الهی و... روبه‌رو است. ازطرفی کاری جامع در موضوع خلود در عذاب و شبهات مرتبط با آن، باتوجه‌به نظرات معاصران، ازجمله آیت‌الله جوادی آملی و شهید مطهری ﷺ که شاگردان مکتب حکمت متعالیه و آگاه به مبانی فلسفی و قرآنی به شمار می‌روند، انجام نشده است. مقاله حاضر که با روش توصیفی ـ تحلیلی نگاشته شده، در پی تبیین نظر این دو اندیشمند و سپس پاسخ ایشان به شبهات مطرح به این دیدگاه است.

۲. پیشینه پژوهش

در مورد پیشینه مسئله، برخی از پژوهش‌هایی که تاکنون انجام گرفته، به شرح ذیل است:

ـ مقاله «تحلیل مبنایی حقیقت خلود در جهنم با تأکید بر دیدگاه علامه جوادی آملی» نوشته محمدهادی منصوری و همکاران، به بیان خلود در جهنم از نظرگاه آیت‌الله جوادی آملی پرداخته است.

- مقالـه «بررسـی انتقادی دیـدگاه ابن‌عربی در ناسـازگاری خلود در عذاب بـا صفتِ رحمت و عدل الهی، از منظر آیت‌الله جوادی آملی» نوشته سیدمحمدمهدی میری رمی و همکاران، تفسـیر نادرسـت ابن‌عربی از صفت رحمت و عدل الهی باتوجه‌به دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی را مورد بررسی قرار می‌دهد.
- مقالـه «ارزیابـی دلایـل عقلی آیـت‌الله جوادی آملی بر سـازگاری عدل الهی با آیـات خلود در عذاب» نوشته حمید امامی‌فر و همکاران، تنها به بررسی عدل الهی در باب خلود در عذاب پرداخته است.

براین‌اسـاس، وجه نوآوری مقاله حاضر این اسـت که اولاً خلود در عذاب را باتوجه‌به دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی و شهید مطهری موردبررسی قرار می‌دهد. ثانیاً تمامی شبهات مطرح‌شده از جانب مخالفین خلود در عذاب را در دو دسـته شـبهات عقلی و نقلی بیان می‌کند و به پاسـخ آنها از منظر این دو اندیشمند می‌پردازد.

۳. روش‌شناسی پژوهش

این نوشتار که به روش توصیفی ـ تحلیلی نگاشته شده، به بررسی دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی و شهید مطهری، از اندیشمندان معاصر، پرداخته است و شبهات پیرامون آن را باتوجه‌به نظر این دو اندیشمند، موردبررسی قرار می‌دهد.

۴. یافته‌ها و بحث

۴ـ۱. مفهوم‌شناسی

خلود

خلود از ریشـه «خ ل د»، به معنای دوام داشـتن و باقی ماندن (جوهری، ۱۳۷۶، ج۲، ص۴۶۹)، دوام و بقاء (فیومی، ۱۴۱۴، ج۱، ص۱۷۷)، دور بودن از تغییر و فسـاد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص۲۹۱)، جاودانه مانـدن در جایـی و بیـرون نرفتـن از آن (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج۳، ص۱۶۴) و مانایـی درازمدّت (طریحی، ۱۳۷۵، ج۳، ص۴۴) آمده است.

آیت‌الله جوادی آملی معتقد اسـت که «خلود» به معنای دوام و بقاسـت و خلود هر چیزی، با

موضوع و ظرف آن چیز متناسب است. خلود و اِخلاد در دنیا که دار فنا و نیستی است، طول عمر و دلبستگی شدید به دنیا و خلود در آخرت که دار بقا و قرار است، جاودانگی و ماندن است (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج۷، ص۳۶۸ و همان، ۱۳۸۸الف، ج۸، ص۸۲).

۲ـ۴. تبیین و ادله خلود در عذاب از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی

از منظر آیت‌الله جوادی آملی، وصف نفسانی، یا به‌صورت حال است، یا ملکه یا صورت نوعی و فصل مقوم. ایشان معتقدند که اگر منشأ تصمیم‌گیری گناه، «حال» باشد، به‌سرعت از بین می‌رود؛ لکن اگر «ملکه» باشد، گرچه مقداری می‌ماند، ولی بعد از مدتی از بین می‌رود. در این دو صورت، خلود در عذاب معنا ندارد و باتوجه‌به این نکته، مسلمانان فاسق، در عذاب، مخلد نیستند. ولی اگر منشأ تصمیم‌گیری گناه، «صورت نوعی و فصل مقوّم» باشد، چون فصل مقوم، زوال نمی‌پذیرد، تصویر دوام عذاب در این مورد صحیح است (همان، ۱۳۸۸الف، ج۲، ص۵۰۳). بنابراین از دید ایشان، چون روح آدمی مجرّد و منزّه از مکان و زمان است و ازطرفی کفر و نفاق نیز ملکه‌ای است نفسانی و مجرّد از زمان و مکان، پس روحی که گرفتار کفر و نفاق شد، تا ابد در عذاب خواهد بود (همان، ۳۳۴).

توضیح بیشتر و دقیق‌تر نظر ایشان به این صورت است که وقتی گناه از مرحله عمل خارجی گذشت و صفت نفسانی شد و از مرتبه حال به مقام ملکه رسید و از مَلَکه بودن عبور کرد و به مثابه فصلِ مُقوّم وجودی (نه ماهوی) شد، چنین جرمی زایل نمی‌شود. ازاین‌رو وقتی فرد وارد معاد شود، لوازم آن، یعنی کیفر دائم الهی، وی را رها نمی‌کند (همان، ج۵، ص۳۵۲). بنابراین هم قلبشان طبق آیه قرآن که می‌فرماید: «آتش برافروخته الهی که از دل‌ها سر می‌زند» (همزه:۶ـ۷) و هم بدنشان طبق آیه دیگری که می‌فرماید: «کسانی که به آیات ما کافر شدند به‌زودی آنها را در آتشی وارد می‌کنیم که هرگاه پوست‌های تن آنها (در آن) بسوزد، پوست‌های دیگری به‌جای آن برای آنها قرار می‌دهیم تا کیفر (الهی) را بچشند، خداوند توانا و حکیم است» (نساء:۵۶) گرفتار خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۸الف، ج۲، ص۴۸۵)؛ یعنی عذاب روحی، از اوصاف ناپسند و عقاید باطل کافر، و عذاب حسّی و ظاهری، از کردار بدنی او سرچشمه می‌گیرد (همان، ج۱۳، ص۲۶۳).

ایشان ذیل آیه ۸۱ سوره بقره که می‌فرماید: «آری کسانی که مرتکب گناه شوند و آثار گناه سراسر

وجودشان را بپوشاند آنها اهل آتشند و جاودانه در آن خواهند ماند» (بقره:۸۱)، معیار خلود در دوزخ را احاطه خطیئه بر انسان می‌داند و معتقد است خطیئه حالتی است که بر اثر ارتکاب گناه در نفس گنه‌کار پدید می‌آید و آن را احاطه می‌کند. پس سیّئه‌ای موجب خلود است که همه وجود گنه‌کار را احاطه کند و این امر شامل گناهانی است که به شرک، کفر یا تکذیب آیات الهی منتهی شود. ولی همه گناهان این گونه نیستند؛ زیرا گناهی که به عقیده آسیبی نمی‌رساند و جایگاه اعتقاد توحیدی را احاطه نکرده است، سبب خلود در عذاب نمی‌گردد؛ هرچند این گناه در اعمال ظهور و بروز داشته باشد و برخی از جوانح را دربرگیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۸الف، ج۵، ص۳۲۴). بنابراین، حصر خلود در عذاب برای مشرکان، کافران و منافقان، حقیقی است نه اضافی (همان، ص۳۵۱).

۳ـ۴. تبیین و ادله خلود در عذاب از منظر شهید مطهری

شهید مطهری برای بیان نظر خود در باب خلود در عذاب، ابتدا بیان می‌کند که برای اینکه عملی صالح باشد باید علاوه بر حسن فعلی، حسن فاعلی نیز داشته باشد (مطهری، ۱۳۸۷ب، ص۲۷۱). به‌عبارت‌دیگر، برای اتصاف عمل به صالح بودن باید علاوه بر خود عمل، نیت و قصد فاعل از انجام آن فعل هم صحیح باشد. ایشان برای توضیح بیشتر بیان می‌کند که در باطن حیات ظاهری حیوانی هر انسانی، حیاتی معنوی نیز وجود دارد و این حیات معنوی نشئت‌گرفته از اعمال و اهداف انسان است و سعادت و شقاوت شخص، وابسته به همین حیات معنوی است که شخص آن را با اراده خود ایجاد می‌کند. نکته شایان توجه این است که خود این اراده، فرع بر معرفت، عقیده و تسلیم است (همان، ۱۳۸۷الف، ص۱۸۹) و بهشت و جهنم دو غایت سیر معنوی انسان است (همان، ۱۳۸۷ب، ص۲۸۱).

ایشان بعد از بیان این مقدمات، به بحث خلود در عذاب می‌پردازد و این امر را ناشی از نیت و هدف شخص می‌داند که دشمنی با حق و حقیقت است. البته ایشان تأکید می‌کند دشمنی موجب خلود در عذاب می‌شود که برای شخص به‌صورت ملکه، فعلیت و صورت راسخه شده باشد و از این طریق او را به طبیعت ثانوی و ضد انسان تبدیل کرده باشد (همان، ۱۳۸۹، ج۵، ص۵۰ـ۵۴). ازاین‌رو وقتی شخصی دچار این طبیعت ثانوی شود، نه‌تنها عمل متناسب با سیر الهی و کمال حقیقی انجام نمی‌دهد، بلکه ضد آن را انجام می‌دهد (همان، ۱۳۸۷ب، ص۲۸۱). بنابراین

چنین شخصی، این دشمنی با حق و حقیقت را که ناشی از اعمال و نیات اوست، تا ابد به همراه خود دارد و تا ابد در جهنم می‌سوزد (همان، ۱۳۸۹، ج۵، ص۵۴).

شهید مطهری سپس به این نکته مهم تذکر می‌دهد که انسان‌های گرفتار در عذابِ ابد، دارای عذاب‌های روحی هستند که به‌مراتب از عذاب جسمانی، سخت‌تر است؛ زیرا مخلدین در عذاب می‌دانند که تا ابد دچار عذاب هستند و همین امر سبب ناامیدی ایشان و سخت‌تر شدن عذاب برایشان است؛ زیرا اگر شخصی امید داشته باشد که روزی این عذاب‌ها تمام می‌شود، تحمل عذاب برای او راحت‌تر از شخصی است که هیچ‌گونه امیدی برای اتمام عذاب برایش وجود ندارد (همان، ص۴۷ـ۴۸).

البته شهید مطهری اکثریت افراد را اهل نجات از عذاب معرفی می‌کند و تعداد افرادی که مخلد در عذاب هستند را کم می‌داند؛ زیرا از منظر ایشان برخی از افراد از ابتدا اهل نجات هستند و هیچ عذابی متوجه آنها نیست و برخی نیز به‌واسطه عذاب مختصری که هنگام قبض روح یا در ابتدای عالم برزخ می‌کشند، پاک می‌شوند. عده‌ای ممکن است عذابشان طولانی‌تر باشد و در تمام عالم برزخ گرفتار عذاب باشند و بعد از این مدت، از عذاب رها شوند. عده دیگری نیز ممکن است عذابشان تا قیامت ادامه داشته باشد؛ لکن بعد از احقاب، عذاب از ایشان برداشته شود. بنابراین تعداد افرادی که مخلد در عذاب هستند، اندک است (همان، ج۶، ص۹۸). ایشان برای تأیید سخن خود، نظر ابن‌سینا درباره سعادت اخروی را بیان می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج۳، ص۳۲۵) که وی سعادت اخروی و معنوی را به سلامت و زیبایی جسم تشبیه می‌کند و می‌گوید که مردم در برخورداری از این سلامت و زیبایی، با یکدیگر متفاوتند. در میان مردم، زیبای زیبا کم است، زشتِ زشت هم که نفرت‌آور باشد، کم است و اکثریت انسان‌ها، متوسطِ میان زشت و زیبا هستند؛ یعنی نه زیبای مطلق‌اند، نه زشت مطلق. همچنین در میان مردم از نظر جسم، سالمِ سالم که هیچ بیماری نداشته باشد و همه جهازات بدنش سالم باشد یک اقلیتی هستند. مریضِ مریض هم در اقلیت است. اکثریت مردم، متوسط هستند؛ یعنی سالم‌اند، ولی یک نوع ناراحتی و کسالتی هم دارند. همین امر را می‌توان در ناحیه سعادت و شقاوت بیان کرد که افرادی هستند که ازنظر روحی، معنوی و کمال نفسانی، در حد سلامتِ سلامت هستند؛ یعنی هیچ نقص و عیبی در وجودشان

نیست، آنها انسان‌های کامل هستند که تعدادشان کم است و قرآن تعبیر «سابقون» یعنی مقربین (واقعه:۱۰ـ۱۱) را برای آنها به کار برده است. از طرف دیگر، افرادی وجود دارند که ناسالمِ ناسالم هستند و دیگر امیدی به سلامت و بهبودشان و حتی شمول مغفرت درباره آنان نیست. تعداد این افراد نیز کم است و قرآن با تعبیر «اصحاب المشئمه» (واقعه:۹) و «اصحاب الشمال» (واقعه:۴۱) از آنها یاد می‌کند. بااین‌حال، اکثریت افراد، متوسطین، یعنی سالم نسبی هستند و قرآن آنها را با تعبیر «اصحاب المیمنة» (واقعه:۸) یاد کرده است (مطهری، ۱۳۸۹، ج۶، ص۹۹).

بنابراین، وجه اشتراک دیدگاه علامه جوادی آملی و شهید مطهری﵀ این است که خلود در عذاب از منظر آنان امری قطعی است و قطعاً عده‌ای در عذاب جاودانه خواهند بود. در ادامه، نقد و بررسی شبهات مرتبط با آموزه خلود در عذاب از منظر علامه جوادی آملی و شهید مطهری﵀ بیان می‌شود:

۴ـ۴. بررسی شبهات خلود در عذاب بر پایه اندیشهٔ آیت‌الله جوادی آملی و شهید مطهری

همان طور که قبلاً اشاره شد، به قول خلود در عذاب و عدم تبدیل عذاب به عذب، شبهات فراوانی وارد شده است که در اینجا، این شبهات در دو دسته کلی شبهات عقلی و شبهات نقلی بررسی می‌شوند.

۱ـ۴ـ۴.شبهات عقلی

۱ـ۱ـ۴ـ۴.ناسازگاری خلود در عذاب با عدل الهی

یکی از شبهات بسیار مهم در بحث مجازات‌های اخروی، عدم تناسب میان جرم و کیفر است که این مشکل در مورد خلود در عذاب قوی‌تر مطرح می‌شود؛ چراکه اگر فردی در دنیا هفتاد سال گناه کرده است، خلود در عذاب برای وی متناسب با جرم او نیست و این امر با عدالت خداوند منافات دارد (مطهری، ۱۳۸۷ب، ص۱۹۱).

نقد و بررسی

در پاسخ به این شبهه، باید مقدماتی مطرح شود:

الف) دو جهان متفاوت: دنیا و آخرت دو نوع جهان و دو نشئه‌اند که هرکدام قوانین و نظامات

خاص خود را دارند؛ ازجمله تفاوت‌های این دو نشئه می‌توان به این موارد اشاره کرد: محدودیت و نامحدودیت، نظام اجتماعی و نظام فردی، خلوص نعمت و عذاب (همان، ص۱۹۳ـ۱۹۴).

ب) ارتباط دنیا و آخرت: سعادت و شقاوت آخرت، تابع رفتارهای انسان در دنیاست و این خود انسان است که سعادت و شقاوت خود را در آخرت رقم می‌زند. ازاین‌رو بین زندگی دنیا و زندگی آخرت، رابطه وجود دارد (همان، ۱۳۸۷ج، ج؟؟؟، ص۱۱ـ۱۳ و ج۵، ص۵۳ـ۵۴)؛ همان طور که پیامبر اکرم ﷺ فرمودند: «دنیا مزرعه آخرت است» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج۲۷، ص۳۵۳).

ج) انواع مجازات‌ها: برای اینکه مشخص گردد در کدام نوع از مجازات‌ها باید بین جرم و جریمه تناسب وجود داشته باشد و اینکه مجازات‌های اخروی از کدام قسم مجازات‌ها هستند، ابتدا باید انواع مجازات‌ها را بررسی کرد. در یک دسته‌بندی کلی، مجازات‌ها سه گونه‌اند:

یک ـ مجازات‌های قراردادی: این نوع مجازات، همان کیفرها و مقرّرات جزایی است که در هر جامعه‌ای به‌وسیله قانون‌گذاران آن وضع می‌شود. این نوع مجازات، به دو هدف انجام می‌شود: یکی جلوگیری از تکرار جرم به‌وسیله خود مجرم یا دیگران ازطریق ترسی که ایجاد می‌شود. نام این مجازات را می‌توان تنبیه و عبرت گذاشت. دیگری در مواقعی است که جنایت از قبیل تجاوز به دیگران باشد. دراین‌حال، اعمال این کیفرها موجب تشفّی و تسلّی خاطر ستمدیده می‌شود و با این کار، ناراحتی‌های روحی وی تخلیه و مانع از ارتکاب جنایت توسط او می‌گردد.

در این گونه مجازات‌ها باید بین جرم و جریمه تناسب وجود داشته باشد و واضع قانون باید این تناسب را در نظر بگیرد. اما وجود این مجازات‌ها در جهان آخرت معقول نیست؛ زیرا آنجا جای عمل نیست تا گفته شود که با اعمال این مجازات‌ها، جرم تکرار نمی‌شود. از طرف دیگر نیز مسئله تسلیّ ستمدیده مطرح نیست؛ زیرا گناه، یا حق‌الناس است که در آن شرایط هولِ عظیم، تشفی خاطر ستمدیده معنا پیدا نمی‌کند، و یا حق‌الله است که خداوند نیز حس انتقام‌جویی و تشفّی‌طلبی ندارد که بخواهد برای خالی کردن عقده دل خود انتقام بگیرد.

دو ـ رابطه تکوینی و طبیعی مجازات با گناه: برخی کیفرها رابطه علّی و معلولی با جرم دارند؛ یعنی جرم، نتیجه طبیعی و معلول آن است. این کیفرها را «مکافات عمل» یا «اثر وضعی گناه» می‌نامند. بسیاری از گناهان، اثرات وضعی بسیاری در همین دنیا به دنبال دارند. مثلاً

شراب‌خواری صدمه‌هایی بر روان و جسم شراب‌خوار وارد می‌کند و موجب اختلال اعصاب، بیماری‌های کبدی و... می‌شود و این اثر ذاتی خود گناه است، نه اینکه گفته شود این مجازات قانونی فرد شراب‌خوار است. مسئله تناسب جرم و کیفر، مربوط به کیفرهای قراردادی است که رابطه آنها با جرم، رابطه قراردادی است نه واقعی و ذاتی، اما مکافات‌های طبیعی، نتیجه و لازمه عمل هستند.

سه ـ مجازات به‌عنوان تجسّم خود جرم و جدا نبودن از آن: نوع دیگری از مجازات‌ها، رابطه تکوینی قوی‌تری با گناهان دارند؛ یعنی نه قراردادی است و نه از نوع رابطه علّی و معلولی؛ بلکه بین جرم و مجازات، رابطه «عینیّت» و «اتّحاد» برقرار است. مجازات‌های اخروی از این قسم هستند؛ یعنی آنچه در آخرت به‌عنوان پاداش یا کیفر به افراد داده می‌شود، تجسّم خود عمل آنهاست.

این گونه از مجازات‌ها مثل این است که شخص بر اثر استعمال مشروب در یک هفته، به زخم معده دچار شود و مجبور باشد که عمری با این درد و رنج به سر ببرد. در اینجا نمی‌توان گفت که این بی‌عدالتی است؛ چون شخص فقط یک هفته مشروب خورده است، چرا باید تا آخر عمر رنج ببیند؟ مجازات تبهکاران به این صورت است که صورت باطنی اعمال خود را می‌بینند و متوجه می‌شوند آنچه که انجام داده‌اند، سم و آتش بوده است (جوادی آملی، ۱۳۸۸ب، ج۵، ص۱۸۵؛ همان، ۱۳۸۸الف، ج۸، ص۳۴۱؛ مطهری، ۱۳۸۷ب، ص۲۰۱ـ۲۱۰ و همان، ۱۳۸۷ج، ص۷۲ـ۷۴)؛ همان طور که در آیه قرآن آمده است: «کسانی که اموال یتیم را به ستم می‌خورند جز این نیست که آتشی در شکم خود فرو می‌برند» (نساء:۱۰). پس از ذکر این مقدمات، پاسخ شبهه بر اساس نگاه آیت‌الله جوادی آملی و شهید مطهری روشن می‌گردد که:

اولاً دنیا و آخرت هرکدام نظام جداگانه‌ای دارند. ثانیاً اگر مجازات اخروی از نوع مجازات قراردادی و اعتباری دنیا باشد، اشکال وارد است. اما در مقدمه سوم مشخص شد که مجازات اخروی، از نوع تکوینی است و نفس خود عمل است. هنگامی که پاداش و کیفر، نتیجه و اثر خود عمل آدمی باشد، مسئله مساوات و برابری ازنظر کمیت و کیفیت، مطرح نخواهد بود؛ زیرا اعتقاد و باور، محور و اساس کار است و کردار انسان از اعتقاد او سرچشمه می‌گیرد. ازاین‌رو آنچه

در آخرت به‌عنوان عذاب به انسان می‌رسد، همان باطن اعمال انسان و نیت اوست که تجسم می‌یابد و به‌صورت عذاب درمی‌آید.

بنابراین، هنگامی که کفر، نفاق و شرک، سراسر وجود انسان را احاطه کرده باشد و با همین حالت از دنیا برود، تا ابد گرفتار همین عقاید خود خواهد بود. به‌عبارت‌دیگر کسی که در نیت و قصدش (نیّت به معنای اعتقاد و شاکله‌ای که انسان بر اساسِ آنْ عمل می‌کند) این باشد که اگر عمر ابدی نیز بیابد، با حق دشمنی کند، عذابش ابدی خواهد بود؛ زیرا گویی در قصد و فکر و روحش نقش ابدیت خورده که برای ابد این‌چنین باشد و به همین دلیل آنچه که برای ابد می‌خواهد، برای ابد به آن می‌رسد و این مقتضای عدالت الهی است که هر موجودی را به آنچه که استحقاق آن را دارد برساند (جوادی آملی، ۱۳۸۸الف، ج۲، ص۴۸۴ و ج۱۳، ص۷۱۰؛ همان، ۱۳۸۸ب، ج۵، ص۳۰ و ۵۰۲ و مطهری، ۱۳۸۷ب، ص۲۱۳).

این پاسخ را نیز می‌توان در حدیثی از پیامبر اکرم ﷺ مشاهده کرد که حضرت در جواب فردی یهودی که پرسید: اگر پروردگارت ستم روا نمی‌دارد، چگونه کسی را که جز چند روز (مدت محدود) گناه نکرده است، برای ابد در آتش جاودان می‌دارد؟ فرمود: «زیرا نیت او این بود که اگر عمر جاوید داشته باشد، گناه کند و چنین نیّتی از کردارش بسی بدتر است. همچنین کسی که در بهشت جاودان خواهد ماند، بدین سبب است که در اندیشه اوست که اگر برای همیشه در دنیا می‌زیست، از اطاعت خدا دست نمی‌کشید و چنین اندیشه‌ای از یک عمر کردار او به‌مراتب بهتر است. بنابراین، طبق این قاعده کلّی، بر پایه نیّت و اندیشه‌هاست که اهل بهشت در بهشت جاودانه خواهند بود و اهل آتش در آتش؛ زیرا خداوند متعال می‌فرماید: «ای پیامبر اعلام کن هرکس بر اساس شاکله (ساختار ذاتی و طبیعی) خود کارها را انجام می‌دهد و خداوند به هرکس که هدایت یافته از همه کس آگاه‌تر است» (صدوق، ۱۳۹۸، ص۳۹۸).

۲ـ۱ـ۴ـ۴. ناسازگاری خلود در عذاب با رحمت الهی

خداوند همه کمالات را به صاحبان کمال می‌دهد و هرجا عطیه‌ای باشد، از ناحیه خداوند است، ازطرفی معطی شئ نمی‌تواند فاقد شئ باشد. در بین انسان‌ها کسانی‌که دارای عفو، رحمت، رأفت و گذشت باشند وجود دارند. اینان اگر کسی را ببینند که به عذابی مبتلاست، یا رأساً از عذاب او

چشم‌پوشی می‌کنند یا از دوام آن. خدواند نیز که این رحمت و رأفت را به نحو کامل و تام دارد و دارای رحمت واسعه است و عقل و نقل، او را «ارحم الراحمین» معرفی می‌کنند، چگونه می‌تواند شخصی را تا مدت نامحدودی به عذاب و رنج دچار کند و او را مشمول لطف و رحمت خود قرار ندهد؟ (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۳، ص۲۵).

نقد و بررسی

برای پاسخ به شبهه، ابتدا باید واژه رحمت الهی را مورد مداقه قرار داد. آیت‌الله جوادی آملی اعتقاد دارند که فرهنگ‌های لغت، برای «رحمت» معانی فراوانی مانند رقّت، رأفت، لطف، رفق، عطوفت، حبّ، شفقت و دلسوزی ذکر کرده‌اند؛ درحالی‌که اوّلاً اینها مراحل پیشین رحمت است، نه خود آن؛ زیرا با مشاهده صحنه‌های رقت‌آور، ابتدا در قلب انسان رقّت، لطف، عطوفت، دلسوزی، محبّت، شفقت و رأفت و سپس رحمت پدید می‌آید. ثانیاً آنچه گفته شد ویژگی مصداقی از مصادیق رحمت است که در آدمی حادث می‌گردد؛ امّا رحمتی که به خداوند اسناد داده می‌شود، منزّه از هرگونه انفعال و تأثر است. بنابراین، معنای جامع رحمت، همان «اعطا و افاضه برای رفع حاجت نیازمندان» است و به این معنا، به خدای سبحان نیز اسناد داده می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۸الف، ج۱، ص۲۸۰). ایشان تأکید می‌کنند که رحمتِ به معنای اعطای کمال وجودی، کمالی حقیقی است که نیازمند معرفت، قدرت، سخا و جود است. کسی که نداند سعادت و کمال دیگری در چیست و نداند از چه راه به او خیر برساند؛ یا بداند، ولی توان خیر رساندن به او را نداشته باشد، یا عالم و قادر باشد، امّا جود و سخا و گذشت در او نباشد، رحمت او بالفعل نیست و نمی‌تواند نسبت به دیگری مهربان باشد. پس تحقق رحمت بالفعل، نیازمند امور سه‌گانه علم، قدرت و جود است و به سبب اتکای رحمت به این امور، بود و نبود و قوت و ضعف رحمت، به بود و نبود و قوت و ضعف امور یادشده بستگی دارد. براین‌اساس و نیز به دلیل اینکه هیچ موجودی در علم و قدرت و جود، همانند خدای سبحان نیست، هیچ موجودی در رأفت و رحمت، مانند خدای سبحان نخواهد بود و خدای سبحان به طور مطلق اَرحم الراحمین است (همان، ج۸، ص۴۱۹). نکته شایان توجه این است که «رحمان»، رحمتی است که در برابر غضب نیست؛ بلکه غضب نیز از مصادیق آن است، امّا «رحیم»، در برابر غضب است (همان، ج۱، ص۲۷۷).

درنتیجه برای پاسخ شبهه باید گفت که رحمت خداوند، به نحو انفعال، عاطفه و دلسوزی نیست و تحت تأثیر عوامل خارجی قرار نمی‌گیرد. حتی در مواردی که احتمال دارد انسان‌ها اِعمال عاطفه کنند، خدای رحمان دستور بی‌مهری می‌دهد؛ مانند آیه قرآن که می‌فرماید: «**هریک از زنان و مردان زناکار را صد تازیانه بزنید و نباید رأفت نسبت به آن دو، شما را از (اجرای) حکم الهی مانع شود...**» (نور:۲). علت این کار این است که خداوند حکیم، سراسر جهان هستی را بر اساس رحمت آفریده است و همه عذاب‌ها، کیفرها، تلخی‌ها و نقص‌ها در جایگاه ویژه و تحت پوشش رحمت مطلق قرار می‌گیرند و طبق این نقشه عام جهان را اداره می‌کند. یك‌جا، جای لطف و جای دیگر، جای عذاب است. یک‌جا مورد اِعمال عذاب‌های مقطعی و مورد دیگر، جای عذاب جاودان و همیشگی است. بنابراین، رحمت عامّ و گسترده، مقابل ندارد و حتّی عذاب‌های جاودان نیز زیر پوشش این رحمت مطلق قرار دارند، نه در مقابل آن و عین رحمت مطلق است؛ اما عذاب جاوید با رحمت خاص یك‌جا جمع نمی‌شود، چون انسان معذّب با اختیار خویش راه شقاوتمندان و کافران را عمداً انتخاب می‌کند و خود را شقیّ می‌سازد (جوادی آملی، ۱۳۸۸ب، ج۵، ص۴۹۳ و مطهری، ۱۳۸۹، ج۶، ص۱۹۷_۱۹۹).

۳_۱_۴_۴. ناسازگاری خلود در عذاب با حکمت الهی

خلود اهل نار، نه با نظام فاعلی قابل توجیه است و نه با نظام قابلی؛ یعنی مبدأ فاعلی، خواهان خلود نیست، چون خداوند، حکیم و جواد علی‌الاطلاق است و مبدأ قابلی نیز با خلود ناسازگار است؛ زیرا خداوند هر نوعی که آفریده، عبث خلق نکرده است؛ بلکه برای آن کمالی قرار داده و او را مجهز کرده است که به آن کمال برسد و در نیل به آن کمال حرکت کند. ازطرفی ممکن نیست که خداوند نوعی را آفریده باشد و برای او هدفی قرار داده باشد؛ اما این نوع برای ابد از این هدف محروم باشد. این از موارد قسر دائم است و در جای خود ثابت شده که قسر دائم محال است و با حکمت و عنایت الهی سازگار نیست؛ زیرا اگر این گونه بود، چه تفاوتی بین این بود که اصلاً از ابتدا هدفی قرار ندهد با اینکه هدف قرار دهد اما نوع نتواند به آن برسد که در این صورت، کاری عبث و لغو خواهد بود. یکی از این انواع، انسان است که برای سعادت آفریده شده است نه برای شقاوت و این هدف برای نوع، تکوینی است. ولی اگر در راه، بنا به دلایلی موانعی پیش آمد که

نتواند به هدف خود برسد، این قسر است و همان طور که گفته شد، با حکمت خداوند سازگار نیست. پس نباید قائل به عذاب جاوید شد (جوادی آملی، ۱۳۸۸الف، ج۸، ص۴۳۰).

باتوجه‌به مطالب گفته‌شده، اساس شبهه تبدیل عذاب دوزخیان به عذْب این است که آنان پس از چندین قرن به آتش عادت می‌کنند و آتش که باطن الحاد و نفاق آنان بود، صورت نوعیه آنها می‌شود. ازاین‌رو ممکن است دائماً در آتش باشند، اما آنان از آتش لذت می‌برند، همان طور که ماهی از آب لذت می‌برد.

نقد و بررسی

آیت‌الله جوادی آملی معتقد است که انسان هیچ‌گاه فطرت اصلی خود را از دست نمی‌دهد؛ هرچند می‌تواند فطرت خود را زنده‌به‌گور نماید. این همان کاری است که کافران با فطرت خود می‌کنند. اینان در روز قیامت اگرچه به‌صورت حیوانات، محشور و به دوزخ روانه می‌شوند، ولی کاملاً می‌دانند که انسان بوده‌اند و هم‌اکنون انسانند که حیوان شده‌اند و همه کس هویتِ دنیایی آنان را در همان شکل حیوان اخروی می‌شناسد. بنابراین، ذاتیّات و فطریّات آنان از قبیل «عَرَض مفارق» نیست تا از بین برود و ذاتیّات دیگری جایگزین شده باشد. بنابراین، عذاب هیچ‌گاه عذب و گوارا نخواهد شد و کیفر او با زنده‌به‌گورسازی فطرت مناسب است (همان، ج۱۳، ص۲۶۱ و همان، ۱۳۸۸ب، ج۵، ص۵۰۶).

خلاصه جواب این است که دیگران، انسان را نوع اخیر و نوع‌الأنواع دانسته‌اند؛ امّا در حکمت متعالیه ثابت شده که انسان نوع متوسّط است و تحت او انواع فراوانی وجود دارد. در نشئه تکلیف، چهار راه پیش روی انسان است:

الف) راه ایمان و عمل صالح: راه فرشته شدن است و مؤمنان که این راه را می‌پیمایند، در همان حال که روح آنان با فرشتگان است، جسمشان نیز در بهشت است و اگر از حد ماهوی او سؤال شود باید گفت: «انسانٌ ملکٌ» نه «مَلَکٌ»؛ زیرا او انسانی است که به این سمت حرکت کرده و از همین رو ممکن است از مَلَک نیز برتر باشد.

ب) راه شهوت‌رانی: کسانی که این راه را می‌پیمایند، به سمت بهیمیت پیش می‌روند. اگر از حد ماهوی وی سؤال شود باید گفت: «حیوانٌ ناطقٌ بهیمي» و «انسانٌ خنزیر» است، نه خنزیرِ

محض؛ زیرا خنزیر، خنزیر است؛ امّا این فرد، انسانی است که از راه انسانیت خنزیر شده است. ازاین‌رو به‌مراتب از خنزیرِ محض بدتر است؛ زیرا خنزیرِ محض، آن ادراک و هوش را ندارد که شهوت خود را با اندیشه‌های کاملِ بشری تأمین کند؛ امّا این انسان، موجود متفکّر و هوشمندی است که همه فکر و هوش خود را در راه تأمین شهوتِ خویش قرار داده است.

ج) راه درنده‌خویی و خونریزی: چنین شخصی تبدیل به سبع خواهد شد. حد این شخص، «حیوانٌ ناطقٌ سَبُع» است. چنین انسانی با گرگ فرق دارد. او انسانی است که از راه انسانیت و با صَرف هوش و اندیشه خود در راه درندگی، درنده شده است؛ ازاین‌رو از گرگ محض، درنده‌تر است.

د) راه مکر، حیله، دسیسه و خیانت: چنین شخصی به سمت شیطانیت پیش می‌رود. چنین شخصی از شیاطین معمولی مکّارتر است؛ زیرا او انسانی است که شیطان شده است. شیطنت نیز همچون بهیمیت و سبعیت، با انسانیت در عَرْض هم نیست تا آن شخصِ مکار، انسانیت را رها کرده و به سمت شیطنت رفته باشد؛ بلکه این دو نیز همچون موارد یادشده در طول یکدیگرند.

پس انسان در این حرکات، فطرت و خاصیت اولیه انسانیت را از دست نمی‌دهد؛ بلکه با حفظ صورت نوعیه انسان، به سمت نوعی جدید حرکت می‌کند. ازطرفی انسان غیر از شهوت و غضب، دارای قوای فراوان دیگری است. اگر یکی از آن قوا تکامل پیدا کرد و صورت نوعیه او شد، سایر قوا به اسارت این قوّه درمی‌آیند؛ چنان‌که حضرت علی علیه‌السلام فرمود: «چه بسیار عقل‌هایی که اسیر هوی و هوس شده‌اند» (نهج البلاغه، حکمت ۲۱۱)؛ ازاین‌رو از اوصاف و اعمال قوای تبهکار متأثر می‌شود و تحمّل عذاب از آنِ اوست (جوادی آملی، ۱۳۸۸الف، ج۸، ص۴۳۳ـ۴۳۸).

حاصل اینکه هرگز عذاب، به عَذْب مبدل نمی‌گردد و اواخر سوختن نیز همچون اوایل آن، عذاب است. تلاش و کوشش مستمر و بی‌ثمر دوزخیان برای نجات از آتش که در برخی آیات، مانند آیه‌ای که می‌فرماید: «اما کسانی که عصیان ورزیده‌اند، جایشان جهنم است و هر وقت بخواهند از آن بیرون شوند به آنجا بازشان گردانند و گویند عذاب جهنمی را که تکذیبش می‌کردید بچشید» (سجده:۲۰) به آن اشاره شده، نشان و گواه این است که آن آتش، عذاب است نه عذب، و کسی به آن عادت نمی‌کند.

۴ـ۱ـ۴ـ۴. بی‌نیازی خداوند از عذاب کردن

خداوند غنی محض است و همان طور که طاعت مطیعین برای او سودی ندارد، تعذیب جهنمیان نیز برای او لذت‌بخش نیست؛ زیرا عذاب کردن، ناشی از نوعی انتقام است که به‌وسیله تخلّف‌های شخص نافرمان از او به عمل می‌آید تا نقصی که متوجّه عذاب‌کننده شده است برطرف شود. اما نافرمانی‌ها و تخلّف‌های آدمی، مایه نقصی برای دستگاه ربوبی نیست تا خداوند به‌وسیله عذاب از او انتقام بگیرد. ازطرفی اساس آفرینش، بر مبنای رحمت است نه عذاب و انتقام؛ پس خداوند نیازی به عذاب کردن کفار ندارد. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج۹، ص۳۵۳).

نقد و بررسی

همان طور که قبلا بیان شد: اولاً عذاب الهی رابطه تکوینی با عمل دارد و خود عمل است. ثانیاً عذاب خالد، اثر و خاصیت آن، صورت نوعیه شقاوت‌باری است که نفس انسان شقی به خود گرفته و او را نوع مخصوصی از انسان‌ها کرده است. بنابراین عذاب، مستند به خود انسان است نه خدا تا گفته شود انتقام از خدا محال است (جوادی آملی، ۱۳۸۸ب، ج۵، ص۵۰۳).

۵ـ۱ـ۴ـ۴. خدمات افراد غیرمؤمن و مخترعان غیرمسلمان

آیا مخترعان و مکتشفان بزرگ با اینکه خدمات شایانی نسبت به جامعه و بشریّت انجام داده‌اند (خدماتی که از خدمات سعادتمندان کمتر نیست و چه‌بسا بیشتر هم باشد)، در اثر عقاید الحادی‌شان معذب در عذاب جاودان هستند؛ اما برخی از سعادتمندان که هیچ نقشی در رشد جامعه نداشته‌اند به بهشت وارد و مشمول نعم آن می‌شوند؟ (مطهری، ۱۳۸۷الف، ص۲۶۵).

نقد و بررسی

در پاسخ به این شبهه، آیت‌الله جوادی آملی معتقد است اجر و مزد هیچ‌کس ضایع نخواهد شد و بر پایه قصد و هدفی که آن را تعقیب کرده بود، پاداش می‌گیرد. پاداش‌ها گاهی از رحمت عام نشئت می‌گیرد و در دنیا شامل حال او می‌شود و اگر خدمت او از ظرف عمرش بیشتر باشد، در آخرت از عذاب او کاسته می‌شود. گاهی نیز از رحمت خاص نشئت می‌گیرد که شامل حال نیکوکاران می‌شود و از نعمت ویژه و بهشت جاودان بهره می‌گیرد. به هر روی، این عقیده است که به عمل،

صورت زیبا یا نازیبا می‌بخشد و پاداش نیز براین‌اساس محاسبه می‌شود. بنابراین، کافران و شقاوتمندان اگر کار شایسته و خدمت نیک و شایانی کرده باشند، قطعاً پاداش کار خود را، حتّی بیشتر از آنچه انجام داده‌اند، دریافت خواهند کرد (جوادی آملی، ۱۳۸۸ب، ج۵، ص۵۰۳).

پاسخ دیگری که به این شبهه داده شده این است که هر عملی دو بعد دارد: یک بعد، شعاع اثر مفید و یا مضرّ عمل در خارج و در اجتماع بشر است و بعد دیگر، شعاع انتساب عمل به شخص فاعل و انگیزه‌های نفسانی و روحی که موجب آن عمل شده است و عامل به‌واسطه عمل و با وسیله قرار دادن عمل، به آن هدف‌ها و انگیزه‌ها برسد. اعمال بشر ازنظر شعاع اثر سودمند یا مضر، در تاریخ ثبت می‌شوند و تاریخ درباره آن قضاوت می‌کند و آن را مورد ستایش یا نکوهش قرار می‌دهد؛ اما ازنظر شعاع انتساب با روح بشر، تنها در دفاتر ملکوتی ثبت و ضبط می‌شود. وقتی فردی یک ابزار موردنیاز بشر را اختراع می‌کند یا بیمارستانی می‌سازد یا اقدام دیگری که مفید به حال بشریت است انجام می‌دهد، قطعاً عمل او ازنظر اجتماعی، خیر است؛ یعنی کار مفید و نافع برای خلق خداست. در این حساب تفاوتی نمی‌کند که هدف فاعل از انجام آن کار چه بوده است. اما در «حسن فاعلی»، نظر به اثر اجتماعی و خارجی فعل نیست؛ بلکه نظر به نوع ارتباط عمل با فاعل است. در اینجا مفید بودن عمل برای اینکه عمل، «عمل خیر» محسوب گردد کافی نیست؛ بلکه مهم این است که فاعل با چه نیت و برای رسیدن به چه مقصدی فعل را انجام داده است. اگر فاعل، دارای نیت و هدف خیر باشد و کار خیر را با انگیزه خیر انجام داده باشد، کارش خیر است؛ یعنی حسن فاعلی دارد و عملش دو بعدی است و در دو امتداد پیش رفته است: در امتداد تاریخ و زندگی اجتماعی بشری و در امتداد معنوی و ملکوتی. ولی اگر آن را با انگیزه ریا یا جلب منفعت مادی انجام داده باشد، کارش یک بعدی است و تنها در امتداد تاریخ و زمان پیش رفته، ولی در امتداد معنوی و ملکوتی پیش نرفته است. به تعبیر دیگر، در این گونه موارد، فاعل به اجتماع خدمت کرده و آن را بالا برده است، ولی به خودش خدمت نکرده و بلکه احیاناً خیانت کرده است و روحش به‌جای اینکه با این عمل، تعالی یابد و بالا رود، تنزّل یافته و سقوط کرده است. پس اینکه گفته شود برای خدا فرقی نمی‌کند که شخص خیّر او را بشناسد یا نه، باید گفت اگر کسی خدا را نشناسد و با او آشنا نباشد، یک نوع سلوک روحی می‌کند و اگر آشنا باشد نوعی

دیگر. اگر آشنا نباشد عمل یک بعدی انجام می‌دهد، عملش تنها حسن فعلی و حسن تاریخی می‌یابد، ولی اگر آشنا باشد عمل دو بعدی انجام می‌دهد و عملش حسن فاعلی و حسن ملکوتی نیز پیدا می‌کند و دو بعدی می‌گردد. اگر آشنا باشد خودش و عملش به‌سوی خدا بالا می‌رود و اگر آشنا نباشد بالا نمی‌رود. به‌عبارت‌دیگر، افرادی که به خدا و آخرت ایمان ندارند، طبعاً هیچ عملی را به‌منظور بالا رفتن به‌سوی خدا انجام نمی‌دهند و چون به این منظور انجام نمی‌دهند، قهراً سیر و سلوکی از آنها به‌سوی خدا و عالم آخرت صورت نمی‌گیرد. پس طبعاً آنها به‌سوی خدا و ملکوت خدا بالا نمی‌روند و به بهشت نمی‌رسند؛ یعنی به مقصدی که به‌سوی آن نرفته‌اند، به حکم آنکه نرفته‌اند، نمی‌رسند. (مطهری، ۱۳۸۷ب، ص۲۷۱ـ۲۷۶).

به طور خلاصه باید گفت همه غیرمسلمانان ازنظر مأجور بودن در قبال اعمال خیر، یکسان نیستند. میان غیرمسلمانی که به خدا و قیامت معتقد نیست و غیرمسلمانی که به خدا و قیامت معتقد است، ولی از موهبت ایمان به نبوّت محروم است، تفاوت عظیم وجود دارد. برای دسته اول، امکان انجام یک عمل مقبول عندالله نیست، ولی برای دسته دوم وجود دارد. این دسته ممکن است با شرایطی به بهشت بروند، ولی برای دسته اول ممکن نیست و تا ابد در عذاب خواهند بود.

۲ـ۴ـ۴.شبهات نقلی

۱ـ۲ـ۴ـ۴.ناسازگاری خلود در عذاب با عدم دوام آسمان‌ها و زمین

خداوند در قرآن می‌فرماید: «اما کسانی که بدبخت شدند در آتشند و برای آنان در آنجا ناله‌های دردناک و نعره‌های طولانی است * تا آسمان‌ها و زمین برپاست جاودانه در آن خواهند ماند، مگر آنچه پروردگارت بخواهد. به یقین پروردگارت آنچه را بخواهد انجام می‌دهد» (هود:۱۰۶ـ۱۰۷). این آیه، با خلود دائمی در عذاب سازگار نیست؛ زیرا آن را مقید به دوام آسمان‌ها و زمین کرده است؛ درحالی‌که طبق برخی آیات دیگر، آسمان‌ها و زمین دائمی نیستند و درنهایت از بین می‌روند: «آیا آنان با خود نیندیشیدند که خداوند آسمان‌ها و زمین و آنچه را میان آن دو است جز به حق (و در جهت هدف مهمی) و برای زمان معینی نیافریده است؟! ولی بسیاری از مردم (رستاخیز و) لقای پروردگارشان را منکرند» (روم:۸) (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج۱۱، ص۲۳ـ۲۴).

نقد و بررسی

اولاً: بعد از ذکر این آیه، آیه‌ای با همین سبک و سیاق، درباره سعادتمندان آمده است: «اما کسانی که سعادتمند شدند، تا آسمان‌ها و زمین برپاست، جاودانه در بهشت خواهند ماند مگر آنچه پروردگارت بخواهد، این بخششی است قطع‌نشدنی» (هود:۱۰۸). اما طبق نظر همه علما و مفسران، بهشتیان تا ابد در بهشت خواهند بود و محال است که خداوند کسی را از بهشت خارج کند. بنابراین، همین شیوه استدلال را می‌توان در مورد دوزخیان استفاده کرد و عذابشان را جاوید به شمار آورد (جوادی آملی، ۱۳۸۸ب، ج ۵، ص۴۹۲).

ثانیاً: خداوند در قرآن، آسمان‌ها و زمینی که برای قیامت معرفی می‌کند، غیر از آسمان‌ها و زمین دنیاست: «در آن روز که این زمین به زمین دیگر و آسمان‌ها (به آسمان‌های دیگری) مبدل می‌شود و همه در پیشگاه خداوند یگانه حاکم بر همه چیز ظاهر می‌گردند» (ابراهیم:۴۸). آنچه در آیه آمده، عنوان «تبدیل» است که غیر از عنوان اِعدام چیزی و ایجاد چیز دیگر است؛ زیرا در تبدیل، اصل جامع و مشترک بین آن دو چیز وجود دارد، اما در اعدام چیزی و ایجاد چیز دیگری، این امر وجود ندارد. پس معنای این دو اسم از حیث آسمان و زمین بودن هیچ وقت از بین نمی‌رود و آن چیزی که از بین می‌رود یک نوع آسمان و زمین است که ذات و ماهیت آنها ثابت و غیرمتبدّل است و تنها صورت و شکل آنها دگرگون می‌شود (همان، ص۵۳۳).

ثالثاً: جمله ﴿مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ﴾ به قرینه کلمه «خلود»، نسبت به دوزخیان، نشان تهدید و نسبت به بهشتیان، تأکید بر دوام لطف الهی است؛ زیرا هرگاه قصد بیان دوام چیزی باشد گفته می‌شود: ﴿مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ...﴾ و در خصوص مورد، مقصود از دوام، همانا ابدیت است (همان، ۱۳۸۸الف، ج ۵، ص۳۸۵).

۲ـ۲ـ۴ـ۴.عدم انحصار خلود در عذاب به کفار، مشرکین و منافقین

خلود در عذاب را نمی‌توان به کفار، منافقین و مشرکین منحصر کرد؛ زیرا ظاهر برخی از آیات، خلود در عذاب را برای سایر افراد نیز ثابت می‌داند؛ مانند رباخواران: «کسانی‌که ربا می‌خورند (در قیامت) مانند کسی است که بر اثر تماس شیطان، دیوانه شد (و تعادل خود را از دست داد) برمی‌خیزند. این به‌خاطر آن است که گفتند: بیع (داد و ستد) مانند رباست؛ درحالی‌که خدا بیع را

حلال کرده و ربا را حرام کرده (زیرا فرق این دو بسیار است) و اگر کسی اندرزی از جانب پروردگارش به او رسد و (از رباخواری) خودداری کند، سودهای پیشین (و قبل از تحریم) از آن اوست و کار او به (عفو) خدا واگذار می‌شود؛ اما کسانی‌که (به رباخواری) بازگردند اهل دوزخند و جاودانه در آن خواهند بود» (بقره:۲۷۵) و قتل مؤمن از روی عمد: «و هرکس فرد باایمانی را از روی عمد به قتل برساند مجازات او دوزخ است؛ درحالی‌که جاودانه در آن خواهد بود و خداوند بر او غضب می‌کند و او را از رحمتش دور می‌سازد و مجازات بزرگی برای او آماده ساخته است» (نساء:۹۳).

نقد و بررسی

همان طور که قبلاً بیان شد، سیئه‌ای موجب خلود در عذاب می‌شود که به هویت شخص احاطه پیدا کرده باشد. گناه محیط به عاصی فقط در خصوص شرک، کفر، ارتداد و مانند آن یافت می‌شود. حال اگر خلود در عذاب درباره برخی از معاصی بزرگ، مانند قتل انسان مؤمن یا رباخواری آمده، به این دلیل است که این گناهان کبیره اگر با انکار ضروری دین و همراه با کفر و ارتداد باشد، سبب خلود می‌شود و صِرف انجام کبائر، سبب خلود نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۸الف، ج۵، ص۳۳۳ـ۳۳۴). به طور مثال، در مورد قتل عمد مؤمن، چهار فرض متصور است:

۱. شخص کافر، مؤمنی را به جهت ایمانش بکشد. در اینجا جمله ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا﴾ به معنای «من یقتل مؤمناً لإیمانه» است و چنین شخصی قطعاً در عذاب جاوید خواهد بود.

۲. شخص کافر، مؤمنی را به اغراض دنیوی، مانند مسائل مالی و... بکشد. در اینجا، خلود قاتل کافر، برای کفر قبلی اوست، نه برای قتل مؤمن جهت امور مادی.

۳. شخص مؤمنی، مؤمن دیگر را به‌خاطر ایمان وی بکشد. این کار، ارتداد عملی قاتل محسوب می‌شود؛ زیرا نشانه انکار حکم بیّن اسلام (حرمت کشتن مؤمن) است. علاوه بر این، خداوند قاتل مؤمن را لعنت کرده است. باتوجه‌به اینکه خداوند سبحان، مؤمن را لعنت نمی‌کند، پس قاتل مؤمن، مؤمن نخواهد بود. چنین شخصی خالد در عذاب خواهد بود.

۴. شخص مؤمنی، مؤمن دیگر را به‌خاطر اغراض دنیوی بکشد. در اینجا خلود او به معنای ماندن درازمدت است نه جاودانه بودن (همان، ج۸، ص۳۸۱ و ج۲۰، ص۱۵۹ـ۱۶۳).

در مـورد رباخـواری نیز باید گفت کسی که در قلب و عمل، حرمت ربـا را نپذیرد، منکر یکی از ضروریات دین شده است. این موضوع، سبب ارتداد و کفر او می‌شود و کافران و مرتدان، در عذاب جاوید هستند؛ ولی کسی که قلباً معتقد است ربا حرام است، ولی در عمل مرتکب ربا می‌شود، این گناه وی سبب خلود در عذاب نمی‌شود. خلود درباره او به معنای مکث طولانی است؛ اما علت اینکـه خداونـد رباخـواران را بـه خلود در آتـش تهدید کرده، این است که غالـب اصرارکنندگان بر رباخواری، التزام قلبی به حکم الهی ندارند و رباخواری از کفر درونی آنان سرچشمه می‌گیرد. پس تهدید خلود، به سبب کفر درونی آنان است (همان، ج۱۲، ص۳۸۵).

۳ـ۲ـ۴ـ۴. مقید بودن خلود در عذاب به اراده الهی

خداونـد در قـرآن، عـذاب خلـد را مسـتند بـه اراده و قدرت خـود می‌کنـد و می‌فرماید: «اما کسـانی که بدبخت شـدند در آتشـند و برای آنان در آنجا ناله‌های دردناک و نعره‌های طولانی است * تا آسـمان‌ها و زمین برپاسـت جاودانـه در آن خواهند ماند، مگر آنچه پـروردگارت بخواهد. به یقین پروردگارت آنچه را بخواهد انجام می‌دهد» (هود:۱۰۶ـ۱۰۷)؛ درحالی‌که گفته شد ابدی بودن عذاب، به‌خاطر طبیعت خود تبهکاران است.

نقد و بررسی

۱. عیـن همیـن عبـارت، در مـورد بهشـتیان نیـز آمده اسـت: «اما کسـانی که سـعادتمند شـدند، تا آسـمان‌ها و زمین برپاسـت، جاودانه در بهشـت خواهنـد ماند، مگر آنچه پـروردگارت بخواهد. این بخششی است قطع‌نشدنی» (هود:۱۰۸).

۲. دربـاره بهشـتیان بـه طور قطع به معنای تعلق اراده الهی به خروج آنان از بهشـت نیسـت؛ زیرا خداوند به آنان وعده ابدیت داده و خلف وعده از خداوند محال است، بر همین اساس، کسی قائل به خروج آنان از بهشت نشـده اسـت. همچنین در ادامه آیه که درباره بهشـتیان اسـت، فرموده است: عطیه و عطای غیر مجذوذ، یعنی عطای بی‌پایان برای آنان است.

۳. اسـتثنای مذکـور در آیـاتِ ناظـرِ به خلود، از بـاب «تأکید اندراج مسـتثنا در مسـتثنی‌منه» و به معنای این اسـت که بهشـتیان در بهشـت و دوزخیان در جهنّم، ابدی هسـتند و هیچ‌کس جز

خدای سبحان، اراده و قدرت اخراج آنان را ندارد و او نیز اراده‌اش بر خلود آنهاست (جوادی آملی، ۱۳۸۸الف، ج ۸، ص۳۸۵ و همان، ۱۳۸۸ب، ج ۵، ص۴۹۲).

۴. هدف از بیان این استثناء این است که تصور نشود خلود در عذاب و نعمت، بدون خواست و مشیت الهی باشد و قدرت و توانایی و اراده او را محدود کند و صورت جبر و الزام به خود بگیرد؛ بلکه در عین جاودانی بودن این دو، قدرت و اراده او بر همه چیز حاکم است و هیچ کاری از کارهایش چه اعطاء و چه منع، قدرت او را بر انجام مخالف آن فعل سلب نمی‌کند؛ هرچند به مقتضای حکمتش پاداش و عذاب را بر این دو گروه جاودانه می‌دارد (همان، ۱۳۸۸ب، ج۶، ص۲۵۶ و طباطبایی، ۱۳۷۱، ج۱۱، ص۲۹).

۵. نتیجه‌گیری

باتوجه‌به مباحث مطرح‌شده روشن می‌شود که هم از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی و هم از نگاه شهید مطهری ﷺ، خلود در عذاب برای عده‌ای قطعی است و عقل و نقل این مطلب را تأیید می‌کند، البته این عذاب خالد برای کافران، مشرکان و منافقان معاند است و شامل مستضعفان و مأمن فاسق نمی‌شود. بنابراین همان گونه که اصل عذاب در مقابل عمل است، دوام و خلود عذاب نیز در برابر دوام و خلود عمل است. کافر، مشرک و منافق هر لحظه در حال عصیانگری است؛ زیرا عامل گناه، ملکه راسخِ کفر و مانند آن است که آنها واجد آن هستند. این خلود در عذاب، با عدل، حکمت و رحمت الهی و سایر آیات قرآن، ناسازگار نیست.

فهرست منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

الف) فارسی

۱. ابن سینا، حسین‌بن‌عبدالله (۱۳۷۵ش)، الاشارات والتنبیهات، چاپ اول، قم: نشر البلاغه.

۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸ش ـ الف)، تفسیر تسنیم، چاپ هشتم، قم: اسراء.

۳. ـــــــــ (۱۳۸۸ش ـ ب)، معاد در قرآن، چاپ ششم، قم: اسراء.

۴. ـــــــــ (۱۳۹۰ش)، ادب فنای مقربان، ۱۰ جلد، چاپ اول، قم: اسراء.

۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۷ش)، تعالیم اسلام، چاپ اول، قم: بوستان کتاب.

۶. مطهری، مرتضی (۱۳۸۷ش ـ الف)، شش مقاله، چاپ ۲۱، قم: صدرا.

۷. ـــــــــ (۱۳۸۷ش ـ ب)، عدل الهی، چاپ سی‌ام، تهران: صدرا.

۸. ـــــــــ (۱۳۸۷ش ـ ج)، معاد، چاپ شانزدهم، قم: صدرا.

۹. ـــــــــ (۱۳۸۹ش)، آشنایی با قرآن، ۶ جلد، چاپ دوازدهم، تهران: صدرا.

ب) عربی

۱. ابن‌عربی، محی‌الدین (بی‌تا)، فتوحات مکیه، چاپ اول، بیروت: دار الصادر.

۲. ابن‌منظور، محمدبن‌مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، ۱۵ جلد، چاپ سوم، بیروت: دار صادر.

۳. جوهری، اسماعیل‌بن‌حماد (۱۳۷۶ق)، الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیة، ۶ جلد، چاپ اول، بیروت: دار العلم للملایین.

۴. راغب اصفهانی، حسین‌بن‌محمد (۱۴۱۲ق)، مفردات ألفاظ القرآن، چاپ اول، بیروت: دار القلم.

۵. صدوق، محمدبن‌علی (۱۳۹۸ق)، التوحید، چاپ اول، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۱ش)، المیزان في تفسیر القرآن، چاپ دوم، قم: اسماعیلیان.

۷. طریحی، فخرالدین‌بن‌محمد (۱۳۷۵ش)، مجمع البحرین، ۶ جلد، چاپ سوم، تهران: مرتضوی.

۸. فیومی، احمدبن‌محمد (۱۴۱۴ق)، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، ۲ جلد، چاپ دوم، قم: مؤسسه دار الهجرة.

۹. مجلسی، محمدباقربن‌محمدتقی (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار، ۱۱۱ جلد، چاپ دوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۱۰. ملاصدرا، محمدبن‌ابراهیم (۱۹۸۱م)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث.