



دانشگاه باقر العلوم (علیه السلام)
پایان نامه دوره کارشناسی ارشد رشته مدرس معارف اسلامی

خلود فی النار از منظر ملاصدرا

استاد راهنما
جناب آقای دکتر قائمی نیا

استاد مشاور
جناب آقای دکتر معلمی

محقق
اکرم انجم شعاع

تقدیم به

شفیعی روز جزا و الکوی کامل زنان جهان

فاطمه زهرا (سلام الله علیها)

و دختر صبورشان زینب کبری (سلام الله علیها)

بزرگ بانوی صبر و استقامت و عفاف

شکر و قدردانی

سپاس خدای را که انسان را خلق کرد، او را به کسب فضائل، ارشاد

و از ارتکاب رذائل بر حذر داشت و او را با ترس از عذاب به

تهذیب اخلاق تشویق نمود، و طی این مسیر را با

رفع مشکلات بر او آسان نمود.

پس از طلب نصرت و استعانت از خداوند، بر اساس حدیث حضرت علی (ع)

«من لم یسکر المخلوق لم یسکر الخالق»

بر خود لازم می دانم که از زحمات بی دریغ و رهنمایی های

خردمندان استاید فرزانه دانشگاه باقر العلوم (ع)،

که بار رهنمایی های دلسوزانه مراد تهیه و تدوین این مجموعه هدایت نمود

شکر و قدردانی نمایم.

Abstract

The present thesis with the title of eternity in the hell in sadrolmotealehin shirazi point of view the philosophy of torture and responding to expressed misgiving on one hand, and analyzing the reasons of pros and cons about the eternity of turturing on the other hand.and giving molla Sadra's theory about eternity in the hell as the main topic and analysing the intellectual and reasons. By paying attention to his review to part of the theory and assessing that representing the reasons of his return from the theory about ethnics. Having assess the expressed topics, we came to conclusion that eternity in torture is something clear, stable and this won't be contrary to mercy and injustice of God and pros of eternity in the hell for their theories proof use triple reasons; Quran, tradition and consensus and we divided reasons into five groups:

- 1) Exiting from the hell and entering into the heaven.*
- 2) Doom of the hell and it's residents.*
- 3)offering patience power.*
- 4) torture(merged)with gifts*
- 5) converting torture into being desirable.*

Mollasadra is also in the group of con (against) eternity in torture and represent his theory with the title of "typical eternity " and offered four philosophical reasons for his theories.

- 1)Irresistibility of Qasari motion.*
- 2) Contradiction of eternity in torture with divine wisdom.*
- 3)Addiction*
- 4)Governing of divine mercy to all names.*

Moreover,mollasadra in the theory of converting torture into severity has reconsidered eternity in people that origin of torture in them is innate forever.

چکیده

پایان نامه حاضر با عنوان خلود در جهنم از دیدگاه صدرالمتألهین شیرازی سعی دارد ضمن روشن ساختن فلسفه‌ی عذاب و پاسخ به شبهات مطرح شده در این مورد به تبیین و تحلیل ادله موافقان و مخالفان خلود در عذاب بپردازد و نظریه‌ی ملاصدرا را پیرامون خلود در جهنم را به عنوان موضوع اصلی مطرح و به تحلیل ادله‌ی عقلی و نقلی وی بپردازد و با توجه به تجدید نظر وی در قمستی از نظریه‌ی خود به بررسی آن پرداخته‌دول وی از رأی و نظر خود در مورد برخی کفار را با ذکر دلیل مطرح نماید.

با بررسی پیرامون عناوین مطرح شده به این نتایج رسیدیم که خلود در عذاب امری میرهن و ثابت است و این امر تعارضی با رحمت و عدالت حق ندارد و موافقان خلود در جهنم برای اثبات نظریات خود از دلایل سه گانه؛ قرآن، سنت، و اجماع بهره گرفته‌اند و ادله مخالفان را بر پنج دسته قرار دادیم: 1- خروج از جهنم و ورود به بهشت 2- فنای جهنم و اهل آن 3- اعطای قوه‌ی صبر 4- عذاب ممتزج با نعمت 5- تبدیل عذاب به عذب

ملاصدرا نیز که در جرگه‌ی مخالفان خلود در عذاب قرار دارد نظریه‌ی خود را تحت عنوان «خلود نوعی» مطرح کرده است و برای نظریه‌ی خود چهار دلیل فلسفه‌ای اقامه کرده است: 1- دوام‌ناپذیری حرکت قسری، 2- تنافی خلود در عذاب با قضا و قدر و حکمت الهی، 3- اعتیاد، 4- حاکمیت و غلبه‌ی رحمت الهی بر تمام اعیان و اسماء ضمناً ملاصدرا در نظریه‌ی تبدیل عذاب به عذب تجدید نظر نموده و خلود را در مورد کسانی که مبدأ عذاب در آنها جوهری نفس است جاودانه می‌داند.

فهرست مطالب

صفحه	عنوان
1	تبيين موضوع.....
3	ضرورت تحقيق
4	فرضيه‌ی تحقيق
5	روش اجرائی تحقيق
6	پيشينه‌ی تاريخی بحث
8	اهداف پژوهش
9	مفهوم شناسی.....
فصل اول	
11	پيشگفتار.....
13	گفتار اول: فلسفه‌ی عذاب
23	گفتار دوم: اشکالاتی که به خلود در عذاب وارد شده و پاسخ آنها.....
فصل دوم	
40	پيشگفتار.....
42	گفتار اول: موافقان خلود و تحليل و بررسی ادله‌ی آنها.....
54	گفتار دوم: مخالفان خلود و تحليل و بررسی ادله آنها
فصل سوم	
76	گفتار اول: مبانی فلسفی ملاصدرا در طرح نظریه‌ی خود پیرامون عدم خلود در عذاب
76	پيشگفتار
77	نفس
78	تجرد نفس.....
80	مراتب نفس
81	حرکت جوهری
82	تجسم اعمال.....
84	سعادت و شقاوت
85	خلود و جهنم.....
87	گفتار دوم: نظریه‌ی ملاصدرا پیرامون خلود در عذاب و ادله‌ی عقلی او.....
87	بخش اول: نظریه‌ی ملاصدرا(خلود نوعی)

89	بخش دوم: ادله‌ی عقلی بر پایان پذیری عذاب از دیدگاه صدرالمتألهین.....
91	دوام ناپذیری حرکت قسری.....
98	تنافی خلود با قضا و قدر و حکمت الهی
104	اعتیاد
106	حکمت و غلبه‌ی رحمت الهی بر تمام اعیان و اسماء
109	تجدید نظر ملاصدرا و عدول وی
109	تجسم اعمال و خلود در عذاب.....
110	عدول ملاصدرا از نظریه‌ی تبدیل عذاب به عذب.....
115	خلاصه.....
119	نتیجه گیری.....
120	منابع.....

تبیین موضوع

یکی از مسائلی که در زمره‌ی بحث از معاد مورد توجه جدی متکلمان و فیلسوفان و نیز محدثان و مفسران قرار دارد، مسئله‌ی چگونگی و کیفیت کیفر و جزای الهی است و در این میان، میزان عقاب و مدت بودن در عذاب، بیش از همه ذهن انسان کمال‌گرا، لذت جو و آرامش طلب را بخود مشغول ساخته و وی را به تحقیق در این زمینه وا داشته که نتیجه‌ی آن، نظرهای گوناگونی است که در این پیرامون اظهار شده است.

خلود در آتش مسئله‌ای است که قرآن کریم در آیات فراوانی بر آن تصریح کرده ولی با این همه، از اجتهاد در مقابل نصّ، برخی محدثان اهل سنت مصون نمانده است (برای مثال احمد بن تیمیه‌ی حنبلی). همچنین برخی از اهل کشف نیز قائلند بالاخره دوزخیان از جهنم خارج می‌شوند.

ولی آیا می‌توان در نص قرآن تصرّف کرد؟

بدون شک پاسخ منفی است. عدم خروج از آتش مورد اتفاق عالمان و عارفان است از جمله صدر المتألهین شیرازی که تا حد زیادی از اندیشه‌ی محی الدین عربی تأثیر پذیرفته است. او معتقد است خلود در آتش به معنای خلود در عذاب نیست و میان آنها نسبت عموم مطلق برقرار است. ایشان در بحث از جاودانگی عذاب در مجموعه‌ی اسفار اشاره می‌کند که: پروردگار از اطاعت بندگان سودی نبرده از معصیت آنها ضرری نمی‌بیند و هر چیزی متناسب با قضا و قدر الهی انجام می‌پذیرد و اختیار و روزی آدمیان در افعالشان به جبر خداوند است بنابراین استمرار عذاب بر آنان چه توجیهی دارد.» همچنین قائل است به این که ملکات حیوانی پدید آمده از ریشه اعتقادی نظیر شرک و ... بعد از مدتی فطرت انسانی را زائل می‌کند و فطرت ثانوی حاصل می‌شود چنین آدمی از مرتبه‌ی انسانی تنزل یافته و با وجود اسکان در آتش به جهت تناسبی که با آن پیدا می‌کند از عذاب می‌رهد و با آن مأنوس می‌شود.

حکیم ملاحادی سبزواری نیز به برخی از اهل کشف اشاره می‌کند که منکر خلود در آتش شده و مفهوم «خلود» را که در قرآن مورد تصریح قرار گرفته نه به جاودانگی و پایان ناپذیری زمانی که «زمان فراوان» دانسته‌اند.¹ ولی آیا به سادگی می‌توان الفاظ و مصطلحات قرآنی را به مفاهیم نامتبادر و نامأنوس برگرداند و در مفاهیم عرفی آنها تصرّف کرد؟

¹ حاج ملاحادی، سبزواری، رسائل حکیم سبزواری، تصحیح و تعلیق آشتیانی، قم، انتشارات اسوه، 1370، ص 329.

بدون تردید پاسخ منفی است و این شیوه‌ی عمل اصل حجیت خطاب قرآنی را با پرسش مواجه کرده و آن را از اعتبار و قابلیت استناد ساقط نموده است و باب تفسیر به رأی و تحمیل پیش نظرها و باورهای بیرونی را بر قرآن می‌گشاید و به همین جهت است که این نظریه مورد اعتنای قاطبه‌ی عارفان و فیلسوفان و متکلمان و مفسران و محدثان قرار نگرفته است.

با توجه به مطالب تصریح شده برآنیم که خلود فی النار را از منظر حکمت متعالیه مورد بررسی قرار دهیم و ادله‌ای که ملاصدرا بر خلود فی النار آورده بیان - کنیم و آیا تلاش عقلی ملاصدرا و تبیین فلسفی او جوابگوی شبهاتی که در بحث مطرح می‌شود خواهد بود و با آیات و نص صریح قرآن سازگاری دارد یا خیر؟

ضرورت تحقیق

مسئله‌ی خلود فی النار از فروع بحث معاد است که با اثبات این مسئله می-توان شبهات زیادی که در زمینه جزای اخروی به وجود می‌آید پاسخ داد. از جمله موارد می‌توان به این موضوع اشاره کرد: که با توجه به لزوم تناسب و موازنه میان گناه و کیفر، چگونه و چرا افرادی مانند کافران و مشرکان باید برای همیشه در جهان دیگر در عذاب و دوزخ به سر برند؟ آیا رواست کسی که مدتی معین و محدود، حداکثر به محدودیت عمر یک انسان در کفر و نفاق و شرک و نافرمانی خدای متعال به سر برده تا ابد در عذاب الهی گرفتار باشد؟

بنابراین با توجه به این که بحث خلود در آیات قرآن تصریح شده و از طرفی بحث جنجالی می‌باشد و شبهات بسیاری را به بار آورده است و قطعاً دستیابی به نظری وثیق راهگشای بسیاری از مباحث در بحث معاد می‌باشد.

همچنین مسئله‌ی معاد و به تبع آن خلود، از ارکان اساسی تمامی ادیان آسمانی است و مورد اختلاف مفسرین و متکلمین است و از طرفی فلاسفه نیز با دلایل عقلی خود سعی بر کشف این مهم نموده‌اند ضرورت این بحث معلوم می‌شود.

فرضیه تحقیق

بنیانگذار حکمت متعالیه بین خلود در عذاب و خلود در آتش و جهنم، قائل به خلود در جهنم شده‌اند و بر گفته‌ی خود ادله‌ی عقلی و نقلی آورده است. ایشان عذاب را به طور کلی از عذب به معنای گوارا شدن می‌گیرد و معتقد است کافران درد و رنج را به جزای کیفر و عقوبت دریافت می‌کنند و چون مدت عذاب به سر آمد خداوند ایشان را در سرایی که در آن مخلدند نعمت و برخورداری می‌دهد به طوری که اگر وارد بهشت شوند به جهت عدم موافقت طبیعی که بر آن سرشته شده‌اند دردمند و افسرده می‌گردند زیرا آنان از آتش و افعیان و کژدمان و... لذت می‌بردند برای این که طبایعشان این اقتضا و درخواست را دارد و با پذیرفتن این معنا از خلود بسیاری از شبهات را می‌توان پاسخ داد از جمله توازن و تناسب بین عمل و کیفر، رحمت خداوند و عذاب جاویدان و...

ملاصدرا با یکسری مبانی اثبات شده‌ی فلسفی، نظریه‌ی خود را اثبات می‌کند ما در این پژوهش این مبانی را به عنوان پیش فرض قرار داده‌ایم و پس از رسیدن به هدف ملاصدرا و تبیین فلسفی او پیرامون این موضوع با مطرح کردن یکسری سئوالات به نتیجه‌ی اصلی خواهیم رسید.

پیش فرض:

نفس: آنچه مسلم است غیر از اعضاء و جوارح و ابدان مادی، امر دیگری در باطن انسانها است که منشأ احساسات، ادراکات، تعقلات، حرکات، سکانات، فعل و انفعالات ارادی آن می باشد و این همان نفس ناطقه آدمی است.

حدوث نفس: نفس ابتدا با جسم قرین است اما بر اثر حرکت تکاملی از جسم بی نیاز می شود و به مجرد می رسد یعنی نفس در آغاز آفرینش جسمانی است و از جسم و بدن زائیده می شود بنابراین ما قائلیم نفس جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء است. بنابراین نفس بعد از حدوث می تواند بدون بدن به زندگی ادامه دهد.

اصالت وجود: واقعیت عینی، مصداق بالذات مفهوم وجود است و مفهوم ماهیت تنها از حدود واقعیت حکایت می کند و بالعرض بر آن حمل می شود بدین ترتیب آنچه در خارج اصیل است وجود است.

حرکت جوهری: حرکت ذاتی و درونی که شیء در جوهره و ذات خود تغییر پذیرد و حرکت نماید. و جوهری به جوهری قوی تر و ذاتی به ذات تکامل یافته تری تبدیل پیدا نماید. بدین ترتیب با پذیرفتن این اصل در نظام عالم خدا فیض وجود را ناشی می کند و جهان هم هر دم در حال آفریده شدن است.

تجرد نفس: روح بدون ماده بدن جوهری مستقل و قادر بر هر گونه ادراک و لذت در عالم ابدیت و جهان مافوق طبیعت دارد. بنابراین نفس بعد از مفارقت از این نشأه باقی است. یعنی انسان من حیث هو انسان فناپذیر است.

تجسم اعمال: تبیینی از چگونگی تأثیر اعمال دنیوی انسان در حیاط اخروی او و تحلیلی است از نحوه ارتباط میان اعمال و ملکات دنیوی با جزای اخروی، در واقع به شکل، جسم و پیکر درآمدن موجودات غیرمادی مانند عقاید، اخلاق و اوصاف و افعال و آثار انسان که آن را با دلایلی چون تجرد نفس و تأثیر پذیری آن از خارج حرکتی جوهری و اتحاد عاقل و معقول اثبات نمود.

سئوالات اصلی:

نظریه ملاصدرا در خصوص خلود فی النار چیست؟

سئوالات فرعی:

- مبانی خلود در حکمت متعالیه چیست؟

- ادله خلود چیست؟

- شبهات خلود چیست؟

- آیا خلود در عذاب با خلود در آتش متفاوت است؟

واژگان کلیدی:

خلود، جهنم، عذاب، حکمت متعالیه.

روش اجرایی تحقیق

این تحقیق با استفاده از منابع کتابخانه‌ای علوم انسانی انجام می‌شود که به مطالعات فلسفی و علوم قرآنی مربوط است و با توجه به این که هدف آن پرداختن به نظریه‌ی فلسفی یکی از فلاسفه‌ی عارف مسلک است از این رو به عنوان نوعی از تحقیقات بنیادی و نظری محسوب می‌شود.

پیشینه تاریخی بحث

سابقه تاریخی مسئله خلود به صدر اسلام و مناظره کلامی پیامبر اسلام و عالمان یهودی برمی گردد اما آنچه برای شخص محقق در سیر تاریخی این موضوع حاصل می شود یافتن اکثر عالمان اسلامی در عداد طرفداران خلود است به نوعی اندیش وران سه مکتب عمده اسلامی (امامیه، معتزله، اشاعره) بر مدعای خود ادعای اجماع کرده اند.

اما در میان عرفا اولین کسی مخالفت صریح خود را با استدلال و مباحث گسترده اظهار کرد محی الدین ابن عربی بود. عرفای متأخر که متأثر از مشرب عرفانی وی بودند در این مسئله نیز با او همگام شدند این موضع گیری عرفا در مقابل عالمان اسلامی، مجال تضارب اندیشه ها و افکار را به وجود آورد.

صدرالمتألهین درباره اختلاف عالمان اسلامی از عرفا به عنوان اهل کشف و مخالف خلود و اطرافیان خلود با تعبیر علماء رسوم یاد می کند.

وی در کتاب اسفار مسئله خلود را عویصه^۱ می داند، و در تفسیر قرآن کریم متذکر می شود این مسئله فلاسفه را متحیر و عرفا را مدهوش کرده است.^۲

ملاصدرا در آثاری که به جای گذاشته در جای جای کتابهایش و با تقدیرهای مختلف به مسئله خلود اشاره کرده است. وی در مجموعه اسفار و شواهد الربوبیه و مبدأ و معاد به هیچوجه قائل به خلود در عذاب نیست اما به نوعی در کتاب عرشیه و تفسیر قرآن در مورد این موضوع تجدیدنظر کرده است.

ایشان در اسفار جلد 9، صفحه 346، 347، 348، 349، 350، 351، 353 و 367 چهار دلیل عقلی در نفی جاودانگی عذاب ذکر می کند. وی در شواهد الربوبیه صفحه 318 و 319 و در اسفار 369 و 383 با تقریری دیگر آدمیان را به سه دسته می کند و با اصل اراده و اختیار و اینکه فطرت نخستین آنها تبدیل به فطرت ثانوی می شود و حشر اخروی هر موجودی طبق زیست دنیوی اوست عدم خلود را اثبات می کند.

صدرالمتألهین عدم خلود را با اصل رحمت خداوند بر اعیان و اسماء در جلد نهم اسواد صفحه 360 و 361 و شواهد صفحه 431 و 438 به اثبات رسانیده. اما تجدیدنظر او در دو کتاب تفسیر قرآن و عرشیه واضح است.

¹ - محمدصدرالدین شیرازی، الحکمت المتعالیه فی اسفارالعقلیه الاربعه، دارالاحیاء، التراث العربی، چاپ سوم، 1981 میلادی، جلد9، ص123.

² - محمدصدرالدین شیرازی، تفسیر قرآن کریم، قم، انتشارات بیدار، چاپ دوم، 1373، جلد1، ص365.

در عرشیه صفحه 281 و 282 آمده است من از راه ریاضت های علمی و عملی که داشته ام و چیزهایی که فهمیده ام می گویم دوزخ جای نعیم و تن آسانی نیست.

و از ادامه این بحث نظریه ابتکاری ملاصدرا که خلود نوعی است را درمی یابیم. مبنی بر اینکه جهنم و عذاب آن جاودانه و ابدی است و همیشه در آن عده ای از کفار معذب و لکن متبدل و متغیر خواهند بود.

همینطور در تفسیر قرآن جلد 4 صفحه 289 با اصل تجسم اعمال قائل به خلود شده است و می گوید انسان پس از مرگ عذاب و عقابی جدا از حقیقت اعتقادات باطل و خلق و خواهی نکوهیده ندارد. و همین امور در جهان دیگر به صورت عذاب و دوزخ نمودار می شود و در نتیجه کیفر الهی ناعادلانه و نابرابر با جرم قلمداد نمی شود و مسئله خلود و جاودانگی عذاب معقول دانسته می شود.

اما متأخرین ملاصدرا از جمله عبدالکریم جیلی در کتاب الانسان الكامل و عبدالرزاق کاشانی در شرح فصوص و عبدالرحمان جامی در نقد فصوص و شیخ اسماعیل حقی در تفسیر روح البیان و فیض کاشانی در اصول المعارف و شیخ عبدالرحیم صاحب الفصوص نیز در کتب خود با تقریرهای گوناگون از عدم خلود بحث می کنند.

اهداف پژوهش

اهداف این پژوهش را می توان به دو دسته تقسیم کرد.
یک- اهدافی که از تحقیق پیرامون خلود در عذاب به دست می آید.
دو- اهدافی که منحصراً از پژوهش در آثار ملاصدرا به دست می آید.
اهداف دسته‌ی اولی کلی‌تر است و به طور کلی نتایجی است که از تمامی مباحث قرآنی و دینی کسب می‌شود لذا این اهداف نه تنها جوابگوی شبهات اندیشمندان و پژوهشگران است بلکه تمامی پیروان ادیان آسمانی بهره‌ای از آنها می‌برند.

اهداف دسته‌ی دوم خاص‌تر است و بیشتر قشر پژوهشگر در پی رسیدن به آنهاست هر چند زیربنایی تمامی مباحث فلسفی نیز حل رمزی از رموز است که به نحوی با آیات نیز در پیوند است که البته این موضوع تداخلی از دین و فلسفه است یعنی حل مسئله‌ی دینی به زبان فلسفی، اینک به اهداف پی‌گیری شده در این پژوهش می‌پردازیم.

هدف اساسی بحث

1- حل یکی از مسائل اعتقادی

2- مباحثی از این قبیل بعد روحی و معنوی انسان را تقویت می‌کند و از آنجا که یکی از مهمترین این مباحث عقیده خلود در جهنم است برای حیات دنیوی و اخروی مفید می‌باشد و همانا انسانیت انسان را مستحکم می‌کند برای این که حیات انسان را حیاتی نیکو و به دور از ظلم و فساد قرار می‌دهد.

اما به طور خاص اهداف پژوهش شامل:

- 1- دستیابی به تبیین دقیق ملاصدرا از بحث خلود کفار در جهنم
- 2- وصول به سازگاری یا ناسازگاری دیدگاه فلسفی حکمت متعالیه با نص آیات قرآن در بحث خلود کفار
- 4- تحلیل و تقسیم‌بندی ادله ملاصدرا در باب خلود در عذاب
- 5- بررسی میزان بهره‌گیری ملاصدرا از مبانی فلسفی در تبیین مسائل دینی

مفهوم شناسی

نفس: کمال اولی برای جسم طبیعی که دارای حیاط بالقوه است، یعنی برای جسم عالی.

خلود: 1- جاودانگی

2- مدت زمان طولانی بر یک حالت بودن.

جهنم: جهنم از آن حیث که سرای عذاب است وجود حقیقی نیست بلکه منشأش وجود گمراهی و عصیان و سرکشی در نفوس است بطوری که اگر معصیت فرزندان آدم نبود خداوند جهنم را نمی آفرید.

فصل اول

گفتار اول: فلسفه‌ی عذاب

گفتار دوم: اشکالاتی که به خود در عذاب وارد شده و پاسخ به آنها

پیشگفتار

از آنجا که موضوع اصلی این پژوهش ارتباط تنگاتنگی با مسأله عذاب و مجازات اخروی دارد لازم است ابتدا طی یک گفتار، فلسفه عذاب و مسائل و شبهات اصلی پیرامون آن روشن شود.

ایمان به معاد از مسلمات و ضروریات دینی ما مسلمانان است. قرآن کریم در صدها مورد در آیات و سوره‌های گوناگون و با نامهای مختلف از روز جزا سخن گفته است و ایمان به روز آخرت را همپراز ایمان به خدا و کفر به آن را همپراز کفر به خدا قلمداد کرده است.

عجیب این است که قرآن کریم تنها کتابی است که از روز جزا و رستاخیز به تفصیل و تأکید سخن رانده است. در توراتی که فعلاً در دسترس است نامی از این روز به میان نیامده است. در انجیل هم جز اشاره مختصر در این باره چیز دیگری نیامده است.¹

قیامت در قرآن کریم با نام‌ها و عنوان‌های مختلف خوانده شده است که هر کدام نشان دهنده وضع مخصوص و نظام مخصوص حاکم بر آن است؛ مثلاً از آن جهت که همه اولین و آخرین در یک سطح قرار می‌گیرند و ترتیب زمانی آنها از بین می‌رود «روز حشر» یا «روز تلاقی» خوانده شده است و از آن جهت که باطن‌ها آشکار و حقایق بسته و پیچیده، باز می‌شویم «یوم تبلی السرائر» «یا روز نشور» نامیده شده است. از آن نظر که فناپذیر و جاوید است «یوم الخلود» و از آنجا که انسانهایی در حسرت و ندامت فرو می‌روند و احساس غبن می‌کنند «یوم الحسره» یا «یوم التغابن» از آن حیث که بزرگترین خبرها و عظیم‌ترین حادثه‌ها است «نباً عظیم» خوانده شده است.²

مهمترین ویژگی که در مورد قیامت به ذهن‌ها تبادر می‌کند این است آخرت، روز جزا و پاداش است. در حقیقت اگر نظام جزا و پاداش از جانب خدا در کار نباشد بعثت انبیاء و دعوت دینی خاصیت و اثری نخواهد داشت.

در ارتباط با همین ویژگی اصلی قیامت، (روز جزا بودن) شبهات و ناگفته‌هایی است که روشن ساختن آنها لازم و ضروری است. در این گفتار سعی شده که ابتدا فلسفه عذاب و سپس مسائل مربوط به آن مطرح بشود. استناد اصلی ما در این بخش با تکیه بر آثار شهید مطهری و تفسیر شریف المیزان است.

¹ عباس، نیکزاد، ماهنامه رواق اندیشه، مقاله پاسخ به چند شبهه درباره مجازات اخروی، 1379، ص 9.

² مرتضی، مطهری، حیات اخروی، قم، چاپ سوم، انتشارات صدرا، 1372، جلد 3، ص 28.

گفتار اول

1- فلسفه عذاب

فلسفه و فایده عقوبت و مجازات تنبیه متجاوز و مجرم است و یا عبرت گرفتن دیگران یا نفی خاطر و تسلی قلب ستمدیده. هیچ یک از این فلسفه‌ها و یا فایده‌ها در باب مجازات و عذاب اخروی مطرح نیست زیرا آنجا جای تکرار جرم از جانب مجرم و یا انجام جرم از ناحیه دیگران نیست، به دلیل این که آنجا جای حساب و پاداش است نه جای عمل.

انگیزه تشفی و تسلی خاطر هم در مورد خداوند صادق نیست زیرا خداوند - العیاذ بالله - مانند انسان نیست که دچار عقده و حس انتقام جویی شود تا بخواهد از راه عقوبت مجرم، خاطر خود را تسکین دهد.

اگر گفته شود که هر چند حس انتقام‌جویی و تشفی قلب در مورد خدا مطرح نیست اما در مورد بندگان خدا که مورد ستم و تجاوز واقع شده‌اند مطرح است، در پاسخ می‌توان گفت اولاً همه جرم‌ها و گناهان که از قبیل حق‌الناس نیست، فلسفه عقوبت و عذاب در حق الله چیست؟ ثانیاً حتی در حق‌الناس، بنده‌ای که بر او ستم شده است یا از اولیای خداست یا غیر اولیای خدا؛ اولیای الهی مظهر رحمت و اسعه الهیه می‌باشند و غیر اولیای الهی هم در جهان و انفسا اندکی خیر و رحمت و مغفرت الهی و یا دریافت حسنات از فرد متجاوز را بر انتقام از آنها ترجیح می‌دهند.¹

گذشته از این خداوند بر اساس حکمت و رحمت خود برای هدایت و نجات بشر، شریعت و آیینی فرستاده است. در آن تکالیفی را برای بشر مقرر فرموده و انبیا و اوصیای انبیا را مأمور ابلاغ آن کرده است و با توجه به این که می‌دانست همه افراد به راحتی و بدون انگیزه خارجی به اطاعت و تسلیم تن نخواهند داد، بر اساس حکمت خود به مطیعان و مؤمنان وعده ثواب و به عامیان وعده عذاب داده است. اگر این وعده و وعید الهی نبود ارسال رسل و انزال کتب و شرایع آسمانی لغو و بیهوده بود. با توجه به این که تخلف از وعده عقلاً و شرعاً قبیح و نارواست چاره‌ای نیست جز این که خداوند در عالم آخرت به این وعده‌ها و وعیدها جامعه عمل بپوشاند. از این گذشته آیات الهی از عذاب کفار و مشرکان خبر داده و اینکه خداوند به کلی از عذاب صرف نظر کند لازمه‌اش کذب است که خداوند از آن مبرا است.

بنابراین به تعبیر مرحوم علامه طباطبایی:

¹ مرتضی، مطهری، عدل الهی، قم، انتشارات صدرا، 1374، ص 239

«خداوند از این روی که به ایمان و اطاعت، وعده ثواب و پاداش نیک داده و به کفر و معصیت وعید عقاب و سزای بد داده چنان که فرموده؛ خلف وعده نخواهد نمود.»^۱

همچنین از آیات قرآن استفاده می‌شود که جزا و سزای اخروی مقتضای عدل الهی است. اگر پاداش و کیفر اخروی نباشد عدل الهی مخدوش خواهد بود؛ زیرا خداوند مردم را به ایمان و نیکوکاری دعوت کرده است و آنها از لحاظ پذیرش این دعوت دو دسته‌اند، برخی این دعوت را پذیرفته و نظام فکری و اخلاقی خود را بر آن تطبیق داده‌اند و برخی دیگر نپذیرفتند و به بدکاری و فساد پرداخته‌اند. از طرف دیگر می‌بینیم که نظام این جهان بر این است که صد درصد نیکوکاران را پاداش و بدکاران را کیفر دهد؛ بلکه برخی نیکوکاری‌ها است که حیات انسان با آن پایان پیدا می‌کند و مجالی برای پاداش نیست چنان که برخی از گناهان هست که امکان عقوبت آن در دنیا نیست مانند کسی که هزاران انسان را به ناحق می‌کشد. پس مقتضای عدل الهی است که نشئه دیگری وجود داشته باشد تا هر یک از این دو دسته جزاء عمل خود را بیابند.^۲

از طرف دیگر عذاب اخروی از نوع عذاب‌های قراردادی و اعتباری دنیوی نیست بلکه از نوع مجازات‌های تکوینی و حقیقی است. از قرآن کریم و روایات فراوان استفاده می‌شود که هر چند چهره‌ی ملکی اعمال نیک و بد انسان در این دنیا از بین می‌رود، ولی صورت‌های ملکوتی افعال اختیاری انسان در باطن انسان مستقر می‌شود و هر جا که برود همراه اوست و سرمایه زندگی شیرین یا تلخ آینده او می‌باشد. به تعبیر دیگر اعمال خوب با صورت‌های بسیاری زیبا و لذت‌بخش تجسم می‌یابند و به صورت کانون بهجت و لذت در می‌آیند و اما اعمال بد انسان با صورت‌های بسیار زشت و وحشت‌زا و آزار دهنده تجسم می‌یابند و به صورت کانون درد و رنج و عذاب در می‌آیند. بنابراین هر کس در قیامت با همان اعمال و اخلاق و اعتقادی که از دنیا به همراه خود برده است زندگی می‌کند. اینها سرمایه‌های خوب و یا بد و مصاحبان نیک و یا زشت همیشگی انسان در جهان جاودان است بنابراین، مجازات اخروی از نوع مجازات‌های قراردادی نیست که بخواهیم آن را از راه تنبیه مجرم و یا عبرت دیگران و یا تشفی دل توجیه کنیم.^۳

^۱ محمدحسین، طباطبایی، شیعه در اسلام، قم، انتشارات اسلامی، چاپ هشتم، 1373، ص 162-161.

^۲ مرتضی، مطهری، حیات اخروی، قم، انتشارات صدرا، 1376، ص 50. محمد تقی، مصباح یزدی، آموزش عقاید، قم، سازمان تبلیغات اسلامی، 1374، ج 3، ص 63.

^۳ همان، ص 32-30، همان، ج 3، ص 121-119.

2- تناسب جرم و عذاب امر مسلم عقلی است

تناسب میان جرم و جریمه هر چند یک امر عقلی و عقلایی است اما باید توجه داشت که در اندازه‌گیری اهمیت جرم نمی‌توان تنها به کمیت و تعداد آن و مقدار زمانی که در انجام آن به کار رفته نگاه کرد بلکه باید به ماهیت و کیفیت جرم نیز توجه داشت. گاه یک جرم که در یک دقیقه و یا کمتر از آن انجام می‌گیرد از صدها و هزارها جرم دیگر که روزها و هفته‌ها در انجام آن صرف شده است، اهمیت بیشتری دارد.

در مجازات اخروی یقیناً تناسب میان جرم و جریمه منظور می‌شود اما این که چه جرمی از اهمیت بیشتری برخوردار است و چه جریمه‌ای متناسب با جرمی که شخص مرتکب شده است می‌باشد از حد درک و معرفت ما خارج است و خداوند بر اساس علم و احاطه کامل خود عمل خواهد کرد.

همان گونه که در مبحث قبل گذشت مجازات اخروی از نوع مجازات تکوینی و حقیقی و از نوع تجسم صورت‌های غیبی و ملکوتی و اعمال و اخلاق و نیت‌های ماست و ربطی به مجازات‌های قراردادی و اعتباری ندارد در مجازات‌های قراردادی جای این است که مجازاتی که برای شخص مجرم مقرر می‌شود مورد سؤال و یا اعتراض قرار گیرد اما در مجازات‌های تکوینی جای برای این گونه اعتراض‌ها نیست. در این گونه موارد گاهی یک لحظه بی‌احتیاطی، عواقب سنگین و غیرقابل جبرانی دارد، مثلاً یک لحظه خواب رفتن در موقع رانندگی ممکن است باعث افتادن شخص به اعماق دره نابودی و هلاکت دائمی شود و یا یک غفلت و بی‌توجهی باعث افتادن از ارتفاع بالا و یا خوردن سم کشنده به جای آب گردد که نابودی و یا معلولیت دائمی به همراه دارد.

شهادت مطهری در این رابطه می‌گوید:

«رعایت تناسب بین جرم و کیفر بحثی است که در مورد کیفرهای اجتماعی و قراردادی قابل طرح است. البته در این گونه کیفرها، قانونگذار باید متناسب بودن کیفر را با جرم در نظر بگیرد. اما در کیفرهایی که رابطه تکوینی با عمل دارد، یعنی معلول واقعی و اثر حقیقی کردار است یا کیفری که با گناه رابطه عینیت و وحدت دارد؛ یعنی در حقیقت خود عمل است، دیگر مجالی از برای بحث تناسب داشتن و نداشتن نیست.

کسی که می‌گوید چگونه ممکن است خدایی باشد و ما را در برابر جرم‌های بسیاری کوچک مجازات‌های بسیار بزرگ بکند این معنا را درک نکرده است که رابطه آخرت با دنیا از قبیل روابط قراردادی اجتماعی نیست...»¹

¹ مرتضی، مطهری، مجموعه آثار، قم، انتشارات صدرا، چاپ اول، 1369، جلد 2، ص 237.

درارتباط با مسأله خلود در جهنم نیز مسأله از همین قبیل است. زیرا خلود در آتش، کیفر همه کسانی نیست که در دنیا مرتکب گناه شده اند. شاید بتوان گفت اکثریت اهل نار مشمول خلود نیستند. اصحاب آتش به حسب مقدار و مرتبه گناه جزئی که مرتکب شده اند در صورتی که مشمول مغفرت واقع نشوند و صلاحیت شفاعت را از همان آغاز نداشته باشند پس از مدتی هر چند بسیار طولانی از آتش خارج خواهند شد.

خلود در آتش شامل حال عده ای از گنهکاران و کیفر برخی از گناهان است. این که چه کسانی مشمول این کیفر و چه گناهایی باعث خلود آتش است از دایره علم و اطلاع ما خارج است قرآن کریم می فرماید:

«بلی من کسب سیئه و احاطت به خطیئته فاولئک النار هم فیها خالدون والذین آمنوا و عملوا الصالحات اولئک اصحاب الجنة هم فیها خالدون»¹.

«آری! کسانی که مرتکب گناه شوند و آثار گناه سراسر وجودشان را بپوشاند آن ها اهل آتشند و جاودانه در آن خواهند بود و آن ها که ایمان آورده و کارهای شایسته انجام دهند آنان اهل بهشتند و همیشه در آن خواهند بود».

معیاری که در این آیه برای خلود در آتش داده شد این است که شخص، گناه یا گناهایی انجام دهد که آثار سوء گناه تمام وجود او را در برگیرد و روزنه های نجات را بر او ببندد. در تفسیر شریف المیزان در ذیل این آیه آمده است:

« کلمه خطیئه به معنای آن حالتی است که بعد از ارتکاب کار زشت به دل انسان دست می دهد... احاطه خطیئه باعث می شود که انسان محاط آن، دستش از هر راه نجاتی بریده شود گویا آن چنان خطیئه او را محاصره کرده که هیچ راه و روزنه ای برای این که هدایت به وی روی آورده باقی نگذاشته، در نتیجه چنین کسی جاودانه در آتش خواهد ماند و اگر در قلب او مختصری ایمان وجود داشت و یا اخلاق و ملکات فاضله که منافای با حق نیستند از قبیل انصاف و خضوع در برابر حق و نظیر این دو پرتوی می بود قطعاً امکان این وجود داشت که هدایت و سعادت در دلش رخنه یابد پس احاطه خطیئه در کسی فرض نمی شود مگر با شرک به خدا و مگر با کفر و تکذیب آیات خدا پس در حقیقت کسب سیئه و احاطه خطیئه به منزله معیار جامعی است برای هر فکر و عملی که باعث خلود در آتش است»².

3-رحمت و مغفرت و رابطه آن با عذاب

1 - بقره/81

2 - محمدحسین، طباطبائی، ترجمه تفسیر المیزان، ج 1، ص 399

هرچند آیاتی که بر مغفرت و رحمت الهی در جهان آخرت دلالت دارد فراوان است و یقیناً بسیاری از گناه کاران مشمول مغفرت پروردگار و شفاعت شفیعان واقع می شوند اما از طرف دیگر آیاتی که بر عقوبت الهی دلالت دارد کمتر از آن ها نیست. قرآن در بسیاری از آیات از حالات جهنمیان به گونه ای گزارش می کند که شکی برای انسان در اصل وقوع عقوبت باقی نمی گذارد علاوه بر این از افرادی سخن می گوید که شفاعت شفعا که تجلی کامل مغفرت الهی در آخرت است شامل حال آن ها نخواهد شد و به همین دلیل به عذاب دوزخ گرفتار آمده اند. مثلاً در سوره مدثر آمده است:

«هر کس در گرو اعمال خویش است مگر اصحاب یمین که در باغهای بهشتند و از مجرمان می پرسند که چه چیز شما را به دوزخ وارد ساخت؟ می گویند ما از نمازگزاران نبودیم و اطعام مستمند نکردیم و پیوسته با اهل باطل همنشین و هم خط بودیم و همواره روز جزا را انکار می کردیم تا زمانی که مرگ ما فرا رسید. از این رو شفاعت شفاعت کنندگان به حال آن ها سودی نمی بخشد».¹

در جای دیگر آمده است:

«خداوند به آن ها می گوید: در صف گروه های مشابه خود از جن وانس در آتش وارد شوید هر زمان که گروهی وارد می شوند گروه دیگر را لعن می کنند تا همگی در آن قرار گیرند. گروه پیروان درباره پیشوایان خود می گویند: خداوند اینها بودند که ما را گمراه ساختند پس کیفر آنها را دو برابر کن و پیشوایان آنها را پیروان می گویند شما را در برابر آنچه انجام می دادید عذاب الهی را بچشید کسانی که آیات ما را تکذیب کردند و در برابر آن تکبر ورزیدند هرگز درهای آسمان به رویشان گشوده نمی شود و هیچگاه داخل بهشت نخواهند شد مگر این که شتر از سوراخ سوزن بگذرد این گونه گنهکاران را جزا می دهد برای آنان بستری از آتش دوزخ و روی آن ها پوشش هایی است... بهشتیان، دوزخیان را ندا می دهند که آنچه را پروردگاران به ما وعده داده بود همه را حق یافتیم آیا شما هم آن چه را پروردگارتان به شما وعده داده بود حق یافتند؟ گفتند: بلی ... دوزخیان، بهشتیان را صدا می زنند که مقداری آب یا از آن چه خدا به شما روزی داده به ما ببخشید آن ها می گویند خداوند این ها را بر کافران حرام کرده است...»²

¹ - «كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِيْنَةٌ (38) اِلَّا اَصْحَابَ الْيَمِيْنِ (39) فِي جَنَّاتٍ يَسَاءَلُوْنَ (40) عَنِ الْمُجْرِمِيْنَ (41) مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ (42) قَالُوْا لَمْ نَكُ مِنَ الْمَصْلِيْنَ (43) وَاَلَمْ نَكُ نَطْعَمُ الْمُسْكِيْنَ (44) وَكُنَّا نَحْوُضُ مَعَ الْخَائِضِيْنَ (45) وَكُنَّا نَكْذِبُ بِيَوْمِ الدِّيْنِ (46) حَتَّى اَنَّا الْيَقِيْنَ (47) فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِيْنَ (48) مدثر (38-48)»

² - اعراف/ 51-38

این گونه آیات که در قرآن کم نیست نه تنها برامکان عقوبت بلکه بر فعلیت و وقوع آن به وضوح هر چه تمام تر دلالت دارد. گذشته از این آنچه در آخرت نصیب انسان ها می گردد نتیجه عملکردهای خود انسان است. در قیامت هر انسانی همان را درو می کند که در دنیا کاشته است. معنا ندارد که انتظار داشته باشیم کسی که در دنیا هیچ کشتی نکرده است و یا کشت خار و حنظل کرده است. در آخرت میوه ها و محصولات شیرین دور کند. مولوی در این رابطه می گوید:

گرگ برخیزی از این خواب‌گران	ای دریده پوستین یوسفان
می‌درانند از غضب اعضای تو	گشته گرگان یک به یک خواهی تو
ورحریر و قز دری خود رشته‌ای	گر زخاری خسته‌ای خودکشته‌ای
آن درختی گشت از و زقوم رست	چون ز دستت زخم بر مظلوم رست
مار و کژدم گشت و می‌گیرد دمت ^۱	آن سخن‌های چو مار و کژدمت

و یا سعدی می‌گوید:

دیبا نتوان بافت از این پشم که رشتیم	خرما نتوان خورد ازین خار که کشتیم
کامروز کسی را نه پناهیم و نه پشتیم	ما را عجب از پشت و پناهی بود آن روز
شاید که ز مشاطه نرنجیم که زشتیم ^۲	که خواجه شفاعت نکند روز قیامت

از این گذشته همان‌گونه که قبلاً مطرح شد مجازات اخروی مقتضای عدل الهی و پای‌بندی او به وعده‌هاست.

نمی‌توان با استناد به عظمت و رحمت الهی، از خدا انتظار داشت که کاری برخلاف مقتضای عدل انجام دهد و یا در گزارش‌های خودمرتکب دروغ گردد و یا در وعده‌های خود تخلف ورزد. البته معنای سخن این نیست که در عرصه قیامت از مغفرت و رحمت خداوندخبری نیست. یقیناً براساس آنچه که در آیات و روایات فراوان آمده است مغفرت و رحمت الهی در قیامت نقش گسترده‌ای دارد. نیز شفاعت شفیعان در آخرت جلوه روشنی از مغفرت و رحمت الهی است. آنچه که در این جا مورد نظر است این است که نباید به بهانه رحمت و عظمت پروردگار اصل عذاب و عقوبت اخروی مورد انکار و یا تردید قرار گیرد.

4- نقش ایمان به حق در مصون ماندن از عذاب
مسأله حق و باطل با مسأله نجات و عدم نجات در آخرت متفاوت است و همه جا با هم ملازمه ندارند. این گونه نیست که همه اهل باطل در آخرت مشمول عذاب و

¹ - محمد جلال الدین بلخی، مثنوی معنوی، تهران، چاپ نیکلسن، ج 4، بیت 3662_3663.

² - سعدی، کلیات، ص 89.

محروم از نجات باشند همان طور که چنین نیست هه پیروان دین حق در هر شرایطی مصنون از عذاب و غضب الهی باشند. چه بسیارند کسانی که به دین حق نرسیدند اما به دلیل این که اهل عناد و لجاج در برابر حق نیستند و نیز به دلیل این که اهل دین حق نبودن آن ها ناشی از تقصیر آن ها نیست در آخرت اهل نجات خواهند بود. قرآن کریم این گونه افراد را مستضعف و «مرجون لامرالله»^۱ دانسته و مغفرت و رحمت الهی را شامل حال آن ها می داند.

در حقیقت کفری که باعث شقا و عذاب در آخرت می شود، همان عناد و لجاج و حق پوشی است. هر کسی که دارای روح تسلیم و انقیاد در برابر حقیقت باشد هر چند به حقیقت نرسد مشمول نجات اخروی خواهد بود. اگر این گونه افراد اعمال خیری در پرونده اعمال خویش داشته باشند و این اعمال را به انگیزه الهی و اخروی انجام داده باشند. هر چند مسلمان نباشند در پیشگاه خداوند در قیامت مأجور خواهند بود. شهید مطهری در این رابطه می فرماید:

«افرادی که به خدا و آخرت ایمان دارند و اعمالی با انگیزه تقرب به خدا انجام می دهند عمل آن ها مقبول درگاه الهی است و استحقاق پاداش و بهشت دارند اعم از این که مسلمان باشند یا غیرمسلمان. غیرمسلمانان به موجب این که از نعمت اسلام بی بهره اند طبعاً از مزایای استفاده از این برنامه الهی محروم می مانند. عمل خیر مقبول اعم از آن که از مسلمانان صادر شود یا غیرمسلمان یک سلسله آفت ها دارد که ممکن است بعد از عمل عارض شود و آن را فاسد نماید در رأس آن آفت ها وجود و عناد است... اعمال خیر افرادی که به خدا و قیامت ایمان ندارند موجب تخفیف و احیاناً رفع عذاب آن ها خواهد شد... آیات و روایاتی که دلالت می کند اعمال منکران نبوت یا امامت مقبول نیست ناظر به آن است که آن انکارها از روی عناد و لجاج و تعصب باشند اما انکارهایی که صرفاً عدم اعتراف است و منشأ آن هم قصور است نه تقصیر مورد نظر آیات و روایات نیست... به نظر حکمای اسلام از قبیل بوعلی و صدرالمتألهین اکثریت مردمی که به حقیقت اعتراف ندارند نه مقصر چنین اشخاصی اگر خداشناس نباشند معذب نخواهند بود هر چند به بهشت هم نخواهند رفت و اگر خداشناس باشند و به معاد هم اعتقاد داشته باشند و عملی خالص انجام دهند پاداش نیک خویش را خواهند گرفت. تنها کسانی به شقاوت کشیده می شوند که مقصر باشند نه قاصر.»^۲

۱ - توبه/106.

۲ - مرتضی، مطهری، مجموعه آثار، جلد 2، ص 109

البته خداوند یقیناً عمل صالح را بی‌پاداش نخواهد گذاشت اما مهم این است که بدانیم عمل صالح که مورد قبول خدا واقع می‌شود چیست؟

معمولاً در نگاه ظاهر بینانه‌ای که ما داریم حسن فعلی کار را برای صالح و خوب بودن آن کافی می‌دانیم اما در نگاه قرآن عمل صالح عملی است که هم برخوردار از حسن فعلی و هم حسن فاعلی باشد. در نگاه قرآن و روایات، روح و مغز عمل، همان نیت و انگیزه‌ای است که در درون شخص فاعل تحقق پیدا می‌کند. عملی که به انگیزه شهرت، شهوت، ریا و یا فریب مردم صورت گیرد در نگاه قرآن عمل صالح نیست هر چند دارای حسن فعلی بالایی هم باشد.

شرط ایمان در قبولی اعمال خیر برای تأمین حسن فاعلی است. کسی که به خدا عقیده ندارد نمی‌تواند عمل خود را به قصد تقرب و رضای الهی انجام دهد به تعبیر دیگر کسی که کاری را برای خدا انجام نداده باشد بلکه به قصدی انجام داده باشد که نهایتاً برگشت آن به دنیا و شئون دنیوی است، قهراً عمل او بالا نمی‌رود و عروج و صعود نخواهد داشت و نمی‌تواند مزد کار خود را مطالبه کند. به تعبیر استاد شهید مطهری:

شرط این که یک عمل، وجهه ملکوتی خوب و «علینی» پیدا کند این است که با توجه به خدا و برای صعود به ملکوت خدا انجام گیرد، اگر کسی معتقد به قیامت نباشد و توجه به خدا نداشته باشد، عمل او وجهه ملکوتی نخواهد داشت و به تعبیر دیگر صعود به «علیین» نخواهد کرد. تا عملی از راه نیت و از راه عقیده و ایمان، نورانیت و صفا پیدا نکند به ملکوت علیا نمی‌رسد. عمل به ملکوت علیا می‌رسد که روح داشته باشد. روح عمل همان بهره اخروی و ملکوتی اوست.

5- قانون حبط و تکفیر و رابطه آن با عقوبت و مجازات

ابتدا این دو واژه را تعریف خواهیم کرد:

حبط به این معناست که اعمال صالح انسان به وسیله عمل بدی که بعداً انجام می‌دهد پوچ و باطل گردد و تکفیر به این معناست که عمل صالح بعدی انسان، عمل ناشایست پیشین او را بپوشاند و آن را از اثر بیندازد. در آیات متعدد قرآن از حبط و تکفیر سخن به میان آمده است. در ارتباط با حبط می‌توان به سوره بقره / 217 و انعام / 8، مائده / 5 و در ارتباط با تکفیر به سوره بقره / 271، نساء / 31، طلاق / 5 مراجعه کرد.

ظاهراً این قانون باعدالت الهی سازگار نیست. اما باید گفت که هر عمل بدی که انسان انجام می‌دهد باعث حبط حسنات پیشین نمی‌شود بلکه تنها برخی از اعمال بد مانند کفر، شرک، تکذیب آیات الهی، ارتداد، قتل انبیا و اولیای الهی، وابستگی به دنیا و

تعلق خاطر به زخارف دنیا و نفاق در ایمان باعث حبط می گردند و این امر با مراجعه به آیات و روایات روشن می شود. حبط در این گونه موارد نه با عقل انسانی منافات دارد نه با عدل الهی؛ زیرا ارزش کار نیک به اثر مثبت و ماندگاری است که در روح و جان انسان باقی می گذارد اما این گونه سیئات، به کلی اثرات مثبت کارهای نیک پیشین را از بین می برند بنابراین، با وجود این گناهان بزرگ، عملی صالح در پرونده انسان باقی نمی ماند تا از خداوند پاداش آن را مطالبه کند. نقطه مقابل آن، برخی از کارهای نیک به خاطر تأثیرات مثبت فوق العاده ای که بر دل و روح انسان باقی می گذارند اثرات سوء گناهان قبلی را شستشو و زنگارهای دل را صیقل می دهند (تکفیر).^۱

براین اساس، حبط و تکفیر با مضمون آیه: «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ» منافاتی نخواهد داشت، زیرا این آیه در باره عمل خیر و شری است که در جان و روح انسان بیاید او ماندگار باشد.^۲

در تفسیر شریف المیزان در ذیل آیه 7 و 8 سوره زلزال آمده است:

« در این جا این سؤال به ذهن می رسد که در آیات شریفه قرآن آیتی هست که با این ضابطه کلی (مضمون آیه 7 و 8 زلزال) سازگار نیست. از آن جمله آیتی که دلالت دارد بر حبط و بی نتیجه شدن اعمال خیر به خاطر پاره ای از کارها و آیتی که بر انتقال اعمال خیر و شر اشخاص به دیگران دلالت دارد مانند انتقال حسنات قاتل به مقتول و گناهان مقتول به قاتل و آیتی که دلالت بر این دارد که در برخی از موارد توبه باعث تبدیل گناه به ثواب می شود و ... پاسخ این است که آیات نامبرده حاکم بر این دو آیه اند و بین دلیل حاکم و محکوم منافاتی نیست، مثلاً آیتی که دلالت بر حبط دارند دلالت بر این دارند که برای صاحب عمل خیر، عمل خیری باقی نمی ماند و یا قاتلی که نگذاشت مقتول زنده بماند و عمل خیر انجام دهد، اعمال خیرش را به مقتول می دهند و خودش عمل خیری ندارد تا آن را ببیند و توبه کاری که گناهش مبدل به حسنه می شود برای این است که گناه موافق میل او نبوده، عوامل خارجی باعث گنهکاری او شدند، و آن عواملی خارجی، کار خیر موافق طبعشان نبوده ولی چون می خواستند در بین مردم نیکوکار موجه باشند و بلکه رئیس و رهبر آنها باشند این کارهای خیر را انجام دادند، لذا در قیامت بدی های توبه کاران را به این عوامل و

¹ - عباس، نیکزاد، «پاسخ به چند شبهه درباره مجازات اخروی»، قم، ماهنامه رواق اندیشه، 1376، شماره 24 ص 28.

² - همان

اشخاص می دهند و در نتیجه توبه کاران گناهی ندارند تا به حکم آیه مورد بحث در
قیامت آن را ببینند.»¹

¹ علامه محمد حسین ، طباطبایی ، ترجمه تفسیر المیزان، جلد 4، ص 350_351

گفتار دوم

اشکال‌هایی که به خلود در عذاب وارد شده است و پاسخ آن‌ها

در این مبحث شش اشکال اصلی که به عذاب خالد توسط علما، فلاسفه و عرفا وارد شده، پرداخته و در جواب آن‌ها بیشتر به پاسخ‌های علامه طباطبایی اکتفا شده است.

اشکال اول

خدای سبحان باین که دارای رحمت واسعه است، چگونه رحمتش اجازه می‌دهد کسی را بیافریند که بازگشت او به سوی عذاب دائم باشد. عذابی که هیچ موجودی تاب تحمل آن را ندارد؟

جواب این اشکال^۱

رحمت در خدای تعالی به معنای رحمت در ما انسان‌ها نیست، زیرا رحمت در ما به خاطر داشتن اعضای چون قلب و اعصاب و هر عضو دیگری که در حال رحمت عکس‌العمل نشان می‌دهد، به معنای رقت قلب و اشفاق و تأثر باطنی است و معلوم است که این حالات درونی ماده می‌خواهد، یعنی حالات یک موجود مادی است، و خدای تعالی منزله از ماده است؛ بلکه به معنای عطیه و افاضه است، افاضه آن چه مناسب با استعداد تام مخلوق است، مخلوقی که به خاطر به دست آوردن استعداد تام، قابلیت و ظرفیت افاضه خدا را یافته، مستعد وقتی است که استعدادش به حد کمال و تمام رسید، دوست‌دار آن چیزی می‌شود که استعداد دریافت آن را پیدا کرده و آن را با زبان استعداد طلب می‌کند و خداوند هم آن چه را طلب می‌کند به او افاضه می‌فرماید.

از سوی دیگر رحمت خدا دو نوع است: رحمت عام که عبارت است از همین افاضه چیزی که موجود استعداد آن را یافته و مشتاقش شده و در صراط وجود و تکوینش بدان محتاج گشته، دوم رحمت خاصه، که عبارت است از افاضه و اعطاء خصوص آن چیزهایی که موجود در صراط هدایتش به سوی توحید و سعادت قرب بدان محتاج است، و نیز افاضه و اعطاء خصوص آن چیزهایی که انسان مستعد برای شقاوت آن هم، پس دادن چنین صورت نوعیه که اثرش عذاب دائم است منافاتی با مستعد به استعداد شدید و تام، محتاج به آن شده و آن عبارت است از رسیدن

^۱ همان، جلد ۱، ص ۶۲۶ - ۶۲۵

شقاوتش به حد کمال و به حد صورت نوعیه، پس دادن چنین صورت نوعیه که اثرش عذاب دائم است منافاتی با رحمت عمومی خدا ندارد، بلکه این خود یکی از مصادیق آن رحمت است، بله با رحمت خاصه او منافات دارد، اما نفس شقی قابل دریافت آن نیست و معنا ندارد که آن رحمت شامل کسی شود که از صراط آن به کلی خارج است. پس این که گفت: عذاب دائم منافات با رحمت خدا دارد، اگر مرادش از رحمت، رحمت عمومی خداست که گفته شد شقاوت شقی به دنبالش عذاب خالد او هیچ منافاتی با آن رحمت ندارد بلکه خود عین رحمت است و اگر مرادش رحمت خاصه او است، باز هم منافات ندارد، برای این که شقی مورد این رحمت نیست، (همچنان که جاودانه بودن خران در خیریت، با رحمت خدا که مخصوص اصحاب صراط مستقیم از انسان‌هاست، منافات ندارد).

اشکال دوم

عذاب وقتی عذاب است که با طبع معذب سازگار نباشد و یا به عبارت علمی قسری و غیرطبیعی باشد و در جای خود مسلم شده که قسر دوام ندارد، پس چگونه عذاب دائمی تصور می‌شود؟

جواب اشکال دوم¹

نخست باید معنای ملایم نبودن با طبع را بفهمیم و بدانیم که منظور از آن چیست؟ چون گاهی منظور از این عبارت، نبودن سنخیت میان موضوع و اثری است که با آن موضوع موجود می‌شود، ولی اثر، اثر طبیعی آن نیست بلکه اثر قسری آن است، که قسر قاسر آن را به گردن موضوع انداخته است.

در مقابل این اثر، اثر ملایم است که منظور از آن اثر طبیعی موضوع است، یعنی آن اثری که از موضوع در صورتی که آفت گرفته باشد صادر می‌شود و در اثر تکرار در آن رسوخ یافته صورت آن می‌شود و به طوری که موضوع با وجود آفت زدگیش طالب آن اثر می‌گردد، در عین این که آن را دوست نمی‌دارد. پس در انسان‌های شقی هم آثار شقاوت ملایم با ذات آن‌هاست، چون به مقتضای طبع شقاوت بارشان از آن‌ها صادر می‌شود و معلوم است که آثار صادره از طبع هر چیزی، ملایم با آن چیز است و در عین حال این آثار عذاب هم هست، برای این که

¹ محمدحسین، طباطبائی، ترجمه تفسیرالمیزان، ج 1، ص 626.

مفهوم عذاب بر آن‌ها صادق است، چه صاحب آن آثار دوستدار آنهاست پس از نظر ذوق و وجدان آن آثار را دوست نمی‌دارد، هر چند که از حیث صدور دوست می‌دارد.

اشکال سوم

بنده خدا هر گناهی هم که کرده باشد، بالاخره آخر داشت، مثلاً هفتاد سال گناه کرد، چرا باید تا ابد معذب باشد؟ و آیا این ظلم نیست؟

جواب اشکال سوم^۱

عذاب در حقیقت عبارت است از: ترتب اثر غیرمرضی، بر موضوع ثابت و حقیقتش و درمورد بحث، عذاب عبارت است از: آثاری که بر صورت و نوعیت شقاوت مترتب می‌شود و این آثار معلول صورتی است که آن صورت بعد از جمع آمدن علت‌هایی که معد آن است یعنی مخالفت‌هایی محدود پیدا می‌شود، پس مخالفت‌های نامبرده علت پیدایش آن صورت و نوعیت است و آن صورت، علت است برای پیدایش آثار مناسب با خودش و عذاب عبارت است از ترتب آن آثار بر آن صورت نه این که آثار نامبرده مستقیماً بلاواسطه معلول آن علل (مخالفت‌ها) باشد، تا بگویی: مخالفت‌ها محدود و انگشت‌شمار است، چرا که باید عذابش بی‌نهایت باشد؟ با این که محال است متناهی، اثر نامتناهی داشته باشد. پس دیگر معنایی ندارد که بپرسد: چطور آدمی بعد از مردن الی الابد می‌ماند و آثاری دائمی از او سر می‌زند، با این که علل و عوامل پدید آمدن انسان محدود و معدود بودند؟ و خلاصه چگونه عوامل پایان پذیر، علت پیدایش بی‌پایان می‌شود؟

برای این که آن عوامل دست به دست هم دادند و یک معلول را پدید آورند، آن هم صورت انسانیت بود، ولی این صورت انسانیت که علت فاعلی صدور آن آثار نامحدود است، خودش هم دائماً با آثارش موجود است، پس همین طور که این سؤال معنا ندارد آن سؤال هم معنا ندارد.

اشکال چهارم

افراد شقی هم همان دخالت و تأثیر در نظام تکوین دارد که افراد سعید دارند خدمتی که آنان به این نظام کرده می‌کنند، از خدمت افراد سعید کمتر نیست، چون اگر نیک بنگری زمینه سعادت افراد سعید را همین اشقیاء فراهم نموده و می‌نمایند، پس دیگر چرا باید در عذاب دائمی معذب باشند؟

¹ همان، ص 626-627.

جواب اشکال چهارم^۱

این که خدمت و عبودیت هم مانند رحمت دو جور است یک عبودیت عامه یعنی خضوع و انفعال وجودی در برابر مبدأ وجود و دیگر عبودیت خاصه، یعنی خضوع و انقیاد در صراط هدایت به سوی توحید.

هر یک از این دو قسم عبودیت برای خود پاداشی از رحمت و اثری مخصوص و مناسب با خود دارد، عبودیت و عذاب دائمی، هر دو مصداق آن رحمتند، و اما عبودیت خصوصی، جزاء و پاداش رحمت خاص خداست و آن نعمت و بهشت است، که مخصوص کسانی که رحمت خاص و هدایت خاص خدا را پذیرفتند. علاوه بر این که اگر این اشکال وارد باشد، باید در مورد عذاب غیردائمی آخرت و حتی در مورد عذاب دنیوی نیز وارد باشد.

اشکال پنجم

عذاب هر متخلف و نافرمانبر به طور کلی برای این است که عذاب کننده آن نقصی را که به وسیله نافرمانی متخلف و ظالم متوجه او شده جبران کند، که این جبران را به عبارتی کوتاهتر انتقام هم می‌گوییم، و انتقام از خدای تعالی تصور ندارد، چون عصیان و نافرمانی بنده، نقصی بر او و بر مقام ربوبی او وارد نمی‌کند تا بخواهد با عذاب کردن عاصی، آن را جبران نماید، و این اشکال تنها مربوط به عذاب دائم نیست بلکه به عذاب موقت نیز متوجه می‌شود، چیزی که هست در عذاب دائم بیشتر وارد است.

جواب اشکال پنجم^۲

عذاب دائم مستند به صورت شقاوتی است که معذب را نوعی مخصوص از انسان‌ها کرده، نه مستند به خدا، تا بگویی انتقام از خدا محال است، بلکه استناد آن به خدای تعالی به این مقدار و به همان معنایی است که هر موجود دیگری را به او نسبت می‌دهیم.

پس این که می‌گوییم: خدا کفار را عذاب می‌کند، معنایش این نیست که از آن‌ها انتقام می‌گیرد و دق دل درمی‌آورد تا بگویی انتقام و تشفی از خدا محال است بلکه به

^۱ همان، ص 627.

^۲ همان، ص 628.

طوری کلی انتقام خدای تعالی از گنهکاران انتقام به معنای جزا دادن سخت است که مولی بنده خدا را در مقابل تعدیش از عبودیت و خروجش از ساحت انقیاد به عرصه تمرد و نافرمانی، به آن عذاب معذب می‌کند و چنین انتقامی در خدای سبحان صدق دارد، ولی این معنای از انتقام مستلزم آن اشکال نیست.

علامه طباطبایی یک جواب کلی و جامع نیز برای همه اشکال‌ها داده است:¹
عذاب خالد اثر و خاصیت آن صورت نوعیه شقاوت باری است که نفس انسان شقی به خود گرفته و او را نوع مخصوصی از انسانها کرده همانطور که گاو نمیتواند غیر گاو شود. این نوع انسان هم نمی‌تواند نوع دیگری شود، چون تصور و گفتگوی ما از چنین نفسی بعد از آن است که نخست به اختیار خود گناهای مرتکب شد و سپس به دنبال آن گناهان احوالی پی در پی در نفس او پدید آمد، و به دنبالش استعداد شدیدی در ذات نفس پیدا شد.

همین شدت یافتن استعداد نفس، علتی است که در تمامی حوادث باعث می‌شود صورتی متناسب با سنخه آن استعداد در نفس پدید بیاورد. در نتیجه همان طور که بعد از انسان شدن نان و گوشت و میوه و عناصر و مواد دیگری که انسان مرکب از آن است، دیگر صحیح نیست بپرسیم چرا این مرکب شعور پیدا کرد و چرا فکر دارد و چرا و چرا و صدها چرا دیگر، برای این که پاسخ به همه این سئوالات یک کلمه است، و آن این است که چون انسان شده، همچنین در مورد بحث ما، صحیح نیست بپرسیم چرا شقاوت دست از یقه او بر نمی‌دارند و دائماً آثار شقاوت از آن سر می‌زند؟ که یکی از آن آثار، عذاب جاودانه است؟ چون جواب همه سوالات، این است که چون او به دست خود و به اختیار خود، خود را شقی ساخت، یعنی انسانی خاص کرد که شقاوت لازمه وجود او است.

- خلود و جاودانگی انسان در آخرت به معنای ابطال وجود او نیست بلکه ادامه وجود دنیوی او است.

وقتی خداوند انسان را از دار فانی دنیا به دار بقا منتقل کرد، و خلود و جاودانگی برایش نوشت، حال یا خلود در عذاب، و یا در نعمت و ثواب، این انتقال و خلود، ابطال وجود او نمی‌تواند باشد بلکه اثبات وجود دنیایی او است، هر چه بود حالا هم همان است، با این تفاوت که در دنیا معرض دگرگونی و زوال بود، ولی در آخرت دگرگونی ندارد، هر چه هست همیشه همان خواهد بود، قهراً یا همیشه به نعمت‌هایی از سنخ نعمت‌های دنیا (منهای زوال و تغییر) متنعم، و یا به نعمت‌ها و مصائبی از سنخ

¹ همان، ص 624-625.

عذاب‌های دنیا ولی (منهای زوال و تغییر) معذب خواهد بود، و چون نعمت‌های دنیا عبارت بود از شهوت جنسی، لذت طعام و شراب، لباس، مسکن و شادی و امثال این‌ها، در آخرت هم قهراً همین‌ها خواهد بود.

پس انسان آخرت هم همان انسان دنیا است، مایحتاج آخرتش هم همان مایحتاج دنیا است، آنچه در دنیا وسیله استکمالش بوده همان در آخرت هم وسیله استکمال اوست، مطالب و مقاصدش هم همان مطالب و مقاصد است، تنها فرقی که بین دنیا و آخرت است مسأله بقا و زوال است. این آن چیزی است که از کلام خدای سبحان ظاهر می‌شود، که در بیان حقیقت بنیه و ساختمان انسان می‌فرماید: «قال فیها تحیون، و فیها تموتون و منها تخرجون»^۱ که از آن برمی‌آید حیات انسان، حیاتی است زمینی، که از زمین و نعمت‌هایش ترکیب شده، و از سوی دیگر خدای سبحان درباره این نعمت‌های زمینی فرمود: «ذلک متاع الحیاه الدنیا» و نیز فرموده: «و مال‌الحیاه الدنیا فی الاخره اللامتاع»^۲ و در این دو آیه خود زندگی دنیا را وسیله زندگی آخرت و متاع آن نامیده، متاعی که صاحبش از آن متمتع می‌شود و این خود بدیع‌ترین بیان در این باب است، بابتی است که از آن هزارها باب باز می‌شود، و در عین حال مصداق کلام رسول خدا (ص) است که فرموده: «کما تعیشون تموتون، و کما تموتون تبعثون» (عینا همان طور که زندگی می‌کنید می‌میرید، همان طور که می‌میرید مبعوث می‌شوید).
-انسان علاوه بر نقص و کمال طبیعی، نقص و کمالی نیز دارد که به اختیار و اعمال او وابسته است.

زندگی دنیا عبارت است از وجود دنیوی انسان، به ضمیمه آنچه از خوبی‌ها و بدی‌ها که کسب کرده و آنچه که به نظر خودش خبیث و خسران است. در نتیجه در آخرت یا لذائذی که کسب کرده به او می‌دهند و یا از آن محروم می‌کنند و یا به نعمت‌های بهشت برخوردار می‌سازند، و یا به عذاب آتش گرفتارش می‌کنند.

به عبارتی روشن‌تر، آدمی در بقایش به حسب طبیعت، سعادت و شقاوتی دارد، هم بقای شخصیتش و هم بقای نوعش، و این سعادت و شقاوت منوط به فعل طبیعی او، یعنی اکل و شرب و کفاح او است، و همین فعل طبیعی به وسیله لذائذی که در آن قرار داده‌اند آرایش و مشاطه‌گری شود و مشاطه‌گری شده، لذائذی که جنبه مقدمیت دارد. این به حسب طبیعت آدمی و خارج از اختیار اوست.

و اما وقتی می‌خواهد با فعل اختیاری خود طلب کمال کند، و شعور و اراده خود را به کار بیندازد. موجودی می‌شود که دیگر کمالش منحصر در لذائذ طبیعی نیست،

۱ - سوره بقره / 212

۲ - سوره رعد / 36

بلکه همان چیزی است که با شعور و اراده خود انتخاب کرده است. پس آن چه خارج از شعور و مشیت او است (از قبیل زیبایی و خوش لباسی، بلندی و ...) کمال او شمرده نمی‌شود، هر چند نوعی کمال طبیعی هست و همچنین عکس آن نقص خود او شمرده نمی‌شود، هر چند که نقص طبیعی هست، هم چنان که خود را می‌بینیم که از تصور لذت می‌بریم، هر چند که در خارج وجود نداشته باشد. مثلاً مریض با این که بهبودی ندارد اما از تصور بهبودی لذت می‌برد، پس همین لذت مقدمی است که کمال حقیقی انسان می‌شود، هر چند که از نظر طبیعت کمال مقدمی است.

حال اگر خدای سبحان این انسان را بقایی جاودانه بدهد، سعادتش همان لذائی است که در دنیا می‌خواست و شقاوتش همان چیزهایی است که در دنیا نمی‌خواست، حال چه لذت به حسب طبیعت، و خلاصه لذت مقدمی باشد، و چه لذت حقیقی و اصلی باشد، چون این بدیهی است که خیر هر شخص با قوه مدرکه و دارای اراده عبارت است از چیزهایی که علم بدان دارد و آن را می‌خواهد و شر او عبارت است از چیزی که آن را می‌شناسد ولی نمی‌خواهد.

پس به دست آمد که سعادت انسان در آخرت به همین است که به آنچه از لذت که در دنیا می‌خواست برسد، چه خوردنیش و چه نوشیدنش و چه لذت جنسیش و چه لذائی که در دنیا به تصورش نمی‌رسید و در عقلش نمی‌گنجید و در آخرت عقلش به آن دست می‌یابد و رسیدن به این لذت همان بهشت است و شقاوتش نرسیدن به آن‌هاست، همچنان که خدای تعالی فرموده: «لهم ما یشاؤون فیها و لدنیا مزید» (در بهشت هر چه بخواهند در اختیار دارند و نزد ما بیشتر از آن هم هست).^۱

«الذین یقولون ربنا اننا آمنّا فأغفر لنا ذنوبنا و قنا عذاب النار» این آیه شریفه توصیف متقین است و ایشان را این طور توصیف می‌کند که می‌گویند: «ربنا» در این کلمه با ذکر ربوبیت خدا اظهار عبودیت نموده، از او که پرورش دهنده ایشان است می‌خواهند به حالشان رحم کند و حاجتشان را برآورد.

«اننا آمنّا» در این جمله منظورشان این نیست که بر خدا منت نهند، که ما به تو ایمان آورده‌ایم، چون به فرموده ی خدا در آیه: «بل الله لمن علیکم ان هواکم للایمان»^۲ همه منت‌ها را خدا بر ما دارد، که به سوی ایمان هدایت‌مان کرد، بلکه منظورشان این است که از خدا بخواهند و عده‌ای که به بندگان داده که «وآمنوا به یغفرکم» به وی

1 - ق/35.

2 - حجرات/17.

ایمان آورید تا شما را بیمارزد^۱ در حق آنان منجز و عملی سازد، و به همین جهت جمله «فاغفرلنا ذنوبنا...» را با آوردن حرف «فا» بر سر آن متفرع بر گفتار قبلی خود کردند، و در این که گفتار خود را با حرف «ان» تأکید کردند برای این بود که بر صدق و ثباتشان در ایمان دلالت کند.

در اینجا سؤال پیش می آید، و آن این است که چرا بعد از جمله: «فاغفرلنا ذنوبنا» جمله: «و قنا عذاب النار» را اضافه کردند، با این که بعد از مغفرت دیگر آتشی نمی ماند؟

جواب این است که: خیر، مغفرت مستلزم تخلص از عذاب نیست به این معنا که نگهداری از عذاب آتش هم فضلی جداگانه از ناحیه خداست، که به هر یک از بندگانش بخواهد می دهد. و یا به نعیم بهشت متنعم می کند. برای این که ایمان به خدا و اطاعت از او، بنده را طلبکار از خدا نمی کند، تا خدا به عنوان پرداخت حق، او را از عذاب آتش پناه دهد، و یا به نعمت بهشت برساند، زیرا ایمان و اطاعت هم یکی از نعمت هایی است که خدا به بنده اش داده، و بلکه بزرگترین نعمت او است، و بنده از ناحیه خودش چیزی را مالک نیست، و حقی بر خدا ندارد مگر آن حقی را که خود خدا به عهده خود گرفته، و یکی از آن حقوق همین است که اگر ایمان آوردند، ایشان را بیمارزد و یکی دیگر این که از عذاب محفوظشان بدارد، هم چنان که فرموده: «و آمنوا به یفغرکم من ذنوبکم و یخرجکم من عذاب الیم».

اشکال ششم

دو اشکال که در تمديد خلود جهنم و بهشت به دوام آسمانها و زمین در آیه «خالدین فیها مادمت السموات و الارض» به نظر می رسد.^۲

«خالدین فیها ما دامت السموات و الارض الا ما شاء ربك ان ربك فعال لما یريد» این آیه مدت مکث و اقامت دوزخیان را در دوزخ بیان می کند، هم چنان که آیه بعدی که می فرماید: «واما الذین سعدوا...» مدت اقامت اهل بهشت را در بهشت معلوم می سازد، وی می فرماید که مکث دوزخیان در دوزخ و بهشتیان در بهشت دائمی و ابدی است.

جمله «ما دامت السموات و الارض» یک نوع تقییدی است که تأکید خلود را می رساند، و معنایش این است که ایشان در آن جا جاویدتر تا زمانی که آسمانها در زمین وجود دارد.

1 - احقاف/31.

2 - محمدحسین، طباطبائی، همان، ج 11، ص 30 تا 35.

در این جا اشکالی وجود دارد و آن این است که آیات قرآنی تصریح دارد بر این که آسمان و زمین تا ابد باقی نیستند و این با خلود در آتش و بهشت که آن نیز مورد نص و تصریح آیات قرآنی است سازگاری ندارد. این اشکال وارده بر این موضوع را از دیدگاه چند تفسیر بررسی خواهیم کرد:

از جمله آیات دسته اول تصریح می‌کند بر این که آسمان و زمین از بین رفتنی اند آیه «ما خلقنا السموات و الارض و ما بینهما الا بالحق و اجل مسمى»^۱ و آیه «یوم نطوی السماء کطی السجل للکتب کما بدأنا اول خلق نعیده و عدداً علینا انا کنا فاعلین»^۲ و آیه «و السموات مطویات بيمينه»^۳ است و از جمله آیات دسته دوم که تصریح می‌کند بر این که بهشت و دوزخ جاودانه است آیات زیر است:

«جنات تجری من تحتها الانهار خالدین فیها ابداء»^۴ و «و اعد لهم سعيراً خالدین فیها ابداء لایجدون ولیا و لا نصیرا»^۵

بنابراین از دو جهت در آیه مورد بحث اشکال پیش می‌آید: یکی این که خلود دائمی در بهشت و دوزخ را محدود کرده به دوام آسمان‌ها و زمین با این که آسمان‌ها و زمین دائمی نیستند.

دوم این که خالد را که ابتدای خلودش از روز قیامت شروع می‌شود و از آن روز دوزخی به طور دائم در دوزخ و بهشتی به طور دائم در بهشت به سر می‌برند به چیزی تمدید کرد که ابتدای قیامت امر وجود آن است و آن آسمان و زمین است که ابتدای قیامت آخرین امر وجود آن‌ها است.

این اشکال از اشکال اول مشکل‌تر است، زیرا این اشکال بر کسی هم که معتقد به خلود در دوزخ و یا در بهشت و دوزخ نیست وارد است، به خلاف اشکال اول. و پاسخی که ماده اشکال اول را از بین ببرد این است که خدای تعالی در کلام خود آسمان‌ها و زمینی برای قیامت خلق می‌کند که غیر آسمانها در زمین دنیا است «یوم تبدل الارض غیر الارض و السماوات و برزوا لله الواحد القهار»^۶ و از اهل بهشت حکایت می‌کند که می‌گویند: «الحمد لله الذی صدقنا وعده و اورثنا الارض نتبوا من الجنة حیث نشاء»^۷ و در مقام وعده به مؤمنین و توصیف ایشان می‌فرماید: «لهم عقبی الدار»^۱.

1 - احقاف/31.

2 - انبیاء/104.

3 - زمر/67.

4 - تغابن /9.

5 - احزاب/65.

6 - ابراهیم /48.

7 - زمر/74.

پس معلوم می‌شود برای آخرت نیز آسمان‌ها و زمینی است، هم‌چنان که در آن بهشت و دوزخی و برای سکنه و اهلی است، که خدا همه آن‌ها را به این وصف توصیف کرده که نزد اویند، و فرموده «ما عندکم ینفذ و ما عندالله باق»^۲ و به حکم این آیه آسمان و زمین آخرت از بین نمی‌رود.

و اگر در آیه مورد بحث بقای بهشت و دوزخ و اهل آن دو را به مدت بقای آسمان و زمین محدود کرده از این جهت است که معنای این دو اسم از حیث آسمان و زمین بودن هیچ وقت از بین نمی‌رود، آن که از بین می‌رود یک نوع آسمان و زمین است و آن آسمان و زمین دنیایی است که این نظام مشهود را دارد، و اما آسمان‌ها و زمینی که مثلاً بهشت در آن‌هاست و به نور پروردگار روشن می‌شود به هیچ وجه از بین نمی‌رود، و خلاصه جهان همواره آسمان‌ها و زمینی دارد. چیزی که هست در آخرت نظام دنیائیش را از دست می‌دهد و با این وضع دیگر هیچ اشکالی باقی نماند. در تفسیر کشاف پیرامون این آیه چنین آمده است:

دلیل بر این که قیامت، آسمان و زمینی دارد قول خدای سبحان است که می‌فرماید: «یوم تبدل الارض غیر الارض و السماوات» و نیز گفتار اوست که می‌فرماید: «واورثنا الارض...»^۳

دلیل دیگرش آن است که هیچ چاره‌ای از وجود چیزی که بشر در آن روز بر روی آن قرار گیرد نیست و آن چیز هر چه باشد زمین نامیده می‌شود. هم‌چنان که چاره‌ای نیست جز این که چیزی بر آن سایه بيفکند. حال یا آسمان باشد که خدا در آن روز خلق می‌کند و یا عرش خدا باشد و هر چه بر بالای سر قرار گیرد آسمان نامیده می‌شود.^۴

علامه طباطبایی بر گفتار زمخشری ایرادی می‌گیرد مبنی بر این که اثبات آسمان و زمین از راه اضافه، و این که بهشت و دوزخ لابد فوق و تحتی دارد، لازم‌ه‌اش این است که بهشت و دوزخ اصل، و فوق و تحت آن (زمین و آسمان) تبع وجود آن‌ها باشد و لازمه این حرف این است که بگوییم این فوق و تحت (آسمان و زمین) مادام که بهشت و دوزخ باقی است باقی، و با از بین رفتن آن دو از بین می‌روند، و حال آن که قرآن کریم عکس این را فرموده و بقای بهشت و دوزخ را فرع بقای زمین و آسمان دانسته و فرموده بهشت تا دوام آسمان‌ها و زمین، دائمی است. علاوه بر این

1 - رعد/21.

2 - نحل/96.

3 - زمخشری، تفسیر کشاف، ج 2، ص 430.

4 - همان

که وجه مذکور تنها وجود یک آسمان را اقتضا دارد نه یک زمین و چند آسمان، که در آیه مورد بحث آمده پس باز اشکال در خصوص سماوات به جای خود باقی است. قاضی بیضاوی در تفسیر خود بر آیه شریفه اشکالی وارد می‌کند و آن اشکال این است که تشبیه همیشه باید به امر واضح تری صورت گیرد، یعنی امر مبهمی را به امر روشنی تشبیه کند، و در آیه شریفه دوام بهشت و دوزخ و اهل آن دو تشبیه شده به دوام آسمان و زمین آخرت که وجود و دوام آن بر اکثر مردم پوشیده است و این خود تشبیه اجلی به اخفی است و صحیح نیست، آن هم از کلام بلیغی مانند قرآن که به هیچ وجه انتظارش نمی‌رود.¹

علامه در جواب این اشکال می‌گوید: مادام بهشت و دوزخ را برای اهلش از کلام خدای تعالی فهمیده‌ایم، همان طور که وجود آسمان‌ها و زمین را برای آن دو، و نیز ابديت همه آن‌ها را از کلام خدا بدست آورده‌ایم، و بنابراین، چه مانعی دارد که یکی از دو حقیقت مکشوف از کلام او، حقیقت دیگر را از جهت بقاء و دوام تمديد کند، در حالی که فعلاً یکی از آن دو در نظر مردم معروف‌تر از دیگری باشند؟ آری بعد از آن که هر دو حقیقت از کلام خود او به دست آمده نه از خارج، مانعی ندارد که یکی معرف دیگری شود.²

آلوسی نیز در ذیل این آیه در تفسیر خود اشکالی مطرح کرده است:

«متبادر از کلمه سماوات و ارض همین اجرامی است که معهود ماست»³

علامه طباطبایی به این اشکال وارده نیز پاسخی به وجه داده است:

اگر در آیات قرآنی فهم اهل لسان متبع است، یعنی باید دید اهل لسان از مفاهیم کلیه، لغوی و عرفی چه می‌فهمند، تنها در مفاهیم کلیه است. اما در مقاصد و مصادیقی که مفاهیم کلیه بر آن‌ها منطبق می‌شود فهم عرف هیچ اعتباری ندارد، بلکه متبع در آن تنها تدبر و دقتی است که خداوند مکرر بدان سفارش و امر فرموده، و دستور داده که منشأ به قرآن را به وسیله محکم آن تشخیص داده و آیات را بر یکدیگر عرضه کنند، چون به طوری که در روایات هم آمده قرآن کریم آیاتش شاهد یکدیگر و بضی بر بعض دیگر ناطق و برخی مصداق برخی دیگر است.

به همین جهت وقتی می‌شنویم که درباره خدای تعالی می‌گوید او واحد و عالم و قادر وحی و مرید و سمیع و بصیر و یا غیر آن است می‌توانیم این مفاهیم را حمل بر

¹ - تاقی بیضاوی، رجوع شود به تفسیر بیضاوی، ص 306.

² - محمد حسین، طباطبایی، ترجمه تفسیر المیزان، ج 11، ص 32.

³ - رجوع شود به تفسیر آلوسی، ج 12، ص 126.

مصادیق عرفیش کنیم بلکه باید تفسیر آن‌ها را از کلام خود او بخواهیم و آن را بر معنایی که تدبر و تفکر بالغ در آیات خدایی دست می‌دهد حمل نماییم.

وجه دیگری که درباره تمديد خلود در آیه شریفه ذکر شده است به قرار زیر است: منظور از «سماوات» و «ارض» آسمان‌های بهشت و جهنم و زمین آن دو است، و مقصود از آن نه آسمان و زمین متبادر است، بلکه منظور از آسمان بالای آن‌ها و منظور از زمین محل آن دو است، چون در لغت هر چه را که بر انسان سایه بیفکند آسمان و هر چه را که در زیر پای آدمی باشد و انسان بر آن قرار گیرد زمین نامند. به عبارت دیگر منظور از آسمان و زمین، بالا و پایین آن دو است.^۱ وجه دیگر تفسیر المنار بیان می‌شود:

منظور از «مادام که آسمان و زمین باقی باشند» آخرت است. یعنی مادام که آخرت باقی باشند و آخرت هم دائمی و ابدی است همچنان که دوام آسمان و زمین دنیا هم به قدر دوام خود دنیا است قدر بعید نیست که اولاً آوردن آسمان و زمین به عنوان تشبیه باشد، مثل این که بگویی: «گفتار او حرف زدن استهزاءگران مسخره است» یعنی مثل حرف زدن ایشان است.^۲

در المنار وجه دیگری نیز ذکر شده است: منظور از آن صرف افاده طولانی و ابدی بودن آن است، نه این که بخواهد بقای آن را محدود به بقای آسمان‌ها و زمین کند.

عرب برای افاده ابدیت هر چیزی، الفاظ و تخیلات بسیاری دارد، که آن‌ها را استخدام می‌کند، بدون این که معنای تحت اللفظی آن‌ها منظور باشد، مثل این که می‌گوید: «فلان مطلب هم چنان ادامه دارد تا زمانی که شب و روز در پی هم آیند» و «تا زمانی که آفتاب طلوع و غروب کند» و «تا زمانی که ستاره‌ای از افق سربرآورد» و «تا زمانی که نسیمی بوزد» و «تا زمانی که آسمان‌ها بر جای باشند».

البته این مثال‌ها را بدان جهت می‌آورند که پنداشته‌اند امور نامبرده یعنی طلوع خورشید و ستاره، و وزش باد و اختلاف شب و روز، دائمی و همیشگی است و بعد از این پندار مثال‌های نامبرده را موضوع برای تبعید و تایید قرار داده‌اند.

اما علامه به این نظر مفسر المنار جوابی به این وجه می‌دهد:

«اگر عرب چنین عباراتی را مثال و موضوع تایید (همیشگی) قرار داد برای آن پندار غلطی بوده که درباره ابدی بودن آن امور داشته است، اما خدای سبحان که در کلام خود موقت و فانی بودن امور را تصریح کرده و ایمان به فانی بودن عالم را یکی از

^۱ - رجوع شود به تفسیر کشاف، ج 2، ص 430.

^۲ - رجوع شود تفسیر المنار، ج 12، ص 160.

فرايض اعتقادی قرار داده، از او پسندیده نیست که ابدیت بهشت و دوزخ را به آسمان‌ها و زمین مثل بزند، او چطور ممکن است چنین کاری بکند با این که خود فرمود: «ماخلقنا السماوات و الارض و ما بینهما الا بالحق و اجل مسمى»^۱ با این حال چگونه ممکن است بفرماید بهشت و دوزخ جاودانه باقیند مادام که آسمان‌ها و زمین پابرجایند.

وجه دیگر آن را از زبان مفسر مجمع البیان بیان می‌کنیم:

بهشتیان در بهشت و دوزخیان در دوزخ باقیند به بقای آسمان‌ها و زمین که خدا خودش می‌داند چه وقت اجل آن سر می‌رسد، و بعد از آن که عمر آسمان‌ها و زمین تمام شد، خداوند عمر بهشتیان و دوزخیان را تمدید نموده و در آن دو جاودانه‌شان می‌سازد و این تعبیر مثل آن است که کسی بگوید ایشان در بهشت و دوزخ تا پنجاه سال خالد و جاودانند و بعد از پنجاه سال خداوند مدتشان را به زمانی غیرمتناهی تمدید می‌کند. هم‌چنان که همین حرف در معنای آیه «لابثین فیها احقابا»^۲ گفته شده است: یعنی پس از چند حقب (هفتاد سال) مدتشان تمدید می‌شود.^۳ وجه دیگر باز هم برگرفته از تفسیر مجمع البیان:

منظور از دوزخ و بهشت، دوزخ و بهشت برزخی است و این بهشت و دوزخ، خالد و همیشگی هستند، مادام که آسمان‌ها و زمین پابرجایند، و وقتی مدت بقای آسمان‌ها و زمین تمام شد و قیامت قیام نمود از آن بهشت و دوزخ برای داوری و رسیدگی به نامه‌های عملشان، بیرون می‌آیند.^۴ و اما پاسخ علامه طباطبایی در برابر این تفسیرات:

«قسمت متناهی علی الظاهر از زمان جمله «مادامت السماوات و الارض» استفاده می‌شود و قسمت غیرمتناهی آن از جمله «الاماشاء ربک» و دلالت آیه شریفه بر این دو قسمت مختلف از زمان متوقف است بر تقدیر اموری که لفظ آیه دلالتی بر آنها ندارد.

وجه دوم نیز مخالف با سیاق آیات مورد بحث است، زیرا این آیات با ذکر روز قیامت و توصیف آن به اوصافی که در آن آمده افتتاح شده و بعید است که بعد از آن که کلام را با اوصاف قیامت افتتاح بکند و بفرمایند: «روزی است که مردم برای آن جمع می‌شوند و یا بفرماید روزی است مشهود، و روزی است که وقتی فرا می‌رسد،

1 - احقاف/2.

2 - نباء/23.

3 - رجوع شود به مجمع البیان، ج 5، ص 194.

4 - همان.

هیچ نفسی بدون اذن او تکلم نمی‌کند» آن گاه در آخر که به اخص اوصاف آن که همان جزای، خالد است می رسد، ناگهان سخن را قطع نموده به عالم برزخ و بهشت و دوزخ برزخی بپردازد. علاوه بر این که خدای سبحان عذاب اهل برزخ را عبارت می‌داند از عرضه شدن بر آتش، نه وارد شدن در آن. در تفسیر محیی الدین عربی آمده است که:

منظور از داخل شدن در آتش، دخول در ولایت شیطان و منظور از بودن در بهشت، بودن در ولایت خداست، زیرا ولایت خدا است که در قیامت به صورت بهشت ظاهر گشته، نیک بختان بدان متنعم می‌شوند، و ولایت شیطان است که در آن روز به صورت آتش در آمده مجرمین بر آن معذب می‌شوند.

پس اشقیاء به خاطر شقاوتشان داخل آتش می‌شوند و اگر عنایت الهی و توفیق او شامل‌شان شود از آتش رهایی می‌یابند مانند این که کافر بعد از کفر ایمان آورد و مجرم پس از جرم توبه کند و همچنین سعاداء به خاطر سعادت‌شان داخل بهشت می‌شوند و اگر شیطان گمراه‌شان کند و به زمین (پستی) بگریند و هوای نفس را پیروی نمایند از آن بیرون می‌شوند مثلاً اگر مؤمن و یا صالحند کافر و طالح گردند.¹ برمی‌گردیم به آنچه علامه پیرامون این آیه ذکر کرده است:

آیات مورد بحث اوصافی ترسناک و دهشت‌آور مختصّ به روز قیامت را که از شنیدنش دل‌ها به تپش درآمده و عقل‌ها زایل می‌گردد بر می‌شمارد تا گردن‌کشان و کفار منکر، با تفکر در آن انداز شده و اهل معصیت از گناه دست بردارند.

بسیار بعید است که در این باره بفرمایند: قیامت روزی است که مردم در آن جمع می‌شوند و روزی است مشهود و روزی است که هیچ نفسی بدون اذن او تکلم نمی‌کند، آن گاه در چنین سیاقی بفرماید: کفار و اهل معصیت از اولین روز کفر و جرم‌شان تا روز قیامت در آتشند و اهل ایمان و عمل صالح از ابتدای ایمان و عمل صالحشان تا روز قیامت در بهشتند.

معنای استثناء «الا ماشاء ربک»

جمله «الا ماشاء ربک» استثنا است از داستان قبلی، یعنی قضیه خلود در آتش و نظیر آن، جمله استثنائیه‌ای است که بعد از مسأله خلود در بهشت آورده است.

کلمه «ما» در این جمله مصدریه است، و معنای آن این است: «مگر آن که پروردگارت بخواهد» و تقدیرش «الان یشاء ربک عدم خلودهم» مگر آن که پروردگارت عدم خلود آنان را بخواهد» است. ولیکن این احتمال (مصدریه بودن کلمه

¹ - محیی الدین، عربی، تفسیر محی الدین عربی، ج 1، ص 580 و 581.

«ما» از نظری ضعیف است و آن این است که بعد از این جمله در جمله دیگری «ما»ی دیگری آمده و آن جمله «ان ربک فعال لما یزید» است زیرا با قطع به این که هر دو «ما» در هر دو جمله به یک معناست و با قطع به این که در جمله دوم موصوله است قهراً در جمله اول هم موصوله خواهد بود.

حال اگر قبول کنیم که موصوله است، استثناء مزبور استثناء از مدت بقایی خواهد بود که قبلاً به خلود و دوام محکوم شده بود و سیاق هم دلالت بر آن داشت. پس اگر «ما» مصدریه باشد خلود به معنای خود باقی است ولی در صورت بودن آن یک مقدار زمان از آن استثناء شده است و معنایش این می شود که: ایشان در تمامی زمان های پی در پی آینده در آتش خالدند مگر آن قسمت از زمان را که خدا بخواهد.

ممکن هست استثناء مزبور از ضمیر جمعی باشد که در کلمه «خالدین» مستتر است و معنایش چنین باشد: همه ایشان در جهنم خالدند مگر کسانی که خدا بخواهد از آن بیرون شوند و داخل بهشت بگردند. در نتیجه برگشت استثناء مذکور به تصدیق همان معنایی است که در اخبار هم آمده که گنهکاران و نافرمانان از مؤمنین برای همیشه در آتش نمی مانند بلکه سرانجام به وسیله شفاعت از آتش بیرون آمده داخل بهشت می شوند و همین بیرون شدن یک عده، کافی است در این که استثناء به جا و صحیح باشد.