

بررسی جاودانگی عذاب کفار در جهنم از منظر صفت رحمت الهی

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۱۲/۰۹
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۰۴/۱۰

دکتر فرهاد زینلی بهزادان*
دکتر کاظم قاضی‌زاده**
دکتر حسین هوشنگی***
دکتر نهله غروی اصفهانی****

چکیده

از منظر تجربه دینی، ذات خدا به وصف اخلاقی رحمت متصف می‌شود و نظریه معلولی معنا - که در حوزه معناشناسی فلسفی مطرح است - این امکان را به وجود می‌آورد که وصف اخلاقی رحمت، به همان معنای انسان‌انگارانه آن، یعنی دلسوزی و مهربانی، درباره ذات خدا به کار رود. با توجه به مفاد نظریه معلولی معنا، می‌توان ادعا کرد که مهربان و دلسوز بودن خداوند منافق با تنزه و بساطت ذات او نیست. معناشناسی کفر در قرآن کریم نشان می‌دهد که کفار همان ظالمان پایمال‌کننده اخلاق هستند که تا حد ممکن و تا زمانی که مایل‌اند بر مظلومان ظلم روا می‌دارند. رحمت خدا یا همان دلسوزی او برای مظلومان اقتضا می‌کند که داد آن‌ها را از کفار بازستانده و آن‌ها را تا زمانی که مایل است در جهنم عذاب کند. این شیوه از عذاب، دقیقاً پسان‌روش کفار در ظلم به مظلومان است. وسعت فراگیر رحمت خداوند به دار دنیا اختصاص دارد اما در دنیای دیگر، رحمت خداوند به مؤمنان محدود است و مانع عذاب جاودانه کفار در جهنم نیست.

واژگان کلیدی

رحمت خدا، عذاب اخروی، عذاب جهنم، عذاب کفار

Behzadanfarhad@gmail.com
K.ghazizadeh@mehralborz.ac.ir
h.hooshangi@yahoo.com
Naeni_n@modares.ac.ir

* عضو هیئت علمی دانشگاه ولی عصر رفسنجان (نویسنده مسئول)
** استادیار گروه قرآن و حدیث، دانشگاه آزاد واحد علوم و تحقیقات
*** استادیار گروه فلسفه و کلام، دانشگاه امام صادق (علیه السلام)
**** دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تربیت مدرس

مقدمه

شماری از آیات قرآن کریم بر خلود کفار در آتش جهنم دلالت می‌کنند (نک: البقرة/ ۲۵۷، ۳۹ و ۱۶۲؛ آل عمران/ ۱۶ و ۸۸؛ التوبة/ ۱۷ و ۶۸؛ الرعد/ ۵). آیاتی دیگر حتی بر ابدی بودن این خلود تأکید می‌کنند (نک: الاحزاب/ ۶۵؛ النساء/ ۱۶۵) و این تأکید تا جایی است که برخی آیات، به امتناع خروج کفار از آتش و حرام بودن بهشت بر آنان اشاره می‌کنند (نک: المائدة/ ۷۲ و ۳۷؛ الاعراف/ ۵۰؛ الحجج/ ۲۲). علامه طباطبایی این آیات را نصّ بر خلود کفار در جهنم می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۴۱۳). در برابر این آیات، آیاتی وجود دارند که جاودانه بودن عذاب کفار در جهنم را مشروط به خواست خدا می‌کنند (نک: الانعام/ ۱۲۸؛ هود/ ۱۰۷). علامه طباطبایی این آیات را دالّ بر اثبات قدرت خدا در عدم تخلید کفار در عذاب جهنم می‌داند اما تأکید می‌کند که او از این قدرت خود استفاده نخواهد کرد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۷، ص ۳۵۳). وجود این آیات باعث شده است که مفسّر معروف، محمد رشید رضا از احتمال انقطاع عذاب کفار در جهنم خبر دهد؛ هر چند که بر وقوع حتمی آن اصرار ندارد و انقطاع عذاب آن‌ها را وابسته به خواست خدا می‌داند (رشید رضا، بی‌تا، ج ۸، ص ۶۸). از گزارش طبری نیز روشن می‌شود که در زمان او، برخی به انقطاع عذاب کفار در جهنم معتقد بوده‌اند (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۴۶). صادقی تهرانی، یکی از مفسران معاصر، خلود در جهنم و حتی تأکید بر ابدیت آن در قرآن کریم را به معنای ابدیت فلسفی ندانسته و از تحقیق مفصل خود در این باره به این نتیجه رسیده است که آتش و عذاب جهنم سرآمدی دارد که پس از آن، جهنم با اهلش فانی خواهند شد (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۳۰، صص ۵۱-۴۱؛ و ج ۱۷، صص ۱۴۰-۱۳۰).

برخی از روایات شیعه و عامه بر جاودانه نبودن عذاب جهنمیان دلالت می‌کنند (نک: اهوازی، ۱۴۰۲، صص ۹۵-۹۶؛ عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۶۰؛ سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۳۵۰). برای مثال، روایت ابوسعید خدری که بر حاکم بودن عبارت قرآنی «إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ» بر تمام آیات دالّ بر خلود اشاره می‌کند، قابل توجه است. فیض کاشانی، با آن‌که خلود کفار در آتش جهنم را موافق با ظاهر آیات و روایات می‌داند اما از احتمال انقطاع عذاب آن‌ها دفاع می‌کند و در این باره، به روایتی از شیخ صدوق استناد می‌کند (فیض کاشانی، بی‌تا، ص ۱۳۲۹). اما عموم محدثان، از این روایات عذاب منقطع اهل قبله را نتیجه گرفته و اطلاق آن‌ها را شامل کفار ندانسته‌اند؛ بلکه آن‌ها

را در آتش جهنم مخلّد می‌دانند. برای مثال، علامه مجلسی به هنگام جمع‌بندی میان آنها و آیات و روایات دالّ بر جاودانه بودن عذاب جهنم چنین می‌گوید:

«بدان: آنچه جمع میان آیات و روایات اقتضا می‌کند این است که کافری که منکر ضروری‌ای از ضروریات دین است، در آتش مخلّد است و عذاب او تخفیف نخواهد یافت.» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۸، ص ۳۶۴)

ابن کثیر، در تفسیر روایی خویش این روایات را مربوط به گناهکاران موخّد می‌داند (ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۴، ص ۳۰۲). اما زمخشری در همین حدّه هم این روایات را نمی‌پذیرد و تمام اهل جهنم را در عذاب مخلّد می‌داند (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۴۳۱).

مسئله جاودانگی عذاب کفار در جهنم، از منظر فلسفی نیز بررسی شده است. از نظر ملاصدرا، کفار بنا به قضای الهی و متناسب با حکمت او، برای خلّود در جهنم خلق شده‌اند. از نظر او، کفار در جهنم مخلّد خواهند بود اما او خلّود آنها را ملازم با تعذیب جاودانه آنها نمی‌داند. او دلایل دالّ بر جاودانگی عذاب جهنم را مربوط به عذاب نوعی می‌داند؛ به این معنا که همواره در جهنم عده‌ای عذاب می‌شوند، اما عذاب هیچ شخص معینی جاودانه نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۹، صص ۳۵۲-۳۴۶).

مقاله حاضر، با رویکردی اخلاقی به بررسی مسئله جاودانگی عذاب کفار در جهنم می‌پردازد. این رویکرد، در نقدهایی پراکنده که پیرامون این مسئله شکل گرفته‌اند، دیده می‌شود. به طور مشخص، این مقاله به بررسی مسئله جاودانگی عذاب کفار در جهنم از منظر صفت رحمت الهی می‌پردازد و در این بررسی - که مبتنی بر روشی عقلی و نقلی است - از دست‌آوردهای فلسفه اخلاق، فلسفه دین و فلسفه زبان کمک گرفته می‌شود.

با هدف طراحی الگویی خاصّ در ارائه مطالب، ابتدا مناسب است به این نکته اشاره شود که اشکالاتی که با توجه به صفت رحمت الهی و در انتقاد به جاودانگی عذاب کفار در جهنم شکل گرفته‌اند، ذیل عناوین زیر قابل بررسی‌اند:

۱- بررسی سازگاری آتصاف خدا به صفت رحمت و عذاب جاودانه کفار در جهنم؛

۲- بررسی سازگاری وسعت رحمت الهی با عذاب جاودانه کفار در جهنم.

در ادامه، با توجه به این عناوین و پس از طرح اشکالات مناسب با هر عنوان، به بررسی مسئله جاودانگی عذاب کفار در جهنم، از منظر صفت رحمت الهی می‌پردازیم.

۱. بررسی سازگاری اَتصاف خدا به صفت رحمت با عذاب جاودانه کُفار در جهنم
گاهی در انتقاد به جاودانگی عذاب کفار در جهنم، بر مهربانی خداوند تأکید می‌شود که نشان می‌دهد از نظر برخی افراد، اَتصاف خداوند به صفت رحمت، با تعذیب جاودانه کُفار به دست او در جهنم سازگار نیست. بررسی این انتقاد، مستلزم پژوهش دربارهٔ دو موضوع است: تحلیل عقلی معنای اَتصاف خداوند به صفت رحمت؛ معنای کفر.

توجیه لزوم پژوهش دربارهٔ دو موضوع مذکور این است که تحلیل‌های مختلف از معنای اَتصاف خداوند به صفت رحمت و نیز برداشت‌های مختلف از معنای کفر، بر نحوهٔ داوری دربارهٔ سازگاری یا ناسازگاری اَتصاف خدا به صفت رحمت با عذاب جاودانه کُفار در جهنم، تأثیر گذار است. برای مثال، اگر در تحلیل عقلی معنای اَتصاف خداوند به صفت رحمت، ثابت شود که رحیم بودن او معنایی مغایر با مهربان بودن او دارد، آنگاه دفاع از سازگاری رحمت خدا با عذاب جاودانه کُفار در جهنم ممکن خواهد بود. همچنین اگر کفر معنایی صرفاً اعتقادی داشته باشد؛ به گونه‌ای که دربارهٔ کُفار، این مطلب ممکن باشد که با وجود انحراف اعتقادی، می‌توانند به فضایل اخلاقی از جمله مهربانی آراسته باشند، آنگاه جمع میان مهربانی خدا با تعذیب جاودانه کُفار در جهنم، آسان نخواهد بود.

۱-۱. تحلیل عقلی معنای اَتصاف خدا به صفت رحمت

محققان فلسفهٔ دین، در تحلیل عقلی معنای اَتصاف خدا به اوصاف کمالیه - که صفت رحمت نیز در شمار آن‌هاست - با مشکل جمع میان حقایق فلسفی و زبان‌شناختی روبه‌رو هستند. از نظر فلسفی، ذات خداوند بسیط و منزّه از جسمانیت، عین و شیبیه داشتن است. این حقیقت، در متون دینی نیز منعکس شده چنان‌که قرآن کریم، نه تنها وجود داشتن «مِثْل» برای خدا را نفی می‌کند (= نفی عین داشتن خدا)، همچنین وجود داشتن «کَمِثْل» برای او را نیز نفی می‌کند (= نفی شیبیه داشتن خدا) (نک: الشوری / ۱۱). اما از طرف دیگر، حقایق زبان‌شناختی این توهّم را ایجاد می‌کنند که اوصاف کمالیه - و در حالت کلی، تعبیراتی که متون دینی دربارهٔ خدا به کار برده‌اند - نشان از ترکیب ذات و شباهت او به انسان دارد. باید توجه داشت که از منظر زبان‌شناختی، وجود برخی تعبیرهای دینی مثل تعبیر «نشسته بر عرش»، «دارای دو دست» و نظایر آن‌ها، به دلیل مجازی و استعاری بودن، بدون هیچ تکلفی قابل تحویل به اوصافی همچون «مسلط بر

مخلوقات»، «قادر» و مانند آن هستند که حداقل شبهه تجسیم خدا را منتفی می‌سازند؛ اما اوصاف تحویل یافته اخیر همچنان انسان‌انگارانه‌اند و شبهه تشبیه خدا به مخلوقات را باقی می‌گذارند.

در حل این مشکل، طرفداران الهیات تنزیهی مانند ابن‌میمون و قاضی سعید قمی، با حمل اوصاف کمالی خدا بر معانی سلبی، جانب تنزیه مطلق را گرفته و در نتیجه، دچار مقداری تکلف زبان‌شناختی شده‌اند (نک: علی‌زمانی، ۱۳۸۱، صص ۳۶ و ۴۸). از نگاه آن‌ها، رحیم بودن خدا به معنای شقی نبودن اوست. البته در ارتباط با موضوع این مقاله باید اشاره کرد که بازگرداندن صفت ثبوتی رحمت به صفت سلبی عدم شقاوت، همچنان انتقادات علیه عذاب جاودانه کفار در جهنم را باقی خواهد گذاشت؛ زیرا از نظر منتقدان، این نوع عذاب، نوعی شقاوت است.

راه دیگر در حل مشکل جمع میان حقایق فلسفی و زبان‌شناختی از آن ملاصدر است. او با تأثر از مبنای اصالت وجود، بر حضور اوصاف کمالی در ذات خدا اشاره می‌کند. از نظر او، خداوند تمام کمالات را به وجه اکمل آن و در آخرین مرتبه وجودی آن‌ها، در ذات خود داراست. بنابراین هیچ کمالی در مخلوقات وجود ندارد که او از آخرین مرتبه وجودی آن بی‌بهره باشد. سایر مخلوقات، به تناسب بهره‌مندی از فیض وجود، مراتب ناقصی از این کمالات را برخوردارند (نک: علی‌زمانی، ۱۳۸۱، صص ۸۸-۱۰۱).

اما رویکرد تشکیکی ملاصدرا با نقدهایی روبه‌روست. این راه حل، هر چند عینیت خدا و مخلوقات را نفی می‌کند اما بر شباهت خدا و مخلوقات دلالت می‌کند. هر چند او سعی می‌کند با تأکید بر تشکیک، علت شباهت را همان علت تفاوت معرفی کند اما به هر حال، تحلیل او مستلزم مرتبه‌ای از شباهت خدا و مخلوقات است. ممکن است ملاصدرا با توجه به اصل سنخیت علت و معلول، از پذیرش مرتبه نازل‌های از شباهت میان واجب‌الوجود و دیگر موجودات ابایی نداشته باشد؛ چنان‌که او موجودات مادی را مرتبه نازله وجود و واجب‌الوجود را مرتبه‌اعلای آن می‌داند. طرفداران این اصل می‌گویند: «فاقد الشيء لا یعطیه»، به این معنا که اگر علت وصفی را نداشته باشد، نمی‌تواند آن را به معلول افاضه کند. اما باید توجه داشت که این اصل، مورد پذیرش تمام طرفداران نظریه علیت نیست و برخی همچون علامه جعفری و مصباح یزدی، درباره آن مناقشه کرده‌اند (جعفری، ۱۳۵۲، ص ۱۲۸؛ مصباح یزدی، ۱۴۰۵، ص ۲۴۳).

در نقد این اصل باید گفت که علت، چیزی به معلول اعطا و افاضه نمی‌کند؛ بلکه معلول و تمام صفات آن را ایجاد می‌کند. قبل از خلق معلول توسط علت، اساساً معلولی وجود ندارد که قابل اعطا و افاضه باشد. خدا هستی را به مخلوقات اعطا و افاضه نمی‌کند تا لازم آید که خود دارای هستی باشد، بلکه او هستی را خلق می‌کند و سابق بر خلق هستی، مفهومی به نام هستی وجود ندارد تا بر خداوند حمل شود.

برای مثال، چشم علت پدیده «دیدن» است. به عبارت دیگر، وجود حس بینایی معلول علت چشم و مسبوق بر آن است و وجود چشم سابق بر حس بینایی است. اگر همه انسان‌ها کور مادرزاد بودند، نه تنها دیدن امکان نداشت بلکه معنا هم نداشت. به همین دلیل، کور مادرزاد هیچ درکی از رنگ ندارد و معنای آن را به حواس دیگر خود قیاس می‌کند. بنابراین برای فردی مشخص، هنگامی که می‌خواهد چشم خویش را مشاهده کند، وضعیتی شبیه کور مادرزاد پدید می‌آید. او حداکثر می‌تواند تصویر چشم خود را در آینه و مانند آن ببیند اما هرگز موفق به دیدن عین چشم خویش نمی‌شود؛ چون این فرد اگر بخواهد چشم خویش را ببیند، باید از حس بینایی برخوردار باشد و حس بینایی مسبوق بر علت چشم است، حال آن‌که دیدن عین چشم مستلزم سابق شدن حس بینایی بر علت چشم است که امری محال است؛ چون اساساً بینایی در رتبه مسبوق بر علت چشم تحقق می‌یابد و سابق بر آن، حس بینایی وجود ندارد تا بتوان با کمک آن، عین چشم را دید. بنابراین توصیف فرد از چشم خویش مبنی بر این‌که آن عضوی مرئی برای اوست، نادرست است. در نتیجه، ائصاف علت به وصف متخذ از معلول از آن حیث که معلول است، عقلاً محال است.

بنابراین اگر خدا به عنوان علت‌العلل و علت وجود تعریف شود، خود نمی‌تواند متصف به وجود شود؛ پس او موجود نیست. فلوطین در این باره می‌گوید:

«... احد خود نمی‌توانست هستی باشد، بلکه تنها می‌توانست که پدید آورنده

هستی باشد...» (فلوطین، ۱۳۶۶، ص ۷۲۷)

همو در جایی دیگر می‌گوید:

«آنچه برتر از هستی است، احد است.» (فلوطین، ۱۳۶۶، ص ۶۷۴)

از نظر برخی روایات شیعه، رویکرد فلوطین تأیید می‌شود. برای مثال، در روایتی آمده است که فردی یهودی از رسول خدا (ص) درباره چگونگی خدا چنین می‌پرسد:

«...كَيْفَ هُوَ؟... او چگونه است؟» و آن حضرت در جواب می‌گوید: «...كَيْفَ أَصِفُ رَبِّي بِالْكَيْفِ وَالْكَيْفَ مَخْلُوقٌ وَاللَّهُ لَا يُوصَفُ بِخَلْقِهِ... چگونه خدایم را به چگونه بودن توصیف کنم، حال آن‌که چگونه بودن خود مخلوق است و خدا با خلقش توصیف نمی‌شود» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۹۴؛ نیز نک: ص ۷۸).

از منظر داور زبان‌شناس، راه حل طرفداران الهیات تنزیهی در تحلیل عقلی معنای اتصاف خدا به اوصاف کمالی و از جمله صفت رحمت، در مقایسه با راه حل ملاصدرا، متحمل تکلف کمتری است. برای مثال، می‌توان اشاره متون دینی بر رحیم بودن خدا را این گونه تفسیر کرد که شقی بودن او محال است. محال بودن شقاوت به معنای وجود ملکه رحم در خدا نیست و در این صورت، نتیجه سلب سلب، اثبات نخواهد بود. از طرفی، اصول معناشناختی ارائه چنین تفسیری از صفات ثبوتی را ناممکن نمی‌داند. برای مثال، وقتی از خوب بودن فردی صحبت می‌شود، یک معنا آن است که او با توجه به سابقه‌اش، محال است که بد باشد. از طرفی می‌توان با تکیه بر زمینه فطری انسان از شناخت خدا، مشکل غیر معرفت‌زا بودن صفات خدا را حل کرد. با این توضیح که در جایی که یک زمینه شناخت وجود دارد، نفی می‌تواند راهی به سوی شناخت بگشاید. برای مثال، اگر هنگام زنی گفته شود که بچه‌اش دختر نیست، او خواهد فهمید که بچه‌اش پسر است.

علامه طباطبایی برای حل ناسازگاری اتصاف خدا به صفت رحمت با عذاب جاودانه کفار در جهنم، متأثر از مبانی حکمت صدرایی، معنای رحمت را از نقایص انسان‌انگارانه آن یعنی تأثر و دلسوزی، زدوده است و در نتیجه، رحمت خدا را به معنای مطلق فیض‌رسانی او به مخلوقات به تناسب و اقتضای استعداد تکوینی آن‌ها می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۴۱۴). او، اعطای هیأت باطنی شقاوت را به انسان مستعد آن — که از آثار آن عذاب جاودان جهنم است — منافی با رحمت عامه خداوند نمی‌داند بلکه این اعطا را عیناً تجلی همین قسم از رحمت او می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۴۱۴). علامه، برای توجیه عذاب جاودانه در جهنم، به انسان‌شناسی فلسفی روی می‌آورد. او از امکان رسوخ حالات پست در نفس انسان و تبدیل آن به نوعی جدید خبر می‌دهد. علامه، حضور انسان در جهان آخرت را بر اساس صورت باطنی او می‌داند و به دلیل ملائمت عذاب با شقاوت، انسان شقی را ملازم عذاب و غیرمفارق از آن می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۴۱۴).

او معتقد است در صورتی که حالات پست در نفس انسان رسوخ نکند، انسان بر طبیعت اولیه خود باقی می ماند و پس از تحمل عذاب برزخی و یا عذاب منقطع جهنم، پاک شده و به بهشت راه می یابد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۸۴).

چنان که مشاهده می شود، تحلیل علامه از معنای رحمت به گونه ای است که وحشتناک ترین شکل عذاب یعنی تعذیب جاودانه کفار در جهنم، در شمار مصادیق آن درمی آید؛ در حالی که این واژه، در کاربرد رایج و از منظر داور زبان شناس، بر چنین معنای غریبی دلالت نمی کند. از منظر زبان شناختی، معنای رحمت در نقطه مقابل معنای غضب قرار دارد و تعذیب جاودانه کفار در جهنم، مصداق غضب خداست و نمی تواند مصداق رحمت او باشد.

بنابراین هر تحلیلی از معنای اوصاف خداوند به صفت رحمت، علاوه بر ارائه توجیهی معقول و اخلاقی از جاودنگی عذاب کفار در جهنم، باید به مبانی زبان شناسی وفادار بوده و با بساطت ذات خدا و تنزه او (جسم نداشتن خدا و عدم وجود عین یا شبیه برای او) نیز سازگار باشد. در ادامه سعی می شود تحلیلی با ویژگی های مذکور ارائه گردد.

۱-۱-۱. تحلیل عقلی معنای اوصاف خدا به صفت رحمت از منظر معناشناسی فلسفی

معناشناسی فلسفی^۱ به تحلیل فرایند درک معنا و ارتباط آن با مصداق خارجی و یا مصداق ذهنی می پردازد (صفوی، ۱۳۸۴، ص ۱۰۱). احساس ناسازگاری میان تنزه و بساطت ذات خدا و اوصاف انسان انگارانه او، معلول دو نظریه سنتی درباره فلسفه معنا یا همان چیستی معناست. نظریه نخست، نظریه مصداقی یا مرجعی معناست. از نگاه این نظریه، معنا همان مصداق خارج از ذهن است و لذا وقتی چیزی به وصفی مانند قرمز بودن توصیف می شود، بدین معناست که در عالم خارج از ذهن، آن وصف واقعاً وجود دارد؛ یعنی می توان عین معنای قرمزی را در عالم خارج یافت. نتیجه نگاه به اوصاف خدا از منظر این نظریه آن است که وقتی خدا به وصفی مانند مهربان بودن وصف می شود، واقعاً در ذات او خصیصه ای به نام مهربانی وجود دارد. نظریه دوم، نظریه تصویری معناست. این نظریه ذهن را همچون آینه ای می پندارد که تصویر خصوصیت مصداق از آن جهت که مصداق است، عیناً در آن منعکس می شود. برای مثال، معنای قرمزی در نگاه نظریه مصداقی معنا، همان قرمزی خارجی است که مصداق آن است اما از نگاه نظریه تصویری، معنای قرمزی تصویر ذهنی قرمزی خارجی است

که در ذهن منعکس می‌شود. بر اساس نظریهٔ مصداقی معنا، معنا و مصداق عین یکدیگرند؛ و بر اساس نظریهٔ تصویری معنا، آن دو به یکدیگر شبیه‌اند، چونان‌که عکس انسان به او شباهت دارد. منظور این نظریه از تصویر مصداق، لزوماً شکل آن نیست؛ بلکه این نظریه از امکان تصویرسازی ذهنی از خصوصیاتِ دیگر مصداق مثل نرمی، دما و یا مزهٔ آن خبر می‌دهد. برای مثال، هوا شکل ندارد اما این نظریه بر تصویرسازی ذهنی از خصوصیاتِ دیگر آن دلالت می‌کند. بر اساس این نظریه، وقتی اشیاء با وصفی توصیف می‌شوند به این معناست که واقعیتی شبیه وصف مذکور در عالم خارج از ذهن وجود دارد. برای مثال، وقتی اشیاء به قرمز بودن توصیف می‌شوند به این معناست که در عالم خارج از ذهن، واقعیتی شبیه معنای ذهنی قرمزی وجود دارد. بنابراین وقتی خدا به مهربان بودن وصف می‌شود، به این معناست که در ذات او، واقعیت مهربانی وجود دارد که شبیه تصویر ذهنی آن یا همان معنای مهربانی است.

در برابر این دو نظریهٔ سنتی، می‌توان از نظریهٔ معلولی معنا دفاع کرد. نویسندگان مقاله، از تلفیق نظریهٔ کاربردی معنا از لودویگ ویتگنشتاین و نظریهٔ شناخت ایمانوئل کانت و همچنین با الهام از تحلیل فردینان دوسوسور دربارهٔ ماهیت دال و مدلول، به این نظریه دست یافته‌اند. از نگاه این نظریه، ایجاد معنا در ذهن، معلول خصوصیت ویژهٔ مصداق و خصوصیت ویژهٔ شناسنده است. به عبارت دیگر، قبل از تأثیر متقابل مصداق و شناسنده بر یکدیگر، عین معنا یا شبیه آن در عالم خارج از ذهن وجود ندارد اما خصوصیت ویژهٔ مصداق و خصوصیت ویژهٔ شناسنده که علت شکل‌گیری معنا در ذهن‌اند، در خارج وجود دارند؛ هر چند که این خصوصیت‌ها، هیچ‌کدام شبیه یا عین معنا نیستند. برای مثال، برخی اشیاء به سبب تاباندن طول خاصی از نور به چشم انسان، در ذهن او معنای قرمزی را ایجاد می‌کنند. این به معنای حضور عین قرمزی یا شبیه آن در ذات آن اشیاء نیست. چون اگر چنین بود، باید همگان آن اشیاء را قرمز می‌دیدند؛ حال آن‌که اثر این طول موج نور بر چشم افراد کوررنگ، در ذهن آن‌ها معنای سیاهی را ایجاد می‌کند که با معنای قرمزی کاملاً متفاوت است. همچنین اگر اشیایی که به قرمز بودن موصوف می‌شوند در معرض نور آبی قرار گیرند، سیاه به نظر می‌آیند؛ حال آن‌که اگر قرمز بودن در ذات آن‌ها بود، باید همواره قرمز به نظر آیند. بنابراین وقتی اشیاء به قرمز بودن توصیف می‌شوند، به این معنا نیست که در عالم خارج از ذهن واقعاً قرمز هستند

بلکه به این معناست که آن اشیاء و چشم انسان دارای خصوصیتی هستند که از تأثیر متقابل آنها، معنایی مغایر و غیر هم جنس با آنها، یعنی معنای قرمزی، در ذهن انسان ایجاد می شود. به عبارت دیگر، قرمزی مفهومی مستقل از ذهن نیست، چنان که مستقل از واقعیت خارجی هم نیست. اگر چه ذهن انسان متأثر از واقعیت خارجی است اما آینه تمام نمای آن نیست. گرچه معنا امری غیرنسبی، حقیقی و متأثر از واقعیت است، اما عین واقعیت و یا حتی تصویر واقعی آن هم نیست.

از طرفی معانی متفاوتی که در ذهن ایجاد می شوند، می توانند معلول مصداق یکسانی باشند. به عنوان مثال، می توان به جنبش مولکول های آب اشاره کرد که اثر حد معینی از آن جنبش بر پوست برخی افراد، در ذهن آنها معنای سردی را ایجاد می کند؛ در حالی که ممکن است اثر همان حد از جنبش بر پوست افراد دیگر، موجب ایجاد معنای گرمی در ذهنشان شود. در حقیقت، مفهوم سردی و گرمی معلول خاصیت ویژه آب است و این طور نیست که عین آنها و یا شبیه آنها در آب حضور داشته باشد. بنابراین می توان ادعا کرد که معنا عین مصداق نیست و شباهتی هم به آن ندارد، بلکه معنا معلول علت ناقصه مصداق است.

نظریه مصداقی و نظریه تصویری معنا حتی در زمینه تحلیل معانی اسامی نیز قابل مناقشه اند. برای مثال، بر اساس نظریه مصداقی معنا، باید با از بین رفتن «تمام میزهای عالم»، معنای «میز» از بین برود اما به این دلیل که جایگاه معنای میز عالم ذهن است، هیچ گاه معنای «میز» از بین نخواهد رفت، مگر در شرایطی که تمامی اذهان از بین بروند. بر اساس نظریه تصویری معنا، معنای «میز» همان تصویر خصوصیت مصداق خارجی آن در ذهن است. طرفداران این نظریه می توانند تصویرسازی ذهنی از خصوصیت شکل میز یا جنس آن و یا ترکیبی از چند خصوصیت آن را ادعا کنند. اگر خصوصیت شکل میز، تصویر ذهنی یا همان معنای آن است، نمی توان برای میزهای گرد، چهارگوش، لوزی، مثلث و یا میزهای دارای اشکال نامنظم، یک تصویر ذهنی کلی مجسم کرد؛ مگر این که تصویری بی شکل باشد، که خلاف فرض است. اگر باز فرض شود که معنای میز همان تصویر ذهنی آن است، این فرض مستلزم آن است که اشیای هم شکل با میز مانند چهارپایه هم میز نامیده شوند، که نادرست است. این اشکال، در فرض های دیگر که تصویر ذهنی سختی مصداق خارجی میز و یا تصویر ذهنی ترکیبی

از چند خصوصیت آن معنای میز در نظر گرفته می‌شود، اعاده می‌شود. اگر ادعا شود که معنای میز همان تصویر ذهنی کاربرد آن است، می‌توان از آن دفاع کرد؛ اما این ادعا با تصویرگری آینه‌وار ذهن که مورد ادعای نظریه تصویری معناست، سازگار نیست. کاربرد میز با خصوصیت مصداق خارجی آن برابر نیست حال آن‌که طبق نظریه مذکور، تنها خصوصیات مصداق خارجی در ذهن تصور می‌شوند. کاربرد میز همان معنای ذهنی آن و معلول نگرش انسان به برخی از خصوصیات میز است. به عبارت دیگر، خصوصیات میز در قیاس با نیازهای انسان، تداعی کننده کاربرد خاصی در ذهن اوست که همان معنای میز است. این ادعا، تأیید کننده نظریه معلولی معناست.

صفات خدا معنای ای ذهنی هستند که ظرف وجود آن‌ها ذهن انسان است. موصوف بودن ذات خدا به این صفات، مستلزم حضور این صفات در ذات او نیست؛ بلکه ذات خدا دارای یک و تنها یک خصوصیت ویژه است که از تأثیر یا همان تجلی آن بر عقل و قلب انسان، معنای متکثری در ذهن او شکل می‌گیرند که در نهایت، صفات او نام می‌گیرند. از طرفی، موصوف بودن ذات خدا به این صفات متکثر، مستلزم حصول تکثر در ذات او نیست. چون معنای متفاوتی که در ذهن ایجاد می‌شوند، می‌توانند معلول مصداق یکسانی باشند. ذات خدا با همه بساطت خود می‌تواند علت تداعی مفاهیم متکثری در ذهن باشد و به این اعتبار، به صفات متعددی موصوف شود. به عبارت دیگر، تکثر این معنای حاصل تکثر در ذات خدا نیست؛ بلکه حاصل دخالت خصوصیات انسان در فرایند تولید معناست.

تجلی ذات خدا بر چشم انسان هیچ معنایی در ذهن او ایجاد نمی‌کند. این نقص فاعلیت خدا نیست بلکه نقص قابلیت چشم انسان است. بنابراین از منظر بصری، خدا هیچ صفتی ندارد. چنان‌که کور مادرزاد هیچ درکی از رنگ ندارد. اما تجلی ذات خدا بر عقل انسان موجب ایجاد مفاهیم تنزیهی در ذهن او می‌شود و به این صورت، صفات تنزیهی خدا شکل می‌گیرند. ذات خدا از منظر عقلی به صفت علت العلل موصوف می‌شود و به همین اعتبار، به واحد بودن متصف می‌گردد؛ زیرا او تنها علتی است که قائم به ذات است. همچنین او احد است یعنی هیچ علتی نمی‌تواند مانند او باشد. از این منظر، تمام وقایع هستی، چه مثبت و چه منفی یا چه بزرگ و چه کوچک، همه و همه مستند به خداوند هستند؛ هیچ برگی سقوط نمی‌کند مگر به اذن او، و هیچ مصیبتی بدون اذن او رخ

نمی‌دهد: «هیچ مصیبتی، نه در زمین و نه در جان شما، اتفاق نیفتد مگر این‌که پیش از آن‌که آن را پدید آوریم، در کتابی است. این [کار] بر خدا آسان است» (الحدید/ ۲۲).

تجلی ذات خدا بر قلب انسان موجب ایجاد مفاهیم احساسی می‌شود و به این صورت، صفات انسان‌انگارانۀ خدا شکل می‌گیرند. او از منظر قلبی که همان منظر تجربه دینی است، ربّ به معنای حامی است، مهربانی فوق مهربانان است و عظمتی فوق همگان دارد. تکثر این صفات ناشی از تکثر در ذات خدا نیست؛ بلکه حاصل دخالت خصوصیات انسانی در فرایند تولید معانی این صفات است. در حقیقت، این انسان است که خدا را این‌گونه می‌یابد: «... و اگر آنان وقتی به خود ستم کرده بودند، پیش تو می‌آمدند و از خدا آرزو می‌خواستند و پیامبر [نیز] برای آنان طلب آرزو می‌کرد، قطعاً خدا را توبه پذیر مهربان می‌یافتند» (النساء/ ۶۴). لذا این دسته از صفات خدا، کارکردی عبادی - عرفانی دارند و هیچ گزارشی از واقعیت خدا در اختیار نمی‌نهند. چنان‌که قرآن کریم بر تسیب با اسم تأکید می‌کند (برای نمونه، نک: الواقعة/ ۷۴ و ۹۶). از این منظر، تنها وقایع مثبت قابل استناد به خداوند است. برای مثال، حضرت ایوب (ع) بیماری خود را به خدا نسبت نمی‌دهد بلکه آن را به شیطان نسبت می‌دهد: «و بنده ما ایوب را به یاد آور، آنگاه که پروردگارش را ندا داد که: شیطان مرا به رنج و عذاب مبتلا کرد» (ص/ ۴۱).

بنابراین متون دینی از مناظر مختلفی به ذات خدا نگریسته‌اند و این باعث شده است که این متون، در برخی موارد بیانی تنزیهی و در مواردی دیگر بیانی تشبیهی داشته باشند. برای مثال، در قرآن کریم بلافاصله پس از آن‌که از منظری عقلی به تنزیه خدا اشاره می‌کند، از منظر تجربه دینی او را به انسان تشبیه می‌کند: «... چیزی مانند او نیست و اوست شنوای بینا» (الشوری/ ۱۱). همین‌طور بلافاصله پس از آن‌که از منظری عقلی تمام حوادث منفی و مثبت به خدا نسبت داده می‌شود، از منظر تجربه دینی تنها حوادث مثبت به خدا نسبت داده می‌شود: «... اگر [پیش‌آمد] خوبی به آنان برسد، می‌گویند: «این از جانب خداست»، و چون صدمه‌ای به ایشان برسد، می‌گویند: «این از طرف توست.» بگو: «همه از جانب خداست.» [آخر] این قوم را چه شده است که نمی‌خواهند سخنی را [درست] دریابند؟ هر چه از خوبی‌ها به تو می‌رسد، از جانب خداست و آنچه از بدی به تو می‌رسد، از خود توست...» (النساء/ ۷۹-۷۸).

بنا بر این بحث می‌توان نتیجه گرفت که صفت رحمت خدا، حاصل تجلی ذات او بر قلب انسان است که از این تجلی، با عنوان تجربه دینی یاد می‌شود. از رویکرد تجربه دینی، رحمت خدا دقیقاً به معنای مهربانی و دلسوزی اوست. عین و یا شبیه مهربانی در ذات او حضور ندارد بلکه مفهومی حاضر در ذهن انسان است. از این جهت خدا مهربان توصیف می‌شود که تجلی ذات او بر قلب انسان، تداعی کننده مفهوم مهربانی در ذهن اوست.

۲-۱. بررسی معنای کفر

از آنجا که ادعای جاودانه بودن عذاب کفار در جهنم، ریشه قرآنی دارد، لذا در بررسی معنای کفر باید به متن قرآن کریم مراجعه کرد.

به طور قطع می‌توان انکار خدا و یا انکار رسالت پیامبر اکرم (ص) را از مصادیق کفر دانست اما این مصادیق، برای اثبات این ادعا که معنای کفر در قرآن کریم صرفاً اعتقادی است، کافی نیست؛ زیرا اگر نگاه قرآن کریم به خدا و پیامبر از زاویه‌ای اخلاقی باشد، و به عبارت فنی‌تر، حوزه معنایی خدا و پیامبر در قرآن کریم با حوزه معنایی اخلاق رابطه‌ای تنگاتنگ داشته باشد، آنگاه انکار آن‌ها بار معنایی اخلاقی خواهد داشت و کفر، معنایی ضد اخلاقی می‌یابد.

درباره اصطلاح حوزه معنایی باید به این نکته اشاره کرد که در دانش معناشناسی^۲، معنای واژه‌ها به صورت انفرادی و مستقل بررسی نمی‌شود، بلکه آن‌ها را در ارتباط با سایر معانی و در قالب نظام‌هایی ذهنی به نام حوزه‌های معنایی مورد بحث قرار می‌دهند. بنابراین حوزه معنایی، نظامی ذهنی از معانی است که در آن، واژه‌هایی که از وجوه معنایی مشترکی برخوردارند، گرد هم می‌آیند (صفوی، ۱۳۸۴، ص ۵۱). در واقع، ذهن انسان معنای متناظر با واژه‌ها را طبقه‌بندی می‌کند و هر معنا را با تعداد نامحدودی از معانی مربوط می‌سازد. گاه این ارتباط چنان قوی است که یک واژه به طور خودکار، تداعی کننده واژه‌ای دیگر است. برای توضیح بیشتر می‌توان از واژه «پرستار» کمک گرفت. این واژه، در ذهن مردم ایران تداعی کننده واژه «زن» است؛ زیرا عموم مردم با شنیدن آن فوراً یک «زن پرستار» را تصور می‌کنند. این در حالی است که تعداد زیادی از پرستاران ایرانی مرد هستند. ارتباط معنایی واژه «پرستار» و واژه «زن» از نگاه دانش معناشناسی این گونه تفسیر می‌شود که در ذهن ایرانیان، ارتباط میان حوزه معنایی این دو واژه عمیق است. البته باید توجه داشت که نمی‌توان ایجاد این ارتباط را به ذهن مردم تمام جهان سرایت داد.

به نظر می‌رسد معنای خدا در قرآن کریم، با حوزه معنایی اخلاق رابطه‌ای تنگاتنگ دارد؛ چنان‌که ایزوتسو می‌گوید:

«یکی از آشکارترین سیماهای اندیشه دینی که در جهان سامی، خواه یهودیت باشد یا مسیحیت یا اسلام، نشأت یافته این است که تصور و مفهوم خدا اساساً اخلاقی است و چون در این نگرش خود خدا اساساً اخلاقی است، رابطه میان خدا و انسان نیز باید ماهیت اخلاقی داشته باشد. به عبارت دیگر، خدا نسبت به انسان از طریق اخلاقی عمل می‌کند، یعنی همچون خدای عدالت و احسان، و در مقابل از انسان انتظار می‌رود که او نیز از طریق اخلاقی به کار برخیزد. این‌که آدمی واقعاً از طریق راستین اخلاقی واکنش نشان دهد، در ساختمان دینی همچون اسلام حایز اهمیت اساسی و قاطع است. تنها موضوع خوبی یا بدی انسان بدان صورت که در دوران پیش از اسلام مطرح بوده مطرح نیست؛ اخلاق، اکنون به صورت جزء تمام‌کننده دین درآمده است. کل دین به آن وابسته است.»

(ایزوتسو، ۱۳۸۸، ص ۲۹۸)

تعداد واژه‌های معرف صفات خداوند در قرآن کریم، به عدد هزار نزدیک می‌شود. در این میان، واژه‌های «الرحیم» و «الرحمن» که نمونه‌ای از صفات اخلاقی او هستند، از بیشترین فراوانی برخوردارند. قرآن کریم در سرآغاز نزول، اسم «الله» را هم‌نشین سه صفت اخلاقی «الرحمن»، «الرحیم» و «الأکرم» ساخته است. هم‌نشینی نام «الله» با صفت «الرحمن» باعث شده است که این صفت، به صورت نام خاص «الله» درآید و معرف خدای قرآن باشد: «الرَّحْمَنُ، عَلَّمَ الْقُرْآنَ» (الرحمن / ۱-۲). از طرفی خدای قرآن کریم، نقطه مقابل شیطان و طاغوت است (نک: النحل / ۳۶؛ البقرة / ۲۵۶؛ النساء / ۷۶؛ مریم / ۴۴) که هر دو، سمبل منشی ضد اخلاقی هستند (نک: البقرة / ۲۶۸؛ المائدة / ۹۱ و ۹۰؛ النور / ۲۱). بنابراین می‌توان ادعا کرد که حوزه معنایی خدا در قرآن کریم به حوزه معنایی اخلاق نزدیک می‌شود و در نتیجه، کفر معنایی ضد اخلاقی خواهد داشت. در قرآن کریم شواهدی وجود دارد که از معنای ضد اخلاقی کفر و شخصیت ضد اخلاق کافران خبر می‌دهد. برای مثال، این کتاب آسمانی کافران را همان ظالمان معرفی می‌کند (البقرة / ۲۵۴) و آیات ۴۲ تا ۴۵ سوره شوری نیز هنگام معرفی ظالمان، از معنای متعارف ظلم یعنی ظلم بر مردم سخن می‌گویند.

همچنین در بخش پیشین ذکر شد که علامه طباطبایی، عذاب جاودان جهنم را از آثار رسوخ هیأت باطنی شقاوت در نفس انسان می‌داند. از آنجا که او عذاب کفار در جهنم را جاودان می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۵، ص ۲۴۲)، می‌توان به معنای ضد اخلاقی کفر در اندیشه او پی برد.

از نظر ایزوتسو، واژه «کفر» در اصل به معنای ناسپاسی است (ایزوتسو، ۱۳۸۸، ص ۲۴۰). در تأیید نظر او مناسب است به مواردی اشاره شود که مشتقات ریشه (ک ف ر) و به ویژه واژه «کافر»، در معنای ناسپاسی به کار رفته‌اند (برای نمونه، نک: ابراهیم/ ۲۸؛ النحل/ ۱۱۲؛ الشعراء/ ۲۰). در واقع، ایزوتسو بر این نظر است که قرآن کریم، از همان ابتدای نزول، برای نام‌گذاری فرد بی‌اعتقاد به دین از واژه‌ای که تداعی کننده مفهومی ضد اخلاقی است، استفاده کرده است. این واژه همان واژه «کافر» است که در ابتدا به معنای «ناسپاس» بوده است. این واژه، در موقعیت‌های مختلف، در تقابل با واژه «مؤمن» - که نام پیروان دین اسلام بود - به کار می‌رود و تکرار این تقابل سبب می‌شود که کم‌کم از کاربرد اخلاقی خود فاصله گرفته و صرفاً معنای اعتقادی «بی‌ایمان» را تداعی کند (ایزوتسو، ۱۳۸۸، ص ۲۴۱).

از طرفی پیامبر اکرم (ص) هدف از رسالت خویش را زمینه‌سازی برای به کمال رساندن مکارم اخلاق می‌داند (نک: مالک بن انس، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۹۰۴؛ بخاری، ۱۴۰۹، ص ۶۷)؛ همچنین «تزکیه» که معنایی اخلاقی دارد و به معنای پیراستن نفس از رذایل و آراستن آن به فضایل اخلاقی است (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ص ۹۶)، بارها از سوی قرآن کریم به عنوان هدف رسالت پیامبران معرفی شده است (البقرة/ ۱۵۱ و ۱۲۹؛ آل‌عمران/ ۱۶۴؛ الجمعة/ ۳). در نتیجه، انکار رسالت پیامبر اکرم (ص) نیز با حوزه معنایی اخلاق گره خواهد خورد.

۱-۳. اثبات سازگاری اوصاف خدا به صفت رحمت با عذاب جاودانه کفار در جهنم
معناشناسی کفر در قرآن کریم نشان داد که منش کفار ضد اخلاقی است. آن‌ها به تصریح قرآن کریم همان ظالمان هستند بنابراین می‌توان ادعا کرد که مظلومانی بر اثر ظلم آن‌ها در رنج و عذاب بسر می‌برند. همچنین ثابت شد که از منظر تجربه دینی، رحمت خدا دقیقاً به معنای مهربانی و دلسوزی اوست.

بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که مهر و دلسوزی خداوند نسبت به مظلومان اقتضا می‌کند که انتقام آن‌ها را از کفار بازستاند و بسان روش کفار در تعذیب مظلومان، این مجازات را تا زمانی که مایل است، استمرار بخشد؛ زیرا کفار تا زمانی که مایل بوده‌اند بر ظلم خویش مداومت کرده‌اند.

تبیین میل کفار به گونه‌ای که گذشت، بر اساس روایتی از امام صادق (ع) قابل توجیه است. در این روایت چنین نقل شده است که: «اهل جهنم برای این در آتش مخلد می‌شوند که نیات آن‌ها در دنیا چنین بود که اگر در آن [یعنی دنیا] مخلد می‌بودند، همواره به عصیان خدا ادامه می‌دادند» (برقی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۲۹۹؛ کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۸۴). در روایتی دیگر از امام صادق (ع) به این مطلب اشاره شده است که در روز قیامت، خدا مردم را بر اساس نیاتشان مبعوث می‌کند (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۶۰؛ کلینی، ۱۳۶۵، ج ۵، ص ۲۱). همچنین در منابع روایی عامه، این مضمون از رسول خدا (ص) نقل شده است (بخاری، ۱۴۰۱، ج ۳، ص ۲۰؛ ابن ماجه، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۳۵۱؛ ترمذی، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۳۱۷). به نظر می‌رسد مجازات بر اساس انگیزه، در جایی که نسبت به انگیزه علم قطعی وجود داشته باشد، دارای توجیه دینی است. اعمال این نوع مجازات در ماجرای قتل نوجوانی به دست حضرت خضر (ع) دیده می‌شود (نک: الکهف / ۸۱-۸۰). از این آیات استفاده می‌شود که نوجوان به قتل رسیده به خاطر بی‌رحمی و ناپاکی، قصد گمراه کردن والدین خود را داشته است. همچنین بر اساس مستندی روایی (نک: کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۴۰۹)، قرآن کریم تنها به این دلیل برخی از اهل کتاب را قاتل انبیا معرفی می‌کند (آل عمران / ۱۸۳) که آن‌ها، قبلاً قتل انبیا به دست اعقاب خویش را می‌پسندیدند؛ هر چند که مرتکب آن نشده بودند. بر اساس روایتی دیگر، امام علی (ع) از مشارکت تمام افرادی که به جنگ او با اهل جمل رضایت قلبی دارند، در این جنگ خبر می‌دهد.

از طرفی، توجیه اخلاقی مجازات بر اساس انگیزه، بر اساس اصل عدالت ممکن است. وقتی فردی تصمیم می‌گیرد که با دیگران به گونه‌ای ویژه رفتار کند، به طور ضمنی این حکم را صادر کرده است که این نحوه رفتار، شایسته تعمیم به تمام جهانیان است. در واقع، این فرد به طور ضمنی حکم می‌کند که باید با دیگران از جمله خود او، چنین رفتار کرد. در نتیجه، اگر با این فرد نیز همان گونه که با دیگران رفتار کرده رفتار شود، در واقع، با قاعده خود او با وی رفتار شده و این عین عدالت است.

این نظر، برگرفته از نظریه کیفرگرایی کانت است (نک: ریچلز، ۱۳۸۷، ص ۲۰۷). تفسیر کانت از تناسب مجازات با جرم این است که با مجرم، دقیقاً باید با قاعده رفتاری خودش - که حین ارتکاب جرم، منطبق با آن رفتار کرده است - رفتار شود. اگر رفتار کفار - که از نظر قرآن کریم ظالم هستند - چنین تفسیر شود که آنها به دلیل سنگدلی و بی‌رحمی قصد داشته‌اند تا آخرین حد ممکن و تا زمانی که دوست دارند، به ظلم خود بر مظلومان ادامه دهند، جوشش دلسوزی و رحم خدا بر مظلومان اقتضا می‌کند که او داد آنها را از کفار بازستاند و دقیقاً با قاعده رفتاری خودشان با آنها رفتار کند؛ یعنی تا آخرین حد ممکن و تا زمانی که مایل است، آنها را در جهنم عذاب کند.

۲. بررسی سازگاری وسعت رحمت الهی با عذاب جاودانه کفار در جهنم

یکی دیگر از انتقادهایی که علیه مدت عذاب کفار در جهنم مطرح می‌شود این است که جاودانگی عذاب آنها، با وسعت فراگیر رحمت الهی در تعارض است. این انتقاد از سوی عرفا مطرح شده است. آنها با استناد به برخی اشارات قرآن کریم، همچون این گفته خداوند متعال که فرمود: «... رحمتم همه چیز را فرا گرفته است» (الأعراف/ ۱۵۶)، دایره رحمت او را وسیع و شامل همه چیز می‌دانند. از نگاه آنان، خروج تمام ممکنات از عدم و ظهور آنها در عالم وجود، حاصل تجلی رحمت خداست و بنا بر این تفسیر، رجوع همه آنها را به سوی رحمت الهی می‌دانند.

برای نمونه، محی‌الدین بن عربی در کتاب «فصوص الحکم»، مهار هستی تمام موجودات را در دست خدا معرفی کرده و با اشاره به این که خداوند بر راه راست است، همه آنها را بر صراط مستقیم می‌داند. او از این استدلال نتیجه می‌گیرد که ضلالت انسان، امری عارضی است. بنابراین غضب خداوند نیز که از ضلالت انسان ناشی می‌شود، عارضی خواهد بود و در نهایت، بازگشت همگان به سوی رحمت خداوند است که همه چیز را فرا گرفته است (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۱۰۶). او حتی غضب خدا را مشمول رحمت او می‌داند. نظر او مبتنی بر این استدلال است که رحمت خدا تمام اشیا را فرا گرفته و چون غضب او در شمار اشیا قرار دارد، پس مشمول رحمت الهی خواهد شد. ابن عربی، علاوه بر این که غضب خداوند را مشمول رحمت او می‌داند، آن را ناشی از رحمت الهی نیز می‌داند؛ به این معنا که غضب خداوند از سر رحمت اوست و در نهایت، به رحمت مستقیم او می‌انجامد (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۱۷۷).

نتیجهٔ اشتغال رحمت خداوند بر غضب او و نشأت غضب او از رحمتش این است که تعلق غضب خداوند به انسان عارضی است و به دلیل عارضی بودن، در نهایت از بین خواهد رفت و جای خود را به رحمت مستقیم الهی می‌دهد.

همچنین از نظر قیصری، شارح بنام «فصوص الحکم»، عذاب جاودانهٔ جهنمیان در تنافی با رحمت خداست، اما او عذاب موقت آن‌ها را منافی با رحمت او نمی‌داند؛ با این توجیه که عذاب موقت، همچون گداختن طلا و نقره برای خالص سازی، موجب از بین رفتن ناپاکی‌ها شده و زمینه را برای تحصیل کمال‌های شایسته فراهم می‌کند. بنابراین در واقع عذاب موقت جلوه‌ای از رحمت خداوند است. (نک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۳۴۹). محی‌الدین در این باره می‌گوید:

«رحمت خدا بر غضب او پیشی گرفته و همه چیز حتی جهنم و هر که را در اوست، فرا گرفته است و خدا مهربان‌ترین مهربانان است. ما در میان افراد مشاهده می‌کنیم که آنان که مهربان هستند چنان هستند که اگر خدا امکانش را فراهم کند، بنیان عذاب را از عالم برمی‌کنند و حال آن‌که این خداست که آن ویژگی را به او بخشیده است و معطی کمال نسبت به آن سزاوارتر است.»

(ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۳۵۲)

ابن عربی، با ارائه تفسیری ویژه از مسئلهٔ خلود جهنمیان در جهنم، در تلاش است تا خود را از نقد ظواهر قرآنی رهایی بخشد. او خلود جهنمیان در جهنم را می‌پذیرد اما میان آن و عذاب جاودانهٔ آن‌ها ملازمتی نمی‌بیند؛ با این توجیه که عذاب جهنم برای کسانی که برای بهشت خلق شده‌اند، در نهایت انقطاع خواهد یافت، اما کسانی که اهل و صاحب آن هستند، بدون آن‌که احساس عذابی داشته باشند، جاودانه و سرخوش در آن خواهند ماند. او در کتاب «فصوص الحکم» می‌نویسد:

«در حدیث نبوی از قول رسول خدا (ص) گفته شده است: «در جهنم جز کسانی که اهل آن هستند باقی نخواهند ماند»، علت این است که شدیدترین عذاب برای هر کس، دوری از موطنی است که به آن انس دارد. حال اگر اهل آتش از آن دور شوند، از غربتی که در اثر دوری از محلی که اهل آن‌اند ایجاد می‌شود، عذاب می‌کشند. چون خداوند آن‌ها را به گونه‌ای خلق کرده که به آن محل انس دارند.»

(ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۳۴۹)

او ادعا می‌کند که کفار، برابر با مدت زمان شرکشان در جهنم عذاب می‌شوند و پس از آن، بدون آن‌که از جهنم خارج شوند، موافق با طبعشان از آتش، سرما و حتی گرش مارهای جهنم لذت می‌برند (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۳۴۹).

۱-۲. اثبات سازگاری وسعت رحمت الهی با عذاب جاودانه کفار در جهنم

از منظر تجربه دینی، رحیم بودن خداوند از اوصاف جمالی اوست و خداوند در کنار این اوصاف، از اوصاف جلالی نیز برخوردار است که منشأ غضب او بر کفار و دادستانی او برای مظلومان می‌شود.

تجربه وحیانی قرآن کریم نشان می‌دهد که وسعت فراگیر رحمت الهی مربوط به زندگی در این دنیاست؛ به طوری که در دنیای دیگر، رحمت الهی محدود به مؤمنان و صالحان می‌شود. قرآن کریم، در عین این‌که به فراگیر بودن رحمت خداوند نسبت به هر چیز اشاره می‌کند، اطلاق این فراگیری را محدود به دار دنیا می‌داند: «عذاب خود را به هر کس بخواهم می‌رسانم، و رحمت هم چیز را فرا گرفته است و به زودی آن را برای کسانی که پرهیزگاری می‌کنند و زکات می‌دهند و آنان که به آیات ما ایمان می‌آورند، مقرر می‌دارم» (الأعراف/۱۵۶). از آنجا که عذاب کافران در جهنم انجام می‌گیرد و آن‌ها در شمار پرهیزگاران زکات دهنده و مؤمن قرار ندارند، بنابراین رحمت خداوند شامل آن‌ها نخواهد شد و جاودانه در عذاب خواهند ماند.

حتی اگر وسعت فراگیر رحمت خداوند که از اوصاف جمالی اوست، مخصوص به دار دنیا نباشد و در دنیای دیگر نیز برقرار باشد، آنگاه با عدل خداوند که از اوصاف جلالی اوست قید خواهد خورد و سبب ستاندن انتقام مظلومان از کفار ظالم خواهد شد. در صورت اصرار دوباره بر وسعت فراگیر رحمت خداوند در دنیا و آخرت و اصرار بر اشمال آن بر غضب او و تأکید بر نشأت غضب خداوند از رحمتش، باز جای این تفسیر باقی است که غضب خدا و در نتیجه، عذاب کفار در دنیا و آخرت، موجب عبرت مؤمنان بوده و تنها نسبت به آن‌ها رحمت است؛ اما نسبت به کفار، چیزی جز عذاب خالص نیست. از این نگاه، غضب خداوند همچنان مشمول رحمت اوست و در عین حال، از ویژگی عذاب بودن خارج نمی‌شود.

علامه طباطبایی رحمت خداوند را بر دو نوع می‌داند. نوع اول رحمت عامه و نوع دوم رحمت خاصه است. رحمت عامه به معنای فیض‌رسانی به مخلوقات در مسیر وجود و

بر حسب استعداد و اشتیاق تکوینی آنهاست که از نظر او، فراگیر بوده و در دنیا و آخرت جریان دارد. رحمت خاصه به معنای فیض‌رسانی به مخلوقات در مسیر هدایت و قرب به خداست. علامه، وسعت و شمول رحمت خداوند را تنها مربوط به رحمت عامه او دانسته و گمراهان را مشمول رحمت خاصه خداوند نمی‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۴۱۴).

پذیرش تحلیل علامه از معنای رحمت خدا اقتضا می‌کند که صدر آیه ۱۵۶ سوره اعراف به رحمت رحمانیه خداوند اشاره کند؛ زیرا ویژگی رحمت مورد نظر در این قسمت از آیه این است که نسبت به همه چیز فراگیر است و این دقیقاً با رحمت رحمانیه که مورد نظر علامه است، برابری می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۲۷). نتیجه آن‌که این رحمت نمی‌تواند هم‌زمان به رحمت خاصه خداوند نیز اشاره کند. حال آن‌که ذیل آیه از اختصاص همین نوع رحمت به مؤمنان و رفع شمول دنیوی سابق آن نسبت به همگان در آخرت، خبر می‌دهد: «... رحمت همه چیز را فرا گرفته است و به زودی آن را برای کسانی که پرهیزگاری می‌کنند و زکات می‌دهند و آنان که به آیات ما ایمان می‌آورند، مقرر می‌دارم». اشاره ذیل آیه به اختصاص یافتن همین نوع رحمت به مؤمنان، اقتضا می‌کند که موضوع آیه - بر فرض پذیرش تحلیل علامه از رحمت خدا - رحمت خاصه باشد؛ حال آن‌که پیش از این ثابت شد که موضوع آیه، رحمت رحمانیه خداست. بنابراین پذیرش نظر علامه باعث می‌شود که صدر و ذیل آیه در تعارض قرار گیرند.

علامه در تأیید تقسیم خود از رحمت خداوند، به آیاتی از سوره نساء استشهد می‌کند که می‌گویند: «هر کس خواهان [دنیای] زودگذر است، به زودی هر که را خواهیم [نصبی] از آن می‌دهیم، آنگاه جهنم را که در آن خوار و رانده داخل خواهد شد، برای او مقرر می‌داریم. و هر کس خواهان آخرت است و نهایت کوشش را برای آن بکند و مؤمن باشد، آنان‌اند که تلاش آن‌ها مورد حق‌شناسی واقع خواهد شد. هر دو [دسته] اینان و آنان را از عطای پروردگارت مدد می‌بخشیم، و عطای پروردگارت [از کسی] منع نشده است» (النساء/ ۱۸-۲۰). او اعتقاد دارد که در این آیات، عذاب و شکر، هر دو مصداق عطا و رحمت خداوند معرفی شده‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۲۷).

در نقد نظر علامه باید گفت که این آیات، عذاب را مصداق عطای خداوند نمی‌داند بلکه بهره‌مند شدن از نعمت‌های دنیا را مصداق آن می‌داند. همچنین اگر رحمت عامه خداوند اقتضا می‌کند که بر حسب استعداد و اشتیاق تکوینی مخلوقات،

به آنها در مسیر وجود فیض رساند، چرا خداوند در این آیات تصریح می‌کند که دنیا را تنها به برخی از مستعدان اعطا می‌کند؟!

آیات مورد استشهاد علامه از سوره نساء، تنها بر این نکته اصرار می‌ورزند که خداوند، در دنیا همگان را - خواه مؤمن و خواه کافر - از رحمت خود بهره‌مند می‌سازد ولی رحمت او در آخرت تنها به مؤمنان و صالحان تعلق می‌گیرد. برای مثال، خداوند در دار دنیا کافران را همچون مؤمنان از مواهب طبیعی برخوردار می‌کند اما در آخرت، این جلوه از رحمت خویش را استمرار نمی‌بخشد: «و چون ابراهیم گفت: «پروردگارا، این [سرزمین] را شهری امن گردان، و مردمش را - هر کس از آنان که به خدا و روز بازپسین ایمان بیاورد - از فرآورده‌ها روزی بخش»، فرمود: «و هر کس کفر بورزد، اندکی برخوردارش می‌کنم، سپس او را با خواری به سوی عذاب آتش [دوزخ] می‌کشانم، و چه بد سرانجامی است» (البقرة/ ۱۲۶).

نتیجه‌گیری

بررسی جاودانگی عذاب کفار در جهنم از منظر صفت رحمت الهی نشان می‌دهد که جاودانه بودن عذاب کفار در جهنم، با صفت رحمت الهی سازگار است؛ زیرا کفار، همواره افرادی خشن و محروم از عاطفه‌اند که بر دیگران ظلم روا می‌دارند؛ و بی‌رحمانه و تا آنجا که تمایل داشته و در توان دارند، سعی می‌کنند بر ظلم خویش استمرار بخشند. در این شرایط، غلیان رحمت یا همان عاطفه خدا نسبت به مظلومان، اقتضا می‌کند که او داد آن‌ها را از کفار بستاند و به شیوه خودشان آن‌ها را مجازات کند. به این معنا که او، تا آنجا که ممکن است و دوست می‌دارد، کفار را عذاب کرده و امید هر گونه رهایی را از آن‌ها باز می‌ستاند. ممکن است تصور شود که برخی مصادیق کفر مانند انکار خداوند و رسالت پیامبران، معنایی صرفاً اعتقادی داشته و با امکان مهربان و عاطفی بودن کفار قابل جمع است اما باید توجه داشت که تصویر خدا در ادیان ابراهیمی، و همچنین نگاه آن‌ها به رسالت پیامبران، بیوندی ناگسستنی با اخلاق فاضله دارد و کفر اعتقادی، همواره با برخی رذایل اخلاقی از جمله ظلم در ارتباط است.

یادداشت‌ها

1. Philosophical Semantics
2. Semantics

کتابنامه

قرآن کریم

- ابن عربی، محی الدین (۱۳۷۰)، فصوص الحکم، تهران: الزهرا.
- ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو (۱۴۱۹)، تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دارالکتب العلمیه، ج ۴.
- ابن ماجه، محمد بن یزید قزوینی (بی تا)، سنن، بیروت: دارالفکر، ج ۲.
- اهوازی، حسین بن سعید (۱۴۰۲)، الزهد، بی جا: چاپ سید ابوالفضل حسینیان.
- ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۸۸)، مفاهیم اخلاقی-دینی در قرآن، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: فرزانه روز.
- بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۰۱)، الصحیح، بیروت: دارالفکر، ج ۳.
- همو (۱۴۰۹)، الأدب المفرد، بیروت: مؤسسه کتب الثقافیه.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱)، المحاسن، قم: دارالکتب الإسلامیه، ج ۱ و ۲.
- ترمذی، محمد بن عیسی (۱۴۰۳)، السنن، بیروت: دارالفکر، ج ۳.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۵۲)، جبر و اختیار، قم: انتشارات دارالتبلیغ.
- رشید رضا، محمد (بی تا)، تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار، بیروت: دارالمعرفه، ج ۸.
- ریچلز، جیمز (۱۳۸۷)، فلسفه اخلاق، ترجمه آرش اخگری، تهران: حکمت.
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷)، تفسیر الکشاف، بیروت: دارالکتب العربی، ج ۲.
- سیوطی، جلال‌الدین (۱۴۰۴)، المنثور فی تفسیر المأثور، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ج ۳.
- صادقی تهرانی، محمد (۱۳۶۵)، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، قم: فرهنگ اسلامی، ج ۱۷ و ۳۰.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۸)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، قم: مکتبه المصطفوی، ج ۹.
- صفوی، کورش (۱۳۸۴)، فرهنگ توصیفی معناشناسی، تهران: فرهنگ معاصر.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ج ۲۰.
- طبری، ابو جعفر محمد بن جریر (۱۴۱۲)، جامع البیان عن تأویل آی القرآن، بیروت: دارالمعرفه، ج ۲.
- علی زمانی، امیرعباس (۱۳۸۱)، خلد، زیان و معنا، قم: انجمن معارف اسلامی ایران.
- عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰)، تفسیر العیاشی، تهران: چاپخانه علمیه تهران، ج ۲.
- فضل الله، سید محمدحسین (۱۴۱۹)، تفسیر من وحی القرآن، بیروت: دار الملائک.
- فلوطین (۱۳۶۶)، دوره آثار فلوطین، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- فیض کاشانی، ملامحسن (بی تا)، علم الیقین فی اصول الدین، قم: انوار الهدی.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵)، الکافی، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ج ۵.
- مالک بن انس (۱۴۰۶)، الموطأ، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۲.
- مجلسی، محمدتقی (۱۴۰۴)، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، بیروت: مؤسسه الوفاء، ج ۸.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۴۰۵)، تعلیقه علی نهایه الحکمة، قم: مؤسسه در راه حق.