

مقایسه دیدگاه امام خمینی^(س) در باب خلود با سایر آرای مخالف و موافق

نقیسه ساطع^۱

مریم رفیعا^۲

چکیده: خلود، از پاسخ‌های احتمالی به سرنوشت دوزخیان و بهشتیان است که توسط برخی آیات و روایات اسلامی مورد توجه قرار گرفته اما با تفاسیر مختلف مواجه شده است. البته آنچه در اینجا بیشتر محل بحث است سرنوشت دوزخیان است چرا که حضور دائمی بهشتیان در بهشت امری است که مورد قبول همگان است. به بیان کلی، در تبیین خلود دوزخیان، با دو دیدگاه مواجه هستیم که در آن گروهی خلود را به معنای وقوف جادوان دانسته و با تمسک به منابع دینی بر آن شده‌اند که مبتلایان به عذاب الهی امکان رهایی از آن را ندارند و در طرف مقابل گروهی دیگر با بهره‌گیری از مضامین فلسفی و عرفانی، خلود را مکث طولانی دانسته و معتقدند دوزخیان توسط شفاعت انبیای الهی در نهایت با رحمت خداوند از آتش خلاصی می‌یابند. در این میان، امام خمینی که یکی از بزرگ‌ترین مدافعان مباحث فلسفی و عرفانی در قرن حاضر است با برگزیدن دیدگاه مذکور همچون سایر عرفا و فلاسفه قائل به خروج نهایی دوزخیان از آتش است. این نکته لازم به ذکر است که آنچه با ادله نقلی و عقلی بیان شده است به معنای صدور حکم قطعی درباره سرنوشت گناهکاران نیست چرا که هنوز ابهاماتی وجود دارد که با هیچ کدام از ادله قابل جمع نبوده و پاسخ به آنها خارج از حوزه درک بشر است.

کلیدواژه‌ها: خلود، عذاب، نعمت، بهشت، دوزخ، شفاعت

مقدمه

مبحث خلود، قدمتی به وسعت تاریخ اسلام دارد. آنجا که پیامبری الهی از جانب خداوند یکتا نازل می‌شود و ضمن آشنایی انسان با سلوک معنوی، وی را برای رسیدن به سعادت حقیقی

۱. استادیار دانشگاه قم

E-mail:nafise.sate@yahoo.com

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد کلام اسلامی

E-mail:maryammoezi16@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱/۱۵

تاریخ ارسال: ۱۳۹۲/۹/۲۸

پژوهشنامه متین/سال شانزدهم/شماره شصت و دو/بهار ۱۳۹۳/صص ۶۶-۷۳

آموزش می‌دهد و به او می‌آموزد که ورای این عالم خاکی، حیات حقیقی و جاودان در انتظار انسان بوده و اوست که باید با اعمال شایسته، خود را لایق درک سعادت موعود کند. اینگونه، بُعد نظری در انسان موخّد شکل می‌گیرد و او مصراّنّه به دنبال فراهم کردن توشه‌ای برای رسیدن به سرانجام خوشی برای زندگی است، اما در مرحله عمل، با وسوسه‌های شیطان درونی و بیرونی، دچار لغزش می‌شود و مرتکب معصیت. در اینجا، اسلام قبل از آنکه توسط فرقه‌های ضالّه تفسیر شود و هر گناهکاری به جرم ارتکاب کبیره‌ای به خاک و خون کشیده شود و مخلّد در آتش پنداشته شود، در لسان پیامبر اکرم (ص) و ائمه معصومین (ع) جاری می‌شود و خبر از وجود خدایی می‌دهد که رحمتش بر غضبش برتری داشته، آتشی که موعود گناهکاران است را نه عذاب، بلکه پالایش روح می‌نامد. بهشت را وعده می‌دهد و دوزخ را وعید، و اینگونه فقط پاداش دادن به اعمال نیک را تضمین می‌کند نه عذاب دوزخیان را. در اسلام، خداوند، مونس است هنگام وحشت، دستگیری است هنگام درماندگی، خیرش کثیر، فضلش قدیم و لطفش دائم است. خداوندی که به صراحت سرانجام دوزخیان را مشخص کرده و می‌فرماید: «ای بندگان من که بر خود اسراف و ستم کرده‌اید، از رحمت خدا نومید نشوید که خدا همه گناهکاران را می‌آمرزد؛ زیرا او بسیار آمرزنده و مهربان است» (زمر: ۵۳). طبق آنچه در این مقاله آمده است، خواهیم دید که چگونه بزرگان عرفان و فلسفه از این سخن الهی، دفاع می‌کنند و خروج نهایی گناهکاران را از دوزخ، به نحو عقلانی ثابت می‌کنند.

خلود در لغت و اصطلاح

خلود در لغت: از باب خَلَدَ يَخْلُدُ است به معنای ابدی بودن، همیشگی بودن و جاودانگی است. از دیدگاه راغب اصفهانی خلود دور بودن چیزی از برخورد با فساد و باقی ماندن آن بر حالتی است که قبلاً بوده است (راغب اصفهانی ۱۴۱۲: ۲۹۱). اخلاص به معنای دائمی کردن و حکم به بقای آن است. فخر رازی معنای لغوی خلود را طول مکث می‌داند نه دوام آن (دغیم ۲۰۰۱: ۳۱۱).

خلود در اصطلاح: به معنای جاودانگی اهل قیامت در جنت و دوزخ و متنعم شدن یا معذب شدن آنها در محشر است به طوری که احتمال خروج از آن وجود نداشته باشد.

خلود از دیدگاه قرآن

قرآن در آیات متعددی به بحث خلود پرداخته و آن را برای کافران و مشرکان مسلم می‌داند اما در برخی از آیات جاودانگی عذاب را فقط برای زناکار و ربا خوار و قاتل نفس ذکر می‌کند (طباطبایی ۱۴۱۷ ج ۹: ۹۴). واژه خلود با ریشه «خَلَدَ» هشتاد و شش بار در قرآن به کار رفته است که ما به علت کثرت این قبیل آیات به برخی از آنها اشاره می‌کنیم. از جمله آیه «إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ وَعَطَاءٌ غَيْرَ مَجْدُوذٍ» (هود: ۱۰۸)، که در آن ماده جَذَذَ به معنای قطع است و در آیه به معنای عطای قطع نشدنی است. معنای کلی آیه این است که خداوند بهشت را عطایی قطع نشدنی قرار داده است و استثنای خلود را به معنای تأکید بر قدرت خداوند می‌داند. به این معنا که، با اینکه بهشتیان در نعمت جاودان هستند اما داخل شدن در بهشت به معنای سلب قدرت از خداوند متعال برای خارج کردن آنان از بهشت نیست. ضرورت کتاب و سنت این است که بهشت جاودان است. این مسأله را به یک اصل عقلی اسناد می‌دهند و آن لزوم وفای به عهد برای خداوند است ولی وفای به وعید و تهدید واجب نیست. چون وعده، حقی را برای موعودله نسبت به آنچه وعده به آن تعلق گرفته است، اثبات می‌کند و وفا نکردن به آن در حقیقت تضییع حق غیر بوده و از مصادیق ظلم است. برخلاف وعید که حقی را جهت وعیدکننده جعل نمی‌کند و صاحب حق جایز نیست که حق خود را استیفا کند، بلکه جایز است که از حق خود صرف نظر کند. خدای سبحان به بندگان مطیع خود وعده بهشت داده و باید ایشان را بهشت ببرد تا حقی را که خودش برای آنان جعل کرده ایفا کرده باشد. اما وعید و تهدیدی را که به گناهکاران داده واجب نیست حتماً عملی کند چون حقی است که برای خود جعل کرده و می‌تواند حق خود را استیفا کرده و از آن صرف نظر کند (طباطبایی ۱۴۱۷ ج ۱: ۴۶).

نظریات مؤید خلود بهشتیان و دوزخیان

تقریباً تمامی فرق اسلامی، از فلاسفه و عرفا و دیگر مذاهب بر خلود بهشتیان در بهشت و بهره‌مند شدنشان از نعمت‌های الهی اجماع دارند. در روایات بسیاری از ائمه معصومین علیهم السلام نقل شده است که آنان نیز بر خلود بهشتیان اتفاق نظر دارند. از جمله روایتی است که اهوازی از امام باقر^(ع) نقل می‌کند که حضرت فرمودند: «هنگامی که خداوند بهشتیان را وارد بهشت می‌کند و دوزخیان را وارد دوزخ، مرگ را به شکل گوسفندی بین بهشت و دوزخ قرار می‌دهند. در این

هنگام منادی ندا می‌کند: ای اهل دیار بهشت و دوزخ آیا این گوسفند را می‌بینید؟ این همان مرگی است که شما در دنیا از آن می‌ترسیدید. در این هنگام بهشتیان ندا می‌دهند: خداوندا مرگ را بر ما وارد مکن. دوزخیان نیز ندا می‌دهند: خداوندا مرگ را بر ما وارد بفرما. سپس آن گوسفند را ذبح می‌کنند. بعد از آن منادی ندا می‌دهد: هرگز نخواهید مُرد و بر خلودتان مطمئن باشید. پس شاد می‌شوند اهل بهشت، شادی که مانند آن برای هیچ کس نیست و این آیه از قرآن را تلاوت می‌کنند: «أَفَمَا نَحْنُ بِمَبِئِينَ إِلَّا مَوْتَنَا الْأُولَىٰ وَ مَا نَحْنُ بِمُعَدَّبِينَ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ لِمَثَلِ هَذَا فَلْيَعْمَلِ الْعَامِلُونَ» (صافات: ۵۸-۶۱). اما ناله می‌کنند اهل دوزخ، ناله‌ای که مانند آن از هیچ کس صادر نمی‌شود و این آیه را تلاوت می‌کنند: «وَأَنْذِرْهُمْ يَوْمَ الْحَسْرَةِ إِذْ أَوْسَى الْأَمْرَ» (مریم: ۳۹) این مطلب به طور متواتر در کتب مختلف نقل شده است.

علت بقای بهشتیان را در چند اصل می‌دانند: از جمله تجرد نفس ناطقه و عدم جواز فنای آن پس از اتصال به عالم نور و وقوع در ظرف دهر و مشاهده صورت حور و التذاذب به لذات جسمانی و روحانی که جایز نیست فیضی از او قطع شود. دلیل دیگری را هشام بن حکم به عنوان چهره برجسته علم کلام مطرح می‌کند که آخرت خانه تجرد است و محل فعلیت تام است. لذا خانه خلود و دوام خواهد بود. چون هر چیز ثابتی خالد و جاودان خواهد بود. تغییر و تحویل با ثبوت منافات دارد و عدم خلود لازمه تغییر خواهد بود که فرض وقوع تغییر در قیامت منتفی است. اگر بهشتیان مخلد در بهشت نباشند چه باشند؟ یا باید به ضعف و سستی مبتلا شوند و آن خلاف تجرد است؛ زیرا عالم آخرت عالم کون و فساد نیست تا ضعفی در آن راه داشته باشد یا باید مرگ آنان را دریابد و در ذات خداوند فانی شوند که آن هم به فرض غلط است. حال اگر جهنمیان مخلد نباشند چه باشند؟ یا باید قدرت و قوت یافته از دوزخ خارج شوند و آن خلاف تجرد و فرض بقای تعینات خاص خودشان است یا باید مرگ آنها را فراگیرد که طبق فرض محال است پس باید این دو گروه جاودان باقی بمانند. تنها دسته‌ای که کفر عمق قلبشان را نابود نکرده می‌توانند بعد از چشیدن طعم عذاب، از آن رهایی یابند (حسینی تهرانی ۱۳۶۵ ج ۱۰: ۴۳۲).

می‌توان معانی شبیه به آنچه تاکنون گفته شده را در ادعیه‌ای مانند دعای کمیل یافت. طبق این دعای مستند، خلود مخصوص معاند است و فرقی ندارد که داخل در اسلام باشد یا خارج از آن و معاند کسی است که علم به حق دارد و توان تلاش علمی را دارد اما کوتاهی و اهمال می‌کند و

غیر معاند آن است که با اراده خود امکان تلاش علمی را ندارد که در رده مستضعفین قرار گرفته و عذاب جاودان ندارد (حسینی تهرانی ۱۳۶۵: ۸۲۸).

نظر ابن بابویه و شیخ مفید: ابن بابویه بحث خلود بهشتیان و دوزخیان را در خلال پرداختن به تفسیر برخی از آیات مانند سوره اعراف آیه ۴۶ «وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَاهُمْ وَنَادُوا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَمْ يَدْخُلُوهَا وَهُمْ يَطْمَعُونَ» و در شرح معنای «اعراف» بیان کرده است و شیخ مفید نیز بر آن حاشیه زده است. ابن بابویه اعراف را حجایی مرتفع شبیه کوه، میان دوزخ و بهشت می‌داند که بر فراز آن رسول اکرم (ص) به همراه حضرات معصومین - علیهم السلام - ایستاده‌اند و هر کسی که آشنای با آنها باشد وارد بهشت می‌شود و هیچ کس وارد دوزخ (جاودان دوزخی) نمی‌گردد مگر آنکه با معصومین آشنا نباشد. در کنار اعراف، گروهی خواهند ایستاد که کارشان معوق مانده، میان بهشت و دوزخ سرگردان هستند. آنها کسانی هستند که به فضل خداوند امیدوار بوده و به اصطلاح مرجون لأمر الله هستند (ابن بابویه ۱۳۷۱: ۸۴). شیخ مفید در شرح این مطلب، وجود چنین کوهی را در جایی که نه بهشت است و نه دوزخ و بر آن پیامبر (ص) و ائمه اطهار - علیهم السلام - ایستاده‌اند، را تأیید می‌کند و نمونه‌هایی دیگر از آیات قرآن مانند آیه ۴۱ سوره الرحمن «يَعْرِفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيمَاهُمْ» و همچنین آیه ۷۶ و ۷۵ سوره حجر «إِن فِي ذَلِكَ آيَاتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ وَإِنَّهَا لَبَسِيلٌ مَّقِيمٌ» را به عنوان شاهد سخن خود بیان می‌کند. در این آیات به وضوح از کسانی سخن گفته شده که مردم را به سیمایشان خواهند شناخت. اما بحث خلود در کلام شیخ مفید در بیان حال «مرجون لأمر الله» آمده است که آنان به دلیل عدم مکلف بودنشان نه مستحق بهشت خواهند بود نه خالد دوزخ. از این بیان مشخص می‌شود کسانی که از شفاعت (شناختن پیامبر و اهل بیت علیهم السلام) محروم باشند و در زندگی دنیایی خود مکلف به انجام تکالیف الهی باشند و در آن قصور کنند جاودان در جهنم خواهند ماند (ابن بابویه ۱۳۷۱: ۸۴). در جایی دیگر شیخ مفید به استناد آیه ۱۴ تا ۱۶ سوره لیل «فَأَنْذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّى - لَا يَصْلَاهَا إِلَّا الْأَشْقَى - الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّى» و آیه ۵۶ سوره نساء «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصَلِّيهِمْ نَارًا» صرفاً کافران را جاودان دوزخی می‌شمارد. وی از کلمه «صلاة» که به معنای داخل شدن است معنای خلود را قصد می‌کند و شقی‌ترین افراد را کافران می‌داند. شیخ مفید به استناد آیه ۱۳ سوره جن «فَمَنْ يُؤْمِنُ بَرِّهٖ فَلَا يَخَافُ بَخْسًا وَلَا رَهَقًا» میان گروه مؤمنان و کافران تمایز قرار می‌دهد و کافران را از گروه مؤمنان جدا می‌کند (ابن بابویه ۱۳۷۱: ۹۵).

نظر علامه مجلسی در باب خلود: علامه مجلسی نظر خود را چنین مطرح می‌کند: هر کافر منکری که ضرورت دین اسلام را انکار کند در آتش مخلد خواهد بود و عذاب او به هیچ وجه تخفیف نمی‌گیرد. مگر مستضعفین که ظرفیت اندک فهمشان یا تمام نشدن حجت بر آنها به شرط همت کردن و جحد در درک حقیقت، به احتمال در زمره «مرجون لأمر الله» واقع می‌شوند. از غیر شیعیان چه مخالفین به امامت و چه گروه‌های غیر شیعه اثنی عشری دو گروه هستند. اول متعصبانی که با دریافت تمام شرایط امامت و ولایت باز هم در امر ولایت اختلاف کردند که آنان همیشه در آتش جاودان خواهند بود و دسته دوم شامل مستضعفین است که یا عقل ضعیف دارند یا کسانی که با وجود دقت و جستجو باز هم به تشخیص درست نرسیده‌اند یا در زمان فترت یا غیاب امامان معصوم بوده‌اند به طوری که خبر درستی به آنان نرسیده است، در این صورت نیز در زمره «مرجون لأمر الله» خواهند بود. مرتکبین معاصی کبیره از شیعیان دوازده امامی حتماً داخل در دوزخ خواهند شد و بعد از آن رها می‌شوند (مجلسی الف بی تا: ۵۱۵).

برخی از روایات بیان می‌کنند این گروه قبل از ورود به دوزخ شفاعت می‌یابند» (حسینی تهرانی ۱۴۲۳: ۴۲۹).

دیدگاه خواجه نصیر و علامه حلی: به همین نحو، خواجه نصیر (نصیرالدین طوسی ۱۴۰۷: ۳۰۴) و علامه حلی (علامه حلی ۱۴۲۶: ۲۲۶) نیز اذعان می‌کنند بر اینکه کافر همواره جاودان و مخلد در آتش است و صاحب گناهان کبیره نیز چون دلش منور به نور ایمان است، لذا مستحق بخشش بوده و با توقف در دوزخ زمینه‌رهایی خود را فراهم می‌سازد؛ لذا معنای خلود فقط در مورد کافران و مشرکان صدق خواهد کرد (نصیرالدین طوسی ۱۴۰۷: ۳۰۴).

دیدگاه ملای اسفراینی: ملا اسفراینی ضمن همراهی با نظر خواجه نصیر اضافه می‌کند که بیراهه رفتن نفس ناطقه انسانی و ابتلا به معاصی و کبائر برای او حکم مرضی است که عارض بر او شده است. برای مداوای این شخص از آب دوزخ و عذاب تجویز می‌کنند تا از آن بخورد و بیماریش مداوا شود و جایگاه آنان بالاتر از طبقه دوزخ است و خروجشان تا زمان شفاعت حضرت رسول (ص) طول خواهد کشید. در هنگام خروج بر پیشانی آنان مهر خواهند زد که این اهل دوزخ است! بعد از غسل کردن در آب عین الحیوان اثر این مهر پاک خواهد شد. اما در مورد اهل جحود و کافر اختلاف است. ظاهر اخبار خلودشان را تصریح می‌کند؛ هر چند که برخی خلود را مکث

طولانی می‌دانند و برخی دیگر قائلند به اینکه از ابدیت در جحیم، ابدیت در عذاب لازم نمی‌آید (اسفراینی ۱۳۸۳: ۴۰۹).

نظریه شیخ اشراق در باب خلود: شیخ اشراق نظر خود در این مسأله را در خلال پرداختن به جایگاه و عظمت مقام پیامبر اکرم (ص) و مراتب نوریه مادون نورالانوار، مطرح می‌کند. وی معتقد است عظمت وجودی پیامبر اکرم (ص) به خاطر تخلق ایشان به اخلاق الهی است که قابل مقایسه با سایر موجودات از جن و انس نیست. لذاست که تا قیام قیامت هیچ پیامبر دیگری مبعوث نخواهد شد چراکه مخلوقی برتر و عظیم تر از وجود ایشان قابل تحقق نیست. هر کس این اصل را بپذیرد و با این اعتقاد وارد صحرائی محشر شود به یقین از خلود در عذاب در امان خواهد بود و آلا در حجاب جهالات مرکبه جاودان خواهد ماند (هروی ۱۳۶۳: ۳۹).

دیدگاه ابن میثم در بحث خلود: وی ابتلا به عذاب الهی را برای مرتکبین معاصی می‌پذیرد و معتقد است که می‌توان این عذاب را واکنش کمبود نفس دانست که برخاسته از کوتاهی در انجام اعمال است؛ زیرا کسی که هنگام مرگ دستش از عمل خالی باشد اسیر دست شیطان‌های نفس است، و پیش از این دانستیم که اسیر شیطان بودن، خود، دخول در آتش و محروم ماندن از لقای پروردگار متعال است (ابن میثم ۱۴۱۷: ۹۷).

نظریات منکرین خلود در عذاب الهی

این نکته لازم به ذکر است که منظور از منکرین خلود در عذاب، خارج شدن از دوزخ نیست بلکه دائمی نبودن عذاب دوزخ است. به عبارت دیگر، اهل عرفان و فلسفه با اقتباس از مضامین عرفانی و عقلی معتقدند که خلود در دوزخ به معنای چشیدن عذاب دائمی نیست دوزخیان در آن حضور دائم دارند نه عذاب دائم.

دیدگاه محی الدین بن عربی: برجسته‌ترین چهره در انکار خلود عذاب الهی محی الدین بن عربی است که با تمسک به مبانی عرفانی و برداشت‌های متفاوت خود از مبانی توحیدی، به انکار خلود پرداخته است. مهم‌ترین دلیل وی در انکار خلود را می‌توان غلبه و سطوت رحمت الهی بر تمام اعیان و اسماء از جمله اسمای جلالیه و عین غضب الهی دانست (حسینی قائم مقامی ۱۳۷۹: ۸). ابن عربی برای توجیه نظریه خود قائل به این امر است که وجود رحمت الهی امری است که برای همگان بدیهی است اما آنچه مورد غفلت واقع شده است این است که خداوند دارای دو نوع

رحمت است. رحمت رحمانیه و رحمت رحیمیه! که اعتقاد به خلود از خلط میان این دو رحمت ایجاد شده است؛ لذا این شبهه که اعتقاد به دوزخ با رحمت الهی ناسازگار است طبق این توجیه بی معنا خواهد بود. چرا که هر کدام از این دو رحمت در بستر مستقل و در شرایطی خاص عمل کرده و دارای کارکرد متفاوت است. اصل تحقق وجودی جهنم و عذاب و امدار تجلی و عطای رحمت رحمانیه است؛ لذا خلود در عذاب الهی نه تنها منافاتی با رحمت رحمانیه خداوند ندارد، بلکه اثر و نتیجه آن است. اما رحمت رحیمیه مخصوص بندگان خاص و مؤمن است (حسینی قائم مقامی ۱۳۷۹: ۹). با کمی دقت مشخص می شود که میان این معنا از رحمت - رحمت رحیمیه - با عذاب الهی نیز وجود تضاد منتفی است چرا که آنان که شامل حال رحمت رحیمیه الهی می شوند اصلاً ورودی به جهنم نخواهند داشت تا عذاب را درک کنند. وی همچنین دلیل دیگری را در تأیید نظر خود بیان می کند و آن اینکه تمام ارواح به خلقت توحیدی خلق شده اند و کفر و ضلال، بعد از آن عارض شده است و تمام امور عرضی زائل می شود و همه ارواح به سوی منشأ توحیدی خود برمی گردند (اسفراینی ۱۳۸۳: ۴۱۱).

یکی از متأثران تفکر عرفانی ابن عربی که توانست شهودات عرفانی وی را به زبان برهان بیان کند ملاصدرا بود که با ارائه اصول فلسفی، گام بلندی را در نفی خلود در عذاب الهی برداشت.

دله عقلی ملاصدرا در بیان پایان پذیری عذاب الهی: ملاصدرا در کتب متعددی از جمله *اسفار اربعه*، *شواهد الربوبیه* و *عرشیه* از نظریه خلود بحث می کند. وی شبهه وارد بر این بحث را در کتاب *اسفار خود چنین* می گوید: پروردگار از طاعت بندگان سودی نبرده و از معصیت آنان ضرری نمی بیند و هر چیزی متناسب با قضا و قدر الهی انجام می پذیرد و اختیار و روزی آدمیان در افعالشان به جبر خداوند است، بنابراین استمرار عذاب بر آنان چه توجیهی دارد؟ با عنایت به احادیثی مثل این حدیث که آخرین کسی که شفاعت می کند مهربان ترین مهربانان است.

دله صدرای شیرازی در نفی خلود را می توان در سه عنوان خلاصه کرد. (۱) دوام ناپذیری حرکت قسری؛ (۲) قضای الهی؛ (۳) اعتیاد.

دوام ناپذیری حرکت قسری: ملاصدرا در این باره می گوید: «الأصول الحکمیة دالة علی أن القسر لا یدوم علی طبیعة و أن لكل موجود غاية یصل إليها يوماً و أن الرحمة الإلهیة وسعت کل شیء كما قال جل ثناؤه عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءَ وَ رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ» (ملاصدرا ۱۳۶۰: ۳۱۴).

وی آدمیان را به سه دسته تقسیم می‌کند. دسته اول سعادت‌مندان هستند که با استفاده از اختیار و اراده خودشان راه وصول به سعادت حقیقی را پیموده و با حرکت در مسیر فطرت الهی خود به کمال حقیقی و مطلوب ذاتی خود دست یافتند که اینان اهل بهشت بوده و طبق اجماع قرآن و سنت خلود در بهشت دارند لذا از این بحث جدا هستند. دسته دوم آنانی که به خاطر نابلد بودن و گمراه شدن، از مسیر حق الهی دور ماندند و ذره‌ای نور ایمان در دلشان راه نیافته و به خاطر عدم شناخت راه منتهی به خیر و کمال، نتوانستند آنچه‌ان که باید به غایت وجودی خود دست یابند و مرتکب معاصی فراوان شدند. لذاست که عمل این گروه را نمی‌توان حقیقتاً عمل از روی اختیار دانست چرا که اختیار، فرع بر حضور آگاهی و علم نزد فاعل است و کسی که آگاهی و علمی ندارد در نتیجه از داشتن اختیار نیز میراست. نکته‌ای در این بین وجود دارد و آن اینکه فصل ممیزه انسان و حیوان در داشتن اختیار است و موجودی که اختیار ندارد، زیستنش، تمایلاتش و تمام حظ و بهره‌اش از زندگی مانند حیوانات است. با توجه به اینکه عالم آخرت چیزی غیر از ظهور و تجلی عالم دنیا نیست، به عبارت دیگر مبنای حشر اخروی بر طبق زیستن دنیایی است ناگزیر این گروه در قیامت به شکل حیواناتی محشور خواهند شد که زیست دنیایی‌اشان، بر طبق خلق و خوی آن حیوان بوده است و چه بسا شخص ترکیبی از چند حیوان مختلف باشد. برای این گروه عذاب معنایی ندارد چون بر وضعیت خود راضی هستند هر چند دیگران که از بیرون حال آنان را می‌بینند گمان بر عذاب آنان کنند. دسته سوم آنانی هستند که حقیقت را به درستی درک کردند و در عین حال از آن روی برگرداندند. اینان جزء گروه نفاق هستند که از فطرت نخستین خود فاصله گرفتند. آنان به اندازه فاصله‌ای که از فطرت و ذات خداجوی خود گرفتند در عذاب الهی غوطه‌ور هستند. به عبارت دیگر از میان سه گروه آدمیان تنها اینها هستند که عذاب الهی را درک می‌کنند. علت درک این عذاب این است که دل‌های آنان به خاطر دارا بودن نور ایمانی هر چند اندک، مستعد می‌شود تا پذیرای عذاب الهی گردد. به بیان ساده‌تر، این افراد که در زندگی دنیایی خود آلوده به گناه بودند، ارتکابشان به معاصی در حد مسخ شدنشان و از بین رفتن ذات انسانی نشده است (مانند گروه دوم). اما در عین حال انجام معاصی منجر شده است تا برخی از صفات حیوانی در آنان رسوخ کند که با عذاب الهی، این صفات بخشیده می‌شوند (حسینی قائم مقامی ۱۳۷۹: ۲۴). ملاصدرا در این قسمت به نکته لطیفی اشاره می‌کند و آن اینکه عذاب نسبت به کسی که نور ایمان را در دلش راه داده و به جهت اعمال ناشایست وارد دوزخ شده است از جهتی ناگوار و عذاب‌آور و از جهت

دیگر گوارا و دلچسب خواهد بود. جنبه ناگوار آن همان تحمل رنج و عذاب و آتش و طعام دوزخی است و جنبه دلچسب آن در این امر است که او در عذاب خود، عذاب کننده را خداوند می‌داند؛ لذا عذابش موجب مشاهده حق تعالی بوده و این برترین نعمت برای اوست (حسینی قائم مقامی ۱۳۷۹: ۳۱)؛ اما آنچه تحت عنوان دوام ناپذیری حرکت قسری بیان کردیم مربوط به این گروه است. حرکت قسری حرکتی خلاف طبیعت شیء است که مانع رسیدن شیء به کمال مطلوبش می‌گردد. این حرکت چون خلاف ذات و طبیعت اشیاء است لذا در برخی موارد و با داشتن علت خاصی ایجاد می‌گردد و با زوال علت خود نیز، پایان می‌پذیرد. برای انسان حرکت به سوی کمال، حرکت طبیعی است و خروج از مسیر الهی و دور شدن از کمال به عنوان حرکت قسری خواهد بود. آنچه به عنوان علت برای حرکت قسری است هیچ‌گاه دوام نخواهد داشت، چراکه با ذات انسانی ناسازگار است و عدم مساعدتش با تمایلات انسانی منجر به زوال آن و در نتیجه، زوال حرکت قسری خواهد شد. عملی که به عنوان علت برای ایجاد حرکت قسری (درک عذاب الهی) برای انسان است، گناهی است که وی در طول زندگی دنیایی خود انجام داده است. این گناهان چون با فطرت و ذات الهی ناسازگار بودند (عدم مطابقت با ذات انسانی) لذا به عنوان علت حرکات قسری در انسان محسوب می‌شوند. انجام این گناهان (علت حرکت قسری) با چسبیدن عذاب الهی از فطرت انسانی پاک خواهند شد و فردی که ذات خود را با انجام معاصی به ذات حیوانی تبدیل نکرده با گذارندن دوره‌ای هرچند طولانی گناهانش پاک خواهند شد. لذا دیگر علت و دلیلی برای حضور بیشتر او در جهنم وجود نخواهد داشت و فرد از دوزخ خارج خواهد شد، فهوالمطلوب (حسینی قائم مقامی ۱۳۷۹: ۲۳). به بیان خلاصه‌تر، گناهکاران در دوزخ حاضر می‌شوند در حالی که قرین و همراه عذاب الهی هستند. این گروه گناهکار دو دسته‌اند: یا عذاب خداوند به منزله طبیعت و بالأخره صورت اخروی آنان شده است یا اینکه فطرت ذاتی ناشی از تجلی خداوند که حکم فطرت اولیه انسانی را دارد بر صور متأخر آن که به خاطر کثرت گناهان و معاصی به غیر انسان (مراتب مادون) تبدیل شده است و همین صور متأخر منشأ عذاب الهی بوده‌اند غلبه می‌کند؛ لذا همه نفوس داخل در رحمت خداوند هستند و نسبت شرک و کفر به فطرت توحیدی، عرضی است در مقابل ذاتی و عرضی نیز زائل شدنی است.

از رحمت آمدند و به رحمت روند خلق این است سر عشق که حیران کند عقول

خلقان همه به فطرت توحید زاده‌اند این شرک، عارضی شمر و عارضی یزول

(آشتیانی ۱۳۸۱: ۴۷۶)

قضای الهی: ملاصدرا این دلیل خود را مبتنی بر ادله نقلی و اقتباس از برخی آیات و روایات می‌داند، هر چند که در تقریر وی می‌توان مایه‌هایی از جبر را دید. ملاصدرا از آیه «وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ» (اعراف: ۱۷۹) و «عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ» (اعراف: ۱۵۶) و روایاتی مثل «قال الله تعالى: إني جعلتُ معصيةَ آدم سبباً لعمارةِ العالم؛ به درستی که گناهان انسان را علت آبادانی زمین قرار دادم» استفاده می‌کند و بیان می‌کند که طبق قضا و مقدرات الهی غایت وجودی برخی از مخلوقات بر ورود به جهنم تعلق گرفته است که این وارد شدن برای آنان حکم وصول به غایت وجودیشان است. گویی انجام معاصی بندگان سبب بقای نظام عالم مادی است لذا با توسل به این قبیل آیات و روایات، وجود رذل‌ترین رذائل و پاک‌ترین فطرت‌ها از خصوصیات و لوازم نظام مادی است که برای هر دو گروه غایاتی وجود دارد که ذاتی و فطری آنهاست و وصول آن ملایم با نفسشان خواهد بود (ملاصدرا ۱۳۶۱: ۳۱۳، ۲۸۰) از آنجایی که کمال وجودی هر شخص در رسیدن وی به غایت وجودی است، بنابراین هیچ رنج و عذابی را در جهنم درک نخواهند کرد، چراکه عذاب دوزخی ملایم و موافق با نفس آنان است (طبق این اصل که هر چه غایت وجود باشد، کمالش بوده و در نتیجه موافق آن است) (حسینی قائم مقامی ۱۳۷۹: ۲۷).

اعتیاد: الهام بخش این نظریه برای ملاصدرا، شارح *فصوص الحکم* داوود قیصری است که خود این نظر را از محی‌الدین بن عربی اقتباس کرده است. تقریری که ملاصدرا از این برهان ارائه می‌دهد شباهت زیادی به بیان قیصری دارد (حسینی قائم مقامی ۱۳۷۹: ۲۹). قیصری برهان خود را چنین مطرح می‌کند که دوزخیان تحت تربیت اسم شریف «المنتقم» قرار می‌گیرند. اگر چه در آغاز به مقتضای دردناک بودن، دشمنی و صعوبت آتش را درک می‌کنند لیکر رفته رفته بدان انس می‌گیرند آنچنان که جدایی از آن برایشان سخت و زحمت‌زا می‌شود، مانند کسی که در آغاز ارتکاب عمل گناه و قبیح خود، آزرده و شرمگین است ولی با تکرار این عمل و از بین رفتن شرم ناشی از آن، انزجار اولیه از بین رفته و کم‌کم فرد به انجامش عادت می‌کند. این عادت همان حصول اعتیاد در فرد است که با انجام مکرر فعل گناه در شخص ایجاد می‌شود. چنین افرادی در دوزخ و معذب به عذاب الهی هستند اما به خاطر کثرت زمان و عذاب به آن عادت کرده و از عذاب الهی رنجی نمی‌بینند (حسینی قائم مقامی ۱۳۷۹: ۳۰). ملاصدرا همین بیان را می‌پذیرد و با اندکی

توضیح و تفسیر بیشتر آن را بیان می‌کند. وی در تکمله بحث خود از این موضوع بحث می‌کند که کسانی که معتقد به خلود در عذاب الهی هستند از دقت در این نکته غافلند که چنین اعتقادی منجر به ناامیدی انسان‌ها از درک رحمت الهی است. نسبت دادن چنین صفات و افعالی به خداوند خلاف وضع شریعت، ارسال پیامبران و نزول کتب آسمانی است. چرا که تمام اینها بهانه ارتباط و نزدیکی انسان به خداوند هستند (ملاصدار ۱۳۶۰: ۴۶۰).

نظریه خلود در نگاه مولانا: مولانا در دفتر دوم خود این مطلب را در چند بیت چنین بیان

می‌کند:

| | |
|-------------------------------|-------------------------------|
| عشق او بر جان ما کاریده‌اند | ناف ما بر مهر او ببریده‌اند |
| کی رود از دل تو را حب وطن | درسفر گر روم بینی یا خُتن |
| قهر بر وی چون غباری از غش است | اصل نقدش جود و داد و بخشش است |
| بسته کی گردید در پای کرم | گر عتابی کرد دریای کرم |
| مات اویم مات اویم مات او | در بلا هم می‌چشم لذات او |

این ابیات اشاره به این اصل دارد که نهایتاً تمامی ارواح داخل در رحمت الهی هستند و از عذاب الهی رها می‌شوند. بر این نظر مولانا چند اشکال وارد شده است که به شکل مناظره با وی صورت گرفته است. اولین اشکال را اینگونه وارد کرده‌اند که موجودات همگی مظاهر صفات لطف و قهر الهی هستند و هریک از این صفات، پرورش دهنده گروهی از مخلوقات است. چنانچه گروهی از انبیا و اولیا مظهر اسم هادی و اشقیاء و ظالمین همگی مظهر اسم مصل خداوندند. صفات حق تعالی منقطع و موقتی نیستند و به ذات الهی دوام دارند. پس باید تمام مظاهر اسمای الهی نیز موجود باشند و پیوسته صفات الهی در آنها موجود و متجلی باشد. پس برطرف شدن عذاب از اهالی دوزخ، مستلزم ایجاد انقطاع و زوال پذیری صفت قهر و قهاریت و منتقم بودن در خداوند است. صفات قهاریه در خداوند به صفات لطیفیه بر می‌گردد و آن نیز از ذات خداوند ناشی شده است که انقطاع در هر کدام از این صفات لازمه زوال‌پذیری ذات الهی است (نعوذبالله). مولانا پاسخ می‌دهد: موقت دانستن عذاب الهی هنگامی مشکل مفروض را ایجاد می‌کند که حضور تمامی دوزخیان (مظاهر صفت مصل الهی) یکباره در دوزخ فرض شود و بعد از مدتی طولانی تمامی آنان همانگونه که ورود جمعی به دوزخ دارند خرویشان نیز به صورت جمعی و گروهی

باشد به طوری که با خروجشان جهنم خالی از سکنه گردد. ایجاد چنین فرضی لازمه انقطاع ذات الهی است، درحالی که می توان حضور دوزخیان را به صورت جزئی دانست که با خروجشان از دوزخ گروهی دیگر جایگزین ایشان خواهند شد. در این صورت هیچ زوالی برای مظاهر اسم قهاریت و منتقم بودن خداوند حاصل نمی گردد و همواره تحقق تام دارند. مستشکل دوباره چنین اشکال می کند که لازمه این امر تغییر و تحول است که این تغییرات در عالم ثابتات دهریه راه ندارد. چرا که عالم ثابتات، ابدی است ولی می توان این حالت را برای برزخ لحاظ کرد. مولانا به این اشکال چنین پاسخ می دهد: اگر خروج از دوزخ با ثبات عالم دهریه تضاد دارد پس چگونه گروهی از گناهکاران بعد از مدتی از آن خارج می شوند؟ مستشکل چنین جواب می دهد عذاب اهل کبائر در مقام جسم و حیوانیت ایشان است نه در مقام ذات و حقیقت ملکوتی. آنها در طبقه اول جحیم حضور دارند که متصل به عالم زمان و زمانیات است و لذا تجدد و تغیر در آن راه دارد. بر خلاف کفار مخلد در عذاب که عذاب آنها در مقام حقیقت نفس مجرد نیز محقق است. برخی از اهل معرفت معتقدند اهل ایمان به هیچ وجه داخل در جحیم اصلی که فاقد تغیر و تحول است، نمی شوند بلکه در خطایر و اضلال آن خواهند بود. هر یک از طبقات دوزخ دارای شبه و ظلی است که آن را خطایر دوزخ می گویند که روح کفار جن و اهل کبائر از مؤمنین داخل در آن است. همچنین درجات جنت دارای شبحی هستند که در عالم اشباح و ارواح مؤمنین و مستضعفین از انس و اطفال داخل آن هستند؛ لذا اگر مرتکبین معاصی از اهل ایمان بعد از دوره ای از آن خارج می شوند به خاطر این است که آنان یا در جحیم اصلی حضور ندارند یا اینکه در بالاترین طبقه و متصل به عالم زمانیات هستند... (اسفراینی ۱۳۸۳: ۴۰۹).

خلود از دیدگاه فارابی و ابن سینا: بزرگان مشائین مانند ابن سینا و فارابی در پرداختن به بحث خلود عذاب الهی یا عدم آن، قائل به ملاک خاصی شدند و تمامی نظرات خود را بر این ملاک مبتنی کردند. ملاک و معیار آنان در «جوهری بودن یا عرضی بودن منشأ عذاب» بود که به واسطه این معیار کلی، حکم بر نحوه عذاب الهی داده اند. به اعتقاد آنان اگر میزان ارتکاب معاصی در انسان به اندازه ای باشد که جوهر و ذات انسانی را تغییر و تبدیل داده باشد تا جایی که اثری از فطرت الهی در آن باقی نمانده باشد، این ذات و جوهر منقلب شده، خود منشأ عذاب الهی برای فرد خواهد بود. چنین ذاتی عذاب الهی را خواهد چشید اما از این چشیدن معذب نخواهد بود؛ چرا که این عذاب موافق با ذات است و تضادی که موجب درک عذاب باشد وجود ندارد. در فرض

دوم اگر منشأ عذاب در فرد عرضی باشد که بعد از مدتی زایل شده و فرد از عذاب الهی خلاص خواهد شد. ابن سینا همچنین ملاک دیگری را در این زمینه مطرح می‌کند و بر اساس آن بر خلود یا عدم خلود عذاب خداوند، اظهار نظر می‌کند. ملاک وی کامل بودن یا نبودن علم برای شخص است. بنابر عقیده شیخ الرئیس و اتباع او، عذاب شخص ناقص در عمل و کامل در علم، دائمی نیست، بلکه منقطع می‌شود؛ چون جوهر نفس به واسطه اکتساب معرفت، به حد اعلی سعید است و شقاوت عارض بر نفس که از ناحیه هیأت بدنی عارض شده است، پایدار نمی‌باشد و هر عرضی زایل می‌شود و ذاتی، باقی و دائمی است و زایل نمی‌شود مگر به زوال ذات. به خلاف عقوبت شخص ناقص در علم که ابدی و دائمی است (آشتیانی ۱۳۸۱: ۱۲۸). معیار ابن سینا در این دیدگاه، خلاف نظر ملاصدرا است. چراکه فیلسوف شیرازی، پاداش و ثواب را فرع بر عمل مختارانه می‌داند و اختیار را مشروط بر داشتن علم و آگاهی. به این بیان عملی که همراه با علم نباشد یا علم اندکی داشته باشد از اختیار و جزا مبراست در صورتی که ابن سینا علم ناقص را ملاک دریافت عذاب ابدی می‌داند.

آرای امام خمینی در باب خلود دوزخیان و بهشتیان

با مراجعه به آثاری که از امام خمینی به یادگار مانده است این نکته مشخص می‌گردد که ایشان از جنبه‌های مختلف عقلی و فلسفی، اخلاقی و تفسیری به این مبحث پرداخته است. ایشان در ضمن اثبات فلسفی و عقلانی تحقق خلود در آخرت، به بیان ضرورت رحمانیت و رحیمیت خداوند پرداخته و بهره‌مندی از نعمت شفاعت اکبر را بعد از ناامیدی از شفاعت سایر شفیعیان محشر، مطرح می‌کنند. رویکرد امام خمینی به مسأله خلود به گونه‌ای است که تنها به بیان شرایط، الزامات و ویژگی‌های مخلصین در آتش نمی‌پردازد و در کنار آن به نحو فلسفی علت عدم تحمل عذاب آخرت، همچنین راه‌های خلاصی از آتش دوزخ را نیز آموزش می‌دهند.

تبیین اخلاقی خلود از دیدگاه امام خمینی: ایشان به صراحت بیان می‌کنند که در دوزخ اخروی، عده بسیار کمی هستند که توسط شفاعت کنندگان دستگیری نمی‌شوند و اکثریت اهل دوزخ بدون نیاز به شفاعت خداوند از آتش خلاصی می‌یابند. امام خمینی در کتاب *جهاد اکبر* چنین می‌فرماید:

خدا نکند که انسان بر اثر کثرت معاصی از درگاه حضرت باری تعالی رانده و مردود گردد و از رحمت الهی محروم شود، که جز خلود در آتش جهنم، راه دیگری نخواهد داشت. بترسید از اینکه خدای نخواستہ از رحمت و عنایت الهی محروم گردید و مورد خشم و غضب و عذاب او واقع شوید. مبدا اعمال شما، کردار و گفتار شما طوری باشد که توفیقات را از شما سلب کند و جز خلود در نار برای شما راهی نباشد. شما الآن یک سنگ گرم را نمی‌توانید دقیقه‌ای میان کف دست نگه دارید؛ از آتش جهنم بپرهیزید (امام خمینی ۱۳۸۳: ۲۲).

شبهه به این بیان را می‌توان در برخی از آثار دیگر ایشان یافت که در آن با اشاره به انواع عذاب آخرت و سوزاندگی آن و تصریح بر جاودانه بودن عذاب اخروی، انسان را به محاسبه نفس و اصلاح عمل توصیه کرده‌اند. در واقع، امام خمینی در تبیین اخلاقی خلود، ضمن بیان دردناکی و طولانی بودن عذاب آخرت، راه درمان را در قالب توصیه به محاسبه نفس، بیان می‌کند. یکی دیگر از نکاتی که امام خمینی در بیان خلود در عذاب الهی به آن می‌پردازند، تحمل ناپذیری عذاب الهی است. در مجموع امام خمینی در تبیین اخلاقی خلود، بیشتر از آنکه به بررسی اصل موضوع پردازند، سعی کرده‌اند به بیان شدت و سختی عذاب الهی، همچنین راههای مبتلا شدن و در عین حال رها شدن از عذاب خداوند پردازند.

عوامل شدت عذاب: امام خمینی شدت عذاب الهی را ناشی از چند علت می‌داند. از جمله: قوت ادراک در قیامت بیشتر است. این شدت قوت را نیز ملاصدرا به عدم حضور جسم مادی که مانعی برای ادراک حقیقی است ارتباط می‌دهد. عامل دوم شدت عذاب قوت، صلابت و شدت قبول جسم است، چون میزان تأثیرپذیری اجسام باهم متفاوت است. سومین عامل شدت عذاب، آلت عذاب در تأثیرگذاری شدید باشد. امام خمینی در این باره می‌نویسد: «سوم از موجبات شدت عذاب این است که خود آلت عذاب در تأثیر شدید باشد؛ چون هر چند چیزی باشد که قابلیت قبول هزار مرتبه از حرارت را داشته باشد، ولی خود آتش ده درجه بیشتر حرارت نداشته باشد آن چیز چندان که باید متألم نمی‌شود» (امام خمینی الف ۱۳۸۱ ج ۳: ۲۱۹). ایشان چهارمین علت را در توجه زیاد نفس و اشتغال کم در آخرت می‌داند که سبب دریافت شدیدتر عذاب اخروی می‌گردد (امام خمینی الف ۱۳۸۱ ج ۳: ۲۲).

راه رهایی از خلود در عذاب

محاسبه نفس: امام خمینی محاسبه نفس را در قالب سه شرط مشارطه، مراقبه و محاسبه بیان می‌کند. ایشان معتقدند انسان برای آنکه در محاسبه نفس خود موفق باشد لازم است تا از ابتدا برای خود شروطی را وضع کند و خود را ملزم به عمل کردن آن قوانین نماید. هر چه قدر الزام انسان بیشتر باشد، مرحله مراقبه وی، مؤثرتر و مفیدتر خواهد بود. بعد از این مرحله، نوبت به محاسبه نفس می‌رسد که در آن، طبق آنچه برای خود شرط گذاشته بود و قانونی را برای خود وضع کرده بود، به محاسبه می‌پردازد و میزان وفای به شرط خود را در این محاسبه می‌سنجد (امام خمینی، ۱۳۸۱: ۹).

اصلاح عمل: از دیگر راه‌های خلاصی از عذاب خداوند که می‌تواند به نحو فلسفی و عرفانی قابل تحلیل باشد، اصلاح عمل انسان است که ناظر به تأثیر متقابل اعمال در شخصیت و اعتقادات افراد است. این اعتقاد که انسان هر چه را عمل کند، تجسمی از عمل خود را در قیامت می‌بیند، مورد تأکید امام خمینی نیز واقع شده است. در واقع، ایشان جهنم را چیزی جدای از وجود انسانی و صورت غیبی اعمال وی نمی‌دانند، به همین دلیل است که قائل به ابدی بودن عذاب می‌شوند. ایشان در این باره می‌نویسد:

باید دانست که از برای هر یک از اعمال، چه اعمال خیریه و چه اعمال شرّیه فاسده، در نشئه ملکوت و عالم غیب یک صورت غیبیه ملکوتیه است که از آنها به گفته ارباب قلوب و اصحاب معارف الهیه و اشارات و صراحات کتاب شریف الهی و صحیفه نورانی آسمانی و روایات وارده از اهل بیت وحی الهی، بهشت اعمال و جهنم اعمال تشکیل شود. و ارض ملکوت، خود در ابتداء امر ساده و قیعان است، و عمل بنی آدم آن را آبادان و معمور کند. در قرآن شریف به تعبیرات مختلفه از این حقیقت غیبیه پرده برداشته، چنانچه در آیه ۳۰ از آل عمران فرماید: «يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا». و این آیه شریفه کالصریح در این است که انسان خود اعمال را در آن روز می‌بیند؛ چه اعمال صالحه و چه اعمال سیئه، و تأکید کند این مطلب را آنکه می‌فرماید در ذیل آیه که: آرزو می‌کند که بین او و اعمال سیئه‌اش جدایی بسیار باشد (امام خمینی، ۱۳۸۲: ۲۸۲-۲۸۱).

ایشان تأثیر گذاری اعمال انسان در قیامت و ساخت زندگی اخروی انسان را به واسطه تأثیری می دانند که اعمال و کردار در قلب انسان می گذارند و معتقدند انسان با ارتکاب به اعمال مختلف، می تواند بیضایی و سودایی شود. ایشان تصریح می کنند که این صورت ملکوتی که برای هر عملی وجود دارد به شرط نورانی بودن، می تواند قلب انسان را نورانی ساخته و او را به غایت سعادت انسانی برساند. کلام ایشان در این باره چنین است:

هر یک از اعمال را در قلب انسانی اثری است که از آن در روایات تعبیر شده به نقطه بیضاء و نقطه سودا؛ زیرا که از هر عمل صالحی اگر با شرایط صوریه و معنویّه و قالبیّه و قلبیّه آورده شود، یک نورانیّت در باطن قلب حاصل شود و یک صفای باطنی از برای انسان رخ دهد که انسان را به معرفت الله و توحید نزدیک کند تا آن جا که حقایق و سرایر توحید در قلب جایگزین شود، و از آن در ملک بدن نیز سرایت کند، و ارض طبیعت نورانی و مشرق به نور الهی شود که این غایت سعادت انسانی است (امام خمینی ۱۳۸۲: ۲۸۳-۲۸۲).

به عنوان مثال یکی از اعمالی که ارتباط مستقیم با خلود در عذاب الهی دارد و در دیدگاه امام خمینی شاهدهی بر تأثیر گذاری اعمال و رفتار انسان بر نحوه حشر اخروی است، صفت عجب است که با صفات مذموم دیگری چون کبر، غرور، تحقیر دیگران و خودبزرگ بینی همراه بوده و یکی از عوامل مؤثر در خلود در عذاب خداوند است. به همین ترتیب پرهیز از این صفت می تواند منجر به رهایی از عذاب الهی باشد (امام خمینی ب ۱۳۸۱: ۷۰).

شفاعت: آخرین راه نجات از عذاب الهی در دیدگاه امام خمینی بهره مندی از نعمت شفاعت است که به زعم ایشان نصیب همه دوزخیان خواهد شد. در روایات و احادیث، سخن از شفاعت کنندگان مختلفی است، از قبیل: نبی مکرم اسلام و خاندان اهل بیت؛ شهیدان؛ انبیا و اولیای الهی که در مقاطع مختلف به شفاعت دوزخیان می پردازند. در دیدگاه امام خمینی آخرین شفاعت کننده روز محشر، خداوند متعال است که قلم عفو بر گناهان همگان می کشد. حال ابهامی وجود دارد و آن اینکه در اعتقاد به خلود دوزخیان در عذاب و در عین حال بهره مندی گناهکاران از شفاعت خداوند، گویی تناقضی موجود است. چرا که لازم است تا دوزخیان هم در آتش بسوزند و هم توسط خداوند از عذاب خلاصی یابند. این تناقض با بررسی کلام امام خمینی از بین می رود. چرا که ایشان در برخی از آثارشان به نحوه درک شفاعت اشاره کرده اند و تصریح بر این نکته دارند

که تا فرد لایق نباشد، نمی‌تواند این نعمت را درک کند. این عدم درک از بخیل بودن یا شافی نبودن خداوند نیست بلکه به دلیل عدم لیاقت و قابلیت فردی است که گرفتار عذاب شده است.

تبیین عرفانی خلود از دیدگاه امام خمینی: ایشان در کتاب شرح حدیث جنود عقل و جهل خاموشی نور فطرت را که در ذات وجود انسان نهادینه شده است دلیلی برای خلود در آتش جهنم می‌دانند.

معنای فطرت از دیدگاه امام خمینی: در بیان ایشان، مقصود از فطرت امری فراتر از توحید است. عبارت امام خمینی در معنای فطرت این است که: «فطرت» اختصاص به توحید ندارد؛ بلکه جمیع معارف حقه از اموری است که حق، تعالی شأنه، مفسور فرموده بندگان را بر آن «امام خمینی ب ۱۳۸۱: ۱۸۰». ایشان در بیان محتوای فطرت و مصادیق امور فطری که تخلف از آنها می‌تواند به خلود در عذاب بیانجامد، معتقدند: «اصول و ارکان ایمان، که عبارت از معرفت و توحید و ولایت – که ایمان به رسل است – و ایمان به یوم المعاد و ایمان به ملائکه و کتب الهیه [است]، از فطریات است؛ الا آن که بعضی از آنها از فطریات اصلیه است چون معرفت و توحید، و بعضی دیگر از متفرعات است» (امام خمینی ۱۳۸۲: ۹۸).

همچنین ایشان می‌نویسند:

و اما اقبال [به عقل] در حقیقت جهلیه متحقق نگردد؛ زیرا که آن متقوم به دو اصل شریف است که: یکی ترک انانیت و اثیت عالم [است] مطلقاً، که در آن منظوری است ترک انانیت خویش. و جهل هر چه رو به ترقیات جهلیه رود، این خاصیت – یعنی خودخواهی و خودبینی – در آن افزون گردد و از این جهت، نماز چهار هزار ساله شیطان جز تأکید انانیت و کثرت عجب و افتخار، ثمره [ای] از آن حاصل نشد و به آن جا رسید که در مقابل امر حق، قیام کرد و «خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ» گفت و از غایت جهل و خودبینی و خودخواهی، نورانیت آدم^(۴) را ندید و قیاس مغالطی کرد. و اصل دیگر، حب کمال مطلق است که به اصل فطرت در خمیره انسان مخمّر است و آن در جهل مغلوب و محکوم؛ بلکه گاهی منطقی و معدوم گردد و خلود در جهنم، تابع انطفاء نور فطرت است و آن از «إِخْلَادِ إِلَى الْأَرْضِ» بطور مطلق حاصل شود (امام خمینی ۱۳۸۲: ۴۵-۴۴).

در بخش دیگری از این کتاب، امام خمینی در قالب بیان ضرورت اصلاح نفس به طور ضمنی مسأله خلود را نیز مطرح می‌کنند. ایشان تمام خیرات را ناشی از نور فطرت الله می‌دانند که در اثر غفلت و عدم توجه به خداوند، فطرت الهی انسان پوشیده با حُجُبِ ظلمانی شده و در چنین فطرتی دیگر اثری از محبت الهیه نخواهد ماند. در صورت ادامه غفلت و عدم توجه به خداوند ریشه عداوت خداوند و اولیای الهی مستحکم تر شده تا جایی که درهای سعادت بر او بسته می‌شوند. باطن چنین فطرتی در عالم آخرت همان جاودان ماندن و خلود در آتش دوزخ است. در این زمینه چنین می‌فرمایند:

اکنون که معلوم شد تمام خیرات از سرچشمه نور فطرت الله است در صورتی که محتجب به حجاب‌های طبیعت نباشد، و اسیر دام‌های پیچاپیچ نفس و ابلیس نگردد، و کفیل سعادت مطلقه انسانی همین فطرت شریفه است، و نیز معلوم شد که تمامی شرور از فطرت محجوبه مظلمه به ظلمات طبیعت است، و منشأ همه شقاوت و بدبختی‌ها در دنیا و آخرت، همین احتجابات است، باید دانست که اگر انسان از خود غفلت کند و در صدد اصلاح نفس و تزکیه آن بر نیاید و نفس را سر خود بار آورد، هر روز، بلکه هر ساعت بر حجاب‌های آن افزوده شود، و از پس هر حجابی حجابی، بلکه حُجُبِی برای او پیدا شود تا آن جا که نور فطرت بکلی خاموش و منطقی شود، و از محبت الهیه در آن اثری و خبری باقی نماند؛ بلکه از حق تعالی و آنچه به او مربوط است از قرآن شریف و ملائکه الله و انبیاء عظام و اولیاء کرام - علیهم السلام - و دین حق و جمله فضائل متنفر گردد، و ریشه عداوت حق - جلّ و علا - و مقربان درگاه مقدس او در قلبش محکم و مستحکم گردد تا آن جا که بکلی درهای سعادت بر او بسته شود، و راه آشتی با حق تعالی و شفاعت - علیهم السلام - منسد گردد، و مخلد در ارض طبیعت گردد که باطن آن در عالم دیگر جلوه کند و آن خلود در عذاب جهنم است (امام خمینی ۱۳۸۲: ۸۳).

نتیجه‌گیری از تبیین عرفانی خلود

امام خمینی در تبیین عرفانی خلود، بیش از همه به تأثیرگذاری فطرت الهی انسان در آخرت می‌پردازد. فطرتی که طبق صریح آیات قرآن، الهی بوده و به همین خاطر در دیدگاه عرفانی امام

خمینی، هرگز قابل زوال و نابودی نیست و تنها می‌تواند به حجاب‌های ظلمانی ناشی از معاصی گرفتار شود. اگر انسان گناهکار، می‌تواند به خلاصی از دوزخ امیدوار باشد، از برکت نورانی شدن مجدد فطرت الهی است که با تحمل عذاب دوزخ، حجاب خود را از دست داده است.

تبیین فلسفی خلود از دیدگاه امام خمینی: پرداختن به بحث خلود را می‌توان در خلال برخی از تأملات فلسفی امام خمینی برای اثبات مسائلی چند از جمله اثبات تجرد نفس، مشاهده کرد. زمانی که گروهی از محدثین از جمله علامه مجلسی نفس یا روح انسان را جسمی لطیف معنا می‌کند که فارغ از تجرد است (مجلسی ب بی تا ج ۵۸: ۱۰۴) امام خمینی در قالب ارائه دلیلی برای اثبات بطلان این سخن، آن را خلاف معاد و خلود می‌داند. ایشان در این باره چنین استدلال کرده‌اند: «معنای لطیف بودن چیست؟ اگر جسم لطیف باشد، مکان لازم دارد؛ آن مکانی که قبلاً در آنجا بوده کجاست؟ علاوه بر این، تداخل اجسام محال است و علاوه بر همه اینها فساد اجسام مبرهن است و این منافی معاد و خلود است» (امام خمینی الف ۱۳۸۱ ج ۳: ۱۳۰).

ایشان مسأله ماده آخرت و هیولای صور باقیه را نیز بهانه دیگری برای اثبات خلود در آخرت قرار داده و ضمن دسته بندی ماده اخروی انسان به هفت دسته که در اثر نحوه اعمال و افعال و ملکات نفسانی انسان در عالم دنیا ایجاد می‌شود به تفسیر آیه ۸۲ سوره بقره «هُم فِيهَا خَالِدُونَ» می‌پردازد. امام خمینی در این باره چنین می‌گوید:

انسان هر عملی را که انجام دهد، اثری از آن عمل در نفس او باقی مانده و در جوهر وجود انسانی، اثری از خود به یادگار می‌گذارد و هر چه بیشتر تکرار شود، بروز اثر بیشتر می‌گردد (امام خمینی الف ۱۳۸۱ ج ۳: ۶۰۵).

ایشان معتقدند که اعمال انسان تحت تسلط و نظارت هر رتبه‌ای از مراتب نفس تحقق یابد، منجر به قدرت و سیطره بیشتر برای آن مرتبه می‌گردد. اعمالی که با تسلط قوه شهویه یا غضبیه صورت می‌گیرند، منجر به تقویت این قوا می‌گردند و در نهایت، مرتبه‌ای از نفس که توسط اعمال انسان، تقویت شده، در آخرت به عنوان ماده برزخی محسوب می‌شود. امام خمینی درباره انواع ماده اخروی، می‌گویند:

هفت قسم ممکن است تصور شود: ۱- ماده شهوت فقط، ۲- غضب فقط، ۳- قوه واهمه فقط، ۴- شهوت و غضب، ۵- غضب و واهمه، ۶- شهوت و واهمه، ۷- هر سه قوه با هم مزدوج باشند.

و این چنین اشخاصی گرفتار عذاب‌هایی هستند که اکثرشان به فعالیت مبدأ

واحد یا مبادی مختلفی — چنانکه شرح دادیم — حاصل می‌گردد، و چون مجرد تا از عالم طبیعت رفت، بدون هیولی و امکان استعدادی است، موجبات الم و عذاب که یک عائله شروند برای او خواهند بود تا سرانجام عالم غیب ظاهر شود، و سلطنت رحمانیت غلبه کند و آخرین شافع، یعنی ارحم الراحمین، به شفاعت کبری تجلی فرماید، بعد از آنکه دست‌ها از دامن شافعین دیگر کوتاه شود. و از احسان قدیم الاحسان امید آن است که هیچ‌کسی از ورود به دار الاحسان عمومی ممنوع نگردد (امام خمینی الف ۱۳۸۱ ج ۳: ۶۰۷).

امام خمینی معتقدند که فطرت الهی که انسان‌ها همگی از آن خلق شده‌اند، ممکن است در دام حجاب‌های مختلف گرفتار شود، اما ممکن نیست که تمام فطرت الهی توسط قوای شیطانی از قبیل شهویه و غضبیه، نابود شود، بلکه فقط می‌تواند مورد غفلت قرار گرفته و در سایه قوای شیطانی قرار بگیرد که در این حالت نیز، در روز قیامت که تمام عالم به نور پروردگار منور می‌گردد، فطرت الهی انسان‌ها بیدار شده و مورد لطف الهی قرار می‌گیرد. ایشان بر این نکته تصریح می‌کنند که تفسیر خلود و آیاتی از قبیل «هم فیها خالدون» باید با توجه به سابقه رحمانیت خداوند و لطف بیکران او باشد (امام خمینی الف ۱۳۸۱ ج ۳: ۶۰۷-۶۰۸).

ایشان به جهنم و عذاب خداوند نیز به عنوان تجلی رحمت الهی نگاه کرده و این‌گونه می‌نویسند:

حتی جهنمش هم رحمتی است که اگر سیاهی روی ما بندگان سیه‌روی را با فشارهای قبر و موافق روز قیامت نتوانست پاک کند، با جهنم، سیاهی دل ما را بشوید تا ردایل و حجابات بسوزد و جمال فطرت نمایان گردد، و نور فطرت ظاهر شده و با نور شافع اکبر، مزدوج گردیده و به جذبۀ نور احدی، نور فطرت توحید مجذوب شود. و این آخرین آشنایی است که اگر انسان نتوانست با یکی از انوار شفاعت، از انبیا و ائمه هدی علیهم السلام آشنایی و تناسب پیدا کند، او به شفاعت می‌آید (امام خمینی الف ۱۳۸۱ ج ۳: ۶۰۸).

امام خمینی، به دلیل برخورداری از سلوک عرفانی، در کتب مختلف، به رحمت خداوند اشاره خاص کرده و برای بیان رحمتی که در قیامت شامل حال گناهکاران می‌شود، به سخنی از ابن عربی اقتباس می‌کند و می‌فرماید که بنا بر طریقی که شیخ محیی الدین عربی دارد مسأله رحیمیت

حضرت حق در هر دو جهان روشن است، که بنا به مسلک او ارحم الراحمین در نزد نام «المنتقم» شفاعت می‌کند و زمام دولت را خود به دست می‌گیرد، و «المنتقم» تحت سلطنت و حکومت او قرار می‌گیرد (امام خمینی ۱۴۲۳: ۴۴).

خلود تبیین ماهوی دنیا و آخرت: ایشان همچنین با مقابل هم قرار دادن معنای دنیا و آخرت، خلود و ثبات، این دو معنا - خلود و تغییر - را به آخرت و دنیا نسبت می‌دهند. با توجه به ذکر حدیثی از *مرآة العقول* به این مضمون که

و از یکی از محققان نقل فرماید که دنیا و آخرت تو عبارت است از دو حالت از حالات قلب تو: آنچه نزدیک است و قبل از مردن، نامش دنیا است. و آنچه بعد از این آید و پس از مردن است، نامش آخرت است، پس آنچه از برای تو در آن حظ و نصیب و شهوت و لذت است قبل از موت، آن دنیا است در حق (امام خمینی ب ۱۳۸۱: ۱۲۰).

امام خمینی در ذیل این سخن معتقدند که دنیا همان نشئه نازله وجود است که دار تصرم و تغییر و مجاز است و آخرت به رجوع از این نشئه به ملکوت و باطن خود که دار ثبوت و خلود و قرار است، اشاره دارد (امام خمینی ب ۱۳۸۱: ۱۲۰).

نتیجه‌گیری از تبیین فلسفی خلود:

بهره‌مندی از شفاعت الهی و عدم قرار جاودان در عذاب آخرت، نکته‌ای است که امام خمینی در تبیین فلسفی خلود نیز به آن اشاره کرده‌اند. اما به کار بردن برخی اصطلاحات و تعبیرات فلسفی منجر به تمایز این تحلیل شده است. امام خمینی، در بیان فلسفی خلود، به اثرگذاری اعمال انسان بر مراتب نفسانی اشاره کرده‌اند و با بیان اینکه مراتب نفسانی توسط اعمال می‌توانند تقویت شده و بر هم غلبه یابند، از نحوه ساخته شدن ماده اخروی پرده برمی‌دارند. ایشان معتقدند اگر قوف طولانی در عذاب صورت می‌گیرد به دلیل تشکیل ماده اخروی از مراتب مادون نفس (مانند قوای غضبیه و شهویه) است. در واقع ماده اخروی چیزی غیر از مرتبه‌ای از نفس نیست. این مرتبه مادون از نفس، آثار معاصی را که در حیات دنیایی خود کسب کرده بود را با چشیدن طعم عذاب از دست داده و لایق درک شفاعت از شفیعان محشر می‌شود.

نتیجه گیری کلی از بحث:

طبق مباحث گفته شده، می توان دیدگاه امام خمینی در باب خلود را در زمره آرای مخالف خلود قرار داده و ایشان را همچون دیگر فلاسفه و عرفا، معتقد به نجات نهایی گناهکاران از عذاب بهره‌مندی آنان از شفاعت شفیعان محشر دانست. ایشان ضمن تحلیل‌های مختلف اخلاقی، عرفانی و فلسفی، این مطلب را با تعابیر مختلف بیان کرده و در هر سه تحلیل، به نکات مشترکی اشاره کرده‌اند از جمله اثرگذاری اعمال انسان بر نفس، زوال ناپذیری فطرت الهی، رحمت عام و گسترده خداوند که زمینه شفاعت از گناهکاران است.

منابع

- آشتیانی، سیدجلال الدین. (۱۳۸۱) *شرح بر زاد المسافر*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ سوم.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۱) *ترجمه اعتقادات*، ترجمه محمد علی بن سید محمدحسینی، تهران: انتشارات اسلامیه، چاپ اول.
- ابن میثم، میثم بن علی. (۱۴۱۷ق) *شرح نهج البلاغه ابن میثم*، ترجمه قربانعلی محمدی مقدم و علی اصغر نوایی یحیی زاده، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی، چاپ اول.
- اسفراینی، ملا اسماعیل. (۱۳۸۳) *انوار العرفان* (۱ جلدی)، قم: دفتر تبلیغات اسلامی چاپ اول.
- امام خمینی، سید روح الله. (۱۳۸۲) *شرح حدیث جنود عقل و جهل*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ و نشر عروج، چاپ هشتم.
- _____ (۱۳۸۱) *تقریرات فلسفه*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ و نشر عروج، چاپ اول.
- _____ (۱۳۸۱) *شرح جهل حدیث*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ بیست و پنجم.
- _____ (۱۳۸۳) *جهاد اکبر یا مبارزه با نفس (تقریر بیانات امام خمینی)*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ و نشر عروج، چاپ یازدهم.
- _____ (۱۴۲۳ق) *شرح دعاء السحر*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ و نشر عروج، چاپ دوم.
- حسینی تهرانی، سیدمحمد حسین. (۱۴۲۳ق) *معاد شناسی* (۱۰ جلدی)، مشهد: نورملکوت قرآن، چاپ اول.
- حسینی تهرانی، سیدهاشم. (۱۳۶۵) *توضیح المراد*، تهران: انتشارات مفید، چاپ سوم.

- حسینی قائم مقامی، سید عباس. (۱۳۷۹) *رنج بی پایان (جستارهایی در فلسفه و عرفان)*، تهران: انتشارات امیر کبیر، چاپ اول.
- دغیم، سمیح. (۲۰۰۱) *موسوعة مصطلحات الإمام فخر الدین الرازی*، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون، چاپ اول.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق) *مفردات فی غریب القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داوودی، بیروت: دارالعلم الدار الشامیه.
- سجادی، سیدجعفر. (۱۳۷۳) *فرهنگ معارف اسلامی (۴جلدی)*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ سوم.
- طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۴۱۷ق) *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: انتشارات نشر اسلامی، چاپ پنجم.
- علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۲۶ق) *تسلک النفس الی حظیره القدس*، قم: انتشارات مؤسسه امام صادق علیه السلام، چاپ اول.
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی. (اب بی تا) *حق الیقین*، تهران: انتشارات اسلامی.
- _____ . (ب بی تا) *بحار الانوار الجامعة لدرر أخبار الائمة الاطهار*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۱) *العرشیه*، تهران: انتشارات مولی.
- _____ . (۱۳۶۰) *شواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، مشهد: مرکز الجامعی للنشر، چاپ دوم.
- نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد. (۱۴۰۷ق) *تجریده الاعتقاد*، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول.
- هروی، محمد شریف نظام الدین. (۱۳۶۳) *انواریه*، تهران: انتشارات امیر کبیر، چاپ دوم.