

## خلود در عذاب از دیدگاه ملاصدرا و ابن عربی

محمد حیدری فرد\*

محمد کاظم فرقانی\*\*

### چکیده

مسئله جاودانگی نفس در جهنم و بقا در عذاب الهی از جمله مسائل مهم کلامی و اعتقادی است که از همان آغاز، توجه بسیاری از متفکرین مسلمان را به خود جلب کرده است. در این میان ملاصدرا به اشکالاتی که در باب خلود در عذاب وجود دارد اشاره می‌کند و سعی کرده است با پاسخ‌دادن به آن‌ها و اثبات خلود برخی از کفار در جهنم، هرگونه اندیشه مبنی بر عدم خلود را رد کند. اما به نظر نگارنده پاسخ وی ناکافی بوده و نمی‌تواند عقیده به خلود را ثابت کند. بنابراین با رد شدن استدلالاتی که ملاصدرا بر خلود در عذاب کرده، این مسئله توجیهی عقلی نخواهد یافت و صحت آن منوط به پذیرش نصوص دینی خواهد بود. اما ابن عربی بر خلاف ملاصدرا سعی کرده با تأویل آیاتی که به مسئله خلود جهنمیان در عذاب اشاره کرده‌اند، راهی برای رهایی از مسئله خلود بیابد.

**کلیدواژه‌ها:** ملاصدرا، ابن عربی، خلود نفس، تغییر طبیعت، عذاب الهی.

### ۱. مقدمه

خلود در عذاب و جاودانگی در آن یکی از مباحث مهم فلسفی و کلامی است. ریشه‌های آغازین پیدایی این بحث را باید در متون دینی جست‌وجو کرد. آیات بسیاری

\* دانشجوی کارشناسی ارشد، دانشکده الهیات، دانشگاه امام صادق (ع) (نویسنده مسئول)

mheidari114@gmail.com

\*\* استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه امام صادق (ع) mkforghani14@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۰/۴، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۱۲/۱۴

از قرآن کریم و همچنین روایات کثیری از حضرات معصومین (ع) در این باره هست و به تبع این امر، کوشش‌های فکری بسیاری برای تبیین هر چه صحیح‌تر این موضوع صورت گرفته است. ملاصدرا، چهره برجسته و شاخص در تفکر اسلامی، در کتاب تفسیر قرآن خود به این موضوع پرداخته و سعی کرده است اشکالات مربوطه را رفع کند. به عقیده ملاصدرا، خلود در عذاب، یک امر قطعی و انکارناپذیر است. او برای اثبات مدعای خود، تلاش کرده است به اشکال‌های معتقدان به عدم خلود در عذاب پاسخ دهد. گرچه تلاش وی در خور تقدیر است، ناکافی است و برای تکمیل آن باید برخی شواهد عقلی و نقلی دیگر به آن اضافه شود تا مبنای مستشکل کاملاً ابطال شود. نگارنده سعی کرده با این کار، این مسئله را حل کند. اما باید توجه داشت فارغ از جوابی که ملاصدرا به اشکالات مذکور داده، نتیجه‌ای که از مباحث خود گرفته نیز نادرست است. البته این به معنای اخذ مقدمات نادرست نیست. تفصیل این بحث در متن مقاله مذکور است. ابن عربی که از عرفای طراز اول جهان اسلام و مؤسس علم عرفان نظری است در برخی از کتب خود به مسئله خلود اشاره کرده و سعی کرده با توجه به مبانی اندیشه خود آن را حل و فصل کند. وی به عدم خلود افراد در جهنم اعتقاد دارد، اما استدلال و مبانی که برای این کار در نظر می‌گیرد محل اشکال است. به طور خلاصه ملاصدرا معتقد به خلود بعضی از افراد در عذاب است و ابن عربی معتقد به خلود هیچ‌کس در عذاب نیست. نگارنده معتقد است گرچه ادعای نهایی ملاصدرا نادرست است، وی از برخی مقدمات صحیح برای اخذ این نتیجه استفاده کرده و در مقابل، ادعای ابن عربی گرچه صحیح است، مبانی وی قابل مناقشه است و در مجموع نمی‌توان ادعای هیچ‌یک را به طور کامل پذیرفت. برای جبران این نقص باید به متون دینی مراجعه کرد تا با استفاده از آیات قرآن و روایات مربوطه به راه‌حل نهایی و جامع در این باره رسید.

## ۲. معنای لغوی خلود

با توجه به بیانات راغب در مفردات<sup>۱</sup> (راغب، ۱۴۱۲ ق: ۲۹۱) و ابن منظور در لسان العرب<sup>۲</sup> (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق: ۱۶۴) خلود به معنای باقی و پایدار ماندن بر یک حال، بدون تغییر و تحول از آن است و هنگامی که از خلود در اندیشه دینی سخن می‌گوییم منظور، خلود نفوس انسانی در عذاب یا پاداش الهی است.

### ۳. خلود در آیات قرآن و احادیث

به طور کلی لفظ خلود، به همراه مشتقات آن (خالدون، یخلد، مخلدون، و...)، ۸۷ بار در قرآن به کار رفته است که ۳۹ مورد آن در مورد خلود بهشتیان در نعمات الهی و ۳۸ مورد آن مربوط به خلود دوزخیان در عذاب الهی و ۱۰ مورد آن در موارد دیگر است. علاوه بر این در احادیث بسیاری به این مسئله اشاره شده و از زبان معصومین (ع) نیز در این باره سخن به میان آمده است.<sup>۳</sup>

گرچه لفظ خلود هم درباره بهشتیان و هم درباره جهنمیان به کار رفته است، چون موضوع این مقاله، خلود اهل عذاب در آن است، ما فقط به این مسئله پرداخته و از این پس هر جا واژه خلود را آوردیم منظورمان خلود در عذاب است.

### ۴. بیان ملاصدرا

ملاصدرا به مثابه مفسری گران قدر، با مسئله خلود مواجهه خاصی داشته و آن را به نحوی خاص تفسیر کرده است. سؤال مهمی که برای وی در این باب وجود دارد این است که آیا خلود در جهنم، به معنای دائمی و همیشگی بودن فرد در آن، قابل اثبات است؟ یا می توان خلود را به گونه ای معنا کرد که دائمی بودن عذاب از آن فهمیده نشود؟ که در ادامه به پاسخ این سؤالات می پردازیم. اما قبل از آن باید دید که علت وجود عذاب های جهنمی چیست؟

### ۵. چرایی عذاب

به باور ملاصدرا، آنچه موجب می شود نفس انسان به عذاب الهی دچار شود و از فوز رسیدن به مقامات عالی بهشتی باز بماند، فرورفتن و غرق شدن در عالم طبیعت و توجه به لذایذ دنیوی است. او در این باره معتقد است که سبب عقلی برای تعذیب اهل جهنم آن است که جهنم اخروی از جنس همین دنیا است، پس اگر حس طوری بر کسی غلبه کند که در محسوسات غرق شود، در درون خود، وجود عالم دیگر را تصدیق نکند، به حقایق ایمانی نرسیده و عملی به مقتضای آن انجام نداده باشد، دچار اعتقادات فاسد و اخلاق پستی می شود که سرانجامش عذاب دوزخ است و در عذاب پایدار خواهد بود (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۶/۱۱۵).<sup>۴</sup>

با این بیان معلوم می‌شود که به نظر ملاصدرا آنچه موجب عذاب افراد در قیامت می‌شود، همان اخلاق و رفتارهای دنیوی است، و در واقع عذاب اخروی، تجلی همان عقاید فاسد و اعمال زشتی است که مرتکبان آن در دنیا انجام می‌دادند.

### ۶. بیان اشکالات وارده بر مسئله خلود و جواب آن‌ها

پس از آن‌که چرایی عذاب اهل جهنم مشخص شد، باید دید که نظر ملاصدرا درباره خلود اهل عذاب در جهنم چیست؟ به طور کلی آن‌گونه که از بیانات ملاصدرا برمی‌آید، ایشان به خلود در عذاب، معتقد بوده و سعی می‌کند اشکالات وارده از طرف مخالفان این عقیده را حل کند. در ذیل به ترتیب به بیان اشکالات مخالفان و پاسخ‌های وی می‌پردازیم:

#### ۱.۶ اشکالات وارد بر مسئله خلود

اشکال اول: زشتی‌های اعمال و گرفتار در صفا و پاکی روح اثر نمی‌گذارد و هنگامی که روح، بدن دنیوی را رها کند، هر چیزی به اصل خود باز می‌گردد، به این معنا که اجساد به عالم عناصر و ارواح به عالم ملکوت منتقل شده و هیچ‌یک از اعمال پست و ناشایستی که انجام دادند مزاحم آن‌ها نخواهد شد (همان: ۳۰۶/۴).<sup>۵</sup>

اشکال دوم: اگرچه ارواح به اعمال زشت آلوده می‌شوند، و به مقدار تعلق به مشتهیات نفسانی پست می‌شود، بعد از مفارقت از بدن، ایام معدودی را در عذاب خواهد بود، به مقداری که تعلقات از او جدا شود و کدورات از او برطرف شود سپس از عذاب خلاص شده، روانه بهشت می‌شود (شانظری، ۱۳۸۵: ۹۹).<sup>۶</sup>

اشکال سوم: به نظر ملاصدرا این اشکال، اساسی‌ترین اشکال است و آن چنین است: هنگامی که ثابت شد خداوند تعالی خیر محض است و از طاعت مطیعان بی‌نیاز و از معصیت مجرمان منزّه است، پس چه سببی برای عذاب‌دادن ابدی کفار در آخرت باقی می‌ماند؟ در حالی که برهان بر این امر قائم است که مقتضای طبیعت هر نوعی از انواع به طور دائم از آن منع نمی‌شود، به این معنا که هر یک از طبایع نوعیه اشیا، مادامی که بر طبیعت اصلی خود باشد واجب است که از کمال خاصی که در مسیر خلقت برای او در نظر گرفته شده است منع نشود، بلکه اگر هم به علت وجود قاسر، کمالی از او منع شود با زوال آن قاسر او به کمالش برسد، زیرا قسر، دائمی و اکثری نیست و هر طبیعتی هیچ‌گاه از کمالش به طور ابدی محروم نمی‌ماند. حال مسئله دو شق پیدا می‌کند:

الف) کفر و معصیت انسان را از فطرت اولی خود خارج کند و او را در فطرتی دیگر وارد کند. بر طبق این فرض، فرد به علت تکرار اعمال شهوی و غضبی، از فطرت اصلی خود دور شده، و اعمال زشت و ناپسند او به صورت ملکه نفسانی برای او درآمده و صورت ذات و طبیعت جوهری او می شود. در این هنگام این اعمال، ملائم طبع او شده و هیچ موجودی به آن چه ملائم نفس و طبع او است دچار عذاب نمی شود، بلکه به آن مبتهج و شادمان نیز خواهد بود. پس عذاب‌های اخروی که صورت باطنی همین اعمال دنیایی‌اند برای فرد عذاب‌آور نبوده و مایه ناراحتی وی نیستند.

ب) گناهان موجب خروج فرد از فطرت اصلی خود نشود. بر طبق این فرض اگر بپذیریم که فرد بر فطرت اولی خود باقی مانده، و گناهان که همان عوارض غیر لازم و غیر دائم هستند، صرفاً فطرتش را محجوب کرده است، هنگامی که این عوارض پس از مدتی عذاب، زائل شوند فرد به فطرت اصلی خود بازگشته و مشمول رحمت و اسعه الهی قرار خواهد گرفت (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۷/۸۹).

با بررسی هر دو فرض مسئله، روشن می شود که هیچ یک از فروض، وجهی برای خلود در عذاب فرد باقی نمی گذارد.

## ۲.۶ پاسخ اشکالات وارد بر مسئله خلود

پاسخ اشکال اول: ملاصدرا این اعتقاد را گمان باطل و کفر صریح، و آن را حاصل وسوسه‌های شیطانی و امری نامعقول می داند و می فرماید: فرد عاقل به طور محسوس مشاهده می کند که تبعیت از شهوات حیوانی و بهره‌وری از لذات نفسانی، موجب پدید آمدن اخلاق زشت از قبیل حرص، کینه، و حسد است و کسی که به وسیله مجاهدات و ترک شهوات و نهی هوای نفس از خواسته‌ها و لذایذ آن، دارای مکارم اخلاق و صفا و نورانیت قلب می شود، با کسی که از نفس اماره خود تبعیت می کند، بعد از مفارقت از بدن، یکسان نیست (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۴/۳۰۶).<sup>۷</sup>

پاسخ اشکال دوم: ملاصدرا این پندار را نیز نادرست خوانده و آن را وهمی باطل می داند و با استناد به آیه «بلی من کسب سیئه و احاطت به خطیئته فاوائک اصحاب النار هم فیها خالدون» (بقره: ۸۱)، می فرماید: هر کس مرتکب معصیتی شود به همان مقدار ناپاکی و آلودگی بر قلب او ظاهر می شود، اگر توبه کرد این آلودگی محو می شود و اگر توبه نکرد و بر سیئات، اصرار کرد به گونه‌ای که آئینه قلب او را فرا

گرفت و چیزی از صفای فطرت او باقی نماند، و نور ایمان و اطاعت حق تعالی از آن برداشته شد، اعمال صالحش نابود شده و به طور دائم در عذاب الهی جاویدان خواهد بود (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۴/۳۰۷).<sup>۸</sup>

این جا است که ملاصدرا با دو دسته کردن افراد و تقسیم آن‌ها به افرادی که سیئات، قلب آن‌ها را فرا نگرفته و توبه می‌کنند و کسانی که بر اثر معصیت، صفا و نورانیت قلب خود را از دست می‌دهند، بین آن‌ها تفاوت گزارده و دسته اول را مشمول عفو و مغفرت و دسته دوم را مستحق عذاب ابدی الهی می‌داند.

پاسخ اشکال سوم: ملاصدرا با ذکر اصولی از فلسفه خود به این اشکال پاسخ می‌دهد: اصل اول: اصول حاکم بر طبیعت گویای آن است که قسر دائمی و اکثری نیست و کمالات ملائم طبع هر موجودی در نهایت به او خواهد رسید و از او به طور دائم منع نخواهد شد. زیرا دوام قسر مستلزم بطلان هدف آفرینش موجودات است.

اصل دوم: هر موجودی از موجودات عالم طبیعت بر اساس هدفی خاص آفریده شده و به سمت آن حرکت می‌کند. مسیری که برای زندگی هر موجود در نظر گرفته شده، مخصوص به خود اوست و رسیدن به آن غایت اصلی او محسوب می‌شود.

اصل سوم: خداوند تمام موجودات را به گونه‌ای آفریده که ذات آن‌ها پیوسته در حال حرکت و تبدل است و هر کدام از آن‌ها همواره به سمت هدفی که برای آن خلق شده‌اند به صورت فطری و تکوینی در حال حرکت هستند. علاوه بر این، تمام موجودات برای رسیدن به کمال نهایی تمام تلاش خود را کرده و به آن عشق می‌ورزند، تا هدفی که برای آن خلق شده‌اند را در خود تحقق بخشیده و به آن برسند.

اصل چهارم: بر طبق نظام جهان‌بینی توحیدی، هستی و تمام موجودات در آن، غایت اصلی و نهایی خود را حق تعالی دیده، و رسیدن به او را مقصد و هدف نهایی خود می‌دانند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۹/۳۴۷).

ملاصدرا پس از بیان مبانی پیش‌گفته، به عنوان اصول حکمت خود، می‌گوید هر امر عارضی که برای هر موجودی بالاختصاص انسان پیش آید و او را از نیل به مقصد اصلی خود دور سازد، گرچه در باطن مایه عذاب وی است، این امر عرضی بوده و قابل زوال است، زیرا امور عرضی که قاصر طبیعت نوعیه‌اند، قابل دوام نیستند. و از آن‌جا که رسیدن به غایت الغایات طلب درونی هر فرد بوده و اقتضای طبیعت او به حساب می‌آید، پس از زوال این عوارض، فرد به حرکت در مسیر اصلی خود که منجر به حصول سعادت حقیقی وی

است ادامه می‌دهد، اما اگر این امور درونی بر اثر تکرار، ملکه جان فرد شده و ذاتی وی شوند و طبیعت دومی برای او بسازند که با طبیعت نخستینش متفاوت باشد، فرد بر اساس همان طبیعت به عذاب الهی دچار شده و به طور دائم در عذاب جاودان الهی خواهد بود (همان: ۹/ ۳۴۸).

### ۷. نقد پاسخ ملاصدرا

در تحلیل پاسخ ملاصدرا باید گفت که وی در مواجهه با این مسئله، قسمت اول آن (که معاصی و حالت کفر را آنقدر نمی‌دانست که تمام صفحه قلب را فراگیرد، و بعد از مدتی آن‌ها را قابل زوال می‌دانست، و به خلود در مورد این دسته از افراد اعتقاد نداشت)، را مورد پذیرش قرار داده، و یگانه کار وی این است که برای این امر، توجیهات فلسفی ذکر کرده و آن را مستدل ساخته است. اما در مواجهه با شق دوم مسئله که قائل بود بر اثر احاطه کفر و سیئات بر جان فرد، فطرت اصلی و اولی او دگرگون شده و با از دست رفتن طبیعت اصلی، عذاب‌های اخروی ملائم طبع او گشته، و بدین ترتیب خلود در عذاب الهی بدون توجیه می‌ماند، ضمن قبول مدعای تغییر طبیعت و فطرت، بیان شده که آنان که بر اثر گناه فطرت ثانویه‌ای برایشان پدید می‌آید، به طور دائم در عذاب الهی بوده و خلود برای آنان ثابت است، که به نظر می‌رسد بیان وی وافی به مقصود نیست. زیرا طبق هر دو دیدگاه، این دسته از افراد، خالد در جهنم خواهند بود، اما از دیدگاه مستشکل، خلود در جهنم به علت ملائمت فطرت ثانیه با عذاب، به معنای دائمی بودن عذاب برای جهنمیان نیست، در حالی که ملاصدرا خلود آنان را در جهنم مساوی با معذب بودن دائمی آنان می‌داند و فطرت ثانیه را ملائم با عذاب نمی‌داند. و این نکته اصلی و محل افتراق مستشکل با ملاصدرا است که ملاصدرا در این موضع علاوه بر آن که مدعای خصم را باطل نکرده، برای ادعای خود نیز برهانی ذکر نکرده است.

باید توجه داشت که مسئله اصلی که هر دو طرف به آن اذعان داشته و رأی خود را بر آن استوار کرده‌اند، عوض شدن طبیعت فرد و به وجود آمدن طبیعت ثانیه برای وی است، که مستشکل از این امر، انقطاع عذاب و ملاصدرا با استفاده از آن، خلود را نتیجه گرفته‌اند، و در صورتی که این امر ابطال شود، سخن هر دو طرف بدون توجیه باقی می‌ماند. به بیان دیگر هم مستشکل و هم ملاصدرا معتقدند که طبیعت فرد عوض می‌شود اما مستشکل

می‌گوید با عوض شدن طبیعت، عذاب به لذت تبدیل می‌شود و ملاصدرا می‌گوید با عوض شدن طبیعت، عذاب سر جای خود باقی است. هر دو با خالد بودن در جهنم موافق‌اند اما قول نخست، خلود را با نوعی راحتی و لذت همراه می‌کند و قول دوم، خلود را همراه با نوعی عذاب می‌داند.

حال باید دید که عوض شدن طبیعت و به وجود آمدن فطرت ثانیه دقیقاً به چه معناست؛ به نظر نگارنده هر یک از مستشکل و ملاصدرا تغییر طبیعت را به معنایی خاص به کار برده‌اند و بر اساس آن، نظریه خود را استوار ساخته‌اند. اگر مراد از تغییر طبیعت، تغییر هویت شخصی انسان است که بر اثر آن نفس انسانی تبدیل به نفسی دیگر شود و از فطرت انسانی که بر اساس آن سرشته شده به فطرتی دیگر مبدل شود (که بیان مستشکل ناظر به این معناست) این امر هیچ پشتوانه عقلی و نقلی ندارد و اشکالات فراوانی بر آن وارد است، و در این زمینه ادله فراوانی در دست است که ثابت می‌کند طبیعت و فطرت انسان هیچ‌گاه عوض نمی‌شود. از جمله خود ملاصدرا در اثبات حفظ هویت واحد شخصی انسانی دلیل و برهان ذکر نکرده است.

ولی اگر مراد از عوض شدن طبیعت، داراشدن صورت نوعی جدید برای نفس انسانی است (که بیان ملاصدرا ناظر به این معناست) این امر گرچه اشکالی ندارد و می‌توان آن را پذیرفت، با ادله‌ای که بعداً خواهد آمد ثابت خواهد شد که به دلیل آن‌که تغییر صورت نوعی با انحفاظ هویت شخصی، منافاتی ندارد، این امر نیز نمی‌تواند فی نفسه موجب خلود در عذاب شود. بنابراین نتیجه‌ای که ملاصدرا از این بیان خود گرفته نادرست است.

لذا در این جا اثبات دو امر ضروری می‌نماید: اول آن‌که ادعای مستشکل که قائل به تبدیل هویت و فطرت انسانی شده بود را رد کنیم و بر اساس آن این مطلب که عذاب اخروی با طبیعت انسان ملائم خواهد بود را امری نادرست بدانیم و سپس ضمن تأیید بیان ملاصدرا مبنی بر تغییر طبیعت به معنای دوم (تغییر صورت طبیعی) بیان کنیم که نتیجه‌ای که وی از این بیان گرفته و آن جاودان بودن اهل جهنم در عذاب است نادرست است. و بنابراین، خلود در عذاب از لحاظ عقلی قابل دفاع نبوده و نمی‌توان استدلالی برای اثبات آن آورد، مگر این‌که آن را نه بر اساس براهین عقلی بلکه بر اساس برخی شواهد نقلی بپذیریم. در ذیل به برخی از شواهد عقلی و نقلی که دال بر ابطال نظریه تغییر طبیعت به معنای اول و به وجود آمدن فطرت ثانیه است می‌پردازیم.



## ۸. رد مدعای مستشکل مبنی بر تغییر طبیعت و ذات نفس (به معنای اول)

### ۱.۸ شاهد عقلی

به نظر ملاصدرا وجود شخصی انسان، واحد است، و با این که نفس از مراتب جسمانی تا مراتب عالی تجرد سیر می کند، در همه این احوال شخص واحد بودن و وجود متشخص داشتن او محفوظ است (همان: ۹/ ۹۷).<sup>۹</sup>

بنابر این بیان، هویت شخصی انسانی هویتی اتصالی است که در تمام مراتب به یک وجود موجود است. در نتیجه تغییر در هویت او به گونه‌ای که تبدیل به یک وجود دیگر شده و طبیعت و فطرت دیگری پیدا کند، محال است.

ملاصدرا از این وحدت وجود متشخص انسانی، فروع و نتایج بسیاری را اثبات کرده که از آن جمله حرکت جوهری نفس است. وی بیان می کند که نفس انسانی دارای مقامات و نشئات گوناگون است که بعضی از آنها از سنخ عالم امر و برخی دیگر از سنخ عالم طبیعت و ماده است و نفس بر اثر حرکت جوهری خود از نشئه مادی ترقی کرده و وارد نشئه تجرد مثالی و عقلی می شود (همان: ۸/ ۳۹۳).<sup>۱۰</sup>

اثبات حرکت جوهری برای نفس و این که دارای احوالات گوناگون در نشئات گوناگون است، فرع بر این است که هویت اصلی او محفوظ بوده و آنچه دچار تبدل و تغییر می شود، همان هویت یگانه‌ای است که در ابتدا مادی و در انتها به اعلی مراتب تجرد می رسد و اگر بنا باشد که وحدت شخصی نفس از بین برود، اصلاً مراتب و مقامات برای آن معنایی ندارد. پس حرکت جوهری و تبدل مراتب نفس، که ملاصدرا به آن معتقد است مبتنی بر وحدت هویت شخصی انسانی در همه مراتب و نشئات است.

در نهایت ملاصدرا با اذعان به این مطلب که انسان قوه و استعداد همه انواع و اجناس را در خود دارد ولی این ضروری به وحدت و شخصیت نفس نمی زند (همان: ۷/ ۱۸۰)<sup>۱۱</sup> بیان می کند که انسانیت انسان که همان هویت شخصی واحد اوست به حال خود باقی است، و از آنجا که نفس انسانی باطن صور نوعیه متفاوتی است که در آخرت پیدا می کند، عذاب اخروی ملایم طبع او و به اقتضای فطرت او نبوده، و فرد جهنمی پیوسته در عذاب است.

### ۲.۸ شاهد نقلی

بر اساس آیه مشهور فطرت، «فأقم وجهک للدين حنیفاً فطرة الله التي فطر الناس علیها لا

تبدیل لخلق الله» (روم: ۳۰)، فطرت یا همان سرشت و روح انسانی، همان است که خداوند خلق و آفرینش انسان‌ها را به مقتضای آن اراده فرموده و انسان را به آن شکل تسویه کرده است. عبارت «لا تبدیل لخلق الله» که در آیه شریفه فوق آمده، به این مسئله ناظر است که فطرت، سرشت و روح آدمی غیر قابل تبدیل و تغییر بوده و در همه انسان‌ها یکسان است. همچنین آیه شریفه «و نفس و ما سویها، فألهمها فجورها و تقویها» (شمس: ۷-۸)، بر این مطلب دلالت می‌کند که خداوندی که نفس انسانی را تسویه کرد، به او زشتی‌ها و نیکی‌ها را شناساند، یعنی همه نفوس یکسان تسویه شده‌اند و از خوب و بد آگاه هستند هرچند برخی در این دنیا از آن فطرت خود غافل‌اند. هنگامی که حجاب عالم طبیعت کنار رود آن‌ها به خود آمده و متوجه اشتباهات و خطاهای خود خواهند شد، چنان‌که خداوند از قول جهنمیان که عذاب بر آن‌ها حتمی شده است می‌فرماید: «و لو تری اذ المجرمون ناکسوا رؤسهم عند ربهم ربنا ابصرنا و سمعنا فارجعنا نعمل صالحاً انا موقنون» (و اگر ببینی مجرمان را هنگامی که در پیشگاه پروردگارشان سر به زیر افکنده، می‌گویند: پروردگارا! آنچه وعده کرده بودی دیدیم و شنیدیم ما را بازگردان تا کار شایسته‌ای انجام دهیم ما (به قیامت) یقین داریم) (سجده: ۱۲).

علامه طباطبایی در تفسیر این آیه می‌فرماید که این آیه و نظایر آن به‌خوبی گواه است که مجرمینی که حتی مستحق عذاب‌اند، قبل از ورود به جهنم، بصیرت یافته و با شناخت حق و شناخت راه صحیح، از خدا می‌خواهند آن‌ها را به دنیا برگرداند تا اعمال صالح انجام دهند. و این نشان‌گر متبدل‌نشدن و تغییر نیافتن ذات و فطرت انسانی آن‌ها است (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق: ۱۶/۲۵۳).

با این بیان، قول مستشکل که قائل بود طبیعت برخی افراد با مدتی ارتکاب اعمال زشت تغییر یافته و بر این اساس عذاب بر آن‌ها گوارا می‌شود باطل می‌شود.

## ۹. رد مدعای مستشکل در باب ملائم‌شدن عذاب

### ۱.۹ شاهد نقلی اول

عادت کردن انسان به اعمال زشت و پست دنیایی و انس گرفتن به آن و سپس ظهور همین احوال در قیامت، دلیل مستشکل له ملائم‌شدن عذاب است، اما این، دلیلی نادرست است؛ زیرا با توجه به اقتضائات هر نشئه، فرد احکام خاصی داشته، و احوالات او متفاوت است. در عالم ماده به دلیل این‌که فرد محجوب به احتجابات این عالم و فرورفته و غرق‌شده در

لذات عالم طبیعت است، باطن ناری اعمال او بر وی ظاهر نشده و وی از این امر مطلع نمی‌شود، بلکه بعد از مدتی از انجام آن‌ها لذت نیز می‌برد که این همان سنت امهال و استدراج است که خداوند در قرآن کریم به آن اشاره کرده و می‌فرماید: «و الذین کذبوا بآیاتنا سنستدرجهم من حیث لا یعلمون، و املی لهم ان کیدی متین» (اعراف: ۱۸۲-۱۸۳). و در جای دیگر می‌فرماید: «ان الذین لا یؤمنون بالاخرة زینا لهم اعمالهم فهم یعمهون» (نمل: ۴) اما به محض آن‌که روح او بدن مادی و جسمانی‌اش را رها کرده و وارد عالم آخرت شد، حقایق برایش روشن شده و ضمن شناخت حقیقت نفس خود و سعادت حقیقی‌ای که می‌توانست به آن برسد با مشاهده سیئاتی که انجام داده، دچار پشیمانی و حسرت شده و عذاب دردناک الهی در حق او مسجل می‌شود: «و بدا لهم سیئات ما کسبوا و حاق بهم ما کانوا به یستهزؤن» (زمر: ۴۸). پس لذت‌بردن از اعمال زشت منحصر به نشئه مادی است و با ورود به عالم قیامت و آشکار شدن حقایق، فرد از خواب جهالت و غفلت خود بیدار خواهد شد: «لقد کنت فی غفلة من هذا فکشفنا عنک غطاءک فبصرک الیوم حدید» (ق: ۲۲).

## ۲.۹ شاهد نقلی دوم

شاهد نقلی دیگری نیز بر ابطال نظریه ملائمت شدن عذاب وجود دارد که علاوه بر آن نظریه تغییر نوع (به معنای اول) را نیز رد می‌کند، و آن همان حقیقت مسخ است. خداوند در قرآن، گروهی از بنی اسرائیل که از دستور وی تخطی کرده‌اند را مجازات کرده و خطاب به آنان فرمود: «کونوا قرده خاسین» (بقره: ۶۵). در واقع آن قوم بر اثر عمل قبیح خود، صورتی مناسب با آن عمل یافته‌اند و از انسان به میمون تبدیل شدند. نکته‌ای که حائز اهمیت است این است که این تبدیل با حفظ فطرت و سرشت انسانی است؛ یعنی با این‌که این افراد به میمون تبدیل شده‌اند انسانیت خود را از دست نداده‌اند. در تأیید این مطلب، علامه طباطبایی می‌فرماید وقتی انسان بر اثر تکرار عمل، صورتی از صور ملکات را کسب کند، نفسش به آن صورت متصور می‌شود، در این حال است که صورت انسانی‌اش به صورت نوعی دیگر از انواع حیوانات، از قبیل میمون و خوک مبدل شده، و صورت حیوانیت روی صورت انسانی‌اش نقش بسته است، و چنین کسی انسانی است خوک، یا انسانی است میمون، نه این‌که به کلی انسانیتش باطل شده باشد و صورت خوکی و میمونی به جای صورت انسانی‌اش نقش بسته باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق: ۱/ ۳۱۴).

باید دانست که همین نوع مسخ است که در قیامت روی می‌دهد و بدون کوچک‌ترین

تفاوتی در مورد انسان‌هایی که بر اثر تکرار گناه صورت باطنی حیوانی به خود گرفته‌اند نیز صادق است. خداوند کریم در مورد مسخ عده‌ای از کفار در روز قیامت می‌فرماید: «و لو نشاء لمسخناهم علی مکانتهم فما استطاعوا مضیا و لا يرجعون» (یس: ۶۲)؛ «و اگر بخواهیم آن‌ها را در جای خود مسخ می‌کنیم تا نتوانند راه خود را ادامه دهند یا به عقب برگردند» و همچنین امام باقر (ع) در مورد مسخ انسان‌ها در روز قیامت می‌فرماید: «یحشر المکذوبون بقدر الله من قبورهم قد مسخوا قرده و خنازیر» (مجلسی، بی‌تا: ۱۱۹/۵)؛ «تکذیب‌کنندگان قضا و قدر الهی در حالی در روز قیامت محشور شده و از قبرهای خود بیرون می‌آیند که به شکل میمون و خوک مسخ شده‌اند».

این گونه احادیث که نمونه‌های آن در مجامع روایی فراوان است، نشان‌گر این است که آنچه در قیامت روی داده و موجب تغییر و دگرگونی صورت انسان‌ها می‌شود، در واقع مسخ آن‌ها با حفظ صورت و باطن انسانی است، نه تغییر و تبدل و از بین رفتن این صورت. لذا انسان‌های شقی که از مسیر ایمان و تقوی دور شده و صورت باطن آن‌ها به صورت یکی از حیوانات یا ترکیبی از آن‌ها در می‌آید، نفس ناطقه انسانی خود را از دست نداده‌اند و عذاب‌های اخروی به هیچ نحو برای آن‌ها گوارا و ملائم نخواهد بود.

با توجه به شواهدی که ارائه شد و از جمله حقیقت مسخ، ادعای ملاصدرا مبنی بر تغییر صورت نوعیه و انحفاظ هویت شخصیه نیز ثابت می‌شود و علاوه بر آن ادعای وی مبنی بر خلود اهل عذاب در آن باطل می‌شود؛ زیرا بر اساس یکی از اصول خود، که آن را قبلاً بیان کردیم، اذعان می‌کند که کمالات ملائم طبع هر موجودی به او خواهد رسید و او به سمت هدفی که برای آن آفریده شده است در حرکت خواهد بود، زیرا این به مقتضای طبیعت و فطرت اوست که به بیان ملاصدرا و با توجه به معنای حقیقت مسخ، این هویت باقی بوده و محفوظ است. بنابراین به مقتضای قاعده عدم دوام قسر، عذاب امری قسری و قابل زوال است و چون به مقتضای طبع و سرشت هیچ انسانی نیست، دائمی بودن عذاب و خلود در آن وجود نخواهد داشت.

از مجموع مبانی پیش‌گفته چند امر ثابت می‌شود:

۱. تبدل در نوع انسانی و عوض شدن فطرت و طبیعت انسان (به معنای اول) محال است؛
۲. با عدم تبدل نوع و فطرت، عذاب برای هیچ‌کس گوارا نبوده و ملائم طبع او نخواهد بود؛
۳. با عدم تبدل نوع و ملائم نبودن عذاب برای هیچ‌یک از نفوس انسانی، خلود به معنای ابدی بودن عذاب توجیهی عقلی نخواهد داشت.

نتیجه سوم که از مهم‌ترین نتایج به دست آمده از مبانی پیشین است اهمیت فراوانی دارد؛ زیرا هنگامی که اثبات کردیم نوع انسانی و فطرت اولیه او هیچ‌گاه دچار تغییر و تحول (به معنای تبدل از فطرت اولیه و به وجود آمدن طبیعت و فطرت ثانیه) نخواهد شد، نفوس شقیه و آلوده به گناه، با ورود به قیامت و روشن شدن حقیقت، به زشتی اعمال خود پی برده و مستحق عذاب الهی خواهند شد. اما چون نفس ناطق انسانی آن‌ها هنوز باقی است، و این نفس ملائم عذاب نیست، بعد از مدتی که به تناسب جرم خود در عذاب الهی باقی ماندند، در نهایت مشمول رحمت و عفو الهی شده و از عذاب رهایی می‌یابند. بنابراین طبق مبانی عقلی که ملاصدرا به آن اشاره کرده، نه تنها نمی‌توان قائل به تبدل ذات و فطرت و در نتیجه ملائم شدن عذاب شد، بلکه با توجه به شواهد نقلی که بیان شد باید نظریه عدم خلود را به طور کلی برای همه نفوس پذیرفت. بنابراین نظر ملاصدرا نیز که قائل به خلود عده‌ای از کفار شده بود، توجیهی نخواهد یافت.

در پایان بحث از نظر ملاصدرا، لازم به ذکر است که مباحثی که تاکنون مطرح شد بر این اساس بود که قائل باشیم همه انسان‌ها در آغاز با فطرتی الهی و یکسان آفریده شده‌اند و سخن درباره تغییر و تبدل این فطرت بود اما اگر از اساس قائل باشیم که هر یک از انسان‌ها فطرتی ویژه خود دارد و برخی از انسان‌ها با فطرتی شقی و دوزخی آفریده شده‌اند و اعمال شقاوت‌مندانه آن‌ها در این دنیا و سرنوشت دوزخی آن‌ها در آخرت به تبع همین فطرت است و برخی دیگر با فطرتی سعید و بهشتی آفریده شده‌اند و اعمال سعادت‌مندانه آن‌ها در این دنیا و سرنوشت بهشتی آن‌ها در آخرت به تبع همین فطرت است (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۲۳۱) خلود در جهنم برای دسته نخست موجه خواهد بود هرچند همچنان این بحث باقی است که برای اینان، جهنم عذاب‌آور نیست و به علت سازگاری با فطرت نخستین آن‌ها، الم و ناراحتی بر ایشان وارد نمی‌کند. بحث تفصیلی در مورد این مبنا و نتایج آن که با بحث از جبر و اختیار و عدالت خداوند و غیره گره می‌خورد را به فرصتی دیگر موکول می‌کنیم هرچند در ادامه که به بیان اشکال ملاصدرا بر ابن عربی می‌پردازیم بدان اشارتی خواهیم داشت.

#### ۱۰. تحلیل مبانی ابن عربی در مسئله خلود

ابن عربی، انقطاع عذاب دائمی را بر اساس اصول خودش امری مسلم می‌داند. گرچه نگارنده با قول ابن عربی مبنی بر عدم خلود در عذاب موافق است، اما مبانی‌ای که وی

برای اثبات نظر خود آورده است را غیر قابل دفاع می‌داند، که در ادامه به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم.

او ابتدا به آیاتی اشاره می‌کند که گواه بر خالدبودن اهل عذاب در جهنم است. اما این ملازمه که خالدبودن در جهنم به معنای خلود در عذاب است را نمی‌پذیرد؛ وی برای اثبات این مطلب، با اشاره به ملائکه‌ای که جایگاهشان در جهنم است می‌گوید: ملائکه‌ای که در آتش بوده و مأمور عذاب‌اند، با وجود خلود در جهنم، عذاب داده نمی‌شوند؛ پس خلود در جهنم به معنای خلود در عذاب نیست (ابن عربی، بی تا: ۱/ ۱۵۳). وی سپس به روایتی از پیامبر اکرم (ص) در این باره اشاره می‌کند که می‌فرماید: «اما اهل النار الذین هم اهلها لا یموتون فیها و لا یحیون» (نیشابوری، بی تا: ۱/ ۱۲۴)؛ او این روایت را این‌گونه تعبیر می‌کند که چون خداوند به اهل جهنم نظر می‌افکند، نعمتی از جانب عرش خود بر آنان می‌بخشد که حاصل آن، فرورفتن جهنمیان در خوابی لذت‌بخش است و مادامی که آنان در این خواب هستند، نه می‌میرند و نه زنده می‌شوند. بنابراین گرچه جایگاهشان در جهنم است، بر اثر فرورفتن در این خواب که نعمتی الهی است، دیگر معذب به تعذیب الهی نمی‌شوند. البته به بیان وی، این امر پس از پاک‌شدن آن‌ها از گناهان صورت می‌گیرد (همان: ۱/ ۲۹۰).

در مورد این سخن ابن عربی که ملائکه موکل بر آتش با وجود این‌که در جهنم‌اند، عذاب داده نمی‌شوند باید گفت که اساساً فلسفه حضور این ملائکه در جهنم، عذاب‌دادن جهنمیان است و در واقع اصلاً عذابی به آن‌ها تعلق نگرفته است که بخواهند به سبب آن مجازات شوند، و حکم آنان که تخصصاً از بحث خارج‌اند، را نباید با مجرمینی که مستحق عذاب هستند یکی کرد و از آن برای شاهی بر قول به عدم عذاب استفاده کرد.

ثانیاً تفسیرکردن حدیث منقول از پیامبر اکرم (ص)، به گونه‌ای که معنای نعمت از آن برداشت شود خلاف صریح خود آیات قرآن است، آن‌جا که می‌فرماید: «الذی یصلی النار الکبری، ثم لا یموت فیها و لا یحیی» (اعلی: ۱۲-۱۳)؛ علامه طباطبایی در تفسیر این آیه می‌فرماید: نمردن و زنده‌نشدن، خود نوعی عذاب است، زیرا این بدان معناست که دوزخیان از آتش جهنم خلاصی ندارند، نه زنده می‌شوند به این معنا که وارد بهشت شوند و نه می‌میرند که از عذاب رهایی یابند (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق: ۲۰/ ۲۶۹). با این تفسیر، بیان ابن عربی از این حدیث توجیهی نیافته و محل اشکال است.

ابن عربی با اشاره به آیات «فاما الذین شقوا ففی النار لهم فیها زفیر و شهیق، خالدین فیها ما دامت السماوات و الارض الا ما شاء ربک ان ربک فعّال لما یرید» (هود: ۱۰۶-۱۰۷)،

باقی بودن در عذاب را تا هنگامی می‌داند که آسمان‌ها و زمین بر پا باشند و معتقد است هنگامی که زمان فروپاشی آن‌ها فرا رسد، عذاب از اهل آن برداشته می‌شود. بنابراین عذاب برای اهل جهنم دائمی نخواهد بود (ابن عربی، بی تا: ۳۵۴/۲).

فهم ابن عربی از آیات، مورد نقد بسیاری از مفسرین از جمله علامه طباطبایی قرار گرفته است. ایشان در این مورد می‌فرمایند: بر اساس آیه «یوم تبدل الارض غیر الارض و السماوات و برزوا لله الواحد القهار» (ابراهیم: ۴۸)، آسمان و زمین در روز قیامت دگرگون شده و با ورود به مرحله‌ای از تجرد، با قیامت هم‌سنخ می‌شوند. بنابراین آسمان و زمین که از بین می‌رود، آسمان و زمین دنیایی است نه آخرتی. و دلیلی در دست نیست که بخواهیم آسمان و زمین مطرح در آیه را دنیوی گرفته و آن را اخروی معنا نکنیم. بلکه چون آسمان و زمین قیامت به طور ابدی و دائمی در قیامت موجود هستند، عذابی که برای جهنمیان وعده داده شده نیز ابدی خواهد بود. بنابراین این آیه نیز نمی‌تواند دلیلی بر عدم خلود اهل عذاب قرار گیرد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۲/۸۹).

ابن عربی به انقطاع عذاب اهل دوزخ تصریح کرده، که ملاصدرا به این امر اشاره داشته و می‌گوید یکی از مواردی که ابن عربی به انقطاع عذاب مخلدین قائل شده، آن جاست که وی ابتدا به آیه «اولئک اصحاب النار هم فیها خالدون» (بقره: ۳۹) اشاره کرده و سپس با ذکر روایت «و لم یبق فی النار إلا الذین هم اهلها»، از پیامبر اکرم (ص)، نظریه خود را بیان می‌دارد. وی با توجه به معنای کلمه «اصحاب» و «اهل» که در آیه و روایت آمده‌اند خواسته است این امر را توجیه کند و گفته است شدیدترین عذاب برای فرد، دوری از موطن و جایگاهی است که به آن خو گرفته است پس اگر اهل آتش از آن دوری کنند، با مفارقت از آنچه به آن خو گرفته‌اند، دچار عذاب و ناراحتی خواهند شد. با این حال خداوند آنان را به گونه‌ای آفریده است که به آن موطن یعنی جهنم انس گرفته و بدان الفت یافته‌اند.<sup>۱۲</sup> پس اهل آتش که در آن باقی می‌مانند دچار عذاب نیستند و بودن در جهنم برای آنان عین لذت و سرور است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۹/۳۵۲).

این بیان ابن عربی که مبتنی بر نظام فکری و عقیدتی او ابراز شده، مقدمات بسیاری را در خود دارد که پرداختن به همه و نقد آن‌ها، خود پژوهش مستقلی می‌طلبد، و ما در این جا برای اختصار، صرفاً برخی از اشکالاتی که بر بیان او وارد است و ملاصدرا هم به آن‌ها اشاره کرده است را ذکر می‌کنیم:

۱. این استدلال بر پایه تفسیری خاص از معنای دو کلمه «اهل» و «اصحاب» استوار

است، اما می‌توان معنای آن دو را به گونه‌ای دیگر فهمید. مانند این‌که این دو کلمه معنای نسبی مانند مقارنت، مجاورت، و استحقاق داشته باشند؛

۲. این‌که مفارقت از موطن، شدیدترین عذاب است را قبول نداریم مگر این‌که مفارقت از موطن طبیعی باشد و حال آن‌که جهنم موطن طبیعی هیچ‌کس نیست، زیرا بالعرض آفریده شده و غایت حقیقی انسان، قرارگرفتن در آن نیست؛

۳. این‌که خداوند عده‌ای را بدان گونه آفریده باشد که به جهنم عادت کرده باشند محل اشکال است، زیرا جهنم محل عذاب و درد و رنج است و نفوس انسانی همگی فطرتاً طالب خیر و راحتی‌اند و نه درد و عذاب؛

۴. اگرچه نفوس انسانی در دنیا به اعمال زشت و بد خو کرده باشند و از انجام آن‌ها لذت ببرند، در آخرت که روز آشکارشدن حقیقت (طارق: ۹)، و بروز باطن آلوده گنه‌کاران است، این پرده غفلت برداشته شده و آن لذت موهوم از بین رفته و گنه‌کاران از مشاهده باطن حقیقی اعمال خود که همان عذاب الهی است، شرمگین و مغموم شده و حتی آرزو می‌کنند که کاش خاک بودند (نبا: ۴۰)، نه این‌که از ماندن در عذاب خوشحال و آسوده باشند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۵۳/۹).<sup>۱۳</sup>

ملاصدرا، این تفسیر ابن عربی را ضعیف و غیر قابل دفاع دانسته و برای توجیه مسئله خلود در عذاب جهنم، تفسیر دیگری ارائه داده است، بدین گونه که با توجه به آیه «و لقد ذرانا لجهنم کثیرا من الجن و الانس» (اعراف: ۱۷۹)، غایت وجودی برخی از مخلوقات را به حسب تقدیر و قضای الهی قرارگرفتن در جهنم دانسته و بر اساس این تقدیر، جهنم را موافق طبع و کمالی وجودی برای قرارگیرندگان در آن دانسته است. به این دلیل که غایت هر شیء کمال اوست و کمال هر شیء موافق طبع اوست (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۵۳/۹).<sup>۱۴</sup>

بر بیان ملاصدرا در این مورد، اشکالاتی نیز وارد است، زیرا او از این مطلب غفلت کرده که در ادامه آیه، علت این حکم مشخص شده است؛ «لهم قلوب لا یفقهون بها و لهم اعین لا یبصرون بها و لهم آذان لا یسمعون بها» (اعراف: ۱۷۹) و درواقع به واسطه آن‌که مجرمین با قلب خود نمی‌اندیشند و از چشم و گوش خود در راه هدایت استفاده نمی‌کنند مستحق این عذاب می‌شوند و این امر نتیجه اراده خود آنان است. یعنی این دسته از افراد به مقتضای تبعیت از هواهای نفسانی و تدبرنکردن در آیات الهی به عذاب دچار می‌شوند، نه به علت این‌که خداوند آنان را از روز اول برای ورود به جهنم آفریده باشد. به قول علامه طباطبایی اراده به جهنم رفتن اینان تبعی است نه اصلی، یعنی خداوند اراده کرده که هر کس



از فرمایش سرپیچی کند وارد جهنم شود. بنابراین ورود به جهنم نه غایت اصلی انسان‌هاست و نه موافق طبع و میلشان، لذا طبیعتاً برای آن‌ها کمال هم محسوب نمی‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق: ۸ / ۳۳۵).

درواقع ملاصدرا با این بیان بار دیگر بر عقیده خود مبنی بر خلود اهل جهنم تأکید کرده است هرچند، چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، مبنای او، اختلاف فطرت انسان‌ها از آغاز خلقتشان و مضطرب‌بودن ایشان در انتخاب‌هایی که می‌کنند است که بحث از این امور، فرصتی دیگر می‌طلبد.

## ۱۱. نتیجه‌گیری

خلود در جهنم و باقی ماندن دائمی عده‌ای از افراد در آن، از جمله مسائل مهم و مشکلی است که ذهن بسیاری از مفسران و اندیشمندان را به خود معطوف داشته است. در این میان ملاصدرا با اعتقاد به این مطلب سعی کرده است تا شبهات وارده بر آن را پاسخ دهد. اما این‌جا باید میان دو مسئله، تفکیک کرد و آن خلود در جهنم و خلود در عذاب است. ملاصدرا این دو را مساوی یک‌دیگر گرفته و آن را به طور قطع برای کسانی که طبیعت اولیه و فطری آنان بر اثر رسوخ گناهان تبدیل یافته، قطعی می‌داند، اما کسانی که به علت برخی از گناهان وارد جهنم شده‌اند ولی فطرت نخستینشان از بین نرفته را دارای خلود نمی‌داند.

در خلال پاسخ ملاصدرا به شبهات منکرین خلود، نارسایی‌هایی دیده می‌شود؛ از جمله آن‌که ملاصدرا به تغییر ذات و طبیعت انسان‌ها اذعان دارد و بر اساس آن، مدعی شده که عذاب برای آن‌ها دائمی است، در حالی که بر اساس مبانی عقلی و نقلی نمی‌توان به تغییر فطرت انسان‌ها قائل شد، بنابراین باید مراد ملاصدرا از تغییر طبیعت و فطرت را به معنای تغییر صورت نوعیه افراد با حفظ هویت شخصیه آن‌ها دانست. بر این اساس گرچه صورت نوعی افراد تغییر می‌کند، چون هویت شخصی و وجود خاص آنان و به عبارتی فطرت اولیه‌شان هنوز باقی است، عذاب جهنم امری به خلاف مقتضای طبیعت آنان بوده و امری قسری است که بعد از مدتی رفع می‌شود.

در این مقاله ضمن آوردن شواهدی دال بر عدم تغییر ذات افراد که مورد ادعای مستشکل بود، بیان شد که ذات افراد و طبیعت اصلی و اولی آنان هیچ‌گاه از بین نمی‌رود و بنابراین ادعای مستشکل ابطال شده، لذا عذاب ملائم طبع هیچ‌کس نخواهد بود، و بر اساس

ابطال نظریه تغییر فطرت و ملائم شدن عذاب، تصریح کردیم که نمی توان قائل به خلود اهل عذاب در آن شد، مگر این که این امر را فقط سمعاً و از طریق نقل قبول کنیم. ابن عربی بر خلاف ملاصدرا با خلود اهل عذاب موافق نیست و نگارنده گرچه در این جهت با نظر ابن عربی موافق است، ولی معتقد است وی این مسئله را به گونه ای نامعقول حل کرده است، به طوری که اشکالات فراوانی بر نظریه وی وارد است. او با تفکیک بین خلود در جهنم و خلود در عذاب آن دو را مساوی یکدیگر ندانسته و با آوردن شواهدی سعی می کند این مطلب را ثابت کند که اگرچه عده ای در جهنم جاودانه اند، این مساوی با معذب بودن آنها نیست.

### پی نوشت

۱. «الخلود: هو تبری الشیء من اعتراض الفساد، و بقاءه علی الحالة التي هو علیها، و کل ما یتباطا عنه التغبیر و الفساد تصفه العرب بالخلود»؛ «خلود به معنای برکناری شیء از فساد و بقای آن بر حالت خود است و هر چیزی که در معرض تغییر و فساد نیست، موصوف به خلود است و مخلد به کسی گفته می شود که مدت طولیلی باقی بماند (راغب، ۱۴۱۲ ق: ۲۹۱).
۲. «الخلد: دوام البقاء فی دار لا یرج منها. خلد یخلد خلداً و خلوداً: بقی و أقام. و دار الخلد: الآخرة لبقاء اهلها فیها»؛ «خلود به معنای دوام بقا در جائی است که هرگز خروج از آن صورت نگیرد و آخرت به این دلیل دارالخلد نامیده شده که اهل آن، در آن باقی خواهند بود» (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق: ۱۶۴).
۳. الف) «ان الذین آمنوا و عملوا الصالحات و اخبثوا الی ربهم اولئک اصحاب الجنة هم فیها خالدون» (هود: ۲۳)؛
- ب) «وعد الله المنافقین و المنافقات و الکفار نار جهنم خالدین فیها هی حسبهم و لعنهم الله و لهم عذاب مقیم» (توبه: ۶۸)؛
- ج) امام علی (ع) در باب صفات بهشت می فرماید: «درجات متفاضلات و منازل متفاوتات لا ینقطع نعیمها و لا یظعن مقیمها و لا یرهم خالدها و لا ینأس ساکنها» (سید رضی، ۱۴۱۴ ق: ۱۱۶)؛ در بهشت، درجاتی از یکدیگر برتر، و جایگاههایی گوناگون و متفاوت وجود دارد که نعمت هایش پایان ندارد، و ساکنان آن هرگز خارج نگردند، ساکنان بهشت جاوید بوده، هرگز پیر و فرسوده نگردند، و گرفتار شدائد و سختی ها نخواهند شد.
- د) امام صادق (ع) می فرماید: «من ابغضنا و لم یؤد الینا حقنا ففی النار خالدا مخلدا فیها» (کلینی، ۱۳۶۵: ۱/ ۴۰۱)؛ هر کس که ما را دشمن بدارد و حق ما را رعایت نکند جایگاه او آتش دوزخ است که تا ابد در آن خواهد بود.

٤. «و السبب العقلي فيه إن الجحيم الاخرى من جنس هذه الدار، فكل من غلب عليه جهة الحس و المحسوسات و لم يصدق بوجود عالم آخر ضميرا و اعتقادا، و ليس له رتبة الوصول الى حقائق الايمان، و لا العمل بمقتضاه و السلوك على وفق مؤداه، فمآله الى الجحيم و له عذاب مقيم» (ملاصدرا، ١٣٦٦: ١١٥/٦).

٥. «اعلم ان بعض من ضلال الملاحدة و جهال الفلاسفة لفرط غفلتهم قد ظنوا ان قبائح اعمالهم و فضائح افعالهم و اقوالهم لا يؤثر في صفاء ارواحهم و تغير احوالهم فاذا فارقت الارواح الاجساد يرجع كل شيء الى اصله، فالاجساد ترجع الى العناصر، و الارواح ترجع الى حظائر القدس، و لا يزاحمها شيء من نتائج الاعمال الا اياما معدودة...» (ملاصدرا، ١٣٦٦: ٣٠٦/٤).

٦. «و بعضهم قالوا: و ان تكدرت الارواح بقبائح اعمال و تدنس بقدر تعلقها بمحوبات طباعها، فبعد المفارقة بقيت في العذاب اياما معدودات على قدر انقطاع التعلقات عنها و زوال الكدورات، ثم يتخلص من العذاب و يرجع الى حسن المآب» (شانظري، ١٣٨٥: ٩٩).

٧. «و هذا ظن فاسد و كفر صريح من وساوس الشيطان، و ليس بمعقول، لان العاقل يشاهد حسا و عقلا ان تتبع الشهوات الحيوانية و استيفاء اللذات النفسانية يورث الاخلاق الذميمة من الحرص و الحقد و الحسد و ... و ان الذي يرتاض نفسه بالمجاهدات و ترك الشهوات، يورث مكارم الاخلاق و صفاء القلب و ... فالعاقل لا يشك في ان الروح المتبع للنفس الامارة لا يكون مساويا بعد المفارقة مع الروح المتبع لالهامات الحق» (ملاصدرا، ١٣٦٦: ٣٠٦/٤).

٨. «و هذا ايضا و هم فاسد و خيال كاسد، فكذبهم بقوله: بلى من كسب سيئة و احاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون (بقره: ٨١)، يعني من كسب سيئة يظهر بقدرها على مرآة قلبه رينا، فان تاب محى عنه، و ان لم يتب و يصير على السيئات حتى احاطت بمرآة قلبه رين سيئاته بحيث لا يبقى فيه صفائه الفطري، و خرج منه نور الايمان و ضياء الطاعات، فاحبط اعماله الصالحات و احاطت به الخطيئات، فهو خالد في النار مؤبدا» (ملاصدرا، ١٣٦٦: ٣٠٧/٤).

٩. «فاعلم ان الانسان من جملة الاكوان الطبيعية مختص بأن واحدا شخصيا من نوعه قد يكون مترقيا من ادنى المراتب الى اعلاها مع انحفاظ هويته الشخصية المستمرة على نعت الاتصال» (ملاصدرا، ١٩٨١: ٩٧/٩).

١٠. «ان للنفس الانسانية مقامات و نشآت ذاتية بعضها من عالم الامر و التدبير و بعضها من عالم الخلق و التصوير ... فنقول لما كانت للنفس الانسانية ترقيات و تحولات من نشأة اولى الى نشأة أخرى فاذا ترقى و تحولت و بعثت من عالم الخلق الى عالم الامر يصير وجوده وجودا مفارقا عقليا...» (ملاصدرا، ١٩٨١: ٣٩٣/٨).

١١. «ثم ان الانسان من جملة المكونات كانه ذات مجموعة من جميع ما فى العالم، من الانواع و الاجناس على وجه الاستعداد و القوة، بمعنى ان كل جنس من اجناس الموجودات و طبقة من

الطبقات و عالم من العوالم العقلية و النفسية و الطبيعية يوجد فيه شيء ناقص في الابتداء مستعد للاستكمال...» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۷ / ۱۸۰).

۱۲. و مما استدلل به صاحب الفتوحات المكية على انقطاع العذاب للمخلدين في النار قوله تعالى «اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون». و ما ورد في الحديث النبوي من قوله (ص): و لم يبق في النار الا الذين هم اهلها و ذلك لان اشد العذاب على احد مفارقة الموطن الذي افه فلو فارق النار اهلها لتعذبوا باغترابهم عما اهلوا له و ان الله قد خلقهم على نشأة تألف ذلك الموطن» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۹ / ۳۵۲).

۱۳. «اقول هذا استدلال ضعيف مبني على لفظ الاهل و الاصحاب و يجوز استعمالهما في معنى آخر من المعاني النسبية كالمقارنة و المجاورة و الاستحقاق و غير ذلك و لا نسلم ايضا ان مفارقة الموطن اشد العذاب الا ان يراد به الموطن الطبيعي و اثبات ذلك مشكل» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۹ / ۳۵۳).

۱۴. و الاولى في الاستدلال على هذا المطلب ان يستدل بقوله تعالى «و لقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن و الانس» (اعراف: ۱۷۹) الآية فان المخلوق الذي غاية وجوده ان يدخل في جهنم بحسب الوضع الالهي و القضاء الرباني لا بد ان يكون ذلك الدخول موافقا لطبعه و كمالا لوجوده اذ الغايات كما مر كمالات للوجودات و كمال الشيء الموافق له» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۹ / ۳۵۳).

## منابع

### قرآن کریم

- ابن عربی، محمد بن علی (بی تا). فتوحات مکیه، محقق عثمان اسماعیل یحیی، ج ۱، قاهره: الهیئه العامه المصریه للکتاب.
- ابن عربی، محمد بن علی (بی تا). رحمة من الرحمن، دمشق: مطبعة نصر.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (بی تا). لسان العرب، بیروت: دار صادر.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ ق). المفردات فی غریب القرآن، بیروت: دار العلم الدار الشامیه.
- سید رضی (۱۴۱۴ ق). نهج البلاغه، قم: هجرت.
- شانظری، جعفر (۱۳۸۵). «تحلیل عقلی جاودانگی در دوزخ از منظر ملاصدرا و علامه طباطبائی»، فصلنامه علمی پژوهشی انجمن معارف اسلامی ایران، دوره دوم، ش ۲.
- شیخ کلینی (۱۳۶۲). الکافی، تهران: اسلامیه.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم، تحقیق محمد خواجوی، جلد های ۴ و ۶، قم: بیدار.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳). تفسیر سوره جمعه، ترجمه و تعلیق محمد خواجوی، تهران: مولی.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الأربعة، جلد های ۷ و ۸ و ۹، بیروت: دار احیاء التراث.

محمد حیدری فرد و محمد کاظم فرقانی ۵۹

طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*، جلد‌های ۱ و ۸ و ۱۲ و ۱۶ و ۲۰، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

مجلسی، محمد باقر (بی تا). *بحارالانوار*، ج ۵، بی جا: مؤسسه الوفا.

نیشابوری، محمود بن ابوالحسن (بی تا). *ایجاز البیان عن معانی القرآن*، ج ۱، بیروت: دار الغرب الاسلامی.