



Evaluation of Ayatollah Javadi Amoli's rational arguments on the compatibility of divine justice with the verses of "Khalid" in torment

Hamid Emamifar ^{a*}, Mohammad Ebrahimirad ^b, Mohammad Golami ^c Nourollah Karimian ^d

^a Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Humanities, University of Arak, Arak h-emamifar@araku.ac.ir

^b Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Humanities, University of Arak, Arak m-ebrahimirad@araku.ac.ir

^c Third-level student at the Markazi Province Seminary mohmadgolami@yahoo.com

^d Instructor, Islamic Studies Department, Arak University, Arak N-karimian@araku.ac.ir

KEYWORDS

"Khalid"
justice
embodiment of actions
limitation of punishment
proportionality of punishment
and action, intention.

ABSTRACT

The topic of "Khalid" and eternal punishment for certain individuals in hell is a significant issue in exegesis and theology, consistently engaging Islamic thinkers. Within this discourse, opinions among Islamic scholars differ. Some argue that "Khalid" and eternal punishment are incompatible with God's justice, leading them to adopt the theory of "interruption of hell's punishment." Conversely, others assert that "Khalid" and eternal punishment do not contradict God's justice, thus affirming their belief in both concepts. Ayatollah Javadi Amoli is among those who contend that "Khalid" and eternal punishment align with God's justice, offering rational justifications for the permanence of punishment for some individuals in hell. This research employs an analytical-descriptive method to evaluate and critique his rational arguments regarding "Khalid" and the permanence of torment. It concludes that these justifications fail to provide a rational explanation for the existence of "Khalid" in the Koranic context of punishment and do not resolve the tension between immortality and divine justice, despite the undeniable and certain nature of Koranic verses addressing "Khalid" and eternal punishment for certain individuals in hell.

* Corresponding author.

E-mail address: h-emamifar@araku.ac.ir

DOI: 10.22034/RTMR.2025.2047773.1079

Received:2024/10/24 ; Received in revised form:2024/11/25; Accepted: 2024/12/15

Article type: Research Paper

©Author





ارزیابی دلایل عقلی آیت‌الله جوادی آملی بر سازگاری عدل الهی با آیات خلود در عذاب

حمیدامامی فر^{الف*}، محمد ابراهیمی راد^ب، محمد غلامی^ج، نوراله کریمیان^د

^{الف} استادیار، گروه معارف اسلامی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه اراک، اراک h-emamifar@araku.ac.ir

^ب استادیار، گروه معارف اسلامی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه اراک، اراک m-ebrahimirad@araku.ac.ir

^ج طلبه سطح سه حوزه علمیه استان مرکزی mohmadgolami@yahoo.com

^د مربی گروه معارف اسلامی دانشگاه اراک، اراک N-karimian@araku.ac.ir

واژگان کلیدی	چکیده
خلود عدل تجسس اعمال محدودیت عذاب تناسب کیفر و عمل نیت	مسئله «خلود و جاودانگی عذاب» برخی از دوزخیان، از مباحث مهم تفسیری و کلامی است و همیشه مورد توجه و اهتمام اندیشمندان اسلامی بوده است. سؤال اساسی در مسئله مذکور، سازگاری آن با عدل الهی است که آیا عذاب ابدی و نامحدود، برای ارتکاب اعمال خلاف «محدود» دنیایی، با عدل الهی سازگار است؟ در این زمینه بین اندیشمندان اسلامی تفاوت دیدگاه وجود دارد. برخی از آنان، خلود و عذاب ابدی را با عدل الهی ناسازگار دانسته و در نتیجه نظریه «انقطاع عذاب دوزخ» را برگزیده‌اند. برخی دیگر، خلود و عذاب ابدی را با عدل خدا منافی ندانسته و در نتیجه به خلود و دوام عذاب معتقد شده‌اند. آیت‌الله جوادی آملی از جمله اندیشمندانی است که خلود و عذاب ابدی را با عدل خدا ناسازگار ندانسته و در زمینه تبیین خلود و دوام عذاب برای برخی از دوزخیان، دلایلی عقلانی ارائه کرده است. در این پژوهش، با روش تحلیلی-توصیفی، دلایل عقلی ایشان بر خلود و دوام عذاب، مورد ارزیابی و نقد قرار گرفته و بیان شده است که با این دلایل نمی‌توان خلود قرآنی را تبیین عقلانی و مسئله تعارض خلود با عدل الهی را مرتفع کرد؛ اگرچه اصل ظهور آیات قرآن مبنی بر خلود و عذاب ابدی برای برخی از دوزخیان، قطعی و غیرقابل انکار است
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۸/۳	
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۹/۵	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۹/۲۵	

مقدمه

مسئله ناسازگاری عدل خداوند با دوام عذاب اخروی و خلود برخی افراد در دوزخ؛ دانشمندان اسلامی را در بحث‌های قرآنی، کلامی و فلسفی به تأمل واداشته است. عدل الهی اقتضا می‌کند که بین جزا و عمل، کیفر و گناه، تناسب و تماثل وجود داشته باشد. تناسب بین جزا و عمل به این معناست که جزا بیش از عمل نباشد؛ گرچه ممکن است بر اثر احسان الهی کیفر، از عمل کمتر باشد. از این رو، با توجه به این که انسان، مدتی محدود در این دنیا گناه می‌کند، کیفر او هم باید محدود باشد. آیات قرآن نیز تناسب بین کیفر و عمل را تأیید می‌کنند. از باب نمونه:

«جَزَاءٌ وِفَاقًا» (نبا، ۲۶) جزا مطابق عمل است؛

«وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا وَهُمْ س(انعام، ۱۶۰)؛ هر کس کار بدی انجام دهد، جز مانند آن کیفر نخواهد دید و ستمی بر آن‌ها نخواهد شد؛

«وَالَّذِينَ كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ بِمِثْلِهَا» (یونس، ۲۷)؛ کسانی که مرتکب گناه شدند، جزای بدی به مقدار آن دارند؛

«مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا» (غافر، ۴۰)؛ هر کس بدی کرده، جز به مثل آن کیفر داده نمی‌شود.

از طرفی، برخی از آیات بر این نکته دلالت دارند که ملحدان معاند و منافقان، دارای عذاب ابدی و در دوزخ جاودانه اند و ظهور این آیات، در خلود و عذاب ابدی ایشان، قابل انکار نیست. به عنوان نمونه:

«وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَاراً خَالِداً فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ» (نساء ۱۴)؛ آن کس که خدا و رسولش را نافرمانی و از مرزهای او تجاوز کند [خداوند] او را در آتشی وارد می‌کند که جاودانه در آن خواهد ماند و برای او مجازات خوارکننده‌ای است؛

«وَمَنْ يَفْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَ لَعْنَهُ وَ أَعَدَّ لَهُ عَذَاباً عَظِيماً» (نساء ۹۳)؛ و هر کس، فرد با ایمانی را از روی عمد به قتل برساند، مجازات او دوزخ است؛ درحالی که جاودانه در آن می‌ماند و خداوند بر او غضب و او را از رحمتش دور می‌کند و عذاب عظیمی برای او آماده کرده است؛

«وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ» (بقره، ۱۶۷)؛ و هرگز ایشان از آتش [دوزخ] خارج نخواهند شد.

سؤالی که به ذهن متبادر می‌شود، این است که چگونه عذاب ابدی و نامحدود، برای ارتکاب اعمال محدود دنیایی، با عدل الهی که مستلزم اقتضای تناسب بین کیفر و گناه است؛ سازگار می‌باشد؟ بر این اساس، برخی اندیشمندان خلود ابدی را با عدالت خدا ناسازگار و در نتیجه خلود را به معنای «مدت طولانی» دانسته‌اند (فخر رازی، مفاتیح الغیب، ج ۴، ص ۱۴۳-۱۴۴). برخی دیگر بر این باورند تا هنگامی که آتش، وجود داشته باشد، کافران در آتش‌اند؛ ولی آتش دوزخ دائم نیست و زمانی خواهد رسید که آتش دوزخ خاموش می‌شود و با خاموش شدن آن، کافران نیز می‌میرند و از بین می‌روند (صادقی، ۱۳۹۹، ج ۷، ص ۱۰۰، ج ۳۰ ص ۴۰۴، ج ۲۶ ص ۳۶۵). بعضی دیگر از اندیشمندان اسلامی، خاموش شدن آتش دوزخ را نمی‌پذیرند و آتش دوزخ را جاودانه می‌دانند؛ اما انقطاع رنج و عذاب دوزخیان را می‌پذیرند؛ با این توضیح که گناهکاران پس از تحمل درد و رنج طولانی، مشمول رحمت الهی واقع می‌شوند و احساس درد و رنج را از دست می‌دهند و مزاج آنان با عذاب، سازگار و لذا عذاب برای ایشان شیرین می‌شود. این دسته، عذاب را از ماده «عذب» (شیرین) می‌دانند (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۹۴)؛ (ابن عربی، بی تا ج ۱، ص ۲۹۰ و ج ۲، ص ۴۰۸) برخی نیز خلود و عذاب ابدی را پذیرفته و آن را با عدالت خدا سازگار دانسته‌اند. آیت‌الله جوادی آملی از جمله اندیشمندانی است که خلود در دوزخ و دوام عذاب را برای برخی از انسان‌ها، پذیرفته و بر این باور است که

این مسئله، با عدالت و رحمت الهی ناسازگار نیست. ایشان برای تبیین عقلی مسئله خلود و عدم تنافی آن با عدالت خداوند، دلایلی عقلی ارائه کرده است. در این مقاله دلایل ایشان، مورد ارزیابی و نقد قرار گرفته است.

پیشینه بحث

در زمینه دوام عذاب و خلود در دوزخ، تاکنون آثاری نگاشته شده اند؛ از جمله:

۱. «تحلیل مبنایی حقیقت خلود در جهنم با تأکید بر دیدگاه علامه جوادی آملی با رویکرد (تفسیری-روایی-فلسفی)»، اثر محمدهادی منصوری، علی پوریگانه، محمدحسین فهیم نیا، ۱۳۹۱؛

۲. «بررسی انتقادی دیدگاه ابن عربی در ناسازگاری خلود در عذاب با صفت رحمت و عدل الهی از منظر آیت‌الله جوادی آملی با رویکرد (تفسیری-روایی-فلسفی)»، اثر سید محمدمهدی میری، سید محمود موسوی، محمد رنجبر حسینی، ۱۳۹۵؛

۳. «جستاری در باب خلود در عذاب»، اثر عباس نیکزاد، ۱۳۸۴؛

۴. «خلود در عذاب با تکیه بر تقریری متفاوت از آموزه تجسم اعمال» اثر محمدرضا بلانیان و محمد حسین دهقانی محمودآبادی، ۱۳۹۳.

بررسی آثار مذکور و آثار مشابه، گویای آن است که هیچ‌یک از آن آثار، متعرض ارزیابی و بررسی دلایل عقلی آیت‌الله جوادی آملی بر تبیین عقلی مسئله خلود و عدم تنافی آن با عدل الهی، نشده است. از امتیازات پژوهش پیش‌رو، ارزیابی و بررسی دلایل آیت‌الله جوادی آملی بر تبیین عقلی خلود و عدم تنافی آن با عدل الهی است.

مفهوم شناسی

۱. خلود

بسیاری از اهل لغت، «خلود» را به معنای «دوام و بقا» گرفته‌اند (الجوهری ۱۴۰۷ ق، ج ۲، ص ۴۶۹؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۱۶۴؛ مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۹۸؛ حمیری، ج ۳، ص ۶۳۹؛ ابن فارس، ۱۳۹۹، ج ۲، ص ۲۰۷؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۲۹۲؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۶۷۹). برخی دیگر از لغت‌شناسان، خلود را به معنای «ثبات» دانسته‌اند (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۱۶۴؛ ابن فارس، ۱۳۹۹، ج ۲، ص ۲۰۷). در بعضی از کتاب‌های لغت، خلود به معنای «مدت طولانی» نیز به کاررفته است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۲). برخی نیز کلمه خلود را به معنای دوام و بقا گرفته‌اند؛ ولی معتقدند دوام هر چیزی به تناسب موضوع و ظرف آن متفاوت است. لذا دوام در دنیا به اعتبار فانی بودن دنیا، به معنای طول عمر و ماندن طولانی است و در آخرت به معنای بقا است تا

هنگامی که آخرت باقی می‌باشد و آخرت چون ابدی و جاودانه است؛ خلود در آخرت نیز به معنای جاودانگی است. پس اصل خلود به معنای مطلق دوام و بقا است (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۹۸).

۲. عدل

برخی از اهل لغت، «عدل» را به معنای قیمت، فدیة، مثل، تساوی و مقابل جور؛ یعنی کسی که در حکمش ظلم نمی‌کند، دانسته‌اند (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۴۲۰؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۱، ص ۴۳۰؛ جوهری، ج ۵، ص ۱۷۶۱، فیروزآبادی، ۱۴۱۵، ق، ج ۴، ص ۱۳؛ المقرئ الفیومی، ج ۱، ص ۲۰۶). راغب، در کتاب مفردات، عدل را تنها به معنای «تساوی» دانسته است (راغب اصفهانی، ج ۱، ص ۵۵۲). این کلمه به معنای قرارداد هر چیزی در جای خود نیز آمده است (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۴۲۰).

در اصطلاح علم کلام، «عدل» معمولا به «اعطاء کل ذی حق حقه؛ دادن حقوق افراد بر اساس شایستگی‌ها»، معنا می‌شود و حتی برخی، آن را به قوای انسانی سرایت داده اند: «هی اعطاء کل ذی حق من القوی حقه و وضعه فی موضعه الذی ینبغی له؛ عدل یعنی حق هر یک از قوای نفسانی را به او دادن و قرار دادن آن در جایگاه شایسته او» (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۲۷۱). اگر بخواهیم تحلیلی از معنای «حق هر کس را به خودش دادن» ارائه کنیم؛ باید نخست موجودی را در نظر بگیریم که دارای حقی باشد تا رعایت آن، «عدل» و تجاوز به آن، «ظلم» نامیده شود. گاهی مفهوم عدل توسعه داده می‌شود و به معنای «هر چیزی را در جای خود نهادن، یا هر کاری را به وجه شایسته، انجام دادن» به کار می‌رود؛ در این صورت، عدل به «وَضَعُ كُلِّ شَيْءٍ فِي مَوْضِعِهِ» تعریف می‌شود. براساس این تعریف، عدل با حکمت و کار عادلانه، مرادف و با کار حکیمانه، مساوی تلقی می‌گردد؛ اما در این مورد که «حق صاحب حق» و «جایگاه شایسته هر چیزی» چگونه تعیین می‌شود؛ سخن بسیار است که بخش قابل توجهی از فلسفه اخلاق و فلسفه حقوق را به خود، اختصاص داده است. (مصباح یزدی ۱۳۸۳، ص ۱۶۲؛ مطهری ۱۳۷۷، ج ۱۶، ص ۴۳۶).

ظهور آیات قرآن در خلود و عذاب دائمی کافران معاند

بسیاری از اندیشمندان اسلامی، به مسئله خلود و دوام عذاب برای «کافران معاند» معتقد هستند. منظور از کافران معاند، افرادی هستند که حتی بعد از اتمام حجت و روشن شدن حق، همچنان کفر را بر ایمان ترجیح می‌دهند. برخی از صاحب نظران نیز در مورد خلود و دوام عذاب برای کافران معاند، ادعای اجماع و اتفاق دارند. از میان دانشمندان شیعه، افرادی مانند (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۷، ق، ص ۱۱۴؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۸، ق، ج ۲، ص ۱۳۲۱ و حلی، ۱۳۸۰، ش، ص ۴۴۱) و از دانشمندان اهل سنت افرادی مانند (تفتازانی، ۱۴۱۹، ج ۵، ص ۱۳۴؛ ایجی، ۱۳۲۵، ق، ج ۸، ص ۳۰۷).

دلیل آنان بر خلود و دوام عذاب کافر معاند، «ظهور» آیات متعددی از قرآن در خلود و دوام عذاب است، مانند (نساء ۱۲۲، ۱۶۸-۱۶۹؛ بقره ۳۹، حج ۳۲، سجده، ۲۰ و بقره ۸۱-۸۲ و ۱۶۷)؛ و همچنین «صراحت» برخی دیگر از آیات، بر خلود و دوام عذاب، مانند آیه «وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ» (بقره ۱۶۷)؛ آنان هرگز از آتش خارج نمی‌شوند و مانند

آیاتی که در آن‌ها در کنار عنوان خلود، واژه «ابدا» ذکر شده است، مانند «وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا أَبَدًا» (نسا ۱۶۹ و جن ۲۳)؛ و هر کس خدا و رسولش را نافرمانی کند، آتش دوزخ از آن اوست و جاودانه در آن می‌ماند؛ إِنَّ اللَّهَ لَعَنَ الْكَافِرِينَ وَأَعَدَّ لَهُمْ سَعِيرًا، خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا لَا يَجِدُونَ وِلِيًّا وَلَا نَصِيرًا (نساء ۶۴-۶۵)؛ به راستی که کافران را لعنت و آتشی افروخته برای آنان آماده کرده است و در آن جاودانه اند و سرپرست و یابوری [که آنان را نجات دهد] نیابند. آیت‌الله جوادی آملی نیز از جمله اندیشمندانی است که به خلود و دوام عذاب کفار معاند معتقد است. ایشان ظهور و صریح آیات یادشده در ابدیت عذاب کافران معاند را می‌پذیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۳۴۲). وی برای تبیین عقلانی مسئله خلود و عذاب ابدی کفار معاند و عدم تنافی آن با عدل الهی، دلایلی عقلی ذکر کرده است که در ادامه، آن‌ها را ذکر می‌کنیم و مورد ارزیابی قرار می‌دهیم:

۱. نیت و عقیده راسخ قلبی

بر اساس دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی، انسانی که «کفر» در قلب او رسوخ کرده؛ کفر، عقیده اوست؛ اگرچه سالیان متمادی در دنیا بماند. آنچه موجب و موجد گناه است، اعتقاد کفر آلود اوست و همان‌گونه که ایمان، ایجاد کننده طاعت است و فرد بهشتی به دلیل ایمان راسخ، برای ابد در بهشت می‌ماند، فرد بی‌ایمان نیز بر اثر کفر راسخی که دارد تا ابد در دوزخ باقی خواهد ماند. از این‌رو، سبب خلود و عذاب ابدی، کفر و اعتقادی است که در قلب آن کافر معاند، رسوخ کرده است. از اعتقاد صحیح، برکات به بدن می‌رسد؛ چنان‌که از اعتقاد سوء، شرور دامنگیر بدن می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ش، ج ۸، ص ۴۷۱-۴۷۲).

آیت‌الله جوادی آملی، برخی از روایات واردشده در زمینه خلود را دلیل بر تایید استدلال خود دانسته است. برای نمونه:

امام صادق (ع) در حدیثی می‌فرماید: «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ ذَاتَ يَوْمٍ جَالِسًا فِي مَسْجِدِهِ إِذْ دَخَلَ عَلَيْهِ رَجُلٌ مِنَ الْيَهُودِ ... قَالَ الْيَهُودِيُّ: فَإِنْ كَانَ رَبُّكَ لَا يَطْلِمُ فَكَيْفَ يُخَلِدُ فِي النَّارِ أَبَدًا الْآبِدِينَ مَنْ لَمْ يَعْصِهِ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَةً؟ قَالَ: يُخَلِدُهُ عَلَى نَيْتِهِ. فَمَنْ عَلِمَ اللَّهُ نَيْتَهُ أَنَّهُ لَوْ بَقِيَ فِي الدُّنْيَا إِلَى انْقِضَائِهَا كَانَ يَعْصِي اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ، خَلَدَهُ فِي نَارِهِ عَلَى نَيْتِهِ؛ وَنَيْتُهُ فِي ذَلِكَ شَرٌّ مِنْ عَمَلِهِ. وَكَذَلِكَ يُخَلدُ مَنْ يُخَلدُ فِي الْجَنَّةِ بِأَنَّهُ يَنْوِي أَنَّهُ لَوْ بَقِيَ فِي الدُّنْيَا أَيَّامَهَا لِأَطَاعِ اللَّهَ أَبَدًا؛ وَنَيْتُهُ خَيْرٌ مِنْ عَمَلِهِ. فَبِالنِّيَّاتِ يُخَلدُ أَهْلُ الْجَنَّةِ وَأَهْلُ النَّارِ فِي النَّارِ؛ بِإِيمَانِ الْيَهُودِيِّ بِرَبِّهِمْ وَنَيْتِهِمْ» (ص)، روزی در مسجد خود نشسته بود که مردی یهودی بر او وارد شد ... [آن مرد سؤال‌هایی کرد، یکی از آن‌ها این بود: اگر پروردگار تو ستم نمی‌کند، پس چگونه کسی را که جز چند روزی گناه نکرده است، برای همیشه در آتش نگاه می‌دارد؟ پیامبر (ص) پاسخ داد: [خداوند] او را به واسطه نیتش در آتش جاویدان نگه می‌دارد و به دلیل چنین نیتی است که خداوند کسی را که می‌داند در صورت زنده ماندن تا پایان دنیا، او را نافرمانی می‌کند، وی را برای همیشه در آتش نگاه می‌دارد و این نیت او، از عملش بدتر است. همچنین بهشت جاودان برای فرد بهشتی به سبب نیت اوست، مبنی بر فرمانبری از خدا، حتی اگر برای همیشه در دنیا بماند و نیت چنین فردی از عملش بهتر است. پس به سبب نیت‌ها، اهل بهشت در بهشت و اهل جهنم در آتش، جاویدان می‌مانند ...» (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۳۹۹ - ۳۹۸).

در این روایت و روایات مشابه، دلیل جاودانگی دوزخیان در دوزخ، «نیت» ایشان دانسته شده است. آیت‌الله جوادی آملی مقصود پیامبر (ص) را از «نیت»، با توجه به آیه مورد استشهاد پیامبر اکرم (ص): (قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ) (اسراء ۸۴)؛ اعتقاد راسخ در قلب می‌داند، نه صرف میل درونی به انجام دادن آن عمل؛ زیرا با توجه به دیگر روایات، میل درونی به ارتکاب گناه، گناه محسوب نمی‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۸، ص ۴۷۱-۴۷۲ و ص ۴۰۵؛ ۱۳۸۷، ج ۱۳، ص ۷۱۰-۷۱۱).

این احادیث، دلیل جاودانگی در دوزخ را به عمل منحصر نمی‌کنند تا گفته شود عمل در دنیا محدود است، ولی جزا و کیفر آن نامحدود؛ و این با عدالت خدا سازگار نیست؛ بلکه در این روایات، کفر و گناه راسخ در قلب که بخشی از شاکله و ذات انسان شده، دلیل جاودانگی عذاب دانسته شده است. از این رو، خداوند متعال در قرآن کریم می‌فرماید: چنین فردی، بفرض، اگر به دنیا بازگردد، همان اعمال نهی شده را تکرار خواهد کرد: (وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ) (انعام، ۲۸)؛ (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱۳، ص ۷۰۹-۷۱۰).

بررسی و نقد استدلال

اولا اگر دلیل ابدیت عذاب برای کافران معاند، رسوخ گناه در قلب آنان است؛ به طوری که کفر و عصیان شاکله وجودی شان شده باشد؛ این ویژگی ها در برخی مسلمانان فاسق که غرق در گناهند و کافرانی که به معارف اسلامی دسترسی نداشته و مستضعف فکری محسوب می‌شوند نیز وجود دارند؛ زیرا نیت و قصد ایشان همین است که اگر تا ابد در این دنیا بمانند، به زندگی کافران و گناه آلود خود ادامه دهند. بر این اساس، با توجه به استدلال ذکر شده، باید آنان نیز خلود در عذاب داشته باشند؛ در حالی که در میان علمای شیعه توافق دیدگاه وجود دارد که مسلمان معتقد به خدا و توحید، خلود در عذاب ندارد (سبحانی، بی تا، ج ۳، ۲۰۴)؛ همچنین کافرانی که به معارف اسلامی دسترسی نداشته و مستضعف فکری محسوب می‌شوند، نه تنها خلود در عذاب ندارند، بلکه مستحق عذاب نیستند؛ زیرا حجت بر آنان تمام نشده و در ادبیات دینی «جاهل قاصر» نامیده می‌شوند (مجلسی، الف بی تا، ص ۵۱۵)؛ علامه حلی، ۱۴۲۶، ص ۲۲۶).

ثانیاً، حتی اگر صفت کفر و عصیان در قلب انسان رسوخ کرده باشد؛ تغییر و زوال صفت کفر و عصیان از قلب چنین انسانی در دنیا به وسیله توبه و بازگشت و در آخرت با عذاب محدود، امکان پذیر است. دلیلی بر زوال ناپذیری صفت کفر و عصیان، حتی اگر راسخ در قلب شده باشد، وجود ندارد؛ زیرا ممکن است فردی که در دنیا نیت دائم برای ارتکاب معاصی داشته و کفر و عصیان در او، صفت راسخ شده است، توبه کند و مؤمن شود؛ چنان که برخی از افرادی که عمری را به گناه و عصیان آلوده بودند، توبه کردند و به سوی بندگی خدا بازگشتند. همچنین فردی که نیت دائم برای بندگی خدا دارد و ایمان، صفت راسخ وی شده؛ ممکن است بر اثر لغزش و ارتکاب گناه، آلوده شود و ایمانش را از دست بدهد؛ چنان که برخی از افراد پس از عمری عبادت و بندگی لغزیدند و گرفتار دنیا و گناه شدند. بر این اساس، صرف این که شخصی در دنیا برای ادامه گناه و کفر، نیت قطعی دارد و گناه و کفر در قلب او رسوخ کرده

است، دلیل قطعی برای ادامه این حالت وی نیست، ممکن است روزی از این نیت بازگردد؛ همان‌گونه که خیلی از گنهکاران که گناه و کفر در قلب آنان رسوخ کرده بود، توبه کردند و از گناه دست کشیدند.

اگر گفته شود علم پیشین الهی چنین تضمینی ارائه می‌کند؛ زیرا خداوند متعال از ازل می‌داند که شخص کافر، حتی اگر حیاتش تا ابد ادامه داشته باشد، بازهم گناه و کفر را ادامه می‌دهد و مؤمن نیز اگر حیاتش تا ابد ادامه داشته باشد، گناه نمی‌کند؛ در پاسخ می‌گوییم:

اولاً، استناد به علم پیشین الهی در عذاب محدود نیز امکان دارد؛ مثلاً فردی که در چهل‌سالگی از دنیا می‌رود، خداوند می‌داند اگر این شخص چند سال دیگر نیز زنده بود، گناه و عصیان، صفت راسخ قلبی او می‌شد. پس بر اساس آن استدلال، باید خداوند او را به سبب گناهان نکرده‌اش نیز عذاب کند؛ درحالی‌که معیار عذاب انسان‌ها - بنا بر متون دینی - گناهانی است که در زمان حیات مرتکب شده‌اند. همین سخن در مورد برخی کودکان که قبل از بلوغ از دنیا رفته‌اند و نیز بعضی مجانین صادق است.

ثانیاً، حتی اگر در علم پیشین الهی چنین باشد که اگر آنان تا ابد زنده باشند، گناه می‌کنند؛ باز هم به دلیل گناه ابدی انجام نشده و فعلیت نیافته، نمی‌توان آنان را عذاب دائم کرد؛ چراکه گناهی که بالفعل موجود است محدود است و گناه ابدی، امری است غیر محقق که فعلاً انجام نشده است و عادلانه نیست که فرد را به خاطر گناه ابدی انجام نشده، عذاب دائم کرد.

با توجه به توضیحات مذکور، فهم روایت نقل شده از پیامبر (ص) را که در آن، برای توجیه خلود و عذاب ابدی، به «نیت» استناد کرده بودند، برفرض صحت سند روایت، به اهلش وا می‌گذاریم.

۲. تجرد و ثبات روح

استدلال ایشان را در چند مقدمه بیان می‌کنیم:

۱. روح و بدن، دو حقیقت اصیل نیستند، بلکه حقیقت اصیل انسان در هر دو نشئه دنیا و آخرت، روح اوست و بدن، فرع آن است. روح، بدن را در دنیا و نیز در آخرت، تدبیر و اداره می‌کند؛

۲. روح امری مجرد و ثابت و فناپذیر است و از این‌رو، مرگ بردار نیست؛

۳. اعمال انسان دو قسم است: اعمال بدنی که گذرا هستند و اعمال قلبی که ثابت و دائم‌اند؛

۴. عقاید، اوصاف و ملکات نفسانی، مانند کفر و نفاق از اعمال قلبی و در نتیجه مجرد و ثابت و از گستره زمان بیرون هستند؛

۵. عمل ثابت و دائم، کیفر ثابت و اثر دائم دارد.

بر اساس نکات پیش گفته، اگر روح انسان به کفر، نفاق و معصیت آلوده شد، به گونه‌ای که تباهی و تیرگی کفر و نفاق و معصیت، ملکه روح گردید، زوال‌ناپذیر و همواره ثابت است. از این‌گونه امور «ابدی بالغیر» تعبیر می‌شود. گناهی که ملکه روح نشده قابل زوال است؛ به همین دلیل، مسلمان فاسق پس از مدتی تحمل کیفر، پاک می‌شود و از عذاب، رهایی می‌یابد؛ برخلاف کافر معاند و منافق لجوج که روح آنان آلوده؛ و کفر و نفاق ملکه ایشان شده است و در نتیجه از عذاب رهایی نمی‌یابند.

بر این اساس، اولاً، اعمال انسان بر روح وی تاثیر گذار است و آثار عمل در روح، ظهور می‌کند؛ ثانیاً، در صورت تکرار عمل، آثار آن، ملکه روح می‌شود؛ ثالثاً، چنانچه آن عمل، ادامه یابد، نفس به منزله ماده و آن ملکه به منزله صورت نوعی وی ظهور می‌کند، در نتیجه آن فرد در حقیقت، حیوانی است به شکل انسان. گواه این مدعا آن است که عده‌ای در قیامت به صورت حیوان محشور می‌شوند. اینان در قیامت نه فقط در شکل، بلکه واقعاً حیوان هستند؛ زیرا نفس ناطقه آنان در راه میمون گشتن و مانند آن کامل شده و نفس آن‌ها در حقیقت بوزینه و خوک و مانند آن است. البته بوزینه یا خوکی که در طول انسان هستند، نه در عرض آن. تحلیل این مطلب بر عهده حکمت متعالیه است (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۸، ص ۳۹۳-۳۹۸).

بر مبنای مطالب پیش گفته، روح چون امری مجرد، ثابت و مرگ‌ناپذیر است؛ اگر کفر، شرک، نفاق و معصیت که باطن آن‌ها آتش است، ملکه روح شده باشد؛ این ویژگی‌ها نیز ثابت و پایدار خواهند بود و در نتیجه، روح و جان، همواره در دنیا و آخرت، با آتش و عذاب جاودان همراه می‌باشد.

بررسی و نقد استدلال

با توضیحاتی که در نقد استدلال اول ایشان بیان شد، پاسخ این استدلال نیز روشن می‌شود؛ زیرا:

در این استدلال، به ثبات روح و عقیده و ملکات نفسانی اشاره شده و از سویی تأکید گردیده است که اگر کفر و نفاق و گناه در قلب و روح ملکه شده باشند، همانند روح ثابت خواهند بود. همین ثبات و دوام کفر و نفاق، دلیل خلود قرار گرفته است؛ درحالی که کفر و گناه و عصیان، گرچه از صفات و ملکات روح می‌باشند؛ ولی این استدلال صحیح به نظر نمی‌رسد که چون آن‌ها از صفات روح هستند و روح ثابت است، پس آن‌ها نیز ثابت و تغییرناپذیر خواهند بود؛ زیرا همان‌گونه که بیان شد، ملکات نفسانی و صفات و ویژگی‌های روح در دنیا به وسیله توبه و خودسازی و در آخرت با عذاب محدود، قابل تغییراند. بر اساس اجماع دانشمندان شیعه، کسانی که معتقد به توحید و آموزه‌های دینی هستند بعد از مدت زمانی از عذاب نجات پیدا می‌کنند، با این که گناه و عصیان، رفتار دائم برخی از ایشان در دنیا بوده و در نتیجه ملکه نفسانی آنان شده است (الشیخ المفید، ۱۴۱۳ ق ص ۴۶-۴۷؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ص ۳۷۲-۲۷۳)، بر اساس استدلال مذکور، عذاب آنان باید دائم باشد؛ در حالی که چنین نیست و سرانجام از عذاب نجات پیدا می‌کنند. از نجات ایشان از عذاب، استفاده می‌شود که ملکه نفسانی آنان، به وسیله عذاب زایل شده است؛ چرا که

برداشته شدن عذاب با وجود ملکه نفسانی عصیان که موجب عذاب بود، معنا ندارد. بر این اساس، صفات نفسانی نیز در آخرت قابل تغییرند.

۳. رابطه کیفی برخی گناهان و عذاب ابدی

آیت‌الله جوادی آملی معتقد است، در خلود دوزخیان معاند، اصل عمل و سنگینی آن نیز باید سنجیده شود؛ زیرا همه گناهان یکسان نیستند؛ مثلاً گاهی کسی به دروغ، خود را نماینده شخصی معرفی می‌کند و گاهی به دروغ خود را فرستاده خدا می‌داند؛ اولی کاذب و دومی تنها با یک دروغ، کذاب است. پاره‌ای از معصیت‌ها به اندازه‌ای بزرگ هستند که یک عمر جاودان، کفایت کشش کیفر و مجازات آن بار بزرگ معصیت را ندارد. اگر کسی با فشردن کلیدی در مدت یک ثانیه، بمبی را آزاد و میلیون‌ها انسان را به خاکستر تبدیل کند؛ او در هر دادگاه صالح و عادل به عذاب جاودان محکوم خواهد شد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۵، ص ۵۰۱ - ۵۰۲). شیطان، تنها با ارتکاب یک گناه به لعنت دائم خدای سبحان گرفتار آمد: (وَإِنَّ عَلَيْكَ اللَّعْنَةَ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ) (حجر، ۳۵) و بر تو باد لعنت تا قیامت. شیطان نسبت به آدم تفاخر کرد و گفت: (أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ) (اعراف ۱۲). او در برابر خدا قرار گرفت و گفت نظر من این است که من از آدم بهترم! این کار در حقیقت استکبار در برابر خداست و به سبب همین استکبار، خدای سبحان دائماً بر شیطان لعنت می‌فرستد. تعبیر «إِلَى يَوْمِ الدِّينِ» یعنی تا دنیا هست، تو ملعونی. پس از آن نیز تو از پیشگامان اهل جهنم خواهی بود. این لعنت دائم و همیشگی، گواه آن است که کفر و استکبار در برابر خداوند، مثل گناه عادی نیست و استکبار در برابر خداوند، که کفر است؛ سبب عذاب ممتد می‌شود. گناهان عادی، همچون دروغ، غیبت و سرقت، محدود و کیفر آن‌ها نیز محدود است و کسی را به عذاب مستمر دنیا و آخرت گرفتار نمی‌کند، هرچند انسان در همه عمر مرتکب آن شود؛ ولی کفر، امری ابدی است؛ زیرا الحاد ریشه توحید و اصل فطرت را می‌خشکاند. دیدن خود در برابر حکم خدا، کفر است. انسان کافر نیز دارای همان منطوق و سخن شیطان است، که می‌گوید خدایی نیست و برفرض خدایی وجود داشته باشد، او نظر خود را گفته است و من نظر خود را می‌گویم. کفر و استکبار در برابر خدا، یک معصیت است؛ لیکن چون به منزله قطع درخت توحید و خشکاندن ریشه فطرت الهی است؛ سبب لعنت دائم در دنیا و عذاب جاوید در آخرت است (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۸، ص ۳۹۹ - ۴۰۱).

بررسی و نقد استدلال

اولاً، استدلال مذکور، مصادره به مطلوب است؛ زیرا اشکال در همین است که چرا استکبار در برابر خداوند، که عملی محدود است، سبب عذاب ابدی می‌شود؟ چرا شیطان به دلیل استکباری که ورزید، باید برای همیشه عذاب شود؟ این کیفر با آن استکبار در برابر خدا که عمل محدود دنیایی است، تناسب ندارد؛ زیرا گناه و استکبار شیطان در مقابل خداوند، هرچند گناهی است بس بزرگ؛ ولی محدود است و نباید جزای آن، خلود و عذاب نامحدود باشد. لذا اشکال ناسازگاری خلود با عدالت خداوند در این جا نیز جاری است.

ثانیاً، گرچه کفر و استکبار در برابر خداوند، به منزله قطع درخت توحید و خشکاندن ریشه فطرت الاهی است؛ ولی همان گونه که گفته شد، کفر و استکبار در دنیا، امری ابدی نیست، بلکه مخالفتی محدود است. انسان تا زمانی که در دنیا زنده است، این کفر و استکبار را دارد؛ طبیعتاً چون زمان این کفر و استکبار به حیات دنیوی او محدود است، باید جزای آن هم محدود باشد. از این رو، ممکن است کفر در دنیا سبب لعنت دائم در دنیا باشد؛ ولی نباید سبب عذاب جاوید آخرت را در پی داشته باشد.

۴. تجسم اعمال

از دیدگاه آیت الله جوادی آملی، نوع مجازات دنیا و آخرت با یکدیگر متفاوت است. رابطه گناه و کیفر در آخرت، رابطه‌ای اعتباری و قراردادی نیست، بلکه رابطه «تجسم اعمال» است. از این رو، ثواب و عقاب اعمال خوب یا بد انسان، چیزی نیست جز ظهور و تجسم آن اعمال. آتشی که برای گناه وعده داده شده است، در حقیقت خود آن عمل است که به شکل آتش تجسم پیدا می کند و چیزی غیر از خود آن گناه نیست. از منظر ایشان، بهترین توجیه برای تناسب عدل الاهی با خلود در عذاب، تجسم اعمال است. قیامت ظرف تجسم، تجلی و ظهور باطن اعمال دنیایی است. عمل دنیایی انسان، در قیامت به گونه‌ای ظهور می کند که انسان، خود عمل را می بیند. تمام کیفرها و مجازات هایی که شخص مجرم و گناهکار در سرای آخرت، تحمل می کند، از ناحیه خارج نیست، بلکه اعمال خود انسان است که در قیامت به شکل عذاب تجسم پیدا کرده و به صورت کانون درد و رنج درآمدہ است. در حقیقت، تجسم اعمال، مانند تیری است که فردی در تاریکی به سمت هدفی پرتاب می کند و در روشنایی معلوم می شود کجا را زده است. در روشنایی کار جدیدی انجام نشده، بلکه روشنایی موجب ظاهر شدن آن باطن می گردد. در قیامت، انسان‌ها باطن و تجلی اعمالشان را می بینند. این نوع کیفر و جزا، عین عدل است؛ زیرا جهنم، جدا و در مقابل اعمال نیست، بلکه ظهور حقیقت و باطن اعمال است. آیات متعددی در قرآن به این نکته اشاره کرده اند از باب نمونه:

۱. یَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا (آل عمران، ۳۰)؛ روزی که هر کس، هر آن چه از کار نیک انجام داده است حاضر می بیند و آرزو می کند میان او و آنچه اعمال بد انجام داده است فاصله زمانی زیادی باشد؛

۲. (فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ) (زلزال، ۷ - ۸) هر کس ذره ای کار خیر یا شری کرده باشد، خود آن کار را می بیند.

ظهور بسیار قوی این دو آیه، در این است که انسان دقیقاً همان چیزی که انجام داده است، خواهددید (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۸، ص ۳۴۰-۳۶۹؛ ۱۳۸۸، ج ۱۷، ص ۴۷۶)

بررسی و نقد

تجسم اعمال نیز نمی‌تواند خلود و عذاب ابدی را تبیین عقلانی و اشکال ناسازگاری آن را با عدل الهی مرتفع کند؛ زیرا آیات و روایات تجسم اعمال، به اصل تکوینی بودن عذاب ناظرند؛ اما این که آیا عذاب، دائم است یا خیر؛ آیات تجسم اعمال به آن اشاره‌ای ندارند و به اصطلاح، در مورد این مطلب ساکت‌اند؛ زیرا تجسم اعمال، به این معناست که عذاب قیامت عین عمل انسان در دنیاست که به صورتی خاص در آن جا ظاهر شده است. اکنون سؤال این است: در حالی که در دنیا عمل و گناه محدود است، چرا باید عذابی که عین عمل محدود است، نامحدود باشد؟ چگونه ممکن است عملی محدود، اثری نامحدود و عذابی دائم در پی داشته باشد؟

آیت‌الله جوادی آملی و برخی از دانشمندان اسلامی، در پاسخ به این سوال چنین می‌گویند:

اعمال انسان بر اثر تکرار، موجب پیدایش صفات و ملکات نفسانی در نفس می‌شوند و در نتیجه صفات و ملکات و نیز حالت و صورت جدیدی بر اثر انجام آن اعمال، در نفس پدید می‌آید که همواره با انسان است. در آخرت، حقیقت آن صفات و ملکات و صورت‌ها، برای انسان آشکار می‌شود. اگر آن صفات و ملکات، بر اثر کفر و گناه حاصل شده باشند، به صورت آتش و عذاب، ظاهر و مجسم می‌شوند و چون آن صفات و حالات و صورت‌ها، ثابت و دائم هستند، در نتیجه عذابی که در حقیقت، بروز آن‌ها در ظرف قیامت است نیز؛ دائم است (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۸ ص ۳۹۲ - ۳۹۸؛ طباطبایی، ۱۳۶۴ ج ۱، ص ۴۰۱-۴۰۲؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۸۹-۲۹۴، صدرالمآلهین، ۱۳۶۱، ص ۱۶۲؛ صدرالمآلهین، ۱۳۶۳، ص ۶۴۶-۶۵۱).

ارزیابی و نقد پاسخ مذکور:

اولاً، این تبیین از تجسم اعمال، ثابت می‌کند که آتش و عذاب، تجسم و ظهور همان صفات، ملکات و حالاتی است که از آن اعمال، در نفس پدید آمده اند و چیز جدایی از آن صفات و ملکات نفسانی نیست؛ ولی این سؤال هنوز باقی است که این صفات و ملکاتی که در نفس ایجاد شده‌اند و محصول یک سلسله اعمال و گناهان محدودند؛ چرا باید به صورت دائم در نفس وجود داشته باشند تا عذاب، نیز دائم شود؟ قبلاً بیان شد که این صفات و ملکات پدیدار شده در نفس، زایل شدنی هستند و همان‌گونه که در دنیا بر اثر توبه از بین می‌روند، عدالت خدا اقتضا می‌کند که در آخرت نیز بعد از مدتی تحمل عذاب، خداوند این صفات و ملکات را از نفس آنان زایل کند تا عذابشان، ابدی و نامحدود نشود؛ چنان که خود آیت‌الله جوادی آملی در جای دیگر آورده است:

«آنچه درباره خلود گفته شد، به منظور تثبیت امکان خلود و نیز حفظ ظاهر آیات و روایاتی است که در این باره آمده است؛ لکن اگر خدای سبحان خواست کسی را مثلاً به برکت فرزند صالحی که در اعقاب او پیداشده، ببخشد و او را از عذاب خلد برهاند، استحاله عقلی ندارد؛ زیرا این عفو و بخشش خلف وعید است، نه خلف وعده» (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۸، ص ۴۷۳).

بر اساس مطلب مذکور، خود ایشان نیز معتقد است صفات و ملکات حاصل شده در نفس قابل زوال هستند.

ثانیاً، ممکن است چنین صفات، ملکات و حالات در نفس برخی از مسلمانان، بر اثر تکرار گناه ایجاد شوند؛ اگر آنان بدون توبه وارد قیامت شوند، بر اساس استدلال ایشان، آنان نیز باید عذاب دائم و خلود داشته باشند؛ در حالی که اجماع دانشمندان شیعه بر این است که مسلمان معتقد به توحید، اهل خلود و عذاب ابدی نیست.

ثالثاً، اگر کسی عمری خداوند را عبادت کرد، اما در روزهای آخر عمرش به سبب محبت دنیا و لذت های دنیوی یا به دلایل دیگری، کافر معاند شد؛ در این جا نیز چنین شخصی عذاب دائم دارد، با این که معلوم نیست صفت کفر در نفس او ملکه و در قلب او رسوخ کرده باشد.

بر اساس آنچه گفته شد، از طریق تجسم اعمال نیز، نمی توان خلود و عذاب ابدی را تبیین عقلانی و ناسازگاری آن را با عدل الهی منتفی کرد. البته نظریه تجسم اعمال، برخی از اشکالات عذاب در قیامت را حل می کند، مانند این اشکال که گفته می شود نباید در آخرت مجازاتی وجود داشته باشد؛ زیرا فلسفه مجازات، یا تنبیه متجاوز و مجرم است، یا عبرت گرفتن دیگران و یا تشفی خاطر و تسلای قلب ستمدیده؛ درحالی که هیچ یک از این فلسفه ها در باب مجازات اخروی مطرح نیست؛ زیرا در آخرت، مسئله تکرار جرم از جانب مجرم و یا انجام دادن جرم از ناحیه دیگران ممکن نمی باشد؛ چراکه آن جا محل حساب و پاداش است، نه جای عمل؛ و در نتیجه، تنبیه و عبرت در آن جا موردی ندارد. از طرفی، خداوند نیز حس انتقام جویی و تشفی خاطر ندارد که بخواهد برای خالی کردن عقده دل خود انتقام بگیرد. تشفی قلب مظلومان نیز در آن جا مطرح نیست؛ زیرا در قیامت خیر و رحمت و مغفرت الهی و یا دریافت حسنات از فرد متجاوز بر انتقام از او ترجیح داده می شود (مطهری، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۲۵).

در پاسخ این اشکال گفته می شود که مجازات در قیامت، اگر اعتباری و قراردادی باشد، چنین اشکالی وارد می شود؛ ولی مجازات آخرت، اعتباری و قراردادی نیست، بلکه از باب تجسم اعمال و تکوینی است؛ یعنی مجازات در آخرت عین عمل و ظهور خود عمل دنیایی ماست؛ در نتیجه اشکال مذکور وارد نمی شود (مطهری، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۳۰).

نتیجه گیری

بعضی از آیات قرآن، ظهوری روشن و گاه صراحت در خلود و ابدیت عذاب برای برخی از دوزخیان دارند. اندیشمندان اسلامی تلاش کرده اند، تبیینی عقلانی برای مسئله خلود و ابدیت عذاب ارائه کنند تا اشکال ناسازگاری خلود و عذاب ابدی با عدالت خداوند برطرف شود. آیت الله جوادی آملی چهار دلیل برای تبیین عقلانی خلود و عدم تنافی آن با عدل الهی بیان کرده است. در این مقاله تمامی دلایل ایشان برای اثبات این مسئله ارزیابی شد و مورد نقد قرار گرفت. البته اصل عدالت خداوند از مسلمانات دین اسلام و غیرقابل انکار است؛ چنان که هم «ظهور» و هم «صراحت» آیات در خلود و عذاب ابدی برخی از دوزخیان، به گونه ای است که تا دلیلی عقلی یا نقلی برخلاف آن ارائه نشود، نمی توان از این ظهور و صراحت های آیات دست برداشت؛ در نتیجه خلود در عذاب نیز برای برخی از دوزخیان قابل انکار نیست؛ اگرچه دلایلی که برای تبیین عقلی خلود و عذاب ابدی از سوی ایشان ارائه شده است قابل پذیرش نیست.

منابع

- قرآن کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی.
- ابن بابویه، محمد بن علی، ۱۳۹۸ ق، *التوحید (للسدوق)*، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ ق.
- الحمیری، نشوان بن سعید، ۱۴۲۰ ه ق، *شمس العلوم، دمشق، المطبعة العلمية*، ۱۴۲۰ ه ق.
- نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، ۱۴۰۷ ق، *تجريد الاعتقاد*، تهران، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۷ ق.
- ابن عربی، محیی الدین، بی تا، *الفتوحات المکیه*، بیروت، دارصادر، بی تا.
- ، ۱۹۹۴، *الفتوحات المکیه*، بیروت، دارالاحیاء، ۱۹۹۴.
- ، ۱۳۷۰، *فصوص الحکم*، تهران، الزهراء، ۱۳۷۰، چاپ دوم.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴، *لسان العرب*، بیروت، دارصادر، ۱۴۱۴.
- ابی الحسین بن فارس بن زکریا، ۱۳۹۹ ق = ۱۹۷۹ م = ۱۳۵۸، *معجم مقاییس اللغه*، بیروت، دارالفکر، ۱۳۹۹ ق = ۱۹۷۹ م = ۱۳۵۸.
- الجوهری، أبو نصر، ۱۴۰۷ ق، *الصحاح تاج اللغه و صحاح العربیة*، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۴۰۷ ق.
- الشیخ المفید، ۱۴۲۳ ق، *أوائل المقالات فی المذاهب والمختارات*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، ۱۴۲۳ ق.
- المقری الفیومی، احمد بن محمد بن محمد بن علی، ۱۳۹۷ ق، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر*، قاهره، دارالمعارف، ۱۳۹۷ ق.
- ایچی، میر سید شریف، ۱۳۲۵ ق، *شرح المواقف*، افسست قم، الشریف الرضی، ۱۳۲۵ ق.
- بررسی انتقادی دیدگاه ابن عربی در ناسازگاری خلود در عذاب با صفت رحمت و عدل الهی، از منظر آیت‌الله جوادی آملی، میری رمی، سید محمد مهدی، موسوی، سید محمود و حسینی، محمد رنجبر، ۱۳۹۸، ۱۳۹۸، فصل نامه علمی پژوهشی تحقیقات کلامی، ص، ۴۵-۶۶.
- تحلیل مبنایی «حقیقت خلود در جهنم» با تاکید بر دیدگاه علامه جوادی آملی، منصور، محمد هادی، محمد، علی پوریگانه و فهیم نیا، محمد حسین، ۱۴۰۱، ۱۴۰۱، نشریه، اندیشه نوین دینی، ص، ۲۷-۴۶.
- تفتازانی، سعد الدین، ۱۴۱۹، *شرح المقاصد المجلد ۵*، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۱۹.
- جستاری در باب خلود، نیکزاد، عباس، - شماره ۴۱-۱۳۸۴، - شماره ۴۱-۱۳۸۴، رواق اندیشه.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۹-۱۳۸۷-۱۳۸۸-۱۳۹۰، *تسنیم*، قم، نشر اسراء، ۱۳۸۹-۱۳۸۸-۱۳۸۷-۱۳۹۰.
- حلی، مقداد بن عبدالله، ۱۳۸۰ ش، *اللوامع الالهیة فی المباحث الکلامیة*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، ۱۳۸۰ ش.
- خلود در عذاب با تکیه بر تقریری متفاوت از آموزه تجسم اعمال، بلانیان، محمدرضا، ۱۳۹۳، ۱۳۹۳، قیسات، ص، ۱۷۵-۱۹۶.
- رازی، فخرالدین محمد ابن عمر، ۱۰۲۴ ق، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، ۱۰۲۴ ق.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ ق، *مفردات الفاظ القرآن*، بیرون، دارالقلم، ۱۴۱۲ ق.
- سبحانی، جعفر، بی تا، *الملل و النحل*، قم، موسسه النشر الاسلامی، بی تا.
- صادقی تهرانی، محمد، ۱۴۰۶-۱۴۱۰ ه ق، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنة*، قم، فرهنگ اسلامی، ۱۴۰۶-۱۴۱۰ ه ق.

- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۹۸۱، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، بیروت ، دار احیاء التراث، ۱۹۸۱، جلد ج ۱.
- ، ۱۳۶۱، *العرشیة*، تهران ، انتشارات مولی، ۱۳۶۱.
- ، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، [تدوین] محمد خواجوی، تهران ، موسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
- طباطبایی، محمد حسین، ۱۳۶۴، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تهران ، صدرا، ۱۳۶۴.
- طریحی، فخر الدین، ۱۳۷۵، *مجمع البحرین*، تهران ، مکتبه المرتضویه، ۱۳۷۵.
- علامه حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۲۶، *تسلیم النفس الی حظیره القدس*، قم ، انتشارات امام صادق علیه السلام، ۱۴۲۶.
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، ۱۴۱۵، *القاموس المحیط*، بیروت-لبنان ، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۱۵.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، ۱۴۱۸ ق، *علم الیقین*، قم ، بیدار، ۱۴۱۸ ق.
- مجلسی، محمد باقر، الف بی تا، *حق الیقین*، تهران ، انتشارات اسلامیه، الف بی تا.
- مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۸۳، *آموزش عقاید*، قم ، موسسه امام خمینی، ۱۳۸۳.
- مصطفوی، حسن، ۱۳۶۸، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران ، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۹۱، *مجموعه آثار*، قم ، انتشارات صدرا، ۱۳۹۱.
- مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۸۶، *پیام قرآن*، ج ۶، تهران ، دار الکتب الإسلامیة، ۱۳۸۶.