

مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام، سال چهل و سوم، شماره پیاپی ۸۶/۲،
بهار و تابستان ۱۳۹۰، ص ۹۰-۶۵

در آمدی به تحلیل‌ها و رویکردهای اندیشمندان اسلامی در مساله جاودانگی انسان در عذاب اخروی*

دکتر محمدرضا حاجی‌اسماعیلی^۱

استادیار دانشگاه اصفهان

مصطفی نصیری

دانش آموخته کارشناسی ارشد دانشگاه اصفهان

چکیده

منازعه باورمندان به جاودانگی و عدم جاودانگی در عذاب، در استنادهای قرآنی، روایی، دلالت‌های واژگانی، و در حوزه رویکرد عقلانی، درخور تامل است، به گونه‌ای که استنادهای قرآنی و دلالت‌های واژگانی باورمندان به جاودانگی در برابر مستندات قائلان به عدم جاودانگی از قوت و اعتبار بیشتری برخوردار بوده و روایات نیز ناظر به هر دو دیدگاه می‌باشند، اما اثبات عقلانی تبدیل نوعی انسان دوزخی در آخرت به طبیعت ثانویه‌ای که جزء قوانین ثابت تکوینی است، همواره با پرسش‌هایی از جانب مخالفان جاودانگی در عذاب، مواجه گردیده است، نیز تلاش باورمندان به عدم خلود در رد جاودانگی، با استناد به استدلال‌های عقلانی مورد نظر ایشان، توان پاسخ‌گوئی به پرسش‌هایی از قبیل "عدم تناسب جرم و مجازات" را ندارد، زیرا درباره نظر جای‌گزین خود نیز صادق است. بنا براین نمی‌توان از منظر عقلانی، به تبیین موضوع پرداخت. این مقاله بر آن است تا به بازخوانی مستندات قرآنی، روایی و نیز استدلال‌های عقلانی طرفین - باورمندان به جاودانگی و عدم جاودانگی انسان در عذاب اخروی - بپردازد.

کلید واژه‌ها: خلود، بقاء، ابد، عقل، جاودانگی، رحمت، قسر.

* تاریخ وصول: ۱۳۸۹/۳/۱۰؛ تاریخ تصویب: ۱۳۸۹/۱۲/۸

۱- نویسنده مسئول

مقدمه

آنچه در مسأله خلود باعث اختلاف آراء مفسران گشته است، خلود در «عذاب» اخروی است، زیرا شائبه بی‌عدالتی در مجازات را به دنبال دارد ولی خلود در بهشت، به جهت نعمت و آسایش آن، رحمت الهی محسوب می‌گردد نه کیفر و مجازات. آیات قرآن چند دسته را جزء خالدین در عذاب معرفی می‌نماید؛ منافقان، کافران، ستمکاران، مشرکان، تکذیب‌کنندگان آیات الهی، مرتکبان رفتارهای زشت، طاغوتیان، پیروان شیاطین، عاصیان از فرمان خدا و پیامبر، متجاوزان از احکام و حدود الهی، قاتلان انسان‌ها، زناکاران، سبک‌وزنان در اعمال (جوادی آملی، ۱۳۸۷). روایات نیز برخی حکایت از خلود داشته و برخی نیز حاکی از خروج گنهکاران از عذاب می‌باشند (همو، ۱۳۷۴). بی‌تردید برای کشف معانی و مدالیل آیات قرآن، می‌باید نخست به شناخت معانی و مفاهیم واژگان دست یافت که با تتبع در معاجم و فرهنگ‌های لغوی همراه با تحلیل کاربردی آنها در سیاق متن امکان‌پذیر است. با بررسی واژگان قرآنی «خلود»، «ابد» و «بقاء» که در سیاق آیات عذاب ذکر شده و در زبان فارسی عمدتاً از آنها مفهوم جاودانگی استنباط می‌گردد، دو مفهوم دوام بقاء و بقاء طولانی مدت، به مثابه معنای حاکم بر این واژگان، حاصل می‌گردد. از سوئی، ورود عنصر عقل جهت شناخت و تصدیق معانی و مدالیل آیات قرآن با ادله عقلی، موجب تعارض در آراء مفسران گردیده چنان که عده‌ای با رویکرد عقلانی، به موافقت با «جاودانگی در عذاب» و برخی به مخالفت با آن برخاسته‌اند. بدین سان کسانی که با استناد به نص آیات و روایات، به جاودانگی در عذاب اخروی اعتقاد دارند، نسبت به آن تحلیلی عقلانی ارائه نموده‌اند، ولی گروهی دیگر خلود به معنای جاودانگی را نفی نموده و با توجه به دو معنی طول بقاء و دوام بقاء، و اعتقاد به رحمت واسعه الهی و ایراد شبهاتی بر آن وجه عقلانی مورد موافقان خلود، جاودانگی در عذاب اخروی را پذیرفتنی ندانسته و تنها قائل به طول مدت بقاء، گردیده‌اند.

۱- بازخوانی استنادهای قرآنی طرفین

۱-۱- در نظر قائلان به عدم جاودانگی، آیات «و اما الذین شقوا ففی النار لهم فیها زفیر و شهیق خالدین فیها ما دامت السموات و الارض الا ما شاء ربک ان ربک فعال لما یرید و اما الذین سعدوا ففی الجنة خالدین فیها ما دامت السموات و الارض الا ما شاء ربک عطاء غیر مجذوذ» (هود/۱۰۶-۱۰۸)، به دو دلیل بر انقطاع عذاب دلالت دارد؛ اول آنکه خدای تعالی فرموده: «تا زمانی که آسمان‌ها و زمین پا برجاست»، و این نص دلالت دارد که مدت عقابشان مساوی با مدت بقاء آسمان‌ها و زمین است و از آنجا که مدت آسمان‌ها و زمین متناهی است، لازم می‌آید که مدت عقاب کفار نیز متناهی باشد، بنابراین عذاب برای ایشان منقطع و امری موقت است. دوم؛ آنکه وقتی خدای متعال می‌فرماید: «مگر آنچه را که پروردگارت بخواهد»، و این را از مدت عقاب آنها استثناء کرده، و همین دلالت بر زوال عذاب در وقت این استثناء دارد (رازی، ۶۳/۱۸). اما در پاسخ به این دو نکته، قائلان به جاودانگی آورده‌اند که پس از آیه «و اما الذین شقوا ففی النار لهم فیها زفیر و شهیق خالدین فیها ما دامت السموات و الارض الا ما شاء ربک ان ربک فعال لما یرید» (هود/۱۰۶)، آیه‌ای با همین سبک و سیاق و بیان، درباره سعادت‌مندان وارد شده که هم واژگان آسمان‌ها و زمین در آن به چشم می‌آید و هم استثناء دارد، لیکن «استثناء» از بهشت تصور ندارد و محال است خداوند کسی را از بهشت خارج سازد: «و اما الذین سعدوا ففی الجنة خالدین فیها ما دامت السموات و الارض الا ما شاء ربک عطاء غیر مجذوذ» (هود/۱۰۸) این استثناء برای تاکید مستثنائانه آمده است. بنابراین با همین شیوه استدلال در مورد دوزخیان نیز باید پیش رفت و عذابشان را جاوید به شمار آورد. ذکر آسمان و زمین نیز یا کنایه از دوام یا ناظر به برزخ است، زیرا در قیامت آسمان و زمین برچیده می‌شود. (جوادی آملی، ۴۹۱). نیز در آیه «والذین امنوا و عملوا الصالحات سندخلهم جنات تجری من تحتها الانهار خالدین

فیها ابداء وعد الله حقا و من اصدق من الله قیلا» (نساء/۱۲۲) و «ان الذین کفروا و ظلموا لم یکن الله لیغفرلهم ولا لیهدیهم طریقا الا طریق جهنم خالدین فیها ابداء و کان ذلک علی الله یسیرا» (نساء/۱۶۸-۱۶۹) که درباره ابدیت بهشت و دوزخ آمده، کسی در ابدیت بهشت، خدشه‌ای ننموده، بنابراین وحدت سیاق شاهد همسانی بهشت و دوزخ در ابدیت می‌باشد. (همو، ۴۸۸). همچنین آیاتی که دلالت بر جاودانگی نعمتهای بهشت و همیشگی آنها دارد، مانند «خالدین فیها ابداء» به معنای نعمت دائم و ابدی است نه نعمت طولانی مدت. بنابراین باید همین معنا را از «خالدین فیها ابداء» که در آیات عذاب وارد شده، برگزینیم (همو، ۴۸۹). و اساسا وجود استثناء در چند آیه از آیات خلود (هود/۱۰۷-۱۰۸)، (انعام/۱۲۸) نشان دهنده اراده معنای دوام و همیشگی از این واژه می‌باشد، زیرا اگر چنین معنایی وجود نداشت، استثناء معنایی نمی‌یافت (قرشی، ۲۷۰/۲). معنا یابی واژه «ابد» با تحلیل سیستمی و زبان‌شناختی آیات نیز دلالت به «همیشه» و «پیوسته» بودن معنای «ابد» می‌نماید؛ بدین معنی که با تامل در آیاتی نظیر «ماکثین فیه ابداء» (کهف/۳)، «لا تقم فیه ابداء» (توبه/۱۰۸)، و «لا ان تنکحوا ازواجه من بعده ابداء» (احزاب/۵۳)، در صورت اضافه «ابداء» به مکث و عدم قیام و عدم تزویج همسران حضرت رسول (ص) بعد از رحلت ایشان، می‌توان معنای دوام و استمرار فهمید و بدون آن، دوام و عدم آن هر دو محتمل خواهد بود. (همو، ۴/۱).

آیت‌الله طیب نیز به نظریه مقید شدن آیات مطلق دال بر خلود که با استناد به آیه مذکور (هود/۱۰۶-۱۰۸) انجام شده، چنین پاسخ می‌دهد: «اولا مورد اطلاق و تقیید در متنافیین است مانند «اعتق رقبه» و «لا تعتق الکافره» که جمله دوم، جمله اول را مقید می‌کند، ولی در مثبتین مانند «اکرم الفقهاء» و «اکرم کل عالم» جمله اول، جمله دوم را مقید نمی‌کند بلکه در اینگونه موارد اعم العنوانین را باید اخذ نمود و آیه مورد نظر از این قبیل است. ثانيا خود این عبارت کنایه از خلود است زیرا قرآن مطابق عرف لغت

عرب نازل شده و عرب از دوام و خلود به این عبارت تعبیر می‌کند. ثالثاً اگر مراد از آسمان و زمین، همین آسمان و زمین به همین نحو باشد لازم آید عدم دخول اهل دوزخ در آتش، بلکه عدم دخول اهل بهشت در بهشت، زیرا به نص قرآن، روز قیامت آسمان در هم پیچیده می‌شود «یوم نطوی السماء کطی السجل للکتب» (انبیاء/۱۰۴) و در زمین تغییر و تبدیل حاصل شود «یوم تبدل الارض غیر الارض» (ابراهیم/ ۴۹) و لذا در بعض اخبار تفسیر به بهشت و دوزخ عالم برزخ شده و اگر مراد مواد آسمان و زمین است دلیل بر فنا و انعدامش نداریم. رابعاً آسمان و زمین مطلق است و در دار آخرت نیز زمین و آسمانی مناسب آن عالم خواهد بود، چون دار، دار ثبات و بقاء است، همه چیز آن ثابت و دائم خواهد بود. (طیب، ۳۰۰/۱).

۲-۱- استناد دیگر قائلان به جاودانگی این است که یهود، عذاب دائم را بی اساس می‌دانستند و قالوا لن تمسنا النار الا ایاما معدوده» (بقره/۸۰) و در پاسخ به آنهاست که ادامه آیه می‌فرماید «قل اتخذتم عند الله عهدا فلن یخلف الله عهدہ، ام تقولون علی الله مالا تعلمون، بلی من کسب سیئه و احاطت به خطیئته فاولئک اصحاب النار هم فیها خالدون» (بقره/۸۱). (آهنی، ۱۰۵) که قائلان به عدم جاودانگی، پاسخی به این استدلال ارائه ننموده‌اند.

۳-۱- در نظر قائلان به جاودانگی آیات «یریدون ان یرجوا من النار و ما هم بخارجین منها و لهم عذاب مقیم» (مائده/۳۷) و «کذلک یریهم الله اعمالهم حسرات علیهم و ما هم بخارجین من النار» (بقره/۱۶۷) دلیل بر عدم خروج و جاودانگی اهل دوزخ می‌باشد (طباطبائی، ۳۸۰/۲؛ طیب، ۲۸۸/۱) اما باور قائلان به عدم جاودانگی آن است که این آیات نمی‌تواند حامل معنای جاودانگی باشد، زیرا عبارات «و ما هم» و «ولهم» در هر دو آیه، «حالیه» بوده و جمله پس از «واو» خبریه نیست، بنابراین چون

حال در زمان خود، تابع ذوالحال است و زمان نیز اگر مطابق معناشناسی واژه خلود، دلالت بر طول مدت نماید، عدم خروج از آتش و نیز اقامت در آن، ناظر به آن زمان طولانی خواهد بود که جهنمیان در آتش‌اند و این هیچ دلالتی بر جاودانگی ندارد.

۴-۱- مستند دیگر قرآنی قائلان به عدم جاودانگی این است که در آیه «لابثین فیها احقابا» (نبا/۲۳)، حق تعالی روشن می‌کند که درنگ آنها در این عذاب، فقط دوره‌های معدودی است (رازی، ۶۳/۱۸) اما می‌توان آیات فوق را که دلالت بر جاودانگی دارد، به عنوان عام، و این آیه را خاص محسوب نمود. بنابراین می‌توان گفت عموم آیات دال بر خلود، دلالت بر جاودانگی داشته اما این بقاء در موارد خاصی، دائمی نخواهد بود و برخی روایات نیز ناظر به این موارد اند.

۵-۱- اشاعره، خلود را به معنای زمان ممتد و طولانی معنا کرده‌اند، اعم از اینکه جاودانه باشد یا نه. آنها به آیه ۵۷ از سوره نساء تمسک کرده و گفته‌اند: اگر در خلود، معنای دوام و جاودانگی باشد کلمه «ابدا» بعد از خلود «خالدین فیها ابدا» تکرار و بی معنا خواهد بود. از این رو با توجه به موارد استعمال کلمه خلود، مانند: اطلاق آن بر انسان به لحاظ روح او و اطلاق آن بر وقف (وقف مخلد) و با عنایت به اینکه اشتراک و مجاز خلاف اصل است، به دست می‌آید که معنای خلود در جهان آخرت همان زمان طولانی است (همو، ۱۴۲/۲). اما در پاسخ، معتزله خلود را به معنای لازم و ثابت معنا کرده‌اند و به آیه ۳۴ از سوره انبیاء «و ما جعلنا لبشر من قبلک الخلد افائن مات او قتل انقلبتم علی اعقابکم» تمسک کرده و گفته‌اند: از نفی خلود برای بشر پیشین، به سبب زمان و امتداد عمر در دنیا و اثبات آن، بعد از دنیا، روشن می‌شود که منفی غیر از مثبت است، پس خلود در آخرت به معنای زمان ممتد نیست؛ بلکه به معنای لازم و ثبات است. (همو، ۱۴۳/۲).

۲- استناد لغوی طرفین

۲-۱- جاودانگی

الف: واژه «خلد» و مشتقات آن در مجموع ۸۷ بار در قرآن کریم به کار رفته است. معانی ذکر شده برای این واژه که با اسم مصدر «الخلد»، مضارع معلوم «یخلد» و اسم فاعل «خالد» بکار رفته است، اشاره به «دوام بقاء و ثبات» دارد (عادل سبزواری، ۲۸۸/۲-۲۸۹)؛ العین «خلد» را از اسماء جنان دانسته و خلود را به معنای بقاء در آن، آورده (خلیل، ۴ / ۲۳۱) و پاره‌ای از لغت پژوهان به دلالت خلد به «اقامت، ثبات و ملازمه» اشاره نموده (ابن فارس، ۲۰۷/۲؛ فیومی، ۲۷۳/۱؛ زمخشری، ۱۱۸؛ راغب اصفهانی، ۲۹۱) برخی نیز «خلد» را به معنی «دوام و بقاء» بیان نموده‌اند (جوهری، ۴۶۶/۱؛ عادل سبزواری، ۲۸۸/۲؛ رازینی، ۸۵). «بقاء در مکانی که از آن خروجی نیست» و اطلاق دار الخلد به «آخرت» نیز از جانب لغویون بیان شده است (ابن منظور، ۳/۱۶۴؛ زبیدی، ۸/۶۱). راغب اصفهانی نیز در بیان مصادیق «طول بقاء»، به آیات قرآن اشاره‌ای نداشته، و هنگام بیان مصادیق «دوام بقاء»، به آیات قرآن استناد می‌نماید (راغب اصفهانی، ۲۹۱).

صیغه «مخلدون» ۲ بار در قرآن بکار رفته است (واقعه / ۱۷؛ انسان / ۱۹). معنای «مخلدون» به «جاودان نگه داشتن» و «ابدی کردن» (ابن فارس، ۲۰۷/۲؛ عادل سبزواری، ۲۸۰/۲؛ رازینی، ۸۵) و به معنای «نوعی گوشواره» نیز بیان شده است (خلیل، ۴/۲۳۱؛ ابن فارس، ۲۰۷/۲؛ عادل سبزواری، ۲۸۰/۲).

«اخلد» نیز یک بار در قرآن (همزه / ۳) به معنای «بقاء او را دائمی ساخت و جاودان نگه داشتن» آمده است (ابن فارس، ۲۰۸/۲؛ عادل سبزواری، ۲۹۰/۲؛ رازینی، ۸۵).

بنابراین اصل معنای واژه «خلد»، «دوام و بقاء» بوده و دوام در دنیا، به معنای طول

عمر و مکث طولانی و دوام در آخرت نیز، به معنای بقاء مادامی که آن سرا باقی است می‌باشد (مصطفوی، ۹۹/۳).

ب- واژه «ابد»: این کلمه ۲۸ بار در قرآن کریم آمده و لغت پژوهان در مفاهیم مترادف واژه ابد به معانی از قبیل «دائم، زمانی طولانی که محدودیتی ندارد، قدیم ازلی، ظرف زمان برای نفی یا اثبات همیشگی در آینده (هرگز، همیشه)» اشاره نموده‌اند (جوهری، ۴۳۶/۱؛ ابن منظور، ۶۸/۳؛ زبیدی، ۳۷۱/۷؛ مصطفوی، ۷/۱؛ عادل سبزواری، ۴۵/۱؛ رازینی، ۱۵). نیز بیان نموده‌اند که واژه «ابد»، همراه با لفظ «خلود» در معنای استمرار دائم بکار می‌رود (مصطفوی، ۹۹/۳).

ج- واژه «بقاء»: این واژه در سیاق عذاب، در یک آیه بیان شده: «و لعذاب الآخرة اشد و ابقى» (طه/۱۲۷) و به معنای «پایدار بودن»، «دوام» و «ضد فناء» آمده است (خلیل، ۲۳۰/۵؛ ابن فارس، ۲۷۶/۱؛ ابن منظور، ۷۹/۱۴؛ راغب اصفهانی، ۱۳۸؛ مصطفوی، ۳۰۰/۱؛ رازینی، ۴۰).

۲-۲- عدم جاودانگی

الف- لغت شناسان، پایه‌های دیگ، کوه‌ها و سنگ‌ها را «خوالد» دانسته‌اند (خلیل، ۲۳۱/۴؛ جوهری، ۴۶۶/۱؛ زبیدی، ۶۱/۸). راغب اصفهانی همچنین یکی از معانی خلود را به معنی طول عمر می‌داند (راغب اصفهانی، ۲۹۱) و مجمع البحرین نیز مراد به خلود در آتش را، مکث طویل می‌داند (طریحی، ۶۷۹/۱).

ب- در معنای ابد نیز، «طولانی بودن زمان و مدت» آمده است (خلیل، ۸۵/۸؛ ابن فارس، ۳۴/۱؛ زمخشری، ۱). راغب اصفهانی معنای ابد را در «پیوستگی و جزء ناپذیری» یک زمان خاص، و نه جاودانگی، بیان می‌دارد (راغب اصفهانی، ۵۹).

۳- استناد روائی طرفین

۳-۱- جاودانگی

الف- امام صادق (ع) می‌فرماید: «انما خلد اهل النار فی النار لان نیاتهم کانت فی الدنيا ان لو خلدوا فیها ان یعصوا الله ابدا و انما خلد اهل الجنة فی الجنة لان نیاتهم کانت فی الدنيا ان لو بقوا فیها ان یطیعوا الله ابدا...» همانا اهل دوزخ به این علت مخلد در دوزخ‌اند که نیت آنها این است که اگر در دنیا مخلد بمانند، همواره معصیت کنند و همانا اهل بهشت به این علت همواره در بهشت مخلدند که نیت آنها این است که اگر برای همیشه در دنیا بمانند، خدا را همواره اطاعت کنند (کلینی، ۸۵/۲).

ب- امام صادق (ع) می‌فرماید: «من ابغضنا و لم یود الینا حقنا ففی النار خالدًا مخلدا فیها» هر کس ما را دشمن بدارد و حق ما را ادا نکند، همواره مخلد در آتش دوزخ است (همو، ۴۰۱/۱).

ج- منصور بن حازم گوید: از امام صادق (ع) در باره آیه «و ما هم بخارجین من النار» پرسیدم. فرمود: «اعداء علی (ع) هم المخلدون فی النار ابد الابدین و دهر الداهرین» دشمنان علی همان کسانی‌اند که در آتش ابدی جاودان خواهند بود و همواره خواهند سوخت (مجلسی، ۳۶۲/۸).

د- امیر المومنین علی (ع) در خطبه‌ای از نهج البلاغه می‌فرماید: «و اما اهل المعصیه فانزلهم شر دار و غل الایدی الی الاعناق و قرن النواصی بالاقدام و البسهم سرابیل القطران و مقطعات النیران فی عذاب قد اشد حره و باب قد اطبق علی اهلہ فی نار لها کلب و لجب و لهب ساطع و قصیف هائل لا یظعن مقیمها و لا یفادی اسیرها و لا تفصم کبولها لا مده للدار فتفنی و لا اجل للقوم فیقضی» و اما گناهکاران، پس خدا آنانرا در بدترین سرای فرود آورد و دستهایشان را به گردن‌ها غل کند و موی‌های پیشانی‌شان را به پاها نزدیک کند و پیراهن‌های قطران و جامه‌های آتشین بر آنان بپوشاند، و آنانرا

در شکنجه و عذابی قرار دهد که حرارت آن بسیار سخت و درهای آن بر اهلش بسته شده، در آتشیکه دارای هیجان و صدای اضطراب آور و شعله مرتفع، و صوت شدید و مهیب است، اقامه کنندگان آن آتش کوچ نکنند و اسیر آن فدیة داده نشوند و قید و بندهای آن از هم جدا نشود، و مدتی برای آن نیست تا فانی شود و اجلی برای اهل آن نیست تا بمیرند (طیب، ۲۹۱/۱).

ذ- امیر المؤمنین علی (ع) در دعای کمیل می‌فرماید «فکیف احتمالی لبلاء الآخرة و جلیل وقوع المکاره فیها و هو بلاء تطول مدته و یدوم مقامه و لا یخفف عن اهله لانه لا یكون الا عن غضبک و انتقامک و سخطک و هذا ما لا تقوم له السموات و الارض» پس چگونه است صبر و طاقت من نسبت به بلاء آخرت و سختی‌ها و ناملايمات بزرگی که در آنجا واقع می‌شود و حال آنکه آن بلائی است که مدت آن طولانی و اقامت در آن دائمی است و نسبت به اهل آن عذاب تخفیفی نیست، برای اینکه آن عذاب نیست جز از غضب و انتقام و سخط تو و در مقابل غضب تو آسمان‌ها و زمین قیام نتوانند نمود (همو، ۲۹۳/۱).

۲-۳- عدم جاودانگی

الف- محمد بن مسلم گوید: درباره سرنوشت پایانی دوزخیان از امام صادق (ع) پرسیدم. فرمود: پدرم امام باقر (ع) می‌فرمود: «یخرجون منها فینتهی بهم الی عین عند باب الجنة تسمى عین الحیوان فینضح علیهم من ماءها فینبتون کما تنبت الزرع تنبت لحومهم و جلودهم و شعورهم» از دوزخ خارج می‌شوند و آنان را نزد چشمه‌ای به نام «حیوان» که نزدیک در بهشت قرار دارد خواهند برد و از آب آن به ایشان ریخته، در این وقت چون رویش گیاه، گوشت، پوست و موهایشان می‌روید و وارد بهشت می‌شوند (مجلسی، ۳۶۰/۸).

ب- امام باقر (ع) در حدیثی می‌فرماید: «ان آخر من یخرج من النار لرجل یقال له همام، ینادی فیها عمرا یا حنان یا منان» آخرین فردی که از آتش خارج می‌شود مردی است به نام «همام» که یک عمر در آتش ندا می‌کند «یا حنان یا منان!». (همو، ۳۶۱/۸).

۴- بازخوانی ادله عقلی طرفین

۱-۴- برخی بر این باورند که افرادشقی همانند افراد سعید در نظام تکوین دخالت و تاثیر داشته و خدمت آنان به این نظام کمتر از افراد سعید نیست، بنابراین عذاب ابدی نمی‌تواند وجهی داشته باشد (طباطبائی، ۳۸۲/۲) ولی باورمندان به جاودانگی در عذاب پاسخ گویند که خدمت و عبودیت نیز مانند رحمت دو گونه است؛ عبودیت عامه، یعنی خضوع و انفعال وجودی در برابر مبدا وجود و عبودیت خاصه، یعنی خضوع و انقیاد در صراط هدایت به سوی توحید. هر یک 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 رحمتند، و اما عبودیت خصوصی، جزاء و پاداشش، رحمت خاص خداست و آن نعمت بهشت است که مخصوص کسانی است که رحمت خاص و هدایت خاص خدا را پذیرفتند. علاوه بر آن، اگر این اشکال وارد باشد، باید در مورد عذاب غیر دائمی آخرت، و حتی در مورد عذاب دنیوی نیز وارد باشد. (همو، ۳۸۷/۲).

۲-۴- در نظر مخالفان عذاب، تعذیب بشر، نوعی انتقام است که به وسیله تخلف-های شخص نا فرمان از او به عمل می‌آید تا نقصی که متوجه عذاب کننده شده برطرف شود، لیکن نافرمانی‌ها و تخلف‌های آدمی مایه نقصی برای دستگاه ربوبی نیست تا خداوند به وسیله عذاب از او انتقام بگیرد، بلکه اساس آفرینش بر مبنای رحمت است،

نه عذاب و انتقام، چه برسد به عذاب جاودان. بنابراین انتقام بر خداوند متصور نیست، زیرا عصیان انسان نقصی بر مقام ربوبی او وارد نمی‌سازد. اما باورمندان به جاودانگی در عذاب گویند انتقام، به مفهوم تشفی و سینه را از کینه خالی کردن، نسبت به خدا محال است ولی این عذاب، مستند به آن صورت شقاوتی است که معذب را نوعی مخصوص از انسان‌ها کرده است و نه مستند به خدا، تا گفته شود انتقام از خدا محال است، بلکه بطور کلی انتقام خدای تعالی از گنهکاران، به معنای جزا دادن سخت است که مولا بنده خود را در مقابل تعدی‌اش از عبودیت و خروجش از ساحت انقیاد، به عرصه تمرد و نافرمانی، به آن عذاب معذب می‌کند، ولی این معنای از انتقام مستلزم آن اشکال نیست. علاوه بر اینکه اگر این اشکال وارد باشد باید مانند اشکال‌های قبلی در مورد عذاب موقت و منقطع نیز وارد باشد، چه عذاب دنیوی و چه عذاب اخروی (طباطبائی، ۳۸۷/۲). بنابراین عقوبات وارده بر امم سابقه از حرق و غرق و خسف و نحو اینها و بلکه مطلق بلیات و مصائب بر کسانی که متنبه نمی‌شوند، این استدلال را نقض می‌کند (طیب، ۲۹۵/۱).

۳-۴- مخالفان عذاب در استدلالی دیگر آورده‌اند، کفر و معصیت مستعقب تکلیف است و تکلیفی که بر ضرر بدون نفع مترتب باشد، قبیح است، بنابراین یا باید انکار تکلیف نمود و یا باید قائل شد تکلیف مستعقب ضرر نیست، و چون نمی‌توان تکلیف را انکار نمود، باید گفت که بر تکلیف، ضرری مترتب نخواهد شد.

پاسخ اشکال فوق این است که تکلیف به مقتضای عدل و از باب لطف است و اگر ارسال رسل و انزال کتب و جعل تکلیف نمی‌بود، خلقت بشر، لغو و بیهوده بود و تکلیف، بعث مکلف به منافع دنیوی و اخروی است و عقوبت و عذاب در اثر سوء اختیار عبد است چنانچه ثواب اخروی مترتب بر حسن اختیار اوست، و این کلام عیناً نظیر این است که کسی درهمی به فقیری بدهد که اصلاح امر معاش کند و او به اختیار

خود سمی بخورد و بخورد و هلاک شود و گویند اعطاء درهم موجب هلاکت او شد (همو، ۲۹۶/۱).

۴-۴- استدلال دیگر از جانب مخالفان عذاب به این صورت بیان شده که کافر و عاصی به واسطه کفر و معصیت، خود را از منافع دنیوی و اخروی ایمان و طاعت محروم ساخته و کسیکه نفعی را از خود سلب کند، مستحق عقوبت نخواهد بود چنانچه اگر کسی درهمی از دست داد، نباید او را مضروب یا مقتول نمود، بلکه همان تقویت درهم برای او کافی است.

پاسخ اشکال فوق این است که منافع و مصالح و مضار و مفسد بر دو قسم اند، یک قسم مصلحت غیر ملزومه و مفسده غیر ملزومه است که از اولی تعبیر به مندوب و از دومی تعبیر به مکروه می‌کنند و تقویت چنین مصلحتی یا اکتساب چنین مفسده‌ای مستلزم عقوبت نیست. قسم دیگر مصلحت ملزومه است که از آن به واجب تعبیر می‌کنند و در ترکش مفسده و ضرر است و همچنین مفسده ملزومه که از آن به حرام تعبیر می‌شود و در فعلش ضرر و زیان است. عقوبت و عذاب اخروی همان ضرری است که بر ترک واجب و فعل حرام دامنگیر انسان می‌شود (همو، ۲۹۷/۱).

۵-۴- قائلان به عدم جاودانگی انسان در عذاب اخروی، خلقت انسان و بازگشت آن به سوی عذاب دائم را، با صفت رحمانیت و رحیمیت الهی، ناسازگار می‌دانند. (موسوی غروی، ۲۳۸؛ طیب، ۲۹۷/۱).

اما باورمندان به جاودانگی عذاب گویند خداوند نقشه عالم را بر اساس رحمت مطلق رقم می‌زند، ولی هم عذاب مخصوصی دارد و هم رحمت خاصی، که این دو مقابل همدیگر و عذاب جاوید گرچه با رحمت خاص، قابل جمع نمی‌باشد، ولی انسان معذب با اختیار خویش راه شقاوت‌مندان و کافران را عمداً انتخاب می‌کند. بنابراین خداوند رحمت گسترده و عامی دارد که مقابل ندارد، بلکه مقابل آن عدم است نه

غضب و هر چیزی را زیر پوشش خود قرار می‌دهد، حتی عذابهای جاودان را. بنابراین عذاب جاودان منافی با رحمت الهی نیست، وانگهی قاتلان به طول مدت، چگونه این مقدار طولانی عذاب را که خود بدان قائلند، با رحمت الهی، سازگاری می‌دهند. بنابراین رحمت وسیع خداوند به معنای عاطفه و دلسوزی نیست، بلکه به این معناست که هر موجودی را به اندازه استعدادش و کسب صورتهای باطنی، به کمال لایق خود می‌رساند (جوادی آملی، ۴۹۲) و اگر بنده مستحق عذاب ابدی باشد، عذابش عین عدل و موافق حکمت خواهد بود (طیب، ۲۹۸/۱).

۶-۴- اشکال عقلی دیگر مخالفان خلود این است که عذاب نامحدود برای گناه محدود، به معنای ظلم است، زیرا اصل عدل اقتضاء می‌کند کیفر به اندازه جرم باشد، چنان که خداوند خود می‌فرماید «و جزاء سیئه سیئه مثلها» (شوری/۴۰) و «جزاء وفاقا» (نبا/۲۶) و نه زیاده از جرم، پس عذاب جاودان چرا؟ (طیب، ۲۹۹/۱).

در پاسخ باورمندان به جاودانگی عذاب گویند عذاب جاودان، به خاطر پیدایش آثاری مناسب با نوعیت جدید است و نه معلول آن مخالفت محدود دنیوی (طباطبائی، ۳۸۶/۲؛ طیب، ۲۹۹/۱). همچنین درک امر کلی تناسب جرم و مجازات توسط عقل، در پدیده‌های قراردادی است، نه تکوینی (مکارم شیرازی، ۵۰۱/۶). نیز کردار انسان از اعتقاد او سرچشمه می‌گیرد و از روح او بر می‌خیزد، و روح او تابع زمان و تاریخ نیست. آنکه هشتاد یا صد سال زندگی می‌کند و در طی این مدت ثواب یا گناه می‌کند، گرچه جسم او محدود است، لیکن روح او پیری و جوانی و هشتاد و صد سال و ماه ندارد، روح مجرد اصلاً نمی‌میرد، بلکه امری است «ثابت» و پیری و جوانی در حریم او راه ندارد. بنابراین لازم است «عذاب ثابت» را بیچشد (جوادی آملی، ۴۹۷).

۷-۴- مخالفان خلود بیان داشته‌اند که خداوند در دنیا دعا را اجابت و توبه را قبول می‌نماید، چگونه در آخرت که مقام ظهور رحمت است، دعا را اجابت نکند و توبه را نپذیرد؟

پاسخ اشکال فوق این است که قبول توبه و جوب عقلی ندارد، بلکه وعده الهی است که توبه را قبول می‌فرماید و این وعده مربوط به دنیاست نه آخرت. همچنین اعمال سیئه که انسان با آنها از دنیا می‌رود، ملکه او می‌گردد و دیگر قابل تغییر نیست و از اینجهت می‌فرماید «و لو ردوا لعادوا لما نهوا عنه» (انعام/ ۲۸) (طیب، ۱/ ۲۹۸).

۸-۴- استدلال دیگر در رد جاودانگی به این صورت بیان گردیده که هرچند آیات و روایات بر خلود دلالت می‌نمایند، اما خلف وعید قبیح نیست و خداوند با آن سعه رحمت و سبقت رحمتش بر غضبش، از مخلد بودن اهل دوزخ در عذاب می‌گذرد، به خلاف خلف وعده که قبیح است.

پاسخ این اشکال چنین است که اولاً آیات و روایات از خلود خبر می‌دهد، نه اینکه توعید و تهدید نماید، و اگر خلود نباشد کذب لازم می‌آید، ثانیاً خلف وعید حسن است در موردیکه قابلیت رحمت باشد ولی اگر قابلیت نباشد، خلف وعید هم بیجا نخواهد بود (همو، ۱/ ۲۹۹).

۹-۴- برخی دیگر از مخالفان جاودانگی در عذاب، خلود را معترفند ولی تسرمد عذاب را انکار نموده و می‌گویند طبع دوزخیان پس از مدتی، آتشی می‌شود و مانند ملائکه عذاب دیگر از آتش متاثر نمی‌شوند. اینان مسأله خلود را بر مبنای اصول عرفانی خود که تمام هستی را مظهر اسماء و صفات الهی و کلمه وجودیه حق می‌شناسند، تفسیر کرده‌اند. قیصری در شرح الفصوص می‌نویسد:

"اعلم ان المقامات الکلیه الجامعه لجميع العباد فی الآخره ثلاثه علی الاجمال و هی الجنة و النار و الاعراف و لكل منها اسم حاکم علیه طلب بذاته اهل ذلك المقام ... فکل من الاشقیاء اذا دخل جهنم وصل الی کماله الذی تقتضیه عینه و ذلك الکمال عین القرب من ربه کما ان اهل الجنة اذا دخلوا فیها وصلوا الی کمالهم و مستقرهم و قربوا من ربهم ... وتحقیق هذا المعنی ان جهنم مظهر کلی من المظاهر الالهیه» (شانظری، ۱۰۱)

آنان خلود در نار را عذب می‌دانند نه عذاب. محی الدین در فتوحات می‌نویسد:

"و ما ورد فی الحدیث النبوی من قوله (ص): و لم یبق فی النار الا الذین هم اهلها و ذلك لان اشد العذاب علی احد مفارقة الموطن الذی الفه. فلو فارق النار اهلها لتعذبوا باغترابهم عما اهلوا اله و ان الله قد خلقهم علی نشاه تألف ذلك الموطن. (همو، ۱۰۲)

ملاصدرا در تشریح بحث در مورد خلود، با بیان نظر محی الدین، دیدگاه خود را نیز همسو با وی در اعتقاد به عدم جاودانگی عذاب، بیان می‌دارد. استدلال ملاصدرا اشاره به این دارد که قسر بر هیچ طبیعی دوام و ثبات ابدی نداشته و وجود سعدا و اشقیا بر حسب قضای نافذ الهی و ظهوری از اسماء ربانی می‌باشد، بنابراین برای وجود آنها غایاتی طبیعی و منازلی ذاتی و فطری ملائم با طبع آنها وجود دارد، هر چند مدت طولانی از آن غایات مفارقت داشته باشد و چون عمران این جهان، بدون وجود مرتکبین اعمال مناسب با سازمان این نظام از قبیل فراعنه و دجال صفتان و انسانهای شیطان صفت و نفوس بهیمییه مانند جهال کافر تعطیل و مختل می‌گردد، پس قضای نافذ الهی به وجود آنها حکم نموده است و خداوند نیز به مقتضای اسم قهار هر متخلفی را کیفر می‌دهد. ملاصدرا در ادامه با نقل قول از محی الدین و ذکر اینکه اهل جهنم، پس از چشیدن درد و الم به میزانی که در مدت عمر به حال شرک بوده‌اند، از عذاب لذت می‌برند، خلود در آتش از نظر قرآن را با عدم خلود در آتش از نظر کشف و مکاشفه، بدلیل عدم تنافی عذاب بودن چیزی از جهتی با رحمت بودن آن از جهت دیگر، منافی هم نمیداند (صدر الدین شیرازی، *شواهد الربوبیه*، ۴۴۱). بنابراین در نظر قائلان به عدم جاودانگی عذاب اخروی، عذاب آن زمانی میتواند عذاب تصور شود که با طبع معذب سازگار نباشد، یعنی قسری و غیر طبیعی باشد، اما مسلم است که قسر، دوام ندارد. در توضیح این مطلب آورده‌اند: نظام آفرینش، نظامی حکیمانه است و نمی‌توان اصل غایت‌مندی نظام را نادیده انگاشت. به همین جهت است که آفریننده نظام هستی باید

هر موجودی را به کمال مطلوبش برساند. اگر نوعی از انواع به کمال مطلوب خود نرسد، خلاف حکمت است. بنابراین فلاسفه معتقدند نرسیدن نوع به کمال مطلوب خود، قسر است و قسر نمی‌تواند همه یا اکثر افراد نوع را فرا گرفته، بلکه تنها ممکن است دامنگیر برخی از افراد شود. در حقیقت کمال بر دو قسم است: کمال اولی و کمال ثانوی. کمال اولی همان است که تمامیت هر نوعی به اوست، یعنی همان صورت نوعیه او، به همین جهت است که نفس را به کمال نخستین برای جسمی که آلت و ابزار است، تعریف کرده‌اند. با حصول کمال اولی نوع و تمامیت آن، نوبت میرسد به کمالات ثانیه‌ای که نوع با حرکت ارادی یا طبیعی به آن نائل می‌شود. نوع انسانی با حرکت ارادی و غیر ارادی به کمالات ثانیه می‌رسد ولی انواع نباتات و جمادات با حرکت غیر ارادی، کمال ثانیه را به دست می‌آورند. در این میان، حیوانات نیز از حرکت ارادی برخوردارند. هر چند کمالات ثانیه‌ای که آنها به دست می‌آورند، به گستردگی کمالات ثانیه انسان نیست. ممکن است برای بعضی از انسان‌ها رسیدن به کمالاتی ممکن باشد که برای همه انسان‌ها ممکن نباشد. نوابغ و عرفای بزرگ و پیامبران و امامان در این گروه قرار می‌گیرند. می‌توان اینگونه کمالات را که در خور قلیلی از انسانهاست، کمالات ثالثه نامید. خداوند این کمالات را بر حسب قابلیت‌ها عطا می‌کند، بلکه قابلیت‌ها هم به تدبیر خود اوست و اگر او موجود طالب کمال مناسب را در رسیدن به آن یاری نرساند، خلاف حکمت و عنایت اوست. در این میان، چون نظام طبیعت، نظام مادی است و لازمه وجود مادی، تضاد و تزامم است، برخی از افراد هر نوع - اگرچه در اقلیت‌اند - به کمال مطلوب نمی‌رسند و از آنجا که خود نظام تضاد و تزامم نیز مقتضای حکمت و عنایت و شر آن نسبت به خیر آن قلیل است، نرسیدن افراد قلیلی از نوع به اهداف خلقت خویش منافاتی با حکمت و عنایت ندارد. کفر و هرچه نقش کفر را ایفا می‌کند و انسان را از رسیدن به کمال مطلوب باز می‌دارد، از دو حال بیرون

نیست: یا انسان را از فطرت اصلی خارج می‌کند و از آن نوع دیگری پدید می‌آورد، یا اینکه فطرت اصلی محفوظ است و در عین حال، مانع و قاسری است که سد راه انسان شده و او را در نیمه راه رسیدن به قله کمال، متوقف کرده است. در هر دو صورت، خلود در عذاب منتفی است، زیرا در صورت اول، بواسطه کفر، انسان از نوع خود خارج شده و مبدل به نوع دیگری شده که کمال مطلوبش، خلود در آتش جهنم است، ولی مخلد بودن در جهنم، برای او عذاب نیست. خلود در جهنم برای کسی عذاب است که خلاف طبیعت او باشد ولی هر موجودی از وصول به کمال مطلوب خود، لذت می‌برد. در صورت دوم، نرسیدن به کمال مطلوب، به واسطه قاسر و مانعی است که دیر یا زود زائل می‌شود. تا زمانی که شخص کافر یا مذنب گرفتار قاسر و مانع است، عذاب می‌بیند، چرا که آتش جهنم خلاف مقتضای طبیعت انسانی است. همین که قاسر و مانع برطرف شد، انسان به مقتضای طبیعت و فطرت اولیه خود، حرکت به سوی کمال مطلوب را ادامه می‌دهد و از عذاب جهنم رها می‌شود (بهشتی، ۱۳).

در پاسخ به این دیدگاه، علامه طباطبائی اینچنین به تحلیل عقلی جاودانگی انسان در عذاب اخروی پرداخته است: «اخلاق و ملکات فاضله یا رذیله، در نفس صورتی نیکو و یا قبیح ایجاد می‌کند، که نفس سعیده از آن صورت نیکو متنعم، و نفس شقیه از آن صورت قبیح، متألم می‌گردد. در صورتی که این صورت‌ها در نفس رسوخ نکرده باشد، و صوری ناسازگار با ذات نفس باشد، به زودی زائل می‌گردد، برای اینکه عقل برای ناسازگاری، دوام و اکثریت نمی‌بیند و قسر و فشار و زور و ناسازگاری، محکوم به زوال است و نفس خودش می‌ماند و آن سعادت و شقاوت ذاتیش، پس اگر نفس مومن به خاطر گناهی، صورتهای زشتی به خود گرفت، سرانجام آن صورت‌ها از بین می‌رود چون با ذات نفس سازگار نیست همچنانکه نفس کافر که ذاتا شقی است، اگر به خاطر تکرار کارهای صالح صور حسنه‌ای به خود گرفت، آن صور بالاخره از نفس زائل می‌-

شود، چون محیط نفس با آن سازگار نیست. و اما در صورتیکه صورتهای عارضه بر نفس، در نفس رسوخ کرده باشد و در نتیجه صورت و نوعیت جدیدی به نفس داده باشد، مثلا او را که انسان و دارای صورت انسانی بود، بخیل کند، که چنین انسانی یک نوع جدیدی از انسانیت است، همانطور که ناطقه وقتی با جنس حیوان ضمیمه شود یک نوع حیوان درست میکند که نامش انسان است (و ناهقه اگر ضمیمه آن شود، نوعی دیگر درست میکند بنام حمار، و ساهله اگر ضمیمه اش شود نوع سومی درست می‌کند به نام اسب. همچنین صورتهای نوعیه‌ای که در اثر تکرار یک سنخ عمل، در نفس پدید می‌آید، اگر در نفس رسوخ کند نوعیت جدیدی به انسان‌ها می‌دهد) و این هم معلوم است که این نوع، یعنی انسان، نوعی است مجرد در نفس، و موجود مجرد دائمی الوجود است، در نتیجه هر گناهی که از او صادر می‌شود، در صورتی که نفس او سعیده باشد و با گناه سنخیت نداشته باشد، و خلاصه عوامل خارجی گناه را به گردنش گذاشته باشد، در چنین صورتی، وبال و عذاب آن گناهان را می‌چشد و پاک می‌شود و از عذاب نجات می‌یابد. و در صورتی که نفس او شقی باشد و با گناه سنخیت داشته باشد در این صورت هر چند که هر چه از چنین نفسی سر می‌زند به اذن خداست، و لکن از آنجا که گناهان بدون قسر و فشار از او سر می‌زند، چون نفس او نفسی گناه دوست است، لذا چنین نفسی دائما در عذاب خواهد ماند و مثل چنین انسانی که دائما گرفتار و معذب به لوازم ملکات خویش است به وجهی مثل کسی است که به مرض مالیخولیا و یا مرض کابوس دائمی مبتلا شده، که دائما صورتهای هول‌انگیز و وحشت‌آور و زشت از قوه خیالیه اش سر می‌زند، چنین کسی همواره از آن صورتهای فرار می‌کند و با آنها در جنگ و ستیز، و بالاخره در عذاب است، با اینکه خود، این صورتهای را درست می‌کند و صدور آن از نفسش به قسر قاسر و فشاری از خارج نیست» (طباطبائی، ۲ / ۳۸۰). علامه در ادامه می‌گوید: عذاب خالد، اثر و خاصیت آن صورت

نوعیه شقاوت باری است که نفس انسان شقی به خود گرفته، این نوع انسان هم نمی-تواند نوع دیگری شود، چون تصور و گفتگوی ما از چنین نفسی، بعد از آنست که نخست به اختیار خود گناہانی مرتکب شد و سپس به دنبال آن گناہان، احوالی پی در پی در نفس او پدید آمد و به دنبالش استعداد شدیدی در ذات نفس پیدا شد و همین شدت یافتن استعداد نفس، علتی است که در تمامی حوادث باعث می‌شود صورتی متناسب با سنخ آن استعداد پدید بیاورد. در نتیجه همانطور که بعد از انسان شدن نان و گوشت و میوه و عناصر و مواد دیگری که انسان مرکب از آن است، صحیح نیست بپرسیم چرا این مرکب شعور پیدا کرده و چرا فکر دارد و صدها چرای دیگر، برای اینکه پاسخ از همه این سوالات یک کلمه است و آن این است که چون انسان شده است، در مورد این بحث نیز صحیح نیست بپرسیم چرا شقاوت دست از سر او بر نمی‌دارد و دائما آثار شقاوت از آن سر می‌زند، که یکی از آن آثار، عذاب جاودانه است، چون جواب همه اینها این است که او بدست و اختیار خود، خود را شقی ساخت، یعنی انسانی خاص کرد که شقاوت لازمه وجود اوست (همو، ۲ / ۳۸۲).

اما باورمندان به عدم جاودانگی انسان در عذاب گویند ادعای تغییر ماهیت و هویت انسان‌ها بطور کامل، موافق آیات قرآن نیست و ظاهر خطابه‌های قرآن، عنایت به همین نفس و هویت نوعیه انسانی که در دنیا موجود است، دارد و نه هویتی تغیر یافته و با هویت ناری، حیوانی و... در قرآن از زبان همین انسان‌ها نقل می‌کند که: «و قالوا لو كنا نسمع او نعقل ما كنا من اصحاب السعیر» (ملک/۱۰) و همین انسان‌ها بازتاب و نتایج اعمال خود را خواهند دید: «فمن يعمل مثقال ذره خیرا یره و من يعمل مثقال ذره شرا یره» (زلزله/۷-۸) و باز همان انسانهای در دنیا در آخرت می‌گویند: «یا لیتنی کنت ترابا» (نبا/۴۰) و صدها آیه دیگر که دلالت بر حضور همان انسان در جهان آخرت دارد. از این رو ادعای تغییر ماهیت و هویت انسان‌ها به طور کامل بسیار بعید و غیر قابل قبول

است (شانظری، ۱۱۷). حتی به باور آنان، در فرض پذیرش تغییر ماهیت، تبدل این نوع تبدل یافته انسان اخروی، در حوزه امکان می‌گنجد زیرا محال ذاتی نیست، ضمن اینکه رحمت الهی، اقتضای آن را فراهم می‌نماید، از طرفی ادله نقلی نیز به خروج نهائی معذبین از دوزخ حکم نموده است، بنابراین چون یقین قطعی و متقن به بقاء ابدی انسان تغییر یافته، عقلا و نقلا وجود ندارد، حتی در فرض پذیرش تبدل نوعی انسان در آخرت، نمی‌توان دلیلی عقلی و یا نقلی بر بقاء ابدی این تبدل و تغییر ارائه داد.

باورمندان به جاودانگی عذاب، به مسأله عذاب فردی و نوعی نیز با این توضیح متعرض گشته‌اند که در صورتی که نور فطرت به خاموشی گرائیده و ظلمت کفر، تمام وجود شخص را فراگرفته و قلبش را سیاه و تاریک و متحجر ساخته، و در عین حال بر انسانیت خود باقی باشد و فطرت خاموش و از کار افتاده را همچنان یدک کشیده و بی‌اعتنای به آن، به راه کج و معوج خود ادامه دهد، در این صورت، این شخص، گرفتار خلود در عذاب است و مشمول هیچگونه تخفیف و نجات نمی‌شود، و باید همواره در حجاب عذاب جهنم محجوب باشد. و البته عذاب برای این گروه قسری است، ولی قسری بودن عذاب با دوام و جاودانگی آن منافات ندارد، چرا که آنچه دوام می‌یابد، نوع عذاب است نه شخص معذب. عدم جواز قسر مربوط به شخص است نه مربوط به نوع. هیچ مانعی نیست که قسر نوعی تداوم داشته باشد. چه مانعی دارد که افراد یک نوع، فانی و زائل شوند ولی خود نوع به خاطر تعاقب و تبادل افراد همواره باقی بماند، اعم از اینکه بقای نوع، طبیعی باشد یا قسری. در این مسأله نیز، هرچند فرد فرد عذاب به خاطر قسری بودن قابل دوام نیست، ولی نوع عذاب به خاطر تبادل و تعاقب افراد، باقی و مستمر است. علامه طباطبائی در تایید این نکته، از دو آیه قرآن کریم استفاده می‌کند: الف- «کلما خبت زدناهم سعیرا» (اسراء/۹۷) از آنجا که نفس در شقاوت خود در مسیر استکمال قرار دارد، با فرا رسیدن هر شقاوتی، عذابی دامنگیر

نفس می‌شود و برای آن، حد و مرز و نهایتی نیست. به همین جهت است که در آیه فوق خداوند فرموده است: هر لحظه که آتش عذاب، رو به خموشی می‌گذارد ما شعله آن را زیاد و از خاموش شدنش باز می‌داریم. یعنی نوع عذاب - هرچند که قسری است - به تعاقب افراد باقی می‌ماند، ولی فرد قسری عذاب، دم به دم زائل می‌شود.

ب- «اتقوا النار التي وقودها الناس و الحجارة» (بقره/۲۴) هرگاه آتش گیره جهنم، خود مردم و سنگهای جهنم باشند، چه مانعی دارد که دم به دم با فراهم بودن آتش گیره جدید، عذاب استمرار پیدا کند. آنهایی که مستوجب خلود نیستند و گرایش به کفر پیدا نکرده‌اند، برای همیشه آتش گیره نیستند و پیکر آنها برای ابد آتش زا نیست، ولی آنهایی که کافر شده‌اند، جسمی دارند که برای همیشه آتش زاست و به کمک سنگهای جهنم، شعله‌های جدید تا ابد آنها را معذب می‌کند. جسم گنهکار به کمک سنگهای جهنم، ماده‌ایست که قابلیت اشتعال دارد. فاعلی که افاده اشتعال می‌کند، واجب الوجود یا یکی از وسائط او از قبیل فرشته عذاب، است. کفار برای همیشه این قابلیت را دارند. نازل کننده آیه «زدناهم سعیرا» همواره به این فاعلیت، فعلیت می‌بخشد و بنابراین، نه تنها دلیلی بر انقطاع عذاب نیست، بلکه دلیل بر استمرار عذاب، موجود است و نمی‌توان از آن چشم پوشید مگر آنکه دلیلی قوی‌تر در برابرش قرار گیرد. جسم مومنی که بدون گناه از این جهان رخت بر بسته، مستعد برای قبول اشتعال نیست. مومنین گنهکار بر حسب گناهایی که مرتکب شده‌اند، تا مدتی این قابلیت در آنها هست، هرچند ممکن است خدائی که مغفرتش از هر عمل نیکی امیدوارکننده‌تر و رحمتش از هر گناهی فراگیرتر و عفوش از هر گناهی بزرگ‌تر است، آنها را نجات بخشد، لذا بر اساس آیه شریفه «کلما نضجت جلودهم بدلنا هم جلودا غیرها لیذوقوا العذاب» (نساء/ ۵۶) هر چند پوست بدن گنهکاران در آتش جهنم پخته و سوخته می‌شود، ولی برای تداوم عذاب، پوست‌ها تداوم پیدا میکند و هر زمان پوست جدیدی جایگزین پوست پخته و

سوخته قلبی می‌شود و بدین ترتیب، نوع عذاب هرچند قسری است، تداوم می‌یابد (بهشتی، ۱۹). ملاصدرا نیز در کتاب عرشیه که آن را در واپسین ایام از عمر خویش نگاشته، از نظریه عدم جاودانگی عدول نموده و می‌گوید: «اما من آنچه که برایم با اشتغال به ریاضتهای علمی و عملی ظاهر و آشکار شده است این است که دوزخ و سرای جهنم جای نعمت و بر خورداری نیست بلکه جای درد و رنج است و در آن عذاب دائم و همیشگی وجود دارد اما رنج‌ها و دردهایش گوناگون و نو به نو اما پیوسته و بدون انقطاع و پایان است. و پوست‌ها در آن تبدیل و دگرگونی یافته، آنجا جای راحتی و آسودگی و رحمت و آرامش نیست» (صدرالدین شیرازی، عرشیه، ۲۸۲) وی می‌گوید: «منزلت دوزخ، در جهان آخرت، منزلت کون و فساد جهان عناصر خواهد بود و بر آنگونه که کون و فساد در این جهان، جاودانی است و انواع، بازیچه کون و فسادند و با این وصف جاودان گذارده میشوند و فقط افراد، در معرض تغییر و تبدیل اند، در آن جهان هم دوزخ، جاودان جای اندوه و سختی و تنگی است و افراد تغییر و تبدیل می‌یابند» (همو، پیشین، ۱۵۹).

اما به اعتقاد مخالفان خلود، عذاب نوعی و شخصی در اشکال قسر دائم، تفاوت ندارد و با تعبیر نوعی بودن عذاب، نمی‌توان از اشکال عقلی بطلان قسر دائم و اکثری رهایی یافت، زیرا تحقق هر طبیعت نوعیه به فرد و شخص است و طبیعت منهای افراد، هیچ وجود خارجی ندارد. از این رو هر فرد از انسان که مرتکب گناه شده و در دنیا رفتار بد و خطا انجام داده است با فرض اینکه طبیعت نوعیه انسانی او تغییر نیابد، عذاب دائم او مستلزم قسر دائم و جلوگیری از وصول طبیعت به هدف از آفرینش اوست؛ یعنی هیچگاه این افراد به کمال حقیقی که برای آن خلق شده‌اند، نمی‌رسند و جاودانه در عذاب جهنم خواهند ماند. به نظر می‌آید پاسخ‌های فوق، فرار از اشکال با جعل اصطلاح است، ولی از نظر عقل اینگونه پاسخ‌ها قابل قبول نیست (شانظری،

(۱۱) و البته در نظر برخی از موافقان خلود نیز، ارایه پاسخ با استناد به عذاب شخصی و نوعی، با آیات خلود و جاودانگی عذاب کفار، سازگاری ندارد (مکارم شیرازی، ۵۰۰/۶).

نتیجه

دلالت واژگانی آیات دال بر خلود، مستند هر دو دیدگاه موافق و مخالف جاودانگی انسان در عذاب اخروی قرار گرفته، اما باورمندان به عدم جاودانگی انسان در عذاب، که در بیان معنای واژه خلود به سخن راغب اصفهانی استناد جسته‌اند، باید توجه نمایند که این لغت شناس در بیان معنی خلود به مفهوم طول مدت، به آیات قرآن استشهاد نکرده بلکه به اشعار عرب استناد جسته، در حالی که در استنادات بیانی خلود در مفهوم جاودانگی، به آیات قرآن استشهاد نموده است، بنابراین می‌توان گفت دلالت واژه خلود از منظر راغب اصفهانی بر مبنای اصل تحول زبان، به مفهوم جاودانگی می‌باشد. همچنین در بررسی استنادهای قرآنی هر دو گروه، دلایل باورمندان به جاودانگی از قوت و اعتبار بیشتری برخوردار است. اگر چه در این زمینه روایات متعارض و هر گروهی به روایات مناسب با نظر خویش، تمسک نموده‌اند، اما دلایل عقلی موافقان خلود، با پرسش‌هایی بدون پاسخ مواجه است، زیرا دلیلی برتبدل نوع انسانی در آیات قرآن وجود نداشته و بر فرض وجود آن، دلیلی بر بقاء آن نوع تبدیل یافته، در اختیار نمی‌باشد. از طرفی پاسخ جای‌گزین از جانب مخالفان خلود با استناد به معنای لغوی، پس از رد خلود و جاودانگی با انگیزه عدم تناسب جرم و مجازات و تاکید بر بقاء طولانی مدت، همان محذوراتی را که مفهوم خلود در پی دارد، داراست، زیرا تناسب جرم و مجازات، اقتضای عدالت و تساوی در عذاب را، کما و کیفاً، به همراه دارد و اگر میزان تشخیص عینیت و تناسب «طولانی بودن مدت مجازات» با «جرم محدود»، در

نظر مخالفان خلود، علم الهی باشد، این میزان در «خلود» هم قابل تصور است و بنابراین مفهومی به عنوان «بی‌عدالتی و عدم تناسب»، سالبه به انتفاء موضوع خواهد بود و این پاسخ جای گزین، نمی‌تواند پاسخ گوی مشکل عقلی بوجود آمده ناشی از عقل ناپذیری مجازات نامحدود در برابر جرم محدود، در فرض اعتقاد به خلود، باشد. به همین جهت نظریه پردازی در رابطه با خلود را نه بر محوریت عقلانیت و نه با استناد به روایات، بلکه با توجه به دلالت‌های واژگانی دال بر خلود و نیز استدلال‌های قرآنی باید بررسی نمود که دلالت قوی‌تری بر جاودانگی عذاب دارند.

منابع

- آهنی، غلامحسین، *اسرار آیات بعث*، تهران، بنیاد قرآن، ۱۳۶۱
- ابن فارس، ابی الحسن احمد، *معجم مقاییس اللغه*، عبد السلام محمد هارون، مصر، شرکه مکتبه و مطبعه مصطفی البابی الحلبي و اولاده، ۱۳۹۰ ق
- ابن منظور، ابی الفضل جمال الدین محمد، *لسان العرب*، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۰ ق
- جوهری، اسماعیل، *الصحاح تاج اللغه و صحاح العربیه*، مصر، دار الکتب العربی، بی تا
- بهشتی، احمد، مساله خلود در عذاب و دیدگاه علامه طباطبائی، فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش دینی، شماره ۱۱، آبان ۱۳۸۴
- جوادی آملی، عبدالله، *معاد در قرآن*، ج ۵، قم، اسراء، ۱۳۸۱
- خلیل، ابن احمد، *کتاب العین*، الدكتور مهدی المنزومی، الدكتور ابراهیم السامرائی، بی جا، دار مکتبه الهلال، بی تا
- رازینی، علی، *پژوهشی پیرامون مفردات قرآن*، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۱
- رازی، فخرالدین محمد، *تفسیر کبیر*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۵ ق
- راغب اصفهانی، *مفردات الفاظ القرآن الکریم*، صفوان عدنان داوودی، قم، طلیعه النور، ۱۴۲۷ ق

زیبیدی، محمد مرتضی، *تاج العروس من جواهر القاموس*، عبدالعزیز مطر، دار الهدایه، ۱۳۹۰ ق

زمخشری، ابی القاسم محمد، *اساس البلاغه*، عبدالرحیم محمود، بی جا، دفتر تبلیغات اسلامی، بی تا

شانظری، جعفر، تحلیل عقلی جاودانگی در دوزخ (خلود) از منظر ملاصدرا و علامه طباطبائی، فصلنامه علمی پژوهشی *انجمن معارف اسلامی ایران*، سال دوم، شماره دوم، بهار ۱۳۸۵

صدر الدین شیرازی، محمد، *شواهد الربوبیه*، جواد مصلح، تهران، سروش، ۱۳۷۵

_____، محمد، *عرشیه*، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۶۲

طباطبائی، محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، محمدباقر موسوی همدانی، قم، دار العلم، بی تا

طریحی، فخرالدین، *مجمع البحرین*، محمود عادل، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۸

طیب، عبدالحسین، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، بی جا، انتشارات اسلام، ۱۳۶۶

عادل سبزواری، محمود، *لغت نامه قرآن کریم*، تهران، نشر ثالث، ۱۳۸۳

فیومی، احمد، *المصباح المنیر*، مصر، مطبعه امیریه، ۱۹۱۲ م

قرشی، علی اکبر، *قاموس قرآن*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۵۲

کلینی رازی، محمد بن یعقوب، *اصول من الکافی*، ج ۱ و ۲، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۸۸ ق

مجلسی، محمد باقر، *بحار الانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق

مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب،

۱۳۶۰

مکارم شیرازی، ناصر، *پیام قرآن*، ج ۶، قم، مدرسه الامام امیر المومنین، ۱۳۷۲

موسوی غروی، محمد جواد، *چندگفتار*، تهران، نشر نگارش، ۱۳۷۹