

خلود در عذاب و شبهات آن از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی و مصباح یزدی

نعیمه نجمی نژاد^۱، یحیی نورمحمدی نجف‌آبادی^۲

چکیده

خلود در عذاب یکی از مسائل مربوط به معاد و کیفر الهی است که هر یک از اندیشمندان به اقتضای مبانی فکری خود، در پی تبیین آن برآمده‌اند. عده‌یی به این قائل شده‌اند که خلود در دوزخ، مساوی خلود در عذاب نیست و مخلدین در دوزخ، پس از اینکه مدتی عذاب می‌بینند، عذاب با طبع آنها سازگار شده و به عذب تبدیل می‌شود؛ در مقابل، بعضی معتقدند عذاب بهیچ عنوان برای مخلدین در دوزخ گوارا نخواهد شد. مسئله این نوشتار بررسی دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی و مصباح یزدی در اینباره و تبیین شبهات پیرامون آن با توجه به نظر این دو اندیشمند است که بروش توصیفی-تحلیلی نگاشته شده است. یافته‌ها نشان می‌دهند که از نظر این اندیشمندان،

خلود در عذاب امری قطعی است و کفار، منافقین و مشرکین معاند، تا ابد در عذاب خواهند بود؛ همچنین این مسئله با رحمت، عدل و حکمت الهی ناسازگار نیست.

کلیدواژگان: خلود، عذاب، نار، آیت‌الله جوادی آملی، مصباح یزدی.

مقدمه

معاد یکی از اصول اعتقادی است که همواره محور پرسشهای گوناگون بوده است؛ در این میان، بحث پاداش و کیفر الهی جایگاهی محوری دارد، تا جایی که یکی از نامهای قیامت، یوم الجزاء است. کیفر و پاداش الهی بر اساس بسیاری از آیات و روایات، یا موقت است یا دائم. در مورد کیفر موقت باید گفت: اینکه برخی

۱. دانش‌پژوه سطح ۴ رشته حکمت متعالیه، جامعه الزهرا(س)، قم، ایران (نویسنده مسئول)؛ 6669.nnn@gmail.com

۲. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه ملایر، ملایر، ایران؛ normohamadi126@gmail.com

متناسب با گناهی که انجام داده‌اند، مدتی عذاب ببینند و بعد از جهنم آزاد شوند، با هیچکدام از اصول عقلی و نقلی ناسازگار نیست؛ همچنین در مورد پاداش جاودانه، یعنی در مورد جاودانگی در بهشت اختلافی میان اندیشمندان نیست، مرکز ثقل اختلاف‌نظرها پیرامون جاودانگی در عذاب است. قریب به اتفاق اندیشمندان دربارهٔ جاودانگی برخی در جهنم اختلاف‌نظر ندارند، بلکه اختلاف عمدهٔ آنان در مصداق مخلدین و کیفیت این خلود است. هرکدام با توجه به اصول و مبانی فکری خود نظری ارائه داده‌اند؛ بعضی معتقدند این عده پس از تحمل مدتی عذاب، با اینکه در جهنم خالدند، دیگر عذاب برای آنها ناگوار نخواهد بود و بلکه لذت‌بخش نیز خواهد بود؛ اما بعضی دیگر بر این باورند که این گروه همانطور که خالد در جهنمند، خالد در عذاب نیز خواهند بود و بهیچوجه عذاب برای آنان گوارا نخواهد شد. این قول با شبهات فراوانی، از جمله ناسازگاری خلود در عذاب با عدل و رحمت الهی و... مواجه است.

پیشتر پژوهشی جامع پیرامون خلود در عذاب و شبهات دربارهٔ آن از منظر کلامی-فلسفی-تفسیری، با توجه به آراء معاصرانی همچون آیت‌الله جوادی آملی و مصباح یزدی که شاگردان مکتب حکمت متعالیه‌اند و مبانی فلسفی و قرآنی را در دست دارند، انجام نشده است. نوشتار پیش‌رو که با

روش توصیفی-تحلیلی نگاشته شده، بدنبال تبیین نظر این دو فیلسوف، و سپس پاسخ آنها به شبهات مطرح به این دیدگاه است. البته بحث خلود در عذاب مبتنی بر مباحث فلسفی متعدد است؛ در اینجا بر مبنای محدودیت گنجایش یک مقاله، از پرداختن به آنها صرف‌نظر شده و به بیان نظریات این دو اندیشمند بسنده می‌کنیم.

۱. تبیین و ادلهٔ خلود در عذاب از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی

از نظر آیت‌الله جوادی آملی، وصف نفسانی یکی از صور زیر است: حال، ملکه، صورت نوعی و فصل مقوم.

اگر منشأ تصمیم‌گیری گناه، «حال» باشد زود از بین می‌رود و اگر «ملکه» باشد، گرچه مقداری میماند ولی باز هم از بین‌رفتنی است، در این دو صورت، خلود در عذاب معنا ندارد؛ از اینرو، مسلمان فاسق مخلّد در عذاب نیست. اما اگر گناه صورت نوعی و فصل مقوم شد، چون زوال‌پذیر نیست، تصویر دوام عذاب در این مورد صحیح است (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف: ۲/ ۵۰۳). چون روح آدمی مجرد و منزّه از مکان و زمان است و از طرفی، کفر و نفاق نیز ملکه‌یی است نفسانی و مجرد از زمان و مکان، پس روحی که گرفتار کفر و نفاق شد، تا ابد در عذاب خواهد بود (همان: ۳۳۴).

از دید استاد جوادی آملی، وقتی گناه از مرحله عمل خارجی گذشت و صفت نفسانی شد و از مرتبه حال به مقام ملکه رسید و از ملکه بودن عبور کرد و بمثابه فصلِ مَقُوم وجودی (نه ماهوی) شد، چنین جرمی زایل نمیشود و وقتی وارد معاد شد، لوازم آن، یعنی کیفر دائم الهی، وی را رها نمیکند (همان: ۳۵۲/۵) و هم قلبشان «آتش برافروخته الهی که از دلها سر میزند» (همزه/ ۶۷) - و هم بدنشان «کسانی که به آیات ما کافر شدند بزودی آنها را در آتشی وارد میکنیم که هرگاه پوستهای تن آنها (در آن) بسوزد، پوستهای دیگری بجای آن برای آنها قرار میدهم تا کیفر (الهی) را بچشند، خداوند توانا و حکیم است» (نساء/ ۵۶) - گرفتار خواهد بود (همان: ۴۸۵/۲). یعنی عذاب روحی از اوصاف ناپسند و عقاید باطل کافر، و عذاب حسی و ظاهری از کردار بدنی انسان سرچشمه میگیرد (همان: ۲۶۳/۱۳).

ایشان ذیل آیه ۸۱ سوره بقره که میفرماید: «آری کسانی که مرتکب گناه شوند و آثار گناه سراسر وجودشان را بپوشاند، آنها اهل آتشند و جاودانه در آن خواهند ماند»، معیار خلود در دوزخ را احاطه خطیئه بر انسان میداند و میگوید: خطیئه حالتی است که بر اثر ارتکاب گناه در نفس گنهکار پدید می آید و آن را احاطه میکند. سیئه‌یی موجب خلود است که همه وجود

گنهکار را احاطه کند و شامل گناهانی است که به شرک یا کفر یا تکذیب آیات الهی منتهی شود، نه هر سیئه‌یی؛ زیرا گناهی که به عقیده آسیب نرساند، هرچند در اعمال ظهور دارد و جوارح یا بخشی از احوال و اوصاف را احاطه میکند و قسمتی از جوانح را دربرمیگیرد، همه درون و فؤاد را احاطه نمیکند، زیرا جایگاه اعتقاد توحیدی همچنان از آسیب سیئه مصون است (همان: ۳۲۴/۵).

آیت‌الله جوادی آملی تأکید میکند: کسی خالد در عذاب است که در وجود خود جایی برای اعتقاد به توحید و... باقی نگذاشته، گناه همه هستی او را فراگرفته باشد. بهمین دلیل، حصر خلود در دوزخ برای مشرکان و کافران و منافقان حقیقی است نه اضافی و هیچ گناهی مادامی که با قبول توحید و وحی و نبوت و معاد منافی نباشد و مستلزم انکار آنها نبوده و با عقاید مزبور جمع گردد، سبب خلود در دوزخ نخواهد شد (همان: ۳۵۱).

۲. تبیین و ادله خلود در عذاب از دید آیت‌الله مصباح یزدی

آیت‌الله مصباح یزدی خلود در عذاب را چنین تبیین میکند: انسان موجودی مختار است و سعادت و شقاوت وی، در گرو افعال اختیاری اوست. از طرفی، کارهای اختیاری انسان تنها

هنگامی ارزشمند است که دو ویژگی داشته باشد: اولاً، دارای حسن فعلی باشد، یعنی آن کار، خود بخود و بدون توجه به اینکه فاعل آن چه انگیزه‌یی داشته است، کاری خوب و شایسته باشد. ثانیاً، دارای حسن فاعلی باشد، یعنی انگیزه فرد از انجام آن، انگیزه‌یی درست باشد. در این میان، آنچه از همه مهمتر است، «حسن فاعلی» است (مصباح یزدی، ۱۳۸۳ ج: ۱۲۴)؛ یعنی درستی یا نادرستی انگیزه است که میتواند منشأ والاترین ارزش مثبت یا بدترین ارزش منفی یک کار شود. تأثیر «نیت» یک تأثیر طبیعی و تکوینی است، نه قراردادی. بعبارت دیگر، خود نیت است که با آن عمل رابطه تکوینی دارد و به آن حیات میدهد؛ بنابراین، اگر در عملی، «نیت» نباشد یا نیت صحیحی نباشد، آن عمل موجب کمال نفس نخواهد شد (همو، ۱۳۹۰ الف: ۵۸). پس کاری ارزشمند است که صرفاً برای تحصیل رضای خداوند انجام گیرد (همو، ۱۳۹۱: ۱/ ۱۰۸). از طرفی، تحقق نیت، مشروط به ایمان است، اگر ایمان نباشد، چنین نیتی تحقق پیدا نمیکند و کاری که بدون آن انجام شده، بی‌ارزش خواهد بود (همان: ۱۱۷).

بر این اساس، از دید مصباح یزدی، عامل اساسی سعادت انسان، «ایمان» است. مراد از ایمان حالتی قلبی است که بر اثر دانستن یک مفهوم و گرایش به آن حاصل میشود و دست‌کم ایمان لازم برای سعادت ابدی عبارتست از ایمان

به خدای یکتا، پاداش و کیفر اخروی و صحت آنچه بر انبیا نازل شده است. حال اگر کسی انگیزه‌هایی مخالف با مقتضای ایمان در او پدید آید و موجب انجام کارهای ناشایست شود و این عمل تکرار گردد، دچار کفر میشود و سراسر وجود او ضد ایمان میگردد؛ چنین شخصی قطعاً به شقاوت و عذاب ابدی دچار میشود، چون شرط اصلی سعادت را ندارد (همان: ۴۵۵-۴۵۳). او در ادامه میگوید: شرک یکی از مصادیق کفر است و نفاق هم چیزی جز کفر باطنی و ایمان ظاهری نیست و سعادت و شقاوت انسان در گرو حقایق باطنی است، پس خلود در عذاب شامل مشرکین و منافقین نیز میشود (همان: ۱۳۲؛ همو، ۱۳۸۴: ۴۴۵).

خلاصه دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی اینست که اگر شخص با ایمان از دنیا برود، به عذاب ابدی مبتلا نخواهد شد؛ گناهان کوچکش بواسطه اجتناب از کبائر، بخشیده میشود و گناهان بزرگش بوسیله توبه، و اگر توبه نکرد، با تحمل مشکلات دنیا و سختیهایبرزخ، گناهانش بخشیده میشود و اگر باز هم از آلودگیهای گناهان پاک نشد، بوسیله شفاعت که تجلی رحمت الهی در اولیا خداست، از عذاب دوزخ نجات خواهد یافت. مقدار این سختی و عذاب بستگی به مقدار گناه فرد دارد و ممکن است کسی هزاران سال در عالم برزخ معذب باشد تا آمرزیده شود، و ممکن است کسی با

تحمل همان عذاب جان دادن و سكرات موت، مورد رحمت قرار گیرد (همو، ۱۳۸۸: ۲۸۳؛ همو، ۱۳۸۴: ۴۸۱). افرادی که برای شناخت حقیقت تلاش کرده اما ولی به واقع نرسیده‌اند که مستضعف فکری نام دارند. نیز به عذاب ابدی دچار نمیشوند. اما کسانی که از روی علم، حقیقت را نپذیرفتند و به دشمنی با حق پرداختند، معذب به عذاب ابدی هستند (همو، ۱۳۸۲: ۸۴ / ۱؛ همو، ۱۳۹۰ ج: ۲۵۷).

۳. بررسی شبهات خلود در عذاب بر اساس اندیشه آیت‌الله جوادی آملی و مصباح یزدی

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. این مشکل در مورد خلود در عذاب قویتر مطرح میشود، چراکه اگر فردی در دنیا هفتاد سال گناه کرده است، خلود در عذاب برای وی متناسب با جرمش نیست و این امر با عدالت خداوند منافات دارد (مطهری، ۱۳۸۷ ب: ۱۹۱).

بررسی و نقد

در پاسخ به این شبهه باید مقدماتی مطرح شود: ۱- دنیا و آخرت دو نوع جهان و دو

نشئه‌اند که هر کدام قوانین و نظامهای 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 (مصباح یزدی، ۱۳۹۰ ج: ۱۶۹). 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 تناسب و تناظر وجود دارد؛ همانطور که پیامبر اکرم (ص) فرمودند: «دنیا مزرعه آخرت است» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۷ / ۳۵۳). ۳- انواع مجازاتها (جوادی آملی، ۱۳۸۸ ب: ۵ / ۱۸۵؛ همو، ۱۳۸۸ الف: ۸ / ۳۴۱؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۴: ۴۳۷). برای اینکه مشخص گردد که در کدام نوع از مجازاتها باید بین جرم و جریمه تناسب وجود داشته باشد و اینکه مجازاتهای اخروی از کدام قسم مجازاتها هستند، نخست باید انواع مجازاتها را بررسی کرد.

در یک دسته‌بندی کلی، مجازاتها سه گونه‌اند: مجازاتهای قراردادی: این نوع مجازات، همان کیفرها و مقررات جزایی است که در هر جامعه بوسیله قانونگذاران آن وضع میشود. این نوع مجازات به دو هدف انجام میگردد: یکی جلوگیری از تکرار جرم بوسیله خود مجرم یا

دیگران از طریق ترسی که ایجاد میشود، که میتوان آن را تنبیه و عبرت نامید؛ دیگری در مواقعی که جنایت از قبیل تجاوز به دیگران باشد، اعمال این کیفرها موجب تشفی و تسلی خاطر ستمدیده میشود و با این کار ناراحتیهای روحی وی تخلیه شده و مانع از ارتکاب جنایت توسط او میگردد. در اینگونه مجازاتها باید بین جرم و جریمه تناسب وجود داشته باشد و قانونگذار باید این تناسب را در نظر بگیرد.

وجود این مجازاتها در جهان آخرت معقول نیست، زیرا آنجا جای عمل نیست تا گفته شود که با اعمال این مجازاتها، جرم تکرار نمیشود. از سوی دیگر، مسئله تسلی ستمدیده نیز مطرح نیست، زیرا گناه یا حق الناس است که در آن شرایط هول عظیم، تشفی خاطر ستمدیده معنا پیدا نمیکند، یا حق الله است که خداوند هم حس انتقامجویی و تشفی طلبی ندارد که بخواهد برای خالی کردن عقده دل خود انتقام بگیرد.

مجازات‌ی که با گناه رابطه تکوینی و طبیعی دارد: کیفرهایی هستند که رابطه علی و معلولی با جرم دارند، یعنی جرم نتیجه طبیعی و معلول آن است. این کیفرها را «مکافات عمل» یا «اثر وضعی گناه» مینامند. بسیاری از گناهان، آثار وضعی بسیاری در همین دنیا بدنبال دارند، مثلاً شراب‌خواری صدمه‌هایی بر روان و جسم شراب‌خوار وارد میکند و موجب اختلال اعصاب، بیماریهای کبدی و... میشود و این اثر

ذاتی خود گناه است، نه اینکه مجازات قانونی فرد شراب‌خوار باشد، یا اگر کسی سم بخورد، نتیجه طبیعی آن، مرگ است و نمیتوان اعتراض کرد که او فقط کمی سم خورد چرا به کیفر مرگ دچار شد و بین این جرم و کیفر آن تناسب وجود ندارد. مسئله تناسب جرم و کیفر، مربوط به کیفرهای قراردادی است که رابطه آنها با جرم، رابطه قراردادی است نه واقعی و ذاتی؛ مکافاتهای طبیعی، نتیجه و لازمه عملند.

مجازات‌ی که تجسم خود جرم است و چیزی جدا از آن نیست: نوع دیگری از مجازاتها رابطه تکوینی قویتری با گناهان دارند؛ یعنی نه قراردادی است و نه از نوع رابطه علی و معلولی، بلکه بین جرم و مجازات، رابطه «عینیت» و «اتحاد» برقرار است. مجازاتهای اخروی از این قسم هستند؛ یعنی آنچه در آخرت بعنوان پاداش یا کیفر به افراد داده میشود، تجسم خود عمل آنهاست. اینگونه از مجازاتها مثل اینست که شخص بر اثر استعمال مشروب در یک هفته، به زخم معده دچار شود و مجبور باشد عمری با این درد و رنج سر کند. نمیتوان گفت این بیعدالتی است؛ چون شخص یک هفته مشروب خورده است، چرا باید تا آخر عمر رنج بکشد؟ یا مثلاً پدری به فرزند خود بگوید به مار دست نزن، سمی است یا به آتش دست نزن، میسوزی، چنین نیست که اگر کودک هشدار پدرش را نادیده گرفت، در آینده مصدوم یا

مسموم شود، بلکه هم‌اکنون مصدوم میشود. درواقع، مجازات تبهکاران به این صورت است که صورت باطنی اعمال خود را میبینند و متوجه میشوند آنچه انجام داده‌اند، سم و آتش بوده است؛ همانطور که قرآن کریم میفرماید: «کسانیکه اموال یتیم را به ستم میخورند، جز این نیست که آتشی در شکم خود فرو میبرند» (نساء/ ۱۰).

با ذکر این مقدمات، پاسخ شبهه بر اساس نگاه استاد جوادی آملی و مصباح یزدی روشن میشود: اولاً، دنیا و آخرت هر کدام نظامی جداگانه دارند. ثانیاً، اگر مجازات اخروی از نوع مجازات قراردادی و اعتباری دنیا باشد، به آن اشکال وارد است، اما در مقدمه سوم مشخص شد که مجازات اخروی از نوع تکوینی، و نفس خود عمل است. هنگامیکه 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. بهمین دلیل، آنچه در آخرت بعنوان عذاب به انسان میرسد، همان باطن اعمال انسان و نیت اوست که تجسم می‌یابد و بصورت عذاب درمی‌آید.

بنابراین، هنگامیکه 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. بعبارت دیگر، کسی که در نیت و قصدش (نیت بمعنای اعتقاد و شاکله‌یی که انسان بر اساس آن عمل میکند) این باشد که اگر عمر ابدی هم داشته باشد با حق دشمنی کند، عذابش ابدی خواهد بود، زیرا گویی در قصد و فکر و روحش، نقش ابدیت خورده که تا ابد اینچنین باشد و بهمین دلیل، آنچه را ابدی می‌خواهد، ابدی به آن میرسد و این مقتضای عدالت الهی است که هر موجودی را به آنچه استحقاق آن را دارد، برساند (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف: ۲/ ۴۸۴؛ همان، ۱۳/ ۷۱۰؛ همو، ۱۳۸۸ ب: ۵/ ۳۰ و ۵۰۲؛ همو، ۱۳۸۷: ۱۷۶؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۰ ب: ۲۴۹).

در همین رابطه حدیثی از پیامبر اسلام (ص) نقل شده که حضرت در جواب فردی یهودی که پرسید: اگر پروردگارت ستم روا نمیدارد چگونه کسی را که جز چند روز (مدت محدود) گناه نکرده، تا ابد در آتش جاودان میدارد؟، فرمود:

زیرا نیت او این بود که اگر عمر جاوید داشته باشد گناه کند و چنین نیتی از کردارش بسی بدتر است. همچنین کسی که در بهشت جاودان خواهد ماند، بدین سبب است که در اندیشه اوست که اگر برای همیشه در دنیا میزیست، از اطاعت خدا دست نمیکشید و چنین اندیشه‌یی از یک عمر کردار او بمراتب بهتر است. بنابراین، طبق این قاعده کلی، بر پایه نیت و اندیشه‌هاست که اهل بهشت در

بهشت جاودانه خواهند بود و اهل آتش، در آتش؛ زیرا خداوند متعال میفرماید: «ای پیامبر اعلام کن هر کس بر اساس شاکله (ساختار ذاتی و طبیعی) خود کارها را انجام میدهد و خداوند به هر کس که هدایت یافته، از همه کس آگاهتر است» (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۹۸).

جوادی آملی در پاسخ به این شبهه میگوید: اگر منظور از عمل که عین جزا یا سبب جزاست، اعمال خارجی باشد، آن اعمال خارجی عمری محدود دارند و یقیناً منقضی میشوند. در این صورت، با انقطاع عمل، جزا هم منقطع میشود، زیرا با انقطاع سبب، نمیشود مسبب دائمی باشد. پس عمل محدود نمیتواند جزای نامحدود داشته باشد، ولی حقیقت اینست که اعمال خارجی بمنزله بدن و ملکات حاصل از آنها بمثابة روح آن است؛ از اینرو کاری که انسان انجام میدهد، در او اثر میگذارد. این اثر ابتدا که رابطه انسان با آن کیف نفسانی ضعیف است، حال نام میگیرد، اما اگر اعمال تکرار شد، رابطه انسان با این صفت قوی میشود و این صفت از حال بودن درمی آید و ملکه میشود. وقتی ملکه شد، با نفس متحد شده و در این حالت یک موجود مجرد دائمی میشود که خود سبب برای عذاب دائمی میگردد (جوادی آملی، ۱۳۸۶ب: صوت پیاده شده جلسه ۲۰۰).

۲. ناسازگاری خلود در عذاب با رحمت الهی
خداوند همه کمالات را به صاحبان کمال میدهد و هر جا عطیه‌یی هست از ناحیه خداوند

است. از طرفی، معطی شیء نمیتواند فاقد شیء باشد. در بین انسانها کسانی هستند که دارای عفو، رحمت، رأفت و گذشتند، اینان اگر کسی را ببینند که به عذاب مبتلاست یا از عذاب او چشم‌پوشی میکنند یا از دوام آن. خداوند نیز که این رحمت و رأفت را بنحو کامل و تام دارد و دارای رحمت واسعه است و عقل و نقل او را «ارحم الراحمین» معرفی میکند، چگونه میتواند شخصی را تا مدت نامحدود به عذاب و رنج دچار کند و او را مشمول لطف و رحمت خود قرار ندهد؟ (ابن عربی، بی تا: ۳/ ۲۵).

بررسی و نقد

برای پاسخ به شبهه، نخست باید واژه «رحمت الهی» را مورد مذاقه قرار داد. استاد جوادی آملی درباره خود رحمت میگوید: فرهنگهای لغت برای «رحمت» معانی فراوانی مانند: رقت، رأفت، لطف، رفق، عطوفت، حب، شفقت و دلسوزی ذکر کرده‌اند؛ درحالیکه اولاً، اینها مراحل پیشین رحمت است، نه خود آن؛ زیرا با مشاهده صحنه‌های رقت‌آور، ابتدا در قلب انسان رقت، لطف، عطوفت، دلسوزی، محبت، شفقت و رأفت و سپس، رحمت پدید می‌آید. ثانیاً، آنچه گفته شده، ویژگی مصداقی از مصادیق رحمت است که در آدمی حادث میگردد، اما رحمتی که به خداوند اسناد داده میشود، منزله از هر گونه انفعال و تأثر است. بنابراین، معنای جامع رحمت، همان «اعطاء و افاضه برای رفع حاجت

خداوند

نیازمندان» است و به این معنا، به خدای سبحان نیز اسناد داده میشود (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف: ۲۸۰ / ۱).

او تأکید میکند که رحمت بمعنای اعطاء کمال وجودی، کمالی حقیقی است که نیازمند معرفت، قدرت، سخا و جود است. کسی که نداند سعادت و کمال دیگری در چیست و نداند از چه راه به او خیر برساند، یا بداند ولی توان خیر رساندن به او را نداشته باشد، یا عالم و قادر باشد اما جود و سخا و گذشت در او نباشد، رحمت او بالفعل نیست و نمیتواند نسبت به دیگری مهربان باشد. پس تحقق رحمت بالفعل، نیازمند امور سه گانه علم، قدرت و جود است و بسبب اتکای رحمت به این امور، بود و نبود و قوت و ضعف رحمت، به بود و نبود و قوت و ضعف امور یاد شده بستگی دارد. بر این اساس و نیز بدلیل اینکه هیچ موجودی در علم و قدرت و جود همانند خدای سبحان نیست، هیچ موجودی در رأفت و رحمت مانند خدای سبحان نخواهد بود و خدای سبحان بطور مطلق ارحم الراحمین است (همان: ۸ / ۴۱۹). نکته قابل ذکر اینست که «رحمان» رحمتی است که در برابر غضب نیست، بلکه غضب نیز از مصادیق آن است، اما «رحیم» در برابر غضب است (همان: ۱ / ۲۷۷).

مصباح یزدی بررسی رحمت خداوند را از ارتباط خدا با مخلوقات شروع میکند؛ اینکه، خداوند ارتباطی گسترده با مخلوقات دارد. مثلاً، وقتی به انسان حیات و زندگی میدهد، بعنوان «محیی» شناخته میشود یا وقتی به انسان گرسنه غذا و روزی میدهد، «رزاق» است، اما اگر قرار باشد مفهومی در نظر گرفته شود که همه ارتباطات خداوند با مخلوقات را دربرگیرد، جامعتر از اسم «رحمان» خدا چیزی نیست. خداوند بر اساس صفت رحمانیت خود همه موجودات را از کمالات وجودی اولی برخوردار ساخت و بخشش و نعمت عام را برای همه قرار داد؛ اما در این میان، انسان موجودی تکامل پذیر است که استعداد رشد و تعالی دارد، پس بجز رحمت عام، خداوند انسان را از بخشش و رحمت خاص خود نیز برخوردار میسازد تا با انتخاب و اختیار خویش، به سعادت و کمال برسد. خداوند بدلیل عنایت و رحمت خاصی که تنها نصیب انسان کرده، به صفت «رحیم» متصف میشود.

از نظر مصباح یزدی صفتی که ارتباط عام خداوند با همه مخلوقات را بیان کند، «رحمان» است و این صفت بیانگر آنست که او همه موجودات را بر اساس فضل و رحمتش آفرید. این اسم، مختص خداوند است و بجز خداوند، کس دیگری به صفت «رحمان» متصف نمیشود:

خداوند

«الرَّحْمَنُ، إِسْمٌ خَاصٌّ بِالصِّفَةِ الْعَامَّةِ»؛ «رحمان» اسم خاص خداوند است، اما قلمروی گسترده دارد و همه مخلوقات را دربرمیگیرد. «رحیم» نیز صفت خداوند است که از بخشش خاص خداوند در حق انسان حکایت میکند، اما در مقابل صفت رحمان که فقط خداوند به آن متصف میگردد، صفت «رحیم» به غیر خدا نیز داده میشود؛ «الرَّحِيمُ إِسْمٌ عَامٌّ بِالصِّفَةِ الْخَاصَّةِ»؛ «رحیم» اسمی است عام (که غیر خدا نیز بدان نامیده میشود) اما قلمرو آن خاص است و فقط متوجه انسانهاست (مصباح یزدی، ۱۳۸۳: ۱۶۴-۱۶۱).

بدین ترتیب، برای پاسخ به شبهه از دید جوادی آملی و مصباح یزدی، باید گفت: رحمت خداوند بنحو انفعال، عاطفه و دلسوزی نیست و تحت تأثیر عوامل خارجی قرار نمیگیرد؛ حتی در مواردی که احتمال دارد انسانها اعمال عاطفه کنند، خدای رحمان دستور بیمهری میدهد (جوادی آملی، ۱۳۸۶: صوت پیاده‌شده جلسه ۲۲۲)؛ مانند آیه قرآن که میفرماید: «هر یک از زنان و مردان زناکار را صد تازیانه بزنید و نباید رأفت نسبت به آن دو شما را از (اجرای) حکم الهی مانع شود، اگر به خدا و روز جزا ایمان دارید، و باید گروهی از مؤمنان مجازاتشان را مشاهده کنند» (نور/ ۲). علت چنین دستورهای اینست که خداوند حکیم، سراسر جهان هستی را بر اساس رحمت آفریده و همه عذابها،

کیفرها، تلخیها و نقصها در جایگاه ویژه و زیر پوشش رحمت مطلق قرار میگیرد و طبق این نقشه عام، جهان را اداره میکند؛ یک جا، جای لطف و جای دیگر، جای عذاب. یک جا مورد اعمال عذابهای مقطعی و مورد دیگر، جای عذاب جاودان و همیشگی است. بنابراین، رحمت عام و گسترده مقابل ندارد و حتی عذابهای جاودان نیز زیر پوشش این رحمت مطلق قرار دارد، نه در مقابل آن، و عین رحمت مطلق است. اما عذاب جاوید با رحمت خاص یکجا جمع نمیشود، چون انسان معذب با اختیار خویش راه شقاوتمندان و کافران را عمداً انتخاب میکند و خود را شقی میسازد (همو، ۱۳۸۸: ۵/ ۴۹۳؛ صوت پیاده‌شده جلسه ۲۲۷؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۴: ۴۷۵).

۳. ملایم بودن عذاب با طبع جهنمیان

مهمترین شبهه قائلین به عدم خلود در عذاب اینست 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 علی‌الاطلاق است، و مبدأ قابلی نیز با خلود ناسازگار است، زیرا خداوند هر نوعی که آفریده، عبث 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، اما این نوع تا ابد از این هدف محروم باشد. این از موارد قسر دائم است و در جای خود اثبات 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 یا اینکه هدف قرار دهد اما نوع نتواند به آن برسد؛ 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. 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 (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف: ۸/ ۴۳۰).

با توجه به مطالب گفته شده، اساس شبهه تبدیل عذاب دوزخیان به عذب، اینست که آنان پس از چندین قرن به آتش عادت کرده، آتشی که باطن الحاد و نفاق آنان بود، صورت نوعیه آنها میشود. پس ممکن است دائم در آتش باشند، اما از آتش لذت میبرند؛ همانطور که ماهی از آب لذت میبرد.

بررسی و نقد

آیت الله جوادی آملی میگوید: انسان هیچگاه فطرت اصلی خود را از دست نمیدهد،

ولی میتواند فطرت خود را زنده‌بگور کند. این همان کاری است که کافران با فطرت خود میکنند، نه اینکه فطرت آنها از بین برود. اینان در روز قیامت اگرچه بصورت حیوانات، محشور و به دوزخ روانه میشوند، اما کاملاً میدانند که انسان بوده‌اند و هم‌اکنون انسانند که حیوان شده‌اند و همه‌کس، هویت دنیایی آنان را در همان شکل حیوان اخروی میشناسد. پس ذاتیات و فطریات آنان از قبیل «عَرَضِ مفارق» نیست تا از بین برود و ذاتیات دیگری را جایگزین کرده باشند. بنابراین، عذاب هیچگاه عذب و گوارا نخواهد شد و کیفر او با زنده‌بگورسازی فطرت مناسب است (همان: ۱۳/ ۲۶۱؛ همو، ۱۳۸۸ ب: ۵/ ۵۰۶).

خلاصه جواب اینست: دیگران انسان را نوع اخیر و نوع الأنواع دانسته‌اند، اما در حکمت متعالیه اثبات شده که انسان نوع متوسط است و تحت او انواع فراوانی وجود دارد. در نشئه تکلیف چهار راه پیش روی انسان است:

۱- راه ایمان و عمل صالح که راه فرشته شدن است. مؤمنان که این راه را میپیمایند، در همان حال که روح آنان با فرشتگان است، جسمشان نیز در بهشت است. و اگر از حد ماهوی اینان پرسش شود، باید گفت: «انسان ملک» نه «مَلَك»، زیرا او انسانی است که به این سمت حرکت

کرده و از همینرو ممکن است از ملک نیز برتر باشد.

۲. راه شهوترانی. کسانی که این راه را میپیمایند، بسمت بهیمیت پیش میروند. اگر از حد ماهوی اینان سؤال شود، باید گفت: «حیوان» ناطق بهیمی و «انسان» خنزیر است نه خنزیر محض، زیرا خنزیر، خنزیر است، اما این فرد، انسانی است که از راه انسانیت خنزیر شده است؛ از اینرو بمراتب از خنزیر محض بدتر است، زیرا خنزیر محض آن ادراک و هوش را ندارد که شهوت خود را با اندیشه‌های کامل بشری تأمین کند، اما این انسان، موجود متفکر و هوشمندی است که همه فکر و هوش خود را در راه تأمین شهوت خویش قرار داده است.

۳. راه درنده‌خویی و خونریزی. چنین شخصی تبدیل به سبع خواهد شد. حد این شخص «حیوان» ناطق سبع است. چنین انسانی با گرگ فرق دارد. او انسانی است که از راه انسانیت و با صرف هوش و اندیشه خود در راه درندگی، درنده شده است، از اینرو از گرگ محض درنده‌تر است.

۴. راه مکر، حيله، دسیسه و خیانت. چنین شخصی بسمت شیطانیت پیش میرود. او از شیاطین معمولی مکارتر است، زیرا او انسانی است که شیطان شده است. شیطنت نیز همچون بهیمیت و سبعیت، با انسانیت در

عرض هم نیست تا آن شخص مکار، انسانیت را رها کرده و بسمت شیطنت رفته باشد، بلکه این دو نیز همچون موارد یاد شده، در طول یکدیگرند.

پس انسان در این حرکات، فطرت و خاصیت اولیه انسانیت را از دست نمیدهد، بلکه با حفظ صورت نوعیه انسان، بسمت نوعی جدید حرکت میکند. از طرفی، انسان غیر از شهوت و غضب، دارای قوای فراوان دیگری است. اگر یکی از آن قوا تکامل پیدا کرد و صورت نوعیه او شد، سایر قوا به اسارت این قوه درمی‌آیند؛ چنانکه حضرت علی (ع) فرمود: «چه بسیار عقلهایی که اسیر هوی و هوس شده‌اند» (نهج البلاغه، حکمت ۲۱۱). از اینرو از اوصاف و اعمال، قوای تبه‌کار متأثر میشود و تحمل عذاب از آن اوست (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف: ۸ / ۴۳۸-۴۳۳).

نتیجه 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 آیه‌یی که میفرماید: «اما کسانی که عصیان ورزیده‌اند، جایشان جهنم است و هر وقت بخواهند از آن بیرون شوند، به آنجا بازشان گردانند و گویند عذاب جهنمی را که تکذیبش میکردید بچشید» (سجده / ۲۰)- بدان اشاره شده،

نشان و گواه اینست که آن آتش، عذاب است نه عذب و کسی به آن عادت نمیکند.

۴. بینایی خداوند از عذاب کردن

خداوند غنی محض است و همانطور که طاعت مطیعان برای او سودی ندارد، عذاب کردن جهنمیان نیز برای او لذتبخش نیست، زیرا عذاب کردن ناشی از نوعی انتقام است که بوسیله تخلفهای شخص نافرمان از او بعمل می‌آید تا نقصی که متوجه عذاب‌کننده شده برطرف شود، اما نافرمانیها و تخلفهای آدمی مایه نقصی در نظام ربوبی نیست تا خداوند بوسیله عذاب از او انتقام بگیرد. از طرفی، اساس آفرینش بر مبنای رحمت است نه عذاب و انتقام، پس خداوند نیازی به عذاب کردن کفار ندارد (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۱/ ۴۱۳).

خدا، محال است (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۵ / ۵۰۳؛ همو، ۱۳۸۶: صوت پیاده‌شده جلسه ۲۲۶).

۵. خدمات افراد غیرمؤمن و مخترعان غیرمسلمان
آیا مخترعان و مکتشفان بزرگ که برغم اینکه خدمات شایانی نسبت به جامعه و بشریت انجام داده‌اند (خدماتی که از خدمات سعادت‌مندان کمتر نیست و چه بسا بیشتر هم باشد)، بر اثر عقاید الحادیشان معذب در عذاب جاودان هستند، اما برخی از سعادت‌مندان که هیچ نقشی در رشد جامعه نداشته‌اند، به بهشت وارد و مشمول نعمتهای آن میشوند؟ (مطهری، ۱۳۸۷: الف: ۲۶۵).

بررسی و نقد

آیت‌الله جوادی آملی در اینباره میگوید: اجر و مزد هیچکس ضایع نخواهد شد و بر پایه قصد و هدفی که آن را تعقیب کرده بود، پاداش میگیرد. پاداشها گاهی از رحمت عام نشئت میگیرد و در دنیا شامل حال او میشود و اگر خدمت او از ظرف عمرش بیشتر باشد، در آخرت از عذاب او کاسته میشود، و گاهی از رحمت خاص نشئت میگیرد که شامل حال نیکوکاران میشود و از نعمت ویژه و بهشت

بررسی و نقد

همانطور که قبلاً گفته شد: اولاً، عذاب الهی رابطه تکوینی با عمل دارد و خود عمل است. ثانیاً، عذاب خالد اثر و خاصیت آن، صورت نوعیه شقاوت‌باری است که نفس انسان شقی بخود گرفته و او را نوع مخصوصی از انسانها کرده است. بنابراین، عذاب مستند به خود انسان است نه خدا، تا گفته شود که انتقام از سوی

جاودان بهره میگیرد. بهر روی، عقیده است که به عمل صورت زیبا یا نازیبا میبخشد و پاداش نیز بر این اساس محاسبه میشود. بنابراین، کافران و شقاوتمندان اگر کار شایسته و خدمت نیک و شایانی کرده باشند، قطعاً پاداش کار خود را، حتی بیشتر از آنچه انجام داده‌اند، دریافت خواهند کرد (جوادی آملی، ۱۳۸۸ب: ۵/۵۰۳).

بطور خلاصه، 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 است ولی از موهبت ایمان به نبوت محروم است، تفاوت بسیار است. دسته اول امکان انجام یک عمل مقبول عند الله ندارند، ولی دسته دوم از چنین قابلیت برخوردارند. این دسته ممکن است با شرایطی به بهشت بروند، ولی برای دسته اول ممکن نیست و تا ابد در عذابند.

ب) شبهات تفسیری

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

خداوند در قرآن میفرماید: «اما کسانی که بدبخت شدند در آتشند و برای آنان در آنجا ناله‌های دردناک و نعره‌های طولانی است * تا آسمانها و زمین برپاست جاودانه در آن خواهند

ماند، مگر آنچه پروردگارت بخواهد، بیقین پروردگارت آنچه را بخواهد انجام میدهد» (هود/ ۱۰۶-۱۰۷). این آیه با خلود دائمی در عذاب سازگار نیست، زیرا آن را مقید به دوام آسمانها و زمین کرده است، درحالیکه طبق برخی آیات دیگر، آسمانها و زمین دائمی نیستند و بالأخره از بین میروند: «آیا آنان با خود نیندیشیدند که خداوند آسمانها و زمین و آنچه را میان آن دو است جز بحق (و در جهت هدفی مهم) و برای زمانی معین نیافریده است؟! ولی بسیاری از مردم (رستاخیز و) لقای پروردگارشان را منکرند» (روم/ ۸؛ طباطبایی، ۱۳۷۱: ۱۱/۲۳-۲۴).

بررسی و نقد

اولاً، بعد از ذکر این آیه، آیه‌یی با همین سبک و سیاق، دربارهٔ سعادت‌مندان آمده است: «اما کسانی که سعادت‌مند شدند، تا آسمانها و زمین برپاست، جاودانه در بهشت خواهند ماند، مگر آنچه پروردگارت بخواهد، این بخششی است قطع نشدنی» (هود/ ۱۰۸). طبق نظر همهٔ علما و مفسران، محال است که خداوند کسی را از بهشت خارج کند و بهشتیان تا ابد در بهشت خواهند بود. بنابراین، همین شیوهٔ استدلال را میتوان در مورد دوزخیان استفاده و عذابشان را جاوید بشمار آورد (جوادی آملی، ۱۳۸۸ب: ۵/۴۹۲).

ثانیاً، خداوند در قرآن آسمانها و زمینی که برای قیامت معرفی کرده، غیر از آسمانها و زمین دنیاست؛ «در آن روز که این زمین به زمین دیگر و آسمانها (به آسمانهای دیگری) مبدل میشود و همه در پیشگاه خداوند یگانه حاکم بر همه چیز ظاهر میگردند» (ابراهیم/ ۴۸). تعبیر «تبدیل» در آیه غیر از اعدام چیزی و ایجاد چیز دیگر است؛ در تبدیل اصل جامع و مشترک بین آن دو چیز وجود دارد اما در اعدام چیزی و ایجاد چیزی دیگر، این امر وجود ندارد. پس معنای این دو اسم از حیث آسمان و زمین بودن هیچ وقت از بین نمیروند، 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 (همان: ۵۳۳).

ثالثاً، جمله (مَادَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ) به قرینه کلمه «خلود»، نسبت به دوزخیان، نشان تهدید و نسبت به بهشتیان، تأکید بر دوام لطف الهی است، زیرا هرگاه قصد بیان دوام چیزی باشد گفته میشود: «مَادَامَتِ السَّمَاوَاتُ...»، در این مورد، مقصود از دوام، همانا ابدیت است (همو، ۱۳۸۸ الف: ۸/ ۳۸۵).

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

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: «کسانی که ربا میخورند (در قیامت) مانند کسی است که بر اثر تماس شیطان دیوانه شده (و تعادل خود را از دست داده)، برمیخیزند، این بخاطر آن است که گفتند: بیع (داد و ستد) مانند ریاست، درحالی که خدا بیع را حلال کرده و ربا را حرام کرده (زیرا فرق این دو بسیار است) و اگر کسی اندرزی از جانب پروردگارش به او رسد و (از رباخواری) خودداری کند، سودهای پیشین (و قبل از تحریم) از آن اوست و کار او به (عفو) خدا واگذار میشود؛ اما کسانی که (به رباخواری) باز گردند، اهل دوزخند و جاودانه در آن خواهند بود» (بقره/ ۲۷۵). مثال دیگر، قتل مؤمن از روی عمد است: «و هر کس فرد با ایمانی را از روی عمد به قتل برساند، مجازات او دوزخ است، درحالی که جاودانه در آن خواهد بود، و خداوند بر او غضب میکند و او را از رحمتش دور میکند و مجازات بزرگی برای او آماده ساخته است» (نساء/ ۹۳).

بررسی و نقد

چنانکه گذشت، سیئه‌یی موجب خلود در عذاب میشود که به هویت شخص احاطه پیدا کرده باشد و گناه محیط به عاصی فقط در مورد شرک، کفر، ارتداد و مانند آن یافت میشود. اگر درباره برخی از معاصی بزرگ، مانند قتل انسان

مؤمن یا رباخواری نیز چنین حکمی آمده است بدین دلیل 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 (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف: ۵ / ۳۳۳-۳۳۴). بطور مثال، درمورد قتل عمد مؤمن، چهار فرض متصور است:

۱. شخص کافر، مؤمنی را بدلیل ایمانش بکشد. اینجا جمله (وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا بِمَعْنَى «من یقتل مؤمناً لإيمانه» است و تعلیق حکم بر وصف مشعر به علیت آن است. چنین شخصی قطعاً در عذاب جاوید خواهد بود.

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

۳. شخص مؤمن، مؤمن دیگر را بخاطر ایمان وی بکشد. این کار، ارتداد عملی قاتل محسوب میشود، زیرا نشانه انکار حکم بین اسلام (حرمت کشتن مؤمن) است. علاوه بر این، خداوند قاتل مؤمن را لعنت کرده است، حال، با توجه به اینکه خداوند سبحانه مؤمن را لعنت نمیکند، پس قاتل مؤمن، اصلاً مؤمن نیست. چنین شخصی خالد در عذاب خواهد بود.

۴. شخص مؤمن، مؤمن دیگر را بخاطر اغراض دنیوی بکشد. در اینجا خلود او بمعنای

ماندن درازمدت است نه جاودانه بودن (همان: ۳۳۴؛ همان: ۸ / ۳۸۱؛ همان: ۲۰ / ۱۶۳-۱۵۹).

درمورد رباخواری، کسی که در قلب و عمل حرمت ربا را نپذیرد، منکر یکی از ضروریات دین شده است که سبب ارتداد و کفر او میشود و کافران و مرتدان، در عذاب جاودانه‌اند. ولی کسی که قلباً معتقد است ربا حرام است ولی در عمل مرتکب ربا میشود، این گناه وی سبب خلود در عذاب نمیشود. خلود درباره او بمعنای مکث طولانی است. اما اینکه خداوند رباخواران را به خلود در آتش تهدید کرده، اینست که غالب اصرارکنندگان بر رباخواری، التزام قلبی به حکم الهی ندارند و رباخواری از کفر درونی آنان سرچشمه میگیرد. پس تهدید خلود بسبب کفر درونی آنهاست (همان: ۱۲ / ۳۸۵).

۳. مقید بودن خلود در عذاب به اراده الهی خداوند در قرآن عذاب خلد را مستند به اراده و قدرت خود کرده و میفرماید: «اما کسانی که بدبخت شدند، در آتشند و برای آنان در آنجا ناله‌های دردناک و نعره‌های طولانی است * تا آسمانها و زمین برپاست، جاودانه در آن خواهند ماند، مگر آنچه پروردگارت بخواهد؛ بیقین پروردگارت آنچه را بخواهد، انجام میدهد» (هود/ ۱۰۶-۱۰۷). این در حالیکه گفته شد ابدی بودن عذاب بخاطر طبیعت خود تبه‌کاران است.

بررسی و نقد

اولاً، عین همین عبارت در مورد بهشتیان نیز آمده است: «اما کسانی که سعادت‌مند شدند، تا آسمانها و زمین برپاست، جاودانه در بهشت خواهند ماند، مگر آنچه پروردگارت بخواهد، این بخششی است قطع‌نشدنی» (هود/ ۱۰۸).

ثانیاً، درباره بهشتیان، بیقین این بمعنای تعلق اراده الهی به خروج آنان از بهشت نیست، زیرا خداوند به آنان وعده ابدیت داده و خلف وعده از سوی خداوند، محال است. بر همین اساس، کسی قائل به خروج آنان از بهشت نشده است. همچنین در ادامه آیه که درباره بهشتیان است، فرموده: عطیه و عطای غیر مجذوذ، یعنی عطای بیپایان، برای آنان است.

ثالثاً، استثناء هر چند برای اخراج مستثنی از حکم مستثنی‌منه است، ولی گاهی مؤکد اندراج مستثنی در مستثنی‌منه است؛ مانند استثنا در آیه ۶ و ۷ سوره اعلی که میفرماید: «ما بزودی (قرآن را) بر تو میخوانیم و هرگز فراموش نخواهی کرد * مگر آنچه را خدا بخواهد که او آشکار و نهان را میداند». با توجه به نکته گفته شده، معنای آیه این خواهد بود: ما تو را خوانا میکنیم و پس از این فراموش نمیکنی، مگر اینکه خداوند بخواهد و نسیان تو تنها بخواست خداوند است و او خواسته که تو مصون از نسیان باشی. استثنای مذکور در آیات ناظر به خلود نیز همینگونه است

و بمعنای اینست که بهشتیان در بهشت و دوزخیان در جهنم، ابدی هستند؛ هیچکس جز خدای سبحان، اراده و قدرت اخراج آنان را ندارد و او نیز اراده‌اش بر خلود آنهاست (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف: ۸/ ۳۸۶-۳۸۵؛ همو، ۱۳۸۸ ب: ۵/ ۴۹۲).

رابعاً، راز استثنای مشیت آنست که کسی فکر نکند حال که بهشتیان در بهشت ابدی شدند، به خداوند نیازی ندارند، بلکه ابدیت بهشتیان، ابدیت بالغیر و متکی به خداوند است؛ این استثنا مسوق است برای اثبات قدرت مطلق خداوند و با اینکه حکم کرده بهشتیان دائم در بهشت بمانند، باز هم قدرتش مطلق است. پس چنین نیست که قدرتش محدود شده باشد، بلکه عیناً مانند قبل از حکم، زمام امر و قدرت و احاطه بر آن را در دست دارد و باز هم میتواند از بهشت بیرونشان کند، هر چند که بیرونشان نمیکند.

بنابراین، 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 اعطاء 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 (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۱۱/ ۲۹).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

با توجه به مباحث مطرح شده روشن میشود که هم از دید آیت‌الله جوادی آملی و مصباح یزدی، هر دو، خلود در عذاب برای عده‌ی قطعی است و عقل و نقل این مطلب را تأیید میکنند. البته این عذاب خالد برای کافران، مشرکان و منافقان معاند است و شامل مستضعفان و مؤمن فاسق نمیشود. 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، بلکه راسخ کفر و مانند آن است که در آنها نهادینه شده است. این خلود در عذاب، با عدل، حکمت، رحمت الهی و سایر آیات قرآن، ناسازگار نیست.

منابع

قرآن کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی.
نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی.
ابن عربی، محیی‌الدین (بی‌تا) فتوحات مکیه، بیروت: دار الصادر.
جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶ الف) سرچشمه اندیشه، قم: اسراء.
----- (۱۳۸۶ ب) ریحی مختوم، ۹ جلد، قم: اسراء.
----- (۱۳۸۷) مبادی اخلاق در قرآن، قم: اسراء.
----- (۱۳۸۸ الف) تفسیر تسنیم، قم: اسراء.
----- (۱۳۸۸ ب) معاد در قرآن، قم: اسراء.

صدوق، محمدبن علی (۱۳۹۸ ق) التوحید، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.
طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۱) المیزان فی تفسیر القرآن، قم: اسماعیلیان.
مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ ق) بحار الأنوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۲) کاوشها و چالشها: گفتارهایی از محمدتقی مصباح یزدی در کانون بسیج اساتید دانشگاه علم و صنعت ایران، قم: مؤسسه امام خمینی (ره).
----- (۱۳۸۳ الف) آموزش فلسفه، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
----- (۱۳۸۳ ب) به‌سوی تو، قم: مؤسسه امام خمینی (ره).
----- (۱۳۸۳ ج) جنگ و جهاد در قرآن، قم: مؤسسه امام خمینی (ره).
----- (۱۳۸۴) آموزش عقاید، یک مجلد، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
----- (۱۳۸۸) رستگاران، قم: مؤسسه امام خمینی (ره).
----- (۱۳۹۰ الف) انسان‌سازی در قرآن، قم: مؤسسه امام خمینی (ره).
----- (۱۳۹۰ ب) انسان‌شناسی در قرآن، قم: مؤسسه امام خمینی (ره).
----- (۱۳۹۰ ج) به‌سوی او، قم: مؤسسه امام خمینی (ره).
----- (۱۳۹۱) اخلاق در قرآن، قم: مؤسسه امام خمینی (ره).
مطهری، مرتضی (۱۳۸۷ الف) عدل الهی، تهران: صدرا.
----- (۱۳۸۷ ب) معاد، قم: صدرا.