

خلود در عذاب (با مروری بر دیدگاه صدرالمتألهین)

حسین مطیع*

چکیده:

از موضوعات مهم در مسأله معاد، خلود کفار در جهنم با توجه به رحمت بی‌پایان الهی است که از یک سو ظاهر آیات قرآن و روایات بر آن تصریح دارند و از سوی دیگر، ادله عقلی و مکاشفات عرفانی، ایده‌هایی دیگری را مطرح می‌کنند. در این مقاله، بعد از طرح اهم دلایل مخالفان و موافقان خواهیم دید که صدرالمتألهین دیدگاه خود را با طرح نظریه تغییر سرشت نوعی کافران، به سوی جمع نظرات ملهم از قرآن، برهان و عرفان معطوف کرده است. او در پایان با یک مکاشفه عرفانی اندکی به دیدگاه اهل خلود متمایل شده است؛ لیکن به نظر می‌رسد هم راه عقل و هم راه عرفان در این زمینه، امکان حل مشکل را ندارند و تنها باید با تمسک به آیات و روایات مسأله را حل کرد. واژگان کلیدی: معاد، عذاب، خلود، رحمت، طبیعت نوعی.

* عضو هیأت علمی و مدیر گروه معارف دانشگاه صنعتی اصفهان.

تاریخ دریافت: ۸۷/۹/۱۵ تاریخ تأیید: ۸۷/۱۲/۲۰

طرح مسأله

از مسائل مهم کلامی که موضوع آن در قرآن کریم مطرح شده است، جاودانگی یا خلود در آخرت است که به دو قسمت خلود در بهشت و خلود در جهنم تقسیم می‌شود. خلود در بهشت، امری مورد اتفاق همه است و شبهه‌ای درباره آن مطرح نیست؛^۱ اما خلود در جهنم جای طرح اشکالات و سؤالاتی بوده و نظریات متفاوتی را برانگیخته است و فیلسوفان، متکلمان، مفسران و عارفان دیدگاه‌هایی بعضاً ناسازگار با یکدیگر را در پاسخ به این پرسش ارائه کرده‌اند. آنان پس از مشاهده و بررسی آیات قرآن و روایات معصومین (ع) در مقام حل ایراد و اشکال‌های وارد بر مسأله خلود به افراط و تفریط افتاده‌اند. این پژوهش ضمن بررسی عمده دیدگاه‌های موافقان و مخالفان خلود، به جمع‌بندی صدرالمتألهین در این باره خواهد پرداخت.

معنای خلود

۱. معنای خلود در لغت

خلود بمعنای جاودانگی، دوام، بقاء، ابدیت و همیشگی می‌باشد (طوف، ۱۳۸۰: ۴۱۲) و در جای دیگر آمده است «خلود، خلد: دام، ابطاء عنه الشیب والضعف و قد اسنّ كانه خلق لیخلد.» (بی‌نا، ۱۹۸۶: ۴۱۸) و یا «الخلد: البقاء والدوام.» (قیصری، ۱۴۱۶: ۱/ ۲۹۰) راغب هم در مفردات می‌نویسد: «خلود یعنی بقای موجودات و آدمیان بر حال ثابت بدون اینکه فساد و تغییر بر آنها عارض گردد.» (۱۳۹۲: ۱۵۵) راغب می‌افزاید: «والخلد اسم للجزء الذی یبقی من الانسان علی حالته فلا

۱. «وعده خلود به اهل بهشت، خود نعمتی است مضاعف و وعید خلود اهل جهنم عذابی است مضاعف. چه آنکه اندوه انقطاع نعمت بهشتی را متأثر می‌کند و بالعکس در جهنم.» (جوادی آملی، ۱۳۸۰: ۱/ ۵۰۴) اما از آنجا که موضوع این مقاله، عذاب و خلود در جهنم است، از بحث خلود در بهشت خودداری شده است. علاوه بر آنکه خلود در بهشت مشکل‌زا و رنج‌آور نمی‌باشد!

یستحیل مادام الانسان حیا استحاله سایر اجزائه.» (همان: ۱۵۵)
 نویسنده معجم مقاییس اللغة درباره «خلد» می‌نویسد: «اصل واحد یدل علی الثبات والملازمه و خَلَدٌ: یعنی اقام، ... و مخلدون ای لایموتون... و سُمی بذلك لأنه مستقر ثابت.» (ابن فارس، ۱۹۷۰: ۲/۲۰۶)

۲. معنای خلود در نزد مفسران

زمخشری در تفسیر کشاف می‌نویسد: «والخلد: الثبات الدائم و البقاء واللازم الذی لاینقطع.» (۱۴۱۴: ۱/۱۱)
 آیت‌الله جوادی‌آملی نیز معتقد است:

معتزله خلود را به معنای زمان ممتد نمی‌دانند؛ بلکه به معنای لازم و ثبات می‌دانند؛ اما اشاعره آن را به معنای زمان ممتد و طولانی یا مکث طویل گرفته‌اند. (۱۳۸۰: ۱/۴۸۲)

صاحب تفسیر کبیر نیز آن را زمانی طولانی می‌داند:

با توجه به موارد استعمال کلمه خلود، مانند اطلاق آن بر انسان به لحاظ روح او و اطلاق او بر وقف (مخلد) و با عنایت به اینکه اشتراک و مجاز، خلاف اصل است، به دست می‌آید که معنای خلود در جهان آخرت همان زمان طولانی است. (رازی، بی‌تا: ۱/۴۸۸)

واضح است که اگر خلود درباره آخرت کَلو رود، مسأله زمانی بودن به معنایی که در این دنیا از آن سخن می‌گوییم، منتفی است؛ چراکه زمان، زاینده حرکت شیء مادی است[□] و چنانکه می‌دانیم، عالم آخرت مادی نیست تا حرکت داشته باشد و زمان گونلن

□. استاد مصباح یزدی در این‌باره می‌گویند: «زمان نوعی مقدار و کمیت متصل است که ویژگی آن

که اکنون می‌شناسیم - از آن انتزاع شود.^۱ پس معنای ثبات، بقا، ابدیت و جاودانگی اخروی، موضوعی فرازمانی است.

چه کسانی در عذاب مخلد هستند؟

جمعی از مفسران به ظاهر آیات وارد شده درباره خلود تمسک اکبدو گروه‌های زیر را مصداق مخلد در جهنم می‌دانند: کفار و مشرکان، مرتکب قتل نفس، مرتکب زنا، ستمکار، نافرمان از اوامر خدا و رسول، متجاوز از حدود الاهی، طاغوت، تکذیب‌کنندگان آیات الاهی، مستکبران، منکران معاد و منافقان. (انبیاء: ۹؛ فرقان: ۶۹؛ بینه: ۹۸؛ نساء: ۱۴ و ۹۳؛ توبه: ۱۷، ۶۳ و ۶۸؛ بقره: ۳۹، ۱۶۲ و ۲۵۷؛ یونس: ۵۲؛ جن: ۷۲؛ زخرف: ۷۴؛ آل عمران: ۸۸؛ رعد: ۵؛ تغابن: ۱۰؛ مائده: ۳۷؛ زمر: ۷۲)

چنانکه می‌دانیم، معتزله نیز اهل کبائر را مخلد در عذاب می‌دانند؛ اما صدرالمتهلین خلود را منحصر در کافران می‌دانند. (۱۳۶: ۳۰۷/۴)

علامه حلی نیز در تجرید الاعتقاد همین عقیده را تأیید می‌کند: «دوام العقاب مختص بالکافر» (۱۴۱۳: ۳۲۹) و شیخ مفید هم می‌فرماید: «ان الوعيد بالخلود فی النار یختص بالکافر فقط.» (مکدرموت، ۱۳۷: ۳۲۹ و ۳۳۰) شهید مطهری می‌افزاید:

در دعای کمیل نیز آمده است که خداوند معاندان را در جهنم جاودان می‌سازد و معاند بنابر تعریف کسی است که حق را می‌داند؛ لیکن از روی لجاجت، آن را

قرارناپذیری می‌باشد و بواسطه حرکت، عارض بر اجسام (مادی) می‌شود. (۱۳۷۹: ۱۵۱/۲ و ۱۵۷) □ البته صدرا معتقد است جهنم یک نحو سنخیت با دنیا دارد؛ زیرا اساس جهنم، علاقه و پیوستگی شدید اهل جهنم به دنیاست و از این نظر، جهنم با بهشت، ماهیتاً متفاوت هستند. از همین روست که در جهنم، تغییر و تحول وجود دارد و حتی قوه و فعل با هم هست و بسیاری از افراد پس از مدتی عذاب پاک می‌شوند و به بهشت می‌روند؛ اما ماجرای مخلدین در جهنم به توجیه بیشتری نیاز دارد. (۱۴۲۵: ج ۹)

کتمان و جحد کرده و می‌پوشاند و از آن روی برمی‌تاباند. چنین کسی همان کافر است. (۱۳۷۲: ۲۹۴)

از این رو اکثر فرق مسلمانان به استثنای وعیدیه، آیات خلود را برای اهل معاصی تخصیص زده و تنها کفار معاند را مخلص دانسته‌اند و سایر مرتکبان کبائر را مشمول ورود به بهشت - بعد از تحمل عذاب به میزان لازم - می‌دانند؛ البته درجات بهشت آنها نیز پایین و متناسب با شأن و رتبه آنها خواهد بود. (شانظری، ۱۳۸۵: ۱۱۵)

خلود در روایات

علاوه بر آیات، در روایات هم از خلود سخن رفته است. امام کاظم (ع) می‌فرماید: «خداوند جز کافران، منکران، گمراهان و مشرکان را در آتش جاودانه نکند.» (محمدی ری‌شهری، ۱۳۷۹: ۲/۸۹۷) امیرالمومنین (ع) نیز می‌فرماید:

مقیم دوزخ از آنجا کوچانده نمی‌شود و برای آزادی اسیر آن فدیة پذیرفته نمی‌گردد و بندهایش از هم گسیخته نمی‌شود. ساکن آن سرای را عمری نیست که با سرآمدن مدت عمر نابود شود و دوزخیان را اجلی نیست که با فرا رسیدن آن به حیاتشان پایان داده شود. (همان)

حال بحث را در مورد خلود کفار پی می‌گیریم. ظاهراً با توجه به شواهد ارائه‌شده، خصوصاً کثرت آیات و احادیث، جای شبهه‌ای در این مسأله نیست؛ اما همین نوع از خلود نیز مخالفانی دارد که اجمالاً ادله این گروه و سپس پاسخ‌های آنها را برمی‌شمیریم:

دلایل مخالفان خلود

کسانی که در پی تأویل آیات و روایات پیش گفته درباره خلود در جهنم هستند، به ادله و شواهد زیر استناد می‌کنند که می‌توان آنها را از کتب مختلف صدرالمتألهین استخراج کرد:

یک. دوران زندگی و میزان عمر انسان در دنیا محدود و موقت است و گناہانی که انجام می‌دهد نیز بالتبع محدود و موقت خواهد بود؛ هر چند آن گناه کفر باشد. عدل الاهی ایجاب می‌کند میان جرم و جریمه تناسب وجود داشته باشد. چگونه خدای عادل، بنده‌ای که در دوران کوتاه، مثلاً هفتاد سال، کفر ورزیده است را الی‌الابد در جهنم جاودان می‌سازد؟

دو. خداوند انسان‌ها را بر اساس فطرت الاهی آفریده است و وجهک للدين حنيفا فطره الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله (م/۳۰) پیامبر اکرم (ص) نیز می‌فرماید: «کل مولود یولد علی الفطره یعنی علی الاسلام والتوحید» (طباطبایی، ۱۳۹۴: ۱۶/۲۹۴) و

بر طبق آیه «ذر» همگی به میثاق الاهی پاسخ مثبت داده‌اند. (اعراف/۱۵)

پس فسق و کفر و شرک برای نفس انسان غرضی است، نه ذاتی «والعرضی یزول و لایدوم» پس در کفار نیز بعد از تحمل عذاب‌های الیم در مدت‌های مدید، بالأخره این عرضیات زائل می‌شوند و فطرت خدایی که تبدیل و تبدیلی برای آن نیست، رخ می‌نمایاند:

خلقان همه به فطرت توحید زاده‌اند این کفر عارضی شمر و عارضی یزول (نیکزاد، ۱۳۸۵: ۱۳)

سه. عده‌ای دیگر، کفر را قسری (در مقابل طبعی) دانسته‌اند، نه ذاتی در مقابل عرضی و مدعی شده‌اند قسر بر هیچ طبیعتی دوام و ثبات ابدی ندارد و اینکه برای هر موجودی نهایی است که بالأخره روزی بدان خواهد رسید و بازدارنده‌ها اکثری و دائمی نیستند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: مشهد ۴، اشراق ۱۶) و آن غایت همانا

وصول به ذات رحمانی باری تعالی و لقای اوست.

چهار. رحمت خداوند واسع تر از غضب اوست: «قال عذابی اصیب به من اشاء و رحمتی وسعت کل شیء.» (اعراف/ ۱۵۶) و در جای دیگر آمده است: «آخر من یشفع هو ارحم الراحمین.» (همان/ ۳۹۰)

حال اقتضای اینکه خداوند این همه خود را به رحمانیت و رحیمیت توصیف کرده، آن است که کفار در نهایت از آتش رهایی یابند. در فتوحات آمده است که رحمت خداوند در روز قیامت بر غضب وی سبقت می‌گیرد و برتری می‌جوید و هر چیز را فرا می‌گیرد، حتی جهنم و کسانی که در جهنم‌اند. ما افراد بشر در نوع خود، اشخاصی را از آنان که صفت رحم و شفقت با ذاتشان سرشته شده است، یافته‌ایم که اگر خدا به آنان اجازه دخالت در امور بندگان را بدهد، به طور کل عذاب و رنج و الم را از صحنه عالم بیرون می‌برند و مسلماً خداوند که خود این صفت کمال را به آنان بخشیده، احق و اولی به آن و ارحم الراحمین است. (۱۴۲۵: ۷/ ۹۰)

پنج. چنانکه طاعات و عبادات بندگان به خدا نفعی نمی‌رساند، معاصی و تخلفات نیز زبانی برای او ندارد و اینکه سیر هر امری در عالم به قضا و قدر اوست و خلق در عین اختیار، مجبورند و اختیارشان توأم با نوعی از جبر و اضطرار است. پس چگونه خدایی که از ما به ما رحیم‌تر است، عقابش بر بندگان جاوید خواهد بود؟

صدرالمتألهین برای توضیح این موضوع به نقل از قیصری در شرح فصوص‌الحکم می‌نویسد:

از خصوصیات کسی که موصوف به صفت رحمانیت و رحیمیت است، این است که احدی را برای همیشه و الی‌الابد عذاب و عقاب نکند و این مقدار از عذاب که در شریعت خبر داده‌اند نیز نه به قصد ایذا و تلافی و یا تشفی از تخلف و عصبان است؛ بلکه برای رسانیدن آنان بدان کمالی است که برای آنان در نظر

گرفته شده است. همان‌طور که طلا و نقره را به وسیله آتش در کوره ذوب می‌کنند، به قصد رهایی و تهذیب آنها از مواد خارجی است که آنها را مکدر ساخته و موجب نقصان عیار و مقدار ارزش آنها شده است. پس عذاب و عقاب، متضمن لطف، بلکه عین لطف و فضل و کرم است؛ چنانکه شاعر گفته:

و تعذیبکم عذب و سخطکم رضی و قطعکم وصل و جورکم عدل
(۳۸۷: ۱۳۸۲)

شش. از دیگر مسائلی که صاحب کتاب *فتوحات* برای اثبات مدعای خویش آورده است و می‌توان آن را نوعی تأویل آیات به طرز خاصی دانست و بر اساس آن اثبات نمود که خلود در جهنم به معنای ادامه عذاب و عقاب نیست، آیه شریفه «اولئک اصحاب النار هم فیها خالدون» (بقره/ ۲۵۷) می‌باشد.

همچنین حدیث منقول از پیامبر اکرم (ص) که می‌فرماید «و لم یبق فی النار الا اهلها الذین هم اهلها» استدلال او به این آیه و حدیث از اوست که شدیدترین عقوبت برای هر کسی مفارقت از وطن مألوف و مورد علاقه اوست. پس اگر اهل جهنم از آنجا - که به مقتضای طینت و فطرت ایشان، موافق میل آنهاست - بیرون روند، هر آینه از آن مفارقت رنج می‌برند. پس خداوند بندگان خود را - که آنها را بر اساس فطرت الهی آفریده بود - از آنجا خارج می‌کند و سپس اهلی برای جهنم می‌آفریند که شایسته آنند و آن را پر می‌کنند و از بودن در آنجا لذت می‌برند. (همان، ۳۸۹)

عذاب برای آنها عذب و گوارا می‌گردد! مثل بعضی حیوانات که از بوی معطر، متأذی و از بوی نامطبوع لذت می‌برند. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۵: ۳۲۲/۹ و ۳۶۰)

۱. ابن عربی در *فتوحات* مکاشفه‌ای را از خود تعریف می‌کند که جهنم در پایان، خالی از سکنه شده و درهای آن مثل خانه‌ای متروک باز و بسته می‌شود و در آن گیاهی به اسم جرجیر روییده است. (همان)

دلایل موافقان خلود

اکثر مفسران و متکلمان با خلود کفار در جهنم موافق‌اند که دلایل آنها نیز به این شرح است:

۱. دلایل نقلی

با توجه به وضوح آیات و روایات، امکان فرض عدم خلود، بسیار مشکل و نزدیک به محال است. آیات قرآن به‌صراحت بارها از ابدی و پایدار بودن عذاب جهنم برای کفار و مشرکان و عدم خروج آنها از آن و نیز الیم، دردناک، ناگوار، اهانت‌بار و تخفیف‌ناپذیر بودن آن سخن گفته است؛ پس به هیچ وجه نمی‌توان «عذاب» را به‌معنای عذب و گوارایی پنداشت که در این صورت، وصف الیم بی‌معنا می‌شود. هیچ‌کدام از لغت‌دانان و فرهنگ‌نویسان عرب نیز در این چهارده قرن، کلمه عذاب را از ماده عذب نگرفته‌اند. (نیکزاد، ۱۳۸۵: ۱۶) چرا کسانی که درباره خلود چنین ادعایی دارند، در جاهای دیگر «عذاب» را به‌معنای درد و رنج می‌گیرند؟ آیا می‌توان از لفظی در یک استعمال برای مدتی محدود، یک معنا و در ادامه برای مدتی نامحدود، معنای دیگری اراده کرد؟!

لذا به‌نظر موافقان خلود بهتر است به جای تأویل این نصوص، به اصلاح ادله عقلی همت گماشت.

۲. دلایل عقلی

دلایل عقلی موافقان عمدتاً معطوف به پاسخگویی به شبهات مخالفان خلود است و سعی در رد ادله ایشان دارند که به اهم آنها اشاره می‌شود:

یک. پاسخ نخست را با چهار اصل توضیح می‌دهند:

اصل یکم: عالم دنیا، عالم حرکت و قوه و استعداد است که نفوس ناطقه انسانی در آن به سوی کمال - چه از ناحیه سعادت، چه از ناحیه شقاوت - در حرکتند و

آخرت، عالم ثبوت و استقرار است که فرد آنچه را کسب کرده، خواهد دید.
 اصل دوم: آخرت، باطن و حقیقت دنیاست و هر دو در حقیقت یک واقعیت هستند که به دو شکل جلوه‌گر شده‌اند و تجسم اعمال نیز از همین اصل نشأت گرفته است.

اصل سوم: همه بدون استثنا به سوی خدا در حرکت هستند: «کل الینا راجعون» (انبیاء/ ۹۳) تا به سرای آخرت برسند؛ اما آخرت خانه تجرد و محل فعلیت تام و در نتیجه خانه خلود و دوام است.

اصل چهارم: چون هر چیز ثابت و مستقری، خالد و جاودانه است - عدم خلود، لازمه حرکت طبیعی از قوه به فعل است - هر کس، هر چه داشته در خود شهود می‌کند. مؤمن ایمانش را و کافر کفرش را و باطن کفر همان عذاب جهنم است. پس در اینجا افراد مخلدشده، تغییر و تبدیل دیگری نخواهند داشت؛ لذا خلود امری قهری و تخلف‌ناپذیر است. (حسینی طهرانی، ۱۴۲۳: ۱۰/۳۸۶، ۳۸۹ و ۴۰۲)
 بنابراین در پاسخ به شبهه نخست، مخالفان در مورد تناسب طول عمر با کیفیت اخروی می‌گویند: ابدیت در آنجا به معنای طول زمانی نیست؛ بلکه در طول این عالم و در باطن این نشئه است، نه در عرض و امتداد آن و لذا ثبات غیر زمانی کفر در آخرت به شکل خلود در جهنم تجلی می‌کند.

از طرف دیگر، همین کسی که هفتاد سال در دنیا کفر ورزیده است، دوست داشت که اگر الی‌الابد نیز زندگی کند، کفر ورزد و فساد نماید؛ چون طبیعت ثانوی پیدا کرده است. لذا بر اساس همین سریره و خبث باطن الی‌الابد، مجازات او طبق تمایلات باطنی و شاکله اوست. (همان: ۳۶۴؛ جوادی‌آملی، ۱۳۷۸: ۴۸۰)

دو. پاسخ ایشان به مورد دوم مخالفان خلود مبنی بر خدایی بودن فطرت انسان و عرضی بودن کفر و نیز مورد سوم مبنی بر قسری بودن کفر و طبعی بودن حرکت به سوی خدا این است که اهل دوزخ دو دسته‌اند: یکی گروه که کفر و فسق برای

آنها عارضی یا قسری است که این گروه نهایتاً از جهنم خارج می‌گردند. گروه دیگر کسانی هستند که فطرت توحیدی یا طبع خداجوی آنها به فطرت ثانوی کفر و طبیعت نوعی یا صورت نوعی شقاوت تبدیل شده است. این گروه برای همیشه در جهنم می‌مانند؛ چراکه شاکله آنها تغییر یافته است. سه. صدرالمآلهین در *شوهد* توضیح می‌دهد که نظام دنیا جز به واسطه نفوس خشن و دل‌های سنگ و سخت، دجالان، حيله‌گران، شیاطین جن و انس، حیوان‌صفتان دنیاطلب و گنه‌کاران سامان نمی‌یابد. □ اگر همه مردم، نیک بختان خداترس و صاحب‌دلان خاشع و خاضع بودند، نظام دنیا مختل و تباه می‌گشت. به‌همین دلیل، حکمت الاهی ایجاب می‌کند که دنیاطلبان شهوت‌پرست نیز آفریده شوند تا در جهنم جاودان گردند: «و لو شئنا لآتینا کل نفس هداها و لکن حق القول منی لأملأن جهنم من الجرء و الناس اجمعین.» (سجده/ ۱۳) و همچنین به این آیه شریفه نیز استناد می‌کند: «و لقد ذرأنا لجهنم کثیراً من الجن و الانس لهم قلوب لا یفقهون بها و لهم اعین لا یبصرون بها و لهم آذان لا یسمعون بها اولئک کالانعام بل هم اضل اولئک هم الغافلون.» (اعراف/ ۱۷۹)

بنظر او در حکمت الاهی‌سیاری از جن و انس برای آتش آفریده شده‌اند (۴۴۱) چهار. در پاسخ به مورد پنجم مبنی بر اینکه عذاب‌ها برای تطهیر است، نه انتقام‌جویی باید گفت بله، چنین است؛ البته عذاب‌های دنیوی و برزخی به همین دلیل است؛ اما برای کسی که در قیامت به جهنم می‌رود و خالد است، علت تطهیر و تزکیه بی‌معنا خواهد بود؛ بلکه جهنم، طلوع و بروز حقیقت اعمال و باطن نفس او به‌شکل ملکوتی است و کردار انسان هم اثر اوست که دائماً ملازم و مقارن با او

۱. این سخن با احادیث و روایات و حتی آیات ناسازگار است و اهل ایمان بهترین آبادکنندگان دنیا هم هستند.

خواهد بود. (حسینی طهرانی، همان: ۳۹۶/۱۰)

پنج. در پاسخ به دلیل انقطاع عذاب و رحمت واسع خداوند (مورد چهارم) می‌شود گفت بعد از اینکه معلوم شد عذاب دائم از آثار و خواص جدانشدنی صورت شقاوت است و طبیعت نوعی کفار، دیگر عین‌الکفر شده است، استدلال خودبه خود پاسخ داده می‌شود؛ چون منظور از رحمت خداوند این است که خداوند به تناسب استعدادهای تامی که در شخص حاصل می‌شود، به او افاضه 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؛ لکن این شخص به علت کدورت باطنی که به شکلی جیبی او شده است، آن رحمت را در قالب عذاب دریافت می‌کند. لذا اشکال به قابل برمی‌گردد، نه به فاعل.

رابطه وحی و عقل و کشف در حکمت متعالیه

در اینجا قبل از بیان صریح صدرالمتألهین درباره خلود، شایسته است نگاهی به جایگاه منقولات و حیانی (قرآن و احادیث) و کشف و شهود عرفانی در نزد او داشته باشیم.

او به صراحت، فلسفه معارض با وحی را سزاوار تباهی می‌داند (۱۴۲۵: ۳۰۳/۸) و فلسفه غیر مؤید به کشف را حکمت نمی‌داند و فیلسوفی را که به این مقام نرسد، حکیم نمی‌خواند. (۱۳۶۳: ۴۱)

البته ایشان روش برهانی را شرط و مقدم بر فلسفه دانسته، نحوه کاربرد این نوع گزاره‌ها را در مقام غیرداوری صحیح می‌داند. پس فیلسوف در همه موارد، محتوای وحی با کشف و شهود را به زبان عقل و به روش برهانی بیان می‌کند و به تعبیر معروف، زره برهان را به تن حقایق کشفی می‌پوشاند؛ لذا در نزد صدرالمتألهین،

وحی و کشف در عرض عقل و رقیب آن نیستند؛ بلکه در طول عقل و مددکار آنند. صدرالمتألهین نتیجه روش خود را که معجونی از روش حکما و عرفاست، صرفاً اقامه برهان یقینی بر مطالب علمی و معارف الهی معرفی می‌کند تا ارشاد عقل به خطا نرود و به یقین دست یابد. (عبودیت، ۱۳۸۵: ۶۸ / ۱)

جمع‌بندی صدرالمتألهین

چنانکه گذشت، طبق دیدگاه او عقل و دین و دل یا برهان و قرآن و عرفان با یکدیگر ناسازگاری ندارند و لذا تعارضات ظاهری قابل رفع و رجوع است، یا با تأویل متن دینی یا تصحیح ادله عقلی و... □

او در کتاب‌های *الاشواهد الربوبیه* (مشهد چهارم) *اسفار* (جلد نهم) *عرشیه* و *تفسیر قرآن* خود نکات ارزنده‌ای را بیان کرده است. □

او تصریح دارد که همگان در عدم خروج کافران از دوزخ اتفاق نظر دارند و معتقدند تا بی‌نهایت در آن خواهند ماند؛ زیرا هر یک از دو سرا را آبادگرانی است و

۱. صدرالمتألهین در حل مسائلی که از عقل و کشف و شهود کاری ساخته نیست، به جانب نقل، کتاب و سنت متمایل شده، می‌نویسد: «تبت لفلسفه تکون قوانینها غیر مطابقه للکتاب و السنه. » (۱۴۲۵: ۳۰۳ / ۸)

۲. صدرالمتألهین در مجموعه *رسائل*، رساله «حشریه» مطالب اندکی راجع به خلود دارد. همچنین در *مفاتیح الغیب* (ص ۶۴۲) اشاره‌ای دارد و در کتاب *المبدأ و المعاد* باب «فی ان الجنة و النار حق و فی ابطال القول خلود اهل کبائر» مطالبی را بیان کرده است؛ اما اصل سخنان او همان است که در متن مقاله آمده است. او در *اسفار* به دشواری موضوع چنین اشاره دارد: «این مسأله بسیار پیچیده و دشوار است و محل اختلاف نظر میان علمای رسمی و علمای کشفی می‌باشد و نیز میان اهل کشف اختلاف نظر است که آیا عذاب جهنم بر دوزخیان جاودانه و بی‌نهایت است یا اینکه در سرای بدبختی برای آنها نعمتی خواهد بود و عذاب آنها تا زمانی مشخص پایان می‌یابد؟» (۱۴۲۵: ۳۳۶ / ۹)

هر یک از آن دو را جماعتی است که آن را پر می‌کنند. (۱۴۲۵: ۳۴۶/۹) به نظر او کسی که گناه کرد و دل و روح او زنگار گرفت و در اثر اصرار و تکرار بر گناه، سرشت و فطرت اولی او از میان رفت و در او فطرت ثانوی ساخته شد، در عذاب اخروی خالد خواهد بود. (۱۳۶۴: ۳۰۵/۴) او در *اسفار* تصریح می‌کند که حرکت انسان به سوی خدا ذاتی و موانع آن عرضی است؛ مگر آنکه عارض به شکل طبیعت ثانوی درآید، پس عذاب هم برای آنها دائم خواهد بود. (۱۴۲۵: ۳۴۱/۹) وی با استشهاد به آیه «لقد ذرأنا لجهنم کثیراً من الجن و الانس» (اعراف/ ۱۷۱) با تأثیرپذیری از ابن عربی می‌نویسد:

مخلوقی که غایت وجودش آن است که به حسب وضع الاهی و قضای ربانی وارد جهنم گردد، ناگزیر این ورود باید موافق طبعش و کمالی برای وجودش باشد؛ چون غایات کمالات وجودند و کمال موافق چیزی در حق او عذاب به حساب نمی‌آید؛ بلکه برای آنها که برای درجات بلند آفریده شده‌اند، عذاب است. روشن است این توجیه، نوعی نفی عذاب برای مخلدین جهنم است.^۱ (همان: ۳۶۲)

او در *شواهد بنابر مشرب خود*، بین دیدگاه عارفان و سخن متکلمان و مفسران جمع نموده است و می‌نویسد:

پس آیاتی که در حق گناهکاران وارد شده و حاکی از تعذیب (و خلود آنها در جهنم) است، حق و درست است و کلمات اهل کشف و شهود (که حاکی از عدم خلود است) منافی با آیات نخواهد بود؛ زیرا عذاب بودن چیزی از جهتی، منافی

۱. مشهور است که ملاعلی مدرس زنوزی، ابن عربی را به دلیل عدم اعتقاد به خلود، ممیت‌الدین لقب داده است.

با رحمت بودن آن از جهت دیگر نیست. پس ستایش و حمد و ثنا زبینه
 خدایی است که دایره رحمت او نسبت به اولیا و دوستان او بی‌نهایت وسیع و
 محیط است در عین شدت و نقت و همچنین نقت و عذاب او نسبت به
 دشمنان او شدید است، در عین سعت رحمت او. (۱۳۸۲: ۴۴۶)

پس بظن صدرالمتهلین تا قبل از کتاب‌عرشیه، آنکه عذاب او دائم است، چون
 فطرت (یا شاکله یا طبیعت نوعی) او عوض شده است دیگر رنج و الم را احساس نمی‌کند
 و در جهنم جاودان است؛ ولی از حضورش متأذی و ناراحت نیست! (همان: ۴۴۶)

خلود نوعی

صدرالمتهلین در کتب پیشین خود، نظریه عرفا مبنی بر انقطاع عذاب و انقلاب
 عذاب به عذب را پذیرفته و معتقد بود اهل خلود بعد از تحمل عذاب موقت به
 غایات حقیقی خود نائل شده، از این طریق در ملاعبت و لذت به سر خواهند برد.
 (قدردان قراملکی، ۱۳۸۷: ۲۱۰) لکن در کتاب عرشیه می‌نویسد بعد از تحمل
 ریاضت‌ها بر او منکشف شد که انقلاب عذاب به عذب باطل است و التذاذ کفار در
 جهنم امری ناممکن خواهد بود.

و اما انا و الّذی لاح لی بما اری مشغول به من الریاضات العلمیه و العملیه أنّ دار
 الجحیم لیست بدار نعیم و أنّما هی موضع الألم و المحن و فیها العذاب الدائم لکن
 آلامها متفّنّه متجدّده علی الاستمرار بلا انقطاع و الخلود فیها متبدّله و لیس
 هناك موضع راحه و اطمینان؛ لأنّ منزلتها من ذلک العالم منزله عالم الکون و
 الفساد من هذا العالم. (۱۳۸۲: ۱۷، ۷۳ و ۷۷)

پس او به‌طور کلی از نظر قبلی خود عدول نکرده است و انقطاع عذاب را کماکان
 قبول دارد و چهار دلیل فلسفی مبنی بر «خلود نوعی» را که آورده بود، تأیید

می‌کند. (همان: ۲۸۱) «خلود نوعی» به معنای آن است که کفار متناسب با جرم خود متحمل عذاب می‌شوند و از جهنم خارج می‌گردند؛ اما برای اینکه عذاب خلد صدق کند، کفار دیگری جای آنها را می‌گیرند:

و عندنا ایضا اصول داله علی ان الجحیم وآلامها و شرورها دائمه باهلها کما ان الجنة و نعيمها و خیراتها دائمه لاهلها الا ان الدوام لکل منهما معنی آخر.
(۱۴۲۵: ۳۴ / ۹)

حکیم سبزواری، هرچند خود مخالف خلود نوعی است، در تعلیقات / سفار می‌نویسد: «ای الدوام للنعیم شخصی و للآلم نوعی، فنوع المعذب المتألم محفوظ بتعاقب الاشخاص.» (همان: ۳۴۸)

با این تفصیل می‌توان صدرالمتالهین را از مخالفان خلود شخصی و فردی و از موافقان خلود نوعی دانست. (قدردان قراملکی، ۱۳۸۷: ۲۱۲) اما از آنجا که به نظر می‌رسد این نظریه در نهایت با نظریه مخالفان خلود همسو باشد، نقد آن در قسمت نظرات مخالفان خلود قابل بررسی می‌باشد.^۱

نقد و تحلیل

برای بررسی مسأله می‌توان از سه راه اقدام کرد: ادله نقلی، عقلی، شواهد کشفی و شهودی.

۱. به نظر نگارنده، خلود نوعی تفاوتی با نفی خلود ندارد؛ زیرا اولاً، هیچ‌گاه معنای خلود در قرآن و احادیث، خلود خود جهنم نبوده است؛ بلکه خلود کفار معاند در عذاب جهنم بوده است. ثانیاً، خلود مفهومی است که در نسبت ایجاد می‌شود و لذا قائم به طرفین است و یک طرف آن نمی‌تواند نوع باشد؛ بلکه حتماً باید شخص و فرد باشد (دقت شود). ثالثاً، این کفار جدید که وارد آتش می‌شوند، از کجا می‌آیند و قبلاً کجا بوده‌اند؟ کلام به آنها منتقل می‌شود و اشکال برمی‌گردد.

درباره ادله نقلی مثل آیات و روایات روشن است که نمی‌توان نتیجه‌ای جز خلود شخصی و واقعی بودن درد و رنج کافران از آن استنباط کرد. درباره شواهد کشفی و شهودی نیز میان صاحبان کشف و شهود مثل ابن عربی و صدرالمتألهین اختلاف نظر هست و هر کدام مشاهدات و مکاشفات متعارضی با یکدیگر دارند که کار داوری را مشکل، بلکه غیرممکن می‌سازد. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۵: ۱۹/۳۶۰) لذا از آن صرف نظر می‌کنیم. (مثل تعارض مکاشفه ابن عربی در فتوحات مبنی بر تعطیلی جهنم با مکاشفه صدرالمتألهین در عرشیه)

اما ادله عقلی ارائه شده قابل بررسی بیشتر است؛ همان طور که گذشت، محور اصلی برهان قائلین به خلود در جهنم، مثل صدرالمتألهین و تابعان او چون علامه طباطبایی، تغییر صورت نوعی یا ایجاد فطرت ثانوی و شاکله جدید و به اصطلاح دیگر، صورت نوعی جدید شقاوت برای کافران است: «فصارت ملكة النفسانية صوراً ذاته و جوهر طبعه.» (همان: ۸۹/۷) و یا به تعبیر علامه طباطبایی: «و اما الهیات الردیه التي رسخت في النفس حتى صارت صوراً او كالصورة الجديدة تعطى الشيء نوعية جديدة.» (۱۳۹۴: ۱/۴۱۳)

همگی می‌پذیرند که تنها در صورتی می‌توان به شبهات خلود، مثل رحمت واسع خداوند، عدم تناسب عذاب دائم با گناهان محدود و... پاسخ داد که معتقد شویم کفار، تغییر ماهیت داده‌اند و به اصطلاح در فطرت آنها یک نوع انقلاب طبیعت نوعی رخ داده است و این گوهر و لب لباب استدلال عقلی برای امکان خلود است.^۱ در غیر این صورت، خلود به لحاظ عقلی توجیه پذیر نیست؛ چراکه اگر

۱. متأسفانه در اینجا بزرگانی مثل صدرالمتألهین دچار تسامح در لفظ و استفاده از الفاظ مشترک شده‌اند. کلماتی مثل صورت نوعی، طبیعت نوعی، فطرت ثانوی، شاکله، سرشت، ماهیت و... همگی حکایت از یک امر دارند.

طبیعت نوعی عوض نشود، عذاب دائم او مستلزم قسر دائم یا عدم زوال عرضی است و در هر دو صورت، طبیعت و ذات فرد به هدف آفرینش خود نخواهد رسید. یعنی هیچ‌گاه این افراد به کمال حقیقی که برای آن خلق شده‌اند، نمی‌رسند و جاودانه در عذاب جهنم خواهند ماند. حال در اینجا سه موضوع شایسته بررسی است: یک. آیا این چنین تبدیل و دگرگونی طبیعت، امکان‌پذیر است یا نه؟ دو. در صورت امکان‌پذیر بودن، چه تغییراتی باید در ادله موافقان و مخالفان به خلود ایجاد شود؟

سه. در صورت امکان‌پذیر نبودن هم چه تغییراتی باید در آنها ایجاد شود؟ ما به تفصیل این سه مورد را بررسی می‌کنیم:

یک. بگذریم می‌رسد چنین تبدیلی اصلاً امکان‌پذیر نیست. بعاط نقلی، خداوند در آیه فطرت می‌فرماید «فطرت الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله» (روم/۳۰) و از ظاهر آیات و روایات برمی‌آید که همین نفس و هویت نوعی انسانی که در دنیا موجود است، در جهان واپسین نیز حضور پیدا خواهد کرد و تا آخر مستحق پاداش یا عذاب می‌شود.

به لحاظ عقلی نیز اشکال آن است که اگر طبیعت نوعی فردی عوض شود و دارای فطرت ثانوی یا صورت نوعی جدیدی در آخرت شود، از آنجا که «شیئة الشیء بصورته لا بمادته»، لذا «این همانی» او مخدوش می‌شود و آنکه در آخرت عذاب می‌بیند، دیگر آنی نیست که در دنیا گناه کرده است و لذا به «این نه آنی» خواهیم رسید؛ اما اگر این صورت نوعی جدید را در دنیا و به دلیل ملکات رذیله کفر و... کسب کرده باشد، ظاهراً اشکالی ندارد؛ لکن در ادامه به مشکل برخوردیم خورد؛ هرچند ادعای انقلاب در فطرت و یا تشکیل صورت نوعی جدید شقاوت و یا طبیعت نوعی جدید، به صرف ملکات رذیله محتاج دلایل قوی‌تری است.

دو. حال فرض کنیم تغییر صورت نوعی امکان‌پذیر است و افراد دارای طبیعت

جدید یا فطرت ثانوی شوند. در چنین حالتی - که فقط صرفاً ما از باب یک امکان منطقی آن را فرض می‌کنیم - در پنج مورد حق با موافقان خلود است؛ اما در یک مورد حق با مخالفان خلود خواهد بود؛ چون اگر کسی دائم در جهنم بماند، ولی دگرگونی ماهیت بدهد و دیگر همان کس نباشد، پس او عذاب نخواهد دید و کس دیگری عذاب خواهد شد که اتفاقاً بنابه نظر عرفا و صدرالمتهین، او اهل عذاب است و این عذاب برای او ناگواری و تلخی نخواهد داشت! بلکه چنانکه دیدیم، گوارا و شیرین خواهد بود. اگر او از دنیا این صورت نوعی کفر را با خود آورده است، از اول هیچ عذابی ندیده و جهنم و کفر، ملائم با او بوده و هیچ‌گاه مؤذی نشده است! پس موافقان خلود از اینکه پاسخ موارد اول (تناسب مجازات با کیفر) دوم (فطرت) سوم (قسر) چهارم (رحمت واسعه) و پنجم (کمال تکوینی) را با این استدلال که ماهیت کفار عوض شده و... می‌دهند، غافل هستند؛ لکن در دام یک پارادوکس گرفتار شده، رأی به نفی مطلق عذاب می‌دهند؛ چون از اول، کفر و عذاب ملائم، باعث تأذی او نشده است! یا لاقلاً به نفی عذاب مطلق یعنی به نفی خلود رأی داده‌اند؛ چون آنکه عذاب می‌بیند، دیگر آنی نیست که مرتکب معاصی شده بود و انقلاب ماهیت رخ داده است! (نفی مطلق عذاب یا نفی عذاب مطلق)

اما فرض اخیر (پذیرش قلب ماهیت) برای مخالفان خلود زیان‌بارتر است؛ چراکه آنها از مبانی خود مبنی بر ثبات فطرت (دلیل دوم) و عدم قسر (دلیل سوم) و حتی کمال تکوینی (دلیل پنجم) دست برداشته‌اند و لذا پیش‌فرض‌های آنها باطل خواهد شد و روشن است که چنین کاری نخواهند کرد.

سه. فرض کنیم دگرگونی صورت نوعی امکان‌پذیر نیست؛ حال در چنین حالتی - که آن را هم از باب یک امکان منطقی بررسی می‌کنیم - آیا حق با موافقان خلود است؟ از یک لحاظ به نفع موافقان است؛ چراکه این فرد کافر همانی است که عذاب خواهد دید و خودش بذاته تا ابدالدهر در جهنم معذب خواهد شد. (رفع مشکل

این‌همانی) اما احتمالاً شبهات دیگر را نمی‌توان پاسخ داد؛ مثل تناسب جرم و کیفر (مورد اول) یا تبدیل‌ناپذیری فطرت الاهی که بالأخره باید رو به خدا بیاورد و عذاب با آن سازگار نیست. همچنین شبهه سوم (قسر) نیز تأیید می‌شود و دیگر مشکل فیض‌پذیری از قابل نخواهد بود تا عذاب جاودان برای او توجیه شود (مورد چهارم) و عذاب جاودان مصداق رحمت و کمال نیست (مورد پنجم).

پس عدم قلب صورت نوعی برای موافقان خلود نیز کم هزینه نیست؛ چراکه آنها را در مقابل شبهات مخالفان خلع سلاح می‌کند و آنها باید به شبهات مخالفان، پاسخ‌های دیگری بدهند.

حال اگر مخالفان خلود به عدم انقلاب صورت نوعی معتقد شدند، ادله یکم تا پنجم آنها اثبات می‌گردد؛ لیکن دلیل ششم که خداوند اهل جهنم و اصحاب آن را عذاب می‌کند، با چالش مواجه می‌شود؛ چراکه اصلاً اهل جهنم از حضور در آنجا لذت می‌برند و از اول هیچ سختی و شکنجه‌ای را حس نخواهند کرد و لذا آنکه خالد است، اصلاً عذاب نمی‌بیند که این مخالف حکمت عقلی حضور در جهنم است!

نتیجه

از میان سه دسته دلیل در موضوع پیش‌گفته، کشف و شهود دیگران قابل ابطال و یا اثبات نیست و لذا قابل استناد هم نمی‌باشند؛ خصوصاً با توجه به اختلاف‌نظرهای عارفان، امکان تمسک به آن اصلاً امکان‌پذیر نیست.

ادله عقلی طرفین دعوا نیز با یکدیگر تکافؤ داشته و همدیگر را تا حدودی خنثا می‌کنند و لذا هر دو اسقاط می‌شوند و قابل تمسک به نظر نمی‌رسند. تنها راه حل، تمسک به ادله نقلی و اعتماد به ظواهر و نصوص آیات و روایات ائمه اطهار(ع) مربوط به خلود شخصی (نه نوعی) کفار در جهنم می‌باشد.

منابع و ماخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابن فارس، احمد، ۱۹۷۹، معجم مقاییس اللغة، تصحیح محمود جلیبی و شرکاء، ج ۲، مصر، خلفا.
۳. بی‌نا، ۱۹۸۶، المنجد الایجاد، بیروت، المكتبه المشرقیه.
۴. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۸، تسنیم، قم، اسراء.
۵. حسینی طهرانی، سید محمد حسین، ۱۴۲۳، معادشناسی، مشهد، علامه طباطبایی.
۶. حلی، ابی منصور حسن بن یوسف، ۱۴۱۳، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم، شکوری.
۷. راغب اصفهانی، ابوالقاسم، ۱۳۹۲، معجم مفردات الفاظ القرآن، تحقیق ندیم مرعشی، بی‌جا، بی‌نا.
۸. زمخشری، محمود بن عمر، ۱۴۱۶، الکشاف، قم، انتشارات مکتب الاعلام الاسلامی.
۹. شانظری، جعفر، ۱۳۸۵، «تحلیل عقلی جاودانگی در دوزخ (خلود) از نظر صدر المتألهین و علامه طباطبایی (ره)» فصلنامه علمی - پژوهشی انجمن معارف اسلامی ایران، سال دوم، شماره دوم، صفحات ۹۹ - ۱۲۲، قم، نشر معارف.
۱۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۴ ش: تفسیر القرآن الکریم، قم، بیدار.
۱۱. _____، ۱۴۲۵، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، قم، طلیعه النور.
۱۲. _____، ۱۳۸۱، مبدأ و معاد، ترجمه احمد بن محمد الحسینی اردکانی، به کوشش عبدالله نورانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۱۳. _____، ۱۳۶۲، عرشیه، تهران، مولی.

۱۴. _____، ۱۳۸۲، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، مقدمه، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
۱۵. _____، ۱۳۶۶، *ترجمه و تفسیر الشواهد الربوبیه (با حواشی ملاحادی سبزواری)*، به قلم جواد مصلح، تهران، سروش.
۱۶. _____، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، تهران، نشر مطالعاتی و تحقیقاتی فرهنگی.
۱۷. طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۹۴، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الاعلمی.
۱۸. عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۸۵، *درآمدی بر نظام حکمت صدرایی*، تهران، سمت، قم، مؤسسه آموزش و پژوهش امام خمینی (ره).
۱۹. قدردان قراملکی، محمدحسن، ۱۳۴۴، *جهنم چرا؟*، قم، بوستان کتاب.
۲۰. قیصری، داود بن محمود، ۱۴۱۶، *مطلع خصوص الکلم فی معانی فصوص الحکم (للشیخ الاکبر محی الدین)*، تصحیح محمدحسن الساعدی، بیروت، دارالاعتصام.
۲۱. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۸، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
۲۲. محمدی ری‌شهری، محمد، ۱۳۷۹، *میزان الحکمه*، ترجمه حمیدرضا شیخی، قم، انتشارات دارالحدیث.
۲۳. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۲، *مجموعه آثار*، جلد ۱، تهران، انتشارات صدرا.
۲۴. معلوف، لوییس، ۱۳۸۰، *المنجد*، ترجمه محمد بندریگی، تهران، انتشارات ایران.
۲۵. مکدرموت، مارتین، ۱۳۷۱، *نظریات علم الکلام عند شیخ المفید*، تعریب علی هاشم، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیه.
۲۶. نیکزاد، عباس، ۱۳۸۵، «جستاری پیرامون خلود در عذاب» ، *ماهنامه آموزشی اطلاع‌رسانی معارف*، شماره ۴۴ صفحات ۱۳ - ۱۸، قم، نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها، معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی.