

# خلود در عذاب

## با تکیه بر تقریری متفاوت از آموزه تجسم اعمال

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۷/۳۰ تأیید: ۱۳۹۳/۱۱/۱۵

محمدرضا بلانین\*

محمدحسین دهقانی محمودآبادی\*\*

### چکیده

امکان و وقوع وعید الهی در خصوص برخی عذاب‌های اخروی، به ویژه آن دسته از عذاب‌ها که به خلود و جاودانگی متصف شده‌اند، معرکه آرای متفاوت مفسران و متکلمان مسلمان و غیرمسلمان بوده و هست. این مقاله پس از مرور دیدگاه موافقان و مخالفان این موضوع و بررسی ادله طرفین، بر آن است که با ابتنا بر برخی مبانی حاصل از حکمت متعالیه، تفسیری متفاوت از عذاب‌های دار جحیم ارائه کند. مسیر این تفسیر از بازتعریف هویت انسانی، عمل انسانی و تقریری متفاوت از مسئله تجسم اعمال می‌گذرد.

واژگان کلیدی: خلود، عذاب، عمل انسانی، هویت انسان، تجسم اعمال.

\* استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه یزد.

\*\* عضو هیئت علمی گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه یزد.

## مقدمه

آموزه معاد و زندگی پس از مرگ و چندوچون آن، رهیافت وحی الهی و آموزه‌های پیامبران آسمانی است. تاریخ فلسفه به خوبی نشان می‌دهد که پای استدلالیان در این باب چوبین بوده و از مرز کلیات فراتر نرفته است. آخرین حد دستاوردهای کسانی که از روزنه عقل به اندیشه و درنگ در این راه پرداخته‌اند، بیان توضیحات و ادله‌ای درباره امکان و ضرورت وقوع معاد بوده است. بنابراین تمام جزئیاتی که متشرعان و پیروان ادیان به آن باور داشته و دارند رهاورد ادیان آسمانی و شرایع الهی بوده است. طبیعی است که در چنین وضعیتی، ممکن است پرسش‌های فراوان و از زوایای گوناگون درباره چندوچون و امکان یا امتناع این گونه اعتقادات طرح شود. بی‌گمان مهم‌ترین و بارزترین مشخصه حیات اخروی نزد ما انسان‌ها - چنان‌که گفته شده و پذیرفته‌ایم - اعتقاد به حسابرسی دقیق و عادلانه همه اعمال در سرای دیگر است. لزوم محاسبه اعمال و مجازات بدکاران، گنهکاران و کافران و پاداش برای نیکان و فرمانبرداران و مؤمنان با توجه به اوضاع و مقتضیات دنیایی که در آن زندگی می‌کنیم، نزد مؤمنان و متشرعان در وهله اول برای اعتقاد به وجود جهان پس از مرگ کافی است؛ ولی دقت و درنگ بیشتر در برایندها و توالی این نوع استدلال، پرسش‌ها و اشکال‌های بسیاری پیش روی انسان معتقد قرار می‌دهد که به پاسخ نیاز دارد.

ما در این مقاله قصد داریم این پرسش‌ها را تا آنجا که به مسئله کیفر اخروی و آن هم نوع خاصی از کیفر، تحت عنوان عذاب و کیفر جاودانه مربوط می‌شود، پیگیری کنیم و به ارزیابی پاسخ‌ها و مواضع گوناگون در برابر آنها پردازیم و سرانجام در این معرکه، آنچه را موجه‌تر و معقول‌تر می‌نماید، بپذیریم و بطلان دیدگاه‌های دیگر را روشن کنیم.

## طرح مسئله

مسئله کیفر اخروی که از مسلمات مورد اتفاق بسیاری از عالمان دینی است در دو سطح از سوی منتقدان نقد شده است:

۱. اصل کیفر اخروی و اینکه با توجه به نظام کاملاً متفاوت حاکم بر حیات پس از مرگ، آیا چنین چیزی ضرورت دارد؟ امکان دارد؟ فلسفه آن چیست؟ با صفاتی که به خدا نسبت می‌دهیم منافات ندارد؟ مجموعه آیات قرآن، مؤید آن هست؟ و... .

۲. مسئله کیفیت کیفر اخروی، اعم از آنچه به شدت و قوت آن مربوط می‌شود یا آنچه با زمان و دوام آن ارتباط دارد.

روشن است کسانی که در سطح اول، این گونه اشکال‌ها را مطرح می‌کنند، وقتی نوبت به مسائل مربوط به سطح دوم برسد، مسئله برای آنها حادث‌تر می‌شود با دشواری و پیچیدگی بیشتری همراه خواهد بود. به هر حال موضوع این مقاله، مسائل دسته دوم و به‌طور خاص آموزه‌های دینی مربوط به زمان و دوام کیفر اخروی است که معمولاً از آن با عنوان «خلود در عذاب» یاد می‌شود. ما در اینجا پیش از هر چیز به اختصار اشاره‌ای خواهیم داشت به ادله موافقان و مخالفان این دیدگاه و سپس به ارزیابی وجوه قوت و ضعف ادله طرفین خواهیم پرداخت.

## ادله موافقان

کاملاً روشن است که منشأ اعتقاد به بی‌پایانی عذاب برخی از انسان‌ها در سرای دیگر مستندات نقلی ادیان گوناگون و بیش از همه مسیحیت و اسلام است. تصریح به عذاب و لعنت ابدی در مواضعی از انجیل و تأیید اینکه برخی گناهکاران باید به عذاب جاودانه کیفر شوند و آمرزیده نشدن کسی که قول و فعلی بر خلاف روح القدس داشته باشد و به‌کاربردن وصف «خاموش‌ناپذیر» برای آتش جهنم و ... در متون مقدس مسیحیت (متی، ۱۲: ۳۲ / متی، ۴۶: ۲۵ / مرقس، ۴۶: ۵۰) مؤید اعتقاد آن دسته از مسیحیانی است که خلود در عذاب را مقبول می‌پندارند. بسیاری از علمای مسلمان، اعم از متکلمان و فلاسفه و مفسران با استناد به نص صریح آیات بسیاری از قرآن (بیش از پنجاه آیه) و احادیث فراوان و ادعای اجماع اکثر علمای دین اعم از شیعه و سنی، این باور را از ضروریات دین اسلام و تخلف از آن را غیرمجاز و خلاف آموزه‌های

اسلام دانسته‌اند؛ مثلاً شهید ثانی (۹۱۱-۹۶۶ق) می‌گوید: «دوام عقاب الکافرین فی النار و دوام نعيم المؤمن فی الجنة فلا ريب انه يجب التصديق بها إجمالاً لا تفق الامة علیها و تواتر السمع بها فمنكرها يخرج عن الايمان» (شهید ثانی، [بی‌تا]، ص ۱۶۴/ ر.ک: شانظری، ۱۳۸۵، ص ۹۹ - ۱۲۲).

## ادله مخالفان

نوع رویکرد مخالفان خلود با رویکرد موافقان این باور، متفاوت است؛ در حالی که موافقان - چنان که گذشت - خود را به انواع تأییدات نقلی تجهیز کرده‌اند، مخالفان ادله خود را عمدتاً در رویکردی عقلی با بیان شبهات و اشکالات عقلی در مخالفت با این دیدگاه ابراز داشته‌اند. البته در مرحله بعد در میان مخالفان، کسانی که از اتهام مخالفت با نصوص صریح ادله نقلی نگران بوده‌اند، با بهره‌گیری از تفسیر و تأویل کوشیده‌اند به مخالفت خود، و جاهتی نقلی نیز بدهند. البته گروه اول نیز مشابه همین کار را انجام داده و تلاش کرده‌اند ضمن ارائه ادله نقلی کافی، شبهات عقلی گروه دوم را نیز پاسخ دهند و دیدگاه خود را از محذورات عقلی بپیرایند. به هر حال آنچه در وهله اول سبب می‌شود مخالفان باور پایان‌ناپذیری عذاب الهی نتوانند این دیدگاه را بپذیرند، این دلایل است:

### ۱. عبث بودن مجازات اخروی

در اینجا سخن مخالفان این است که با توجه به ویژگی‌های جهان دیگر و وضعیت انسان در آن جهان و صفات خدا، هیچ فایده و هدفی نمی‌تواند بر عذاب اخروی مترتب باشد.

دیوید هیوم می‌گوید: کیفر بدون غایت با هدف صحیح و با تصورات ما درباره خیر و عدالت، ناسازگار است و پس از اینکه پرده نمایش زندگی فرو افتد با آن نمی‌توان هیچ غایتی را تأمین کرد (قدردان قراملکی، ۱۳۸۳، ص ۲۷). از برتراند راسل نیز نقل شده که پس از تقسیم انگیزه‌های محتمل از کیفر به مواردی چون رفورم و بهسازی فردی، رفورم اجتماعی، تشفی خاطر ستمدیده، احقاق حق ستمدیده و پیشگیری از وقوع جرم می‌گوید:

«انگیزه انتقام‌جویانه ناشی از عجز است، انگیزه بهسازانه در آخرت معنا ندارد؛ چون دیگر امکان عمل نیست و انگیزه عبرت‌آموزانه هم بی‌معناست (همان، ص ۲۸).

## ۲. ناسازگاری با صفات کمالیه الهی

۱ - ۲. منافات با عدل الهی: لازمه عادلانه بودن کیفر، تناسب جرم و مجازات است. پس چگونه خداوند برای گناهان کوچک و محدود، مجازات‌های سنگین و نامحدود وضع کرده است. *راسل* این عقیده را ظالمانه می‌خواند و هیوم اعتراض می‌کند که «چرا در ازای تجاوزهای موقتی موجود ضعیفی چون انسان، کیفر ابدی؟» (همان).

۲ - ۲. ناسازگاری با رحمت الهی: چگونه می‌توان باور کرد که خدای عظیم و رحیم، بنده ضعیف خود را به عذابی بی‌پایان گرفتار کند. از سوی دیگر خداوند رحمان و رحیم در برخی آیات قرآن وعده عفو عمومی داده و تمامی انسان‌ها را از ناامیدی از درگاه ربوبی نهی کرده است: «قُلْ يَا عِبَادِ الَّذِينَ اسْرَفُوا عَلٰی اَنْفُسِهِمْ، لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللّٰهِ، اِنَّ اللّٰهَ يَغْفِرُ الذَّنُوْبَ جَمِيْعًا، اِنَّهٗ هُوَ الْغَفُوْرُ الرَّحِيْمُ» (زمر: ۵۳).

۳ - ۲. منافات با حکمت الهی: خداوند عالم که با علم مطلق، ازلی و ابدی، به همه امور، از جمله سرنوشت همه انسان‌ها آگاه است چه هدفی می‌تواند از آفرینش موجودی با چنین سرنوشتی داشته است؟!

## ۳. فطری بودن توحید و ایمان به خدا و عرضی بودن کفر و گناه

براین‌اساس ذات و سرشت انسان، توحیدی و متمایل به نیکی و عمل صالح است و کفر و معصیت به واسطه وجود مانع یا عدم عامل به صورت عرضی بر ذات انسان عارض می‌شود و عرضی دوام نمی‌پذیرد و با ازبین‌رفتن مانع و قاسر یا فرآهم آمدن عامل از بین می‌رود و ذات و ویژگی‌های ذاتی، جای آن را می‌گیرد.

مهم‌ترین دلایلی که معتقدان به بطلان اعتقاد به خلود در جهنم برای کافران و برخی انسان‌های گناهکار ارائه کرده و در نقض سخن گروه مقابل، به آن استناد کرده‌اند، همین بود که به آن اشاره شد؛ ولی از آنجاکه این بحث اولاً و بالذات، بحثی کلامی است و

چنان‌که گذشت خاستگاه آن متون مقدس و اخبار پیامبران آسمانی بوده است، دست‌کم برای کسانی که دغدغه دین و آیات کتب آسمانی را دارند، گذشتن از کنار آیات فراوانی که بر این معنا (خلود فی النار) ظهور دارند، به‌سادگی امکان‌پذیر نیست؛ از این‌رو چنین افرادی خود را ملزم دیده‌اند که به تحلیل و تفسیرهایی دست بزنند و بر نکاتی تأکید کنند که شائبه تعارض عقل و نقل پیش نیاید. این‌گونه تحلیل‌ها از این قرارند:

## تحلیل‌های مخالفان خلود در عذاب از آیات الهی

### ۱. دلالت واژه خلود بر زمان طولانی

برخی منکران دیدگاه مورد بحث از راه تفسیر و تأویل واژه «خلود» مناقشه کرده‌اند که خلود به معنای مدت طولانی است؛ نه جاودانگی و پایان‌ناپذیری (قدردان قراملکی، ۱۳۷۶، شماره ۷۲). بر این اساس دوام، امری نسبی است و به همین دلیل هم در قرآن، جاودانگی عذاب دوزخ و پایان‌ناپذیری نعمت‌های بهشتی با قید «ما دامت السماوات و الارض» (هود: ۱۰۷ - ۱۰۸) مقید شده است.

توجه به دو نکته برای ابطال این سخن کافی است؛ اولاً این تفسیر با نصوص پیاپی قرآنی در تضاد است. فراوانی عبارت‌هایی همچون: «خالدین فیها»، «یخلد فیها»، «عذاب مقیم»، «ما هم بخارجین من النار»، «لا یتخفف عنهم العذاب» جایی برای چنین ادعایی باز نمی‌گذارد. ثانیاً همان‌گونه که علامه طباطبایی رحمته‌الله توجه دارد، در حیات پس از مرگ، نظامی کاملاً متفاوت با نظام دنیوی برپا می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۱، ص ۳۰) و بنا بر آیه ۹۶ سوره نحل، آسمان‌ها و زمین در جهان دیگر به آسمان و زمین دیگری تبدیل می‌شوند و در پیشگاه خدا ظاهر می‌شوند. بنابراین دوام و جاودانگی آن جهان، متناسب با همان نظام و همان آسمان و زمین است؛ نه دوام نسبی و زمان طولانی متناسب با نظام حیات دنیوی.

## ۲. آیات خلود بر انذار و تخویف دلالت دارند؛ نه اخبار از واقعیت

برخی در تفسیر آیات خلود به قاعده عقلی و درعین حال همراه با اسناد حدیثی عدم وجوب عمل به وعید استناد جسته‌اند و با اعتقاد به اینکه هدف بعثت انبیا صرفاً ابشار و تنذیر بوده است با تمسک به آیات دیگر قرآن، آیات دال بر جاودانگی عذاب را نیز صرفاً در جهت بشارت مؤمنان و انذار و تخویف گناهکاران می‌دانند (ابن‌القیم، [بی‌تا]، ص ۲۶۰-۲۷۴). برخی از مفسران قرآن که خود از موافقان خلود هستند نیز بر این مطلب مهر تأیید زده‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۰، ج ۶، ص ۴۱۲)؛ اما به نظر نویسنده این سطور، این تحلیل از پاسخگویی به حداقل سه پرسش ناتوان است:

۱ - ۲. چرا عمل به وعید واجب نیست؟! یا وعید به گناه و ارتکاب حرام به خاطر وجود مفسده‌ای واقعی در گناه است یا خیر. در صورت اول، عدم عمل به وعید جایز نیست و در حالت دوم، نفس وعید، عبث و بدون حکمت است. البته این در صورتی است که رابطه بین وعید و نتیجه یا عقوبت آن، وضعی و قراردادی تصور شود [که به نظر نویسنده تمام اشکالات این بحث از همین تلقی ناشی می‌شود]؛ اما در صورتی که این رابطه، تکوینی و عینی باشد، انذار و تخویف دانستن فلسفه آیات خلود هیچ توجیهی ندارد. *جانانان ادواردز*، متکلم مسیحی قرن هفدهم میلادی نیز ضمن اعتقاد به بطلان نظر کسانی که اخبار از عذاب جاودانه را فقط برای انذار و تخویف می‌دانند، می‌گوید: این به طور واضح با حقیقت الهی در تضاد است که بگوید به طور قطع چیزی وجود دارد یا داشته یا خواهد داشت؛ درحالی که خود می‌داند آن چیز، وجود ندارد و واقعی نیست.

۲ - ۲. به فرض صحت عقلی قاعده فوق، در این صورت آیا عمل به وعید به کیفرهای محدود و موقتی، ضروری است؟! اگر بتوان ادعا کرد که عمل به انذار به عذاب بی‌پایان، واجب نیست، محذوری برای این ادعا نیز وجود نخواهد داشت که عمل به وعید به کیفرهای موقت و گذرا نیز ضرورتی ندارد و اگر چنین باشد کل نظام کیفر و پاداش الهی، کاری بی‌هدف و خالی از حکمت خواهد بود.

۳ - ۲. به فرض مبرا بودن قاعده مذکور از هرگونه ایراد و اشکال، آیا این قاعده جز این معنا را در بر دارد که عمل به وعید واجب نیست؟ و آیا این معنا مشتمل بر چیزی

بیش از این است که ترک عمل به وعید جایز است؟ روشن است که جواز عمل نکردن به وعید به معنای حتمیت و وقوع ترک مجازات نیست. اگر چنین است، چه تضمینی وجود دارد که خدا حتماً به وعید خود عمل نکند؟ با این وضع، اگر حتی در یک مورد نیز اعمال وعید و کیفر ابدی اتفاق بیفتد، باز هم می‌توان تمام اشکالات و ایرادهای مسئله عذاب بی‌پایان را طرح کرد.

### ۳. مشروط کردن تحقق عذاب بی‌پایان به مشیت و اراده خدا

آیاتی از قرآن کریم بیان می‌دارد که مسئله عذاب جاودانه به خواست خداوند مربوط است. در این قبیل آیات به‌رغم تصریح به جاودانگی عذاب، تحقق این امر به اراده و خواست خدا موکول شده است (انفال: ۲۸ / هود: ۱۰۶-۱۰۵) و البته هیچ‌کس از مشیت خدا و وقوع یا عدم وقوع و چندوچون آن اطلاع ندارد.

روشن است که این نکته به‌خودی‌خود صحیح است؛ اما به نظر می‌رسد هیچ تلازمی بین این مقدمه که هیچ‌کس نمی‌تواند از مشیت خدا در مورد گناهکاران و کافران آگاه شود با این نتیجه که کیفر ابدی تحقق نمی‌پذیرد، وجود ندارد. البته ممکن است وعید الهی درباره بسیاری از مجرمان بنا بر مشیت او تحقق عملی نیابد؛ ولی اگر حتی در موارد محدودی این امر واقع شود که بی‌گمان می‌شود، اشکالات این بحث بی‌پاسخ مانده است. نتیجه اینکه تلاش‌های تفسیری صورت‌گرفته در قالب نکات فوق از حل مشکلات بحث حاضر ناتوان‌اند و برای رفع شبهات عقلی مربوط به این بحث باید در جستجوی راهکار دیگری بود.

*جانانان ادواردز* در رویارویی با دیدگاه جاودانگی عذاب کافران، رویکردی عقلی در پیش گرفته است. او ضمن تخطئه تلاش‌های تفسیری مذکور با ارائه پاسخی عقلی، در حل مشکلات این دیدگاه کوشیده است. او مهم‌ترین اشکالات بحث حاضر را همان اشکال‌هایی می‌داند که خلود در عذاب را در مقابل کمالات الهی مانند عدل و رحمت او می‌داند. او با استناد به دلایلی عقلی، اشکالات مذکور را وارد نمی‌داند و برعکس، خلود در عذاب برخی انسان‌ها را لازمه عدل و رحمت خدا می‌داند. ادواردز در توجیه دیدگاه



مورد بحث می‌گوید: «اولاً خدا باید به طرز نامحدودی از گناه بیزار باشد. گناه که به طرز نامحدودی ناپسند و زشت است، شایسته کمال خداوندی است که او به طرز نامحدودی از آن بیزار باشد. ثانیاً اگر بیزاری نامحدود از گناه، مناسب شخصیت خداست، شایسته اظهار کردن نیز هست. آنچه در ذات خود، خوب و دوست‌داشتنی است هنگامی که نمایان شود و تحقق عینی یابد نیز دوست‌داشتنی است.

او درباره تعارض نداشتن خلود با صفت عدل الهی می‌نویسد زمانی که گناه، نامحدود باشد، بی‌حد بودن مجازات، منافاتی با عدل خدا ندارد. وظیفه ما در قبال خدا نامحدود است و انجام‌ندادن این وظیفه به طور نامحدودی گناه است. به بیان دیگر چون وجوب اطاعت از خدا و دوست داشتن و احترام گذاشتن و اطاعت از او، امر و پرهیز از نواهی او، نامحدود است، نقض این واجبات، گناه نامحدود است. علامه مجلسی نیز درباره گناهانی همچون کفر، این مطلب را تذکر داده و معتقد است در صورتی نامحدود بودن مجازات با عدل خدا منافات دارد که گناه انسان‌ها از نظر زمان و قدر محدود باشد؛ اما درباره گناهی مانند کفر باید توجه داشت که هرچند از نظر زمان محدود است، از نظر قدر بی‌پایان است. «إِنَّ الْمَعْصِيَةَ مُتَنَاهِيَةٌ زَمَانًا وَ هُوَ ظَاهِرٌ وَقَدْرًا لِمَا يَوْجَدُ مِنْ مَعْصِيَةٍ أَشَدُّ مِنْهَا فَجَزَاءُهَا يَجِبُ أَنْ يَكُونَ مُتَنَاهِيَةً لِقَاعِدَةِ الْعَدْلِ، بِخِلَافِ الْكُفْرِ، فَإِنَّهُ لَا يَتَنَاهَى قَدْرًا وَ إِن تَنَاهَى زَمَانًا» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸، ص ۳۷۲).

اما منظور از نامحدود بودن گناه چیست؟ این پرسشی است که هیچ‌کدام از تحلیل‌های پیش‌گفته به‌صراحت به آن نپرداخته است. روشن است که منظور، تعداد گناهانی که شخص مرتکب شده نیست. مدت زمان گناهکار بودن نیز نمی‌تواند مد نظر باشد. اگر نادیده گرفتن قدر و منزلت خدای لایتناهی نیز منظور باشد، در این صورت با هر گناهی، این منزلت نادیده گرفته می‌شود و نتیجه این خواهد بود که هر گناهی نامحدود است و لازمه این نتیجه، این است که اکثریت قریب به اتفاق انسان‌ها خالد در عذاب باشند. به‌رحال این کاملاً مبهم است که نامحدود بودن گناه که توجیه‌کننده خلود در عذاب است، چیست و مشتمل بر چه معنایی است.

دو‌ارز بین آموزه جاودانگی عذاب و صفات رحمت خدا نیز مغایرت و تعارضی نمی‌بیند. او معتقد است تلقی ناسازگاری این دو، ناشی از تصور غلط احساسی و

انسان‌وار قلمداد کردن رحمت و شفقت خداست. او می‌گوید چنین نگاهی بی‌ارزش‌ترین عقیده دربارهٔ رحمت الهی است. این نقصی بزرگ است که خداوند به گونه‌ای رحمان باشد که نتواند عدالت جزایی را تحمل کند.

علامه طباطبایی رحمته الله افزون بر نکتهٔ نقضی فوق دال بر اینکه رحمت در خداوند به معنای رقت و دلسوزی نیست، در توضیح معنای رحمت الهی گام را فراتر نهاده و معتقد است رحمت الهی به معنای افاضه و بخشش وجودی است و این بخشش وجودی در حد توان، استعداد و قابلیت هر موجود است. به نظر نویسندهٔ این مقاله، نکتهٔ اخیر یعنی تکوینی و وجودی قلمداد کردن رحمت الهی و حتی عدل و بقیهٔ صفات الهی و پایبندی به تمام لوازم این طرز تلقی و استخراج آنها و مطالب مرتبط با آنها می‌تواند تحلیل موجه‌تری از دیدگاه مورد بحث و برخی مباحث دیگر کلامی به دست دهد.

*ادواردز* پس از رد عقیدهٔ رایج دربارهٔ رحمت خدا نتیجه می‌گیرد که معنای صحیح رحمت خدا نه تنها با عذاب منافات ندارد، بلکه لازمهٔ آن و حتی لازمهٔ عذاب جاودانه است (Ibid). او در شرح معنای قابل قبول رحمت الهی سخن نمی‌گوید؛ ولی به نظر می‌رسد مراد او با آنچه از علامه طباطبایی رحمته الله نقل کردیم، تفاوتی نداشته باشد.

در ادامهٔ مطالب این مقاله، نویسنده در صدد است با الهام از مشرب کسانی که کوشیده‌اند از نگاه انسان‌وار به خدا و صفات و افعال او و لوازم و برایندهای آن در مسائل کلامی و اعتقادی، از جمله بحث خلود فی النار، فراتر روند و بر مبنای رابطهٔ حقیقی و تکوینی بین خدا و انسان و ... این مسائل را تبیین کنند به جستجوی راهکار پذیرفته‌شده‌تری برای موضوع مقاله پردازد. تجلیگاه این مکتب در تفکر اسلامی، آرای *ابن عربی*، *ملاصدرا* و علامه طباطبایی رحمته الله بوده است. ما در اینجا بدون اینکه قصد ارائهٔ گزارشی جامع و دقیق از دیدگاه این سه اندیشمند برجستهٔ جهان اسلام را داشته باشیم با استفاده از برخی مبانی متفاوت آنها به سراغ بحث حاضر (مسئلهٔ خلود در عذاب) می‌رویم و به تبیین برایندهای این مبانی خواهیم پرداخت. اصل اساسی که در تفکر این سه، مبنای تحلیل از این بحث و برخی مباحث مشابه به شمار می‌آید، اصل حقیقی و تکوینی بودن رابطهٔ عمل و مجازات یا نعمت (بهشت و جهنم) است. گویا اینها به این نکته توجه داشته‌اند که بخش بزرگی از اشکال‌هایی که در چنین مسائلی حادث می‌شود از جعلی و قراردادی پنداشتن رابطهٔ اعمال ما و نتایج اخروی

آنهاست. شهید مطهری می‌گوید: «کسانی که می‌پرسند چگونه ممکن است خدایی باشد و ما را در برابر جرم‌های بسیار کوچک، مجازات‌های بسیار بزرگ کند، این معنا را درک نکرده‌اند که رابطه آخرت با دنیا از قبیل روابط قراردادی اجتماعی نیست» (مطهری، ۱۳۶۹، ص ۲۷۳).

اما آیا تبیین مقننی از این رابطه حقیقی و تکوینی جرم و مجازات و به‌طور کلی عمل و نتیجه در کلام این بزرگان وجود دارد؟ در اینجا جان کلام این است که رابطه جرم و مجازات، یک رابطه این‌همانی است؛ یعنی جرم، همان مجازات و مجازات، همان جرم است. در نگاه اولیه و فهم ابتدایی، چنین چیزی بسیار دشوار می‌نماید. چگونه ممکن است عمل ما که در این جهان با سپری شدن زمانش از بین می‌رود، همان مجازات اخروی ما باشد؟ به بیان دیگر، افعال و اعمال صادره از انسان که عرض بوده و بقا ندارد، چگونه ممکن است خاصیت ذاتی و جوهری بیابد و قابلیت دوام و بقا داشته باشد؟ برخی این مطلب را به اندازه‌ای مبهم و ثقیل دانسته‌اند که آن را نزدیک به سفسطه خوانده و از مصادیق انقلاب جوهر و عرض به یکدیگر معرفی کرده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ص ۲۲۹ - ۲۳۰) برخی نیز گفته‌اند: «نظریه تجسم اعمال، فقط امکان آن، قابل اثبات و برهان است؛ اما وقوع و کیفیت آن، قابل اثبات نیست و لذا نباید یک مدعا (خلود در عذاب) را با تمسک به یک فرضیه‌ای که فعلاً اثبات نشده است معلل و مستدل کرد» (ر.ک: قدردان قراملکی، ۱۳۷۶).

۱۸۵

تفسیر

خلود در عذاب

بر اساس گزارش ملاصدرا در جلد نهم کتاب اسفار، ابن‌عربی معتقد است اعمال، افکار، نیات و اعتقادات انسان گناهکار در شخصیت او به صورت هیئت‌های پلید درونی و شخصیتی در می‌آید و همراه با او به عرصه جهان دیگر می‌آید و در آن جهان، این هیئت‌های زشت به صورت عذاب‌های گوناگون بر شخص گناهکار ظاهر و سبب رنج و عذاب او می‌شود. اما نکته‌ای که دیدگاه ابن‌عربی را از نگرش دیگرانی که از نظر مبانی بحث با او شباهت دارند مانند صدر و علامه طباطبایی رحمته‌م‌علیه جدا می‌کند، این است که او سرانجام خلود در نار را می‌پذیرد؛ ولی خلود در عذاب را رد می‌کند.

او بر این باور است که «اهل دوزخ به جزای کیفر و عقوبت، درد و رنج را به موازات مدت عمر شرک خود در دنیا دریافت می‌کنند و چون مدت آن به سر آمد، خداوند بر ایشان در سرایی که در آن مخلدند، نعمت قرار می‌دهد؛ به‌گونه‌ای که اگر

وارد بهشت شوند - به سبب ناهماهنگی طبعی که بر آن سرشته شده‌اند - دردمند و افسرده می‌شوند؛ زیرا آنان به آنچه در سرایشان است، از آتش و زمهریر و گزیدن افعیان و کژدمان لذت می‌برند؛ چنان‌که اهل بهشت از سایه و نور و بوسیدن حوران زیبا لذت می‌برند؛ چراکه طبایع آنها این اقتضا را دارد. مگر نه این است که سرگین گردان (نوعی حشره) به طبیعت خود، از بوی گل ناراحت و از بوی گند لذت می‌برد و شخص تب‌دار از بوی مشک آزار می‌بیند؟ پس لذت‌ها تابع چیزهای سازگار با طبع هستند و دردها تابع عدم آن». ملاصدرا که خود در آغاز، دیدگاه/بن‌عربی در این باب را مقبول دانسته، در ادامه به بیان شواهد و اقوال دیگری از او می‌پردازد و از زبان/بن‌عربی حال مخلدان در آتش را چنین وصف می‌کند:

اهل دوزخ در آن باقی بمانند. به همین جهت درها قفل می‌شود و جهنم بسته می‌گردد و مأیوس از خروج می‌شوند و با همین یأس از خروج، آسایش و راحتی، آنها را در بر می‌گیرد؛ زیرا پیش‌تر، این نگرانی را داشته‌اند که از آن خارج شوند؛ چراکه با چشم خود دیده‌اند که خداوند ارحم‌الرحمین عده‌ای را از دوزخ خارج ساخته است. اینها کسانی‌اند که خداوند مزاج آنها را به گونه‌ای قرار داده است که صلاحیت سکونت در آن سرای را دارند. به همین دلیل، خروج از آن به زیان آنهاست و چون مأیوس از خروج شدند، خوشحال می‌شوند. پس برخورداری و نعمت آنها همین قدر است و این اولین نعمتی است که آن را احساس می‌کنند و حالشان این است که پس از یافتن مدت عذاب و مشقت، عذاب برایشان عذب و شیرین و رنج‌ها زایل و عذاب (شیرینی) باقی می‌ماند و به این دلیل، عذاب نامیده شده است (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ج ۹، ص ۳۴۶ - ۳۶۲).

روشن است که اگر این‌گونه توجیه و تحلیل‌ها در همین حد متوقف شود و نتیجه حاصل از آن، این باشد که خلود در نار جهنم تأیید و خلود در عذاب رد شود، نه با صریح آیات قرآن و روایات معصومان علیهم‌السلام سازگار است، نه با شواهد عقلی مربوط به مسئله کیفر و عذاب. این است که ملاصدرا خود در مواضع آثار دیگرش با تحلیل‌های متفاوت از رابطه این‌همانی عمل و نتیجه آن (تجسم اعمال) از این دیدگاه عدول کرده و در اثر نهایی خود می‌گوید:

چنان‌که با ریاضت‌های علمی و عملی برایم نمایان شده، جهنم و سرای جحیم، جای

نعمت نیست؛ بلکه جای درد و رنج است و در آن، عذاب همیشگی وجود دارد. رنج‌ها و دردهایش گوناگون و لایه‌لایه و تودرتو و درعین‌حال بی‌پایان است. پوست‌ها در آن دگرگون می‌شود. آنجا محل آسودگی، رحمت و آرامش نیست؛ زیرا منزلت جهنم و دار جحیم در آخرت، مانند منزلت عالم کون و فساد در دنیا است (ملاصدرا، ۱۳۶۱، ص ۲۸۲). تبیین و تحلیل‌های صدرا از رابطه اعمال ما و نتایج آن جهانی آنها در بردارنده نکات ارزشمندی است که علامه طباطبایی رحمته‌الله بعدها توانسته با الهام از آنها این بحث را به نتایج قابل قبول خود نزدیک‌تر کند. به خاطر داشته باشیم که بنا بر اشارتی که رفت، ریشه اشکالات و پرسش‌هایی که مسئله پیش روی ما را به یک مسئله غامض و پیچیده تبدیل کرده و به ظاهر ارائه توجیهی عقلی از کیفر اخروی و عذاب بی‌پایان کافران را ناممکن می‌کرد، نگاه قراردادی و جعلی به کیفر و عذاب الهی در جهان دیگر بود. به نظر نویسنده این مقاله، ملاصدرا در این زمینه همه آنچه لازم است را نگفته؛ اما افاضات او نکات بسیار ارزشمندی را در بر دارد. از نظر او افعال و اعمال صادره از انسان، اگرچه عرض بوده و بقا ندارد، تکرار آن موجب پیدایش صفات و ملکات می‌شود که این صفات و ملکات، دیگر صرفاً عرض نیست؛ بلکه خاصیت جوهری دارد (همان، ص ۱۶۲ / ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ج ۹، ص ۲۹۴). او در شرح این جمله می‌گوید:

همین صفات و ملکات در جهان دیگر سبب پیدایش موجودات آن جهان خواهد بود؛ چنان‌که اخلاق و ملکات، نیک و انسانی باشد موجودات آن جهان به صورت حور و قصور و کوثر و شهد و شکر درآید و اگر زشت و نکوهیده و غیرانسانی باشد به صورت مار و کژدم و دد و دام درآید و هر دم صاحبش را بیازارد. بنابراین هرچه در عالم دیگر به انسان می‌رسد از حور و قصور و غلمان و فواکه و لحوم و دیگر نعمت‌های بهشتی و نیز از جهنم و عذاب‌های گوناگون آن، چیزی جز غایت افعال و صورت‌های اعمال و آثار ملکات و نیات و اعتقادات انسان نیست. آری، جزا به خود اعمال و در طول آن است؛ نه به چیزهایی جدا و بیگانه از اعمال. در نتیجه پاداش‌ها و کیفرهای اخروی، صورت‌هایی قائم به نفس از نوع قیام فعل به فاعل هستند. این صورت‌ها که همگی از منشأ نفس‌اند مانند خود نفس از شعور و حیات ذاتی برخوردارند؛ چراکه از شئون، تطورات و اضلال اویند (همان).

از نظر صدرالمتألهین اعمال و صفات انسانی بسان حقایق دیگر عالم وجود در موطن گوناگون دارای ظهورات و آثار گوناگون هستند؛ مانند ماهیت رطوبت که باینکه یک ماهیت بیش نیست در سه جای، سه گونه اثر دارد؛ در عالم حس، صورت محسوس، در عالم خیال، صورت متخیل و در عالم عقل، صورت کلی عقلی (ملاصدرا، ۱۳۶۱، ص ۱۶۰). با این وصف مانعی ندارد که صفات و ملکات انسان که محصول اعمال و افکار و نیات او هستند در این جهان، ظهور و بروزی از نوع خاص این جهان داشته باشند و در عالم دیگر به صورت‌های آن‌جهانی خود از قبیل حور و قصور و روح و ریحان یا مار و کژدم و اغلال و آتش ظاهر شوند.

از این رو مار و کژدم‌هایی که در احادیث از آنها سخن رفته است که در آخرت بر روح انسان گناهکار مسلط می‌شوند، چیزی جز همان صورت‌های حقیقی اعمال ما که از این عالم با خود برده‌ایم نیست. بنابراین از دیدگاه مؤسس حکمت متعالیه، صورت‌های اخروی اعمال ما وجودی عینی و واقعی دارند؛ نه وهمی و پنداری. به علاوه صورت‌های کلی و ظاهری آن‌جهانی انسان‌ها نیز چیزی جز صورت‌های باطنی آنها نیست که شکل‌یافته از مجموعه اعمال و عقاید و نیاتشان است. چنان‌که پی‌درپی در احادیث از حشر انسان‌ها با صورت‌های اعمال و نیاتشان سخن رفته است.

اما این مطلب که چه نسبتی بین اعمال و نیات این‌جهانی ما و صورت‌های اخروی آنها وجود دارد و به بیانی دیگر با چه سازوکاری اعمال ما به صورت‌های زیبا یا نازیبا، لذت‌بخش یا عذاب‌آور جهان دیگر تبدیل می‌شوند، هنوز به توضیح نیاز دارد و ظاهراً این چیزی است که در فلسفه ملاصدرا نیز مبهم رها شده و فقط به بیان آنچه از آیات و روایات مستفاد می‌شود، بسنده شده است. هنوز این ابهام جدی وجود دارد که اعمال و نیات ما مثلاً دروغ، حسد، ریا و کبر یا صداقت، امانت، خیرخواهی و تقوا صورت‌های ظاهر دیو و دد و مار و کژدم یا حور و قصور و غلمان و نعمت‌های دیگر باشند یا چگونه امکان دارد اینها صورت‌های حقیقی آنها باشند؟

## نظر نویسنده دربارهٔ تجسم اعمال

در اینجا به بیان کلی طرحی دربارهٔ آموزهٔ تجسم اعمال می‌پردازیم که گمان می‌رود اگر جزئیات زوایای گوناگون آن به درستی تبیین شود نه تنها در مسئلهٔ کیفر اخروی و عذاب بی‌پایان برخی انسان‌ها، بلکه حتی در کل حیات نظری و عملی ما نقش مهمی ایفا خواهد کرد. این طرح مبتنی بر مقدماتی است که هرکدام به شرحی مفصل نیاز دارد؛ اما در اینجا ما فقط به بیان اجمالی آنها خواهیم پرداخت.

### ۱. هویت انسان

چیستی انسان در طول تاریخ حیات عقلی بشر، موضوع ساحت‌های گوناگون انسان‌شناسی بوده است. در سنت فلسفی/ارسطویی، انسان با تعریف حدی «حیوان ناطق» معرفی شده است. بر اساس این تعریف، هر موجودی که بهره‌ای از جنس حیوانیت و فصل ناطقیت داشته باشد، انسان خوانده می‌شود.

بر اساس این تعریف، مابه‌الامتياز انسان از سایر حیوانات، ناطقیت، یعنی قوهٔ تفکر و تعقل اوست. از این تعریف نیز این نتیجه به دست می‌آید که هر موجودی که بهره‌های حیوانی همچون خور و خواب و شهوت داشته باشد و بتواند به تفکر پردازد، انسان است و از آنجاکه تفکر، حرکت از معلوم به مجهول و کشف مجهول است، پس مشخصهٔ انسان، کشف مجهول و به عبارتی تشخیص درست از نادرست و خوب از بد است.

البته نمی‌توان ادعا کرد که حیوانات به‌طور مطلق از چنین نیرویی بی‌بهره‌اند؛ اما روشن است که سطح توان و استعداد انسان در این خصوص به مراتب بالاتر از حیوان است. غرض از بیان این مقدمه، توجه به یک نکتهٔ بسیار مهم است و آن اینکه این تعریف انسان بالقوه است؛ نه انسان بالفعل. روشن است که در این تعریف، سخن از نیرو و قوهٔ تشخیص و تفکر است و این ویژگی انسان بالقوه است. زمانی بالفعل می‌شود که واقعاً تشخیص داده باشد. در این بحث، تبیین ماهیت انسان بالقوه به کار نمی‌آید. ما زمانی که از مادر متولد می‌شویم به یک اندازه انسان بالقوه هستیم؛ اما به یک

اندازه انسان بالفعل نیستیم. فعلیت انسانی ما که ما را از حیوانات دیگر متمایز می‌کند، بی‌گمان متفاوت از یکدیگر است. این فعلیت به واسطه تفکرات و اعمال ما با سازوکار خاص خودش که جای بحث از آن، اینجا نیست، حاصل می‌شود. بنابراین اینجا منظور از ماهیت، مایقال فی جواب ماهو نیست؛ بلکه مابه‌الشیء هوهو؛ یعنی آن چیزی است هویت بالفعل انسان را شکل می‌دهد.

بنابراین هویت هر شخص در طول عمر او ساخته می‌شود و چنین نیست که هر شخصی دارای نفسی ثابت باشد که همواره به یک صورت باقی، ولی حالات و صفات آن متغیر است. ملاصدرا چنین دیدگاهی را بسیار ضعیف و سبک‌مایه می‌داند. او به واسطه مبانی خاص خود از قبیل وحدت تشکیکی وجود، حرکت جوهری، اتحاد عاقل و معقول و جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقا بودن نفس به رهاورد دیگری دست می‌یابد. این رهاورد جدید، اعتقاد به کثرت نوعی وجود انسانی است. بر اساس این دیدگاه، وجود هر فرد انسانی بر پایه حرکت جوهری و اتحاد عاقل و معقول به واسطه علم و عمل، اشتداد وجودی یافته و انحای و درجاتی از وجود را طی می‌کند و در هر آنی از حرکت، ماهیت جدیدی کسب می‌کند؛ از این رو در حکمت متعالیه به واسطه تبدیل وجودی، وحدت نوعی متواطی انسان، جای خود را به تفاوت تفاضلی و تشکیکی انسان می‌دهد و انواع و مراتب متفاوت انسانی شکل می‌گیرد (ملاصدرا، ۱۳۸۴، صص ۱۳۹ و ۱۴۳ و ۱۳۶۶، صص ۴۳۱-۴۳۲ و...). اصل آگزیستانسیالیستی، هایدگری تقدم وجود انسان بر ماهیت او که دال بر این معناست که انسان، ماهیت ثابت از پیش تعیین شده‌ای ندارد و بشر، چیزی نیست؛ جز آنچه که از خود می‌سازد (مک کواری، ۱۳۷۷، ص ۶۷)، یادآور همین دیدگاه ملاصدر است. البته در ارتباط با تعریف ماهوی انسان، او تعریف /رسطوی «حیوان ناطق» را می‌پذیرد و نطق را اخص خواص و فصل منطقی انسان و به معنای تصور معانی کلی مجرد از ماده می‌داند (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ج ۹، ص ۸۱). بنابراین این دقت بایسته است که نکته خاص صدرایی در باب تعدد و تکثر نوع انسانی به وضعیت وجودی انسان معطوف است. او تصریح می‌کند که انسان پس از آنکه به حسب طبیعت بشری، نوع واحدی بوده است، به حسب باطن و روح، به انواع گوناگونی تبدیل می‌شود و این امر به سبب اختلاف ملکات حاصل از تکرار اعمالشان است (ملاصدرا، ۱۳۸۴، ص ۱۸۳).



## ۲. ماهیت عمل انسان

عمل انسان چیست؟ چه وقت می‌گوییم انسان، عملی انجام داده است؟ آیا اعمال ما صرفاً حرکات اعضا و جوارح جسممان است؟ به‌سادگی می‌توان اثبات کرد که چنین نیست. اگر چنین بود، اولاً تفاوتی بین حرکات یک ربات و اعمال انسان‌ها وجود نداشت. ثانیاً اعمال همه انسان‌ها از نظر جنبه ظاهری و آنچه بر اعضا و جوارح جاری می‌شود، تفاوت چندانی با یکدیگر ندارد. سخن گفتن، غذا خوردن، نگاه کردن، گوش کردن و ... همه از نظر نمود ظاهری و آنچه به حواس در می‌آیند، نه تنها از انسانی به انسان دیگر، بلکه حتی در مقایسه انسان و حیوان نیز سازوکار مشابهی دارند.

بنابراین روشن است که افعال ما انسان‌ها همان حرکاتی نیست که بر اندام و اعضایمان ظاهر می‌شود. دلیل این مطلب، آن است که خاستگاه اعمال ما صرفاً جنبه فیزیکی و شیئی وجودمان نیست. ما شیئی نیستیم؛ ما شخص هستیم. خاستگاه اعمال ما شخصیت ماست و عمل ما اولاً و بالذات، همان کنشی است که در شخصیت ما اتفاق می‌افتد و در وهله بعد از طریق جوارح جسمانی به ظهور می‌رسد. بنابراین حرکات جوارح جسمانی ما عمل ما نیستند؛ بلکه آثار و نشانه‌های اعمال ما هستند؛ یعنی وقتی در جسم ما کنشی حادث می‌شود، نشانه این است که در شخصیتمان عملی انجام گرفته است (البته توجه داشته باشیم که اینجا سخن از افعال اختیاری است و اعمال جبری از حوزه بحث ما خارج است).

با این وصف، شخصیت ما که در ابتدا - چنان‌که گذشت - صرفاً بالقوه است، به واسطه اعمالمان شکل بالفعل خود را می‌یابد. اهمیت نکته اخیر از آنجاست که کسانی که نمی‌توانند دیدگاه تجسم اعمال را از این حیث که اعمال ما عرض هستند و زایل می‌شوند، بپذیرند، باید توجه داشته باشند که آنچه عرض است و زوال‌پذیر، همان حرکات و کنش‌های فیزیکی ظاهری است که ما آن را نشانه عمل خواندیم، نه خود عمل؛ وگرنه حقیقت اعمال ما با وصفی که گذشت خاصیت جوهری دارد و به‌هیچ‌وجه فنا نمی‌پذیرد و به قول استاد حسن‌زاده آملی اینجاست که «از دل اعراض، جوهر

متکون می‌گردد» (حسن‌زاده آملی، ۱۴۰۴ق، ص ۳۸۹)\*.

### ۳. جایگاه نیت

توجه به آنچه در مورد حقیقت عمل گذشت نگاه متفاوتی به جایگاه نیت و رابطه آن با عمل را می‌طلبد. در آغاز امر به نظر می‌رسد که نیت به عنوان علت غایی مقدم بر عمل واقع می‌شود و عمل، نتیجه آن و مؤخر است.

بنا بر این نگاه، اعمال نیک، نتیجه نیت‌های نیک و اعمال زشت، نتیجه نیت‌های پلید هستند. اما بنا بر تحلیل فوق از حقیقت عمل، آنچه که حلقه اتصال شخصیت ما و عمل ماست و به بیان صحیح‌تر آنچه شکل‌دهنده شخصیت ماست همان نیت‌های ماست و حدیث شریف حضرت امام صادق علیه السلام چه نیکو مؤید این مطلب است: «ألا و ان النية هي العمل» (کلینی، [بی‌تا]، ج ۲، حدیث ۴).

امام خمینی علیه السلام در شرح این حدیث گفته است: «این مبنی بر مبالغه نیست - چنانچه بعضی احتمال داده‌اند - بلکه مبنی بر حقیقت است؛ زیرا نیت صورت کامله عمل و فصل محصل اوست و صحت و فساد و کمال و نقص اعمال به آن است. پس تمام حقیقت اعمال، همان صور اعمال و جنبه ملکوتیه آنهاست که نیت است» (امام خمینی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۳۱۶ - ۳۱۷). جالب اینجاست که حضرت امام صادق علیه السلام در ادامه این حدیث شریف با استشهاد به آیه شریفه قرآن می‌فرمایند: «كُلُّ يَعْمَلٍ عَلَى شَاكِلَتِهِ» (اسراء: ۸۴)؛ یعنی «علی نیت» چنان‌که حضرت فرموده است، شاکله همان نیت است (کلینی، [بی‌تا]، ج ۲، حدیث ۴). پس اینکه اندکی پیش گفتیم که شخصیت ما محصول اعمال ماست، در این مرحله بهتر است به این صورت اصلاح شود که شخصیت ما محصول نیت ماست و به بیان دیگر، شاکله شخصیتی ما همان نیت مندرج در این شخصیت است.

\* این عبارت از مقاله آقای محمدعلی تجرئی با عنوان «تجسم اعمال از منظر دین و فلسفه» نقل شده است. اینجانب عین عبارت را در آثار ایشان نیافتم؛ ولی عباراتی با این مضمون در شرح علامه حسن‌زاده بر رساله اتحاد عاقل و معقول علامه رفیعی قزوینی وجود دارد (ر.ک: حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۲، ص ۳۸).

#### ۴. تشکیک در عالم هستی و تشکیک در وجود انسان

آشنایان با فلسفه صدرالمثلهین با این دو عنوان بیگانه نیستند. اولاً نظام هستی ذومراتب است و ثانیاً وجود انسان، همین حکم را دارد. تشکیک در هستی به این معناست که امتیاز و تباین موجودات از یکدیگر به واسطه چیزی غیر از مابه‌الاشتراک آنها نیست. هستی، حقیقت واحدی است و هر موجودی بسته به مرتبه‌ای که در این حقیقت واحد اشغال کرده، دارای مقتضیات و ویژگی‌های خاص خود است. هیچ‌یک از انواع اجناسی چون جمادات، نباتات و حیوانات از این قاعده خارج نیستند. انسان که خود مرتبه‌ای از هستی را اشغال کرده نیز وجودی ذومراتب است. جسم انسان و هریک از قوای نفس انسان مرتبه‌ای از وجود او را تشکیل می‌دهند و جالب اینجاست که در این وجود ذومراتب، ویژگی‌ها و استعدادهای تمام مراتب هستی جمع شده است.

به اصطلاح فیلسوف اگزیستانسیالیست قرن بیستم، مارتین هایدگر، امکان‌های بی‌نهایتی پیش روی انسان گشوده است. معنای این سخن، این است که انسان می‌تواند با عطف توجه و تمرکز بر هرکدام از مراتب هستی خود و به فعلیت رساندن لوازم و شرایط خاص آن مرتبه، خود را به صورت فعلیت‌یافته همان مرتبه در عالم هستی تبدیل کند و مثلاً بشود جماد، نبات، حیوان و ... یا هریک از انواع تحت این اجناس.

این نکته نیز شایان ذکر است که معرف مرتبه وجودی هر موجودی، فعل و اثری است که آن موجود در عالم هستی از خود نشان می‌دهد و می‌تواند نشان دهد؛ نه صرفاً صورت ظاهری محسوس آن. شاهد این مدعا این است که بسیاری از موجودات به‌رغم صورت ظاهری زیبا به واسطه کنشی خاص که خاص مرتبه وجودی آنهاست در نظر ما به یک موجود زشت و وحشت‌آور تبدیل شده‌اند و برعکس. اهمیت این نکته از آن حیث است که وقتی گفته می‌شود مثلاً انسانی با اعمالی خاص به صورت بالفعل موجودی خاص تبدیل می‌شود، صورت ظاهری آن موجود منظور نیست؛ بلکه اثر وجودی آن مد نظر است.

## نتیجه مقدمات چهارگانه در بحث خلود فی النار

به طور خلاصه می‌توان از مقدماتی که گذشت نتیجه گرفت که ما انسان‌ها به واسطه اعمال و نیات خود، شخصیت بالفعل خود را شکل می‌دهیم. این شخصیت بالفعل، همان اثر وجودی حاصل از جهت‌گیری‌های نفس ما به سمت امکان‌های بی‌نهایت مراتب و قوای گوناگون آن است.

این شخصیت به واسطه اعمال و نیات مشابه ما در طول حیات دنیوی در نوع خود اشتداد وجودی می‌یابد و به قول علامه طباطبایی رحمته الله بر اثر تکرار رفتار و دوام افکار، تغییر طبیعت و پیدایش صورت نوعیه جدیدی تحت جنس انسان حاصل می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۴۱۳) یا به تعبیر صدرالمتألهین ملکات نفسانیه حاصل از تکرار اعمال به صورت ذات انسان و جوهر طبعش تبدیل می‌شود (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۷، ص ۸۹). این طبیعت جدید یا شخصیت فعلیت‌یافته در دنیا و آخرت قرین و همدم انسان است؛ منتهی در این جهان به سبب ادراک ناقص نفس و حجاب‌های جسمانی و نفسانی فراوان در برابر آن و حاکمیت ظلمت بر عالم ماده، انسانی که به ظواهر محسوس این عالم دل خوش کرده از درک حقیقت امر ناتوان است و به لذت‌های حسی و جسمی حاصل از اعمال و افکار و نیات خود قانع و شادمان است؛ اما در جهان دیگر نه موانع جسمانی و حسی و نه ظلمتی مشابه آنچه متعلق به دنیاست وجود ندارد که مانع از ادراک حقیقت اعمال شود. اینجاست که نفس انسان، تضاد و کشمکش همیشگی بین حقیقت خدادادی انسان و امکان‌های متعالی این حقیقت با شخصیت فعلیت‌یافته حاصل از اعمال را در می‌یابد و بر آن مشرف می‌شود. این اشراف، خود، عامل درک عذاب شدید خودساخته انسان است و رهایی از آن امکان‌پذیر نیست و خلود این عذاب از آن‌روست که دار عقبی عرصه تغییر و صیورورت نیست و در آن، مجالی برای ایجاد تحول در شخصیت خودساخته انسان وجود ندارد.

## منابع و مأخذ

\* قرآن.

\* انجیل.

۱. ابن‌القیم؛ **حادی الارواح الی بلاد الافراح**؛ بیروت: عالم‌الکتب، [بی‌تا].
۲. امام خمینی علیه السلام؛ **اربعین حدیث**؛ ج ۱، قزوین: انتشارات حله، [بی‌تا].
۳. تجری، محمدعلی؛ «تجسم اعمال از منظر دین و فلسفه»؛ فصلنامه پژوهش‌های فلسفی، کلامی، شماره ۱۱، [بی‌تا].
۴. حسن‌زاده آملی، حسن؛ **اتحاد عاقل به معقول**؛ تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲.
۵. شانظری، جعفر؛ «تحلیل عقلی جاودانگی در دوزخ (خلود) از منظر ملاصدرا و علامه طباطبایی»؛ فصلنامه علمی - پژوهشی انجمن معارف اسلامی ایران، سال دوم، شماره دوم، بهار ۱۳۸۵.
۶. شهید ثانی؛ **حقایق‌الایمان مع رسالتی الاقتصاد و العدالة**؛ تصحیح مهدی رجایی؛ قم: انتشارات کتابخانه حضرت آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی علیه السلام، [بی‌تا].
۷. طباطبایی، محمدحسین؛ **المیزان فی تفسیر القرآن**؛ ترجمه محمدباقر موسوی؛ ج ۱۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴.
۸. قدردان قراملکی، محمدحسن؛ «تأملی در جاودانگی عذاب کفار»؛ **کیهان اندیشه**، شماره ۷۲، ۱۳۷۶.
۹. \_\_\_\_\_؛ **جهنم چرا؟** ج ۳، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۳.
۱۰. کلینی، محمدبن یعقوب؛ **اصول کافی**؛ ترجمه و شرح سید جواد مصطفوی؛ ج ۳، تهران: انتشارات اهل‌البیت علیهم السلام، [بی‌تا].
۱۱. مک کواری، جان؛ **مارتین هایدگر**؛ ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی؛ تهران: هرمس، ۱۳۷۶.
۱۲. مجلسی، محمدباقر؛ **بحار الانوار**؛ ج ۸، چ ۲، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۱۳. مطهری، مرتضی؛ **مجموعه آثار**؛ ج ۲، چ ۱، قم: انتشارات صدرا، [بی‌تا].
۱۴. مکارم شیرازی، ناصر؛ **پیام قرآن**؛ ج ۶، قم: انتشارات مدرسه امیرالمؤمنین (ع)، ۱۳۷۰.
۱۵. ملاصدرا؛ **عرشیه**؛ تهران: انتشارات مولی، ۱۳۶۱ق.
۱۶. \_\_\_\_\_؛ **الاسفار العقلية الاربعة**؛ ج ۹، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ق.
۱۷. \_\_\_\_\_؛ **تفسیر القرآن‌الکریم**؛ تصحیح محسن بیدارفر؛ قم: انتشارات بیدار، ۱۳۶۶.

۱۸. \_\_\_\_\_؛ اسرارالآیات؛ تحقیق سیدمحمد موسوی؛ تهران: حکمت، ۱۳۸۴.

19. Edwards, jonathan,:"the eternity of hell torments", in: <http://jonathan-edwards.org/eternity.html>.