

Examining Eternity in Punishment and the Doubts about it from the Perspective of Allameh Tabatabai and Martyr Motahhari

✉ Na'imeh Najminejad  / Level 4 Seminary Students of Transcendent Philosophy, Jamiat al-Zahra 6669.nnn@gmail.com
Yahya Nourmohammadi Najafabadi / Assistant Professor, Department of Islamic Education, Malayer University, Hamadan, Iran normohamadi126@gmail.com

Received: 2024/12/26 - Accepted: 2025/05/10

Abstract

Eternity in punishment is one of the issues related to resurrection and divine retribution. Thinkers have sought to elucidate this subject based on their intellectual foundations. Some argue that eternity in hell is not equal to eternity in punishment, suggesting that after some time of suffering, those in hell find the punishment transformed into a form of enjoyment that is harmonious with their nature. In contrast, others maintain that suffering will never be bearable for the condemned in hell. Using the descriptive –analytical method, this article examines the views of Allameh Tabatabai and Martyr Motahhari on this issue and analyzes the existing doubts from the perspective of these two thinkers. Based on the findings, these scholars hold that the eternity of punishment is certain and that disbelievers, hypocrites, and obstinate polytheists will remain in punishment forever. Furthermore, eternal punishment is compatible with divine mercy, justice, and wisdom; all the arguments noted by them against the permanence of punishment are subject to critique.

Keywords: eternity, hellfire, Allameh Tabatabai, Martyr Motahhari.

نوع مقاله: ترویجی

بررسی خلود در عذاب و شبهات آن از دیدگاه علامه طباطبائی و شهید مطهری

6669.nnn@gmail.com

normohamadi126@gmail.com

کلمه نعیمه نجمی نژاد / ID / دانش پژوه سطح ۴ حکمت متعالیه جامعه الزهراء

یحیی نورمحمدی نجف آبادی / استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه ملایر همدان، ایران

پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۰۲

دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۰۶

چکیده

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 مخلصین در دوزخ پس از اینکه مدتی عذاب می‌بینند، عذاب با طبع آنها سازگار شده و به عذاب تبدیل می‌شود، در مقابل عده‌ای قائلند که عذاب به هیچ عنوان برای مخلصین در دوزخ گوارا نخواهد شد. مسئله تحقیق این نوشتار بررسی دیدگاه علامه طباطبائی و شهید مطهری در این مسئله و بررسی شبهات پیرامون آن با توجه به نظر این دو اندیشمند است که به روش توصیفی - تحلیلی نگاشته شده و یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که از دید این اندیشمندان خلود در عذاب امری قطعی است و کفار، منافقان و مشرکان معاند تا ابد در عذاب خواهند بود؛ همچنین در پاسخ به شبهات مخالفان خلود در عذاب مشخص می‌گردد که این مسئله با رحمت، عدل و حکمت الهی ناسازگار نیست و آیاتی را که ایشان در جهت عدم دوام عذاب ذکر کرده‌اند همه قابل خدشه است.

کلیدواژه‌ها: خلود، عذاب نار، علامه طباطبائی، شهید مطهری.

مقدمه

معاد یکی از اصول اعتقادی است که همواره کانون سؤالات گوناگون بوده است؛ اما در این میان، اصلی‌ترین مسئله، بحث پاداش و کیفر الهی است تا جایی که یکی از نام‌های روز قیامت یوم الجزاء است. این کیفر و پاداش الهی طبق ظاهر بسیاری از آیات و روایات یا به‌صورت موقت است یا دائم. در مورد کیفر موقت باید گفت اینکه برخی متناسب با گناهی که انجام داده‌اند مدتی عذاب ببینند و بعد از جهنم آزاد شوند با هیچ‌کدام از اصول عقلی و نقلی ناسازگار نیست، در مورد پاداش جاودانه؛ یعنی جاودانگی در بهشت، اختلافی میان اندیشمندان نیست، اما مرکز ثقل اختلاف‌نظرها، در مورد جاودانگی در عذاب است. قریب به‌اتفاق اندیشمندان در مورد جاودانگی عده‌ای در جهنم اختلاف‌نظر ندارند، بلکه اختلاف عمده آنان در مصداق مخلدین و کیفیت این خلود است. هرکدام با توجه به 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 خواهد شد، اما عده‌ای دیگر قائل به این هستند که این گروه همان‌طور که خالد در جهنم هستند، خالد در عذاب نیز خواهند بود و به‌هیچ‌وجه عذاب برای آنان گوارا نخواهد شد. این قول با شبهات فراوانی ازجمله ناسازگاری خلود در عذاب با عدل و رحمت الهی و... روبه‌روست. بنابراین از آنجاکه شبهات فراوانی در مورد خلود در عذاب مطرح شده و از این طریق اصل خلود را که با ظاهر بسیاری از آیات مانند آیاتی که عبارت «خالدین فیها» آمده است و یا در برخی از آیات عبارت «خالدین یخفف عنهم» آمده است و یا برخی از آیات در کنار عبارت «خالدین فیها» کلمه «ابدا» هم آمده است و روایات فراوانی که به تعبیر علامه طباطبائی در حد استفاضه (نزدیک به یقین) است (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۴۱۲؛ ۱۳۸۸، ص ۳۰۶). سازگار است انکار می‌کنند و از طرفی کاری جامع پیرامون خلود در عذاب و شبهات درباره آن از دید کلامی - فلسفی - تفسیری با توجه به نظرات معاصران ازجمله علامه طباطبائی و شهید مطهری که شاگردان مکتب حکمت متعالیه و مبانی فلسفی و قرآنی را در دست دارند انجام نشده است. مقاله حاضر که با روش توصیفی - تحلیلی نگاشته شده، در پی تبیین نظر علامه طباطبائی و شهید مطهری که جزء صاحب‌نظران برجسته معاصر محسوب می‌شوند و سپس پاسخ ایشان به شبهات مطرح به

این دیدگاه است.

مهم‌ترین سؤالی که در این پژوهش به آن پاسخ داده می‌شود این است که آیا خلود در عذاب محقق می‌شود و اگر بله برای چه افرادی؟ ازجمله دیگر سؤالات، می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

۱. خلود در عذاب از دید علامه طباطبائی چگونه تبیین می‌شود؟
۲. خلود در عذاب از دید شهید مطهری چگونه تبیین می‌شود؟
۳. خلود در عذاب چگونه با عدالت، رحمت و حکمت الهی سازگار است؟

درباره پیشینه نیز می‌توان گفت در هر کتابی که به بحث معاد و قیامت پرداخته، به بحث خلود در عذاب نیز اشاره کرده است، اما کتابی که به‌طور مستقل به این بحث پرداخته است، کتاب خلود دوزخ و آتش و عذاب جاوید (نکونام، ۱۳۸۶) است که ایشان ابتدا به تحلیل و نقد دیدگاه‌های فلسفی و کلامی ازجمله دیدگاه صدرالمتهلین در باب خلود می‌پردازد و سپس آیات و روایات شیعه و دیدگاه اهل سنت را مورد بررسی قرار می‌دهد و در پایان دلایل نافیان خلود را نقد می‌کند. کتاب دیگری تحت عنوان خلود در عذاب (محمدی، ۱۳۸۷) است که ایشان به بررسی ادله موافقان و مخالفان خلود در عذاب جهنم و همچنین آیات و روایات مربوط را بیان می‌کند. کتاب *الخلود فی جهنم* (عبدالخالق کاظم، ۱۴۲۶ق) که در اصل پایان‌نامه کارشناسی ارشد وی با عنوان *الخلود فی جهنم عند المفسرین و المتکلمین من الفرقین و الفلاسفه* است. وی در این کتاب بعد از مباحث مقدماتی به ذکر نظر مفسران، متکلمان و فلاسفه می‌پردازد که در ذیل نظر فلاسفه، نظر علامه طباطبائی را نیز مطرح کرده است.

پایان‌نامه خلود از منظر قرآن و حدیث (شامی دهسرخ، ۱۳۹۱)، به ایرادات مخالفان خلود با استناد به آیات و روایات پاسخ می‌دهد. پایان‌نامه بررسی مسئله خلود با تکیه بر آرا علامه طباطبائی، ابن عربی، فخر رازی و زمخشری (معراجی، ۱۳۹۲)، به ادله موافقان و مخالفان خلود می‌پردازد.

همچنین مقاله «خلود در عذاب جهنم از منظر ابن‌قیم جوزی و علامه طباطبائی» (ایزدی، ۱۳۹۲)، به تبیین نظر ابن‌قیم و علامه طباطبائی می‌پردازد و به برخی از شبهات پاسخ می‌دهد. مقاله «تأملی بر جاودانگی عذاب کفار» (قدردان قراملکی،

(۱۳۷۶)، به بیان نظرات اشاعره، عرفا و امامیه می‌پردازد.

مقاله «جستاری در باب خلود در عذاب» (نیکزاد، ۱۳۸۴)، برخی از آیات خلود را مطرح و سپس به بیان نظر صدرالمآلهین می‌پردازد. پژوهش حاضر اولاً به بررسی نظر علامه طباطبائی و شهید مطهری می‌پردازد که در سایر موارد به آن پرداخته نشده است، ثانیاً در یک دسته‌بندی جدید شبهات را به عقلی و تفسیری دسته‌بندی کرده و پاسخ می‌دهد.

در ابتدا باید بیان داشت که بحث خلود در عذاب مبتنی بر مباحث فلسفی متعددی است که بنا به اینکه مقاله گنجایش پرداختن به آن را ندارد، از بیان آن صرف‌نظر شده است و مستقیماً به بیان نظر علامه طباطبائی و شهید مطهری درباره موضوع محل بحث پرداخته و سپس متمرکز به بیان شبهات و پاسخ‌های آنان خواهد شد.

۱. تبیین و ادله خلود در عذاب از دیدگاه علامه طباطبائی

علامه طباطبائی خلود در عذاب را از هم‌از جنبه نقلی و عقلی اثبات می‌کند:

۱-۱. نقلی

در بیان جهت نقلی هم به قرآن تمسک کرده و آیات الهی را نص در خلود بیان می‌کند و هم روایات را در حد استفاضه (نزدیک به یقین) می‌داند (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۴۱۲؛ ۱۳۸۸، ص ۳۰۶). ایشان آیه ۱۶۷ سوره «بقره» که می‌فرماید: «پیروان می‌گویند: کاش بار دیگر به دنیا برمی‌گشتیم تا از آنها (پیشوایان گمراه) بیزاری جویم، آنچنان‌که آنان (امروز) از ما بیزاری جستند. خداوند این چنین اعمال آنها را به صورتی حسرت‌آور به آنان نشان می‌دهد و از آتش دوزخ هرگز خارج نخواهند شد»، و همچنین روایت پیامبر ﷺ که فرمودند: «اگر به دوزخیان گفته شود که شما به اندازه ریگ‌های دنیا در آتش خواهید ماند، خوشحال می‌شوند و اگر به بهشتیان گفته شود به اندازه ریگ‌های بیابان در بهشت خواهید بود، اندوهگین می‌شوند؛ اما جاودانگی بر آنها مقرر شده است (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۴۱). یا روایتی از امام رضا علیه السلام که می‌فرمایند: «خداوند مؤمنی را که وعده بهشت داده است وارد آتش نمی‌کند و کافری را که وعید دوزخ و خلود در آن را داده است از آتش بیرون نمی‌آورد» (صدوق، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۲۵) را به عنوان نمونه‌ای از این آیات و روایات ذکر می‌کند.

۱-۲. عقلی

علامه طباطبائی برای بیان دلیل عقلی چند گام را طی می‌کند، ایشان ابتدا بیان می‌دارد که امکان ندارد که بتوان تک‌تک خصوصاتی که دین برای معاد ذکر شده است را با مقدمات کلی عقل اثبات کرد، به دلیل اینکه عقل به آن جزئیات و خصوصیات نمی‌رسد، اما به دلیل اینکه برای نبوت پیامبر صادق، دلیل عقلی وجود دارد، از این‌رو بعد از اینکه ایشان به بیان اصل معاد و جزئیات آن می‌پردازد می‌توان آنها را بدون دلیل عقلی جداگانه پذیرفت (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۴۱۲).

وی برای بیان گام دوم، از ایجاد ملکات در انسان در اثر تکرار فعل، بحث را پی می‌گیرد و دلیل عقلی بر خلود در عذاب را به این نحو بیان می‌کند که انجام هر فعلی در انسان، سبب ایجاد هیئتی و حالی در نفس وی می‌گردد که این هیئت و حالت هم در ناحیه شقاوت قابل طرح است و هم در ناحیه سعادت، اما بعد از اینکه این فعل تکرار شد آن هیئت و حالت ایجاد شده نیز شدت پیدا می‌کند و به صورت ملکه، یعنی طبیعت ثانوی نمود پیدا می‌کند و در صورت رسوخ هرچه بیشتر این ملکه، در نفس انسان سبب ایجاد، صورتی سعيده و یا شقيه می‌شود و همین صورت است که منشأ هیئتها و صورتهای نفسانی می‌شود. علامه طباطبائی برای بیان دقیق مطلب در ابتدا انسان‌ها را به دو دسته کلی تقسیم می‌کند و پس از آن به توضیح هر کدام از آنها می‌پردازد:

الف) نفوس کامل که در ناحیه مثبت هم ذاتاً و هم فعلاً (از حیث عمل) سعید هستند و در ناحیه منفی نیز هم ذاتشان و هم عملشان شقی است.

ب) نفوس ناقص، نیز دو دسته اند: یکی نفسی که ذاتاً سعید، ولی فعلاً شقی است و دوم آن نفسی که ذاتاً شقی، ولی از نظر فعل سعید است.

ایشان نفس کامله سعیده را دارای آثار وجودی و مطابق با صورت جدید می‌داند و این نفس را به‌خاطر اینکه آثار انسانی بروز می‌دهد، دارای لذت بالفعل می‌داند، اما اگر نفس کامله شقیه باشد دارای آثار عدمی که بازگشت به فقدان و شر می‌کند، می‌داند و او را متالم از آثارش می‌داند.

نفس ناقصه اگر از آن دسته از نفوس باشد که ذاتاً سعید، یعنی دارای عقاید صحیح و حقی است این فعل او که شقی است به تدریج

۲. 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، ۱۳۸۷، ص ۳۷۱). به عبارت دیگر، خود صالح بودن عمل به‌تنهایی برای صالح بودن عمل کفایت نمی‌کند، بلکه نیت و قصد فاعل از انجام آن فعل هم باید صحیح باشد؛ وی 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 که شخص آن را با اراده خود ایجاد می‌کند است؛ البته باید توجه کرد که خود این اراده فرع بر معرفت و عقیده و تسلیم است (مطهری، ۱۳۸۷، الف، ص ۱۸۹) و بهشت و جهنم را دو غایت سیر معنوی انسان است که در قیامت هر کس خود را در غایت مسیر خود می‌بیند (مطهری، ۱۳۸۷، ب، ص ۲۸۱).

ایشان بعد از بیان این مقدمات به بحث خلود در عذاب می‌پردازد و این امر را ناشی از نیت و هدف شخص که عبارت است از دشمنی با حق و حقیقت و این دشمنی برای شخص ملکه و فعلیت و صورت راسخه شده است و سبب شده که برای شخص طبیعت ثانوی ایجاد شود و او را به ضد انسان تبدیل کند (مطهری، ۱۳۸۹، ج، ص ۵۰-۵۴). بنابراین وقتی شخصی دچار این طبیعت ثانوی شود، نه‌تنها عمل متناسب با سیر الهی و کمال حقیقی انجام نداده، بلکه ضد آن را انجام داده است (مطهری، ۱۳۸۷، ب، ص ۲۸۱)، از این‌رو چنین شخصی این دشمنی با حق و حقیقت که ناشی از اعمال و نیات اوست تا ابد همراه وی هست و تا ابد در جهنم می‌سوزد (مطهری، ۱۳۸۹، ج، ص ۵۴).

شهید مطهری سپس به این نکته مهم متذکر می‌شود که انسان‌های گرفتار در عذاب 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 (مطهری، ۱۳۸۹، ج، ص ۴۷-۴۸).

البته شهید مطهری اکثریت افراد را اهل نجات از عذاب معرفی

برای او ایجاد شده و چون با ذات سعید او ناسازگار است، با برهان عقلی ثابت می‌شود که این امور در او باقی نمی‌مانند؛ زیرا ماندن این صورت‌ها در نفس قسری و غیرطبیعی است و قسر و غیرطبیعی دوام نمی‌آورد. بنابراین چنین نفسی در جایی به آن ذات طاهر خود برمی‌گردد، یا در دنیا، یا در برزخ و یا در قیامت. لیکن نفس ناقصه‌ای که ذاتاً شقی، ولی یک صورت نیک برای او در اثر اعمالی ایجاد شده، چون این صورت نیک با ذات او ناسازگار است و برای او غیرطبیعی است و امر غیرطبیعی بقا ندارد، درنهایت چنین نفسی این صورت نیکو را از دست می‌دهد، حال چه در دنیا و چه در آخرت؛ از همین‌روست که اگر شخصی کافر که ذاتاً شقی است، به دلیل انجام برخی از اعمال دارای صورتی نیک شد، این صورت‌ها چون با ذات او سازگار نیستند، بالاخره از بین خواهند رفت (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۱۸۳-۱۸۴).

بنابراین مهم این است که صورت‌های حاصله در اثر تکرار عمل برای شخص راسخ نشده باشند، در این صورت چون این صور با ذات نفس سازگار نیستند، زائل می‌شوند، اما اگر این صور راسخ در نفس باشند سبب ایجاد صورت جدیدی و طبیعت ثانویه‌ای برای شخص می‌شوند.

علامه طباطبائی برای اینکه مطلب را به‌طور ملموس‌تر بیان کنند، به ذکر مثال‌هایی می‌پردازند، از جمله مثال می‌زنند به اینکه اگر انسانی در اثر تکرار بخل، صفت بخل در او راسخ شد، این سبب می‌شود که چنین انسانی به نوع جدیدی از انسان که انسان بخیل است مبدل شود؛ به‌همین سبب هست که اگر نفس شخصی شقی باشد و با گناه سختیت داشته باشد و انجام گناه از او غیرطبیعی و قسری نباشد، چنین انسانی مبدل به انسان گناه‌دوست می‌شود و دائماً در عذاب خواهد ماند (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۴۱۲-۴۱۳). ایشان چنین شخصی را مانند فرد مبتلا به مرض مالیخولیا و یا مرض کابوس دائمی شده است، می‌دانند که همواره در حالت فرار و رنج از صورت‌های ترسناکی است که قوه خیالش آنها را ساخته است و در این ایجاد صور قسری صورت نگرفته است، بلکه کار خود این نفس و قوه خیال شخص است؛ شخصی نیز که دارای نفس شقی است، همین‌گونه است که رنج و عذاب و شقاوت از درون خود او نشئت گرفته و کسی او را به این عذاب دچار نکرده، بلکه این عذاب ذاتی چنین شخصی است؛ از این‌رو مشمول عذاب جاودانه و انقطاع‌ناپذیر است (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۴۱۲-۴۱۳).

عدهای عذاب جاودانه خواهند بود؛ لیکن علامه طباطبائی از باب ایجاد ملکه بر اثر تکرار عمل و رسوخ آن برای شخص وارد شده و مسئله را تبیین می‌کند و شهید مطهری از راه اینکه نیت شخص سبب ساختن افعال و اعمال او و در نتیجه خلود او در عذاب می‌شود. همان‌گونه که قبلاً بیان شد قول ابدی بودن عذاب برخی از دوزخیان، آماج شبهات فراوانی قرار گرفته است، از این‌رو در ادامه به نقد و بررسی این شبهات از منظر علامه طباطبائی و شهید مطهری پرداخته می‌شود:

۳. بررسی شبهات خلود در عذاب بر پایه اندیشه علامه طباطبائی و شهید مطهری

الف) شبهات عقلی

۱. 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 ۷۰ سال گناه کرده است، خلود در عذاب برای وی متناسب با جرم او نیست و این امر با عدالت خداوند منافات دارد (مطهری، ۱۳۸۷، ب، ص ۱۹۱).

نقد و بررسی

در پاسخ به این شبهه باید مقدماتی مطرح شود:

۱. دنیا و آخرت دو نوع جهان و دو نشئه‌اند که هر کدام قوانین و نظامات خاص خود را دارند؛ از جمله تفاوت‌های این دو نشئه می‌توان به این موارد اشاره کرد: الف) محدودیت و نامحدودیت؛ ب) نظام اجتماعی و نظام فردی؛ ج) خلوص نعمت و عذاب (مطهری، ۱۳۸۷، ب، ص ۱۹۳-۱۹۹).

۲. 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، از این‌رو بین زندگی دنیا و زندگی آخرت وجود دارد (مطهری، ۱۳۸۷، ج، ص ۱۱-۱۳؛ ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۵۳-۵۴). همان‌گونه که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمودند: «دنیا مزرعه آخرت است» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۷، ص ۳۵۳).

۳. انواع مجازات‌ها: برای اینکه مشخص گردد که در کدام نوع از

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 به واسطه عذاب مختصری که قبض روح یا در ابتدای عالم برزخ می‌کشند پاک می‌شوند، عدهای ممکن است عذابشان طولانی‌تر بوده و در تمام عالم برزخ گرفتار عذاب باشند، و بعد از این مدت، از عذاب رها شوند، عده دیگری هم ممکن است عذابشان تا قیامت ادامه داشته باشد، لیکن بعد از احقاب عذاب ازشان برداشته شود و یا کسانی مستحق عذاب خالد بودند، اما به واسطه مغفرت الهی نجات پیدا می‌کنند. بنابراین افرادی که مخلد در عذابند و هیچ راه‌هایی برایشان وجود ندارد اندک هستند (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۶، ص ۹۸). ایشان برای تأیید سخن خود، نظر ابن‌سینا را درباره سعادت اخروی بیان می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۲۵) که ایشان 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 زیبایی زیبا کم است، زشت زشت هم که نفرت‌آور باشد کم است، اکثریت انسان‌ها متوسط میان زشت و زیبا هستند؛ یعنی نه زیبای مطلق‌اند، نه زشت مطلق. همچنین در میان مردم از نظر جسم، سالم سالم که هیچ بیماری نداشته باشد و همه جهازات بدنش سالم باشد، یک اقلیتی هستند، مریض 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 عده هستند که از نظر روحی و معنوی و کمال نفسانی در حد سلامت سلامت‌اند؛ یعنی هیچ نقصی و عیبی در وجودشان نیست، آنها انسان‌های کامل‌اند که تعدادشان کم است، که در قرآن تعبیر «سابقون»، یعنی مقربین (واقع: ۱۱ و ۱۰) را برای آنها به کار برده است. از سوی دیگر، افرادی هستند که ناسالم ناسالم‌اند، دیگر آمیدی به سلامت و بهبودشان و حتی شمول مغفرت درباره‌شان نیست، که این تعداد نیز کم هستند و قرآن با تعبیر، اصحاب المشممه (واقع: ۹) و اصحاب الشمال (واقع: ۴۱) از آنها یاد می‌کند، ولی اکثریت افراد متوسطین هستند که سالم نسبی هستند و با تعبیر اصحاب المیمنه (واقع: ۸) در قرآن به بیان آنها پرداخته شده است (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۶، ص ۹۸).

بنابراین وجه اشتراک دیدگاه علامه طباطبائی و شهید مطهری این است که خلود در عذاب از منظر آنان امری قطعی است و قطعاً

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 از نظر کمیت و کیفیت، مطرح نخواهد بود؛ زیرا اعتقاد و باور، محور و اساس کار است و کردار انسان از اعتقاد او سرچشمه می‌گیرد، از این رو آنچه در آخرت به عنوان عذاب به انسان می‌رسد، همان باطن اعمال انسان و نیت اوست که تجسم می‌یابد و به صورت 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. به عبارت دیگر، کسی که در نیت و قصدش (نیت به معنای اعتقاد و شاکله‌ای است که انسان بر اساس آن عمل می‌کند) این باشد که اگر عمر ابد هم پیدا کند با حق دشمنی کند، عذابش ابدی خواهد بود؛ زیرا کائنات در قصد و فکر و روحش نقش ابدیت خورده که برای ابد این چنین باشد و به همین دلیل آنچه برای ابد می‌خواهد، برای ابد به آن می‌رسد و این مقتضای عدالت الهی است که هر موجودی را به آنچه استحقاق آن را دارد برساند (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۴۱۲؛ مطهری، ۱۳۸۷، ب، ص ۲۱۳).

علاوه بر این در خلود دوزخیان معاند، اصل عمل و سنگینی آن نیز باید سنجیده شود؛ زیرا همه گناهان یکسان نیستند. پاره‌ای از گناهان به اندازه‌ای بزرگ است که یک عمر جاودان، کفایت کشش کیفر و مجازات آن بار بزرگ معصیت را ندارد. برای مثال، اگر کسی با فشردن کلیدی در مدت یک ثانیه بمبی را آزاد و میلیون‌ها انسان را به خاکستر تبدیل کند، انسان‌هایی که تا قیامت از نسلشان چه بسا نیکان و پارسایانی پدید خواهند آمد، مسلماً در هر دادگاه صالح و عدالتی به عذاب جاودان محکوم خواهد شد.

۲. ناسازگاری خلود در عذاب با رحمت الهی

شبهه دوم مربوط به ناسازگاری خلود در عذاب با رحمت الهی که رحمتی واسعه و «ارحم الراحمین» است وارد می‌شود که وقتی انسانی که رحمت او در قیاس با رحمت الهی ناچیز است، اگر کسی را مبتلای به عذاب ببینند یا از اساس از عذاب او صرف‌نظر می‌کند یا دوام عذاب را از او برمی‌دارد، اما خدایی که دارای چنان رحمتی است چگونه می‌تواند این شخص را معذب در عذاب ابدی ببیند؟ (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۵).

مجازات‌ها باید بین جرم و جرمه 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: الف) مجازات‌های قراردادی: که مقررات جزائی هستند که قانون‌گذاران هر جامعه، برای عدم تکرار جرم و ایجاد ترس سایر افراد در ارتکاب جرم، که به این وسیله سلامت و امنیت جامعه خود را حفظ می‌کنند وضع می‌کند. در این گونه مجازات‌ها باید بین جرم و جرمه تناسب وجود داشته باشد.

ب) مجازاتی که با گناه، رابطه تکوینی و طبیعی دارد: این مجازات‌ها که «مکافات عمل» یا «اثر وضعی گناه» نامیده می‌شوند، کیفرهایی است که رابطه علی و معلولی با جرم دارند، به طور مثال اگر شخصی سم بخورد نتیجه طبیعی خوردن سم «مردن» است و در اینجا اساساً بحث تناسب بین جرم و کیفر مطرح نمی‌شود؛ زیرا نتیجه طبیعی و لازمه عمل او «مردن» است و شخص نمی‌تواند بگوید «مردن» تناسب با خوردن سم اندک ندارد.

ج) مجازاتی که تجسم خود جرم است و چیزی جدا از آن نیست: در این نوع مجازات‌ها بین جرم و کیفر آن عینیت و اتحاد برقرار است. برای مثال اگر پدر به فرزند خود بگوید به مار دست نزن، سمی است اگر فرزند او به حرف پدر ترتیب اثر نداد و به مار دست زد و مار او را نیش زد و مرد، نمی‌تواند به عنوان اعتراض بگوید من یک لحظه دست زدم چرا «مردم»؛ زیرا این نتیجه، عین فعل خود فرزند است و امری جدای از او نیست. مجازات‌های اخروی دقیقاً از این نوع مجازات‌ها هستند که عین فعل است و افراد شقی، صورت باطنی اعمال خود را می‌بینند و متوجه می‌شوند آنچه انجام داده‌اند سم و آتش بوده است (مطهری، ۱۳۸۷، ب، ص ۲۰۱-۲۱۰؛ ۱۳۸۷، ج، ص ۷۳-۷۴).

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 که نتیجه و لازمه عمل هستند و یا مجازات‌هایی که تجسم خود عمل است و با آن عینیت دارد اصلاً این مسئله در آنها مطرح نمی‌شود.

پس از ذکر این مقدمات، پاسخ شبهه روشن می‌گردد که:

اولاً دنیا و آخرت هر کدام 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

نقد و بررسی

در پاسخ به این شبهه باید گفت که اولاً رحمت در انسان به معنای رقت قلب است و سبب انفعال است که خداوند متعال بری از این امر است. ثانیاً رحمت الهی را به رحمت رحمانیه و رحمت رحیمه تقسیم می‌شود که رحمان، دال بر «کثیر الرحمة» و رحیم دال بر «دائم الرحمة» بودن حق است؛ از این رو رحمت رحمانیه، شامل تمامی موجودات اعم از انسان و غیرانسان و در انسان نیز اعم از کافر و مؤمن و منافق می‌شود، لیکن رحمت رحیمه مختص مؤمنان است که در آخرت به آنها افزوده می‌شود. ثالثاً خلود در عذاب با رحمت رحمانیه خداوند منافات ندارد؛ زیرا این نوع رحمت به معنای این است که هرچه امکان وجود داشته باشد وجود پیدا می‌کند و افزوده چیزی است که موجود، استعداد آن را یافته و مشتاقش شده و در صراط وجود و تکوین به آن محتاج گشته است؛ یعنی اگر موجودی استحقاق یک نحو وجودی را دارد، هرگز جلوی وجودش گرفته نمی‌شود و خداوند آنچه را می‌طلبد و درخواست می‌کند به او افزوده می‌کند. رابعاً خلود در عذاب با رحمت رحیمیه خداوند نیز منافات ندارد؛ زیرا رحمت رحیمیه به معنای الطاف و دستگیری‌های خاصی است که یک موجود مکلف در اثر حسن انجام وظیفه مستحق آن می‌گردد. به عبارت دیگر، افزوده و اعطاء خصوص آن چیزهایی است که موجود در صراط هدایتش به سوی توحید و سعادت به آن محتاج است؛ اما نفس شقی قابل دریافت آن نیست و معنا ندارد که این رحمت شامل کسی شود که از صراط آن به طور کلی خارج است (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۴۱۴ و ۱۸-۱۹؛ مطهری، ۱۳۸۹، ج ۶ ص ۱۹۷-۱۹۹).

همچنین می‌توان گفت که بعد از اینکه معلوم شد عذاب دائم از آثار و خواص جدانشدنی صورت شقاوت است و طبیعت نوعی کفار، دیگر عین الکفر شده است، شبهه پاسخ داده می‌شود؛ چون منظور از رحمت خداوند این است که خداوند به تناسب استعدادهای تامی که در شخص حاصل می‌شود، به او افزوده می‌کند. شخص در صورت انجام کارهای زشت، استعداد دریافت صورت شقاوت را پیدا می‌کند و خداوند فیاض نیز که فیض او متناسب با استعدادی است که اشخاص با افعال اختیاری خویش پیدا می‌کنند، صورت شقاوت را به او عطا می‌کند که قهراً لازمه آن عذاب دائم است. پس آنچه از طرف خدا می‌آید، فیض است؛ لیکن این شخص به علت کدورت باطنی که به شکلی جبلی او شده است، آن رحمت را در قالب عذاب

دریافت می‌کند. از این رو اشکال به قابل برمی‌گردد، نه به فاعل.

بنابراین در ارزیابی این شبهه باید دو نکته را مد نظر قرار داد: ۱. عدم عاطفی‌انگاری تفسیر رحمت الهی است که این تلقی نه فقط با جاودانگی عذاب، بلکه با اصل عذاب نیز سازگار نیست. رحمت الهی امری تکوینی و حقیقی است، نه عاطفی و انفعالی، به معنای رقت قلب و سوزش دل که حق تعالی از آن منزّه است. به طوری که حتی در برخی از آیات قرآن خداوند متعال به دلسوزی و رأفت مردم پاسخ منفی می‌دهد و اعمال مجازات را می‌خواهد مانند آیه ۲ سورة «نور» که در مجازات زانی و زانیه، خداوند دستور به عدم ترحم و دلسوزی می‌دهد.

۲. رحمت الهی دو گونه است: یکی رحمت عام و فراگیر که هر موجودی را به اندازه استعدادش به کمال لایق خود نائل می‌کند و هیچ چیزی از قلمرو این رحمت الهی بیرون نیست و عالم را بر هندسه همین رحمت آفرید و بر پایه آن، هریک از رحمت خاص و غضب مخصوص را در جای خود قرار می‌دهد. دیگری رحمت خاص که ویژه مؤمنان و متقیان است و دیگران از آن بی‌بهره‌اند. معنای نامحدود بودن رحمت الهی در رحمت عام با معنای آن در رحمت خاص متفاوت است؛ زیرا رحمت عام اصلاً مقابل ندارد، ولی رحمت خاص مقابل دارد و آن غضب است. آنچه در جهان وجود دارد، حتی عذاب، بر اساس رحمت مطلق حق تعالی است؛ هرچند عذاب نسبت به بهشتیان غضب است، نه رحمت. بنابراین عذاب جاوید با رحمت عام خدا ناسازگار نیست، بلکه عین رحمت مطلق است و گرچه با رحمت خاص نیز یک جا جمع نمی‌شود، انسان معذب با اختیار خویش راه شقاوت‌مندان و کافران را عمداً انتخاب می‌کند و خود را شقی می‌سازد. بر این پایه خدای رحمان، عذاب هم دارد.

۳. ملائم بودن عذاب با طبع جهنمیان

مهم‌ترین شبهه قائلان به عدم خلود در عذاب این است که خلود اهل نار نه با نظام فاعلی قابل توجیه است نه با نظام قابلی؛ یعنی مبدأ فاعلی خواهان خلود نیست، چون خداوند حکیم و جواد علی الاطلاق است و مبدأ قابلی نیز با خلود ناسازگار است؛ زیرا خداوند هر نوعی که آفریده عیب خلق نکرده، بلکه برای آن کمالی قرار داده و او را مجهز کرده که به آن کمال برسد و در نیل به آن کمال حرکت کند، از طرفی ممکن نیست که خداوند نوعی را آفریده باشد و برای او هدفی قرار داده باشد؛

همیشه خوک، مار و... شد برای او لذتبخش است و عذاب محسوب نمی‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۸، ص ۴۳۰).

با توجه به مطالب گفته‌شده، اساس شبهه تبدیل عذاب دوزخیان به عذاب این است که آنان پس از چندین قرن به آتش عادت کرده، آتش که باطن الحاد و نفاق آنان بود صورت نوعیه آنها می‌شود، از این رو ممکن است دائماً در آتش باشند، اما آنان از آتش لذت می‌برند، همان‌طور که ماهی از آب لذت می‌برد.

نقد و بررسی

علامه طباطبائی ابتدا بیان می‌کند که مهم این است که مراد از «ملایم نبودن با طبع» فهمیده شود، اگر مراد، نبود سنخیت میان موضوع و اثری قسری که با آن موضوع موجود می‌شود، باشد؛ یعنی آن اثر به خاطر افقی که موضوع گرفته صادر و در صورت تکرار در عین عدم علاقه موضوع به آن طالب اثر می‌شود، مانند شخصی که به مرض مالیخولیا دچار شده است. انسان‌های شقی هم آثارشان ملایم با ذات شقی‌شان و به مقتضای طبعشان هست، این آثاری به دلیل اینکه از طبع وی صادر می‌شود ملایم با آن است؛ اما در عین حال عذاب نیز هست و مفهوم عذاب برای او صادق است به دلیل اینکه آن آثار دوست ندارد. بنابراین می‌توان گفت که شخص شقی از نظر ذوق و وجدان، آن آثار را دوست ندارد، اما از حیث صدور چون صادر از طبع او هستند آنها را دوست دارد (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۴۱۴-۴۱۵؛ بی‌تا، ص ۲۰۴-۲۰۵؛ ۱۳۸۹، ص ۱۵۰-۱۵۵).

علامه طباطبائی در پاسخ به قضیه حقیقه مطرح‌شده توسط مستشکل می‌گوید: انسان واحد عددی نیست که بتوان مقصود مستشکل را تأمین کند، بلکه در علم‌النفس ثابت شده است که «النفس فی وحدتها کل القوا». از این رو باید هر کدام از قوا را در مسیر سیرشان با منفصله حقیقه مستشکل سنجید. برای مثال انسانی که دارای قوه غضبیه، شهویه و ادراک (چه حسی و چه خیالی و چه عقلی) است، اگر قوه شهویه او فرمانروا شود و صورت نوعیه شخص به صورت بهیمیه درآمد، در این هنگام قوه شهویه لذت می‌برد، اما سایر قوا در عذاب هستند و هنگام ظهور در قیامت از آن جهت که گرفتار نفس بهیمیت است ممکن است عذاب نباشد و لذت ببرد؛ اما از سایر جهات که انسانیت او را تأمین می‌کند همه در عذاب هستند. بنابراین اگر به صورت نوعیه درنیامد می‌گویند قسر دائم محال است، بلکه اگر

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 این‌گونه 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 همان‌طور که گفته شد با حکمت خداوند سازگار نیست، پس نباید قائل به عذاب جاوید شد (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۸۹؛ طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۴۱۳).

تفصیل شبهه این است که عقاید و ملکات سوء، به لحاظ رسوخ یا عدم رسوخ در روح شخص تبهکار از دو حال خارج نیست و قضیه منفصله حقیقه است:

۱) کفر، نفاق و سایر عقاید سوء در جان شخص رسوخ نکند و فطرت توحیدی او محفوظ باشد. در این حالت، عقاید و ملکات سوء از عوارض و اوصاف مفارق روح است، نه عرض لازم و ذاتی شیء که همواره با ملزوم و با شیء همراه است. عرض مفارق روزی از معروض خود جدا می‌شود و با زایل شدن اسباب پیدایش آتش، علل احتراق زایل می‌شود و شخص عاصی از عذاب خارج می‌شود. به عبارت دیگر، این فطرت و نفس با این ملکات سازگار نبوده و با نتایج ملکات که عذاب است نیز سازگار نیست و این هم نار است و هم عذاب؛ ولی چون اصل فطرت باقی است و اینها عوارض هستند یک روز از بین می‌روند و برای ابد نمی‌مانند و اگر برای ابد بمانند قسر دائم است پس عذاب مخلد نیست.

۲) اگر فطرت اصلی را از دست داد و در تخلق به اخلاق رذیله در شهوت و غضب آن قدر قوی شد که افعال به صورت احوال و احوال به صورت ملکات و ملکات به منزله صور نوعیه درآمد و فصل اخیر شد. در این حال، اگرچه آن عقاید و ملکات زایل نمی‌شود؛ اما باید توجه داشت که آنچه از صورت نوعیه شیئی نشئت گیرد، یعنی عوارض و لوازم آن صورت نوعیه، برای آن نوع عذاب نیست، بلکه عذاب و گواراست و بر آن تحمیل نیست؛ زیرا صورت نوعیه، مقوم حقیقت شیء، تأمین‌کننده جنس و فصل آن و صورت فعلی برای ماده آن است و اگر صورت برای ماده آن شد دیگر عذاب نیست. بنابراین اگر انسان یا هر موجود دیگر برای

نوعی برای هدفی خلق شد و اصل این نوع به آن هدف نرسید محال است؛ اما اگر این نوع افراد بی‌شماری داشته باشد که بسیاری از این افراد به این مقصد رسیده‌اند و برخی که تعدادشان کم هستند نرسیدند دلیل بر استحاله آن نیست و قسر دائم و اکثری به لحاظ اصل نوع مستحیل است (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۸۹-۹۰).

حاصل اینکه، هرگز عذاب به عذاب 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 برون شوند به آنجا بازشان گردانند و گویند عذاب جهنمی را که تکذیبش می‌کردید بچشید» (سجده: ۲۰) اشاره شده، گواه این است که آن آتش، عذاب است نه عذب و کسی به آن عادت نمی‌کند. پس این مطلب نه با حکمت خدا منافات دارد و نه با قابلیت قابل جهنمیان که اقل از آنها در خلودند.

۴. هدف خداوند از خلقت کفار

حکمت آفرینش کفار و منافقان و مشرکان که مخلد در عذاب هستند با توجه به علم خداوند به خالد بودن در عذاب آنها چیست؟

نقد و بررسی

اولاً باید توجه کرد که حکمتی که به انسان اطلاق می‌شود با حکمتی که خداوند سبحان به آن متصف می‌شود تفاوت دارد. حکمت در فعل بشر به این معناست که کار را برای رسیدن به کمال و غایت مد نظر خود انجام دهد که حکمت در اینجا به معنای غایت فاعل بودن است (مطهری، ۱۳۸۷، ب، ص ۹۰).

در مورد خداوند غایت، غایت فاعل نیست، بلکه به معنای غایت فعل است؛ یعنی فعلش غایت دارد و به معنای ایجاد بهترین نظام برای رسانیدن موجودات به غایات آنهاست، نه به معنای فراهم کردن بهترین وسیله برای خروج خودش از نقص به کمال و از قوه به فعل و برای وصول به اهداف کمالی خود چون خداوند، غنی علی‌الاطلاق است، کمالی فرض نمی‌شود که او فاقد باشد تا بخواهد آن را جست‌وجو کند، علاوه بر این غایات افعال الهی غایات کلیه است نه غایات جزئی (مطهری، ۱۳۸۷، د، ص ۹۲).

بنابراین مراد از حکمت یا داعی و انگیزه است یا فایده و نتیجه؛

اگر مراد مستشکل از حکمت، حکمت به داعی و انگیزه باشد، فاعلیت خداوند به تمام ذات، مبدأ همه موجودات و خیرات است و نیازمند داعی و غرضی دیگر نیست. درست مانند جود که اختلاف افراد در رسیدن به خیرات مربوط به استحقاق و قابلیت آنها است نه به خداوند که جواد است بنابراین اختلاف موجودات در مراتب کمالی خود مستند و مرتبط با خود آنها است نه به خداوند که مبدأ وجود و کمالات است. اما اگر مراد وی حکمت به معنای فایده و نتیجه باشد، صحیح نیست؛ زیرا این معنا در مورد فاعلی محقق می‌شود که بخواهد با انجام آن فعل به آن فایده و نتیجه برسد و نقصی را از خود رفع و به کمالی واصل شود، اما در مورد خداوند متعال که مستجمع جمیع کمالات و خیرات است، این امر معنا ندارد؛ زیرا اولاً فواید مقصود بالاصالة و اولاً و بالذات نیستند، بلکه مقصود بالعرض‌اند و ثانیاً فایده این کارها چه آن کار را انجام دهد چه ندهد، در ذات او موجود است. بنابراین در مورد حکمت خلقت انسان‌ها به‌طور کلی، باید گفت که حکمت به معنای نتیجه و فایده در خداوند وجود ندارد؛ زیرا خداوند غنی بالذات است و هیچ‌گونه احتیاجی به ماسوای خویش ندارد و هیچ نقصی ندارد که بخواهد آن را رفع و هیچ کمالی را فاقد نیست که بخواهد به آن برسد. اما حکمت به معنای داعی در خلقت انسان وجود دارد و این است که انسان مراتب کمال را طی کند و به قرب الهی برسد؛ اما نباید انتظار داشت که تمامی افراد بشر به این مرحله از رشد و کمال برسند، برای اینکه این موجود از اعداد ترکیب یافته و در عالم اعداد و تراحمات نیز به سر می‌برد و ممکن است علل و عواملی مانع از رسیدن او به مقصد شود، البته این مورد، تنها در انسان نیست، بلکه سایر موجودات نیز محکوم به این حکم هستند (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۸، ص ۴۵-۴۸).

پس نمی‌توان گفت خدا که می‌داندست کافر مخلد در عذاب است، چرا او را آفرید، چون او کافر نیافریده است، بلکه او انسان را برای نیل به سعادت آفریده است، اما در این بین عده‌ای با اختیار از رسیدن به این مهم محروم می‌شوند مانند کافری که به اختیار خود کفر می‌ورزد و مخلد در عذاب می‌شود.

۵. بی‌نیازی خداوند از عذاب کردن

خداوند غنی بالذات و علی‌الاطلاق است و نه طاعت مطیعین برای او سودی دارد و نه عذاب جهنمیان برای او لذت‌بخش است، از سوی

عبودیت هم مانند رحمت دو گونه است؛ یک عبودیت عامه، یعنی خضوع و انفعال وجودی در برابر مبدأ وجود و دیگر عبودیت خاصه، یعنی خضوع در صراط هدایت به سوی توحید و هریک از این دو قسم عبودیت برای خود پاداشی از رحمت و اثری مخصوص و مناسب با خود دارد، عبودیت عامه که در سراسر عالم هستی و در نظام تکوین برقرار است، پاداشش رحمت عامه است که در این رحمت نعمت دائمی و عذاب دائمی، هر دو مصداق آن رحمت‌اند؛ اما عبودیت خصوصی، جزاء و پاداشش رحمت خاص خداست و آن نعمت و بهشت است که مخصوص کسانی است که رحمت خاص و هدایت خاص خدا را پذیرفته‌اند (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۴۱۵).

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 به واسطه عمل و با وسیله قرار دادن عمل به آن هدف‌ها و انگیزه‌ها برسد. اعمال بشر از نظر شعاع اثر سودمند یا مضر، در تاریخ ثبت می‌شود و تاریخ درباره آن قضاوت می‌کند و آن را مورد ستایش یا نکوهش قرار می‌دهد، اما از نظر شعاع انتساب با روح بشر، تنها در دفاتر ملکوتی ثبت و ضبط می‌شود. وقتی فردی یک ابزار مورد نیاز بشر را اختراع می‌کند یا بیمارستانی می‌سازد یا اقدام دیگری که مفید به حال بشریت است انجام می‌دهد، قطعاً عمل او از نظر 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 دویعدی است، 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 یک‌بعدی است، تنها در امتداد تاریخ و زمان پیش رفته، ولی در امتداد معنوی و ملکوتی پیش نرفته است، به تعبیر دیگر، در این گونه موارد،

دیگر، عذاب کردن به خاطر گرفتن انتقام است، اما خداوند میرا از این است که بخواهد انتقام بگیرد، پس خداوند نیازی به عذاب کردن کفار ندارد، این شبهه به‌طور کلی به عذاب‌های اخروی وارد می‌شود، اما در مورد قاتلان به خلود در عذاب به صورت جدی‌تری طرح می‌شود (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۳۵۳).

نقد و بررسی

همان‌طور که قبلاً گفته شد:

اولاً عذاب الهی رابطه‌ی تکوینی با عمل دارد و خود عمل است و این‌گونه نیست که یک امر اعتباری و قراردادی باشد.

ثانیاً عذاب خالد اثر و خاصیت آن صورت نوعیه شقاوت باری 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، پس بین اعمال انسان و عذاب وی رابطه این‌همانی وجود دارد و جدای از وجود انسان نیست که گفته شود خداوند بی‌نیاز از انتقام گرفتن و عذاب کردن است و اگر خود انسان همیزم باشد و شعله‌ور گردد، دیگر راه گریز از عذاب وجود ندارد (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۴۱۴؛ ج ۱۲، ص ۱۲۶).

همچنین در پاسخ می‌توان گفت که برخی آیات قرآن مانند آیه شریفه «خَالِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنْظَرُونَ» (بقره: ۱۶۲) دلالت بر خلود در عذاب دارد و در برابر نص آیات الهی نمی‌توان به‌زعم خود سخن دیگری بیان کرد.

۶. خدمات افراد غیرمؤمن و مخترعین غیرمسلمان

آیا مخترعین و مکتشفین بزرگ با اینکه خدمات شایانی نسبت به جامعه و بشریت 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، ۱۳۸۷، ب، ص ۲۶۵).

نقد و بررسی

در پاسخ به این پرسش علامه طباطبائی گفته است که خدمت و

أَجَلٍ مُّسَمًّى» (احقاف: ۳) و آیه «يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكِتَابِ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعَدًا عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ» (انبیاء: ۱۰۴) و آیه «وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ» (زمر: ۶۷) و آیه «إِذَا رُجَّتِ الْأَرْضُ رَجًا وَبُسَّتِ الْجِبَالُ بَسًا فَكَانَتْ هَبَاءً مُّبَثًّا» (واقعه: ۶) است.

و از جمله آیات دسته دوم که تصریح می‌کند بر اینکه بهشت و دوزخ جاودانه است، آیات زیر است: «جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا» (تغابن: ۹) و «وَأَعَدَّ لَهُمْ سَعِيرًا خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا لَا يَجِدُونَ وِلْيَةً وَلَا نَصِيرًا» (احزاب: ۶۵).

بنابراین، از دو جهت در آیه مورد بحث اشکال می‌شود: یکی اینکه خلود دائمی در بهشت و دوزخ را محدود کرده به دوام آسمان‌ها و زمین با اینکه آسمان‌ها و زمین دائمی نیستند.

دوم اینکه خالد که آغاز جاودانگی‌اش از روز قیامت شروع می‌شود، به این معناست که از آن روز به بعد، دوزخیان دائماً در دوزخ و بهشتیان دائماً در بهشت خواهند بود. این وضعیت به چیزی محدود شده که آغاز قیامت، آخرین وجود آن است و آن آسمان و زمین هستند که در آغاز قیامت، آخرین لحظه وجودشان به شمار می‌آید (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۳-۲۴).

نقد و بررسی

خدای تعالی در کلام خود آسمان‌ها و زمین را برای قیامت معرفی می‌کند که غیر آسمان‌ها و زمین دنیاست، و می‌فرماید: «يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ»، و از اهل بهشت حکایت می‌کند که می‌گویند: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي صَدَقْنَا وَعَدَهُ وَأَوْرَثَنَا الْأَرْضَ نَتَبَوَّأُ مِنَ الْجَنَّةِ حَيْثُ نَشَاءُ»، و در مقام وعده به مؤمنان و توصیف ایشان می‌فرماید: «لَهُمْ عَقَبَى الدَّارِ».

پس معلوم می‌شود برای آخرت نیز آسمان‌ها و زمینی است، همچنان‌که در آن بهشت و دوزخی و برای هر یک سکنه و اهلی است، که خدا همه آنها را به این وصف توصیف کرده که نزد اویند، و فرموده «مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ» و به حکم این آیه آسمان و زمین آخرت از بین نمی‌رود.

و اگر در آیه مورد بحث بقای بهشت و دوزخ و اهل آن دو را به مدت بقای آسمان و زمین محدود کرده از این جهت است که معنای این دو اسم از حیث آسمان و زمین بودن هیچ وقت از بین نمی‌رود، آنکه از بین می‌رود یک نوع آسمان و زمین است و آن آسمان و

فاعل به اجتماع خدمت کرده و آن را بالا برده است، ولی به خودش خدمت نکرده است، بلکه احياناً خیانت کرده است، روحش به جای اینکه با این عمل، تعالی یابد و بالا رود تنزل یافته و سقوط کرده است. پس اینکه گفته شود برای خدا فرقی نمی‌کند که شخص خیر 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 یک‌بعدی انجام می‌دهد، عملش تنها حسن فعلی و حسن تاریخی می‌یابد، ولی اگر آشنا باشد عمل دوبعدی انجام می‌دهد و عملش حسن فاعلی و حسن ملکوتی نیز پیدا می‌کند و دوبعدی می‌گردد، اگر آشنا باشد خودش و عملش به‌سوی خدا بالا می‌رود و اگر آشنا نباشد، بالا نمی‌رود. به عبارت دیگر، 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، ۱۳۸۷، ص ۲۷۱-۲۷۶).

همه غیرمسلمانان از نظر 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 هست، ولی از موهبت ایمان به نبوت محروم است تفاوت عظیمی است. برای دسته اول امکان انجام یک عمل مقبول عند الله نیست، ولی برای دسته دوم هست. این دسته ممکن است با شرایطی به بهشت بروند، ولی برای دسته اول ممکن نیست و تا ابد در عذاب هستند.

ب) شبهات نقلی

۱. ناسازگاری خلود در عذاب با عدم دوام آسمان‌ها و زمین
خداوند در قرآن خلود در عذاب را تا زمانی که آسمان‌ها و زمین پا برجا هستند می‌داند (هود: ۱۰۶ و ۱۰۷)، لیکن در اینجا اشکالی پیش می‌آید و آن این است که آیات قرآنی تصریح دارد بر اینکه آسمان و زمین تا ابد باقی نیستند و این با خلود در آتش و بهشت که آن نیز مورد نص و تصریح آیات قرآنی است سازگاری ندارد.

از جمله آیات دسته اول که تصریح می‌کند بر اینکه آسمان و زمین از بین رفتنی‌اند آیه «مَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَ

زمین دنیایی است که این نظام مشهود را دارد، و اما آسمان‌ها و زمینی که مثلاً بهشت در آنهاست، و به نور پروردگار روشن می‌شود به هیچ وجه از بین نمی‌رود، و خلاصه جهان همواره آسمان‌ها و زمینی دارد. چیزی که هست در آخرت نظام دنیایی‌اش را از دست می‌دهد، و با این وضع دیگر هیچ اشکالی باقی نمی‌ماند.

بنابراین اولاً بعد از ذکر این آیه، آیه‌ای با همین سبک و سیاق، درباره سعادتمندان آمده است (هود: ۱۰۸)، اما طبق نظر همه علما و مفسران محال است که خداوند کسی را از بهشت خارج کند و بهشتیان تا ابد در بهشت خواهند بود. بنابراین، همین شیوه استدلال را می‌توان در مورد دوزخیان استفاده و عذابشان را جاوید به‌شمار آورد.

ثانیاً خداوند در قرآن، آسمان‌ها و زمینی که برای قیامت معرفی می‌کند غیر از آسمان‌ها و زمین دنیاست (ابراهیم: ۴۸). آنچه در آیه آمده عنوان «تبدیل» است که غیر از عنوان اعدام 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، آن چیزی که از بین می‌رود یک نوع آسمان و زمین است که ذات و ماهیت آنها ثابت و غیرمتبدل است و تنها صورت و شکل آنها دگرگون می‌شود (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱۱، ص ۲۴).

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

خلود در عذاب را نمی‌توان به کفار، منافقان و مشرکان منحصر کرد؛ زیرا ظاهر برخی از آیات، خلود در عذاب را برای سایر افراد نیز ثابت می‌داند، مانند رباخواران (بقره: ۲۷۵)، همچنین قتل مؤمن از روی عمد (نساء: ۹۳) (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۳۹).

نقد و بررسی

همان‌طور که قبلاً بیان شد سیئه‌ای موجب خلود در عذاب می‌شود که به هویت شخص، احاطه پیدا کرده باشد و گناه محیط به عاصی فقط در خصوص شرک، کفر، ارتداد و مانند آن یافت می‌شود و اگر درباره برخی از معاصی بزرگ، مانند قتل انسان مؤمن یا رباخواری آمده است به این جهت است که این گناهان کبیره اگر با انکار ضروری دین و همراه کفر و ارتداد باشد سبب خلود می‌شود و صرف

انجام کبائر، سبب خلود نیست.

برای مثال، کسی مؤمنی را عمداً به قتل رسانده که مقصودش از عملی که کرده این بوده که او را بکشد و هم بداند شخصی که به دستش کشته می‌شود مؤمن است. خداوند به چنین شخصی وعده خلود در آتش داده است، اما طبق آیه ۴۸ سوره «نساء» و ۵۳ سوره «زمر» می‌توان حکم خلود قاتل را مقید به شرک کرده و در نتیجه می‌توان گفت: هرچند آیه مورد بحث وعده آتش خالد و دائم را می‌دهد، لیکن صریح در حتمی بودن آن نیست و ممکن است خلود آن به وسیله توبه و یا شفاعت مورد عفو قرار گیرد (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۴۰-۴۱).

علاوه بر این، طبق آیه «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَ يَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ» (نساء: ۴۸) که در آن تصریح به عدم غفران شرک شده است و نتیجه آنکه گناهی غیر از شرک آمرزیده می‌شوند.

۳. مقید بودن خلود در عذاب به اراده الهی

خداوند در قرآن، عذاب خلد را مستند به اراده و قدرت خود می‌کند (هود: ۱۰۶ و ۱۰۷)، درحالی که گفته شد ابدی بودن عذاب به خاطر طبیعت خود تبه‌کاران است (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱۱، ص ۲۸).

نقد و بررسی

اولاً عین همین عبارت در مورد بهشتیان نیز آمده است (هود: ۱۰۸). ثانیاً درباره بهشتیان به‌طور قطع به معنای تعلق اراده الهی به خروج آنان از بهشت نیست؛ زیرا خداوند به آنان وعده ابدیت داده و خلف وعده از خداوند محال است، بر همین اساس کسی قاتل به خروج آنان از بهشت نشده است. همچنین در ادامه آیه که درباره بهشتیان است، فرموده: عطیه و عطای غیرمجزوذ، یعنی عطای بی‌پایان برای آنان است.

ثالثاً خالدین در آتش مانند اهل بهشت تا ابد از آن بیرون نمی‌شوند، مگر آنکه خدای سبحان بخواهد؛ زیرا او بر هر چیز قدرت دارد و هیچ کاری از کارهایش چه اعطا و چه منع، قدرت او را بر انجام مخالف آن فعل سلب نمی‌کند و اختیار را از کف او بیرون نمی‌کند؛ زیرا قدرت او مطلق است و مقید به تقدیر معینی نیست (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱۱، ص ۲۹).

نتیجه‌گیری

با توجه به مباحث مطرح‌شده روشن می‌شود که هم از دید علامه طباطبائی و هم از دید شهید مطهری خلود در عذاب برای عده‌ای قطعی است و عقل و نقل این مطلب را تأیید می‌کند، البته این عذاب خالد برای کافرین، مشرکان و منافقان معاند است و شامل مستضعفان و مؤمن فاسق نمی‌شود. از دید علامه، اگر گناه، انسان را به نوع جدیدی تبدیل کند از او زائل نمی‌شود و تا ابد او را گرفتار عذاب جاوید می‌کند. همچنین از دید شهید مطهری انسان تبه‌کار نیت او دشمنی با حق بوده و این برای او به فعلیت رسیده و از طرفی عملی برای رسیدن به حق انجام نداده، پس او تا ابد گرفتار همین دشمنی است و عذاب می‌بیند. بنابراین همان‌گونه 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 راسخ کفر و مانند آن است که آنها واجد آن هستند. این خلود در عذاب، با عدل، حکمت، رحمت الهی و سایر آیات قرآن، ناسازگار نیست.

منابع

قرآن کریم.

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). *الاشارات و التنبيهات*. قم: البلاغة.
- ابن‌عربی، محیی‌الدین (بی‌تا). *فتوحات مکیه*. بیروت: دارالصادر.
- ایزدی، جناب (۱۳۹۲)، خلود در عذاب جهنم از منظر ابن‌قیم جوزی و علامه طباطبائی. *الهیات تطبیقی*، ۱۶، ۶۹-۸۶.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸). *تفسیر تسنیم*. چ هشتم. قم: اسراء.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی‌بکر (۱۴۰۴ق). *الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور*. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- شامی دهرخی، نجمه (۱۳۹۱)، *خلود از منظر قرآن و حدیث*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. خراسان: حوزه علمیه.
- صدرالمتألهین (۱۹۸۱م). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*. چ سوم. بیروت، دار احیاء التراث.
- صدوق، محمد بن علی (۱۳۷۸). *عیون اخبار الرضا*. تهران: جهان.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۱). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: اسماعیلیان.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۸). *انسان از آغاز تا انجام*. قم: بوستان کتاب.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۹). *رساله لب اللباب*. قم: بوستان کتاب.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (بی‌تا). *مهر تابان*. قم: باقر العلوم.
- عبدالخالق کاظم، محمد (۱۴۲۶ق). *الخلود فی جهنم*. قم: مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه.

- قدردان قراملکی، محمدحسن (۱۳۷۶)، *تأملی بر جاودانگی عذاب کفار، کیهان اندیشه*، ۷۳، ۱۲۹-۱۴۱.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). *بحار الأنوار*. چ دوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- محمدی، محمود (۱۳۸۷). *خلود در عذاب*. قم: پرتو ولایت.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۹). *آشنایی با قرآن*. چ دوازدهم. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۷الف). *شش مقاله*. چ بیست و یکم. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۷ب). *عدل الهی*. چ سی‌ام. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۷ج). *معاد*. چ شانزدهم. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۷د). *درآمدی بر جهان‌بینی اسلامی*. تهران: صدرا.
- معراجی، ساره (۱۳۹۲). *بررسی مسئله خلود با تکیه بر آراء علامه طباطبائی، ابن‌عربی، فخر رازی و زمخشری*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. تهران: دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی.
- نکونام، محمدرضا (۱۳۸۶). *خلود دوزخ و آتش و عذاب جاوید*. تهران: ظهور شفق.
- نیکزاد، عباس (۱۳۸۴). *جستاری در باب خلود در عذاب*. *رواق اندیشه*، ۴۱، ۹۵-۱۰۶.