

نظریه خلود در عذاب، با تکیه بر دیدگاه ملاصدرا و حکیم سبزواری

رضا حصاری^۱، یحیی کبیر^۲، سید محمد موسوی^۳

چکیده

تبیین عقلانی «انقطاع عذاب» توسط صدرالمآلهین، با انتقاداتی از سوی سبزواری مواجه شد. عدم پذیرش قاعده «القسر لایدوم» و عدم زوال فطرت الهی، حتی نسبت به کسانی که عذاب الهی براساس مقتضای طبع و ذاتشان است، دو انتقاد مهمی است که حکیم سبزواری نسبت به دیدگاه ملاصدرا دارند. در دیدگاه حکیم سبزواری ملکات رذیله در اثر تکرار، در نفوس افراد شقی رسوخ نموده است؛ به گونه‌ای که جزء ذاتیات آنها شده و امکان انفکاک آن وجود ندارد. لذا برای تمسک به انقطاع عذاب، جایی برای استفاده از قاعده «القسر لایدوم» نمی‌ماند. افزون بر این، استدلال به اینکه عذاب برخی براساس طبیعت و مقتضای ذاتشان است نادرست می‌باشد؛ زیرا فطرت الهی امری باقی است. لکن براساس دیدگاه ملاصدرا، هیچ‌یک از این دو انتقاد مورد قبول نمی‌باشد؛ زیرا وی تنها در یک مورد و نسبت به یک گروه خاصی از اهل عذاب از این قاعده استفاده می‌کند که خود این دیدگاه مورد پذیرش سبزواری است. بنابراین ملاصدرا هیچ‌گاه قائل به زوال فطرت الهی نسبت به هیچ‌یک از افراد موجود در آتش جهنم نمی‌باشد که در این نوشتار با روش تحلیلی-تطبیقی به تفصیل از آن بحث می‌شود.

واژگان کلیدی: فطرت الهی، القسر لایدوم، ملاصدرا، ملکات رذیله.

1. دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه باقر العلوم yazahra2233@gmail.com

2. دانشیار و عضو هیئت علمی پردیس فارابی دانشگاه تهران kabir@ut.ac.ir

3. دانشیار و عضو هیئت علمی دانشگاه علوم اسلامی رضوی moosavi@razavi.ac.ir

1. دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه باقر العلوم yazahra2233@gmail.com

2. دانشیار و عضو هیئت علمی پردیس فارابی دانشگاه تهران kabir@ut.ac.ir

3. دانشیار و عضو هیئت علمی دانشگاه علوم اسلامی رضوی moosavi@razavi.ac.ir

مقدمه

خلود و جاودانگی در عذاب جهنم، از جمله مباحث مهم فلسفی و کلامی است. مبدأ و ریشه‌های آغازین این مبحث را باید در متون دینی جست‌وجو نمود. به تبع آیات و روایات فراوانی که در این زمینه وجود دارد، تلاش‌های فکری قابل توجهی نیز نسبت به ارائه تصویر صحیحی از این بحث انجام شده است. ملاصدرا چهره برجسته و شاخص فلسفه اسلامی در اثر عظیم فلسفی خود، یعنی *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة* و در تفسیر بر قرآن کریم سعی نموده است اشکالات مطرح شده در این باره را پاسخ دهد. به عقیده وی، خلود در جهنم امری قطعی و انکارناپذیر است. لکن وی دوام و سرمدیت عذاب را نمی‌پذیرد و نسبت به این دیدگاه خویش، به دلایل عقلی و نقلی استناد می‌نماید. وی برای اثبات مدعای خویش، به قواعدی مانند «القسر لایدوم»، «رحمت واسعہ الہی» و... تمسک می‌نماید.

پس از وی، حکیم سبزواری - که از جمله شارحین سترگ حکمت متعالیه است - دیدگاه وی در این زمینه را با چالش روبه‌رو می‌کند. اگرچه وی برخی از استدلال‌های اقامه شده نسبت به عدم دوام عذاب را می‌پذیرد و حتی در مقام دفاع از آن نیز برمی‌آید؛ اما در نهایت سرمدیت عذاب را می‌پذیرد. در دیدگاه وی، فطرت الهی و توحیدی امری زوال‌ناپذیر است. لذا این فطرت همان‌طور که ملکات رذیله و هیئات ردیبه در اثر تکرار به امری ذاتی مبدل شده است، امری زوال‌ناپذیر خواهد بود.

این کشمکش و نزاع میان فطرت الهی و توحیدی و ملکات حاصل از تکرار اعمال ناپسند، تا ابد ادامه خواهد داشت و منشأ دوام عذاب خواهد بود. نگارنده در این نوشتار در پی بررسی و نقد اشکالات حکیم سبزواری است. مهم‌ترین اشکال وی، نپذیرفتن قاعده «القسر لایدوم» می‌باشد. اما این انتقاد وی نسبت به دیدگاه ملاصدرا وارد نمی‌باشد؛

به گونه‌ای که می‌توان ادعا نمود موضع و محلّ این انتقاد وی نامشخص می‌باشد. در نهایت، تصویر صحیحی از چگونگی خلود کفار در آتش جهنم بر مبنای دیدگاه ملاصدرا ارائه خواهد شد.

پیشینه بحث

مسأله خلود و جاودانگی عذاب کفار از دیرباز مورد توجه عالمان و متفکران اسلامی بوده است. آنچه پس از فحص و بررسی در این سیر تاریخی برای شخص محقق به دست می‌آید، این است که تقریباً تمام عالمان اسلامی در عداد طرفداران خلود و جاودانگی در عذاب می‌باشد؛ به گونه‌ای که سه مکتب عمده و اساسی اسلامی، یعنی اشاعره، معتزله و امامیه نسبت به این بحث ادعای اجماع نموده‌اند. شاید بتوان گفت که چنین ادعایی سبب بی‌نیازی مفسران و متکلمان از اقامه دلیل در این باره شده است، بدین معنا که ظواهر آیات دلالت بر خلود و جاودانگی عذاب دارند و روایات وارد شده در این باره بسیار فراوان است؛ به گونه‌ای که سبب حصول یقین می‌شود.

در میان عرفا نخستین کسی که با ارائه استدلالات گوناگون، مخالفت صریح خود را نسبت به این مسأله اعلام نمود، «ابن عربی» بود. البته برخی از حکما، نخستین قائل به انقطاع عذاب را ابن عربی نمی‌دانند و آن را به کثیری از عرفا نسبت می‌دهند (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۴۷۸). در این میان، غزالی - که پیش از ابن عربی می‌زیسته است - اعتقاد جزمی به خلود در آتش جهنم را هم‌سان با جهل به عقل و شرع و به معنای خروج از کسوت علم و عقل بر می‌شمارد (غزالی، ۱۳۹۹ق، ص ۲۰۸). ابن عربی در برخی از کتاب‌های خود، همچون الفتوحات المکیة و فصوص الحکم، این بحث را مطرح نموده و با توجه به دلایلی که اقامه می‌کند، به انقطاع عذاب از اهل آتش حکم می‌نماید. بدین معنا که: اگرچه دوزخیان تا ابد و به‌طور دائمی در جهنم مخلدند، لکن عذاب آنها سرمدی و دائمی نخواهد بود. وی در تبیین دیدگاه خود در این زمینه، به مدد روش تأویل و با استفاده از تمثیل، نسبی بودن معنای دوزخ و عذاب را نتیجه می‌گیرد.

وی به بازگرداندن معنای عذاب به ریشه لغوی «عذب»، به معنای دانشین و گوارا معتقد است. چگونگی عذاب اخروی، با توجه به استعدادها و قابلیت موجودات، عذاب را برای آنها در قالب اشکال متنوع و گوناگون، به امری گوارا و دلنشین تبدیل خواهد کرد. ابن عربی با توجه به فقدان نص بر دوام و سرمدیت عذاب و فقدان دلیل عقلی نسبت به دوام عذاب،

قائل به این است که اهل آتش، به عدالت داخل دوزخ می‌گردند و اهل بهشت نیز به فضل خداوند به بهشت داخل می‌گردند. ساکنان بهشت در جنات الهی از آسایش و نعمتی برخوردار می‌شوند که اعمال آنها چنین اقتضایی را ندارد و اهل دوزخ نیز پس از ورود به دوزخ، تنها به اندازه اعمالشان عذاب می‌بینند نه بیشتر (ابن عربی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۳۵۴). تناسب کیفر اخروی با اعمال دنیوی، امکان خلف وعید از سوی خداوند در روز قیامت و عرضی بودن اعمال انسان نسبت به جوهری بودن فطرت الهی، از جمله دلایل ابن عربی برای اثبات دیدگاه خود درباره انقطاع عذاب است (همو، بی تا، ج ۱، ص ۳۰۱).

پیروان و شارحان او (مانند داود قیصری در شرح بر فصوص و عبدالرحمن جامی در نقد النصوص) نیز با دیدگاه وی در این زمینه همگام بوده و به تقویت و تبیین این نظریه او پرداخته‌اند (قیصری، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۶۲۸-۶۲۹؛ جامی، ۱۳۹۳، ص ۱۸۹). این موضع‌گیری صریح عرفا موجب تضارب افکار و اندیشه‌ها شده است. دیدگاه صدرالمتألهین در این زمینه با دیدگاه ابن عربی هم‌خوانی دارد. ملاصدرا درباره این اختلاف، از عرفا با عنوان «اهل کشف» و از طرفداران خلود و سرمدیت عذاب با عنوان «علماء الرسوم» یاد می‌کند. وی این بحث را در زمره آن دسته از مسائلی می‌داند که [در آنها] فلاسفه متحیر و عرفا مدهوش شده‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۳۶۵)؛ تا بدان جا که حکیم سبزواری مسأله خلود و جاودانگی در عذاب الهی را از جمله «اسرار الهی» می‌داند (همو، بی تا، ج ۷، ص ۸۶؛ سبزواری، ۱۳۷۶، ص ۳۳۵). در اهمیت این مسأله، همان بس که موافقان ابدی بودن عذاب الهی، علاوه بر ادعای اجماع، آن را به عنوان یکی از ضروریات دین می‌دانند. لکن مخالفان آنها، انکار اصل بودن در جهنم - و نه دوام عذاب - را ضروری دین می‌دانند.

حکیم سبزواری شارح توانای حکمت متعالیه، علی‌رغم تفسیر و تبیین دیدگاه‌های صدرالمتألهین، انتقادات بسیار جدی به این نظریه جنجالی ملاصدرا وارد کرده است؛ به گونه‌ای که می‌توان ادعا کرد بسیاری از حکیمان منتقد این دیدگاه ملاصدرا (همانند استاد سید جلال‌الدین آشتیانی و استاد جوادی آملی)، در حقیقت همان انتقادات حکیم سبزواری را شرح و تفصیل داده و گاه بدان افزوده‌اند (آشتیانی، ۱۳۸۷، ص ۴۱۳، ۴۷۹-۴۸۰؛ همو، ۱۳۹۳، ص ۳۸۷-۳۸۸؛ جوادی آملی، ۱۳۹۱، ص ۵۰۵-۵۱۸).

شایان ذکر است که انتقادات حکیم سبزواری، در حقیقت بخشی از انتقادات حکیم ملانعیما طالقانی در کتاب ملخص «مهنج الرشاد» است (طالقانی، ۱۳۹۰، ص ۳۲۴-۳۳۶).

تحلیل و بررسی پیرامون انتقادات حکیم طالقانی، نیازمند نگارش مقاله دیگری است. لکن بیان، تبیین و توسعه در انتقادات به این دیدگاه صدرالمتألهین، توسط حکیم سبزواری ارائه شده است. از این جهت در نگارش این مقاله به بررسی، تبیین و تحلیل دیدگاه‌های انتقادی حکیم سبزواری پرداخته شده است.

دیدگاه ملاصدرا

صدرالمتألهین در بخش معاد کتاب گران سنگ اسفار اربعه، در مبحث «فصل فی کیفیت خلود أهل النار فی النار»، نسبت به دیدگاه خاص خود در این زمینه (گوارا شدن عذاب جهنم)، به اصولی از قبیل قاعده «القسر لایدوم» تمسک می‌کند. وی سخن خویش را این‌گونه آغاز می‌نماید که اصول حکمیّه دلالت بر دائمی نبودن قسر می‌کنند. بدین معنا که جریان تحقق یک شیء، هیچ‌گاه - در تمام یا اکثر اوقات - برخلاف مقتضای طبیعی و ذاتی او نخواهد بود؛ زیرا دوام قسر به معنای بطلان هدف و غایت آفرینش موجودات می‌باشد؛ چنانچه قاسر و مانعی پیش آید، پس از مدتی زائل شده و شیء به غایت وجودی خویش می‌رسد. لذا موجودات به اقتضای طبیعت و سرشت ذاتی شان و با توجه به عشق و شوق به کمالات وجودی خودشان، در یک حرکت استکمالی به سوی جمال و حسن مطلق می‌روند. افزون‌براین، دایره شمول و گستردگی رحمت الهی، همه موجودات را فراگرفته است. گستردگی رحمت الهی به اندازه‌ای است که غضب الهی را نیز تحت سیطره و تسلط خود قرار داده است. بنابراین تمامی موجودات براساس مقتضای طبیعت خویش خواستار لقاء و دیدار حق تعالی می‌باشند (صدرالدین شیرازی، بی‌تا، ج ۹، ص ۳۰۶). در صورتی که [اگر] مانع و قاسری به روی فطرت اولیه و توحیدی آنها پرده برافکند و آنها را از حرکت ذاتی خویش باز دارد، این موانع با سپری نمودن مدت خاصی در عذاب الهی، زایل شده و در نهایت عذاب آنها عذب و گوارا خواهد شد؛ زیرا نور فطرت نخستین آنها هیچ‌گاه از بین نمی‌رود. با توجه به آنچه ذکر شد، شرک و کفر اموری عرضی هستند و هیچ‌گاه دوام نداشته و در نهایت زایل می‌شوند (همان).

انتقاد حکیم سبزواری

این سخن از سوی حکیم سبزواری با انتقاد اساسی و جدی روبه‌رو شده است. وی در ذیل این عبارت صدرالمتألهین چنین می‌گوید:

«و ما يقول المصنّف قدّس سرّه: "إنّ القسر لا يدوم و إنّ الطوارئ و العوارض تزول"؛
فجوابه: "إنّه ليس قسراً و لا عروضاً بل تصير الكيفيّة الظلمانيّة جوهريّة و العرضيّة
السيّئة ذاتية مثل المركّب القوى، فإنّ الفطرة الإنسانيّة ذاتية لا تزول، إذ صارت ملكة
جوهريّة، إذ العادة طبيعة ثانويّة، فافهم"» (همان).

پاسخ به این سخن ملاصدرا که «قسر و فشار دوام و استمرار ندارد و عوارض نیز زایل
می‌شوند»، این است که قسر و عروضی نیست بلکه ملکات حاصل از گناه و کیفیات
ظلمانی - اعم از اینکه جوهری و عرضی باشند - امری ذاتی هستند؛ همانند شیئی که قوای
گوناگون و مختلفی دارد؛ زیرا فطرت انسانی امری ذاتی و غیرقابل زوال است. عادت به
ملکات رذیله و کیفیات ظلمانی، دلیل ذاتی و جوهری بودن این امور است؛ زیرا عادت،
طبیعت دیگر (دوم) است. پس این را ادراک کن.

بدین ترتیب شقاوت و ظلمات اهل عذاب نه تنها قسری نیست، بلکه در اثر تکرار، درون
نفس انسان شقیّ رسوخ نموده و به امری ذاتی مبدّل شده است. وی عادت را حدّ وسط
استدلال خویش می‌داند. بدین بیان که اهل جهنّم به شقاوت و ظلمات عادت کرده‌اند و هر
چیزی هم که انسان به آن عادت کند، به امری ذاتی تبدیل شده و انفکاک از آن امکان‌پذیر
نخواهد بود. در نتیجه انفکاک ظلمت و شقاوت از اهل عذاب امکان ندارد.

به عبارت دیگر، چنین نفوسی به این قبیل از ملکات - که در اثر تکرار از حالت عرضی
بودن خارج گشته و به امری ذاتی و لاینفک تبدیل شده است - عادت کرده‌اند که در
حقیقت طبیعت ثانویه آنها محسوب خواهد شد. این شقاوت درونی و ذاتی منشأ عذاب در
نفوس شقیّه خواهد بود که امری مستحکم و غیر قابل زوال است. لذا به دلیل آنکه منشأ
عذاب امری ذاتی و باقی است، عذاب اشقیا «دائمی و غیر منقطع» بوده و تمسک به قاعده
«القسر لا يدوم» برای اثبات انقطاع عذاب نادرست خواهد بود.

قابل ذکر است که سید جلال‌الدین آشتیانی در تعلیقات خویش بر کتاب شواهد الربوبیّة
فی مناهج السلوکیّة نیز همگام با حکیم سبزواری، همین اشکال و اعتراض را نسبت به دیدگاه
ملاصدرا بیان می‌کند. بدین معنا که اگر منشأ حدوث عذاب در نشئه آخرت، همان عامل و
علّت تحقّق آن بوده و زوال آن مبادی جایز نباشد، صورت‌های مبادی درد، رنج و عذاب
به واسطه استحکام باطنی، در جوهر ذات انسان‌های شقاوت‌پیشه متمکن گردیده و رهایی از
عذاب امکان‌پذیر نخواهد بود. به عبارت دیگر، دوزخ نسبت به ساکنانش آتش و عذاب و

رنج است نه جنّت و نعیم؛ زیرا جوهر و گوهر ذاتی دوزخیان با بهشت و اهل آن تنافی دارد.

در دیدگاه استاد آشتیانی مبدأ حرکت نفس در مراتب عذاب، امری ذاتی و جوهری است و از آنجاکه منشأ این حرکت، باطن ذات انسان است، لذا حرکت او در مراحل و مراتب عذاب، دوری خواهد بود. بنابراین امکان نجات از عذاب منتفی است؛ زیرا منشأ عذاب، همان ملکات راسخ در نفس انسان است که با فطرت نخستین و الهی او در تضاد می‌باشد. این تضاد سبب تألم، درد و رنج نفوس و ابدان می‌شود؛ زیرا اگر این تضاد میان فطرت اصلی و فطرت ثانوی - که محصول ملکات رذیله است - نباشد، بین صورت ناری با ماده آن ملایمت تامّ و تمام وجود خواهد داشت و از این جهت عذابی نیست (همو، ۱۳۹۳، ص ۳۸۸).

تحلیل و بررسی دیدگاه حکیم سبزواری

درواقع می‌توان انتقاد حکیم سبزواری را به دو بخش تقسیم نمود. قسمت نخست، انتقاد وی ناظر به گروه منافقین و قسمت دیگر، دیدگاه وی در مورد کفار و مشرکین است که هریک به تفصیل مورد بحث و بررسی قرار خواهد گرفت.

تحلیل و بررسی بخش نخست دیدگاه حکیم سبزواری

ابتدا به قسمت نخست انتقاد وی نسبت به دیدگاه ملاصدرا (کابرد قاعده القسر لایدوم) پرداخته می‌شود. همان‌طور که پیش‌تر بدان اشاره شد، حکیم سبزواری تمسک به قاعده «القسر لایدوم» را ناکافی و نادرست می‌داند؛ زیرا ملکات نفسانی انسان عاصی، در اثر تکرار امری ذاتی شده است؛ به‌گونه‌ای که با آنها عادت نموده‌اند و همین امر منشأ عذاب اهل دوزخ است. لذا این قاعده نمی‌تواند دلیلی برای انقطاع عذاب از اهل دوزخ باشد.

پس از تحلیل عبارات ملاصدرا، این نتیجه به‌دست می‌آید که وی این قاعده را تنها در مورد اهل نفاق به‌کار می‌برد نه نسبت به کفار و مشرکین موجود در آتش جهنم. به عبارت دیگر، ملاصدرا افرادی را که در جهنم عذاب می‌شوند را به چند دسته تقسیم می‌نماید که عبارتند از: مشرک، کافر، منافق و مؤمن گناه‌کار که یا موحد عارف غیر عامل یا موحد محجوب خواهد بود.

در دیدگاه وی، کیفیت عذاب در هر کدام از این افراد نسبت به دیگری متفاوت است

(همو، بی تا، ج ۹، ص ۳۱۸-۳۱۹). برای تعیین محل نزاع، ابتدا باید موضع و کاربرد قاعده «القسر لایدوم» در دیدگاه ملاصدرا مشخص شود. بدین معنا که برای توجیه گوارا بودن عذاب، چه گروهی از اهل جهنم از این قاعده استفاده می نماید تا آنکه بدین وسیله محدوده اشکال و انتقاد حکیم سبزواری در مورد ذاتی شدن عذاب اهل جهنم آشکار و معین گردد. به عبارت دیگر، آیا عدم صدق قاعده «القسر لایدوم» شامل تمامی افراد موجود در جهنم می شود، یا آنکه - آن گونه که ملاصدرا بدان پرداخته - شامل گروه خاصی می شود؟ پس از بررسی و دقت در عبارات ملاصدرا، با توجه به کتب متعددشان (مانند الأُسْفار الأربعة، الشواهد الربوبية و تفسیر القرآن الکریم) مشخص می شود که وی تنها در مورد بیان چگونگی عذاب «اهل نفاق» از این قاعده استفاده می کند. ملاصدرا در این باره چنین توضیح می دهد که اهل نفاق نسبت به فطرت خاص و نخستین خویش در گمراهی به سر می برند و عذاب چنین افرادی بسیار الیم و دردناک می باشد؛ زیرا نسبت به فطرت اولیه خویش در گمراهی به سر می برند. لذا شدت عذاب آنها به مقدار انحراف و دوری آنها از فطرت نخستین خویش خواهد بود.

وی وجود آلام را دلیلی بر تحقق جوهر اصلی و فطرت نخستین می داند. به بیان دیگر، در وجود اهل نفاق، ملکات و هیئات رذیله رسوخ نموده و به امری ذاتی مبدل شده است و چنین فردی از وجود چنین ملکات و صفات رذیله ای رنج می برد. وی صرف وجود درد و رنج را به عنوان دلیلی بر تحقق و عدم زوال فطرت نخستین می داند. این درد و الم ناشی از تضاد و کشمکش میان جوهر اصلی نفس - که آن نیز همانند ملکات رذیله، امری ذاتی و لاینفک است - و هیئات رذیله و ناپسند می باشد. لکن نزاع و کشمکش میان این دو امر متضاد - براساس قاعده القسر لایدوم - دائمی و اکثری نخواهد بود.

ملاصدرا برای رفع این تعارض، دیدگاه خویش را این گونه بیان می کند که چنانچه فساد در اعتقاد - همانند شرک - منشأ ملکات رذیله و هیئات رذیله نباشد، در این صورت فطرت توحیدی و الهی چنین شخصی بر ملکات رذیله غلبه و تسلط پیدا می کند و در نهایت، این فرد وارد بهشت خواهد شد. به عبارت دیگر، چنانچه صور ناشایست و قبیح در نفس انسان رسوخ نکرده و ثبات نیافته باشد، به زودی از بین خواهد رفت؛ زیرا از نظر عقل، صورت های ناسازگار دوامی نخواهند داشت. بنابراین اگر ذات و سرشت انسان خوب و سعید باشد، صور اعمال قبیحه دیر یا زود از صفحه نفس از بین می رود و در چنین

صورتی است که انسان از عذاب و عقاب نجات می‌یابد و داخل بهشت و رضوان الهی می‌شود (همان، ص ۳۱۰). لکن اگر منشأ و مبدأ ملکات و هیئات موجود در نفس، جهل مرکب باشد، در این صورت فطرت اولیه او به فطرت ثانوی مبدل می‌شود و پس از انتقام اسم «المنتقم» و عادت به عذاب جهنم، از الم و عذاب خلاصی می‌یابد؛ تا بدان‌جا که راه بازگشت به فطرت الهی و نخستین ناممکن می‌گردد. مرتبه عقلی چنین فردی به جوهر پست و خسیس تبدیل شده است (همان‌جا).

حکیم سبزواری در ذیل این سخن ملاصدرا چنین می‌گوید:

«فإنّ هذا الاعتقاد المخالف للواقع صار صورة جوهرية للنفس الناطقة، و عقلها النظري - التي هي من عالم العصمة بحسب أصل جوهرها - فإنقلبت حقيقتها و مسخت ذاته و لايمكن عودها إلى الحياة العقلية؛ فهي ظلمة و كدورة و موت للحياة العقلية. و أمّا الحياة الحيوانية و المرتبة النازلة منها، فهي ثابتة له، بخلاف الجهل المركب الغير الزاسخ و للغير العاتي و بخلاف الجهل البسيط و الهيئات الرذيلة الأخرى؛ فإنها ممكنة الزول عن وجه حسناء النور الإسفهد، فليست موجبة للقلب و المسخ بنحو التجوهر و التذوت (همان‌جا).

همانا این اعتقاد با واقع مطابقت ندارد که امری جوهری و ذاتی برای نفس ناطقه بشود. عقل نظری نفس ناطقه که اصل وجود آن از عالم عصمت است، حقیقت آن تغییر یافته و ذات آن مسخ شده و به چیز دیگری دگرگون و متبدل شده است و امکان بازگشت نفس ناطقه به حیات عقلی خویش وجود ندارد. حیات عقلی نفس ناطقه، کدر و مرده است. لکن مرتبه نازله و حیات حیوانی آن، ثابت و باقی است. برخلاف جهل مرکب غیر راسخ و جهلی که همراه با سرکشی به دیگری نبوده و برخلاف جهل بسیط و سایر هیئات پست و ناپسند؛ زیرا این هیئت‌های ناپسند از نور اسفهد و نفس ناطقه زائل می‌شوند. بنابراین چنین هیئاتی موجب انقلاب، مسخ و دگرگونی جوهر عقلی نفس ناطقه نمی‌شوند. یعنی به‌عنوان امری ذاتی برای نفس ناطقه محسوب نمی‌گردند.

حکیم سبزواری نیز همگام با ملاصدرا در مورد کیفیت عذاب اهل نفاق معتقد است منشأ آن‌دسته از ملکاتی که جهل مرکب و سوء اعتقاد فرد باشد، امری غیر قابل زوال و لاینفک است؛ به‌گونه‌ای که حقیقت عقل نظری او به چیز دیگری منقلب گشته و جوهر ذاتی او مسخ شده است؛ تا بدان‌جا که امکان بازگشت به حیات عقلی برای چنین فردی

میستّر نمی‌باشد. چنان‌چه منشأ و مبدأ ملکات و هیئات، جهل مرکّب غیر راسخ (جهلی که راسخ نبوده و با سرکشی همراه نباشد) یا جهل بسیط باشد، دراین صورت این قبیل از ملکات قابل زوال بوده و موجب انقلابِ فطرتِ اُولی به فطرت ثانوی نخواهد شد.

با مقایسه دیدگاه ملاصدرا و حکیم سبزواری در خصوص کیفیت عذاب اهل نفاق، مشاهده می‌شود که میان هیچ‌کدام از این دو دیدگاه تنافی وجود ندارد. بلکه می‌توان چنین گفت که دیدگاه حکیم سبزواری مؤید و مبین دیدگاه ملاصدرا می‌باشد. بنابراین با توجه به آنچه ذکر شد، صدرالمتألّهین تنها درباره یک گروه از اهل عذاب (منافقین) از قاعده القسر لایدوم استفاده می‌کند که حکیم سبزواری نسبت به آن نظر می‌دهد.

البته حکیم سبزواری دیدگاه وی را دراین باره با چالش مواجه نمی‌کند، بلکه دیدگاه حکیم سبزواری مفسّر دیدگاه ملاصدرا دراین باره است. لذا می‌توان چنین نتیجه گرفت که موضع و محل انتقاد حکیم سبزواری ذاتی شدن ملکات و هیئات رذیله در اثر تکرار و عادت و عدم پذیرش قاعده القسر لایدوم- نسبت به دیدگاه صدرالمتألّهین نامشخص و مبهم می‌باشد.

بدین ترتیب ذاتی شدن عذاب -که مورد ادعای حکیم سبزواری است- نمی‌تواند دیدگاه ملاصدرا «در رابطه با این مسأله که عذب شدن عذاب است» را مورد خدشه قرار دهد. درحقیقت می‌توان چنین ادعا کرد که انتقاد حکیم سبزواری ناشی از عدم تحلیل دقیق نظریات صدرالمتألّهین دراین باره و عدم انفکاک کیفیت عذاب هر یک از ساکنان جهنم است.

قسمت نخست دیدگاه حکیم سبزواری، یعنی عدم پذیرش دیدگاه ملاصدرا نسبت به «قاعده القسر لایدوم» مورد تحلیل و بررسی واقع شد. حال بخش دیگر دیدگاه وی -که شمول آن نسبت به بخش نخست بیشتر است- مورد بررسی و تحلیل قرار می‌گیرد. انتقاد حکیم سبزواری در بخش نخست، تنها ناظر به اهل نفاق بود؛ اما بخش دیگر انتقاد وی، ناظر به مشرکین و کافرانی است که در عذاب جهنم خالدند.

شاهد این مدعا آن است که ملاصدرا برای اثبات ادعای خویش (انقطاع عذاب از اهل جهنم) به سخنان و عباراتی از ابن عربی استناد می‌کند. ابن عربی درباره انقطاع عذاب از اهل جهنم چنین می‌گوید: «علت خلود اهل جهنم در آتش و غضب الهی، نیت درونی آنها می‌باشد. بنابراین به اندازه‌ای که در عالم طبیعت و ماده به حق تعالی شرک ورزیده‌اند، در

آتش جهنم می سوزند. ولی پس از آن، حق تعالی نوعی نعیم نسبت به آنها در همان آتش و غضب الهی قرار می دهد. این نعیم به گونه ای است که اگر آنها بخوانند وارد بهشت و رضوان الهی شوند، دچار تألم و ناراحتی خواهند شد». وی دلیل این تألم را عدم تناسب و عدم موافقت طبع و سیرت آنها با اهل بهشت عنوان می کند. بدین معنا که طبیعت و سرشت آنها با آتش جهنم عادت و خو گرفته است (همو، ۱۳۹۳، ص ۳۷۸).

این دیدگاه از سوی حکیم سبزواری با انتقادی اساسی روبه رو می شود. وی دیدگاه خویش را در ضمن این سخن چنین بیان می کند:

«أقول: هذا بحسب جبلّة البدن و فطرتهم الثانیة الطبیعیة و أما بحسب فطرتهم الأولى - و هي لم تبطل - فهذه الأباطیل لا تلايمهم و إذا كشف الغطاء تألموا غاية التألم (همان، ص ۷۷۵): می گویم: این امر بر اساس شاکله بدن و فطرت ثانوی است. لکن بر اساس فطرت الهی و نخستین که امری غیر قابل زوال است، این امور باطل با فطرت آنها ملائمت نداشته است. لذا هنگامی که حجاب های الهی کنار رود، آنان نهایت عذاب را می چشند».

حکیم سبزواری در مقام نقد ملاحظه کرد که چنین می گوید: موافقت طبع اهل جهنم با آتش الهی، بر اساس فطرت ثانویه آنان می باشد. لکن فطرت اصلی و نخستین آنها همچنان باقی بوده و هیچ گاه از بین نمی رود. لذا هنگامی که حقیقت آشکار شود، انسان های شقاوت پیشه با عذاب و رنج بسیار سختی مواجه می شوند. بدین ترتیب در دیدگاه حکیم سبزواری، همان گونه که فطرت نخستین امری ذاتی و غیر قابل زوال است، فطرت ثانیه نیز - که بر اساس رسوخ ملکات و هیئات رذیله است - امری ذاتی و لاینفک می باشد. برخی از روایات نیز به بقاء فطرت الهی و نخستین اشاره دارند. به عنوان نمونه، زراه از امام صادق علیه السلام می پرسد: مراد از فطرت در آیه «فَطَرَتَ اللّٰهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللّٰهِ» (روم ۳۰، ۳۰) چیست؟ امام صادق علیه السلام در جواب وی می فرماید: «هي الإسلام، فطرهم جميعاً على التوحيد» (حویزی، بی تا، ج ۴، ص ۱۸۲، ح ۵۴-۵۵).

امام صادق علیه السلام در روایت دیگری می فرماید: «إِنَّ اللّٰهَ عَزَّوَجَلَّ خَلَقَ النَّاسَ كُلَّهُمْ عَلَى الْفِطْرَةِ الَّتِي فَطَرَهُمْ عَلَيْهَا لِيَعْرِفُونَ إِيمَانًا بِشَرِيعَةٍ وَ لِكُفْرًا بِجُحُودٍ، ثُمَّ بَعَثَ اللّٰهُ عَزَّوَجَلَّ الرِّسَالَ إِلَى الْإِيمَانِ بِهِ، فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَى اللّٰهُ وَ مِنْهُمْ مَنْ لَه يَهْدُهُ» (همان، ص ۱۸۳، ح ۵۸)؛ [یعنی] خداوند جمیع مردم را بر اساس فطرتشان آفریده است، در حالی که نسبت به شرایع نه شناخت ایمانی داشتند و نه انکار کافران. سپس خداوند پیامبران را برانگیخت تا بندگان را

به ایمان و گرایش به خداوند دعوت نماید و از این جا بود که برخی هدایت پیدا نمودند و برخی هدایت نیافتند».

با توجه به احادیث فوق، فطریات انسان هیچ گاه تغییر نخواهد کرد و زایل نمی شود. اگرچه در روز قیامت برخی از طاغیان عنود با صور حیوانات گوناگون محسوس می شوند، لکن آنان آگاهی کامل به این مطلب دارند که در آن حال و هنگامی که انسان هستند، حیوان نیز می باشند. لذا ذاتیات و فطریات تمامی انسان ها از قبیل «اعراض مفارق» نیست. در نتیجه هیچ گاه عذاب، عذب و گوارا نخواهد شد؛ زیرا این نزاع و کشمکش میان فطرت اولیه و ثانویه تا ابد ادامه پیدا می کند و همین امر منشأ عذاب جاودان و ابدی خواهد بود. با توجه به تحلیلی که از دیدگاه حکیم سبزواری ارائه شد، دوام و سرمدیت عذاب نزد وی صحیح و قابل قبول می باشد.

نقد و بررسی بخش دوم سخن حکیم سبزواری

حکیم سبزواری مسأله عدم انقطاع عذاب را این چنین تصویر می نماید که هیچ گاه فطرت الهی زوال نمی پذیرد؛ حتی نسبت به کسانی که عذاب جهنم براساس طبیعت و مقتضای درونی آنها باشد. لذا این تضاد و نزاع دائمی میان فطرت الهی و فطرت ثانوی، نتیجه ای جز عدم انقطاع عذاب را به دنبال نخواهد داشت. بنابراین در دیدگاه وی، به صرف آنکه عذاب برخی از اهل دوزخ بر اساس مقتضای طبیعت آنها باشد، دلیلی بر انقطاع عذاب نخواهد بود. این در حالی است که عدم زوال فطرت الهی، حتی درباره کسانی که عذاب آنها براساس طبیعت و استعداد ذاتی می باشد، مورد انکار ملاصدرا نمی باشد تا آنکه حکیم سبزواری بتواند این امر را به عنوان انتقادی اساسی نسبت به دیدگاه ملاصدرا در این باره مطرح سازد. بلکه در دیدگاه ملاصدرا منشأ خلود [یک شخص] در عذاب جهنم، رذیله ناشی از نفس ناطقه می باشد که در وی رسوخ کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۳۵۱).

این سخن نشان دهنده آن است که وی فطرت نخستین را غیر قابل زوال می داند. توضیح و تبیین دیدگاه وی نیز بدین شرح است که براساس دیدگاه ملاصدرا در خلقت انسان، قوای رئیسه که از اتباع و پیروان شیطان محسوب می شوند، به سه دسته تقسیم می شوند:

۱. قوه واهمه که شوق به لذات نفسانیه از آن منبعث می شود.

۲. قوه شهویه که جلب کننده مقاصد حیوانی است و نفس را از طریق آخرت باز می‌دارد.

۳. قوه غضبیه. این قوه منشأ موزیات ضاره و مبدأ جنایت، ستم، قهر و غلبه است. هر یک از این قوا به حسب طبیعت خویش، انسان را به سمت گناه و زشتی‌ها دعوت می‌کند. تمام این قوا شبیه آتش هستند؛ مانند حرارت آتش کبر و غضب که سبب ادعای ربوبیت توسط چنین فردی خواهد شد (همان، ص ۳۴۷).

صدرالمثالین در ادامه چنین بیان می‌دارد که بزرگی هر رذیلتی، براساس قوه‌ای که از آن صادر می‌شود خواهد بود؛ مانند «افک» که رذیله قوه واهمه است و یا زنا و قتل که رذیله قوه شهویه و غضبیه است. لکن هیچ‌یک از این رذائل سبب خلود در عقاب نبوده و تنها رذیله ناطقه نفسانیه انسان است که منشأ خلود در عقاب می‌شود.

رذیله ناطقه نفسانیه عبارت است از فساد در اعتقاد، نه فساد در اعمال؛ زیرا رذائلی که از سایر قوا ظاهر می‌شوند، اموری عرضی و زوال‌پذیر می‌باشند؛ برخلاف سوء اعتقاد نسبت به خداوند و انکار معاد، انبیاء و اولیاء الهی. این قبیل رذائل موجب خلود در عقاب و عذاب الهی می‌شود. دلیل آن‌هم این است که سوء اعتقاد داخل در قوام روح است و فساد در ذات شیء موجب هلاکت می‌شود. با توجه به آنچه ذکر شد، ملاصدرا فطرت الهی را امری زوال‌ناپذیر می‌داند و رذیله ناشی از قوه ناطقه را سبب خلود در عقاب برمی‌شمارد (همان، ص ۳۴۹).

نفوس این‌گونه افراد، بر اثر رسوخ جهل مرکب به شیطان لعین تبدیل می‌شود، اما بر اثر رسوخ رذائل سایر قوا، به حیوانات سبعی و بهیمی تغییر خواهد کرد و هر نوع حیوانی نسبت به شیطان، به صلاح و رستگاری نزدیک‌تر می‌باشد. وی سخنان خویش را در این قسمت، با ذکر نکته قابل توجهی به پایان می‌رساند. وی می‌گوید چنان‌چه رذائل قوای حیوانی دلالت بر فساد اعتقاد آن شخص نماید، چنین کسی در آتش جهنم خالد است؛ زیرا مبدأ اعمال او، فساد در اعتقاد است؛ مانند کسی که غنا و امور ناپسند شرعی را در جوار روضات مقدّسات انجام می‌دهد، درعین حال می‌داند که این امور در شرع مقدّس به‌عنوان افعال حرام شمرده شده است (همان، ص ۳۵۱).

با توجه به سخنان ملاصدرا در مورد عدم زوال فطرت نخستین، این دیدگاه حکیم سبزواری (یعنی مرکب القوی بودن انسان که به معنای عدم زوال فطرت الهی و ذاتی شدن

ملکات رذیله در اثر تکرار است) مورد انکار صدرالمآلهین نمی‌باشد. در واقع این سخن حکیم سبزواری نمی‌تواند به‌عنوان انتقادی نسبت به دیدگاه ملاصدرا محسوب شود؛ زیرا در دیدگاه وی منشأ خلود در عذاب، رذیله قوه ناطقه می‌باشد. این سخن به معنای زوال نفس ناطقه یا همان فطرت الهی و توحیدی نخواهد بود. بنابراین، گرچه در دیدگاه صدرالمآلهین کافرانی که از رحمت الهی ناامید شده‌اند، فطرت نخستین آنها تبدیل به فطرت ثانوی شده است، اما این تغییر و تبدیل فطرت هرگز به معنای تغییر صورت نوعی و ماهیت انسان - حیوان ناطق - نیست. دلیل آن هم این است که وی نفس ناطقه را امری غیر قابل زوال می‌داند و ذات و ذاتیات یک شیء انفکاک و انفصالی وجود ندارد.

اساساً در دیدگاه ملاصدرا، وجود انسان امری واحد است و در تمام مراتب (یعنی مراتب عالم ماده تا مراتب عالی تجرد)، هویت اتصالی او محفوظ می‌باشد. در نتیجه تغییر در هویت او به گونه‌ای که به‌عنوان تبدیل یک موجود به موجود دیگری تبدیل شود، امری محال خواهد بود (همو، بی تا، ج ۹، ص ۹۷). ملاصدرا فروع و نتایج بسیاری را نسبت به وحدت وجود انسان مترتب نموده است. از جمله این نتایج، حرکت جوهری نفس انسانی است. وی نفس انسانی را مشتمل بر مقامات و نشئات گوناگون می‌داند. برخی از این نشئات از سنخ عالم مجردات و برخی دیگر از سنخ عالم ماده است. هویت نفس انسانی در تمام این مراتب (از همان ابتدای تکون تا ترقی به عوالم مثالی و عقلی) امری واحد می‌باشد (همان، ج ۷، ص ۱۸۰).

لذا می‌توان گفت درست به همین دلیل است که وی آتش جهنم را نسبت به تمام افرادی که در جهنم هستند، از یک جهت عذاب و از جهت دیگر گوارا و عذب می‌داند. یعنی به دلیل بقاء هر یک از فطرت الهی و ثانوی، آتش جهنم از جهتی رنج، و از حیثیت دیگر، گواراست (همو، ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۳۱۸-۳۱۹). اثبات عذاب از یک جهت خاص، دلالت بر بقاء فطرت الهی انسان می‌کند. بنابراین هم ملاصدرا و هم حکیم سبزواری قائل به بقاء فطرت الهی و فطرت ثانوی هستند. لکن در این میان حکیم سبزواری از بقاء هر دو فطرت، عذاب الهی را نتیجه می‌گیرد. در حالی که ملاصدرا از بقاء هر دو فطرت، انقطاع عذاب را تنها از یک جهت خاص نتیجه می‌گیرد. عبارت ملاصدرا در تأیید این مدعای خویش چنین است:

«فَالآيَاتُ الْوَارِدَةُ فِي حَقِّهِم بِالْتَعْذِيبِ كُلُّهَا حَقٌّ وَ صَدَقَ وَ كَلَامُ أَهْلِ الْمَكَاشِفَةِ لَا يَنَافِيهَا لِأَنَّ كَوْنَ الشَّيْءِ عَذَابًا مِنْ وَجْهِ لَا يَنَافِي كَوْنَهَا رَحْمَةً مِنْ وَجْهِ آخَرَ؛ فَسَبْحَانَ مَنْ اتَّسَعَتْ

رحمته لأوليائه في شدة نعمته في الدنيا و اشتدّت نعمته لأعدائه في سعة رحمته لهم في الآخرة» (همو، بی تا، ج ۹، ص ۳۱۲)؛

بنابراین تمام آیات وارد شده در مورد عذاب اهل دوزخ، صحیح و درست است و درعین حال منافاتی با سخنان اهل کشف و شهود - انقطاع عذاب - ندارد؛ زیرا منافاتی وجود ندارد میان اینکه شیء واحد از یک جنبه عذاب باشد و از جهت دیگر عذب و گوارا باشد، پاک و منزّه است خداوندی که رحمت خویش را در عین شدت عذاب خود در دنیا، گسترانید و پاک و منزّه است خداوندی که نعمت و عذاب خود را نسبت به دشمنان خویش در عین گسترش رحمت خود در آخرت، برای آنها اشتداد و وسعت داد.

بنابراین به عقیده حکیم سبزواری، همان طور که فطرت الهی امری ذاتی و زوال ناپذیر است، ملکات رذیله نیز که در اثر تکرار معصیت در نفوس اهل دوزخ «راسخ» و به عنوان امری ذاتی محسوب می شوند، اموری زوال ناپذیر خواهند بود. لذا دوام عذاب، ناشی از تضاد و کشمکش میان فطرت الهی و ملکات رذیله خواهد بود. در دیدگاه ملاصدرا نیز فطرت الهی و توحیدی، حتی نسبت به مشرکین و کفار امری باقی و زوال ناپذیر است؛ زیرا به عقیده وی، از یک سو منشأ خلود در آتش جهنّم «رذیله قوه نطقیه» است و از سوی دیگر، ملکات رذیله و هیئات ردیئه در اثر تکرار معصیت، در نفوس شقیّه رسوخ نموده است؛ به گونه ای که آنان به عذاب الهی عادت نموده اند.

بدین ترتیب می توان چنین ادعا نمود که درست به همین دلیل (بقاء فطرت الهی و فطرت ثانوی)، ملاصدرا آتش جهنّم را نسبت به تمام اهل دوزخ اعمّ از مشرکین، کفار، منافقین، مؤمنان عاصی و محجوب، از جهتی عذاب و از جهت دیگر عذب و گوارا می داند.

تحلیل دقیق مسأله

چنان که پیش تر بدان اشاره شد، فطرت الهی و توحیدی انسان در دیدگاه ملاصدرا نسبت به همه (حتی مشرکین و کفار)، امری باقی و زوال ناپذیر است. از یک سو منشأ خلود در آتش جهنّم نیز رذیله قوه نطقیه است و از سوی دیگر ملکات رذیله و هیئات ردیئه در اثر تکرار در نفوس شقیّه رسوخ می کند و گفته شد که به نظر حکیم سبزواری، همانند ذاتی و زوال ناپذیر بودن فطرت الهی، چنین ملکاتی نیز امری ذاتی محسوب می شوند که به سبب وجود آنها، دوام عذاب ناشی از تضاد و کشمکش میان فطرت الهی و ملکات رذیله خواهد بود و ملاصدرا که عذاب الهی را از وجهی عذاب و از وجهی عذب و گوارا می دانست به

دلیل وجود همین تحلیل بود. اکنون این مسأله به تفصیل مورد تحلیل و بررسی قرار می‌گیرد. در دیدگاه ملاحظه‌درا، اهل جهنم به چند دسته تقسیم می‌شوند که عبارت است از مشرک، کافر، منافق و مؤمن گناه‌کار. چنین مؤمنی هم یا موحد عارف غیر عامل است و یا موحد محجوب.

وی در ابتدا در یک بیان عام و فراگیر، از عذاب یا عذب بودن غضب الهی نسبت به تمام کسانی که در آتش جهنم به سر می‌برند سخن می‌گوید. افزون بر آن، در بیان دیگر، وجه دیگری بر عذب و عذاب بودن غضب الهی نسبت به هر یک از افراد در آتش جهنم را بیان می‌کند. دیدگاه وی در این باره ناظر بر تمام کسانی است که در جهنم هستند؛ چه افرادی که تا ابد در آتش جهنم خواهند بود و چه افرادی که در نهایت از عذاب جهنم رها شده و به بهشت داخل خواهند شد. به عبارت دیگر، از منظر وی عذاب جهنم نسبت به تمام کسانی که در آن قرار دارند، از جهتی عذاب و از جهتی عذب است؛ اعم از اینکه به طور جاودانه و همیشگی در جهنم باشند (همانند کفار و مشرکین) و چه سرانجام وارد بهشت شوند؛ مانند موحد عارفی که به سبب اعمال زشت وارد جهنم شده و پس از سپری کردن مدتی، از آن رهایی می‌یابد.

بیان عام ملاحظه‌درا این است که وی سلطه و غلبه سلطان اسم «المنتقم» را به عنوان جهت عذاب بودن غضب الهی - نسبت به تمامی این گروه‌ها - معرفی می‌کند و به آیاتی نظیر «أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا» (کهف (۱۸)، ۲۹)، «لَا يُخَفُّ عَنْهُمْ عَذَابُهُمْ» (بقره (۲)، ۱۶۲) استناد می‌کند. وی عادت کردن به آتش جهنم را که پس از به سر بردن مدت مدیدی در آتش جهنم برای اهل آن حاصل می‌شود، به عنوان جنبه عذب بودن غضب الهی نسبت به تمامی اهل آتش بیان می‌کند. یعنی هنگامی که به آتش جهنم عادت کردند و نعمت‌های الهی را از یاد خویش بردند، رحمت الهی به آنها تعلق گرفته و عذاب از آنها مرتفع می‌شود.

اما بیان خاص وی نسبت به یکایک کسانی که در آتش جهنم - چه به طور موقت یا به طور دائمی و همیشگی - به سر می‌برند، عبارتند از:

۱. غضب الهی نسبت به موحد عارفی که به سبب اعمال ناپسند داخل در جهنم شده است، از وجهی عذب و گوارا خواهد بود. بدین معنا که این موحد به هنگام تعذیب، حق تعالی را با اسم «المنتقم و القهار» ملاقات می‌کند. این تعذیب سبب شهود حق تعالی خواهد شد که این شهود بزرگ‌ترین نعمت نسبت به او محسوب می‌شود. خوارزمی از جمله شارحان

فصوص/الحکم، در تفسیر آیه مبارکه «فَلَمْ يَجِدُوا لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْصَارًا» (نوح (۷۱)، ۲۵)، آتش عذاب الهی را به عنوان آتش فنای عارف در تجلیات اسماء جلالی معرفی می‌نماید. وی در این باره می‌گوید: «چون سوختگان شوق دیدار، به واسطه تجلی قهاریت حق در آتش قهر و افناء افکنده شوند، هیچ ناصر و یاری‌رسانی غیر از او نبینند؛ زیرا به تجلی ذات و به صفت قهاریت، هر چه در کون است سوخته شود. پس احدی نماند که نصرت دهد. ولیکن حق سبحانه به حکم "مَنْ أَحْبَبَنِي قَتَلْتَهُ وَ مَنْ قَتَلْتَهُ فَعَلَيْ دَيْتِهِ وَ مَنْ عَلَيَّ دَيْتَهُ فَأَنَا دَيْتُهُ"، ایشان را به خود زنده گرداند. پس ناصر ایشان حق باشد؛ هم در دنیا و هم در آخرت. لاجرم در حق هلاک شوند و در ذات او فانی گردند، ابدأ» (خوارزمی، ۱۳۷۵، ص ۱۹۷).

۲. غضب الهی نسبت به موحد محجوبی که از لذات و کمالات حقیقی غافل است، از جهتی - عدم ایمان به آنچه پیامبر اکرم آورده است - عذاب، و از جهت دیگر عذب و گوارا خواهد بود. این گونه افراد به دلیل آنکه به آتش جهنم عادت کرده‌اند، با آتش جهنم بازی می‌کنند؛ چنان‌که در روایت نیز وارد شده است: «أهل النار يتلاعبون فيها بالنار».

واضح است که ملاعبه با آتش جهنم، جدای از وجود و تحقق لذت نخواهد بود.

۳. غضب الهی نسبت به منافقین، از جهتی عذاب و الیم و دردناک خواهد بود. بدین معنا که آنها کمالات و لذات حقیقی را ادراک می‌کنند، اما راهی برای وصول و رسیدن به آن کمالات برای آنان وجود ندارد. این امر موجب عذاب آنها خواهد شد. لکن از جهت دیگر، این غضب الهی برای آنها عذب خواهد بود. بدین معنا که در اهل نفاق، استعداد نقصان نسبت به استعداد حصول کمالات، غالب و بیشتر است. در نتیجه به نقصان خویش راضی می‌شوند و پس از انتقام اسم الممتقم، درد و عذاب از اهل نفاق زایل می‌شود.

می‌توان چنین گفت که این سخن علامه طباطبایی تفسیر دیدگاه ملاصدرا می‌باشد. وی در این باره چنین می‌گوید: «در انسان‌های شقاوت‌پیشه، آثار شقاوت (عذاب‌ها) ملایم با ذات آنان است؛ چون به مقتضای طبع شقاوت‌بارشان از آنان صادر شده است و واضح است آثاری که از طبع هر چیز صادر می‌گردد، ملایم با طبع آن چیز است. در عین حال، چنین آثاری عذاب است؛ زیرا مفهوم عذاب بر آنها صادق است؛ چه صاحب آن آثار دوست‌دار آنها نیست و از نظر ذوق و وجدان، آن آثار را دوست ندارد. هر چند که از جهت صدور دوست می‌دارد، لذت بخش است و طبع او عادت بر گناه کرده است» (طباطبایی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۶۱۵).

بر اساس دیدگاه علامه طباطبایی، انسان شقی صورت‌های نخستین عذاب را خودش

انشاء می‌کند و صدور سایر صور از نفس او، بر اثر قسر و عامل خارجی نیست. بلکه خود نفس او این صور را خلق نموده است و از این جهت (از جهت صدور) ملایم بوده و برای ذات آنها لذت بخش خواهد بود. باین حال، نفس از وجود چنین صوری رنج می‌برد و از آنها گریزان است. بنابراین عذاب جاویدان و انقطاع ناپذیر نتیجه شقاوت و بدبختی ذاتی او خواهد بود.

۴. غضب الهی نسبت به مشرکین که خداوند را عبادت و پرستش نکردند، از آن جهت که معبود مقید را به جای معبود مطلق پرستیدند و عبادت خویش را به اله مقید محصور نمودند، عذاب می‌باشد. لکن آنها در واقع از جهت اتحاد ظاهر و مظهر و رجوع و استناد همه اشیاء به اعیان ثابت و اسماء الله - بدین معنا که ماسوی الله مظاهر اسماء و صفات حق تعالی هستند - خداوند را عبادت می‌کنند. لذا از این جهت خداوند از آنها راضی خواهد بود. در این صورت، عذاب الهی [برای آنها] عذب و گوارا خواهد شد.

۵. نسبت به کافرین نیز غضب الهی از جهت عدم پرستش معبود مطلق، عذاب است. اما از این حیث که استعداد ذاتی آنها طالب چنین امری بوده، عذب و گوارا خواهد بود (صدرالدین شیرازی، بی تا، ج ۹، ص ۳۱۸-۳۱۹).

لذا با توجه به بیان مذکور می‌توان گفت با توجه به مطالبی که ملاصدرا نسبت به عذاب و عذب بودن که بر تمامی افراد در آتش جهنم ارائه نمود، وی فطرت الهی را همچون فطرت ثانوی امری زوال ناپذیر می‌داند. ایشان از همین جهت عذاب و عذب بودن را از دو وجه و جنبه متفاوت، نسبت به همه افراد در آتش جهنم قائل است. این تحلیل دقیق و اساسی نشان‌دهنده وجود هر دو فطرت الهی و ثانوی در وجود انسان می‌باشد.

ممکن است چنین گفته شود که صدرالمتألهین گرچه در برخی از آثار خود قائل به انقطاع عذاب است، لکن در رساله العرشیه - که جزء آخرین آثار اوست - انقطاع عذاب را نپذیرفته و جهنم و آتش دوزخ را محل راحتی و گوارایی نمی‌داند. عبارت وی در این باره چنین است: «و الذي لاح لي بما أنا مشغول به من الرياضات العلمية والعملية، أن دار الجحيم ليست بدار نعيم و إنما هي موضع الألم و المحن و فيها العذاب الدائم (همو، ۱۳۴۱، ص ۲۸۲) آن چیزی که برای من پس از اشتغال و انجام ریاضات علمی و عملی ظاهر شده است، این است که آتش دوزخ و جهنم محل نعمت و خوشگذرانی نیست. بلکه جایگاه رنج و سختی هاست که عذاب الهی در آنجا دائمی است».

در مقام پاسخ به این سخن می‌توان چنین گفت که صدرالمتألهین در این عبارت هیچ‌گونه دلیل و برهانی برای مدّعی خویش اقامه ننموده است. درحالی‌که وی برای اثبات این مسأله، در برخی از کتب خویش (همانند تفسیر قرآن، شواهد و اسفار) به دلایل عقلی و نقلی تمسک نموده است. بنابراین این سخن وی در رساله عرشیه نمی‌تواند دلایل اقامه شده در این باره را مورد نقض و ابرام قرار دهد و از این جهت این مسأله همچنان از توجیه عقلی و نقلی برخوردار است و در نتیجه می‌تواند مورد پذیرش قرار گیرد.

نتیجه‌گیری

موضع و محلّ انتقادات حکیم سبزواری نسبت به دیدگاه ملاصدرا نامشخص می‌باشد؛ زیرا او قاعده «القسر لایدوم» را صرفاً در مورد کیفیت عذاب اهل نفاق به‌کار می‌برد. حکیم سبزواری نیز با او در این امر همگام و هم‌سو می‌باشد؛ یعنی تفصیل میان جهل مرکّب و جهل بسیط.

انتقاد دیگر وی درباره عدم زوال فطرت الهی و نخستین، نسبت به کفار و مشرکین است که عذاب آنها براساس استعداد و طبیعت ذاتی آنهاست. این سخن وی نیز مورد انکار و نفی ملاصدرا نمی‌باشد؛ زیرا از میان ردائلی که سبب خلود در عذاب جهنّم می‌شود، تنها رذیله ناشی از نفس ناطقه به‌عنوان منشأ و مبدأ خلود خواهد بود. بنابراین همان‌طور که حکیم سبزواری فطرت انسانی را مرکّب القوی می‌داند، ملاصدرا نیز قائل به بقاء هر دو فطرت اولیّه و ثانویّه است. لکن صدرالمتألهین آتش جهنّم را از وجهی عذاب و از وجه دیگر، عذب می‌داند. درحالی‌که حکیم سبزواری از بقاء هر دو فطرت، عدم انقطاع عذاب را نتیجه‌گیری می‌نماید.

کتاب‌نامه

- قرآن کریم.

۱. ابن عربی، محمد بن علی (۱۴۱۰ق). رحمة من الرحمن في تفسير و اشارات القرآن. جمع و تألیف محمود محمود غراب، دمشق: بی‌جا.
۲. _____ (بی‌تا). الفتوحات المکیة (ج ۱). مصر: طبع بولاق.
۳. آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۸۱). شرح بر زاد المسافر صدرالدین شیرازی. قم: بوستان کتاب.
۴. جامی، عبدالرحمن بن احمد (۱۳۹۳). نقد النصوص في شرح نقش الفصوص. تصحیح ویلیام چتیتک با پیش‌گفتار سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۱). معاد در قرآن. تحقیق و تنظیم علی زمانی قمشه‌ای. قم: مرکز نشر اسراء.
۶. حویزی، عبد علی بن جمعه (بی‌تا). نورالثقلین. (ج ۴). قم: مؤسسه مطبوعات اسماعیلیان.
۷. خوارزمی، تاج‌الدین حسین بن حسین (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم. تصحیح نجیب مایل هروی. تهران: انتشارات مولی.
۸. سبزواری، هادی (۱۳۷۶). رسائل حکیم سبزواری. تصحیح. تعلیق و مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: شرکت چاپ و انتشارات اسوه.
۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۳). الشواهد الربویة في مناهج السلوکیه. با حواشی حاج ملاهادی سبزواری، تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی. قم: بوستان کتاب.
۱۰. _____ (۱۳۸۹). تفسیر القرآن الکریم. تصحیح و تحقیق و مقدمه محمد خواجه‌ای با اشرف سید محمد خامنه‌ای. (ج ۱، ۵). تهران: انتشارات بنیاد حکمت صدرا.
۱۱. _____ (۱۳۴۱). عرشیه مصحح و مترجم غلام‌حسین آهنی، اصفهان: دانشکده ادبیات و علوم انسانی.
۱۲. _____ (بی‌تا). الحکمة المتعالیة في الأسفار الاربعة العقلیة (ج ۷، ۹). بیروت: دار إحياء التراث العربي.

۱۳. طباطبایی. سید محمدحسین (۱۴۲۱ق). المیزان في تفسير القرآن. قم: مؤسسه مطبوعات اسماعیلیان.
۱۴. غزالی، محمد (۱۳۹۹ق). الإقتصاد في الإعتقاد. تحقیق علی ابوملحم، بیروت: مکتبة الهلال.
۱۵. فیصری، داود بن محمود (۱۳۹۳). شرح فصوص الحکم. تحقیق آیت الله حسن حسن زاده آملی، قم: بوستان کتاب.
۱۶. نعیمه طالقانی، محمدنعیم بن محمدتقی (۱۳۹۰). ملخص منهج الرشاد في المعاد الجسماني. به تحقیق رضا استادی. مشهد: بنیاد پژوهش های آستان قدس رضوی.