نشریه علمی اندیشه نوین دینی
دوره ۱۸، بهار ۱۴۰۱، شماره ۶۸
مقاله علمی ـ پژوهشی
صفحات: ۴۶ ـ ۲۷

Scientific Journal
ANDISHE-E-NOVIN-E-DINI
Vol. 18, Spring 2022, No. 68
Scientific Research Article

تحلیل مبنایی «حقیقت خلود در جهنم» با تأکید بر دیدگاه علامه جوادی آملی

محمدهادی منصوری*
محمد علی‌پور یگانه[1]**
محمدحسین فهیم‌نیا***

چکیده

«خلود در دوزخ» از مسائل قرآنی مربوط به فرجام‌شناسی است که از نظر چگونگی دلالت الفاظ آیات و نیز از نگاه عقلی مورد اختلاف اندیشمندان است. آیت‌الله جوادی آملی دراین‌باره به مبانی عقلی اشاره نموده و بر پایه آن، خلود و ماندگاری در جهنم را اثبات می‌نماید. در مقابل، برخی از عرفا معتقدند چنین چیزی با رحمت واسعه خدا ناسازگار است. نوشتار پیش‌رو با روش توصیفی تحلیلی تلاش دارد، ضمن تبیین دقیق مبانی عقلی و دلائل نقلی دیدگاه استاد جوادی آملی، نظر عرفا را دراین‌باره به بوته نقد بکشاند. یافته‌های پژوهش حاکی است صاحب تفسیر تسنیم با مبانی عقلی ازجمله تجرد و اصالت روح، ثبات و دوام روح و تجسم اعمال و دلایل قرآنی و روایی، خلود در آتش را برای افراد خاصی اثبات نموده و دیدگاه برخی عرفا را نپذیرفته و معتقد است عذاب ابدی نه تنها منافاتی با رحمت واسعه و عدل الهی ندارد، بلکه با آن سازگار و هماهنگ است.

واژگان کلیدی

حقیقت خلود، ماندگاری در جهنم، رحمت مختص مؤمنان، آیت‌الله جوادی آملی.

---

*. استادیار گروه قرآن و حدیث دانشگاه معارف اسلامی قم (نویسنده مسئول). mansouri@maaref.ac.ir
**. دانشجوی دکتری مبانی نظری اسلام دانشگاه معارف اسلامی قم. mamadalipor@gmail.com
***. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه یزد. fahim@yazd.ac.ir
تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۵/۲۳
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۱۵

طرح مسئله

یکی از مسائلی که در قرآن کریم مطرح شده است، مسئله خلود در دوزخ است. مسئله انقطاع عذاب و خلود در جهنم ازجمله مباحثی است که هم از نظر دلالت الفاظ قرآن و هم از منظر عقلی مورد اختلاف میان علمای اسلام قرار گرفته است. خدای متعال در آیاتی از قرآن کریم مانند آیه ۱۷ حشر و ۲۳ جن و ۶۴ احزاب و ۶۹ نساء به خالدین در جهنم اشاره کرده است. برخی مفسران معتقدند که دلالت آیات قرآن بر مسئله خلود، آشکار است و تردید در آن مخالف آیات قرآن است و پذیرفتنی نیست. مفسران در این زمینه دست به تفسیر و تأویلات فراوانی زده‌اند و براساس برداشت‌هایشان از الفاظ قرآن و دلایل عقلی، و همچنین مبانی تفسیری و هستی شناختی شان، نظرات خود را توجیه کرده‌اند. این مقاله درصدد بررسی مبانی تفسیری و شناختی مفسر بزرگ شیعه، آیت‌الله جوادی آملی، در زمینه خلود در عذاب جهنم است و در این راستا نظر برخی از عرفا در این باره را به بوته نقد کشیده است.

پیشینه: پیشینه عام موضوع «خلود در عذاب»، تفاسیر است که به تناسب ذیل آیات مربوطه به تبیین بحث پرداخته‌اند. اما پیشینه خاص این موضوع، مقالاتی است که مستقلاً به مسئله خلود در عذاب پرداخته‌اند؛ ازجمله: ***جستاری در باب خلود در عذاب*** (عباس نیکزاد، ۱۳۸۴) که به نقد نظرات ملاصدرا پرداخته است؛ ***خلود در عذاب با تکیه بر تقریری متفاوت از آموزه تجسم اعمال*** (بلانیان و دهقانی محمودآبادی، ۱۳۹۳)، ***راز جاودانگی عذاب (پاسخ به شبهات) از نظرگاه تفسیری و کلامی حضرت آیت‌الله جوادی آملی***، تهیه شده توسط آریانی در سایت اسراء، ***بررسی انتقادی دیدگاه ابن‌عربی در ناسازگاری خلود در عذاب با صفتِ رحمت و عدل الهی، از منظر آیت‌الله جوادی آملی***، (میری، موسوی و رنجبر حسینی، ۱۳۹۸) اما مقاله پیش‌رو تلاش دارد مبانی حقیقت خلود در جهنم را با استناد به نظر آیت‌الله جوادی آملی مورد بررسی قرار دهد.

الف) مفهوم‌شناسی

پیش از ورود به بحث، شناخت معنای «خلود» در لغت و اصطلاح بایسته است.

۱. خلود در لغت

واژه «خلود» از ریشه «خلد یخلد خلدا و خلودا» گرفته شده است. بسیاری از لغت‌پژوهان آن را به‌معنی «دوام البقاء» (جوهری، ۱۳۷۶: ۲ / ۴۶۹) یا «البقاء و الدوام» (حمیری، ۱۴۲۰: ۳ / ۱۸۷۷) و یا «دوام البقاء في دار لا يخرج منها» (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۳ / ۱۶۴) دانسته‌اند که در این صورت دارالخلد به آخرت اطلاق شده، زیرا اهلش باقی هستند و به‌معنای بقاء (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴: ۴ / ۱۶۴) یا بقائی

که زمانی شروع شده و انتهایی ندارد (حمیری، ۱۴۲۰: ۳ / ۱۸۹۶) نیز به‌کار رفته است. این واژه به‌معنای ثبات (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۳ / ۱۶۴؛ ابن‌فارس، ۱۴۰۴: ۲ / ۲۰۷) نیز آمده است؛ «رجل مخلَد یا المخلَد من الرجال؛ یعنی کسی که مسن شده اما در چهره او پیری نمایان نگشته است بلکه جوانی ملازم او است». همچنین به‌معنای مبرا بودن شی از فساد و باقی ماندن بر حالتی که بوده است نیز آمده است، لذا هر چیزی که تغییر و فساد در اشیا را کُند و آهسته نماید در عرب به خلود متصف شده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۹۱) و به‌معنای بی مرگی (زمخشری، ۱۴۱۷: ۳ / ۲۵۶) نیز آمده است. به‌معنای مکث طویل (طریحی، ۱۳۷۵: ۳ / ۴۴؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۹۱) نیز دانسته شده است.

به منظر مصطفوی ریشه این واژه به‌معنای دوام و بقا، با لحاظ شروع زمانی و نیز ثبات و ملازمت آمده است. البته دوام هر چیزی به مقتضای موضوع و ظرفیت آن است؛ پس دوام در این دنیای فانی طول عمر و مکث طویل است و در آخرت بنا بر کیفیتی است که مقتضای آن است. وی «خلود» را بیانگر مطلق «دوام و استمرار» دانسته که در صورت همراهی با قرینه‌های لفظی مانند «أبد»، به‌معنای استمرار دائمی (جاودانگی) خواهد بود. (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۳ / ۹۸)

براساس آنچه بیان شد به نظر می‌رسد خلود در لغت در همه جا یکسان نبوده و نسبت به موضوع و قرائن کلامی که در آن به‌کار می‌رود، به دوام طولانی یا جاودانگی معناپذیر است.

۲. خلود در استعمال قرآنی

واژه خلود و مشتقات آن ۸۷ بار در قرآن کریم به‌کار رفته است[۱] و لفظ خلود تنها یکبار در آیه ۳۴ سوره «ق» آمده است: «ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ ذَلِكَ يَوْمُ الْخُلُودِ». (ق / ۳۴)

طوسی ذیل آیه ۹۳ نساء «خلود»، را «مکث طولانی» معنا نموده، به عقیده وی از معنای لغوی «خلود» نمی‌توان «ابدیت» را دریافت؛ (طوسی، بی‌تا: ۳ / ۲۹۵) و طبرسی درباره معنای خلود در آیه «وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (بقره / ۲۵) معتقد است که خلود عبارت است از دوام و همیشگی ولی در مواردی که آغاز دارد و لذا این کلمه در مورد خدا که آغاز ندارد به‌کار نمی‌رود. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱ / ۱۶۳) برخی قرآن پژوهان معتقدند کلمه خلود یک اصطلاح خاص قرآنی است و نمی‌توان مفهوم واقعی آن را صرفاً از زبان عرب دریافت کرد. (معرفت، ۱۳۷۹: ۱ / ۹۶) فخررازی خلود را

---

۱. از ریشه «خ. ل. د» در قرآن این واژگان به‌کار رفته است: «خالدون، خالدین، خالداً، الخالدین، أخلَدَ، الخُلد، یخلُد، تَخلُدون، خالدٌ، الخُلُود، مُخلَّدون».

مکث طولانی معنا می‌کند. (فخررازی، ۱۴۲۰: ۲۷ / ۶۳۴) ولی جهنم ابدی را امری قطعی می‌داند، اما دلالت لفظ خلود را بر جهنم ابدی نمی‌پذیرد. (همان: ۲۳۴) صاحب ***تفسیر المیزان*** با توجه به آیات قرآن بیان داشته که توصیف قیامت به «یوم الخلود» بر همیشگی و جاودانگی آن دلالت دارد و خلود در جنت به‌معنای بقای اشیا بر حالت خود است بدون اینکه در معرض فساد قرار گیرند. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۱ / ۲۳)

۳. خلود در دیدگاه دانشمندان

در اینکه خلود در جهنم شامل چه کسانی می‌شود بین اندیشمندان اسلامی و نیز مذاهب اسلامی اختلاف نظر وجود دارد. به اعتقاد معتزله، مسلمانِ مرتکبِ گناه کبیره به اصطلاح فاسق خواهد بود، و نه مؤمن است و نه کافر؛ و جایگاهش منزلت بین المنزلتین است. (قاضی معتزلی، ۱۴۲۲: ۴۷۱) با این حال معتزله فاسق را مخلد در آتش دانسته (قاضی معتزلی، ۱۴۲۲: ۴۵۰) و در خلود چنین شخصی در جهنم با خوارج هم رأی هستند. (اشعری، بی‌تا: ۴۷۴؛ سبحانی، بی‌تا: ۳ / ۵۳۹) و اشاعره و شیعه معتقدند مرتکب گناه کبیره مؤمن فاسق است (سبحانی، بی‌تا: ۶ / ۲۶۲) و به تناسب عمل و عقیده‌اش عقاب خواهد شد؛ همان‌طور که محدثان بر این باورند که مؤمنان و محبان ائمه اطهارﷺ با ارتکاب گناهان کبیره، هماره در عذاب نخواهند بود و در آخر با شفاعت نجات خواهند یافت، اما کافران و مشرکان و منکران ضروریات دین و امامت امیرمؤمنانﷺ و دشمنان اهل‌بیتﷺ جاودانه در عذاب خواهند بود؛ مگر آنکه حجّت بر ایشان تمام نشده یا از مستضعفان کم‌خرد باشند. اصل خلود به خصوص درباره کافر معاند، مورد پذیرش متکلمان و مفسران است، اما ایشان در مصادیق عذاب ابدی اختلاف نظر دارند؛ چنان‌که شیخ طوسی به آن اشاره می‌کند (ر.ک: طوسی، ۱۴۱۳: ۴۱۴) فیض کاشانی می‌نویسد:

> بین اهل علم اتفاق نظر هست که کفار در آتش مخلدند و ظاهر کتاب خدا و سنت نیز همین را نشان می‌دهد. (فیض کاشانی، ۱۴۱۸: ۳ / ۱۳۲۱)

فاضل مقداد نیز مدعی اتفاق نظر است و می‌نویسد: «لا خلاف أنّ الکافر لا یخرج من النار» (فاضل مقداد، ۱۴۲۲: ۴۴۴) دانشمندان عامه نیز مانند صاحب ***شرح المواقف*** ادعای اجماع نموده‌اند. (ر.ک: ایجی، ۱۳۲۵: ۸ / ۳۰۷) از سوی دیگر، برخی متکلّمان برآنند که «خلود» مفهوم «مکث طویل» را می‌رساند؛ زیرا برخی روایات، بیانگر خروج گروهی از دوزخ است؛ امّا بسیاری از مفسّران و متکلّمان این تأویل را نادرست می‌دانند. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۴۱۵ ـ ۴۱۲)

۴. خلود از منظر آیت‌الله جوادی آملی

از منظر آیت‌الله جوادی، کفر و نفاق بر خلافِ فطرت و عقل نظری و وحی است و انسان از درون

(ازسوی عقل و فطرت)، و از بیرون (از طریق وحی)، از این دو بازداشته شده است، با این حال برخی افراد در نبرد بین شهوت و فطرت، و غضب و عقل، شهوت و غضب را پیروز نموده و عقل و فطرت را به اسارت آن دو در می‌آورند، در این حال شهوت و غضب آنان امیر و عقل آنها اسیر می‌گردد: «کمْ مِنْ عَقْلٍ أَسِيرٍ تَحْتَ [عِنْدَ] هَوَي أَمِيرٍ» (شریف رضی، ۱۴۱۴ ق: ۵۰۶) و رذایل برای آنها ملکه می‌شود. انس با کفر و نفاق سبب شده این دو بر آنان ملکه شود، ازاین‌رو پس از قیام دلیل معتبر و تمامیت حجت بالغه حق نیز در برابر انبیای الهی علیهم‌السلام مقاومت می‌کنند؛ آنها هرگز ایمان نمی‌آورند، در صورت رویارویی با پیامبر خود، هدفشان از مناظره فهم و پذیرش کلام او نیست، بلکه ردّ آن است؛ «وإن يرَوا كلَّ آية لايؤمِنوا بها حَتّي إذا جاؤوک يجادِلونَک يقولُ الَّذينَ كفَروا إن هذا إلاّ أساطيرُ الأوَّلين» اینان کسانی‌اند که محکوم به خلودند. در مقابل افرادی محکوم به خلود نیستند: موحد گنهکاری که به قدر گناه خویش کیفر می‌بیند و چون آلودگی و تیرگی روح او به صورت حال است و ملکه نشده (و بر فرض ملکه بودن هم در حدّ فصل مقوم او نیست) امید توبه و شمول عفو الهی درباره او وجود دارد، همچنین کافری که منشأ کفر او استضعاف فکری است و چون به معارف اسلامی دسترسی نداشته و حجت درباره او تمام نشده به استضعاف فرهنگی گرفتار شده است هرچند معذّب باشد سرانجام اهل نجات است و محکوم به خلود در آتش نیست. (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۸ / ۴۰۶) درنتیجه اهل خلود در آتش کسانی هستند که حجت بر ایشان تمام شده و به اختیار و آگاهانه حق را نپذیرفته‌اند و مصداق آن کافر معاندی است که بدون توبه مرده است؛ اما موحدان فاسق به مقدار فسق خود می‌سوزند و سرانجام نجات می‌یابند. (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۲۱ / ۴۱۰)

اهل خلود در جهنّم بسیار اندک‌اند، زیرا تبهکاران بی‌شماری عذاب می‌شوند؛ اما سرانجام بسیاری از آنها به شفاعت شافعان از عذاب نجات می‌یابند و تنها کافران معاند برای همیشه در آتش می‌مانند و سایر گنهکاران پس از مدتی تعذیب با شمول رحمت الهی، از جهنّم خارج می‌شوند. (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۲۰ / ۴۶۰)

ب) مبانی عقلی

آیت‌الله جوادی آملی براساس مبادی عقلی تجرد و اصالت روح و ثبات و دوام آن دوام ثواب را اثبات می‌نمایند؛ (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۲ / ۵۰۳) همچنین براساس قانون تجسم اعمال نیز خلود در جهنم اثبات می‌شود؛ افزون بر آن بنابر دیدگاه فلاسفه، که ابدیت را مبتنی بر حرکت جوهری تحلیل کرده‌اند، نیز کافر معاند، مخلد در آتش است. لذا اینکه برخی مفسران خلود در جهنم را فقط از طریق سمع و اجماع پذیرفته‌اند، ناتمام است. (طوسی، بی‌تا: ۱ / ۱۱۰)

۱. تجرد و اصالت روح

از آنجایی که روح آدمی مجرّد و منزّه از مکان، زمان و تاریخ است و کفر و نفاق نیز ملکه‌ای است نفسانی و مجرّد از زمان و مکان، بنابراین روحی که به کفر و نفاق آلوده شده، گرفتار خطری ابدی شده است و چون کیفر اخروی همان عقاید نادرست و اعمال تبهکارانه انسان تبهکار است که در قیامت ظهور می‌کند، آنان با کیفری ابدی دست به گریبانند و آنچه امام صادق‌علیه‌السلام به‌عنوان سرّ خلود در جهنّم فرمود که اگر کافر برای همیشه در دنیا می‌ماند می‌خواست تا ابد مرتکب معصیت می‌شود: «إِنَّمَا خُلِّدَ أَهْلُ النَّارِ فِي النَّارِ لِأَنَّ نِياتِهِمْ كانَتْ فِي الدُّنْيا أَنْ لَوْ خُلِّدُوا فِيهَا أَنْ يعْصُوا اللَّهَ أَبَدا» (برقی، ۱۳۷۱: ۲ / ۳۳۱) نیز به‌همین تعلیل باز می‌گردد. (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۲ / ۳۳۳)

۲. ثبات و دوام روح

همان‌گونه که اشاره شد، روحِ انسان، امری مجرد و ثابت و زوال‌ناپذیر است. از منظر آیت‌الله جوادی، مراد از دوام و ثَبات روح، دوامِ زمانی نیست، چراکه روح نیز مانند همه ممکنات، محدود است و امر زمانی نیست که در طول زمان قرار گیرد تا وجود دائمی داشته باشد، بنابراین دوام در دار آخرت به‌معنای امتداد زمانی و تاریخی نیست، بلکه مراد ثبات و یکسانی آن است؛ به این معنا که در آنجا تغییر و تحول و مرگ و میر وجود ندارد و وجود محدود هم می‌تواند دارای ثَبات باشد. علامه جوادی آملی معتقد است محدود بودن با ثَبات منافات ندارد، بلکه با عدم تناهی در تنافی است. ممکن است شیئی مجرد از ماده باشد ولی دارای ماهیت و حدّ وجودی باشد و از این جهت محدود و تحت اشراف بالاتر از خود باشد. لذا ازآن‌رو که مجرد از ماده است، ثابت است و چون ثابت است هماره باقی است. پس برای ثابت بودن لازم نیست، وجود، نامحدود و نامتناهی باشد. لیکن عدم‌محدودیت وجودی و نامتناهی بودن در هستی فقط مخصوص باری تعالی است. پس اگر موجودِ ممکنی مجرد بود، به‌دلیل تجردش و مجرد بودن خدای متعال نمی‌توان او را مانند خدا پنداشت؛ چراکه خدای سبحان همان‌طور که مجرد و منزه از ماده و مادیات است، از حد وجودی نیز مجرد است. (ر.ک: جوادی، ۱۳۸۸: ۸ / ۳۹۴) ایشان در این باره با بیان مثالی می‌نویسد:

> ثبات روح را می‌توان با ذکر مثالی تبیین و تقریب کرد و آن اینکه برخی اندیشه‌ها و قضایای کلّی هست که سال و ماه برنمی‌دارد و ثابت است؛ مانند اینکه هر معلولی نیازمند علّت است و هر حادثه‌ای سبب دارد. این قضیه، قضیه علمی ثابتی است که در افق زمان نیست تا زمان و عصر و قرن بر آن بگذرد و همچنان که درباره کره زمین و مانند آن گفته می‌شود چند میلیون سال بر آن گذشته است، درباره این نیز بتوان گفت بر این قضیه چند میلیون سال گذشته است. موجود مادّی در افق زمان و محکوم تاریخ است و روزی

هم از بین می‌رود؛ امّا این‌گونه قضایا امری ثابت است. این قضیه با اینکه در برابر صدها قضیه دیگر که این چنین است به لحاظ وجودی، قضیه‌ای محدود است؛ لیکن چون مجرد از ماده است ثابت و دائمی است. البتّه این دوام، نه همچون دوام کوه و زمین و مانند آن زمانمند است و نه به‌معنای نامحدود وجودی است، بلکه به‌معنای ثبات است. (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۸ / ۳۹۷)

۳. عقیده، سبب خلود

علامه جوادی آملی با مقایسه دو دسته روایت دال بر گناه نبودن نیت گناه و گناه بودن آن، نیت را عامل و محور خلود دانسته است؛ و با استناد به آیه «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلًا» (اسراء / ۸۴) اعتقاد راسخ را در قلب می‌داند نه صرف میل، چراکه با رسوخ کفر در فرد، حتی با عمر طولانی در دنیا همین کفر، عقیده او خواهد بود و آنچه باعث تراوش گناه در اوست اعتقادِ کفرآلودش است، همان‌گونه که ایمان سبب تراوش طاعت است و بهشتی ازآن‌رو برای ابد در بهشت است که دارای ایمانی راسخ و زوال‌ناپذیر است. (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۸ / ۴۷۱) بنابراین «سبب خلود، افزون بر مجرد و ثابت بودن روح، ایمان و اعتقاد است که امر مجرد عقلی است. از اعتقاد صحیح، برکات به بدن می‌رسد، چنان‌که از اعتقاد سوء، شرور دامنگیر بدن می‌شود.» (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۸ / ۴۷۳)

۴. معیار بودن روحِ عمل در خلود

عمل، پدیده‌ای زمانی است که خود رخت بر می‌بندد؛ ولی عصاره آن در جان عامل می‌ماند و آن را بهیمی یا شیطانی یا مَلَکی می‌کند. نیت و اراده‌ای که منشأ عمل است، در جان ثابت است و هرگز از بین نمی‌رود، بنابراین عملِ محدود می‌تواند کیفری نامحدود داشته باشد، زیرا عمل نیز مانند خود انسان بدنه‌ای دارد که همان حرکت‌های خارجی است و روحی دارد که همان نیت و اراده انسانی است و خلود به روحِ عمل مربوط است که به روحِ عامل پیوسته است و به‌تدریج در او به صورت ملکه و زوال ناپذیر در می‌آید. اگر عمل سوء باشد، رنجش ابدی روحِ عامل را در پی خواهد داشت و خلود نیز از همین‌جا سرچشمه می‌گیرد. گناه مانند غباری بر قلب انسان می‌نشیند؛ از آنجا که بدنه عمل سبب پیدایش ملکات است، اگر ملکه حاصل شد، انسان به اندازه آن ملکه عذاب می‌شود و مخلّد، وگرنه به اندازه خود عمل عقاب خواهد شد. عقاب ابدی و کیفر دائمی آن جایی است که انحراف، کفر، نفاق و افساد ملکه شده‌اند، به گونه‌ای که اگر تا ابد هم در دنیا بماند، معصیت خواهد کرد؛ حتّی پس از ورود به جهنّم، اگر دوباره به دنیا بازگردد، همچنان خویش را به گناه می‌آلاید: «ولَو رُدّوا لَعادوا لِما نُهوا عَنه» (انعام / ۲۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۳ / ۷۰۹)

۵. تجسم اعمال

با اعمالی که انسان انجام می‌دهد و افکاری که دارد صورت ملکی در ظاهر و ملکوتی در باطن ایجاد می‌شود. با فرا رسیدن مرگ و نابودی صورت اول، صورت باطنی براساس شکل زیبا و یا زشتی که پیدا کرده است در آخرت خود را نشان می‌دهد. استاد جوادی آملی معتقد است تجسّم اعمال، به‌معنای «به شکل جسم و پیکر درآمدن موجودات غیر مادّی مانند عقاید، اخلاق و اوصاف، افعال و آثار انسان» است. وی با توجه به آیات قرآن (طور / ۲۱؛ مدثر / ۳۸) هر جانی را در گرو دستاورد خویش می‌داند و در قیامت، هنگام درو اگر اعمال انسانی پست باشد صورتی پست درو می‌کند و اگر اعمال نیک باشد، صورتی خیر می‌چیند؛ یعنی انسان مبدأ و علّت قابلی است؛ نه علت فاعلی و به اندازه استعداد خویش از خداوند فیض می‌گیرد. اگر ثابت شد که باطن گناهِ عملی آتش است، (مثل خوردن مال یتیم) پس کسانی که مال یتیم می‌خورند در حقیقت آتش محسوس می‌خورند، و اگر باطن گناهِ عقیدتی و اخلاقی آتش است، آنان که به عقاید و اوصاف پلید و تباه آلوده‌اند، روح آنان گرفتار آتش روحی است: «نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةَ * الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الأَفْئِدَةِ». (همزه / ۷ ـ ۶) مادّه آتش‌زای آتش معنوی، عقیده سوء خود انسان است و آتشْ زننده «مُوقِد» آن خدای سبحان است که به عقیده باطل، صورت آتش جهنم می‌دهد؛ زیرا او «واهب الصُّوَر» و «مُصَوّر» است. و هیچ مبدأ قابلی اعم از مادی و مجرد بدون افاضه واهب الصور و بدون تصویر خدای مصوِّر، هیچ صورتی را دریافت نمی‌کند. (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۵ / ۷۷)

از آنجایی که اعمال و اندیشه‌ها در ذاتیت آن صورت تجسم یافته، نقش حیاتی دارند طبیعی است که دوام و بقایش ثابت خواهد بود و درنتیجه ابدی می‌باشد. از منظر علامه جوادی، بنا بر تبیین تجسم اعمال، یکی از شبهات وارده بر ابدی بودن آتش جهنم پاسخ داده می‌شود؛ در این شبهه بیان شده گرچه کافران معاند تا زمانی که آتش هست در آن به سر خواهند برد، اما آتش، ابدی نیست، و بالاخره روزی خاموش خواهد شد و از بین خواهد رفت، از آن پس نیز چون آتشی نیست عذابی هم نخواهد بود. نتیجه آنکه از باب سالبه به انتفای موضوع وقتی عذاب نباشد، خلودی هم نیست. در این راستا جهت رفع تنافی ادعای مطرح شده با ظواهر قرآنی که بر خلود دوزخیان دلالت دارد، چنین توجیه شده: از آنجایی که تا آتش هست کافر در آن است پس صادق است گفته شود کافر تا ابد در آتش است، هر چند آتش ابدی نباشد. طرح چنین شبهه‌ای ناشی از این پندار نادرست است که آتش جهنم از هیزم‌هایی که در خارج جهنم مشتعل و آماده می‌گردد. با چنین تصویری این شبهه به وجود می‌آید؛ اما با توجه به تجسم اعمال، آتش دوزخ از هیزم بیرونی تهیه نمی‌شود بلکه مواد منفجره و آتش زا و مواد سوخت و سوز آن، خود انسان است: «وَأَمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا» (جن / ۱۵) لذا انسان کافر یا منافق هرجایی باشد شعله‌ور خواهد بود. و

از آنجایی که قیامت دارالقرار است و او هماره زنده خواهد بود، پس همیشه در حال سوختن است؛ بنابراین حتی اگر در دلالت خلود عذاب‌هایی مانند سوختن و از بین رفتن پوست و به وجود آمدن پوست جدید به جای آن[1] تردید شود، در دلالت آیاتی مانند «نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ * الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْئِدَةِ؛ (آن) آتش برافروخته الهی است. (همان آتشی) که از دل‌های (سوزان) سر می‌زند». (همزه / ۷ ـ ۶) تردیدی وجود نخواهد داشت. درنتیجه نمی‌توان گفت تا زمانی که آتش هست خلود هست؛ چراکه درواقع خودِ کفر و نفاق و گناه، آتش است که در روح کافر و منافق رسوخ کرده و روح آلوده هم آتش زا خواهد بود و این دو بنابر اصل تجسم اعمال از یکدیگر جداناپذیرند. (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۸ / ۴۲۷ ـ ۴۲۶)[2]

۶. ابدیت مبتنی بر نوع متوسط بودن انسان

براساس نظر بعضی فلاسفه ازجمله ملاصدرا دنیا مطابق حرکت جوهری در رشد است و چون حرکت متعالی است همیشه از نقص به سمت کمال در حرکت است و موجود هرچه کامل‌تر شود ماندگاری آن بیشتر می‌شود تا می‌رسد به موجود کامل تام و این جاوید می‌ماند.

فلاسفه اسلامی با بهره‌گیری از قرآن کریم به نوع متوسط بودن انسان‌ها اشاره کرده‌اند. آنان اولین مرتبه از حیوانیت را، متصل به آخرین مرتبه از نبات، و آخرین مرتبه حیوانیت را، متصل به اولین مرتبه از انسانیت می‌دانند، همچنین آخرین مرتبه از انسانیت را به اولین مرتبه از ملائکه متصل می‌دانند و انسان را زمانی که اهل خیر و عقل باشد جزو ملائکه به حساب می‌آورند و زمانی که اهل شر باشد و مطیع شهوت و غضب و و

---

۱. كُلَّما نَضِجَت جُلودُهُم بَدَّلناهُم جُلوداً غَيرَها؛ هر گاه پوست هایشان (در آن) بریان گردد (و بسوزد)، پوست‌هایی غیر از آنها بر جایش نهیم. (نساء / ۵۶)

۲. همچنین آیت‌الله جوادی آملی آیات قرآن را برای اثبات تجسم اعمال مطرح می‌کند: از نظر ایشان آیات دال بر تجسم اعمال چند دسته هستند: (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۵ / ۷۷)آیات دال بر زنده و مشهود بودن عمل پس از مرگ (ر.ک: زلزال / ۸ ـ ۶؛ کهف / ۴۹؛ تکویر / ۱۴؛ آل‌عمران / ۳۰)؛ آیات دال بر اینکه انسان جزای کار خیر و شر خویش را به‌طور کامل خواهد دید و عامل از عمل خود جدا نخواهد بود (ر.ک: بقره / ۱۱۰؛ مزمل / ۲۰؛ نبأ / ۴۰)؛ آیات دال بر آشکار شدن همه کردار و اسرار انسان در قیامت (رک: بقره / ۲۸۴؛ غافر / ۱۶)؛ آیات دال بر دریافت پاداش کامل انسان در برابر کردار خویش (ر.ک: بقره / ۲۸۱؛ آل‌عمران / ۲۵ و ۱۸۵؛ زمر / ۷۰) آیات دال بر آزمودن اعمال انسان؛ (ر.ک: یونس / ۳۰) آیات دلالت‌کننده بر اینکه پاداش عین عمل و کرده انسان عین پاداش است. (ر.ک: نمل / ۹۰؛ صافات / ۳۹؛ تحریم / ۷؛ قصص / ۸۴؛ غافر / ۴۰) آیات دال بر چگونگی ارائه عمل به انسان در قیامت؛ (ر.ک: سبأ / ۳۳)آیات دال بر اینکه، اعمال انسان دارای ظاهر و باطن است؛ (ر.ک: نساء / ۱۰) آیات دال بر اینکه وقتی ظلم در جان انسان ملکه شود، خود انسان هیزم و مواد سوختی جهنم می‌شود؛ چنان‌که سران ستم و فتنه، مواد آتش زای دوزخند. (ر.ک: جن / ۱۵؛ بقره / ۲۴؛ آل‌عمران / ۱۰؛ انبیاء / ۹۸) آیات دال بر قدرت بسیار عمل و کردار در قیامت، به‌طوری که عامل را به صورت خود در می‌آورد. (نبأ / ۱۸) محتوای اصلی در آیات مورد استدلال از زنده بودن، مشهود بودن، آزموده شدن، ارائه شدن وعین عمل بودن پاداش و مانند آن حکایت دارد که نتیجه حتمی آن، مجسم بودن عمل خواهد بود.

همش باشد، جزو شیاطین به حساب می‌آورند. (اخوان صفا، ۱۴۱۲: ۱ / ۲۹؛ فخر رازی، ۱۴۰۶: ۱۱)

نفس انسانی برترین و آخرین صورت از صورت‌های جسمانی است و اولین و پایین‌ترین معانی از معانی روحانی است. انسان حدوثش جسمانی است و بقائش روحانی؛ انسان به سبب ملکات نفسانی راسخ در نفسش از حالت بالقوه به بالفعل تغییر می‌یابد و آن ملکات صورت ذاتش شده، و به سبب آن باقی می‌ماند. (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۴۳)

فیلسوفان و حکیمان انسان را نوع اخیر و نوع الأنواع دانسته‌اند؛ امّا آن‌گونه که در حکمت متعالیه ثابت شده است، انسان نوع متوسّط است؛ نه نوع الأنواع. ملا صدرای شیرازی در تفسیرش از قرآن کریم ذیل آیه ۱۴ سوره بقره بیان کرده که برای انسان دو قوه علمیه و عملیه وجود دارد. قوه علمیه به دو قسم عقلیه و وهمیه، و قوه عملیه نیز به دو قسم شهویه و غضبیه تقسیم می‌شود. باطن هر انسانی معجونی است از صفات حیوانیت و وحشی‌گری و شیطان صفتی و فرشته خویی، (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۹ / ۹۳) و با توجه به قوایش تا زمانی که در دنیا قرار دارد اگر در پی به کمال رساندن قوه عقلش باشد، به سمت ملک شدن در حرکت است و اگر در پی به کمال رساندن قوه وهمی‌اش باشد به سوی شیطانی شدن و اگر در پی کمال بخشی به قوه شهوی‌اش باشد در جهت بهیمه شدن و درنهایت اگر در پی به کمال رساندن قوه غضبی‌اش باشد در جهت سبع شدن در حرکت است. شخص در اثر تکرار اعمال و افعال مناسب هر قوه کم کم آن را از حالت بالقوه خارج کرده، در جهت بالفعل شدن آن قوه گام برمی‌دارد. پس هرکس که ادراکات وهمیه باطل بر او غلبه کند و در پی ابداء و ایجاد شبهات و قیاس‌های باطل برآید و مردم را اغواء میل به مکر و حیله و خدعه و ریا و استهزا و مسخره کردن بندگان الهی پیدا کرده و در آن پافشاری کند و خودخواه و مغرور به رای خود گشته باشد و تبعیت از هوی و مخالفت جانب حق بکند، معادش با شیاطین رقم خواهد خورد؛ همان‌طوری که قرآن مجید، حشر این گروه را با شیاطین معرفی می‌نماید. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱: ۱ / ۴۳۰ ـ ۴۲۸) برای کسانی هم که حقیقتشان با شیاطین یکسان گردد، عذاب جایگاه ابدیشان خواهد بود. ازاین‌رو ابن‌سینا می‌نویسد: «أصحاب الجنة خالدون في نعيمهم، و أصحاب النار خالدون في جحيمهم». (ابن‌سینا، ۱۳۸۲: ۴۷) آیت‌الله جوادی آملی نیز بر همین باورند و با بیانی دیگر به سخنان صدرالمتألهین اشاره نموده‌اند و تفاوت حقیقت ماهوی این چهار گروه را با راهی که می‌پیمایند شرح می‌دهد؛ از منظر ایشان، «انسانٌ ملکٌ» حقیقت ماهیت گروه اول است، به این معنا که او انسانی است که به این سمت حرکت کرده لذا ممکن است حتی از ملک نیز برتر باشد.

پاسخ سؤال «ماهو» درباره افراد گروه دوم که در حرکت به سمت بهیمه شدن هستند «حیوانٌ ناطقٌ بهيمي» است. این انسان منحصر در حدّ ماهوی خنزیر نیست، بلکه او «انسانٌ خنزیر» است؛ نه خنزیرِ

محض، زیرا خنزیر، خنزیر است؛ امّا این فرد، انسانی است که از راه انسانیت خنزیر شده است، از این جهت به مراتب از خنزیر بدتر خواهد بود؛ چراکه خنزیرِ محض، ادراک و هوش ندارد که در راه برطرف‌کردن شهوت خویش آنها را به‌کار گیرد. حقیقت ماهوی افراد گروه سوم که راه درندگی و خونریزی را طی می‌کنند «حیوانٌ ناطقٌ سَبُع» است. چنین انسانی با گرگ که «حیوانٌ ضاريء» است فرق دارد. او انسانی است که از راه انسانیت و با صَرف هوش و اندیشه خود در راه درندگی، درنده شده است، ازاین‌رو از گرگ محض درنده‌تر است.(ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۸ / ۴۳۸ ـ ۴۳۴)

به باور آیت‌الله جوادی تاکنون هیچ فیلسوف موحّد و متألّهی دلیلی بر ردّ خلود نیاورده؛ بلکه قواعد فلسفه الاهی، مؤید جاودانگی عذاب است؛ زیرا انسان با اینکه دارای ماهیت و حدّ وجودی است، هیچ‌گاه نیست نمی‌شود؛ پس او بهشتی می‌شود یا دوزخی و در صورت دوم، اگر ملحد و منافق معاند باشد، همواره در آتش جاودان خواهد بود. (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۷ / ۳۷۲)

بنابراین براساس بیان فلاسفه الهی انجام و تکرار عمل در انسان منجر به صورت خیر و یا شری خواهد شد که اولاً تثبیت می‌شود و ثانیا در آخرت ظهور و بروز پیدا خواهد کرد و ماندگار می‌ماند.

ج) دلائل نقلی خلود در جهنم از نگاه آیت‌الله جوادی آملی

دلائل نقلی مشتمل بر آیات و روایات به شرح ذیل است:

۱. آیات

در نگاه آیت‌الله جوادی، آیات مرتبط با بحث خلود (اعم از احتمال یا ظهور) را می‌توان به چهار دسته تقسیم کرد:

یکم. آیاتی که دربردارنده اصل تهدید به عذاب است؛ مانند: «فَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَأُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا» (آل‌عمران / ۵۶؛ نساء / ۱۴۰) که با خلود سازگارند اما به‌دلیل اطلاقشان بر اصل عذاب، نمی‌توان به آنها تمسک نمود.

دوم. آیاتی که تهدید به خلود می‌کند و چنین می‌فرماید: کافران و منافقان، در آتش مخلّدند؛ مانند: «وَالَّذِينَ كَفَرُوا وكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (بقره / ۳۹) از آنجایی که عنوان ابدیت در این آیات و مانند آن نیامده دلالت آنها بر ابدیت در حد ظهور متوسط است و ظاهر خلود، به‌معنای جاودانه بودن و جاودانگی است؛ نه مکث طویل. (با وجود قرینه می‌توان آن را بر مکث طویل حمل نمود)

سوم. آیاتی که تعبیری در آنها به‌کار رفته که بر خلود و ابدیت عذاب کافر و منافق دلالت می‌کند، گرچه در آنها ذکری از کلمه «خلود» نیامده است؛ مانند این بیان که، هرگاه اینان بخواهند از عذاب خدا

برهند دوباره گرفتار عذاب می‌شوند: «كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا مِنْ غَمٍّ أُعِيدُوا فِيهَا وَذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ»، (حج / ۲۲) «وَأَمَّا الَّذِينَ فَسَقُوا فَمَأْوَاهُمُ النَّارُ كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا... ذُوقُوا عَذَابَ النَّارِ الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تُكَذِّبُونَ» (سجده / ۲۰) در این دسته آیات، با بیان قضایایی به نحو موجبه کلیه که از آن استفاده تداوم و استمرار می‌شود، خلود تأیید شده است.

چهارم. در برخی از مجموعه آیات، خلود دوزخیان، همراه با ذکر خلود بهشتیان مطرح شده است؛ مانند: «بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ * وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (بقره / ۸۲ ـ ۸۱) ظهور سیاق همانند ظهور سباق معتبر است و مقتضای وحدت تعبیر و وحدت سیاق در این طایفه از آیات، دلالتِ یکسان است و آن اینکه خلود اهل نار، مانند خلود اهل بهشت، ابدی است، زیرا کسی در خلود و ابدیت بهشتیان اختلاف نکرده است، اگر اختلافی هست در ابدیت دوزخیان است.

مؤید این معنا آن است که در موردی دیگر، در دو تعبیر مشابه ـ البتّه با فاصله و جدای از یکدیگر ـــ درباره دو گروه مذکور، عنوان «ابدیت» در کنار خلود آمده است. در آنجا نخست بهشتیان را خالد در جنت وصف نموده، (نساء / ۱۲۲) آنگاه به ابدی بودن عذاب و خلود در جهنم کافران و ظالمان... اشاره فرموده است. (نساء / ۱۶۹ ـ ۱۶۸) وحدت سیاق پیش گفته مؤید ابدیت است (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۸ / ۳۸۴ ـ ۳۸۰) نتیجه آنکه آیات قرآنی ناظر به معاد، ظاهر در خلود منافقان و کافران معاند در دوزخ است.

۲. روایات

از منظر علامه طباطبایی، روایات فراوان اهل‌بیت علیهم‌السلام در این زمینه به حدّ استفاضه رسیده است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱ / ۴۱۲) و از نگاه آیت‌الله جوادی نیز روایات در این باره اگر از حد استفاضه نگذرد کمتر از آن نیست. پس اگر گفته شود «روایات درباره خلود اندک است و بیش از یک یا دو روایت نیست و آن نیز مخالف با قرآن است» سخنی بی‌پایه و به دور از تحقیق است. (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۸ / ۴۷۳) ازجمله این روایات می‌توان به خلود کافران و أهل ضلال و مشرکان در روایتی از امام کاظم علیه‌السلام، (ابن‌بابویه، ۱۳۹۸: ۴۰۷)[1] و خلود ناصبان اهل‌بیت علیهم‌السلام در روایتی دیگر از حضرت (ابن‌بابویه: ۱۴۰۶: ۲۰۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۷ / ۲۳۴)[2] و خلود دشمنان امیرمؤمنان علی علیه‌السلام در حدیثی از امام صادق علیه‌السلام (عیاشی،

---

۱. لَا يخَلِّدُ اللَّهُ فِي النَّارِ إِلَّا أَهْلَ الْكفْرِ وَ الْجُحُودِ وَ أَهْلَ الضَّلَالِ وَ الشِّرْك....

۲. لَوْ أَنَّ كلَّ مَلَک خَلَقَهُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ ـ وَ كلَّ نَبِي بَعَثَهُ اللَّهُ وَ كلَّ صِدِّيقٍ وَ كلَّ شَهِيدٍ شَفَعُوا فِي نَاصِبٍ لَنَا أَهْلَ الْبَيتِ أَنْ يخْرِجَهُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ مِنَ النَّارِ مَا أَخْرَجَهُ اللَّهُ أَبَداً وَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ يقُولُ فِي كتَابِهِ ـ ماكثِينَ فِيهِ أَبَداً.

۱۳۸۰: ۱ / ۷۳)[1] اشاره نمود. همچنین آن حضرت علیه السلام در پاسخ به سؤالی از آیه «وَ أَنْذِرْهُمْ يوْمَ الْحَسْرَه» با تبیین نبودن مرگ در جهنم، به خلود در جهنم تصریح فرموده است.[2] (قمی، ۱۴۰۴: ۲ / ۵۰؛ بحرانی، ۱۳۷۴: ۳ / ۷۱۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۸ / ۳۴۶)

د) شبهه برخی عرفا بر خلود

برخی عرفا ایراداتی بر خلود در عذاب و جهنم وارد کرده‌اند و آن را باطل دانسته‌اند، ایشان آیات رحمت الهی را مطرح کرده‌اند و قلمرو رحمت الهی را چنان توسعه داده‌اند که حتی شامل غضب الهی نیز می‌شود و چرایی آن را آیاتی همچون «وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ» (اعراف / ۱۵۶) دانسته‌اند که غضب الهی نیز داخل در رحمت اوست. ابن‌عربی در این باره چنین می‌نویسد:

> بدان که به تحقیق رحمت الهی، از جهت وجودی و حکمی همه چیز را فرا گرفته است و در صورت غضب خدا، وجود غضب نیز ناشی از رحمت خداوند است. پس رحمت الهی از غضب او پیشی گرفته است، یعنی نسبت رحمت به خدا از نسبت غضب به خدا پیشی گرفته است. (ابن‌عربی، ۱۹۴۶: ۱۷۷)

عبدالرزاق کاشانی معتقد است زمانی که کافرانی که در دوزخ هستند از رهایی عذاب الهی مأیوس شدند، خدای متعال عذاب دوزخ را از باطن آنها رفع می‌کند و آنان پس از تحمل عذاب به عَذب می‌رسند. (کاشانی، ۱۳۸۴: ۱۲۳)

قیصری بر این باور است که عظمت الهی چنان است که کسی را به عذاب مخلد، داخل نخواهد کرد. وی پس از تقسیم‌بندی اهل عذاب به سه گروه منافقان و مشرکان و کافران برای هیچ‌کدام عذاب جاودان ذکر نکرده و معتقد است انواع عذاب به‌دلیل شفاعت، همیشگی نخواهد بود. (قیصری، ۱۳۶۳: ۲ / ۶۴؛ همان: ۴۳۵)

درنتیجه اگر از کسی اشتباهی سر بزند که موجب غضب الهی شود این غضب عارضی خواهد بود و از

---

۱. عَنْ مَنْصُور بْنِ حَازِمٍ قَالَ: قُلْتُ لأَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام وَ مَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ قَالَ أَعْدَاءُ عَلِي علیه السلام هُمُ الْمُخَلَّدُونَ فِي النَّارِ أَبَدَ الْآبِدِينَ وَ دَهْرَ الدَّاهِرِينَ» و نیز بنگرید به: فرات کوفی، ۱۴۱۰: ۱۲۲.

۲. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ سُئِلَ عَنْ قَوْلِهِ «وَ أَنْذِرْهُمْ يوْمَ الْحَسْرَة» قَالَ: ينَادِي مُنَادٍ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ .وَ ذَلِک بَعْدَ مَا صَارَ أَهْلُ الْجَنَّة فِي الْجَنَّة وَ أَهْلُ النَّارِ فِي النَّارِ يا أَهْلَ الْجَنَّة وَ يا أَهْلَ النَّارِ هَلْ تَعْرِفُونَ الْمَوْتَ فِي صُورَة مِنَ الصُّوَرِ .فَيقُولُونَ لَا فَيؤْتَي بِالْمَوْتِ فِي صُورَه كَبْشٍ أَمْلَحَ .فَيوقَفُ بَينَ الْجَنَّة وَ النَّارِ ثُمَّ ينَادَوْنَ جَمِيعاً أَشْرِفُوا وَ انْظُرُوا إِلَي الْمَوْتِ . فَيشْرِفُونَ ثُمَّ يأْمُرُ اللَّهُ بِهِ فَيذْبَحُ .ثُمَّ يقَالُ يا أَهْلَ الْجَنَّة خُلُودٌ فَلَا مَوْتَ أَبَداً .يا أَهْلَ النَّارِ خُلُودٌ فَلَا مَوْتَ أَبَداً. (و نیز بنگرید به: قمی، ۱۴۰۴: ۲ / ۲۲۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۸ / ۳۴۷)

آنجا که عرض از بین رفتنی است، نابود خواهد شد و رحمت الهی جایگزین آن خواهد گشت. بر همین اساس رحمت الهی مانع از آن است که کسی برای همیشه در عذاب جهنم باقی بماند.

آیت‌الله جوادی آملی سخن یکی از عرفا، یعنی داود قیصری شاگرد عبدالرزّاق کاشانی، را چنین نقل می‌کند:

> بدان کسی که دیدگانش از نور حق‌تعالی سرمه گرفت و نورانی گشت می‌داند که جهان هستی همه از بندگان خداوند به‌شمار می‌روند، و جمیع وجود، صفات و فعل آنان جز به حول و قوّه الهی نیست و همه نیازمند رحمت اویند، و او تنها رحمان و رحیم است. بنابر این، شأن کسی که به این اوصاف (رحمانیت و رحیمیت) متّصف باشد آن است که کسی را به عذاب ابدی گرفتار نسازد و این مقدار از عذابی که به آنان می‌دهد نیز به خاطر آن است که آنان را به کمال‌های شایسته و مقدّرشان برساند؛ چنان‌که طلا و نقره را به آتش می‌گدازند و ذوب می‌کنند تا ناخالصی‌ها و کدورت و غش آنها گرفته و عیارشان از نقص و عیب پاک گردد. بنابر این، همین مقدار از عذاب نیز در بردارنده لطف و رحمت است؛ چنان‌که گفته شده است: عذابتان گوارا، و خشمتان خشنودی، و قطع شما وصل و ستم شما عین داد است: «و تعذیبکم عَذْبٌ و سخطکم رضا و قطعکم وصلٌ و جورکم عدلٌ» (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۵ / ۵۲۱)

۱. معنای صحیح رحمت واسعه و نقد عرفا در بیان علامه جوادی

آیت‌الله جوادی آملی ابتدا با تعریف صحیح از معنای رحمت الهی و تفکیک آن با معانی انسان‌انگارانه آن نسبت به خداوند، دید درستی از این واژه در ذهن مخاطب تداعی می‌کند. او معتقد است رحمتی که در مباحث عقلی مطرح است و خدای سبحان نیز با آن «رحمان» نامیده شده و فیضی که خدای سبحان عطا می‌کند بر اثر آن است، امری تکوینی و حقیقی است؛ نه عاطفی و انفعالی و رأفتِ به‌معنای رقّت و سوزش قلب و دل، که حق‌تعالی از آن منزّه است. وی معتقد است انسان از آنجا که محدوده‌ای از یک گوشه عالم قرار گرفته است بخشی از معنای رحمت حق را درمی‌یابد و می‌پندارد رحمت خدای سبحان رحمتی عاطفی است، درحالی که نباید همچون گاوی که داشتن شاخ را کمال می‌داند و می‌پندارد خدای سبحان دو شاخ دارد این رأفت و عاطفه و گرایش دل را که وصفی نفسانی است و نسبت به انسان، فی الجمله، کمال است برای خدای سبحان ثابت دانست.

آیت‌الله جوادی با تعریف دقیق رحمت الهی از منبع قرآن و عقل، معتقد است رحمت خدای سبحان همان است که هر موجودی را به اندازه استعدادش به کمال لایق خود نایل می‌کند. این همان رحمت

عام و فراگیر است که براساس آن خداوند هر جا استعدادی وجود دارد به آن کمالِ مناسب می‌بخشد و به هر موجود به اندازه استعداد آن فعلیت عطا می‌کند. با توجه به چنین رحمتی، هیچ شیئی از قلمرو رحمت الهی بیرون نیست. ممکن نیست چیزی مصداق شیء باشد امّا مورد رحمت خدا نباشد. بنابراین همان‌گونه که اعطای شیرینی به سیب و گلابی رحمت است، اعطای تلخی به برخی گیاهان نیز رحمت است. در مقابل چنین رحمت عامی، رحمت خاص قرار دارد که ویژه مؤمنان و متّقیان است و دیگران از آن بی‌بهره‌اند: «وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ». (اعراف / ۱۵۶) فخر رازی ذیل این آیه می‌نویسد:

> این رحمت عام است که از آن اراده خاص شده، یعنی با اینکه فرموده کل شیء، ولی تنها مؤمنان را اراده کرده است. رحمت الهی در دنیا شامل مؤمن و کافر می‌شود و در آخرت تنها مؤمنان مختص رحمت الهی هستند. (فخررازی، ۱۴۲۰: ۵ / ۳۷۹)

پس با توجه به این معنا از رحمت، خدای سبحان به کافر که گناهانش او را برای دریافت عذاب مستعد کرده است، آنچه را می‌طلبد عطا می‌کند. خدای سبحان براساس رحمت عامّ خود، هم دنیا طلب و هم آخرت طلب را امداد می‌کند:

> مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلَاهَا مَذْمُومًا مَدْحُورًا * وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا * كُلًّا نُمِدُّ هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا. (اسراء / ۲۰ ـ ۱۸)

البتّه خدای سبحان هرگز وعده تحقق همه اهداف را به دنیا طلبان نداده است، بلکه فرموده است: هر اندازه و هرکس را که ما بخواهیم به خواسته خود می‌رسد؛ یعنی تنها بعضی از آنان، آن هم تنها به برخی خواسته‌های خود می‌رسند؛ نه اینکه هر دنیاطلبی به همه خواسته‌های خود برسد. درباره آخرت طلب، قضیه شامل همگان و شامل تمام خواسته‌هاشان است؛ یعنی هرکس در راه آخرت هر اندازه طلب کند به آن نایل می‌شود.

براساس همین رحمت عام است که جهنّم در شمار آلاء و نعمت‌های الهی ذکر شده است:

> يُرْسَلُ عَلَيْكُمَا شُوَاظٌ مِنْ نَارٍ وَنُحَاسٌ فَلَا تَنْتَصِرَانِ * ... هَذِهِ جَهَنَّمُ الَّتِي يُكَذِّبُ بِهَا الْمُجْرِمُونَ * يَطُوفُونَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ حَمِيمٍ آنٍ * فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ. (الرحمن: ۴۵ ـ ۳۵)

البتّه جهنّم براساس رحمت عامّ، نعمت و رحمت به‌شمار می‌آید؛ لیکن در مقابل بهشت که رحمت خاص است، غضب و جایگاه عذاب است.

۲. چگونگی تفاوت رحمت عام و خاص الهی در دیدگاه علامه جوادی

آیت‌الله جوادی معتقد است که معنای نامحدود بودن رحمت الهی در رحمت عام با معنای نامتناهی بودن رحمت خدا در رحمت خاص متفاوت است، زیرا رحمت عام اصلاً مقابل ندارد؛ ولی رحمت خاص مقابل دارد و آن غضب است. راز نامتناهی بودن رحمت عام این است که کارهای الهی نامحدود است و همگی تحت عنوان رحمت عام انجام می‌گردد. سرّ نامتناهی بودن رحمت خاص نیز این است که بهشت و نعمت‌های آن غیرمنقطع است، هر چند به لحاظ تقابل با غضب که دوزخ مظهر آن است محدود است. اگرچه آتشِ دوزخ در برابر بهشت، بدجایگاهی است، لیکن در کل عالم جای خوبی است، زیرا اگر آتش نباشد عادل و ظالم یکسان خواهند بود؛ مانند نقشه کاملی که مهندسی ماهر برای خانه‌ای ترسیم کرده و در آن همه لوازم و اجزای خانه و از آن جمله کتابخانه و توالت آمده است. توالت که انسان از آن متأذّی می‌شود، در برابر کتابخانه جای بدی است؛ لیکن در کل نقشه خانه جای خوبی است. اگر مهندس جهان، نقشه‌ای نداشته باشد یا دو نقشه، یکی نقشه رحمت و دیگر نقشه غضب داشته باشد عالم منسجم نخواهد بود. گواه قرآنی اینکه همه امور و حوادث عالم، به لحاظ مجموع جهان، رحمت و نعمت است، هر چند برای برخی ناگوار باشد، در آیه شریفه «فَقُطِعَ دَابِرُ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (انعام / ۴۵) بیان شده که می‌فرماید: پس بیخ و بن ستمگران بریده شد. برکندن ریشه ظالم برای وی قهر و عذاب الهی است، با این حال نفرمود: «إنّ الله منتقم» یا «إنّ الله شدید العذاب»، بلکه فرمود: «والحَمدُ لِلّهِ رَبِّ العالَمین» و حمد برای نعمت است. معلوم می‌شود کنده شدن ریشه ستمگران گرچه برای آنها عذاب و غضب است؛ ولی برای دیگران و نسبت به مجموع نظام آفرینش عدل و نعمت است، ازاین‌رو در مقام سپاس از این نعمت فرمود: «والحَمدُ لِلّهِ رَبِّ العالَمین». خلاصه اینکه زمام کار جهان به‌دست خدای رحمان است؛ نه خدای منتقم. انتقام را، رحمت رهبری و هدایت می‌کند که کجا اعمال شود و کجا عفو کند و همچنان که انتقام الهی برای تشفّی خویش و احساسی نیست، رحمت الهی نیز مهر عاطفی نیست. رحمت او، چنان‌که گذشت، عبارت از این است که هر مستعدی را به کمال لایق آن برساند و همه نظام را بپروراند. با چنین شناختی از رحمت، روشن خواهد شد که خلود نه تنها با رحمت خداوند منافات ندارد، بلکه از مقتضیات رحمت مطلق اوست. (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۴۱۸ ـ ۴۱۲) چنان‌که صدرالمتألهین می‌نویسد:

> فالآيات الواردة في حقهم بالتعذيب كلها حق و صدق و كلام أهل المكاشفة لا ينافيها لأن كون الشيء عذابا من وجه لا ينافي كونه رحمة من وجه آخر فسبحان من اتسعت رحمته لأوليائه في شدة نقمته و اشتدت نقمته لأعدائه في سعة رحمته. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۳۱۹)

نتیجه

علامه جوادی آملی با نگاهی عمیق و دقیق بر پایه مبانی عقلی چون تجرد و اصالت روح، ثبات و دوام

روح، معیار بودن روح عمل در خلود و تجسم اعمال، خلود در جهنم را اثبات می‌نماید؛ آیات قرآنی و حجت‌های عقلانی در مورد نوع انسانی، خلود در جهنم را اثبات می‌کند. صاحب ***تفسیر تسنیم*** برای اثبات تخلّد در آتش همچون دیگر مفسران، به دلایل قرآنی و روایی نیز اشاره می‌نماید. ایشان، در مسئله خلود به تفصیل اعتقاد دارند و خلود ابدی در جهنم را مختص کفار معاند و منافقان معاند و مکث طولانی را مختص مؤمنان مرتکب گناهان کبیره دانسته است.

برخی از عرفا بزرگترین دلیل بر رد خلود ابدی را صفت رحمت خداوند می‌دانند. آیت‌الله جوادی معتقد به رحمت عام و خاص است و لذا رحمت عام را شامل همه موجودات، حتی جهنمیان می‌داند اما رحمت خاص را به مؤمنان اختصاص می‌دهد. بر این اساس، اشکال عرفا بر خلود ابدی وارد نیست. اختصاص رحمت عام به جهنمیان و رحمت خاص به بهشتیان، مستند به آیات قرآن است و براهین عقلی و روایی نیز بر آن دلالت دارد.

منابع و مآخذ

۱. ***قرآن کریم***.

۲. ابن‌بابویه، محمد بن علی، ۱۳۹۸ ق، ***التوحید***، قم، جامعه مدرسین.

۳. ابن‌بابویه، محمدبن علی، ١٤٠٦ ق، ***ثواب الأعمال و عقاب الأعمال***، قم، دار الشریف الرضی.

٤. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۸۲ ش، ***الأضحویه فی المعاد***، تهران، شمس تبریزی.

٥. ابن‌عربی، محی‌الدین، ١٩٤٦ م، ***فصوص الحکم***، قاهره، دار إحیاء الکتب العربیه، چ ۱.

٦. ابن‌فارس، احمد، ١٤٠٤ ق، ***معجم مقاییس اللغه***، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.

٧. ابن‌منظور، احمد بن مکرم، ١٤١٤ ق، ***لسان العرب***، بیروت، دارصادر، چ ۳.

٨. اخوان صفا، ١٤١٢ ق، ***رسائل إخوان الصفاء و خلّان الوفاء***، بیروت، الدار الإسلامیه.

٩. اشعری، علی بن اسماعیل، بی‌تا، ***مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین***، بی‌جا، بی‌نا.

١٠. ایجی، میرسید شریف، ۱۳۲۵ ق، ***شرح المواقف***، قم، شریف رضی.

١١. بحرانی، سید هاشم بن سلیمان، ١٣٧٤ ش، ***البرهان فی تفسیر القرآن***، قم، مؤسسه بعثت.

١٢. برقی، احمدبن محمد بن خالد، ۱۳۷۱ ق، ***المحاسن***، قم، دارا الکتب الاسلامیه.

١٣. بلانیان، محمدرضا و محمدحسین دهقانی محمودآبادی، ۱۳۹۳، «راز جاودانگی عذاب (پاسخ به شبهات) از نظرگاه تفسیری و کلامی حضرت آیت‌الله جوادی آملی»، ***قبسات***، سال ۱۹.

١٤. جوادی آملی، عبدالله، ، ۱۳۸۹ ش، ***تفسیر تسنیم***، محقق، علی اسلامی، ج ۲، قم، اسراء. چ ٦.

۱۵. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۷ ش، ***معاد در قرآن (تفسیر موضوعی)***، ج ۵، قم، اسراء.

۱۶. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۸ ش، ***تفسیر تسنیم***، ج ۸، قم، اسراء، چ ۳.

۱۷. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۸، ***تسنیم***، محقق: حسن واعظی محمدی، قم، اسراء، چ ۳.

۱۸. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۹ ش، ***تفسیر تسنیم***، ج ۱۳، قم، اسراء، چ ۳.

۱۹. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۹ ش، ***تفسیر تسنیم***، ج ۲۰، قم، اسراء.

۲۰. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۹ ش، ***تفسیر تسنیم***، ج ۲۱، قم، اسراء.

۲۱. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۰ ش، ***ادب فنای مقربان***، ج ۷، قم، اسراء.

۲۲. جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۳۷٦ ق، ***الصحاح***، بیروت، دار العلم للملایین.

۲۳. حلی، حسن بن یوسف، ۱٤۱۳ ق، ***کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد***، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

۲٤. حمیری، نشوان بن سعید، ۱٤۲۰ ق، ***شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلوم***، دمشق، دار الفکر.

۲۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱٤۱۲ ق، ***مفردات الفاظ قرآن***، بیروت، دارالقلم.

۲٦. زمخشری، محمود بن عمر، ۱٤۱۷ ق، ***الفایق فی غریب الحدیث***، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۲۷. سبحانی، جعفر، بی‌تا، ***الملل و النحل***، قم، موسسه النشر الاسلامی.

۲۸. شریف رضی، محمد بن حسین، ۱٤۱٤ ق، ***نهج‌البلاغه (صبحی صالح)***، قم، هجرت.

۲۹. صاحب، اسماعیل بن عباد، ۱٤۱٤ ق، ***المحیط فی اللغه***، بیروت، عالم الکتب.

۳۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳٦۰ ش، ***الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه***، مشهد، المرکز الجامعی للنشر.

۳۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳٦۰، ***أسرار الآیات و أنوار البینات***، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه اسلامی.

۳۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳٦۱، ***تفسیر القرآن الکریم***، مصحح محمد خواجوی، قم، بیدار، چ ۲.

۳۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۹۸۱ م، ***الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعه***، بیروت، دار إحیاء التراث العربی، چ ۳.

۳٤. طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۹۰ ق، ***المیزان فی تفسیر القرآن***، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

۳۵. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، ***مجمع البیان فی تفسیر القرآن***، تهران، ناصر خسرو.

۳٦. طریحی، فخرالدین بن محمد، ۱۳۷۵، ***مجمع البحرین***، تهران، مرتضوی، چ ۳.

۳۷. طوسی، محمدبن حسن، بی تا، ***التبیان فی تفسیر القرآن***، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۳۸. عیاشی، محمد بن مسعود، ۱۳۸۰ ش، ***تفسیر العیاشی***، تهران، المطبعه العلمیه.

۳۹. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله، ۱٤۲۲ ق، ***اللوامع الإلهیه***، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

٤۰. فخر رازی، محمد بن عمر، ۱٤۰٦ ق، ***النفس و الروح و شرح قواهما***، محقق: محمدصغیر حسن معصومی، تهران، الابحاث الاسلامیه.

٤۱. فخر رازی، محمد بن عمر، ۱٤۲۰ ق، ***التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)***، بیروت، دار إحیاء التراث العربی.

٤۲. فیض کاشانی، ملا محسن، ۱٤۱۸ ق، ***علم الیقین فی اصول الدین***، قم، بیدار.

٤۳. قاضی معتزلی، عبد الجبار، ۱٤۲۲ ق، ***شرح الاصول الخمسه***، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

٤٤. قمی، علی بن ابراهیم، ۱٤۰٤ ق، ***تفسیر القمی***، قم، دار الکتاب، چ ۳.

٤٥. قیصری، داود، ۱۳٦۳، ***شرح فصوص الحکم***، قم، بیدار.

٤٦. کاشانی، عبدالرزاق، ۱۳۸٤، ***شرح فصوص***، تهران، انجمن آثار مفاخر فرهنگی.

٤۷. کوفی، فرات بن ابراهیم، ۱٤۱۰ ق، ***تفسیر فرات الکوفی***، تهران، مؤسسه الطبع و النشر.

٤۸. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، ۱٤۰۳، ***بحار الأنوارالجامعه لدرر أخبار الأئمه الأطهار***، بیروت، دار إحیاء التراث العربی، چ ۲.

٤۹. مصطفوی، حسن، ۱۳٦۸ ، ***التحقیق فی کلمات القرآن‌الکریم***، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

۵۰. معرفت، محمد هادی، ۱۳۷۹ ش، ***تفسیر و مفسران***، قم، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید.

۵۱. نیکزاد، عباس، ۱۳۸٤، «جستاری در باب خلود در عذاب»، ***رواق اندیشه***، ش ٤۱، اردیبهشت ۸٤، ص ۱۰٦ ـ ۹۵.