

دوام یا انقطاع عذاب اخروی با رویکرد ارزیابی انتقادات حکیم طالقانی به حکما

رضا حصاری^۱، وحید واحد جوان^۲

چکیده

مسئله جاودانگی در عذاب، از جمله مسائل مهم فلسفی و عرفانی است که مورد توجه بسیاری از متفکران اسلامی بوده است. در این میان، ملا نعیم طالقانی از جمله موافقان جاودانگی عذاب در جهنم است. وی برخی از دلایل قائلین به انقطاع عذاب را بررسی نموده، اما هیچ‌یک از آنها را نپذیرفته است. از منظر وی، پذیرش انقطاع عذاب امری ناموجه است. حکیم طالقانی این دیدگاه را مخالف اجماع مسلمین صدر اسلام و ظواهر آیات قرآن کریم می‌داند. وی معتقد است که عذاب دائمی منافاتی با حکمت الهی ندارد. نگارنده همه انتقادات حکیم طالقانی را مورد بررسی قرار داده و نشان داده است که هیچ‌یک از این انتقادات تمام نیست. بلکه برخی از نقدهای وی ناشی از عدم ادراک دقیق دلایل اقامه شده در این مسئله است. بر اساس ناکافی بودن انتقادات مطرح شده از سوی حکیم طالقانی - با روش تحلیل تطبیقی - می‌توان گفت که دلایل اقامه شده توسط برخی از حکما و عرفا نسبت به انقطاع عذاب اخروی کافی است و این مسئله توجیه عقلی خواهد یافت.

واژگان کلیدی: ملا نعیم طالقانی، ملاصدر، حکمت الهی، خلود نفس، انقطاع عذاب.

مقدمه

همه موجودات، از جمله انسان، خواسته‌ها و خصوصیات ذاتی و فطری داشته و بر این اساس به سوی هدف غایی خویش حرکت تکوینی دارند. چنین موجودی دوست‌دار محبوب کامل و کمال مطلق است. بدین ترتیب میل فطری هر موجودی، بستری مناسب برای به فعلیت رسیدن کمالات در او خواهد بود. لذا در صورت نرسیدن به کمال لایق خویش، لغو لازم می‌آید؛ در حالی که عمل لغو و بیهوده از ساحت الهی به دور است. از آنجایی که زندگی این دنیا محدود و متناهی است، لذا این عالم نمی‌تواند بستر شایسته‌ای برای به فعلیت رسیدن جمیع کمالات موجود در نهاد و ذات موجودات باشد. از این رو باید عالم دیگری باشد که نیستی و فنا در آن نباشد. این عالم، همان عالم آخرت است.

خلود در عذاب جهنم، از جمله مباحث مهم فلسفی و کلامی است. مبدأ و ریشه آغازین این مبحث را باید در متون دینی جست‌وجو نمود. از این رو 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، توسط عارفان، فیلسوفان، متکلمان و مفسرین انجام شده است.

جاودانگی در آخرت به دو بخش «خلود در بهشت» و «خلود در جهنم» تقسیم می‌شود. نسبت به خلود در بهشت الهی، شبهه‌ای وجود ندارد و این امر مورد اتفاق تمامی متفکران اسلامی است. اما نسبت به جاودانگی در عذاب جهنم، نظریات و دیدگاه‌های گوناگونی وجود دارد و سؤالات زیادی درباره ماهیت و کیفیت خلود در عذاب مطرح شده است؛ تا بدان جا که دیدگاه برخی از عرفا و فیلسوفان با سایر عرفا، فلاسفه، متکلمین و مفسرین در تعارض با یکدیگر است. آنان پس از مشاهده و بررسی آیات قرآن کریم و روایات معصومین علیهم‌السلام در مقام پاسخ به اشکالات مطرح شده به مسئله خلود در عذاب، به ورطه افراط و تفریط افتاده‌اند.

این امر سبب ایجاد دو اختلاف اساسی در این مسئله شده است که اختلاف نخست درباره مصادیق مخلدین در دوزخ، و اختلاف دوم درباره دوام عذاب می‌باشد.

اختلاف دوم که بسیار مهم و اساسی است، درباره کیفیت خلود دوزخیان در عذاب جهنم است. این اختلاف بیشتر میان صوفیه و سایر دانشمندان اسلامی است. ملاصدرا چهره برجسته فلسفه اسلامی در برخی از آثار خود مانند الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة الشواهد الربویة فی مناهج السلوکیة و در تفسیر القرآن الکریم، سعی نموده اشکالات مطرح شده در این باره را با رویکردی عقلی پاسخ دهد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۳، ص ۳۸۵-۳۸۶؛ همو، ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۳۵۷-۳۶۰؛ همو، ۱۴۱۰، ج ۹، ص ۳۰۹-۳۱۰).

ایشان در «اسفار» چهار دلیل نسبت به انقطاع عذاب اقامه می‌نماید (همو، ۱۴۱۰، ص ۳۰۹-۳۱۱ و ۳۱۳) و در تقریری دیگر در کتاب «الشواهد الربویة»، انسان‌ها را به سه دسته تقسیم می‌نماید که با اراده و اختیار، فطرت نخستین خویش را به فطرت ثانوی تبدیل کرده‌اند. وی از این جهت عدم جاودانگی در عذاب الهی را اثبات می‌نماید (همو، ۱۳۹۳، ص ۳۸۶). خلود نوعی دیدگاه ابتکاری ملاصدرا نسبت به این مسئله است. بدین معنا که جهنم و عذاب آن، جاودانه و همیشگی است و به‌طور دائم عده‌ای از کفار و مشرکین در آن هستند؛ لکن اشخاص آنها در حال تغییر و تحوّل است (همو، ۱۴۱۰، ج ۹، ص ۳۰۹).

به عقیده صدرالمتألهین، خلود در جهنم امری قطعی و انکارناپذیر است. لکن وی سرمدیت و جاودانگی در عذاب را نمی‌پذیرد و نسبت به این دیدگاه خویش به دلایل عقلی و نقلی استناد می‌نماید. به عبارت دیگر، خلود در جهنم به معنای خلود در عذاب نیست و رابطه میان آن دو عموم و خصوص مطلق است. وی در این باره، برای اثبات مدعای خویش به قواعدی مانند «القسر لایدوم» و «رحمت واسعة الهی» تمسک می‌نماید (همان، ص ۳۰۶).

در این میان، ملا نعیم طالقانی نسبت به این دیدگاه، یعنی انقطاع عذاب انتقاداتی مطرح نموده است. ملا نعیم در کتاب «ملخص منهج الرشاد» درباره خلود عذاب اهل دوزخ و کیفیت آن، مباحث مفیدی را ارائه کرده‌اند. وی از موافقان عذاب ابدی می‌باشد و در پاسخ به دلایل اقامه شده نسبت به انقطاع عذاب، سعی وافری نموده است.

وی معتقد است که انقطاع عذاب دائمی، با ظواهر قرآن و اجماع مخالف است. در دیدگاه وی، عذاب دائمی منافاتی با حکمت الهی ندارد. لذا وی در صدد بیان حکمت‌هایی برای عذاب دائمی است. در این نوشتار، ابتدا دیدگاه حکیم طالقانی و دلایل وی بیان

می‌شود و سپس دیدگاه وی مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد.

پیشینه بحث

مسئله جاودانگی عذاب کفار از دیرباز مورد توجه عالمان اسلامی بوده است. آنچه برای شخص محقق پس از بررسی در این سیر تاریخی به دست می‌آید این است که تقریباً تمام عالمان اسلامی در عداد طرفداران خلود در عذاب می‌باشند؛ به گونه‌ای که سه مکتب اساسی در اسلام، 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 جاودانگی عذاب دارند و روایات وارد شده در این باره به اندازه‌ای فراوان است که سبب حصول یقین خواهد شد.

در میان عرفا، نخستین کسی که مخالفت صریح خود را با مسئله عذاب دائمی اعلام نمود، ابن عربی بود (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۴۷۸). البته برخی از حکما، نخستین قائل به انقطاع عذاب را ابن عربی نمی‌دانند و آن را به کثیری از عرفا نسبت می‌دهند. غزالی معتقد است که اعتقاد جزمی به خلود در آتش جهنم هم‌سان با جهل به عقل و شرع می‌باشد (غزالی، ۱۳۹۹، ص ۲۰۸). ابن عربی در برخی از کتاب‌های خود، همچون «الفتوحات المکیة» این بحث را مطرح نموده و با توجه به دلایلی که اقامه می‌کند، به انقطاع عذاب اهل جهنم حکم نموده است. بدین معنا که اگرچه اهل نار تا ابد در جهنم مخلدند، لکن عذاب آنها سرمدی نخواهد بود (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۰۱).

شارحان او، همانند عبدالرزاق کاشانی و قیصری در شرح بر فصوص و عبدالرحمن جامی در نقد النصوص با دیدگاه وی در این زمینه همگام بوده و به تقویت نظریه او پرداخته‌اند. این موضع‌گیری صریح عرفا موجب تضارب افکار شده است (قیصری، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۶۲۸-۶۲۹؛ جامی، ۱۳۹۳، ص ۱۸۹).

رویکرد صدرالمتألهین در غالب کتب خود در این زمینه با دیدگاه ابن عربی همخوانی دارد. ملاصدرا درباره این اختلاف، از عرفا با عنوان «اهل کشف» و از طرفداران سرمدیت عذاب با عنوان «علماء الرسوم» یاد می‌کند. وی این بحث را در زمره آن دسته از مسائلی می‌داند که فلاسفه متحیر و عرفا مدهوش شده‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۳۶۵)؛ تا بدان جا که حکیم سبزواری مسئله خلود را از جمله «اسرار الهی» می‌داند (همو، ۱۴۱۰ق، ج ۷، ص ۸۶؛ سبزواری، ۱۳۷۶، ص ۳۳۵).

خلود در لغت

از سوی اهل لغت، تعاریف گوناگونی نسبت به واژه خلود ارائه شده است که به برخی از آنها اشاره می‌شود. ابن منظور می‌گوید:

«الخلد: دوام البقاء في دار لا يخرج منها. خَلَدَ يَخْلُدُ خُلُودًا: بقي و أقام. و دار الخلد: الآخرة لبقاء أهلها فيها» (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۱۶۴).

خلد یعنی همیشه در خانه‌ای بماند و از آنجا خارج نشود. به آخرت دارالخلد گفته می‌شود؛ زیرا اهل آنجا همیشه در آن می‌مانند و از آنجا خارج نمی‌شوند.

برخی نیز چنین می‌گویند:

«الخلود: هو تَبَرِّي الشيء من اعتراض الفساد و بقاءه على الحالة التي هو عليها، و كل ما يتباطأ عنه التغيير و الفساد تصفه العرب بالخلود» (راغب اصفهانی، بی تا، ص ۲۹۱).

خلود یعنی تبری و دوری از عارض شدن فساد است، و اینکه همیشه به همان حالت پیشین خود باقی بماند. بنابراین واژه خلود در لغت بر معانی گوناگون و مختلفی استعمال شده است؛ همانند: همیشه ماندن، جاودانگی، چیزی که فساد در آن راه پیدا نکند.

دیدگاه ملا نعیم طالقانی

حکیم طالقانی دیدگاه قائلین به انقطاع عذاب را نپذیرفته و این نظریه را مخالف ادله نقلی دانسته و نسبت به ادله عقلی اقامه شده در این مسئله پاسخ می‌دهد.

ادله نقلی

دلیل اول: مخالفت صریح با آیات قرآن کریم.

دلیل دوم: دلالت روایات فراوان نسبت به جاودانگی عذاب.

دلیل سوم: اجماع مسلمانان صدر اسلام درباره عدم انقطاع عذاب (طالقانی، ۱۳۹۰، ص ۳۱۹).

پاسخ ادله عقلی توسط حکیم طالقانی

دلیل اول: طالقانی این‌گونه گزارش می‌کند که بر اساس مبنای قائلین به انقطاع عذاب، ممکن است تصور شود جاودانگی در عذاب الهی علتی نداشته و استمرار عذاب الهی فاقد هر گونه مصلحت و حکمت است. دلیل این امر آن است که عذاب الهی امری قسری و

خارج از طبیعت اشیاء است و امر قسری هیچ‌گاه استمرار نمی‌یابد؛ زیرا هر موجودی غایتی ذاتی دارد که در نهایت بدان می‌رسد. بنابراین پذیرش عذاب دائمی نادرست خواهد بود (همان، ص ۳۲۴).

پاسخ حکیم طالقانی

انتقاد حکیم طالقانی نسبت به این دلیل در دو بخش مطرح می‌شود. حکیم طالقانی در بخش نخست سعی نموده تا حکمت خلود اهل جهنم را بیان نماید.

تبیین حکمت جاودانگی در عذاب جهنم

بخش مهم کلام وی که از اهمیت خاصی برخوردار است، بیان حکمت خلود در عذاب جهنم است. حکیم طالقانی معتقد است که یکی از دلایل قائلین به انقطاع عذاب، تنافی آن با حکمت الهی است. لذا وی درصدد این امر برآمده تا به این دلیل پاسخ دهد. وی چند امر را به عنوان حکمت عذاب دائمی مطرح می‌کند.

الف) بر اساس نظریه تجسم اعمال، عذاب الهی در حقیقت همان صورت عقاید و هیئات ملکات هر فردی است که از لوازم جدایی‌ناپذیر و لاینفک نفس اوست. لذا حکمت عذاب دائمی این است که چنین ملکات و هیئات رذیله‌ای از درون گوهر وجودی آنان برخاسته است؛ به دلیل آنکه لوازم ذاتی یک شیء به‌طور مستمر همراه با چنین فردی است. با توجه به آنچه ذکر شد، عذاب او نیز دائمی خواهد بود (همان، ص ۳۳۲).

ب) خداوند بر اساس عنایت ازلیه خویش و بر اساس اقتضای قضاء ازلی خود، تکلیفاتی را نسبت به بندگان خود مقرر نمود و سپس آنان را به اطاعت از فرامین الهی امر کرد و از انجام معاصی نهی فرمود؛ زیرا امر به طاعت و نهی از معاصی، لطفی واجب از سوی حق تعالی است. علاوه بر این، همان‌گونه که خداوند وعده به اعطاء پاداش نسبت به انسان‌های مطیع را داده، همان‌طور [هم] وعید به عقاب در مورد انجام معاصی داده است. از آنجاکه هر یک از وعده و وعید الهی از سوی حق تعالی نسبت به بندگان لطف محسوب می‌شوند، لذا وفای به وعده، لطفی واجب می‌باشد و عدم عمل به آن امری قبیح است؛ آن‌گونه که وفای به وعید نیز امری پسندیده است.

حکیم طالقانی معتقد است دلیل این امر آن است که در وفای به وعید، عدالت الهی آشکار می‌شود. عدم وفای به وعید سبب مخفی شدن عدالت خداوند می‌شود. بنابراین عدم

عمل به وعید برخلاف اقتضای عدل خداوند و حکمت الهی خواهد بود (همان).
وی در تکمیل دیدگاه خویش چنین می‌گوید که نیکو بودن عدم وفای به وعید نسبت به مؤمنانی است که ایمان آنها سبب عدم عقاب آنان می‌شود و این امر به سبب توبه و شفاعت تحقق می‌یابد. اما نسبت به افرادی که چنین استحقاقی ندارند، عدم وفای به وعید برخلاف مقتضای عدالت الهی است (همان، ص ۳۳۳).

وی دلیل این امر را این‌گونه بیان می‌کند که چنان‌چه خداوند کافران را - که مستحقّ عفو نیستند - مورد مغفرت خویش قرار دهد، ممکن است آنان در آخرت این آرزو را بکنند که: ای کاش در دنیا بیش از این گناه می‌کردیم.

ج) حکیم طالقانی معتقد است که امکان دارد حکمت عدم انقطاع عذاب دائمی، تکمیل رحمت الهی نسبت به مؤمنین و اتمام نعمت جاودانگی مؤمنان در رحمت الهی باشد؛ زیرا هنگامی نعمت "آسایش" شناخته می‌شود که ضلّ آن (یعنی عذاب) ادراک شده باشد (همان‌جا).

د) وی چنین می‌گوید که سرور و استمرار خوشحالی مؤمنان می‌تواند به‌عنوان حکمت دیگری برای عدم انقطاع عذاب دائمی کافران محسوب شود؛ زیرا همان‌گونه که مؤمنان به سبب راحتی نفس خویش احساس سرور می‌کنند، همان‌طور به‌وسیله عذاب کافران نیز سرور خواهند شد. وی در نهایت، دوام شادی مؤمنان را به‌عنوان حکمت اعظم الهی بر می‌شمارد (همان، ص ۳۳۴).

حکیم طالقانی در ادامه به بخش دیگر این دلیل می‌پردازد. وی چنین گزارش می‌کند که عذاب دائمی نوعی قسر است و از آنجاکه قسر هیچ‌گاه دوام ندارد، عقاب جاودانه نیز صحیح نخواهد بود.

وی در مقام پاسخ به این بخش می‌گوید هنگامی که عذاب الهی از جمله لوازم اعمال و عقاید انسان‌های شقیّ محسوب شود، در این صورت به‌عنوان امری قسری نخواهد بود. وی معتقد است چنانچه منشأ عقاب الهی امری خارجی باشد، در این صورت، چنانچه منشأ عقاب امری خارجی است، لکن در اینجا ممکن است که قسر همچنان دوام داشته باشد. در این فرض، دوام قسر در صورتی محقق می‌شود که سبب آن استمرار داشته باشد. از آنجاکه در این مسئله (یعنی عدم انقطاع عذاب) نیز علت قسر امری پایدار است، زوال عقاب - که منشأ آن عامل خارجی است - امکان‌پذیر نخواهد بود.

دلیل دوم

این دلیل در واقع از دو بخش تشکیل شده است:

۱. قائلان به انقطاع عذاب معتقدند همان گونه که اطاعت بندگان نفعی به حق تعالی نمی‌رساند، معاصی فراوان بندگان او نیز موجب ضرر نسبت به خداوند نخواهد شد. لذا پاداش دادن به اهل طاعات، نقصانی به حق تعالی وارد نمی‌کند. به عبارت دیگر، عذاب نمودن دوزخیان سودی به او نخواهد رسانید. لذا چنین عذابی، منفعتی برای هیچ‌کس نخواهد داشت.
۲. عقاب دائمی، شرّ محض است و امکان صدور چنین شرّی از خداوندی که خیر محض است وجود ندارد. بنابراین دلیلی برای اعتقاد به جاودانگی عذاب وجود ندارد. طالقانی پس از گزارش این بیان، آن را توهّمی می‌داند که سبب شده بسیاری از اهل کشف از ظواهر شرع عدول نمایند (همان، ص ۳۲۴).

پاسخ حکیم طالقانی

وی به جهت پاسخ به این توهّم، ابتدا به منشأ جاودانگی اهل عذاب اشاره می‌کند. در دیدگاه وی، دو جهت برای منشأ خلود دوزخیان در عذاب می‌توان تصور نمود:

الف) عقاید باطل و آراء فاسده‌ای که انسان‌های شقاوت‌پیشه از جهت قوه نظری خویش کسب نموده‌اند؛ مانند شرک و کفر به خداوند، قیامت، پیامبران، ملائکه و کتب آسمانی.

این جهت در نفوس چنین انسان‌هایی رسوخ پیدا کرده و در قلوب آنان مستحکم شده است. وی معتقد است این اعتقادات راسخه که عامل جاودانگی در عذاب است، اعم است از اینکه به طور جهل بسیط، یا امری تقلیدی و یا مستند به ظنّ و گمان باشد.

ب) عامل دیگر، ملکات رذیله و هیئات ردیئه و اخلاق قبیحه است که محصول قوه عملیه می‌باشد.

در دیدگاه وی، استمرار عقاید و آراء باطل در نفس انسان منشأ عقاب همیشگی است. این قبیل عقاید از جوهر و ذات نفوس چنین افرادی سرچشمه می‌گیرد. لذا بقای آنها ناشی از باقی بودن نفس انسان است. تبیین عامل دیگر خلود در عقاب، یعنی ملکات رذیله و اخلاق قبیحه بدین شرح است. از آنجاکه چنین ملکات و هیئاتی از جهت تکرار افعال بدنی

حاصل می‌شوند، در نتیجه نهایتِ ملائمت و مسانخت را با عقاید و آراء باطله‌ای که در نفوس آنان راسخ شده خواهند داشت. بنابراین نفوس انسان‌های شقی استعداد ثبات چنین ملکاتی را دارند و بقای آنها با باقی بودن نفس مقرون است (همان، ص ۳۳۰).

البته اگر برخی از نفوس نسبت به زوال چنین ملکاتی آمادگی داشته باشند (همچون مؤمنان فاسق)، عذاب الهی از آنان قطع خواهد شد و در نهایت وارد بهشت می‌شوند. چنین نفوسی به دلیل آنکه عقاید و آراء صحیح در آنها راسخ شده است؛ اما در عین حال از آنجا که مبادرت به انجام نواهی کرده‌اند، جهنم محل تصفیه آنان می‌باشد؛ زیرا میان عقاید حقه و میان افعال قبیح، ارتباطی وجود ندارد. حکیم طالقانی عقاید صحیح مؤمنان فاسق را دلیلی برای ورود آنان به بهشت می‌داند.

دلیل سوم

دلیل دیگر قائلین به انقطاع عذاب، سعه رحمت الهی است، بدین معنا که شمول رحمت الهی به‌گونه‌ای است که حتی شامل کافران و مشرکان می‌شود. در نتیجه عذاب الهی نسبت به آنان منقطع شده و چنین عذابی عین رحمت عام الهی خواهد بود.

پاسخ حکیم طالقانی

در دیدگاه طالقانی این دلیل نادرست است؛ زیرا منافاتی میان عذاب مخصوص نسبت به کافران و نعمت ایجاد و اعطاء کمالات مناسب با آنها ندارد. لذا نمی‌توان رحمت فراگیر الهی را به‌عنوان دلیل بر انقطاع عذاب اهل جهنم معرفی نمود (همان، ص ۳۳۵).

ارزیابی نقدهای حکیم طالقانی

اکنون ارزیابی دیدگاه و نقدهای حکیم طالقانی به تفصیل مورد بررسی و تحلیل قرار می‌گیرد.

بررسی دلایل نقلی

آیات: یکی از دلایل بسیار مهم طرفداران جاودانگی عذاب، وجود آیات فراوانی است که نسبت به جاودانه بودن کیفر کافر دلالت صریح دارد.

تعبیر مختلفی این مدعا را اثبات می‌نماید؛ تعبیری مانند «حَالِدِينَ فِيهَا»، «يُخَلَّدُ فِيهَا». کیفیت استدلال به این آیات به چند طریق بیان شده است.

الف) دلالت لفظ خلود بر دوام

جمعی از مفسران واژه خلود را به معنای جاودانگی می‌دانند (شبر، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۵۲، ۲۵۱، ۳۲۱؛ طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۲۲، ص ۱۱). استدلال آنان از طریق آیه ۳۴ سوره انبیاء است؛ چنانچه مراد از خلود عمر طولانی باشد، مدّعی مزبور نسبت به افرادی مانند حضرت نوح(ع) - که عمر طولانی دارند - نقض خواهد شد؛ زیرا با توجه به آیه ۱۴ سوره عنکبوت، دوران نبوت آن حضرت تنها ۹۵۰ سال بود. بنابراین می‌توان گفت مراد از خلود، دوام است.

ب) دلالت لفظ مقیم بر دوام

مفسران به آیاتی استناد کرده‌اند که واژه مقیم در آنها به کار رفته است؛ مانند آیه ۲۱ سوره توبه که می‌فرماید: «نَعِيمٌ مُّقِيمٌ» نعمت‌های ابدی» (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۶، ص ۱۵) و یا آیه ۴۵ سوره شوری که می‌فرماید: «عَذَابٌ مُّقِيمٌ» عذابی که امید قطع آن نیست و (زمانی برای آن تعیین نشده است)» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۴۷۶).

ج) دلالت بر عدم خروج و مرگ بهشتیان و دوزخیان

برخی از آیات، دلالت بر عدم هرگونه خروج، موت اهل بهشت از آن و ایمن بودن آنها از عذاب الهی اشاره می‌کنند (الحجر ۱۵، ۴۵-۴۸).
برخی از آیات نیز مسئله عدم خروج از دوزخ را به طور مطلق بیان نموده که می‌توان گفت تعبیر دیگری از جاودانگی است (المائد ۵)، (۳۶-۳۷).

د) دلالت صریح برخی دیگر از آیات نسبت به عذاب جاودانه کافران

در برخی از آیات (مانند آیه ۱۶۱ و ۱۶۲ سوره بقره)، خداوند متعال به طور صریح سخن از عذاب جاودانه کفار و عدم خروج از جهنّم و عدم تخفیف عذاب می‌گوید. خداوند در پاسخ اهل کتاب که معتقد بودند «عذاب الهی نسبت به آنها موقت است»، ضمن باطل دانستن این عقیده، بر مسئله خلود تأکید می‌نماید. بنابراین پس از فحص، دلالت اولیه این قبیل آیات در مورد جاودانگی عذاب واضح است.

روایات: در این بخش به ذکر دو روایت بسنده می‌شود:

۱. از پیامبر اکرم ﷺ روایت شده است که پس از استقرار اهل جهنّم و بهشت در جایگاه خود، از سوی خداوند به آنان خطاب می‌شود: «ای اهل بهشت! بر شما باد به جاودانگی که

دیگر مرگ نیست، و ای اهل آتش! در دوزخ جاودان باشید که دیگر مرگی نیست» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۸، ص ۳۴۶).

۲. امام رضا علیه السلام به مأمون این گونه نوشتند: «خدا مؤمنی را که وعده بهشت داده است، وارد آتش نمی کند و کافری را که وعید دوزخ به خلود در آن داده است، از آتش بیرون نمی کند» (همان، ص ۳۶۲).

دیدگاه قائلین به انقطاع عذاب درباره آیات قرآن کریم و روایات

در مقابل آنان، افرادی چون ابن عربی و ملاصدرا که از مخالفان جاودانگی عذاب هستند معتقدند که بسیاری از تعبیر قرآن دلالت بر خلود در عذاب نمی کند. آنان برای تأیید مدعای خویش، به برخی از آیات قرآن تمسک می کنند که تنها دلالت بر جاودانگی در دوزخ می کند نه جاودانگی در عذاب؛ تعبیری چون «خَالِدِينَ فِيهَا»، «دَارُ الْخُلْدِ». آنان نسبت به نصوصی که دلالت بر عذاب جاودانه می کند، قائل به تأویل شده و دلالت هیچ یک از این نصوص را قطعی نمی دانند. اکنون برخی از عبارات آنها بیان می شود.

ابن عربی معتقد است که نسبت به سرمدیت در عذاب، نصی وجود ندارد؛ اما درباره سرمدیت در بهشت، نصوصی قطعی موجود است. (ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۱۶۴).

ملاصدرا در تفسیر خویش بر قرآن کریم می گوید میزان دلالت هر یک از نصوص دال بر عذاب جاودانه، به طور صریح نیست؛ گرچه این سخن نزد اکثر فقها و متکلمین بی اساس است» (ملاصدرا، ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۳۵۷).

ابن عربی نسبت به آیاتی که دلالت بر جاودانگی در عذاب می کند (یونس (۱۰)، (۵۲) المائده (۵)، (۸۰)، (الزخرف (۴۳)، (۷۴) معتقد است که خلود در این قبیل آیات، به معنای زمان طولانی است (ابن عربی، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۱۰۸).

ابن عربی به این مقدار بسنده نکرده و در چگونگی استعمال عذاب در چنین آیاتی دقت نموده و معتقد است که خداوند در پاره ای از موارد، عذاب جهنم را مقید به «الیم» نکرده و آن را به طور مطلق بیان نموده است؛ مواردی مانند: «فِي عَذَابٍ جَهَنَّمَ خَالِدُونَ» و «يَا» وَ فِي الْعَذَابِ هُمْ خَالِدُونَ». لذا این عدم قید، حکایت از این دارد که انسان گناه کار پیوسته در عذاب است، گرچه الم از او زائل شود (همان جا).

لکن چگونه ممکن است که شخصی به طور پیوسته در عذاب باشد، ولی گرفتار رنج نباشد؟ دلیل ابن عربی در این مسئله تنها عدم تقید عذاب به رنج و درد در برخی از آیات

قرآن کریم است. گویی در دیدگاه ابن عربی، عذاب به دو قسم دردناک و غیر دردناک تقسیم می‌شود. لذا ممکن است که شخصی پیوسته در عذاب باشد، ولی المی به او نرسد. می‌توان چنین گفت که این ادعا تنها در سایه تحقیقی که ملاصدرا درباره معنا و کاربردهای عذاب انجام داده قابل اعتنا است. بنابراین این رویکرد ابن عربی با بیان ملاصدرا روشن‌تر خواهد شد. در دیدگاه صدرالمتألهین دو معنا نسبت به عذاب وجود دارد:

نخست، معنای مصدری آن که در این صورت به معنای عذاب کردن است.

دوم، معنای اسمی آن. این معنا دلالت بر چیزی دارد که به وسیله آن، عذاب محقق می‌شود؛ مانند اینکه آتش - که وسیله عذاب است - در معنای اسمی می‌تواند عذاب نامیده شود. بنابراین در صورتی که بتوان نصوص ناظر بر خلود در عذاب را بر اساس بیان ملاصدرا به معنای اسمی آن تأویل کرد، خلود در عذاب می‌تواند با فقدان درد سازگار باشد؛ اما ملاصدرا خود تأویل واژه عذاب را در معنای مصدری اظهر می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۳، ج ۴، ص ۳۱۵).

البته در صورتی که این توجیه صدرالمتألهین مورد پذیرش واقع نشود، تعارض میان دیدگاه قائلین به انقطاع عذاب و نصوص قرآن را می‌توان با توجه به برخی دیگر از آیات قرآن و روایاتی که دلالت بر عدم وجوب وفای به وعید دارند، مرتفع نمود که بدان پرداخته خواهد شد. شایان ذکر است که عدم وجوب وفای به وعید، قطعی بودن عذاب جاودانه را مورد تردید قرار می‌دهد و هیچ‌گاه به معنای عدم وفای به وعید نخواهد بود.

عدم وجوب عمل به وعید

هیچ‌کس منکر دلالت ظاهری آیات قرآن نسبت به وعیدهای الهی نیست. چنانچه به مجموع آیات وارد شده در این باره نظری سطحی شود، به عذاب دائمی کفار اذعان می‌شود. لکن نکته مهم و اساسی آن است که تمام آیات وارده نسبت به عقاب و خلود کافران و گناه‌کاران، صبغه انذار و هشدار دارد که از آن به «وعید» تعبیر می‌شود. لذا از این‌گونه آیات نمی‌توان استنتاج کرد که عذاب ابدی به‌طور حتمی واقع می‌شود؛ حداکثر اینکه دلالت بر امکان وقوع وعید خداوند می‌کند. گرچه احتمال دوام عذاب اخروی همچنان باقی است؛ لکن صراحت دوام عذاب مورد تردید است. در قرآن کریم هم شواهدی بر این امر وجود دارد. آیات (کهف (۱۸)، ۱۸؛ انعام (۶)، ۴۸؛ اسراء (۱۷)، ۵۹) صریحاً دلالت می‌کنند که هدف از بعثت، اوامر و نواهی، بشارت مؤمنان و تخویف مجرمان است. عمل نمودن به

وعده و اعطای پاداش به اشخاص مؤمن عقلاً، عرفاً و شرعاً واجب است؛ لکن وفا نکردن به وعید ناپسند نیست. یعنی مولی میان مجازات و عدم مجازات مخیر است. گرچه این عقیده میان امامیه و اشاعره مشترک است، اما امامیه نیز در این مسئله پیرو عقل هستند.

عقل انسان چنین حکم می‌کند که چنانچه از بنده‌ای خطا سر بزند، مولای او می‌تواند این عبد خاطی را مجازات نکند. از این جهت این حکم عقلانی درباره‌ی خداوند رحمان که هیچ‌گونه سودی از عذاب کافران و مشرکین نمی‌برد، مضاعف خواهد شد.

شاید توجه به همین مسئله بوده است که روایاتی درباره‌ی عدم لزوم وفای به وعید وارد شده است. به‌عنوان نمونه، روایتی در این زمینه از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده است که می‌فرماید: «من وعده الله علی ثواب، فهو منجز له و من أوعده علی عمل عقاباً فهو فیه بالخیار (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۴۰۶)؛ هر کس که خداوند به او وعده‌ی ثواب داده باشد، پس حق تعالی به‌طور قطع آن را انجام می‌دهد و هر کس که خداوند به او وعده‌ی مجازات در دوزخ داده باشد، پس حق تعالی مخیر است که این عقاب را انجام بدهد یا انجام ندهد».

عبدالرحمن جامی نیز در پاسخ به این پرسش که عفو کردن مستلزم کاذب بودن اخباری است که بر وعید دلالت می‌کند، چنین می‌گوید: ممکن است این‌گونه گفته شود که وعید خبر حقیقی نیست، بلکه نوعی تهدید و زجر است؛ زیرا در ادبیات عرب اثبات شده است که کلام خبری، معانی زیادی دارد؛ مانند دعا و حسرت. لذا تجاوز از وعید مستلزم کذب چنین اخباری نیست (جامی، ۱۴۲۵ق، ص ۲۰۶). بر این اساس می‌توان دلیل دوم حکیم طالقانی، یعنی مخالفت نظریه‌ی انقطاع عذاب با روایات را توضیح داد.

اجماع

طالقانی معتقد است که در این مسئله اختلافی میان مسلمانان صدر اسلام نبوده است و جمیع آنان در این مسئله اتفاق نظر دارند.

اما می‌توان گفت که این سخن نادرست است؛ زیرا تمام صحابه‌ی پیامبر اکرم در این مسئله اتفاق نظر نداشته‌اند. در این خصوص، مؤلف تفسیر الدرّ المثثور برخی از صحابه‌ی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله مانند ابن مسعود، شعبی و عبدالله بن عمر را از جمله مخالفان جاودانگی در عذاب معرفی می‌کند.

ابن مسعود معتقد است که روزی بر جهنم خواهد آمد که درهای آن بسته می‌شود و ساکنان آن، پس از آنکه مدت‌های طولانی در آن بودند، از آنجا خارج می‌شوند؛ به‌گونه‌ای

که هیچ‌کس در جهنم نخواهد ماند (سیوطی، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۳۵۰-۳۵۳).

ابن حجر هیثمی در کتاب «الزواجر»، تعداد مخالفان خلود در عذاب جهنم را بیش از این دانسته و جمعی از مفسران را در عداد مخالفان خلود قرار داده است. ابن حزم نیز مخالفان جاودانگی در عذاب را جهم‌بن صفوان، ابوالهذیل و گروهی از شیعیان می‌داند. وی معتقد است که تمامی فرقه‌های دین اسلام بر عدم فناء بهشت و نعمت‌های آن و بر جهنم و عذاب آن اتفاق نظر دارند، مگر جهم‌بن صفوان، ابوالهذیل علاف، و گروهی از شیعیان. بنابراین نمی‌توان ادعا نمود که اجماع مسلمین صدر اسلام بر پذیرش عذاب دائمی بوده است (صدیق، بی تا، ج ۴، ص ۴۰۷؛ ابن حزم اندلسی، ۱۳۹۵، ص ۳).

تحلیل و بررسی دلایل عقلی

پاسخ نقد دلیل اول: تحلیل این دلیل در دو بخش مطرح می‌شود.

بررسی بخش نخست: در این قسمت تنها به تحلیل دو حکمت نخست از حکمت‌های چهارگانه که حکیم طالقانی بدان اشاره کرده‌اند پرداخته می‌شود.

الف) حکیم طالقانی معتقد است تنافی عذاب دائمی با حکمت الهی از جمله دلایل قائلین به انقطاع عذاب است. لذا وی درصدد این برآمده که حکمت عذاب دائمی را برشمارد. ایشان معتقد است که عذاب الهی در حقیقت همان صورت عقاید و هیئات رذیله است که از جمله لوازم جدایی‌ناپذیر نفس است. لذا حکمت عذاب دائمی آن است که چنین ملکات و هیئاتی از نفوس چنین افرادی انبعاث شده است؛ چرا که لوازم ذاتی یک شیء، همیشه با آن شیء همراه خواهد بود.

اما می‌توان گفت که این ادعا نادرست است؛ زیرا، گرچه لوازم ذاتی یک شیء با آن شیء مقرون و همراه است، لکن از آنجایی که میان لوازم ذاتی یک شیء و ذاتیات آن مسانخت و ملائمت وجود دارد، نمی‌توان به وجود عذاب دائمی حکم نمود.

به عبارت دیگر، حکیم طالقانی معتقد است که عذاب دائمی از جمله لوازم ذاتی انسان‌های شقاوت‌مند است و از آنجایی که لوازم ذاتی یک شیء همواره با آن شیء همراه است، عذاب چنین فردی دائمی است. لذا این امر می‌تواند به عنوان حکمت دوام عذاب محسوب شود. درحالی‌که با وجود سنخیت و عدم تنافی، و در نتیجه هماهنگی و تناسب موجود میان ذات و لوازم ذات، چگونه می‌توان به وجود عذاب دائم حکم نمود؟ هیچ‌گاه میان ذات و لوازم ذاتی یک شیء، تنافر و تنافی وجود ندارد و از آنجایی که عذاب به

معنای ادراک ناملائم است، لذا نمی‌توان به وجود عذاب دائمی حکم نمود؛ زیرا اگر عذاب از جمله لوازم ذاتی یک شیء باشد، ادراک ناملائم با طبع محقق نخواهد شد.

ب) حکیم طالقانی معتقد است که عدم وفای به وعید موجب پنهان شدن عدالت الهی می‌شود و از آنجایی که این امر برخلاف عدالت الهی است، لذا وفای به وعید امری ضروری می‌باشد. وی معتقد است که عدم وفای به وعید، تنها نسبت به مؤمنانی است که استحقاق عذاب دائمی را ندارند. لکن در مورد افرادی که چنین استحقاقی را دارند عدم وفای به وعید در مورد آنها برخلاف اقتضای عدل الهی محسوب می‌شود. پیش‌تر در مورد عدم وجوب وفای به وعید سخن گفته شد. نکته مهم و قابل توجه که حکیم طالقانی بدان پرداخته، تفصیلی است که میان عدم ضرورت وفای به وعید نسبت به مستحقین و غیرمستحقین عذاب قائل است. لکن می‌توان چنین گفت که پذیرش این انفکاک و جدایی با ظاهر روایاتی که دلالت بر عدم وفای به وعید می‌کنند، منافات دارد؛ زیرا لسان این روایات عام است. یعنی میان افرادی که استحقاق عذاب دارند و افرادی که چنین استحقاقی را ندارند، تفاوتی وجود ندارد و هر جا که عنوان وعید صادق باشد، براساس روایات موجود در این باره، وفای به آن واجب نیست. بلکه بخشش از چنین مولای کریمی قابل انتظار است.

شاهد بر این مدعا، ظاهر برخی از آیات قرآن است که با لسانی فراگیر دلالت بر وعده عفو الهی نسبت به تمام مجرمان و گناهکاران می‌نماید. یعنی شامل مؤمنان و کفار مخلد در عذاب نیز می‌شود. براساس آیه شریفه ۵۳ سوره زمر، خداوند به جمیع انسان‌ها - اعم از کافر و مؤمن - وعده عفو در مورد تمامی گناهان را داده است و از ناامیدی نسبت به درگاه الهی نهی نموده است. لذا بر اساس وجود برخی از آیات قرآن کریم و لسان روایات پیش‌گفته، این جدایی میان مستحقین و غیر مستحقین عذاب، جایی نخواهد داشت.

تحلیل بخش دوم

این بخش ضمن دو نکته مورد بررسی قرار می‌گیرد.

دلیلی که حکیم طالقانی از سوی قائلین به انقطاع عذاب بیان می‌کند این است که عقاب دائمی بر اثر عوامل خارجی بوده و نوعی قسر محسوب می‌شود و از آنجایی که قسر هیچ‌گاه دائمی نیست، عذاب الهی نیز استمرار ندارد. طالقانی در مقام نقد این دلیل معتقد

است که عذاب الهی چنانچه از لوازم ذاتی یک شیء باشد، در این صورت قسر محسوب شده و در نهایت، عذاب الهی امری ابدی است.

۱. صدرالمتألهین در برخی از کتب خویش «مانند شواهد الربوبیة و الأسفار الأربعة»، ساکنان در دوزخ را به پنج دسته تقسیم می نماید که عبارتند از مشرکین، کافران، منافقان، مؤمن گناه کار که یا موحد عارف غیر عامل است یا موحد محجوب. در دیدگاه ملاحظه صدر قسری بودن عذاب تنها نسبت به اهل نفاق است نه سایر ساکنان دوزخ؛ زیرا عذاب مشرکین و کافران براساس فطرت ثانیة آنهاست. این فطرت که حاصل از تکرر معاصی است، به منزله ذاتیات انسان محسوب می شود. بنابراین نسبت به عذاب مشرکان و کافران، قاعده «القسر لایدوم» قابل تصور نیست؛ زیرا منشأ عذاب آنها امری ذاتی است و نسبت به دو گروه اخیر، عذاب دائمی تصور نمی شود؛ به جهت اینکه مرجع و مآل آنها به بهشت خواهد بود و از محل بحث بیگانه است (صدرالدین شیرازی، ۱۰۴۱ق، ج ۹، ص ۳۱۸-۳۱۹).
بنابراین، انتقادی که حکیم طالقانی نسبت به این دلیل قائلین به انقطاع عذاب مطرح می کند صحیح نیست؛ زیرا رویکرد حکیم طالقانی - ذاتی بودن عذاب - ناظر به دو گروه نخست است و از این جهت، ذاتی بودن عذاب که مورد انکار قائلین به انقطاع عذاب نیست، بنابراین انتقاد حکیم طالقانی تنها ناظر به مشرکان و کافران است که نسبت به آنها قاعده القسر لایدوم صحیح نیست. کاربرد این قاعده تنها نسبت به اهل نفاق است و نسبت به دو گروه اخیر نیز به طور کلی خارج از محل بحث است؛ زیرا عذاب دائمی در مورد آنها تصویر نمی شود؛ اما حکیم طالقانی این قاعده را به سایر ساکنان دوزخ سرایت داده است. بدین معنا که قائلین به انقطاع عذاب، این قاعده را تنها در مورد اهل نفاق به کار برده اند؛ لکن طالقانی این گونه پنداشته که این قاعده دلیلی است که قائلین به انقطاع عذاب، آن را در مورد تمامی اهل دوزخ بیان کرده اند.

پاسخ نقد دلیل دوم

پاسخ به این دلیل ضمن سه نکته بیان می شود.

۱. حکیم طالقانی معتقد است یکی از دلایل قائلین به انقطاع عذاب این است که عقاب الهی هیچ گونه خیری نسبت به هیچ کس ندارد. لذا دلیلی برای عذاب همیشگی وجود ندارد. بر این اساس، وی در مقام نقد این دلیل می گوید، ممکن است عدم انقطاع عذاب کافران، تکمیل رحمت الهی نسبت به مؤمنان و اتمام نعمت جاودانگی مؤمنان باشد که بدان اشاره

شد. در این مقام، ابتدا دیدگاه ملاصدرا تبیین می‌شود و سپس انتقاد حکیم طالقانی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

از جمله دلایلی که صدرالمتألهین نسبت به انقطاع عذاب اقامه نموده عبارت است از اینکه طاعات بندگان نفعی نسبت به حق تعالی ندارد؛ همان‌طور که معصیت بندگان ضرر و نقصانی به خداوند وارد نمی‌کند. بدین جهت چگونه ممکن است که عذاب الهی استمرار داشته باشد (همان، ص ۳۱۲).

افزون بر اینکه این دلیل بیشتر صبغه کلامی دارد تا برهانی. تا بدان‌جا که نگارنده اقوال قائلین به انقطاع عذاب را بررسی نموده، هیچ‌یک از آنان چنین ادعایی نکرده‌اند که عذاب دائمی هیچ‌گونه خیری نسبت به هیچ‌کس ندارد؛ تا آنکه حکیم طالقانی اتمام نعمت جاودانگی مؤمنان در بهشت را به‌عنوان حکمت عدم انقطاع عذاب معرفی نماید. لذا می‌توان گفت که این انتقاد او تمام نیست.

۲. حکیم طالقانی معتقد است که یکی از دلایل قائلین به انقطاع عذاب، این است که عقاب دائمی و مستمر شر محض بوده و صدور چنین شری از سوی خداوند حکیم که خیر بالذات است، امکان نخواهد داشت. لذا دلیلی بر دوام عذاب الهی وجود ندارد.

حکیم طالقانی نسبت به این دلیل، می‌گوید عذاب دائمی خیر است نه شر. حال اگر بپذیریم عذاب دائمی شر است، این شر امری بالعرض است و چنین شری مصلحت دارد که عبارت است از اكمال نعمت‌های مؤمنان و اتمام شادی آنها.

لکن تا جایی که نگارنده دلایل اقامه شده از سوی قائلین به انقطاع عذاب را جستجو و بررسی نموده، دلیلی که طالقانی از سوی آنان گزارش کرده، ناتمام است. ایشان به همین دلیل ناتمام نیز انتقاداتی وارد نموده است.

دلیل اقامه شده به جهت انقطاع عذاب این است که: خداوندی که عین رحمت، خیر و نور بوده و هر آنچه از او صادر می‌شود از جنبه کرم، لطف و بخشش است، چگونه ممکن است چنین خدای حکیمی دوام عذاب را که امری شر می‌باشد ایجاد نماید، در حالی که وجود شرور بالعرض بوده و تحقق شرور نیز بسیار نادر است؟ بنابراین غضب الهی امر عارضی است و امر عارضی دوام ندارد. به همین دلیل نمی‌توان به عدم انقطاع عذاب قائل شد (همان، ص ۳۵۵).

همان‌طور که مشاهده می‌شود، این دلیل از شر محض بودن عذاب دائمی سخنی به میان

نمی‌آورد تا آنکه حکیم طالقانی در مقام پاسخ به آن، چنین بگوید که عذاب همیشگی شرّ بالعرض است و مصلحت آن نیز در اتمام نعمت مؤمنان در بهشت است. همچنین براساس این دلیل، بالعرض بودن شرور مورد انکار قائلین به انقطاع عذاب نیست تا آنکه حکیم طالقانی مصالحی را برای این شرّ بیان نماید.

حکیم طالقانی معتقد است که عذاب مستمرّ الهی خیر است. لکن این سؤال مطرح می‌شود که چنانچه عذاب دائمی خیر باشد، در این صورت پذیرش این سخن چگونه با عقیده به عدم انقطاع عذاب سازگار خواهد بود؟ به بیان دیگر، می‌توان چنین گفت که خیر بودن عذاب دائمی به معنای پذیرش انقطاع عذاب است. با توجه به آنچه ذکر شد، می‌توان گفت هیچ‌یک از انتقادات حکیم طالقانی نسبت به این دیدگاه عرفا و حکما در این مسئله درست نیست.

۳. در دیدگاه طالقانی، عقاید باطل و ملکات رذیله که از جهت قوه نظریه و عملیه حاصل شده است، منشأ جاودانگی در عذاب است. وی معتقد است که حصول این عقاید باطل می‌تواند به طور جهل بسیط یا امری تقلیدی یا آنکه مستند به ظنّ باشد. این در حالی است که صدرالمتألهین، مبدأ عذاب ابدی را تنها جهل مرکب می‌داند. مآصدرا این عقیده را مذهب و معتقد حکما می‌داند (همان، ص ۳۱۰).

بر اساس دیدگاه ملاصدرا در خلقت انسان، قوای رئیسه که از اتباع و پیروان شیطان‌اند، به سه دسته تقسیم می‌شوند:

(الف) قوه واهمه که شوق به لذات نفسانیه از آن منبعث می‌شود.

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

(ج) قوه غضبیه که منشأ موذیات ضارّه و مبداء جنایت و ستم است. هر یک از این قوا به حسب طبیعت خویش، انسان را به سمت گناه دعوت می‌کند. تمام این قوا شبیه نار هستند؛ مانند حرارت نار کبر و غضب که موجب ادعای ربوبیت توسط فرد خواهد شد (همو، ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۳۴۷).

صدرالمتألهین در ادامه این چنین می‌گوید که بزرگی هر رذیلتی بر اساس قوه‌ای است که از آن صادر می‌شود؛ 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 نمی‌شود. آنچه

سبب خلود در آتش جهنم می‌شود، رذیله ناطقه نفسانیه انسان است. رذیله ناطقه نفسانیه عبارت است از فساد در اعتقاد؛ زیرا فساد در اعمال امری عرضی و زوال‌پذیر است، برخلاف سوء اعتقاد نسبت به خداوند و انکار معاد، انبیاء و اولیاء؛ چراکه این قبیل رذائل موجب خلود در عذاب الهی می‌شود. به دلیل آنکه سوء اعتقاد داخل در قوام روح است و فساد در ذات شیء موجب هلاکت می‌شود. وی در این مقام به این آیه (نساء ۴)، (۴۸) استناد می‌نماید. بنابراین ملاصدرا رذیله ناشی از قوه ناطقه را سبب خلود در عقاب برمی‌شمارد. نفوس چنین افرادی بر اثر رسوخ جهل مرکب به شیطان لعین تبدیل می‌شود، اما بر اثر رسوخ رذیله سایر قوا به حیوانات سبعی و بهیمی تغییر خواهند کرد و هر نوع حیوانی نسبت به شیطان به رستگاری نزدیک‌تر می‌باشد.

حکیم سبزواری نیز همگام با ملاصدرا، مبدء عذاب ابدی را جهل مرکب می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۹، ص ۳۱۰). لذا تنها جهل مرکب منشأ عذاب جاودانه است تا چه رسد به اینکه مبدء عقاید فاسد و آراء باطل، ظن یا تقلید باشد. افزون بر این، ملکات رذیله نیز نمی‌تواند به عنوان منشأ مستقلی برای توجیه عذاب ابدی باشد؛ زیرا مرجع ملکات رذیله در حقیقت آراء باطل است.

پاسخ نقد دلیل سوم

شمول رحمت الهی تا بدان‌جا که شامل کافران و مشرکان شود، از جمله دلایل اقامه شده توسط قائلین به انقطاع عذاب است. چگونه ممکن است خداوند برخی از انسان‌ها را هیچ‌گاه مشمول رحمت خود قرار ندهد؟ ابن عربی در این باره می‌گوید: رحمت الهی بر غضب او سبقت گرفته است و رحمت، سابق و غضب مسبوق است. رحمت خداوند همه چیز را فراگرفته است؛ حتی جهنم و کسانی که در آن به سر می‌برند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۵).

حکیم طالقانی در مقام نقد این استدلال چنین می‌گوید که منافاتی میان عذاب مخصوص نسبت به تمام کافران و نعمت ایجاد کمالات مناسب با آنان وجود ندارد. لذا عذاب دردناک الهی با رحمت عام حق تعالی تنافی ندارد.

اما این‌گونه به نظر می‌رسد که این انتقاد مطرح شده صحیح نیست. نخستین دلیلی که صدرالمتألهین برای انقطاع عذاب اقامه نموده، طریق عادت بر عذاب بود. در دیدگاه ملاصدرا آن‌دسته از کفّاری که از رحمت الهی ناامید شده‌اند، عذاب آنها زائل می‌شود. دلیل

این امر عادت به ملکات رذیله و هیئات ردیئه است. چنین افرادی با انجام امور زشت و بر اثر تکرار معصیت، سبب انحراف جوهر اصلی و فطری نفس شده‌اند. بنابراین عامل رسوخ ملکات رذیله در نفوس چنین افرادی، اصرار بر معاصی است. این امر سبب ایجاد فطرت ثانوی می‌شود. لذا آنچه موجب زوال عذاب می‌شود، عادت به این ملکات و صفات ناپسند است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۹، ص ۳۰۷).

بدین ترتیب، پس از آنکه اهل دوزخ به تناسب با اعمال ناپسندی که در این دنیا انجام داده‌اند عذاب الهی را تحمل می‌کنند، پس از آن نعیمی از سوی حق تعالی به آنها می‌رسد. این نعیم عبارت است از عادت به عذاب الهی. در نتیجه عذاب الهی نسبت به آنان سرد و گوارا خواهد شد. وی معتقد است که این گوارایی و عادت به عذاب اقتضای رحمت واسعة الهی است.

صدرالمتألهین در تفسیر خویش بر قرآن کریم می‌گوید نهایت سخنی که در پاسخ به این اشکال می‌توان گفت آن است که مراتب عذاب نسبت به افراد گوناگون، متفاوت است. لذا ممکن است عذاب الهی نسبت به یک فرد شدید باشد و همان عذاب نسبت به فرد دیگری ضعیف. این اختلاف در شدت و ضعف، بر اساس تفاوت در قوای ادراکی افراد خواهد بود. مآصدرا در این مقام به جهت تبیین دیدگاه خود به برخی از امور این دنیا مثال می‌زند. وی معتقد است که جمیع لذات دنیوی نزد حکیمان متآله، درد و رنج است؛ همان‌گونه که اکثر مردم از معارف الهیه بیزاری می‌جویند (همو، ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۳۵۶).

بنابراین ممکن است شیء واحدی نسبت به اشخاص گوناگون به صورت کاملاً متفاوتی مورد ادراک واقع شود. می‌توان چنین نتیجه گرفت که انتقاد مطرح شده از سوی حکیم طالقانی نمی‌تواند دلیل - یعنی عادت به عذاب - اقامه شده نسبت به انقطاع عذاب را مورد خدشه قرار دهد. افزون بر این، پاسخی که صدرالمتألهین در جواب به این شبهه ارائه نموده، اشکال را مرتفع خواهد نمود و این دلیل صدرالمتألهین بدون اینکه مورد خدشه قرار گیرد، همچنان صحیح خواهد بود.

نتیجه‌گیری

حکیم طالقانی تنها به برخی از دلایل قائلین به انقطاع عذاب اشاره می‌کند و همان دلایلی هم که خود وی آنها را گزارش می‌کند کافی نمی‌داند. افزون بر این، وی این دیدگاه را با ظواهر آیات قرآن کریم و با اجماع مسلمانان صدر اسلام مخالف می‌داند. این در حالی

است که برخی از صاحبۀ پیامبر اکرم ﷺ منکر عذاب ابدی و جاودانه‌اند. حکیم طالقانی قائل است که میان نظریۀ انقطاع عذاب و آیات صریح قرآن تنافی وجود دارد. لکن این سخن نادرست است که بدان پاسخ داده شد. عدم وجوب عمل به وعید، می‌تواند به عنوان راه‌حلّ دیگری نسبت به توجیه مسئله انقطاع عذاب محسوب می‌شود. حکیم طالقانی، عذاب دائمی را منافی حکمت الهی نمی‌داند و در صدد پاسخ‌گویی به تنافی حکمت الهی و عذاب دائمی برآمده است، درحالی‌که این دلیل قائلین به انقطاع عذاب بیشتر صبغۀ کلامی دارد تا برهانی. حکیم طالقانی نه تنها به دلایل قائلین به انقطاع عذاب نپرداخته، بلکه در لابه‌لای انتقادات خود نیز اشاره‌ای بدان‌ها نکرده است. با توجّه به متن حاضر، هیچ‌یک از انتقادات مطرح شده از سوی طالقانی کافی نمی‌باشد. لذا دلایل اصلی مطرح شده توسط برخی از حکما و عرفا در این مسئله همچنان باقی و استوار است.

کتابنامه

- قرآن کریم.

۱. ابن عربی، محمد بن علی (۱۴۱۰ق). رحمة من الرحمن في تفسير و اشارات القرآن (ج ۴). جمع و تألیف محمود محمود غراب. دمشق: بی جا.
۲. _____ (بی تا). الفتوحات المکیة (ج ۱، ۳). مصر: طبع بولاق.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). لسان العرب (ج ۳). بیروت: دار صار.
۴. آشتیانی، سید جلال الدین (۱۳۸۱). شرح بر زاد المسافر صدرالدین شیرازی. قم: بوستان کتاب.
۵. ابن حزم، علی بن احمد (۱۳۹۵ق). الفصل بین الأهواء و النحل. بیروت: دارالمعرفة.
۶. جامی، عبدالرحمن (۱۴۲۵ق). شرح فصوص الحکم. تصحیح عاصم ابراهیم کیالی. بیروت: دارالکتب العلمیة.
۷. _____ (۱۳۹۳). نقد النصوص في شرح نقش الفصوص. مقدمه، تصحیح و تعلیقات ویلیام چیتیک. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۸. صدیق حسن خان، محمد صدیق (بی تا). تفسیر فتح البیان (ج ۴). به اهتمام عبدالمحی علی محفوظ. قاهره: بی جا.
۹. فخررازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). التفسیر الکبیر (ج ۶)، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (بی تا). المفردات في غریب القرآن. تحقیق و ضبط محمد خلیل عتیانی. لبنان: دارالمعرفة.
۱۱. سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۷۶). رسائل حکیم سبزواری. تصحیح، تعلیق و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی. تهران: شرکت چاپ و انتشارات اسوه.
۱۲. سیوطی، جلال الدین (۱۴۰۳ق). الدر المنثور في تفسیر المأثور (ج ۳). قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۱۳. شبر. سید عبدالله (۱۴۱۲ق). تفسیر القرآن الکریم (ج ۲). بیروت: دارالبلاغه.
۱۴. صدرالدین شیرازی. محمد بن ابراهیم (۱۳۸۹). تفسیر القرآن الکریم. تصحیح تحقیق و مقدمه محمد جواجوی با اشراف سید محمد خامنه‌ای. (ج ۵). تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

۱۵. _____ (۱۳۷۳). تفسیر القرآن الکریم (ج ۴). قم: انتشارات بیدار.
۱۶. _____ (۱۴۱۰ ق). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة (ج ۹). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۷. _____ (۱۳۹۳). الشواهد الربویة فی مناهج السلوکیة. با حواشی حکیم سبزواری، مقدمه، تصحیح و تحقیق سید جلال الدین آشتیانی. قم: بوستان کتاب.
۱۸. صدوق، محمدبن علی (۱۳۹۸ق). التوحید. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۹. طباطبایی. سید محمدحسین (۱۳۷۱). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۲۲). قم: مؤسسۀ اسماعیلیان.
۲۰. نعیم طالقانی، محمد نعیم بن محمد تقی (۱۳۹۰). ملخص منهج الرشاد فی المعاد الجسماني. تحقیق رضا استادی. مشهد: بنیاد پژوهشهای آستان قدس رضوی.
۲۱. غزالی، محمد بن محمد (۱۳۹۹ق). الاقتصاد فی الاعتقاد. تحقیق علی ابو ملحم. بیروت: مكتبة الهلال.
۲۲. قیصری، داود بن محمود (۱۳۹۳). شرح فصوص الحکم. تحقیق آیت الله حسن حسن زاده آملی. (ج ۱). قم: بوستان کتاب.
۲۳. مجلسی، محمدباقر بن محمد تقی (۱۴۰۴ق). بحار الأنوار الجامعة لدرر الأخبار الأئمة الأطهار (ج ۸). بیروت: مؤسسۀ الوفاء.
۲۴. مکارم شیرازی. ناصر (۱۳۷۴). تفسیر نمونه. (ج ۲۰). تهران: دارالکتب الإسلامیة.