

رفع ابهام از ظواهر آیات ناظر به فلسفه خلقت با تأملی در مسأله خلود*

سید ابوالفضل موسوی^۱

چکیده:

از دیدگاه قرآن، عبادت و نیل به رحمت، اغراض اصلی خداوند از خلقت انسان است، اما مسیر طغیان و عذاب که بیشتر انسان‌ها طی می‌کنند، به‌ویژه مسأله خلود عذاب، موهم نقض غرض الهی است. این تحقیق نشان می‌دهد که رفع ابهام بالا مشروط به تحلیل درست مسأله عذاب و خلود است؛ به این معنا که عذاب را بایستی واجد جنبه تربیتی دانست و خلود را به‌معنای مدت طولانی، نه جاودانه؛ چرا که معنای جاودانگی عذاب، مخالف قواعد عقلانی توحید و موجب ابهام در فلسفه خلقت خواهد شد. نوشتار حاضر با رویکردی توصیفی-تحلیلی، مهم‌ترین دلایل خلود را بررسی و میزان قوت آنها را در مقابل ادله توحیدی، عقلی و نقلی بررسی می‌کند تا ضمن مبناسازی برای نفی جاودانگی عذاب، تصویری هماهنگ‌تر و عمیق‌تر از فلسفه خلقت از منظر قرآن ارائه دهد. این تصویر به دلیل اشتغال بر مؤلفه‌های احساسی و انگیزشی، از جهت کاربردی در حل معضلات روانی جامعه نیز مؤثرتر است.

کلیدواژه‌ها:

فلسفه خلقت/ توحید/ عبادت/ رحمت/ عذاب/ خلود

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۳/۲۸، تاریخ تأیید: ۱۳۹۸/۰۶/۱۲.

شناسه دیجیتال (DOI): 10.22081/jqr.2019.54780.2571

بحث معنای زندگی که در آموزه‌های وحیانی، در موضوع فلسفه خلقت خلاصه می‌شود، همچنان از پررونق‌ترین مباحث علوم انسانی است. پرسش از فلسفه خلقت انسان، اولین بار، پیش از خلقت حضرت آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ، توسط ملائکه مطرح شد: «أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ» (بقره: ۳۰). وجه اعتراض ملائکه، مسأله فساد و طغیان بنی آدم بود که عذاب را به دنبال خواهد داشت. این پرسش برای خود انسان نیز همواره مطرح بوده، به‌ویژه هنگامی که بدانیم اکثریت بنی آدم مسیر طغیان و عذاب را طی می‌کنند و جمعی از آنها در عذاب جاودانه خواهند ماند که در این صورت، نظام عقلانی و توحیدی خلقت از اساس زیر سؤال می‌رود.

خلود عذاب از ظواهر برخی آیات و روایات به‌روشنی قابل استفاده است. طغیان اکثریت نیز با تأملی کوتاه در قرآن، قابل استنباط است؛ چرا که خداوند از یک طرف همه امت‌ها را واجد بیم‌دهنده‌ای از جانب خود معرفی می‌کند: «وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ» (فاطر: ۲۴)، از طرف دیگر درباره امت‌های پیش از اسلام می‌فرماید: «وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ وَجَادِلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ فَأَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ» (غافر: ۵)، و در جای دیگر: «كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَ عَادٌ وَ فِرْعَوْنُ... إِنْ كُلُّ إِلَّا كَذَّبَ الرَّسُلَ فَحَقَّ عِقَابِ» (ص: ۱۲-۱۴). کاربرد تعابیری نظیر «امت» و «قوم» به شکل مطلق برای فاسدان هر قومی، حاکی از اکثریت قاطع آنان نسبت به مؤمنان است. در آیات فراوانی نیز با آوردن تعبیر «اکثر»، به علت طغیان اکثریت اشاره شده؛ نظیر «أَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ» (آل عمران: ۱۱۰)؛ «أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ» (مائده: ۱۰۳). چنان‌که در آیه «وَإِنْ تُطِغْ أَكْثَرُ مَنْ فِي الْأَرْضِ بَصُلُوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ» (انعام: ۱۱۶) نیز که خطاب به پیامبر اسلام صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ است، علت گمراهی بیشتر مردم زمین، تبعیت از ظن و گمان بیان شده است.

اکنون صرف نظر از اینکه چه کمیتی از امت مسلمان نیز از فرمایشات پیامبر اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، خصوصاً در مورد رکن ولایت سرپیچی نمودند، آنچه مسلم است، در اقلیت واقع شدن امت مسلمان نسبت به مجموع سایر امت‌هاست. بنابراین مسأله طغیان اکثریت نیز مانند اصل بحث خلود، امری مسلم از نظر دینی است. ملاصدرا در جلد یک و چهار تفسیر خود، ادله موافق و مخالف خلود را به تفصیل طرح نموده، آن‌گاه درباره دشواری این بحث گوید: «أما الإشكال الوارد على دوام العذاب و أبديته للكنفار، فوروده من جهة اخرى غير جهة التحسين و التقبيح، فلذلك كان موجب تحير الحكماء و تدهش أفاضل



العرفاء.» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱، ج ۱: ص ۳۶۵) جمعی از فلاسفه غرب نیز مسأله خلود را به‌عنوان شبهه‌ای بر ادیان آسمانی وارد نموده و آن را خلاف ادله عقلی و صفات الهی دانسته‌اند. (هیک، ۱۳۷۲: ص ۹۷؛ راسل، ۱۳۵۴: ص ۳۱)

اکنون از آنجا که هماهنگی آموزه‌های وحیانی با احکام قطعی عقل، به‌خصوص بر مبنای عقاید شیعی، امری مسلم است، لزوم پاسخگویی مناسب به امثال این شبهات روشن‌تر می‌شود. بنابراین مسأله تحقیق آن است که چگونه قرآن از یک طرف، در آیاتی نظیر «مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات: ۵۶)، غرض الهی از خلقت را عبادت بیان می‌کند، گاهی نیز نیل به رحمت را که ثمره عبادت است، به‌عنوان فلسفه خلقت مطرح می‌فرماید: «إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَ لَدَلِكَ خَلَقَهُمْ» (هود: ۱۱۹). (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۱: ص ۶۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵: ص ۳۱۱؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۰: ص ۳۴۹) اما از طرف دیگر، عملکرد اکثریت بنی‌آدم را انتخاب مسیر طغیان و عذاب گزارش می‌دهد. آیا این به‌معنای نقض غرض الهی نیست؟ به‌ویژه هنگامی که بحث خلود عذاب برای برخی مجرمان را نیز در نظر بگیریم که به‌معنای دست نیافتن آنها به هدف خلقت خویش برای همیشه است.

پاسخ تفاسیر مشهور به مسائل فوق، چنان‌که خواهیم دید، از عمق کافی برخوردار نیست؛ چرا که بیشتر مفسران، رعایت ظواهر آیات، به‌خصوص در باب خلود عذاب را ترجیح داده‌اند. در این راستا جمعی از ایشان توجیهاتی فلسفی برای مسأله خلود نیز مطرح نموده‌اند که در ادامه مورد بررسی قرار می‌گیرد.

نوشتار حاضر سعی در ارائه تصویری عمیق‌تر از فلسفه خلقت دارد که علاوه بر اکتان عقلی و پاسخگویی مناسب به مسائل فوق، از قدرت اکتان قلبی و احساسی نیز برخوردار است. اهمیت این وجه به دلیل معضلات روحی-روانی جامعه امروزی است که به دلیل مشغله‌های زندگی ماشینی، فرصت پرداختن به مباحث و مناظرات پایان‌ناپذیر فلسفی را ندارد و بیشتر نیازمند سخنی منطبق با عقل فطری و دلجویانه است. از این‌رو نظریه مختار به دلیل اشتمال بر مؤلفه‌هایی نظیر شرافت ذاتی انسان و رحمت واسع الهی، از حیث کاربردی نیز می‌تواند تأثیر بسزایی در زدودن احساس پوچی و افسردگی و عواقب آن از جامعه امروزی داشته باشد.

پیشینه تحقیق در موضوع کلی فلسفه خلقت فراوان است؛ همچون کتاب «فلسفه خلقت انسان» اثر دکتر عبدالله نصری، «آفرینش و انسان» اثر محمدتقی جعفری «راز



خلقت و بقاء» اثر محمدحسن قدردان قراملکی. گاهی نیز در ضمن آثاری از بزرگان، همچون «انسان در قرآن» اثر مرتضی مطهری، «معارف قرآن» اثر محمدتقی مصباح یزدی به این موضوع پرداخته شده است. همچنین است پیشینه تحقیق درباره خلود عذاب؛ همچون مقاله «خلود در عذاب از دیدگاه ملاصدرا و ابن عربی» تألیف محمد حیدری فرد، و مقاله «نظام توحیدی قرآن، نافی جاودانگی عذاب مجرمان» اثر علی اسدی نسب، و مقاله «مقایسه دیدگاه امام خمینی در باب خلود با سایر آرای مخالف و موافق» اثر نفیسه ساطع.

وجه نوآوری تحقیق حاضر، ایجاد ارتباط تنگاتنگ میان فلسفه خلقت و مسأله خلود است که مثمر نگاهی متفاوت و عمیق‌تر به فلسفه خلقت خواهد بود. این تحقیق نشان می‌دهد که زدودن ریشه شبهات در بحث فلسفه خلقت، منوط به تحلیلی درست از بحث عذاب و خلود است. در این راستا ابتدا به مسأله خلود عذاب پرداخته می‌شود که به دلیل دشواری بحث، حجم عمده نوشتار را به خود اختصاص می‌دهد. با حل شدن مسأله خلود، راه برای پاسخگویی به مسأله طغیان اکثریت نیز باز خواهد شد و در نهایت تصویری عمیق‌تر و دلنشین‌تر از فلسفه خلقت به دست خواهد آمد.

۱. مسأله خلود عذاب

متکلمان و جمعی از فلاسفه، خلود در عذاب را به معنای اقامت ابدی بخشی از مجرمان در عذاب جهنم دانسته و به دلایل قرآنی، روایی و عقلی، استناد نموده‌اند.

۱-۱. دلایل خلود عذاب

۱-۱-۱. آیات خلود

خلود عذاب از آیات زیادی قابل استنباط است؛ مانند آیاتی که از ریشه «خلود» در آنها استفاده شده: «وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (بقره: ۳۹) و «يُضَاعَفُ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدُ فِيهِ مُهَانًا» (فرقان: ۶۹). گاهی خلود با واژه «ابد» نیز تأکید گردیده است؛ همچون «وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا أَبَدًا» (جن: ۲۳). همچنین آیاتی که خروج از عذاب را نفی می‌کنند؛ «يُرِيدُونَ أَنْ يُخْرِجُوا مِنَ النَّارِ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنْهَا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّسِيمٌ» (بقره: ۱۶۷)، و یا تخفیف عذاب را نفی می‌کند؛ «لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ» (بقره: ۱۶۲). همین طور آیاتی که بر عدم آمرزش

مجرمان دلالت دارند؛ «إِنَّ الدِّينَ كَفْرًا وَ صَدُورًا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ مَاتُوا وَ هُمْ كَفَّارٌ فَلَنْ يُغْفَرَ اللَّهُ لَهُمْ» (محمد: ۳۴).

۱-۲-۱. روایات خلود

در بسیاری از روایات سخن از خلود عذاب به میان آمده است. در این میان، روایاتی که به تعلیل خلود نیز پرداخته‌اند، از اهمیت بیشتری برخوردارند، همچون روایتی از امام صادق علیه السلام که نیت مجرمان را علت خلود آنها معرفی نموده است؛ «إِنَّمَا خُلِدَ أَهْلُ النَّارِ فِي النَّارِ لِأَنَّ نِيَّتَهُمْ كَانَتْ فِي الدُّنْيَا أَنْ لَوْ خُلِدُوا فِيهَا أَنْ يُعْصُوا اللَّهَ أَبَدًا». (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ص ۸۵) در برخی روایات نیز سخن از ذبح مرگ به میان آمده؛ به این معنا که مرگ به صورت گوسفندی مجسم می‌شود و میان بهشت و جهنم ذبح می‌گردد تا سروری مضاعف برای بهشتیان و اندوهی بزرگ برای دوزخیان باشد: «جِيءَ بِالْمَمُوتِ فَيَذْبَحُ كَالْكَبْشِ بَيْنَ الْجَنَّةِ وَ النَّارِ» (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ص ۲۲۳)

۱-۳-۱. دلایل فلسفی خلود

مهم‌ترین دلیل فلسفی معتقدان به خلود عذاب، چگونگی تأثیر تکرار عمل بر نفس است که از آن به نوع جدید یا طبیعت ثانویه یاد کرده‌اند. صاحب المیزان گوید: «حالات زشتی که در جان انسان رسوخ می‌کنند، تبدیل به صورت یا شبه صورت گشته و نوع جدیدی را برای او ایجاد می‌کنند؛ مثل انسان بخیل و این نوع جدید، مجرد بوده و وجودش دائمی است.» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱: ص ۴۱۳) حکیم سبزواری در این باره گوید: «کیفیت ظلمانی گناه صورت جوهری می‌یابد و آلودگی عرضی آن، ذاتی می‌گردد؛ زیرا فطرت اولیه انسان، ذاتی اوست و زوال‌پذیر نیست و فطرت ثانوی نیز، هرگاه به صورت ملکه جوهری مبدل شود، جنبه ذاتی به خود می‌گیرد؛ زیرا عادت، طبیعت ثانوی انسان به‌شمار می‌رود.» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۹: ص ۳۴۷)

گاهی نیز رابطه میان عمل و جزای آن، چیزی فراتر از رابطه اعتباری، به‌عنوان رابطه علیت و بلکه بالاتر، رابطه عینیت و تجسم بیان شده و جاودانگی عذاب از این رابطه استنباط شده است. شهید مطهری در این زمینه گوید: «اعمال ما صورت و وجهه‌ای ملکوتی دارد که پس از صدور از ما، هرگز فانی نمی‌شود و از توابع و لوازم و فرزندان جدا ناشدنی ماست.» (مطهری، ۱۳۹۱: ص ۲۰۹)



۲-۱. ارزیابی دلایل خلود عذاب

۱-۲-۱. نقد و بررسی آیات خلود

آیات خلود در سه دسته قابل تقسیم‌اند:

دسته اول: آیاتی که در آنها از مشتقات واژه «خلود» استفاده شده، مثل «وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (بقره: ۳۹). واژه‌شناسان برای خلود دو معنا ذکر کرده‌اند: یکی به معنای جاودانگی، (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج: ۳، ص: ۱۶۴) و دیگری به معنای مدت طولانی. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ص ۱۵۴؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج: ۲: ص ۳۶۰) به این ترتیب خلود در این آیات الزاماً به معنای جاودانگی نخواهد بود. در برخی موارد، به دنبال واژه «خلود»، از واژه «ابد» نیز استفاده شده است (احزاب: ۶۵؛ جن: ۲۳). بررسی کتاب‌های لغت نشان می‌دهد که ابد به طور کلی به دو شکل استعمال می‌شود: یکی در جملات منفی که به معنای «هرگز» است و مفاد قبل خود را تأکید می‌کند؛ چنان‌که در *اقرب الموارد* آمده: «أبد ظرف زمان است و برای تأکید مستقبل می‌آید، نه برای دوام و استمرار آن، چنان‌که «قطّ» و «البته» برای تأکید زمان ماضی است. گویند: «ما فعلت قطّ و البتّة و لا أفعله أبداً» بنابراین واژه «ابد» همیشه معنای ماقبل خود را تأکید می‌کند، به عبارت دیگر تأکید است، نه تأسیس.» (قرشی، ۱۳۷۱، ج: ۱: ص ۴) همچون آیه «إِنَّا لَنْ نَدْخُلَهَا أَبَدًا مَا دَامُوا فِيهَا» (مائده: ۲۴)؛ یعنی مادامی که آنها در قریه‌اند، هرگز ما داخل آن نمی‌شویم، «لا تُقَمُّ فِيهِ أَبَدًا» (توبه: ۱۰۸)؛ یعنی مادامی که زنده هستی، هرگز در آن مسجد نماز مگزار. در فارسی نیز به عنوان مثال می‌گوییم «زندانی به مدت ده سال، هرگز خانواده‌اش را ندید». در این موارد، «ابد» (هرگز) به معنای ابدیت و جاودانگی نیست و اصلاً چیزی بر مدت فعل نمی‌افزاید، بلکه مفاد فعل در زمان منظور را تأکید می‌کند.

استعمال دیگر ابد در جملات مثبت است که در این موارد، مرادف «دهر» یا «حقب» به معنای «برهه‌ای از زمان» یا مدتی طویل است. (فیومی، ۱۴۱۴ق، ج: ۲: ص ۱؛ حسینی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج: ۴: ص ۳۲۷؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج: ۳: ص ۵) راغب گوید: «الأبد: عبارة عن مدة الزمان الممتد الذي لا يتجزأ كما يتجرأ الزمان... و يعبر به عما يبقى مدة طويلة.» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ص ۵۹) وی درباره آیه «لَا يَشِينُ فِيهَا أَحْقَابًا» (نبا: ۲۳) گوید: «قيل: جمع الحُقب، أي: الدهر. قيل: و الحِقْبَةُ ثمانون عاماً، و جمعها حِقْبٌ، و الصحيح أن الحِقْبَةَ مَدَّة من الزمان مبهمه.» (همان، ص ۲۴۸) ابن فارس نیز گوید: «أبد: الهمزة و الباء و الدال يدلّ بناؤها على طول المدة، و على التوحّش. قالوا: الأبد الدهر، و جمعه آباد. و العرب تقول: أبد أبيد، كما

يقولون دهرٌ دَهِيرٌ». (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ص ۳۴) بنابراین «ابد» در جملات مثبت به معنای «دهر» و «حقب» بوده و حکایت از زمانی طولانی و مبهم، اما محدود می‌کند و به همین دلیل نیز جمع بسته می‌شود.

از آنچه گذشت، معلوم شد آیاتی که در آنها از واژه «خلود» و «ابد» استفاده شده، همچون «فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا» (جن: ۲۳)، از نظر معنا نظیر آیه «لَا يَشِينُ فِيهَا أَحْقَابًا» (نبا: ۲۳) می‌باشند؛ یعنی الزاماً به معنای عذاب جاودانه نیستند، بلکه می‌توانند بر عذابی چند مرحله‌ای و طولانی حمل شوند.

دسته دوم: آیاتی که بر عدم خروج مجرمان از آتش دلالت می‌کنند؛ همچون «يُرِيدُونَ أَنْ يُخْرِجُوا مِنَ النَّارِ مَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنْهَا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ» (بقره: ۱۶۷). در اینجا به قرینه «یریدون»، می‌توان مقصود از عدم خروج را در مورد خروجی دانست که به اراده مجرمان باشد؛ به عبارت ساده‌تر آیه می‌گوید: خروج در اختیار آنان نیست، بلکه در اختیار خداست. صفت «مقیم» نیز الزاماً دلالت بر جاودانگی ندارد، بلکه از دوام طولانی حکایت می‌کند؛ چنان‌که در مورد کسی که چند سال در محلی اقامت دارد، می‌گوییم مقیم آنجاست. در آیه «وَقَالَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا لَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَتَبَرَّأَ مِنْهُمْ كَمَا تَبَرَّأُوا مِنَّا كَذَلِكَ يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسْرَاتٍ عَلَيْهِمْ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ» (بقره: ۱۶۷). نیز می‌توان عدم خروج را در پاسخ تمنای بازگشت آنان به دنیا دانست؛ یعنی تمنای آنان برای بازگشت به دنیا که لازمه‌اش خروج از جهنم است، برآورده نخواهد شد و آنان در آتش خواهند ماند تا جزای اعمالشان را ببینند. شاید هر دو آیه وصف حال مجرمان در بدو ورود به آتش باشد که طبیعتاً، تقاضا و تمنای خروج از آن را دارند، در حالی که بایستی در آتش تنبیه و تطهیر شوند، از این‌رو با خروج آنان موافقت نمی‌شود.

دسته سوم: آیاتی است که بر عدم آمرزش گناهان برخی مجرمان دلالت دارد. نظیر «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ مَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ» (محمد: ۳۴). عدم آمرزش به دو شکل امکان‌پذیر است: نخست اینکه آنها را به تناسب جرمشان، عذاب کنند. دوم اینکه آنها را به عذاب جاودانه مبتلا سازند. به این ترتیب در این موارد نیز احتمال معنایی غیر از جاودانگی وجود دارد.



۱-۲-۲. نقد و بررسی روایات خلود

روایاتی که در آنها اشاره به خلود و ابدیت عذاب است، غالباً بر معنای طولانی بودن عذاب و برهه‌ای بودن آن قابل حمل‌اند؛ چنان‌که در بحث آیات گذشت. اما روایاتی که بحث نیت جرم در آنها مطرح است، مورد عمل اندیشمندان اسلامی نیستند؛ چرا که از منظر ایشان، نیت مادامی که به مرحله عمل نرسد، معصیت محسوب نشده و قابل مجازات نیست. بنابراین روایات مذکور نیز به معنای دیگری بایستی حمل شوند. در پایان، این احتمال نیز قابل طرح است که موضوع بحث عذاب، انسان مجرم و کافر است. حال اگر در اثر تحمل مقداری عذاب، این انسان از حالت کفر و عناد بیرون آمد و حالت سرافکنده‌گی و تواضع گرفت، چنان‌که آیه «وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا رُءُوسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ رَبَّنَا أَبْصَرْنَا وَسَمِعْنَا فَارْجِعْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا إِنَّا مُوقِنُونَ» (سجده: ۱۲) اشاره می‌کند، در این صورت ادامه عذاب، سالبه به انتفاع موضوع خواهد بود؛ یعنی دیگر کافری نیست تا عذابی بر او واقع شود.

۱-۲-۲-۱. روایت دال بر عدم

در میان روایات بحث فلسفه خلقت، نگارنده با روایت معتبر و منحصر به فردی مواجه شد که در بحث خلود، معارض با روایات پیشین است. این روایت همه ابتهائات و عذاب‌ها، اعم از دنیوی و اخروی را در راستای تربیت روح انسان معرفی می‌کند. راوی از امام صادق علیه السلام پرسید: «لَا يَلِيَّ عِلَّةٌ جَعَلَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى الْأَرْوَاحَ فِي الْأَبْدَانِ بَعْدَ كَوْنِهَا فِي مَلَكُوتِهِ الْأَعْلَى فِي أَوْفَعِ مَحَلٍّ؟» پرسش راوی بر فرض زندگی ارواح انسان قبل از بدن‌هاست. امام علیه السلام، علت انتقال ارواح از آن موقعیت عالی را، شرافت و علو ذاتی آنها دانستند که باعث غرور بیشتر آنها و دعوی ربوبیت می‌شد: «فَقَالَ علیه السلام إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى عَلِمَ أَنَّ الْأَرْوَاحَ فِي شَرَفِهَا وَعُلُوِّهَا مَتَى تَرَكْتُ عَلَى حَالِهَا نَزَعْتُ أَكْثَرَهَا إِلَى دَعْوَى الرُّبُوبِيَّةِ دُونَهُ». آن‌گاه فرمودند خداوند از روی لطف و رحمتش، ارواح را به بدن‌های خاکی و زندگی پرابتلائی دنیا مبتلا ساخت تا نرم و متواضع شوند: «فَجَعَلَهَا بِقُدْرَتِهِ فِي الْأَبْدَانِ الَّتِي قَدَّرَهَا لَهَا فِي ابْتِدَاءِ التَّقْدِيرِ نَظَرًا لَهَا وَرَحْمَةً بِهَا وَأَحْوَجَ بَعْضَهَا إِلَى بَعْضٍ وَعَلَّقَ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ...». در این راستا، عبادات تشریحی را نیز بر آنان وضع نمود: «وَبَعَثَ إِلَيْهِمْ رُسُلَهُ وَأَتَّخَذَ عَلَيْهِمْ حُجَجَهُ مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ يَأْمُرُونَهُمْ بِتَعَاطِي الْعُبُودِيَّةِ وَ التَّوَاضُّعِ لِمَعْبُودِهِمْ بِالْأَنْوَاعِ الَّتِي تَعَبَّدَهُمْ بِهَا». نکته مهم آن است که امام علیه السلام در راستای ابتهائات غیر اختیاری و عبادات تشریحی پیش گفته، سخن از عقوبات اعمال، اعم از دنیوی و اخروی نیز به میان آورد: «وَصَصَبَ

لَهُمْ عُقُوبَاتٍ فِي الْعَاجِلِ وَعُقُوبَاتٍ فِي الْآخِرِ...». آن گاه با اشاره به همه موارد قبل، آنها را در راستای ایجاد عبودیت نهایی و به دنبال آن، استحقاق نعیم ابدی معرفی فرمود: «فَعَلِمُوا بِذَلِكَ أَنَّهُمْ مَرْبُوبُونَ وَعِبَادٌ مَخْلُوقُونَ وَيَقْبَلُوا عَلَى عِبَادَتِهِ فَيَسْتَحِقُّوا بِذَلِكَ نَعِيمَ الْأَبَدِ وَجَنَّةَ الْخُلْدِ...». (ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج: ۱، ص: ۱۶؛ همو، ۱۳۹۸، ق: ص ۴۰۳)

به این ترتیب، عذاب‌های اخروی در راستای ابتلائات و عقوبات دنیوی، هم جنبه تربیتی دارند و ثمره این تنبیه تربیتی، در نهایت به عبودیت و بهشت جاودان منتهی می‌شود. از این رو عذاب‌ها نمی‌توانند جاودانه باشند؛ چرا که جاودانگی مانع به ثمر رسیدن نتیجه تربیت است.

از دیگر نکات مهم چنین رویکردی، ایجاد هماهنگی عمیق بین اهداف خلقت است. چنان‌که در مقدمه گذشت، جمع بین آیات مربوط به طغیان اکثریت و عذاب با آیات عبادت و رحمت، از مسائل و ابهامات فلسفه خلقت است. اکنون پاسخ روایت به این مسأله آن است که عذاب، جنبه تربیتی دارد، بنابراین جاودانه نخواهد بود و منجر به عبودیت و در راستای نیل به رحمت جاودانه قرار می‌گیرد. به این ترتیب، مقصود از عبادت در آیه «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات: ۵۶)، صرفاً عبادت تشریحی نیست، بلکه عبودیت است که از مجموع ابتلائات (برای همه) و عذاب‌ها (برای مجرمان) در نهایت حاصل می‌شود. اینکه در پایان روایت، تعبیر «نَعِيمَ الْأَبَدِ وَجَنَّةَ الْخُلْدِ» را که حاکی از جاودانگی است، فقط در مورد رحمت به کار برد نه عذاب، تأیید دیگری بر عدم جاودانگی عذاب است.

۱-۲-۲. ابعاد روانشناختی روایت

از دیگر نکات مهم روایت، جنبه کاربردی و تأثیرگذاری آن از نظر احساسی و انگیزشی است. چنان‌که در مقدمه گذشت، یکی از عوامل مهم احساس پوچی و افسردگی که گاهی به خودکشی نیز منتهی می‌شود، تهی شدن زندگی بشر از معنای حقیقی آن است. عموم مردم این زمان، به دلیل مشغله‌های عصر ماشینی، تمایلی به مباحث انباشته و اختلافی فلسفی و کلامی ندارند. آنها تشنه تصویری از معنای زندگی هستند که علاوه بر اقیانوس عقل فطری و متعارف، از نظر احساسی و عاطفی نیز دلجویانه و انگیزه‌بخش باشد. روایت پیش گفته واجد این امتیاز روانشناختی است؛ زیرا از یک طرف بر شرافت ذاتی انسان تأکید می‌کند که باعث خودباوری و اعتماد به نفس حقیقی است؛ این در حالی است که در عصر حاضر، مبنای لیبرالیسم و اومانیزم نیز شرافت ذاتی انسان است، با این



تفاوت که از این شرافت به نفع نفسانیت، سوء برداشت شده و اعتماد به نفس کاذب فراهم آمده است. از طرف دیگر، روایت بر رحمت واسعه الهی و عشق جاری میان انسان و خدا نیز تکیه دارد. تأثیر مؤلفه‌های حبی و عشقی بر قلب و احساس انسان و ایجاد انگیزه فوق‌العاده برای رویایی با مشکلات، بر کسی پوشیده نیست.

حاصل سخن درباره ادله نقلی خلود با توجه به احتمالاتی که ذیل آیات گذشت و تعارضی که در روایات مشاهده شد، آن است که این ادله، در حد ظهور معنای جاودانگی قابل قبول‌اند و به حد صراحت نمی‌رسند، از این رو مفید ظن بوده و به‌عنوان پایه‌های اعتقادی قابل استناد نیستند؛ این در حالی است که احکام قطعی عقل در باب توحید، مخالف جاودانگی عذاب است، بنابراین بر ادله مذکور ترجیح می‌یابد که در ادامه به توضیح آن می‌پردازیم.

۱-۲-۳. بررسی دلایل فلسفی خلود

۱-۲-۳-۱. ادله نقضی در مقابل توجیحات فلسفی خلود

مهم‌ترین توجیه فلسفی خلود، بر مبنای تأثیر تکرار عمل بر نفس انسان صورت گرفت که از آن به‌عنوان نوع جدید یا طبیعت ثانوی نام بردند. اگرچه پیدایش ملکه اخلاقی و عادت ثانوی امری پذیرفته است، اما رسوخ این عادت در نفس به‌حدی که تبدیل به طبیعت تغییر ناپذیر گردد، محل تأمل است. این در حالی است که موارد نقض فراوانی نیز برای آن می‌توان یافت؛ مواردی که تکرار عمل و اعتیاد به آن، نه تنها به ایجاد طبیعت ثانوی منتهی نشده، بلکه در اثر حادثه‌ای، ناگهان از بین رفته است. مانند حکایت ساحران قوم موسی که استاد سحر بودند؛ «وَقَالَ فِرْعَوْنُ اِنَّوَنِي بِكُلِّ سَاحِرٍ عَلِيمٍ» (یونس: ۷۹). در دعای عرفه امام حسین علیه السلام آمده: «يَا مَنْ اسْتَفْتَدَ السَّحْرَةَ مِنْ بَعْدِ طُولِ الْجُحُودِ وَ قَدْ غَدَوَا فِي نِعْمَتِهِ يَأْكُلُونَ رِزْقَهُ وَ يَعْبُدُونَ غَيْرَهُ وَ قَدْ حَادُوهُ وَ نَادُوهُ وَ كَذَّبُوا رُسُلَهُ». (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۵: ص ۲۲۰) طول جحود، عناد و تکذیب ساحران، با دیدن معجزه موسی علیه السلام، ناگهان از بین رفت و به ایمان و عبودیت تبدیل شد؛ «فَأَلْقَى السَّحْرَةَ سَاحِدِينَ» (شعراء: ۴۶). بر این اساس، رؤیت صحنه‌های هولناک قیامت و معاینه عذاب توسط کافران، به نحو اولی امکان تحول آنان در مسیر عبودیت و بندگی را فراهم می‌کند؛ چنان‌که در روایت نافی خلود از امام صادق علیه السلام گذشت.

از جمله دیگر شواهد، آیاتی هستند که حکایت سوار شدن کافران بر کشتی و بیداری فطرت ایشان هنگام رؤیت طوفان را بیان می‌کنند (عنکبوت: ۶۵؛ لقمان: ۳۲). همچنین شواهد تاریخی فراوان از مجرمان و جنایتکاران حرفه‌ای در دست است که در اثر دیدن صحنه‌ای تکان‌دهنده، دچار تحول شخصیت شده‌اند. این موارد حاکی از غلبه حکم فطرت در انسان (در حالت فعال و بیدار) بر حکم عادات ثانوی است. از این رو است که قرآن کریم نسبت گناه با فطرت را نسبت «آینه و غبار» بیان فرمود: «كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» (مطففین: ۱۴). «رین» به معنای حجاب (طریحی، ۱۳۷۵، ج: ۶، ص: ۲۵۹؛ فیومی، ۱۴۱۴ق، ج: ۲، ص: ۲۴۹) و زنگار (راغب، ۱۴۱۲ق، ص: ۳۷۳) آمده است، اما از آنجا که گناه در حد کم یا زیاد در اثر توبه قابل پاکسازی است، بنابراین به معنای زنگار رسوخ کرده و غیر قابل ازاله نخواهد بود، بلکه به منزله غبار فراگیر است. به عبارت دقیق‌تر، رشد و تکثیر گناه در جهت سطحی است، نه عمقی. از این رو مانند پرده‌ای جلوی چشم دل را می‌گیرد؛ «لَقَدْ كُنْتُمْ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ» (ق: ۲۲).

توجیه فلسفی دیگری که برای جاودانگی عذاب بیان شد، رابطه عینیت و تجسم میان گناه و عقوبت آن بود. تجسم اعمال مستند به آیات و روایاتی است که قابل انکار نیست، اما انفکاک ناپذیری نتیجه عمل از انسان، امر دیگری است که شواهد بسیاری در مقابل آن وجود دارد.

بحث شفاعت، مهم‌ترین دلیل بر امکان انفکاک عقوبت اعمال از انسان است. (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج: ۸، ص: ۲۹) بحث توبه و تکفیر نیز حاکی از امکان انفکاک عقوبت گناهان از انسان است؛ «إِنْ تَجْتَنِبُوا كِبَايَرًا مَا تُهَوِّنَ عَنْهُ نَكَفَرُ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَ نُدْخِلْكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا» (نساء: ۳۱). در رتبه بالاتر، آیات مربوط به تبدیل سیئات به حسنات است؛ «مَنْ تَابَ وَ آمَنَ وَ عَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ» (فرقان: ۷۰). اگر گفته شود که توبه مربوط به پیش از مرگ است، پاسخ آن است که استدلال طرف مقابل بر قاعده تلازم علت و معلول یا تلازم عمل و تجسم آن استوار بود و تغییر زمان، مدخلیتی در این قواعد ندارد، از سوی دیگر، بحث شفاعت نیز مربوط به بعد از مرگ است.

بنابراین قواعد فلسفی در مواردی از توجیه امور اعتقادی ناتوان‌اند. در موارد بالا، علت خطای فیلسوفان، تمرکز روی ذات اشیاء و پدیده‌ها و لوازم آنهاست که منجر به غفلت از امور حاکم و مسلط بر آنها، یعنی اراده الهی شده است. خداوندی که خالق پدیده‌ها و



احکام آنهاست، محکوم آنها واقع نمی‌شود. امام علی علیه السلام در این باره فرمود: «كَيْفَ يَجْرِي عَلَيْهِ مَا هُوَ أَجْرَاهُ». (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ص ۴۰) همان خدایی که خالق انسان و اعمال اوست و خالق اشیاء و خواص و روابط بین آنهاست، قادر است آن روابط را تغییر دهد و یا فسخ نماید؛ چنان‌که رابطه بین آتش و سوزاندگی را در داستان ابراهیم علیه السلام و رابطه بین عصا و جمد را در داستان موسی علیه السلام و موارد بسیار دیگر، از میان برداشت.

۱-۲-۳. اصول توحیدی در مقابل توجیهات فلسفی خلود

مهم‌ترین چالش در مقابل بحث جاودانگی عذاب، اصول عقلانی و توحیدی از منظر قرآن است. اصل توحید در خالقیت، خلقت همه اشیاء اعم از جهان، انسان، اختیار و شیطان را منحصر در یک خالق می‌کند، بنابراین سرچشمه خیر و شر، از هم جدا و مستقل نیستند. اصل توحید در ربوبیت، تربیت و هدایت همه مخلوقات را در یک سازمان و تحت یک مدیریت قرار می‌دهد که مدیریت خداوند یکتا و حکیم است. (طباطبایی، بی‌تا: ص ۲۷۹) همچنین اصولی که از توحید صفاتی نشأت می‌گیرد، نظیر قدرت مطلقه و رحمت واسعه، حاکی از آن هستند که هیچ مانعی قادر نیست از تحقق غرض الهی جلوگیری کند؛ غرضی که در آن، رحمت خداوند بر غضب وی پیشی گرفته است. این در حالی است که فرض جاودانگی عذاب مستلزم یکی از محذورات زیر است:

یا خلقت از دو سرچشمه نشأت گرفته: یکی خیر و دیگری شر، و عذاب جاودان، عاقبت مخلوقاتی است که از منشأ شر به‌وجود آمده‌اند؛ در این صورت توحید در خالقیت زیر سؤال می‌رود. یا خداوند از ابتدا غرض خیری برای خلقت مجرمان مخلد در نظر نداشته و خلقت ایشان مانند چوب‌های زاید و بی‌قواره‌ای است که نجار در آتش می‌ریزد؛ در این صورت عدالت، حکمت و رحمت باری تعالی زیر سؤال می‌رود. فرض سوم آن است که غرض خداوند خیر بوده، اما بعد از خلقت، آنها را به اختیار خود واگذارده و ایشان در اثر سوء اختیار، به عذاب جاودان دچار شده‌اند؛ در این صورت، توحید در ربوبیت، هدایت عامه و قدرت مطلقه الهی در اعمال غرضش، زیر سؤال می‌رود.

بنابراین تعلیل جاودانگی عذاب، به نحوه تأثیر گناه در نفس به شکلی که باعث تحول ذاتی نفس گردد و طبیعت ثانویه را به‌وجود آورد، با توجه به ابعاد کلی خلقت الهی، دچار اشکال است؛ زیرا روشن است که ذات انسان و میزان تأثیر گناه بر آن، مخلوق و تحت تقدیر و تدبیر خداوند است. او می‌توانست این ذات را طوری بیافریند که در اثر تکرار گناه هیچ تغییری نکند، چنان‌که می‌توانست طوری بیافریند که در اثر

یک گناه، تبدیل به حیوان شود. اکنون فرض کنیم خداوند ذات انسان را به گونه‌ای می‌آفرید که در اثر گناهان محدود، دچار عذاب نامحدود نشود، بلکه به اندازه جرمش، مجازات شده، تطهیر گردد و در نهایت به بهشتیان ملحق شود. آیا این فرض با عدالت و رحمت خداوند سازگارتر و نزد خرد پسندیده‌تر نیست؟ حتی اگر فرض کنیم که ذات انسان نیز در اثر گناه دچار تحول گردد، آیا خداوند قادر نیست آن را پس از تحمل مجازات، به ذات اولیه خویش بازگرداند؟ چنان‌که عصای موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ را بعد از تبدیل شدن به اژدها، دوباره به حالت اولش بازگرداند.

گذشته از بحث نفس و میزان تأثیر عمل اختیاری بر آن که تحت خلقت و تدبیر الهی‌اند، شرایط پیرامونی انسان نیز مخلوق و هدایت‌شده از جانب حق تعالی هستند. ظرفیت‌های متنوع و متفاوت وراثتی، محیطی، تاریخی و جغرافیایی که به‌نوبه خود حائز تأثیرات مهمی در انتخاب‌های متفاوت انسان‌ها هستند، همه تحت خالقیت و ربوبیت خدای واحدند. بنابراین اگر فرضاً بپذیریم که مؤلفه عقل، اختیار و اراده در همه انسان‌ها به شکل مساوی خلق و تقسیم شده، در کنار این مؤلفه‌های درونی، ده‌ها مؤلفه بیرونی می‌توان سراغ گرفت که به شکل متفاوت، پیرامون انسان‌ها قرار گرفته و تأثیر به‌سزایی در انتخاب آنها دارند، در حالی که خارج از اختیار انسان‌اند. در این صورت جاودانگی عذاب برای دسته‌ای از انسان‌ها با توجه به تأثیر مهم عوامل بیرونی و غیر اختیاری، موهوم آن است که خداوند برای این دسته، دامی غیر خیرخواهانه و غیر عادلانه گسترده است تا به سمت عذاب جاودانه کشیده شوند، در حالی که این پندار خلاف توحید در ربوبیت و توحید صفاتی است.

از طرف دیگر، نمی‌توان منکر تأثیر عمل اختیاری در مسیر سعادت انسان شد، از این‌رو محدوده اختیار را بایستی به گونه‌ای تعریف کرد که نه تعطیل گردد، و نه در مقابل اصول توحیدی خلقت، قرار گیرد. آیاتی نظیر «لَا يَكْفُلُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» (بقره: ۲۸۶) و روایاتی نظیر «لا جبر و لا تفویض و لکن امر بین امرین» (کلینی، ۴۰۷، ج ۱: ص ۱۶۰) تأییدی بر محدودیت قدرت اختیارند. بنابراین اعتقاد به اینکه عمل اختیاری قادر است طبیعت انسان را متحول ساخته و عذاب جاودانه را به دنبال آورد، به معنای تفویض امر به اختیار انسان بوده و باطل است. بنابراین محدوده قدرت اختیار را بایستی از حد تعیین تکلیف حیات جاودانه که در قلمرو اغراض کلی خلقت است، فرو کاست



و آن را به قبل از این ناحیه محدود کرد. در این صورت نه به تعریف اختیار لطمه‌ای وارد شده، و نه به غرض الهی از خلقت و اقتضائات توحید.

از این منظر، تفاوت مؤمن و فاسق در آن است که مؤمن در زندگی دنیا، با اختیار خود مسیر تطهیر نفس از آلودگی‌ها را در پیش گرفته و ابتلائات دنیوی در این مسیر به او کمک می‌کند، بنابراین نیازی به ابتلائات اخروی ندارد. اما فاسق که با اختیار خود، مسیر آلودگی را در پیش گرفته، برای آنکه از غرض تخلف‌ناپذیر الهی، یعنی عبودیت و نیل به رحمت باز نماند، ناگزیر به وسیله ابتلائات اخروی، یعنی عذاب‌ها، تربیت و تطهیر می‌شود تا او نیز در مسیری که خلقت برای وی مقدر نموده، قرار گیرد.

اگر گفته شود که محل تطهیر دنیاست که انسان با اختیار خود مسیر تهذیب نفس را برمی‌گزیند، نه آخرت که عذاب‌ها غیر اختیاری است، پاسخ آن است که ابتلائات غیر اختیاری نیز در دنیا تطهیر کننده‌اند. وانگهی در بحث شفاعت، سخن از تطهیر پس از مرگ به واسطه معاینه عذاب موقت است. (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸: ص ۳۵۲) اگر گفته شود شفاعت دارای شرایط و محدودیت‌هایی است، در اینجا نیز بایستی حساب شفاعت الهی را از شفاعت محدود بندگان جدا کرد.

امام خمینی در این باره گوید: «چون مجرد تا از عالم طبیعت رفت، بدون هیولی و امکان استعدادی است، موجبات الم و عذاب که یک عائله ضرورند، برای او خواهند بود تا سرانجام عالم غیب ظاهر شود و سلطنت رحمانیت غلبه کند و آخرین شافع، یعنی ارحم الراحمین به شفاعت کبری تجلی فرماید، بعد از آنکه دست‌ها از دامن شافعین دیگر کوتاه شود و از احسان قدیم الاحسان امید آن است که هیچ کسی از ورود به دارالاحسان عمومی ممنوع نگردد.» (امام خمینی، ۱۳۸۱، ج ۳: ص ۶۰۷) بنابراین تطهیر اخروی نه تنها ممکن است، بلکه در راستای اتمام هدایت و تربیت الهی، لازم است. به این ترتیب، مقصود از پر کردن جهنم در آیاتی نظیر «وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَ الْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا...» (اعراف: ۱۷۹)، بیان ضرورت تطهیر برای دل‌های سخت مجرمان است تا زمینه عبودیت و نیل به رحمت برای آنها نیز فراهم گردد. امام خمینی اضافه می‌کند: «حتی جهنمش هم رحمتی است که اگر سیاهی روی ما بندگان سیه‌روی با فشارهای قبر و موافق روز قیامت نتوانست پاک کند، با جهنم سیاهی دل ما را بشوید تا رذایل و حجابات بسوزد و جمال فطرت نمایان گردد.» (همان، ص ۶۰۸)

علاوه بر موارد بالا، جاودانگی عذاب، با نظام اسمائی خلقت نیز همخوانی ندارد. طرح نظام اسمای الهی و رابطه میان آنها به عنوان سرچشمه هستی، از شاهکارهای عرفان اسلامی است. در این نظام، اسم «الرحمان»، مرادف اسم جامع «الله» است، بنابراین بر تمام اسمای جمالی و جلالی احاطه دارد. این در حالی است که جهنم از لوازم اسمای جلالی است، بنابراین تحت سیطره اسم رحمان و صفت رحمانیت خداوند است؛ چنان که آیه «عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ وَ رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ» (اعراف: ۱۵۶) به آن اشاره دارد. چنین وضعیتی، یعنی محفوف بودن عذاب به رحمت، با بحث تنبیه دلسوزانه قابل توجیه است؛ مانند تنبیه والدین نسبت به فرزند که مصداقی از تنبیه تربیتی و تحت رحمت است، بنابراین با عذاب جاودان قابل جمع نیست. تفصیل جنبه عرفانی بحث در مقاله مستقلی از نگارنده با عنوان «تعمیق بحث فلسفه خلقت در تفاسیر مشهور با دو گام عرفانی» در دست چاپ است.

بنابراین وجه اشتباه توجیحات فلسفی مذکور، توجه یکسویه به اختیار انسان و لوازم آن است؛ به شکلی که اساساً، جنبه الهی و توحیدی بحث و نظام اسمائی خلقت، مورد غفلت واقع شده است.

۳. مسأله طغیان اکثریت

با حل مسأله خلود، گره اصلی بحث، یعنی ناسازگاری طغیان و عذاب اکثری با عبودیت به عنوان غرض الهی از خلقت، باز می شود؛ چرا که طغیان و عذاب، موقت و تنبیهی خواهد بود و جنبه مقدمی برای عبودیت و رحمت خواهد داشت. اما اگر سؤال شود همین مقدار طغیان و عذاب نیز چرا به وقوع پیوست؟ در پاسخ نبایستی فراموش کرد که لازمه اختیار انسان، امکان سرپیچی و طغیان است. قدرت اراده و اختیار همچنان که مایه امتیاز و مباهات انسان بر سایر مخلوقات است، در مقابل، سوء اختیار نیز جریمه سختی به دنبال خواهد داشت. بنابراین اصل طغیان، لازمه اختیار انسان است. اما اگر سؤال را عمیق تر نموده و بپرسیم چرا خداوند به انسان چنین اختیاری داد که لازمه اش طغیان اکثریت باشد؟ پاسخ عمیق تری می طلبد.

ملاصدرا بر آن است که سامان یافتن نظام دنیا، منوط به وجود انسان های شرور است: «فلو كان الناس كلهم انبياء و اولياء و سعداء لا اختل الامر بعدم النفوس الغلاظ و شياطين الانس القائمين بعمارة العالم، فوجب في الحكمة الالهية، التفاوت في الاستعدادات بالقوه و



الضعف و الكمال و النقص، و لهذا ورد في الخبر: انى جعلت معصية آدم سببا لعمارة العالم.» (صدر الدين شيرازى، ۱۳۸۳، ج: ۱، ص: ۱۹۴) در تأييد سخن ملاصدرا، شاهدیم که قرآن کریم، شروع داستان آدم ابوالبشر را با عصیان گره زده: «وَ عَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى» (طه: ۱۲۱). بنابراین اگر نوع بنی آدم دچار عصیان شوند، امری عجیب نخواهد بود. به قول حافظ شیرازی:

پدرم روضه رضوان به دو گندم بفروخت ناخلف باشم اگر من به جوی نفروشم
در عین حال پاسخ ملاصدرا نیز می‌تواند مورد این پرسش قرار گیرد که چرا خداوند نظام دنیا را به گونه‌ای آفرید که آبادانی آن، نیازمند نفوس شرور و طغیانگر باشد؟ بنابراین هنوز به پاسخ قانع‌کننده نرسیده‌ایم.

نگارنده بر این باور است که این مطلب از اسرار خلقت انسان است که خداوند آن را برای ملائکه نگشود، بلکه در پاسخ اعتراض آنها که گفتند: «أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدَّمَاءَ»، جواب سربسته «إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (بقره: ۳۰) را فرمود. پاسخ مناسب در حوزه عرفان قابل دسترس است و با مقوله «عشق» ارتباطی وثیق دارد. این جنبه بحث نیز که با عرفان ذوقی مرتبط است، در مقاله پیش‌گفته از نگارنده به تفصیل بحث شده که خلاصه آن چنین است: نوع انسان به دلیل انتساب به روح الهی و مقام خلیفه‌اللهی، شایسته بالاترین مرتبه عشق‌ورزی با خالق خویش است. از ارکان عشق‌ورزی، مقوله «فراق» است که با هبوط به دنیا محقق شد. همچنین مقوله «عتاب» معشوق ازلی که همه عذاب‌ها ریشه در عتاب او دارند. از میان این دو مقوله، تحمل فراق برای عاشق سخت‌تر از تحمل عتاب است؛ زیرا در عتاب، حضور معشوق، ملحوظ است و جلوه زیبایی او برای عاشق، تلخی عتاب را جبران می‌کند؛ برخلاف فراق که حکم عذاب اکبر را برای عاشق دارد. امیر مؤمنان علیه السلام در دعای کمیل می‌فرماید: «فَهَبْنِي يَا إِلَهِي وَسَيِّدِي صَبْرْتُ عَلَى عَذَابِكَ فَكَيْفَ أَصْبِرُ عَلَى فِرَاقِكَ». (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج: ۶۷، ص: ۱۹۶) با تحمل فراق و عتاب، اشتیاق و عشق به حد اعلا می‌رسد که در ادبیات دینی، «عبودیت» نامیده می‌شود. با حصول ملکه عبودیت، شایستگی وصال جاودان برای انسان فراهم خواهد شد. آیه «وَإِنَّ مِنْكُمْ إِيَّاهُ وَآرِدْهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا» (مریم: ۷۱) که همه بنی آدم را لازم‌الورود به جهنم معرفی می‌کند، بر همین اساس قابل تفسیر است.

نتیجه‌گیری

تصویر فلسفه خلقت انسان از منظر قرآن، ارتباط تنگاتنگی با اصل توحید دارد و شفافیت و عمق آن وابسته به عمق نگاه توحیدی است. مسأله خلود عذاب به معنای جاودانگی آن، با اغراض الهی در خلقت انسان که بر مبنای قواعد توحید است، هماهنگ نیست. توحید در خالقیت و ربوبیت، اقتضا دارد که غرض الهی در خلقت انسان، یعنی عبادت و نیل به رحمت، به صورت کامل محقق گردد و هیچ مانعی از جمله اراده شیطان یا اختیار انسان، نتواند در مسیر تحقق آن قد علم کند. بنابراین سخن برخی اندیشمندان مبنی بر اینکه تکرار گناه باعث تحول ذات انسان و در نتیجه جاودانگی عذاب است، به معنای اعطای قدرت بیش از حد به اختیار انسان است؛ به طوری که سرنوشت جاودانه او را تغییر دهد. چنین ادعایی به معنای خارج شدن هدف خلقت از دست خداوند و افتادن آن به دست اختیار انسان یا اراده شیطان است. روشن است که چنین ادعایی با قواعد توحید سازگار نیست. همچنان که با اصل «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین» نیز به دلیل تفویض امر به اختیار انسان، منافات دارد. بنابراین می‌توان معنای خلود در آیات و روایات مربوط را به معنای «زمان طویل» یا برهه‌هایی از زمان در نظر گرفت؛ چنان‌که واژه‌شناسان بر این معنا نیز صحه گذارده‌اند؛ همچنان که تعبیر «لَا بَشِيرَ فِيهَا أَحْقَابًا» (نبا: ۲۳) حکایت از آن دارد. به این ترتیب ادله خلود به معنای جاودانگی، در حد ظهور است، نه صراحت و ازاین‌رو توان مقابله با اصول قطعی و توحیدی را ندارد. با نفی جاودانگی عذاب و اثبات موقت بودن آن، می‌توان عذاب را در راستای تأمین غرض الهی، از باب تنبیه تربیتی قلمداد کرد. به این ترتیب ابهام در تصویر فلسفه خلقت که از طرفی عبادت و نیل به رحمت بود و از طرف دیگر، طغیان و مسیر جهنم، از میان برمی‌خیزد؛ چرا که مسیر طغیان و عذاب، در نهایت به عبودیت و رحمت منتهی خواهد شد و در راستای آن قرار خواهد گرفت. تأیید تحلیل فوق، روایتی از امام صادق علیه السلام بیان شد که در آن، علت انتقال ارواح انسان به دنیا، شرافت و علو مقام آنها در ملکوت بیان شده که سبب غرور و تکبر آنها بود. ازاین‌رو اقسام ابتلائات اعم از اختیاری و غیر اختیاری، دنیوی و اخروی، برای انسان رقم خورد تا روح وی از رذیلت کبر پیراسته و به فضیلت عبودیت آراسته گردد تا شایسته رحمت جاودان الهی شود. چنین تصویری، علاوه بر اقناع عقلی، به جهت تکیه بر مؤلفه‌هایی چون شرافت ذاتی انسان و رحمت واسعه الهی، از قدرت اقناع قلبی و



احساسی نیز برخوردار است و می‌تواند در جهت رفع احساس پوچی‌ها و افسردگی‌ها که از معضلات عصر حاضر است، مؤثرتر افتد.

فهرست منابع

۱. ابن بابویه، محمدبن علی (۱۳۹۸ق)، التوحید، قم: جامعه مدرسین.
۲. _____ (۱۳۸۰)، علل الشرائع، ترجمه ذهنی تهرانی، قم: انتشارات مؤمنین.
۳. ابن فارس، احمدبن فارس (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغة، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۴. ابن منظور، محمدبن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت: دار الفکر.
۵. حسینی زبیدی، محمد مرتضی (۱۴۱۴ق)، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت: دارالفکر.
۶. خمینی، سید روح الله (۱۳۸۱)، تقریرات فلسفه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۷. رازی، ابوالفتح حسین بن علی (۱۴۰۸ق)، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، مشهد: آستان قدس رضوی.
۸. راسل، برتراند (۱۳۵۴)، چرا مسیحی نیستم، ترجمه طاهری، تهران: انتشارات دریا.
۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، مفردات الفاظ القرآن، بیروت: دارالقلم.
۱۰. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۱)، تفسیر القرآن الکریم، قم: نشر بیدار.
۱۱. _____ (۱۳۶۸)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، قم: مکتبة المصطفوی.
۱۲. _____ (۱۳۸۳)، شرح اصول کافی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۳. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۹۰ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۱۴. _____ (بی تا)، نهاية الحکمه، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۱۵. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصر خسرو.
۱۶. طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵)، مجمع البحرین، تهران: مرتضوی.
۱۷. فخر رازی، محمدبن عمر (۱۴۲۰ق)، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، لبنان، دار إحياء التراث العربی.
۱۸. فیومی، احمدبن محمد (۱۴۱۴ق)، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، قم: مؤسسه دارالهجره.
۱۹. قرشی، سید علی اکبر (۱۳۷۱)، قاموس قرآن، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۰. قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ق)، تفسیر القمی، قم: دارالکتاب.
۲۱. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
۲۲. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۳. مطهری، مرتضی (۱۳۹۱)، عدل الهی، قم: انتشارات صدرا.
۲۴. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
۲۵. هیک، جان (۱۳۷۲)، فلسفه دین، ترجمه بهرام راد، تهران: انتشارات الهدی.