

# بررسی دیدگاه مدرس زنوزی درباره نظریه انقطاع عذاب الهی با تکیه بر آراء ابن عربی و ملاصدرا

حمیدرضا خادمی<sup>(۱)</sup>

رضا حصاری<sup>(۲)</sup>

اختیار انسان، ابن عربی، ملاصدرا، مدرس زنوزی.

چکیده

مسئله خلود عذاب الهی از جمله مسائل و مباحث مهم معادشناسی در فلسفه و عرفان است. توجه و تحلیل ابن عربی و ملاصدرا باعث شده توجه بسیاری از اندیشمندان و متفکران مسلمان پس از آنها، به این موضوع معطوف گردد. در این میان، آقاعلی مدرس زنوزی از جمله موافقان نظریه عذاب ابدی گناهکاران در دوزخ است. او در حاشیه اسفار سه برهان بر این نظریه اقامه کرده که عبارتند از: تصریح برخی از آیات قرآن کریم بر خلود عذاب، فقدان دافع برای عذاب الهی و ملازمة اختیار انسان با عذاب دائمی. زنوزی حدیث مورد استناد ملاصدرا بر اثبات انقطاع عذاب را نپذیرفته است اما در این مقاله نشان داده میشود که انتقادات وی بر دیدگاه ملاصدرا ناتمام است. بنابراین، میتوان گفت دلایل اقامه شده توسط برخی از حکما و عرفا بر انقطاع عذاب، تمام و کامل است و میتوان این مسئله را بلحاظ عقلی توجیه کرد.

مقدمه

همه موجودات - از جمله انسان - خواسته‌ها، غرایز و خصوصیات ذاتی، فطری و نفسانی داشته و بر این اساس، بسوی هدف نهایی و غایی خویش حرکت تکوینی دارند. از جمله ویژگیهای ذاتی انسان میل به جاودانگی است. بدین ترتیب، میل فطری هر موجودی بستر و عاملی مناسب برای به فعلیت رسیدن کمالات آن موجود خواهد بود. نرسیدن به کمال لایق و مناسب با ذات خود، با حکمت و عدالت الهی منافات دارد، اما انجام عمل لغو و بیهوده از ساحت الهی به دور است؛ از آنجا که زندگی این دنیا محدود و فناپذیر است، بهمین دلیل این عالم نمیتواند بستری شایسته برای به فعلیت رسیدن جمیع کمالات پنهان و نهفته در موجودات باشد. بر همین اساس باید عالم دیگری باشد که فنا و نیستی در آن راه نداشته نباشد تا هر شیئی به کمالات لایق و متناسب با خود برسد؛ این عالم همان عالم آخرت است.

کلیدواژگان: معاد، خلود در عذاب، دافع عذاب،

\* تاریخ دریافت: ۹۸/۱۰/۱ تاریخ تأیید: ۹۹/۲/۹

(۱). استادیار گروه فلسفه و کلام، پژوهشکده تحقیق و توسعه علوم انسانی «سمت» (نویسنده مسئول): khademi4020@yahoo.com

(۲). دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه باقر العلوم (ع): yazahra2233@gmail.com

خلود و جاودانگی در عذاب جهنم، از جمله مباحث مهم فلسفی و کلامی است. مبدأ و ریشه‌های آغازین این مسئله را باید در متون دینی جستجو نمود. به تبع آیات و روایات فراوانی که در این زمینه وجود دارد، تلاشهای فکری قابل توجهی نیز نسبت به ارائه تصویر صحیحی از این بحث، توسط عارفان، فیلسوفان، متکلمان و مفسران انجام شده است. جاودانگی یا خلود در آخرت به دو بخش خلود در بهشت و خلود در جهنم تقسیم میشود. نسبت به خلود در بهشت و نعیم الهی، اشکال و شبهه‌ی نیست و مورد اتفاق تمامی متفکران و عالمان اسلامی است. اما در مورد جاودانگی در عذاب جهنم دیدگاههای گوناگونی وجود دارد و سؤالات مختلفی درباره ماهیت خلود در عذاب، کیفیت خلود در عذاب و غیره مطرح شده است؛ تا آنجا که دیدگاه برخی از عرفا و فیلسوفان بارویکرد سایر عرفا، فلاسفه، متکلمان و مفسران در تعارض است. این امر سبب شده است که آنها پس از مشاهده و بررسی آیات قرآن کریم و روایات معصومین (علیهم السلام)، در مقام پاسخ به اشکالات مسئله خلود در عذاب به ورطه افراط و تفریط گرفتار شوند (تفتازانی، ۱۳۷۰: ۱۳۱/۵؛ علم‌الهدی، ۱۴۱۱: ۵۲۳).

بنابراین، چگونگی موضعگیری این دسته از متفکران، باعث ایجاد دو اختلاف اساسی در این مسئله شده است: اختلاف نخست درباره مصادیق مخلدین در دوزخ و اختلاف دوم درباره دوام یا عدم دوام عذاب است. در مورد اختلاف نخست میتوان گفت اگرچه مؤمن مرتکب گناه کبیره عذاب میشود، اما در دوزخ خالد و جاودان نخواهد بود. اشاعره و امامیه در این دیدگاه باهم اتفاق نظر

دارند (شهرستانی، ۱۳۶۸: ۱/۱۳۹). عمده اندیشمندان اسلامی همانند امامیه، معتزله، اشاعره معتقدند انسان کافر، مخلد در دوزخ است (همانجا). معتزله برخلاف اکثر دانشمندان اسلامی، بر این باورند انسان مؤمنی که مرتکب گناه کبیره شده است، در آتش جهنم خالد و جاودان خواهد بود.

اختلاف دوم که بسیار اساسی و مهم است، درباره کیفیت خلود دوزخیان در عذاب جهنم است. این اختلاف بیشتر میان صوفیه و اکثر متفکران اسلامی است. ملاصدرا در برخی از آثار خود مانند الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة و تفسیر القرآن الکریم سعی نموده تا اشکالات مطرح شده درباره کیفیت خلود را با دلایل عقلی پاسخ دهد (ملاصدرا، ۱۳۸۹: ۵/۳۶۲ - ۳۵۴؛ همو، ۱۳۸۲: ۹/۴۹۶ و ۴۹۲). او در کتاب اسفار اربعه چهار دلیل نسبت به انقطاع عذاب اقامه مینماید (همان: ۴۹۶ - ۴۸۸). ملاصدرا در تقریر دیگری در الشواهد الربوبیة انسانها را به سه دسته تقسیم کرده است که با اراده و اختیار، از فطرت نخستین خویش دور شده‌اند و در ادامه به برخی از ادله قائلین به انقطاع عذاب اشاره میکند (همو، ۱۳۹۱: ۳۷۵ - ۳۷۳).

در مورد معنای لغوی «خلود» باید گفت که این واژه در اصل بمعنای بقای طولانی است (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۴/۲۳۳ - ۲۳۲). خلود بمعنای مطلق دوام و بقاست و دوام هر چیزی متناسب با همان چیز است. بعنوان نمونه، دوام در دنیا بمعنی ماندن طولانی و در آخرت بمعنی قرار و ثبات است تا زمانیکه ظرف آن باقی باشد. بنابراین مطلق دوام و استمرار از آغاز را خلود میگویند. در صورتیکه استمرار دائمی مراد باشد، نیازمند قرینه است مانند

اینکه با واژه «أبدًا» مقرون شده باشد (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۱۱۰/۳).

در این مقاله ابتدا انتقادات حکیم زنوزی نسبت به نظریه انقطاع عذاب الهی بیان میشود، سپس دلایل او مورد بررسی و تحلیل قرار میگیرد.

#### ۱. پیشینه بحث

مسئله خلود و جاودانگی عذاب، از دیرباز مورد توجه عالمان و متفکران اسلامی بوده است. آنچه برای شخص محقق پس از فحص و بررسی در این سیر تاریخی بدست می آید، اینست که تقریباً همه عالمان اسلامی به خلود و جاودانگی در عذاب معتقدند؛ بگونه‌یی که مکاتب کلامی اشاعره، معتزله و امامیه، در این بحث ادعای اجماع دارند. شاید بتوان گفت که چنین ادعایی، سبب بینبازی مفسران و متکلمان از اقامه دلیل در اینباره شده است. بر این اساس، از آنجاکه ظواهر آیات دلالت بر خلود و جاودانگی عذاب دارند و همچنین روایات وارد شده در این مورد بسیار فراوان است، از اینرو سبب حصول یقین در پذیرش این موضوع شده است.

#### ۱-۱ دیدگاه ابن عربی

در میان عرفا، نخستین کسی که مخالفت صریح خود را نسبت به این مسئله با ارائه استدلالات مختلف اعلام کرد، ابن عربی بود. البته برخی از حکما، او را نخستین قائل به انقطاع عذاب میدانند و آن را به بسیاری از عرفا نسبت میدهند (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۴۷۸). غزالی که پیش از ابن عربی میزیسته است، اعتقاد جزمی به خلود در آتش جهنم را همسان با جهل به عقل و شرع و بمعنای خروج از

کسوت علم و عقل برمی شمارد (غزالی، ۱۳۹۹: ۲۰۸). ابن عربی در برخی از کتابهای خود همچون الفتوحات المکیة و فصوص الحکم این بحث را مطرح نموده و با توجه به دلایلی که اقامه میکند، به انقطاع عذاب از اهل آتش حکم نموده است؛ بدین معنا که اگرچه دوزخیان تا ابد و بطور دائمی در جهنم مخلدند، اما عذاب آنها سرمدی و دائمی نخواهد بود. او در تبیین دیدگاه خود در این زمینه بمدد روش تأویل و با استفاده از تمثیل، نسبی بودن معنای دوزخ و عذاب را نتیجه میگیرد. ابن عربی معنای عذاب را به ریشه لغوی آن یعنی «عذب» که بمعنی دلنشین و گواراست، تأویل میکند (ابن عربی، بی تا: ۳۰۱/۱). چگونگی عذاب اخروی با توجه به استعدادها و قابلیت‌های موجودات، عذاب را برای آنها در قالب اشکال متنوع و گوناگون، به امری گوارا و دلنشین تبدیل خواهد کرد.

ابن عربی با توجه به فقدان نص بر دوام و سرمدیت عذاب و فقدان دلیل عقلی نسبت به دوام عذاب، معتقد است اهل آتش به عدالت داخل دوزخ میگردند و اهل بهشت نیز به فضل خداوند به بهشت وارد میشوند. ساکنان بهشت، در جنات الهی از آسایش و نعمتی برخوردار میشوند که اعمال آنها چنین اقتضایی را ندارد و اهل دوزخ نیز پس از ورود به دوزخ، تنها به اندازه اعمالشان عذاب میبینند نه بیشتر (همو، ۱۴۱۰: ۲/۳۵۴). تناسب کیفر اخروی با اعمال دنیوی، امکان خلف و عیداز سوی خداوند در روز قیامت و عرضی بودن اعمال انسان نسبت به جوهری بودن فطرت الهی، از جمله دلایل ابن عربی برای اثبات دیدگاه خود درباره انقطاع عذاب است.

پیروان و شارحان او، همانند عبدالرزاق کاشانی

و داوود قیصری در شرح بر فصوص الحکم و عبدالرحمن جامی در نقد النصوص با دیدگاه وی در این زمینه همگام بوده و به تقویت و تبیین نظریه او پرداخته‌اند. این موضعگیری صریح عرفا موجب تضارب افکار و اندیشه‌ها در اینباره شده است.

ابدی بودن عذاب الهی، علاوه بر ادعای اجماع، آن را بعنوان یکی از ضروریات دین میدانند، اما مخالفان این دیدگاه، بقای در جهنم - و نه دوام عذاب - را ضروری دین می‌شمرند.

## ۲. تبیین و بررسی دیدگاه مدرس زنوزی

مدرس زنوزی حواشی و تعلیقات بسیار اساسی و مهمی بر کتاب أسفار أربعه نگاشته که از جمله آنها، حواشی او به مبحث کیفیت خلود اهل آتش است. این حواشی نسبتاً انتقادی است و دیدگاه ملاصدرا، یعنی انقطاع عذاب را نادرست میدانند. با بررسی عبارت وی میتوان گفت حکیم زنوزی سه دلیل نسبت به ناتمام بودن این نظریه اقامه نموده است؛ افزون بر این، او یکی از دلایل نقلی مورد استناد قائلین به انقطاع عذاب را مورد انتقاد قرار داده که در ادامه به آن پرداخته میشود و در نهایت این دلایل مورد بررسی و تحلیل قرار میگیرد.

دلیل اول: مظهریت اسماء جلالی، سبب عدم تبدیل عذاب به رحمت

در اینجا ابتدا دیدگاه ملاصدرا در اینباره بیان میشود و در ادامه، دلیل حکیم زنوزی که در نقد دیدگاه ملاصدراست، ذکر میشود. صدرالمتألهین در کتاب أسفار أربعه برای تبیین دیدگاه خود، ابتدا قاعده «القسر لایدوم» را توضیح میدهد و برای این منظور سعی دارد تا دیدگاه خود را در قالب برهان عرضه کند.

از جمله قواعدی که ملاصدرا برای تبیین عذاب اهل جهنم به آن تمسک میکند، قاعده «القسر لایدوم» است. اقتضای خلقت نخستین و ذاتی هر شیئی، آنست که هر موجودی به غایت طبیعی

## ۱- ۲. دیدگاه ملاصدرا

دیدگاه صدرالمتألهین در این زمینه با دیدگاه ابن عربی همخوانی دارد. ملاصدرا درباره این اختلاف، از عرفا با عنوان «اهل کشف» و از طرفداران خلود و سرمدیت عذاب با عنوان «علماء الرسوم» یاد کرده است (ملاصدرا، ۱۳۹۱: ۳۷۰)؛ تا آنجاکه حکیم سبزواری مسئله خلود و جاودانگی در عذاب الهی را از جمله «اسرار الهی» میدانند (سبزواری، ۱۳۷۶: ۳۳۵). بعقیده صدرالمتألهین خلود و جاودانگی در جهنم امری قطعی و انکارناپذیر است، اما او دوام و سرمدیت عذاب را نمیپذیرد و در تأیید دیدگاه خود به دلایل عقلی و نقلی استناد میکند؛ عبارت دیگر، خلود در جهنم بمعنای خلود در عذاب نیست و رابطه میان آن دو عموم و خصوص مطلق است. او در اینباره به قواعدی مانند «القسر لایدوم» و «رحمت واسعة الهی» برای اثبات مدعای خویش میپردازد (ملاصدرا، ۱۳۹۱: ۳۷۵-۳۷۴ و ۳۷۱-۳۷۰). مدرس زنوزی، رویکردی انتقادی نسبت به این دیدگاه ملاصدرا و قائلین به انقطاع عذاب دارد و از این حیث سعی در بیان اشکال و اعتراض نسبت به این نظریه نموده است. انتقادات او در اینباره تاکنون بررسی و نقد نشده است، از اینرو بررسی انتقادی این اشکالات، بعنوان جنبه نوآوری و بدیع بودن این مقاله محسوب میشود. در اهمیت و ضرورت این مسئله همان بس که موافقان

و اصلی خود برسد. خیر و کمال نهایی هر موجودی در رسیدن به غایت نهایی خویش است. بهمین علت قسر، فشار و عوامل خارجی هیچگاه نمیتوانند مانع رسیدن آن موجود به کمال غایی خویش باشند؛ بعبارت دیگر، دوام قسر بمعنای عبث بودن هدف و غایت تمام موجودات است. این عدم وصول شیء به غایت خود امری دائمی نیست. در نظام احسن همه موجودات هدف خاصی دارند. منشأ نظام احسن علم فعلی حق تعالی است. این علم عین ذات اوست؛ بنابراین اقتضای حکمت و عنایت الهی اینست که هر موجودی به هدف و غایت ذاتی خود برسد.

در دیدگاه ملاصدرا اقتضای ذاتی تمام موجودات، وصول به حق تعالی است؛ بدین معنا که اشتیاق به لقای حق تعالی، در ذات هر موجودی نهادینه شده است و بر همین اساس، عداوت و کراهت نسبت به دیدار خداوند، امری عرضی است؛ در اینصورت انسانهای گناهکار و شقی مدت معین و محدودی عذاب میشوند تا از آفتی که دچار آن شده‌اند، پاک شوند و رهایی یابند و دوباره به فطرت نخستین خود رجوع کنند (همو، ۱۳۸۲: ۹/۴۸۸).

حکیم زنوزی در حاشیه این دیدگاه ملاصدرا بیان میکند که در یک تقسیمبندی انسانها به سه دسته تقسیم میشوند: بعضی از آنها مظهر نعمت و رحمتند، برخی تنها مظهر رحمت الهی هستند و دسته دیگر صرفاً محل ظهور نعمت و جلال الهیند. مؤمن موحد گناهکار از حیث قوه نظریه، مظهر رحمت و از حیث قوه عملیه، عاصی و مظهر نعمت است، اما جنبه رحمت او نسبت به جنبه عصیان و نقمتش غالب و حاکم است. از اینرو، نعمت و عذاب چنین فردی بسبب ایمان و توحید به خداوند

به رحمت تبدیل میشود.

در این میان، اولیای الهی و اهل بیت (علیهم السلام) تنها مظهر رحمت حق تعالی هستند و کافران نیز صرفاً محل تجلی اسماء جلالی و نقمتند. بر این اساس، از نظر زنوزی هیچگاه عذاب کفار تبدیل به رحمت نخواهد شد، زیرا نسبت به چنین فردی دافع از عذاب وجود ندارد؛ بدین معنا که این فرد از اعتقاد راسخ، اخلاق نیکو یا عمل صالح بهره‌ی نداشته است، در نتیجه عاملی برای زوال عذاب نسبت به او وجود ندارد. بنابراین، نسبت به کسانی که تنها مظهر اسم «منتقم» الهی هستند، رحمت و مغفرت وجود ندارد و نعمت آنها به رحمت تبدیل نخواهد شد؛ همانگونه که رحمت برای آن دسته از افرادی که مظهر اسم رحیم و رحمت الهی میباشند به عذاب و نقمت تبدیل نمیشود (مدرس زنوزی، ۱۳۷۸: ۱/۷۱۴-۷۱۳).

با توجه به آنچه ذکر شد مدرس زنوزی معتقد است، از آنجا که در انسانهای کافر و مشرک تنها اسماء جلالی ظهور میکند، هیچگاه عذاب آنها به رحمت و مغفرت تبدیل نخواهد شد. او دلیل این امر را عدم فقدان عاملی برای رفع عذاب الهی نسبت به آنها قلمداد میکند. از اینرو بر اساس نظر زنوزی، دیدگاه قائلین به انقطاع عذاب نادرست است و مشرکان و کافران تا ابد در عذاب الهی خواهند بود. به بیان دیگر، اسم «المنتقم» و «القهار» خداوند همواره بر نفوس انسانهای شقی حاکم است، بهمین دلیل این نفوس بطور دائم مظهر آن اسماء هستند؛ بدین معنا که هیچگاه نفوس افراد شقی از مظهریت نسبت به اسمائی چون «المنتقم» و «القهار» خارج نمیشوند و تا ابد مظهر چنین اسمائی خواهند بود.

اساساً در جهان بینی عرفا اعیان خارجه، طبق اعیان ثابت و آنها نیز براساس اقتضات اسماء و صفات الهی و مرجع تمام این امور، ذات غیب الغیوبی حق تعالی است، همانطور که مبدأ اسماء و صفات نیز ذات حق تعالی میباشد. بنابراین، با دوام سلطنت و دولت آن اسماء، رحمت حق تعالی که همان افاضه اصل وجود است، نسبت به انسانهای کافر، در قالب عذاب الیم و دردناک خواهد بود و در نتیجه، انقطاع عذاب معنایی نخواهد داشت.

در واقع، در عالم آخرت رحمت الهی از عذاب الهی متمایز میشود؛ بگونه‌یی که عذاب حاکم بر نفوس انسانهای شقی عذابی صرف و خالص خواهد بود؛ یعنی اسم حاکم بر چنین نفوسی اسم «جبار» و «منتقم» است. از اینرو جایی برای عذاب و گوارا شدن باقی نخواهد ماند و عذاب آنها دائمی خواهد بود و بهمین دلیل، دیدگاه قائلین به انقطاع عذاب نادرست خواهد بود.

**دلیل دوم: عدم جدایی میان عذاب و آتش جهنم با توجه به برخی آیات قرآن کریم**

مدرس زنوزی، با استناد به آیه شریفه «وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مَتَعْمِدًا فَجَزَاءُ لَهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا» (نساء / ۹۳)، قائل به دوام عذاب شده است. از نظر او سیاق این آیه دلالت میکند بر اینکه مجازات قتل عمد مؤمن، از سنخ آلام، درد و رنج است؛ بنابراین جهنم محل آلام، درد و رنج است. به اعتقاد وی واژه «خلود» در این آیه شریفه، به جاودانگی عذاب اشاره میکند و در غیر اینصورت، تفکیک میان جهنم و درد و رنج لازم خواهد آمد. این سخن یعنی انفکاک میان

عذاب جهنم و وجود درد و رنج بسیار بعید است، زیرا هیچگاه میان مجازات و آلام ناشی از آن انفصال وجود ندارد. عبارت وی در اینباره چنین است:

«آن سیاق آیه يدل على أن الجزاء من سنخ الآلام، فالمراد من جهنم دار فيها الآلام. فقوله: «خالداً فيها» يدل على الخلود في العذاب وإلا لزم تفكيك مفهوم جهنم... عن الألم»

همانا سیاق این آیه دلالت دارد به اینکه جهنم از سنخ آلام، درد و رنج است؛ بنابراین منظور از جهنم عالمی است که در آنجا درد و رنج وجود دارد. از اینرو این سخن خداوند که: «در جهنم جاویدانند» به جاودانگی در عذاب دلالت میکند و در غیر اینصورت لازم می‌آید که میان مفهوم جهنم و آلام تفکیک وجود داشته باشد (همان: ۷۱۶).

حکیم زنوزی از یکسو با استناد به آیه ۹۳ سوره نساء، مجازات چنین قاتلی را از سنخ آلام و درد می‌شمارد و از سوی دیگر براساس اینکه او جدایی میان عذاب جهنم و عذاب الهی را بعید و دور از واقع میدانند، پس به عدم انقطاع عذاب الهی قائل شده است. از اینرو در دیدگاه او رویکرد قائلین به انقطاع عذاب الهی نادرست است، زیرا آنها به جدایی میان عذاب الهی و بودن در جهنم معتقدند؛ بدین معنا که ممکن است فردی در جهنم باشد، اما گرفتار آتش و غضب الهی نباشد.

**دلیل سوم: غلبه درخواست اختیاری انسان بر اقتضای طبیعی او**

ابن عربی دلیلی در مورد انقطاع عذاب اقامه مینماید که صدر المتألهین در اسفار بدان اشاره نموده است، اما حکیم زنوزی این دلیل را نپذیرفته و آن را نقد

میکنند. بهمین دلیل، ابتدا به دلیل اقامه شده از سوی ابن عربی پرداخته میشود، سپس انتقاد حکیم زנוزی مطرح میگردد. این دلیل از سه مقدمه تشکیل شده است:

**مقدمه اول:** حق تعالی در برخی از آیات و روایات، در مقام مخاطب با انسانها، آنها را به نفس خود اضافه کرده و فرموده است: «یا عبادی». آیتی مانند «قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ» (الزمر / ۵۳)؛ «وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ» (بقره / ۱۸۶) این خطاب در احایث قدسی بوفور بچشم میخورد. بنابراین میتوان اینگونه نتیجه گرفت که تعبیر «یا عبادی» بدین معناست که خداوند رحمت را به ذات خود اضافه نموده است؛ در اینصورت رحمت نسبت به غضب مقدم است و غضب امری عارضی خواهد بود.

در مقام توضیح و تبیین عارضی بودن غضب الهی باید گفت که در دیدگاه عرفا هر موجودی مظهر اسمی از اسماء الهی بوده که مربی و حاکم بر آن موجود است. سلوک تکوینی همه موجودات بر اساس مقتضای طبیعی آن اسم است. بنابراین هیچیک از موجودات نظام هستی، از این حیث مورد غضب الهی واقع نمیشود؛ بدلیل آنکه حرکت و سلوک آنها، بر اساس طبیعت خودشان است، گرچه نسبت به سایر اسماء گمراه و مورد غضب باشند. به بیان دیگر، تحقق گمراهی و غضب الهی امری ذاتی نیست بلکه تنها به هنگام قیاس با سایر اسماء، عارض میگردد.

**مقدمه دوم:** هیچ فردی در دنیا یا آخرت خواستار عذاب الهی نیست. هر موجودی بطور فطری،

طالب راحتی و آسایش خویش است؛ بهمین دلیل امکان ندارد موجودی خواستار سختی، درد و رنج خود باشد.

**مقدمه سوم:** سؤال و درخواست نمودن، اقسام مختلف دارد. این طلب گاه بر اساس لسان ظاهر و قال است و گاه بر اساس لسان حال. درخواست به لسان حال مانند کودکی است که با گریه کردن طلب شیر میکند.

با توجه به این مقدمات، درخواست کردن نوعی سؤال است، بهمین دلیل آن دسته از انسانهایی که در دوزخند، لسانشان طلب راحتی و آسایش است گرچه این درخواستشان به لسان قال نباشد. این درخواست آنها باید اجابت شود؛ یعنی افرادی که در دوزخ و آتش جهنم بسر میبرند، باید به مقتضای ذاتی خویش – که همان رهایی از عذاب الهی است – برسند، زیرا تعبیر «یا عبادی» نشان دهنده آنست که رحمت به ذات الهی اضافه شده و غضب نیز امری عارضی محسوب میشود (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۹ / ۵۰۰ – ۴۹۹؛ ابن عربی، بی تا: ۲۵/۳). بنابراین از آنجاکه غضب الهی امری عارضی و قابل زوال است، میتوان گفت عذاب کسانی که گرفتار جهنم و آتش دوزخند، در نهایت از بین میرود.

مدرس زنوزی دیدگاه انتقادی خود را ذیل مقدمه دوم مطرح کرده و میگوید گاه ممکن است چیزی که طبیعت انسان نسبت به آن کراهت دارد، با اراده و اختیار او جمع شود؛ بدین معنا که ممکن است مقتضای اراده با مقتضای طبیعت انسان، نسبت به طلب نمودن یک شیء، با یکدیگر مخالف باشد و همین امر – که با اقتضای طبیعت انسان مخالف است – امری ذاتی و جوهری شود. مانند اینکه بر اثر تکرار معصیت، ملکات رذیله بگونه‌یی در نفس

انسان رسوخ کند که این ملکات به امری ذاتی مبدل شده و فطرت اولیه و نخستین او به فطرت ثانوی منقلب شود. بنابراین اقتضای اختیار انسان، عذاب دائمی است، گرچه این درخواست با اقتضای طبیعت ذاتی و نخستین او - طلب راحتی و آسایش - مخالف باشد. این درخواست اختیاری نسبت به اقتضای طبیعی انسان، غالب و حاکم است؛ بدین ترتیب اگرچه بلحاظ طبیعت نخستین، طالب راحتی است اما درخواست اختیاری انسان عذاب دائمی است و از آنجا که طلب اختیاری انسان غالب و حاکم است، انقطاع عذاب معنایی نخواهد داشت (مدرس زنوزی، ۱۳۷۸: ۱/۷۱۷).

بنابراین، با توجه به وجود ملکات رذیله و هیئات رذیئه که در نفوس انسانهای شقی راسخ شده است و بر اساس اینکه درخواست ارادی چنین انسانهایی که در واقع همان طلب عذاب دائمی است، بر طلب و درخواست طبیعی آنها، حاکم و غالب است، میتوان به عدم انقطاع عذاب الهی حکم نمود و از این لحاظ رویکرد قائلین به انقطاع عذاب صحیح نخواهد بود.

— مناقشه حکیم زنوزی: عدم همانندی غضب الهی در شدت، بر اساس متن روایت حکیم زنوزی برای اثبات مدعای خویش سه استدلال اقامه نمود. مطلب دیگری که شایسته توجه میباشد، اینست که قائلین به انقطاع عذاب برای اثبات مدعای خویش، به روایتی تمسک میکنند که حکیم زنوزی این برداشت و تفسیر از این روایت را مورد انتقاد قرار داده و استناد به آن را برای اثبات انقطاع عذاب نادرست میدانند. از اینرو، ابتدا به دلیل اقامه شده توسط ابن عربی و ملاصدرا

با محوریت این روایت پرداخته، آنگاه انتقاد حکیم زنوزی تبیین میشود.

ابن عربی در کتاب الفتوحات المکیة به دلیلی نقلی در اینباره تمسک نموده که صدر المتألهین نیز در أسفار أربعه بدان اشاره میکند. در این مورد آمده است:

وقد قالت الأنبياء يوم القيامة إذا سألوا في الشفاعة، «إن الله غضب اليوم غضباً لم يغضب قبله مثله و لن يغضب بعده مثله». خداوند در روز قیامت، غضبی میکند که هرگز پیش از آن و پس از آن چنین غضبی نکرده است. این غضب مربوط به قیامت است نه جهنم، زیرا مرتبه جهنم پس از قیامت قرار دارد. بدین ترتیب، این روایت دلالت میکند که تجلی جلالی خداوند در روز قیامت، بگونه‌یی است که قبل و بعد از آن ماندنی ندارد. این تجلی سبب امر نمودن به دخول در آتش جهنم میشود (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۹/۴۹۹ - ۴۹۸).

ابن عربی با توجه به این حدیث میگوید چنانچه عذاب اهل دوزخ دائمی باشد، در اینصورت این غضب پس از غضب، نسبت به غضب نخستین که در روایت به آن اشاره شده است، عظیمتر و بزرگتر خواهد بود؛ در حالیکه بر اساس مفاد این حدیث شریف، غضبی که سبب امر به دخول در آتش دوزخ میشود، از هرگونه غضبی چه پیش از آن و چه پس از آن بزرگتر و عظیمتر است. بنابراین واضح است که سرمدیت عذاب نمیتواند به علت و غضبی مستند باشد، زیرا غضب نخست تنها موجب امر به دخول در آتش میشود که عظیمتر از آن غضب دیگری وجود ندارد (بحرانی، ۱۳۷۴: ۴/۴۹۴). ملارضا



تبریزی در ذیل این حدیث چنین میگوید: حدیث مذکور بر انقطاع کمال غضب الهی دلالت میکند نه بر انقطاع غضب الهی بطور مطلق؛ بهمین دلیل این حدیث بر انقطاع عذاب الهی دلالت نخواهد کرد (زنوزی، ۱۳۹۷: ۳/۳۴۱).

در راستای تفسیر و برداشت حکیم تبریزی، مدرس زنوزی معتقد است مؤید تفسیر و برداشت حکیم تبریزی، وجود عبارت «بعده مثله» در متن حدیث است، زیرا مقصود این روایت، عدم وجود مثل در غضب الهی از حیث شدت است نه از لحاظ مدت. بر این اساس میتوان برای اهل جهنم غضبی را تصور کرد که سبب دوام عذاب یا تعدد عذاب بطور بینهایت باشد، هرچند که چنین غضبی از آن غضبی که سبب امر به دخول در آتش باشد ضعیفتر است (همان: ۳۴۲ - ۳۴۱). بنابراین، استناد به این روایت برای اثبات انقطاع عذاب نادرست بوده و تفسیر ابن عربی و ملاصدرا نمیتواند مدعای آنها را اثبات نماید.

### ۳. نقد دیدگاه مدرس زنوزی

نقد دلیل نخست: نزدیکی حکم جهنم به حکم دنیا

برای نقد دلیل نخست زنوزی، میتوان گفت که ملاصدرا با تأثیر از ابن عربی، معتقد است حکم جهنم به حکم دنیا نزدیک است؛ بدین معنا که عذاب جهنم، عذاب خالص نیست؛ بهمین دلیل خداوند در قرآن کریم میفرماید: «لَا يَمُوتُ فِيهَا وَ لَا يَحْيَى» (أعلى / ۱۳) (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۹/۵۱۴).

بنابراین، نمیتوان حکم به صرف و خالص بودن آتش جهنم نمود. افزون بر این، اگر سخن حکیم زنوزی پذیرفته شود، یعنی آتش جهنم خالص باشد

و عذاب مشرکان و کفار خالص و صرف باشد و آنها تنها مظهر اسماء جلالی باشند، در اینصورت آنها دچار عذاب جاودانه الهی نخواهند شد، زیرا عذاب بمعنای تحقق ادراک ناملائم با طبیعت انسان است و این ادراک ناملائم و منافر با طبیعت انسان محقق نخواهد شد. به بیان دیگر، چنانچه کافران و مشرکان صرفاً مظهر اسماء جلالی باشند، در اینصورت ادراک ناملائم - یعنی عذاب - صورت نمیپذیرد، زیرا آنها تنها مظهر اسماء جلالیند نه مظهر سایر اسماء؛ بهمین دلیل میتوان گفت که اساساً این استدلال میتواند دلیلی برای اثبات نظریه انقطاع عذاب باشد، نه رد آن.

نقد دلیل دوم: عدم دلالت صریح آیه نسبت به عذاب جاودانه

حکیم زنوزی با استناد به آیه ۹۳ سوره نساء - که بیشتر بدان اشاره شد - به عدم انقطاع عذاب قائل شده است. بر اساس این آیه، چنین قاتلی همسان کافر مورد لعن و نفرین است، زیرا از یکسو با توجه به احادیثی که در ذیل این آیه آمده است، قتل نفس از جمله گناهان بزرگ و نابخشودنی شمرده شده، تا آنجا که حق تعالی قاتل مزبور را مورد لعن و نفرین قرار داده است و از سوی دیگر بر اساس اینکه لعن و نفرین خداوند در قرآن کریم تنها شامل حال کافران شده است: «إِنَّ اللَّهَ لَعَنَ الْكَاْفِرِينَ وَ أَعَدَّ لَهُمْ سَعِيرًا × خالدين فيها أبداً» (احزاب / ۶۵ - ۶۴) میتوان گفت که چنین قاتلی بسان کافر است. بنابراین، بر اساس آیه مورد استناد حکیم زنوزی مجازات قاتل انسان مؤمن، عذاب ابدی است.

در باره تحلیل فوق، ذکر دو نکته ضروری است:

نکته نخست: گاه قتل عمد بدلیل مسائل

حقوقی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و مانند آن است که در اینصورت چنانچه مقتول مؤمن باشد، این قتل از گناهان بزرگ محسوب میشود و مستلزم ورود به دوزخ است. حکم فقهی چنین عملی از نظر کفاره و حکم حقوقی آن از نظر قصاص و حکم کلامی آن بلحاظ توبه، هر یک بطور جداگانه و در جای مناسب خود مطرح شده است. گاه وقوع چنین قتلی بدلیل مسائل اعتقادی است؛ یعنی فردی عمداً مؤمنی را بعلت اعتقاد و ایمان او به خداوند میکشد، چنین قتلی افزون بر جریان تمام احکام یاد شده، خلود و جاودانگی در آتش جهنم را به همراه خواهد داشت. در صورتیکه مقصود آیه شریفه این چنین قتلی باشد - یعنی قتل بدلیل اعتقاد و ایمان به خداوند - معنای خلود و جاودانگی آن واضح است و چنانچه این قتل بسبب اعتقاد و ایمان به خداوند رخ نداده نباشد، عنوان خلود بر مکث طویل حمل میشود (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۵/ ۳۸۳ - ۳۸۲)؛ بنابراین واژه «خلود» در آیه مذکور، صراحتاً دلالت بر خلود و جاودانگی عذاب نخواهد داشت.

پس در آیه مورد استناد حکیم زنوزی دو احتمال وجود دارد: بر اساس یک احتمال چنانچه قتل انسان مؤمن بدلیل ایمان و عقیده او صورت گرفته باشد، مجازات قاتل عذاب ابدی و جاودانه خواهد بود؛ بهمین علت استدلال حکیم زنوزی همچنان قابل دفاع است و از این حیث مورد خدشه قرار نخواهد گرفت. گرچه این آیه، بصراحت به جاودانگی در عذاب دلالت ندارد، اما برخی دیگر از آیات قرآن کریم، دلالت صریح بر عذاب جاودانه دارند. از اینرو ابتدا محتوای این آیات بررسی و تحلیل میشوند.

ظاهر برخی از آیات قرآن کریم بر عذاب جاودانه و مستمر دلالت صریح و قطعی دارند؛ آیاتی همانند: «ثُمَّ قِيلَ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا ذُوقُوا عَذَابَ الْخُلْدِ» (یونس / ۵۲)، «وَفِي الْعَذَابِ لَهُمْ خَالِدُونَ» (مائده / ۸۰)، «يُضَاعَفُ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ يَخْلُدُ فِيهِ مُهَانًا» (فرقان / ۶۹) و «فِي عَذَابِ جَهَنَّمَ خَالِدُونَ» (زخرف / ۷۴). رویکرد ابن عربی به این قبیل آیات آنست که خلود را بمعنای زمان طولانی و مدید معنا میکند (ابن عربی، ۱۴۱۰: ۴ / ۱۰۸). اما این دیدگاه نادرست است، زیرا در اینصورت باید خلود اهل بهشت بمعنای زمان طولانی و مدید باشد، در حالیکه این عقیده در مورد بهشت و ساکنان آن صحیح نیست و آنها برای همیشه و تا ابد در بهشت خواهند بود.

ابن عربی به این مقدار بسنده نکرده و چگونگی استعمال عذاب در این آیات را مورد دقت قرار داده و معتقد است خداوند در برخی موارد، عذاب جهنم را مقید به قید «الیم» نکرده و آن را بطور مطلق بیان نموده است. بعنوان مثال در آیات «فِي عَذَابِ جَهَنَّمَ خَالِدُونَ» یا «وَفِي الْعَذَابِ لَهُمْ خَالِدُونَ»؛ بهمین دلیل مطلق بودن، حکایت از این دارد که انسان گناهکار پیوسته در عذاب است، گرچه الم و رنج از او زائل شود (همانجا).

پرسشی که در اینجا مطرح میشود اینست که چگونه ممکن است شخصی بطور پیوسته در عذاب باشد، اما گرفتار رنج و سختی نباشد؟ دلیل ابن عربی در این مسئله تنها عدم تقید عذاب به الم و رنج در برخی از آیات است. گویی از نظر او عذاب به دو قسم دردناک و غیر دردناک تقسیم میشود؛ از اینرو ممکن است که شخصی پیوسته در عذاب باشد، ولی رنج و المی به او نرسد. در نگاه نخست

این ادعا بسختی پذیرفته میشود و تنها با کمک تحقیقی که ملاصدرا درباره معنا و کاربردهای عذاب انجام داده است میتوان به رویکرد قابل اعتنایی دست یافت.

به اعتقاد صدرالمتهلین دو معنا نسبت به عذاب وجود دارد؛ معنای نخست، معنای مصدری آنست که در اینصورت بمعنای عذاب کردن است و معنای دوم، معنای اسمی آن است که دلالت بر چیزی دارد که بوسیله آن، عذاب محقق میشود، بعنوان مثال آتش که وسیله عذاب است، در معنای اسمی میتواند عذاب نامیده شود. بنابراین در صورتیکه بتوان نصوص ناظر بر خلود در عذاب را بر اساس بیان ملاصدرا بمعنای اسمی آن تأویل کرد، خلود در عذاب میتواند با فقدان درد و الم سازگار باشد، اما ملاصدرا خود تأویل واژه عذاب را در معنای مصدری اظهر میداند (ملاصدرا، ۱۳۸۹: ۴/۳۱۵). بر اساس دیدگاه او درباره معانی دوگانه عذاب میتوان اظهار کرد که این دسته از آیات قرآن دلالت صریح بر عذاب دائمی نخواهند داشت.

علاوه بر این، میتوان گفت که هیچکس منکر دلالت ظاهری آیات قرآن کریم نسبت به عذاب جاودان نیست، اما نکته مهم و قابل تأمل آنست که همه آیاتی که درباره عقاب و خلود کافران و گناهکاران وارد شده است، صبغه انذار و هشدار دارد که از آن به «وعید» نیز تعبیر میشود. از اینگونه آیات نمیتوان استنتاج کرد که عذاب ابدی بطور حتمی واقع خواهد شد، بلکه حداکثر دلالت بر امکان وقوع وعید از سوی خداوند میکند. در قرآن کریم، شواهدی بر این امر وجود دارد. آیاتی مانند «وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ»

(کهف/۵۶؛ انعام/۴۸) یا «وَمَا نُرْسِلُ بِالْآيَاتِ إِلَّا تَخْوِيفًا» (اسرا/۵۹)، این آیات بصراحت دلالت میکنند که هدف از بعثت، اوامر و نواهی، بشارت مؤمنان و تخویف مجرمان است.

در همین راستا، عمل نمودن به وعده و اعطاء پاداش و ثواب به افراد مطیع و مؤمن عقلاً، عرفاً و شرعاً واجب است، اما وفا نکردن به وعید، قبیح و ناپسند نیست؛ یعنی مولا میان مجازات و عدم مجازات، مجاز و مخیر است. این عقیده در میان علمای امامیه مشترک است. مکتب امامیه در این مسئله پیرو عقل است. عقل انسان حکم میکند چنانچه از بنده بی عمل خطا و نادرستی سر بزند، مولای او میتواند و این قدرت را دارد که عبدگناهکار را مجازات نکند. بر همین اساس، این حکم عقلانی درباره خداوند رحمان و بخشنده مطلق که هیچگونه نفع و سودی از عذاب کافران و مشرکان نمیبرد، مضاعف و تشدید خواهد شد. در تأیید این مسئله میتوان به روایاتی درباره عدم لزوم وفای به وعید نیز اشاره کرد. بعنوان نمونه، روایتی در این زمینه از پیغمبر اکرم (ص) نقل شده است: «من وعده الله علی ثواب، فهو منجز له و من أوعده علی عمل عقاباً فهو فیه بالخیار» (ابن بابویه، ۱۳۷۶: ۴۰۶)؛ «هرکس که خداوند به او وعده ثواب داده باشد، پس حق تعالی یقیناً و بطور قطع آن را انجام میدهد و هر آن کس که خداوند به او وعید عقاب و مجازات در دوزخ داده باشد، پس حق تعالی مخیر است که این عقاب را انجام دهد یا انجام ندهد».

نکته دوم: آنگونه که ملاصدرا بیان نموده، تفکیک میان جهنم و عذاب الهی غیر قابل انکار است، زیرا برخی از موجودات در جهنم همانند

ملائکة عذاب هستند که برغم حضور در آتش جهنم هیچگاه مورد غضب و عذاب الهی قرار نمیگیرند. بنابراین تفکیک میان عذاب و جهنم امری معقول و پذیرفته شده است؛ بهمین دلیل دیدگاه حکیم زنوزی با چالش مواجه خواهد شد (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۵۲۴/۹).

### نقد دلیل سوم: عادت به عذاب، عاملی برای انقطاع عذاب

بمنظور بررسی و تحلیل دیدگاه حکیم زنوزی، ابتدا به یکی از دلایلی که ملاصدرا بمنظور انقطاع عذاب اقامه کرده، میپردازیم و سپس با توجه به آن، دیدگاه حکیم زنوزی را مورد تحلیل و نقد قرار میدهیم.

از نظر ملاصدرا آن دسته از کفاری که از رحمت الهی ناامید شده‌اند، عذاب و الم آنها زائل میشود. او دلیل این امر را تکرار و عادت به ملکات رذیله و هیأت ردیئه میداند. چنین افرادی با انجام امور زشت و ناپسند و بر اثر تکرار معصیت، موجب انحراف جوهر اصلی و فطری نفس شده‌اند؛ بنابراین عامل رسوخ ملکات رذیله در نفوس آنها، تکرار و اصرار بر معاصی است. این امر سبب ایجاد فطرت ثانوی میشود؛ بهمین علت آنچه موجب زوال الم و عذاب میشود، عادت به این ملکات و صفات ناپسند است (همان: ۴۸۸).

با توجه به آنچه ذکر شد، در نقد دلیل سوم میتوان گفت گرچه بر اساس دیدگاه حکیم زنوزی این فرد با اختیار خویش خواستار عذاب سرمدی است، اما پس از حصول عادت به عذاب دائمی و مستمر که باعث ایجاد طبیعت ثانوی میشود و محصول تکرار اعمال رذیله است، درد و رنج او زائل میشود. از اینرو گرچه ملکات زشت و ناپسند، طبیعت ثانویة

فرد گناهکار شده‌اند و فطرت نخستین او را تغییر داده‌اند، اما عادت به عذاب الهی، خود میتواند عاملی برای رفع عذاب الهی قلمداد شود. ملاعبدالرزاق کاشانی، شارح فصوص الحکم درباره عادت به عذاب که یکی از عوامل انقطاع عذاب است، میگوید:

هنگامیکه اهل آتش وارد دوزخ شدند و آتش بر ظاهر و باطن آنها سلطه یافت، فریاد و اضطراب تمام وجودشان را فرا میگیرد و برخی، برخی دیگر را به باد لعن و نفرین گرفته و نزاع و مشاجره میان آنها شدت میگیرد... این در حالی است که سرپرده آتش خیمه وار همه آنها را احاطه کرده است. در این هنگام خواستار تخفیف عذاب میشوند یا اینکه اصلاً بمیرند و از وضع فلاکت بار خود خارج شوند... اما به خواسته‌های آنان پاسخ مثبت داده نمیشود، نه عذاب تخفیف می‌یابد و نه مهلت می‌یابند تا کردار نیکی انجام دهند... پس چون ناامید گشتند، خود را برای ماندنی طولانی و دراز آماده میکنند و به غل و زنجیر گردن مینهند و چاره‌ی جز این نمیبینند. در این حال خواهند گفت: «سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَجْرُ عَنَّا مَصْبَرًا مَا لَنَا مِنْ مَحِيصٍ» (ابراهیم/ ۲۱)، اکنون هرچه جزع و التماس کنیم یا صابر و شکیبا باشیم، یکسان است و هیچ از عذاب گریزگاهی نداریم. در این هنگام خداوند عذاب را از درون آنها میکاهد و آن آتشی که قلب را میگذارد، خاموش میسازد... آنان پس از گذشت مدتی طولانی کم‌کم به آتش خو میگیرند و عادت میکنند و چه بسا از آن لذت میبرند و

گوارا می‌شمرند (کاشانی، ۱۳۲۱: ۱۲۳؛ همو، ۱۳۹۲: ۲/۱۳۲۳ - ۱۳۲۲).

### — بررسی مناقشه حکیم زنوزی

در اینجا به سخن حکیم سبزواری در ذیل حدیثی که صدر المتألهین در اسفار بدان تمسک کرده، پرداخته میشود و بر همین اساس، تفسیر حکیم زنوزی مورد نقد قرار میگیرد.

حکیم سبزواری که خود از قائلین به عذاب دائمی و ابدی است، ذیل این حدیث مطلبی بیان میکند که نشان از دفاع وی از دیدگاه ملاصدرا دارد. او معتقد است که یک معلول همانطور که در حدوث خود بعلت وجودبخش نیاز دارد، در بقای وجودی خود نیز به همان علت احتیاج دارد. وی در ادامه میگوید عذاب پس از عذاب که درباره دوام عذاب و عقاب اهل جهنم است، محتاج غضب بعد از غضب است و بر این اساس باید غضب نخست که شدیدترین غضب است، افزون بر اینکه سبب امر به دخول اهل جهنم در آن باشد، عامل دوام عذاب نیز باشد. این در حالی است که اگر شدیدترین غضب الهی دلیل دوام عذاب الهی باشد، از آنجا که دوام عذاب بمعنای عذاب پس از عذاب است و عذاب پس از عذاب معلول غضب بعد از غضب است، باید چنین غضب شدیدی ادامه داشته باشد، تا آنکه بتواند مصحح دوام عذاب باشد، اما بر اساس متن حدیث که پیشتر بدان اشاره شد چنین غضبی تداوم و استمرار ندارد و در نتیجه چنین غضبی نمیتواند مصحح دوام عذاب باشد (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۹/۶۳۳).

بنابراین این حدیث با توجه به توضیح فوق میتواند مورد استناد قائلین به انقطاع عذاب قرار گیرد

و اشکالی در دلالت آن وجود نخواهد داشت.

### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

با توجه به بررسیها و تحلیلهای مطرح شده در این مقاله میتوان گفت، همه انتقادات و دلایل حکیم زنوزی درباره اثبات عذاب جاودانه قابل مناقشه و نقد است. در صورتیکه کفار و مشرکین تنها مظهر اسماء جلالی باشند، در این فرض عذاب و ادراک ناملائم محقق نخواهد شد، زیرا این امر با حقیقت معنای عذاب که بمعنای تحقق ناملائم با طبیعت انسان است، منافات دارد؛ بنابراین دلیل نخست حکیم زنوزی نادرست است. استناد به آیه شریفه ۹۳ سوره نساء نیز نمیتواند عذاب دائم و جاودانه را اثبات نماید، زیرا این آیه در جاودانگی عذاب الهی صریح نیست و ممکن است که قتل انسان مؤمن بدلیل مسائل حقوقی، اجتماعی یا سیاسی باشد؛ از این حیث، دومین دلیل مدرس زنوزی صحیح نخواهد بود. درباره دلیل سوم حکیم زنوزی، میتوان گفت که گرچه چنین فردی با اختیار و اراده خویش خواستار عذاب ابدی و سرمدی است، اما برخی از ادله اقامه شده بعلت انقطاع عذاب همانند عادت به آتش الهی، میتواند رنج، الم و عذاب چنین افرادی را از بین ببرد. در نهایت احتیاج معلول در بقا و حدوث خویش به علت وجودبخش، میتواند پاسخ به انتقاد حکیم زنوزی به حدیث مورد استناد ملاصدرا بسبب انقطاع عذاب باشد.

### منابع

قرآن کریم

آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۸۱) شرح بر زاد المسافر صدرالدین شیرازی، قم: بوستان کتاب.

ابن بابويه، محمد بن علي (۱۳۷۶) الأمالي، تهران: كتابچي.  
ابن عربي، محي الدين (۱۳۷۰) فصوص الحكم، تهران:  
الزهراء.

----- (۱۴۱۰) رحمة من الرحمن في تفسير و اشارات  
القرآن، جمع و تأليف محمود محمود غراب، دمشق: بي جا.  
----- (بي تا) الفتوحات المكية، مصر: طبع بولاق.  
----- (بي تا) الفتوحات المكية، بيروت: دارالصادر.  
بحراني، سيد هاشم بن سليمان (۱۳۷۴) البرهان في تفسير  
القرآن، قم: مؤسسه بعثه.

تفتازاني، مسعود بن عبدالله سعد الدين (۱۳۷۰) شرح  
المقاصد، قم: الشريف الرضي.

جامي، عبدالرحمن (۱۳۸۱) نقد النصوص في شرح نقش  
الفصوص، تصحيح ويليام چيتيك، تهران: مؤسسه پژوهشي  
حکمت و فلسفه ايران.

----- (۱۴۲۵) شرح فصوص الحكم، تصحيح عاصم  
ابراهيم الكيالي، بيروت: دارالكتب العلمية.

جوادى آملی، عبدالله (۱۳۹۱) معاد در قرآن، تحقيق و تنظيم  
علي زمانى قمشاهى، قم: مركز نشر اسراء.

حويزى، شيخ عبدعلي بن جمعه (بي تا) نورالتقلين، قم:  
مؤسسه مطبوعات اسماعيليان.

خميني، سيد روح الله (۱۴۰۶) تعليقات على فصوص الحكم  
و مصباح الأنس، تهران: پاسدار اسلام.

سبزوارى، ملاهادى (۱۳۷۶) رسائل حكيم سبزوارى،  
تصحيح، تعليق و مقدمه سيد جلال الدين آشتياني، تهران: اسوه.

شهرستاني، محمد بن عبدالكريم (۱۳۶۸) الملل و النحل،  
تصحيح شيخ احمد فهمي محمد، قاهره: مطبعة حجازى.

علم الهدى، سيد مرتضى (۱۴۱۱) الذخيرة في علم الكلام، قم:  
دفتر انتشارات اسلامى.

غزالي، محمد (۱۳۹۹) الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق على

ابو ملحم، بيروت: مكتبة الهلال.

فراهيدى، خليل بن احمد (۱۴۰۹) كتاب العين، ج ۴، قم: نشر  
هجرت.

فيض كاشانى، ملا محسن (۱۳۹۲) علم اليقين في اصول  
الدين، ج ۲، تحقيق و تعليق محسن بيدارفر، قم: بيدار.

قيصرى، داود (۱۳۸۶) شرح فصوص الحكم، بكوشش  
سيد جلال الدين آشتياني، تهران: علمى و فرهنگى.

----- (۱۴۱۶) شرح فصوص الحكم، تهران: انوار  
الهدى.

كاشانى، كمال الدين عبدالرزاق (۱۳۲۱) شرح فصوص الحكم،  
مصر: بي جا.

مدرس زنوزى، آقا على (۱۳۷۸) مجموعه مصنفات حكيم  
مؤسس آقا على مدرس طهراني، ج ۱، تصحيح و تحقيق محسن  
كديور، تهران: اطلاعات.

----- (۱۳۹۷) تعليقات بر اسفار، ج ۳، تصحيح كميته  
احياء و تصحيح مجمع على حكمت اسلامى، قم: مجمع على  
حكمت.

مصطفوى، حسن (۱۴۳۰) التحقيق في كلمات القرآن الكريم،  
ج ۳، تهران: مركز نشر آثار علامه مصطفوى.

ملاصدرا (۱۳۸۲) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج ۹،  
تصحيح و تحقيق رضا اكبريان، تهران: بنياد حكمت اسلامى  
صدرا.

----- (۱۳۸۹) تفسير القرآن الكريم، ج ۴، تصحيح و  
تحقيق محسن بيدارفر، تهران: بنياد حكمت اسلامى صدرا.

----- (۱۳۸۹) تفسير القرآن الكريم، ج ۵، تصحيح و  
تحقيق محمد خواجوى، تهران: بنياد حكمت اسلامى صدرا.

----- (۱۳۹۱) الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية،  
تصحيح و تحقيق سيد مصطفى محقق داماد، تهران: بنياد  
حكمت اسلامى صدرا.