

نظام توحیدی قرآن،

نافی جاودانگی عذاب مجرمان

(تأملی در توجیه فلسفی آیات خلود بر مبنای تحول ذات مجرم)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۴/۰۵ تأیید: ۱۳۹۳/۱۱/۱۵

محمدعلی اسدی نسب*

چکیده

خلود برخی مجرمان در عذاب جهنم، یکی از اعتقادات مشهور طرفداران ادیان آسمانی است که از ابتدا تاکنون از سوی برخی اندیشمندان کاوش شده است. معضل اصلی این مسئله از یک سو به تنافی حکم عقل با ظواهر آموزه‌های وحیانی بر سر خلود در آتش جهنم است که موجب شده چالشی پدید آید که در این زمینه یا خلود به معنای جاودانگی را انکار کرده‌اند یا گروهی خواسته‌اند آن را به شکل عقلانی تفسیر کنند و از سوی دیگر تنافی آن با برخی صفات حق همچون رحمت، عدالت و حکمت خداوندی است که در آیات قرآنی پی‌درپی به این صفات خداوندی اشاره شده است. این چالش سبب شده برخی عارفان که به کفه رحمت بی‌انتهای الهی چشم دوخته‌اند، برای برون‌رفت از این مشکل چاره‌اندیشی کنند. هدف اصلی این نوشته مبناسازی برای نفی ابدیت عقاب مجرم و نقد ادله طرفداران جاودانگی عذاب، به‌ویژه دلیل اصلی برخی فلاسفه مبنی بر تحول ذات مجرم بر اثر گناه است؛ ذاتی که سبب جاودانگی او در عذاب است.

واژگان کلیدی: خلود، عذاب، جهنم، ذات، گناه، کافر، توحید، فطرت.

* استادیار گروه قرآن‌پژوهی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

آموزه‌های قرآنی با عقل فطری و احکام قطعی عقل به‌ویژه بر مبنای عقاید شیعی، هماهنگی دارد؛ اما مبحث خلود به معنای ماندگاری همیشگی مجرمان در جهنم، صحت این آموزه را به چالش می‌کشد؛ زیرا دلایل عقلی که به آنها اشاره خواهد شد دربارهٔ ابدیت ماندگاری مجرمان در عذاب جهنم تردید می‌کنند. این شبهه را شماری از فلاسفه غربی نیز به عنوان ایراد بر ادیان آسمانی طرح کرده و شواهدی بر ناسازگاری آن با عقل و صفات خدا آورده‌اند (ر.ک: هیک، ۱۳۷۲، ص ۹۷ / راسل، ۱۳۵۴، ص ۳۱). روشن است هرگاه امثال این شبهات درست پاسخ داده نشود، دینداری عقلی و اعتقادات بنیادین اسلامی برای اندیشمندان مقبول نخواهد شد و نمی‌توان ادعای سازگاری آموزه‌های قرآنی با قواعد عقلانی از سوی دین و دینداران را اثبات کرد.

در این نوشته ابتدا نگاهی به دلایل موافقان جاودانگی عذاب خواهیم افکند و سپس این ادله به‌ویژه دلیل اصلی برخی فلاسفه، مبنی بر توجیه فلسفی آیات خلود بر مبنای تحول ذات مجرم، بیان و به نقد کشیده می‌شود و سپس اشاره‌ای به ادلهٔ مخالفان خلود خواهیم داشت و پس از آن و بر اساس نظام توحیدی برخاسته از قرآن کریم، نظریهٔ مختار خود را بیان خواهیم کرد. درخور یادآوری است که منظور از مجرم در این نوشته، تمامی مجرمان است و مدعای این مقاله آن است که مجرم - چه معاند و چه غیرمعاند - سرانجام باید تطهیر شود و به مقصود و هدف نهایی آفرینش، یعنی سعادت برسد.

۱. دلایل جاودانگی عذاب و نقد و بررسی آن

۱ - ۱. دلایل جاودانگی عذاب

متکلمان و گروهی از فلاسفه، خلود را به معنای جاودانگی مجرمان در عذاب جهنم قلمداد کرده و به دلایل قرآنی، روایی و عقلی تمسک جستند که در این نوشته به‌اختصار به آنها اشاره می‌شود:

۱ - ۱ - ۱. آیات قرآن

آیات فراوانی در قرآن مجید برای دلالت بر اثبات جاودانگی عذاب کافران بیان شده است؛ مانند آیاتی که در آنها این عبارات و جملات ذکر شده است: «خَالِدِينَ فِيهَا» (بقره: ۱۶۲۹)، «يَخْلُدُ فِيهِ» (فرقان: ۶۹)، «عَذَابَ الْخُلْدِ» (یونس: ۵۲) «عَذَابٌ مُّقىمٌ» (مائده: ۳۷)، «مَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ» (بقره: ۱۶۷)، «لَا يَخَفُّ عَنْهُمْ الْعَذَابُ» (بقره: ۱۶۲)، «دَارُ الْخُلْدِ» (فصلت: ۲۸)، «فِيهَا خَالِدُونَ» (بقره: ۳۹) «فِي الْعَذَابِ هُمْ خَالِدُونَ» (مائده: ۸۰)، «فِي جَهَنَّمَ خَالِدُونَ» (مؤمنون: ۱۰۳) و «وخالدين فيها أبداً» (نساء: ۵۷).

۱ - ۱ - ۲. روایات

امام جعفر صادق علیه السلام در روایتی، معیار خلود مجرمان را سوءنیت آنان دانسته است (کلینی، ۱۳۹۵ق، ج ۳، ص ۱۳۵ - ۱۳۶).

امام صادق علیه السلام در پاسخ به پرسشی سوگند خوردند که جاودانگی جهنم ثابت و برقرار است (بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۱۳۳).

امام باقر علیه السلام نیز از ذبح مرگ برای جهنمیان سخن گفته که همواره در جهنم قرار دارند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸، ص ۳۴۷).

امام رضا علیه السلام نیز از وعده خدا به جهنمیان سخن گفته؛ یعنی کافری را که به او وعده آتش جهنم و خلود در آن را داده از جهنم خارج نمی کند (همان، ص ۳۶۲/ برای نحوه استدلال به آیات و روایات مربوطه ر.ک: قدردان قراملکی، ۱۳۷۹، ص ۱۶۳ - ۱۶۹).

۱ - ۱ - ۳. دلایل عقلی

معتقدان به خلود به دلایل عقلی نیز تمسک کرده اند و مهم ترین دلیل آنان، تحول ذاتی مجرم به سبب آثار تکوینی گناه است که دیگر مجالی برای بازگشت او به صلاح را باقی نمی گذارد؛ زیرا تبدیل به موجودی جهنمی و آتشین شده است و دلیل دیگری که برخی به شکل شفاهی گفته اند آثار نامحدود گناه برخی مجرمان است.

۱ - ۱ - ۳ - ۱. دلیل برخی از فلاسفه بر جاودانگی عذاب بر اساس تحول ذاتی مجرمان

بسیاری از اندیشمندان و فلاسفه معاصر بر مبنای قراردادی نبودن عذاب آخرت، بر این

اصل اصرار دارند که مجرم جاودان در جهنم، نتیجه قهری عمل خود را بر دوش می کشد و او با کردار ناشایست خویش، ذات خود را از حالت انسانی خارج کرده و در نتیجه به موجودی آتشین و جهنمی تبدیل شده؛ به شکلی که دیگر امکان اصلاح در او نیست و باید جاودانه در قعر جهنم معذب باقی بماند. علامه طباطبایی در این زمینه می گوید:

عذاب جاودانه، اثر و خاصیت شقاوتی است که ملازم نفس انسان شده است. این نوع انسان، دیگر نمی تواند نوع دیگری شود؛ چون تصور و گفتگوی ما از چنین نفسی، بعد از آن است که نخست به اختیار خود، گناهایی 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 و همین شدت یافتن استعداد نفس، علتی است که در تمامی حوادث باعث می شود صورتی متناسب با سنخیت آن استعداد در نفس پدید آورد. 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 کرده و چرا فکر دارد و چرا و صدها چرا دیگر؛ برای اینکه پاسخ به همه این سؤالات، 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 نمی دارد و دائماً آثار شقاوت از آن سر می زند؟ که یکی از آن آثار، عذاب جاودانه است؛ چون جواب همه اینها این است که چون او به دست خود و به اختیار خود، خود را شقی ساخت؛ یعنی انسانی خاص کرد که شقاوت، لازمه وجود اوست (طباطبایی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۴۱۴).

شهید مطهری در پاسخ اشکال ضرورت «تناسب کیفر و گناه» همین مطالب را با تعبیری دیگر بیان می کند (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۲۳۷). استاد جوادی آملی نیز بر آن اند که معیار خلود در دوزخ، آن است که خطا، انسان را احاطه کرده باشد و سیاهی گناه، همه سفیدی قلبش را پوشانده باشد و راه نجاتش بسته شود؛ به گونه ای که اگر برای همیشه در دنیا بماند، از معصیت و شرک ناشی از آن، دست نمی کشد (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ج ۵، ص ۳۳۶ - ۳۳۷).

۲ - ۳ - ۱ - ۱. توجیه عقلانی عذاب جاودانه

ممکن است برخی بر اساس نامحدود بودن آثار جرم برخی مجرمان بگویند می‌توان عذاب جاودانه آنان را توجیه عقلانی کرد. آنان بر این باورند که انسان‌ها به واسطه مجرمانی از نعمت هدایت بازمانده‌اند و در نتیجه به کمال نرسیده‌اند و از این رو تا ابد در جهنم یا در درجات پایین بهشت قرار خواهند گرفت.

۲ - ۱. نقد و بررسی دلایل جاودانگی عذاب

۱ - ۲ - ۱. نقد و بررسی ادله نقلی

۲ - ۱ - ۱. نقد استدلال به آیات

درباره آیات باید گفت که آیات مربوطه در این بحث به چند دسته تقسیم می‌شوند: دسته اول: دسته‌ای در آنها مشتقات واژه خلود وجود دارد؛ مانند «بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (بقره: ۸۱).

۱۵۱

تفسیر

نظام جدیدی در قرآن...

واژه‌شناسان در معنای خلود، دو قول دارند؛ یکی اینکه خلود به معنای جاودانگی است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۱۶۴) و دیگر اینکه خلود به معنای مدت طولانی است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۵۴/ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۳۶۰). با وجود این احتمال، نمی‌توان از آیاتی که شامل این کلمه است تنها مفهوم «همیشگی و جاویدان» را برداشت کرد و آن را به عنوان دلیل نقلی قوی در برابر دلیل عقلی قطعی قرار داد و به تعبیر دیگر حداقل از صراحت در معنای ابدیت خارج می‌شود.

دسته دوم: آیاتی که پس از ذکر خلود، واژه «ابد» را داراست. در دو آیه (احزاب: ۶۵/ جن: ۲۳) پس از بیان خلود مجرمان در جهنم، واژه ابد برای تأکید آن آمده است؛ اما در اقرب الموارد آمده: «ابد، ظرف زمان است و برای تأکید مستقبل می‌آید؛ نه برای دوام و استمرار آن» (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۴). این حرف بدان معناست که واژه «ابد» مفهوم خلود را تأکید می‌کند؛ بنابراین هرگاه کسی معتقد باشد خلود به معنای مدت طولانی است در این حالت واژه «ابداً» همان مدت طولانی را تأکید می‌کند و معنای جدیدی را تأسیس نمی‌کند؛ مانند اینکه کسی بگوید در این مدت یک سال، هرگز

زندانی را خلاص نمی‌کنم؛ در نتیجه نمی‌توان با قاطعیت گفت «خالدین فیها ابدًا» به معنای جاودانگی ماندن در آتش جهنم است.

دسته سوم: آیاتی است که به شکلی بر خارج نشدن مجرمان از عذاب دلالت دارد و در دو آیه بیان شده است؛ یکی آیه ۱۶۷ سوره بقره و دیگری آیه ۳۷ سوره مائده است. در سوره بقره می‌فرماید: «وَقَالَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا لَوْ أَنَّا كَرِهْنَا لَنَّا كَرِهْنَا فَنَتَّبِعَهُمْ كَمَا تَبَرَّأُوا مِنَّا كَذَلِكَ يَرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ» (و در آن هنگام) پیروان گویند: ای کاش بار دیگری برای ما بود [که به دنیا باز می‌گشتیم] تا از این پیشوایان بیزاری جوییم؛ همان‌گونه که آنها [امروز] از ما بیزاری جستند. خداوند این‌گونه اعمال آنها را که مایه حسرت آنهاست به آنها نشان می‌دهد و هرگز از آتش دوزخ، بیرون‌آمدنی نیستند. اولاً همان‌گونه که از سیاق آیه پیداست، خارج نشدن، پاسخ درخواست بازگشت به دنیاست؛ نه پاسخ خارج شدن از جهنم به بهشت. ثانیاً به دلیل سیاق آیات قبلی، این حالت مربوط به لحظه دیدن عذاب است؛ نه زمانی که به اندازه کافی عذاب چشیده و تطهیر شده‌اند. در آیه ۳۷ سوره مائده از زبان جهنمیان می‌فرماید: «يَرِيدُونَ أَن يُخْرَجُوا مِنَ النَّارِ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنْهَا وَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ» (می‌خواهند از آتش بیرون آیند؛ درحالی‌که از آن بیرون‌آمدنی نیستند و برای آنان عذابی پایدار خواهد بود). چنان‌که روشن است این آیه سخن را روی اراده مجرمان قرار داده است و می‌فرماید خروج از جهنم در اختیار آنان نیست؛ چون اولاً آنان به این زودی‌ها نمی‌توانند از عذاب طولانی جهنم خارج شوند و ثانیاً خروج از عذاب، تنها در دست خداست؛ نه اراده آنان. واژه «مقیم» هم می‌تواند به معنای اقامت به مدت طولانی باشد؛ چنان‌که در محاورات روزمره با همین معنا به کار می‌رود و مردم می‌گویند فلان شخص، مقیم در شهری است و منظورشان سکونت به مدت طولانی است؛ نه برای همیشه.

دسته چهارم: آیاتی است که بر آمرزیده نشدن کافران معاند دلالت دارد؛ مانند «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَ صَدُّوا عَن سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ مَاتُوا وَ هُمْ كَفَّارٌ فَلَن يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ» (محمد: ۳۴) (همانا کسانی که کفر ورزیدند و [مردم را] از راه خدا بازداشتند، سپس در حال کفر از دنیا رفتند؛ پس خداوند هرگز آنان را نخواهد بخشید).

این دسته از آیات را می توان چنین تفسیر کرد که تعامل خداوند با کافران معاند در قیامت دو گونه است؛ یکی مغفرت که لازمه آن، عدم عذاب است و دیگری عدم مغفرت که لازمه آن، کیفر مجرمان است. حال این کیفر ممکن است بسیار کوتاه باشد یا برای مدت طولانی و یا برای همیشه و چون دلیل عقلی بر زمانمند بودن آن داریم، پس بر جاودانگی عذاب دلالت ندارد و می تواند در همان دو قسم اول منحصر باشد؛ به بیان دیگر مدعای ما با عنایت به دلایل عقلی که قرینه منفصله لَبَسِی در تفسیر آیات است چنین است که هرگاه خداوند می فرماید هرگز آنان را نمی بخشد؛ یعنی هرگز از کیفر آنان نمی گذرد و عذابشان می کند؛ عذابی متناسب با جرمشان تا همانند مؤمنان دیگر از انواع آلودگی ها پاک شوند.

۳ - ۱ - ۲ - ۱. نقد استدلال به روایات

در این زمینه روایات فراوانی وجود دارد که مهم ترین آنها از این قبیل است:

راوی از حضرت امام صادق علیه السلام پرسید: شنیده ایم زمانی می آید که ابواب جهنم از آتش خاموش می شود و دیگر آتشی در کار نیست. آن حضرت فرمود: نه، به خدا سوگند این چنین نیست و آتش و عذاب، پیوسته باقی خواهد بود. راوی از استثنای «مادامت السموات و الارض» پرسید که امام فرمود: این امر درباره کسانی است که از آتش خارج می شوند (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸، ص ۳۴۶).

این روایت در صورت بی اشکال بودن سندش و در صورتی که همراه با روایات دیگر به حد تواتر برسد دلیل معتبر خواهد شد؛ اما چنین نیست و نیز نمی تواند در برابر دلیل قطعی عقلی مقاومت کند.

در حدیث ابی ولاد آمده است: «ثمَّ یقال یا أهل الجنة، خلود فلا موت أبدا ویا أهل النار، خلود فلا موت أبدا» (همان، ص ۱۴۹) (به اهل بهشت و دوزخ با یک زبان، ندا می شود؛ خلود است و هرگز مردنی در کار نیست).

این روایت، ایرادی به نظریه انقطاع عذاب وارد نمی کند؛ چون اولاً خلود می تواند معنای مدت طولانی داشته باشد و ثانیاً بر شدت عذاب جهنم دلالت می کند؛ به شکلی که جهنمیان آرزوی مرگ دارند. خداوند می فرماید تا زمانی که مقرر است در جهنم

بمانید و در قیامت، مرگی نخواهید داشت.

ابوهاشم می‌گوید: از امام صادق علیه السلام درباره علت خلود در بهشت و دوزخ و آتش و عذاب پرسیدم و حضرت در پاسخ فرمودند: هریک از آنان، نیت همیشگی روش خود را در دنیا داشتند. حضرت پس از بیان اهل بهشت می‌فرمایند: نیت‌های اینان، علت خلود آنهاست. در ادامه آیه «کلّ یعمل علی شاکلته» را قرائت کردند که بدین معناست که هرکس بر اساس شاکله خود عمل می‌کند (همان، ص ۳۴۷).

این روایت مورد عمل نیست و عالمان اسلامی بر پایه آموزه‌های دینی، معتقد به تأثیر نیت در مجازات بدون رسیدن به مرحله عمل نیستند. به همین دلیل برخی از اندیشمندان در صدد توجیه آن برآمده و گفته‌اند صرف نیت گناه، مادامی که به متن عصیان نرسد، معصیت نیست؛ ولی فصل مقوم هویت، همان الحاد، عناد، لجاج و لدود بودن است که زوال‌ناپذیر است؛ از این رو اگر چنین افرادی در دنیا جاوید بودند، گناه آنان نیز جاودانه بود و حتی اگر بر فرض محال از جهنم خارج شوند و به دنیا بازگردند، باز به تباهی آلوده می‌شوند؛ «ولو ردّوا لعادوا لما نهوا عنه وإنهم لکاذبون». چنان که بهشتیان نیز - بر فرض محال - اگر به دنیا بازگردند، فرمانبرداری می‌کنند و هرگز از تقوای الهی خارج نخواهند شد (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۱، ج ۵، ص ۷۴۱). البته بر اساس مطالب پیش گفته، روشن شد که چنین تحولی یا غیرممکن است یا نمی‌تواند سبب جاودانگی حضور انسان در جهنم شود.

ابن ابی عمیر از حضرت موسی بن جعفر علیه السلام نقل می‌کند: «لا یخلد الله فی النار إلا أهل الکفر والجحود وأهل الضلال و الشوک» (همان، ج ۸، ص ۱۳۱).

چنان‌که بیان شد خلود، در جاودانگی صراحت ندارد و از سوی دیگر با چنین روایاتی که مفید قطع نیستند نمی‌توان امر اعتقادی را اثبات کرد.

منصور بن حازم گوید: از امام صادق علیه السلام درباره آیه «وما هم بخارجین من النار» پرسیدم که آن حضرت فرمودند: آنها دشمنان علی علیه السلام هستند که به طور دائم و همیشگی در آتش و عذاب به سر می‌برند (همان، ص ۳۶۲). حضرت این امر را با چنین بیانی عنوان می‌فرمایند که: «أبد الأبدین و دهر الداهرین» و دیگر جایی برای توهم و احتمال انقطاع عذاب و آتش درباره دشمنان علی علیه السلام نیست.

این روایت - چون با حکم قطعی عقل ذکر شده - با این نوشته در تضاد است و به ناچار باید در صورت صحت سند، آن را به معنای دیگری تأویل کرد و مثلاً گفت: آنان به خودی خود و با اختیار خویش نمی‌توانند از جهنم خارج شوند؛ مگر خدا بخواهد یا جهنم محو شود یا در جهنم بمانند؛ ولی عذاب جهنم بر آنان نباشد. یعنی تا آتش جهنم است، آنان همواره در آن قرار دارند؛ ولی زمانی آتش تمام خواهد شد. نتیجه بررسی ادله نقلی، آن است که بگوییم درست است آیات و روایات در خلود عذاب ظهور دارند؛ ولی ذیل آیات مربوطه احتمالاتی ذکر کردیم تا خواننده گرامی بداند آیات مربوطه و روایات خلود در جاودانگی عذاب صراحت ندارند؛ بلکه در آن ظهور دارند و ظهور ظن آور است و ظن، یقین اعتقادی نمی‌آورد و نمی‌تواند پایه باورهای اعتقادی قرار گیرد.

درباره روایات، افزون بر سخن فوق می‌توان گفت این روایات چون در حد تواتر نیستند؛ بلکه در حد خبر واحدند و ما معتقدیم خبر واحد در اعتقادات حجیتی ندارد؛ زیرا ظن آور است و چنان‌که اشاره شد ظن اعتقاد علاوه بر این، ظواهر قرآن و روایات اگر مخالف با حکم قطعی عقل باشد به معنایی غیرمتباین با عقل تأویل می‌شود، درباره روایات - در صورتی که ضعیف‌السند باشند - امکان طرد نیز وجود دارد.

۱۵۵

قیس

فقه
در
تأویل
قرآن
...

دو پاسخ کلی نیز می‌توان به استدلال‌های نقلی از آیات و روایات داد:

یکم: تمامی آیات و روایاتی که در ظاهر بر جاودانگی وجود مجرم در آتش و عذاب جهنم دلالت دارد بدین معناست که تا آتش است، آنان درون آن قرار دارند؛ اما ممکن است زمانی فرا برسد که دیگر آتش یا جهنمی وجود نداشته باشد که اگر چنین است می‌توان گفت آنان همیشه در آتش قرار دارند (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۸، ص ۳۴۱).

دوم: در همه آیات و روایات موضوع بحث، مجرم، کافر است؛ یعنی به شکل قضیه حقیقه بیان شده که هر کافر معاندی در آتش قرار دارد؛ اما اگر زمانی کفرش به ایمان و عنادش به حق‌پذیری تبدیل شود و مصداق مؤمن پرهیزکار شود دیگر موضوع این آیات و روایات نخواهد بود و این، زمانی است که تطهیر شده باشد.

۲-۲-۱. نقد و بررسی دلایل عقلی

۱-۲-۲-۱. نقد دلیل تحول ذات مجرم

رابطه گناه با درون انسان پذیرفته است و این رابطه با آیات و روایات بسیاری هماهنگی دارد و حتی انسان منصف در درون خود و با علم حضوری، اصل رابطه تکوینی را درک می‌کند؛ ولی هرگاه کیفیت رابطه را به شکلی بدانیم که دیگر نتوان مجرم را پاک کرد و او به موجودی جهنمی تبدیل شود و در نتیجه سزوار کیفر ابدی شود، مسئله دیگری است و به نظر می‌رسد دلیل کافی برای آن در دست نیست؛ زیرا درباره دلیل فوق می‌توان گفت:

الف) ذات انسان و نیز نحوه تأثیر گناه بر فطرت او مطابق نظام توحیدی ذکر شده در این نوشته، معلول خود خداست؛ یعنی این خداست که ذات آدمی را به گونه ای آفریده که بر اثر ارتکاب گناه، درونش به کلی دگرگون و از انسانیت خارج و به حیوانیت، بلکه بدتر تبدیل شود و روشن است که این ذات، آفریده غیرخدا نیست و هرآنچه در عالم آفریده شود، آفریننده‌ای غیر از خدا ندارد؛ حال کسانی که از تناسب نداشتن کیفر با جرم پرسش می‌کردند می‌توانند پرسش خود را تغییر دهند و بگویند چرا خداوند ذات آدمی را به شکلی نیافرید تا با گناهان موقت چنین آسیبی نبیند و به بیان دیگر آیا خداوند نمی‌توانست انسان را به گونه ای بیافریند که هرگاه به اندازه جرمش مکافات کشید پاک شود، از آلودگی‌ها نجات یابد و به بهشتیان پیوندد؟ آیا این امر، لازمه عدالت خداوند نیست و نزد خردمندان پسندیده نیست؟

به بیان دیگر درست است که خداوند انسان را مختار آفریده است؛ ولی محدوده اختیار هم دست خداست؛ برای نمونه انسان نمی‌تواند هر کاری بکند و از نظر جسمی و روحی می‌تواند در محدوده خاصی اعمال نفوذ داشته باشد؛ مثلاً انسان نمی‌تواند خود را به حیوانی تبدیل کند و اختیار او در محدوده خاصی قرار دارد. حالا که چنین است چرا خداوند علیم، رحمان، کریم و عادل، اختیار او را در دگرگون کردن ذاتش محدود نکرد؟

ب) حتی اگر بپذیریم ذات آدمی بر اثر گناه تغییر یافته و به موجود دیگری تبدیل شده، می‌توان گفت در همین حال هم آیا خداوند که آفریننده مایشاء است نمی‌تواند او

را به حالت اولیه درآورد؟ آیا خداوندی که عصای دست موسی علیه السلام را در آنی به اژدها تبدیل می‌کند و دوباره آن را به شکل عصا باز می‌گرداند چنین توانی ندارد که پس از مدتی که مجرمان در عذاب آتش جهنم قرار گرفتند، آنان را به فطرت اولیه خود بازگرداند؟ آیا خداوند نمی‌تواند هرگاه مجرم به اندازه گناه و جنایتش کیفر دید، او را اصلاح و از جهنم خارج کند؟ خداوندی که گناهان را در دنیا عامل تحول ذاتی مجرم قرار داده، چرا نتواند عذاب و حشتناک جهنم را نیز عامل دگرگونی ذات او از خبثت به طهارت قرار دهد؟ آیا اختیاری نبودن عذاب در آخرت را می‌توان دلیل بر تأثیر نداشتن عذاب و تطهیر دانست؟ مگر در دنیا مصائب روی انسان تأثیر ندارد؟ آیا همه آنها را انسان با اختیار خویش می‌پذیرد؟

ج) تحول کلی ذات آدمی بر اثر گناه که دیگر حتی با آتش جهنم نیز نتوان آن را اصلاح کرد و اعتقاد به اینکه او همه هستی‌های خدایی و انسانی خود را از دست داده باشد با فطرت خدادادی تبدیل‌ناپذیر او چندان سازگاری ندارد. آیا در همین دنیا می‌توان ادعا کرد انسان‌های کافر و مشرک معاند، همه هستی خود را از دست داده‌اند و دیگر با هیچ ابتلا و امتحان سختی نیز بازگشت‌پذیر نیستند؟ آیا فرعون آن‌گاه که احساس مرگ کرد و وقتی که در شرف غرق شدن قرار گرفت، نگفت: ایمان آوردم که هیچ معبودی جز آنکه فرزندان اسرائیل به او گرویده‌اند وجود ندارد و من از تسلیم‌شدگانم (یونس: ۹۰)؛

با اینکه این عذاب در برابر عذاب اخروی بسیار ناچیز و اندک است.

د) بخشی از علل تکوینی کفر، تفاوت ظرفیت‌های خدادادی جهان انسانی است و در سایه همین بحث، امکان دارد برخی مشکلات علمی جبر و اختیار نیز حل شود. توضیح آن از این قرار است که یکی از مباحث مهم و چالشی بحث جبر و اختیار، این است که اگر خداوند همه را از نظر سعادت و شقاوت یکسان آفریده و همه دارای اختیارند چگونه یکی راه بد و دیگری مسیر خوب را بر می‌گزیند و در واقع چه اتفاقی می‌افتد که مسیر آنان از یکدیگر جدا می‌شود؟ اگر فرض کنیم آنان از هر نظر یکسان آفریده شده‌اند و عوامل غیراختیاری بر آنان به شکل یکسان اثر گذاشته و هردو تحت علل یکسان واقع شده‌اند، باید هردو مؤمن یا کافر باشند؛ در صورتی که چنین نیست. پس نمی‌توان به آن پیش‌فرض ملتزم شد و گفت خداوند آنان را با ظرفیتی یکسان

آفریده است؛ بلکه خود خداوند نظام عالم انسانی را به گونه‌ای متفاوت آفریده تا به شکل طبیعی و با اختیار خود، گروهی ایمان و گروهی دیگر کفر را انتخاب کنند و به بیان دیگر گروهی مسیر لذت‌های شهوانی و گروهی دیگر طریق ربانی را با اختیار خود برگزینند. یکی در لذت‌های مادی غوطه‌ور شود و دنیای خود را بهشت خویش قرار دهد و دیگری در برابر نفس خود بایستد و دنیا را برای خویش جهنم کند؛ چنان‌که پیامبر ﷺ فرمود: «الدنيا سجن المؤمن و جنة الكافر» (صدوق، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۳۶۳).

ملاصدرا بر آن است که نظام دنیا استقرار نمی‌یابد؛ مگر با وجود نفوسی دارای غلظت و شقاوت و قلب‌هایی دارای شقاوت و قساوت و اگر همه مردم با داشتن نفوسی پرهیزکار و دل‌هایی ترسان از عقاب الهی اهل سعادت بودند بی‌گمان نظام دنیا به علت نبودن افرادی ستمکار و مرتکب اعمالی مناسب با سازمان این نظام از قبیل فراعنه، دجال‌صفتان و انسان‌های شیطان‌صفت فریبنده و حيله‌گر و نفوس بهیمیه‌ای مانند کافران جاهل، مختل و معطل می‌شد و در حدیث آمده است که خدا می‌فرماید: «أَنِّي جَعَلْتُ مَعْصِيَةَ آدَمَ سَبَبًا لِعِمَارَةِ الْعَالَمِ»؛ یعنی من گناهان بنی آدم را سبب بقای نظام دنیا و موجب عمران و آبادی آن عالم قرار دادم. قرآن مجید می‌گوید: «وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَ لَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ» (سجده: ۱۳) (اگر ما می‌خواستیم هرآینه راه هدایت و رستگاری را به هر فردی نشان می‌دادیم و او را بدان رهبری می‌کردیم؛ ولی سخنی به راستی و حقیقت گفته‌ایم و آن سخن، این است که ما جهنم را از جن و انس انباشته خواهیم کرد و همه در آن، جای و مأوایی دارند). لکن به اراده و قضای الهی، لازم نافذ و مؤثر در قدر، حکم و فرمان الهی به وجود نیک‌بختان و شورخبتان با هم ثابت و مبرهن شد. پس هنگامی که وجود هر طایفه‌ای بر حسب قضای نافذ الهی و به مقتضای ظهور نامی از نام‌های ربانی بوده باشد، بنابراین برای وجود آنها غایت‌هایی طبیعی و منزل‌هایی ذاتی و فطری است و مسلم است که رجوع و بازگشت به امور ذاتی که فطری و جبلی اشیا و اشخاص‌اند، امری لذیذ و ملایم با طبع آنهاست؛ هرچند مدت طولانی و زمان بسیاری از آن غایات، مفارقت داشته و زمان درازی (از آغاز آفرینش تا ظهور روز قیامت) میان آن اشیا و غایات طبیعی و منازل فطری و سکونت و استقرار در آنها حایل و فاصل شده باشد و

خدای متعال به جمیع اسما در جمیع مقامات و مراتب (عالیه و متوسطه و سافله) وجود تجلی می‌کند. پس او هم رحمان و هم رحیم است و هم عزیز و هم قهار است (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۸۰، ج ۹، ص ۴۸۷ - ۵۰۰ و ۱۳۶۱، ص ۳۸۱ - ۳۸۲).

مدعای این بخش به شکل گویا و ساده، چنین است: خداوند به هر دلیلی که شاید فعلاً برای امثال ما نامکشوف است (چراکه شاید فهم آن نیازمند قلبی خالص و معرفتی بس عالی باشد) جهان انسانی را با افراد معمولی و با ظرفیت‌های گوناگون آفرید و آنان را در همین ظرفیت‌های گوناگون، مختار قرار داد؛ به شکلی که به‌طور طبیعی گروهی از آنان با اختیار خود، ایمان و طهارت و گروهی دیگر، کفر و خبثت را برگزینند. آنان که در شهوت‌ها و لذت‌های مادی غرق شدند نتوانستند در دنیا به هدف آفرینش خود برسند و به‌ناچار باید با عذاب الهی در آخرت، سرانجام به سعادت برسند و مؤمنان چون به آن هدف رسیدند نیاز به جهنم ندارند و اگر هم کمبودی داشته باشند در عالم برزخ، طهارت لازم را می‌یابند و سپس وارد بهشت می‌شوند.

۲ - ۲ - ۱. در پاسخ دلیل عقلی دوم می‌گوییم انسان‌هایی که توسط مجرمان از

۱۵۹

قیس

فصل
در
تفسیر
آیات
...

نعمت هدایت محروم شده‌اند دو گروه‌اند؛ بعضی از آنان از روی خبثت و گناه به دنبال مجرمان رفته و با اختیار خود از آنان پیروی کرده‌اند و برخی مظلوم واقع شده‌اند و راه رسیدن به هدایت بر آنان، توسط مجرمان بسته شده است. تکلیف گروه اول روشن است؛ زیرا خود آنان با اختیار خود گمراهی را برگزیده‌اند و باید کیفر گمراهی خود را بکشند و نمی‌توان گفت آن مجرمان اولیه، علت گناه آنان بوده‌اند. به همین دلیل است که گناهکاران نمی‌توانند گناه خود را به گردن شیطان بیندازند و درباره‌ی گروه دوم باید گفت عدالت الهی، این اقتضا را دارد که جبران نقص کند؛ یعنی کسی که به‌ناچار گمراه شده و اگر حق را می‌شناخت از آن اطاعت می‌کرد نباید به جهنم برود و باید با سازوکاری به کمالاتی که از دست داده، برسد. بنابراین نمی‌توان گفت آثار جرم مجرمان، نامحدود است.

با سازوکار فوق در بحث خلود، نسبت توحید با اختیار روشن‌تر می‌شود؛ زیرا توحید، یعنی آفریننده‌ی همه چیز و حتی شیطان، خداست و همه‌ی امور دنیا به طور تکوینی با اذن الهی تحقق یافته و می‌یابد و غیرخدا بدون اذن خدا و خواسته‌ی او هیچ

اثری ندارد؛ در نتیجه سرچشمه آفرینش کافر و حرکات او و قلمرو تأثیر وی و حتی تحقق اراده او خداست. حال اگر پرسیده شود چرا خداوند کافر را با علم به کفرش آفرید؟ می‌گوییم برای آنکه به سعادت برسد؛ گرچه ابزار سعادت وی جهنم باشد. اگر گفته شود پس اختیار چه خواهد شد؟ خواهیم گفت او با اختیار خود، راه کفر را برگزید. اگر گفته شود پس توحید چه می‌شود؟ پاسخش آن است که اختیار او و امکاناتی که به او داده می‌شود، همه از خداست. اگر گویند ممکن است تا ابد در جهنم بسوزد و به صلاح بازگشت نکند. در پاسخ می‌گوییم اولاً چنین فرضی وجود ندارد؛ از این گذشته آفرینش چنین انسانی که با سوختن سالیان طولانی، به سوی صلاح بازنگردد به معنای اشتباه در آفرینش شمرده می‌شود که از مقام ربوبی خداوند به دور و با ادله‌ای که بیان خواهیم کرد در تضاد است.

۲. نظریه منکران خلود و ادله آنان

برخی معتقدند خلود را نمی‌توان بر معنای ظاهری‌اش حمل کرد و با توجه به دلایل عقلی و اشارات لفظی باید از ظهور آیات خلود دست برداریم و آنها را بر معنایی حمل کنیم که در تقابل با عقل قطعی نباشد. دلایل این نظریه به نقلی و عقلی دسته‌بندی می‌شود که در ادامه به آنها اشاره می‌شود:

۱ - ۲. دلایل نقلی

۱ - ۱ - ۲. آیات

برخی از آیاتی که برای انقطاع عذاب به آنها استدلال شده از این قرارند:
 ۱ - ۱ - ۲. «انَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا * لِلطَّاغِينَ مَابًا * لَا يَثْبِيحُ فِيهَا أَحْقَابًا» (نبا: ۲۱ - ۲۳) (جهنم کمینگاهی است بزرگ و محل بازگشتی برای طغیانگران [که] مدت‌های طولانی در آن می‌مانند).

«طاغین» (طغیانگران) یعنی کسانی که در معصیت خدا طغیان کرده‌اند و کار را از حد گذرانده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۶۴۳) یا کسانی که همواره مرتکب خروج از

حدود الهی شده‌اند (طباطبایی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۰، ص ۱۶۷) و «احقاب» به معنای مدت‌های طولانی است؛ بنابراین آیه بر ابدیت نداشتن عذاب جهنم برای طاغیان دلالت دارد. وقتی طاغیان در جهنم ابدی نباشند، وضع مجرمان دیگر روشن‌تر است.

۲ - ۱ - ۲. «وَجَزَاءٌ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةً مِّثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ» (شورا: ۴۰) (و جزای بدی، بدی‌ای مانند آن است؛ پس هرکس عفو کند و اصلاح نماید، پاداش او بر خداست؛ همانا او ستمکاران را دوست ندارد). این آیه بر همانندی مجازات با جرم دلالت دارد و روشن است که مجرمان در دنیا مرتکب جرم نامحدود نشده‌اند تا مجازات نامحدود را تحمل کنند.

۳ - ۱ - ۱. ۲. «فَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ * أَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ جَنَّاتُ الْمَأْوَى نُزُلًا بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ * وَأَمَّا الَّذِينَ فَسَقُوا فَمَأْوَاهُمُ النَّارُ كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا أُعِيدُوا فِيهَا وَقِيلَ لَهُمْ ذُوقُوا عَذَابَ النَّارِ الَّتِي كُنْتُمْ بِهَا تُكَذِّبُونَ * وَ لَنُذِيقَنَّهُمْ مِنَ الْعَذَابِ الْأَلِيمِ دُونَ الْعَذَابِ الْأَكْبَرِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ» (سجده: ۱۸ - ۲۱) (آنکه مؤمن است با آنکه عصیان پیشه است چگونه همانند و یکسان‌اند؟ اما کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده‌اند، به پاداش اعمال صالح، منزلگاه پر نعمت در بهشت ابد یابند؛ اما کسانی که عصیان ورزیده‌اند، جایشان جهنم است و هر وقت بخواهند از آن بیرون شوند، بدانجا بازشان گردانند و گویند: عذاب جهنمی را که تکذیبش می‌کردید بچشید).

مفسران «عذاب ادنی» را به عذاب دنیا تفسیر کرده‌اند؛ ولی سیاق آیات مربوطه روشن می‌کند که درباره عذاب آخرت است و می‌تواند شاهدهی بر فلسفه عذاب آخرت برای تطهیر مجرمان و رجوع آنان به حق و سعادت باشد. نیز آیاتی که بر هدف آفرینش انسان دلالت می‌کند و اینکه خداوند، آنان را برای عبادت یا معرفت آفریده است (لیعبدون). همچنین آیه‌ای که مانند جهنمیان را به اراده خدا مقید کرده و چنین بیان می‌دارد: «جایگاه شما آتش است در آن ماندگار خواهید بود؛ مگر آنچه را خدا بخواهد. آری، پروردگار تو حکیم داناست» (انعام: ۱۲۸).

شاید واژه «حکیم» اشاره به این حقیقت باشد که خداوند، حکیم است و کار بیهوده و غیرحکیمانه انجام نمی‌دهد و افرادی را نیافریده تا در عذاب جهنم ماندگار باشند؛ زیرا ماندگاری ابدی آنان در جهنم، غرض معقول و حکیمانه ندارد.

۲-۱-۲. روایات

روایاتی نیز برای اثبات انقطاع عذاب جهنم ذکر شده؛ اما به نظر ما هیچ کدام دلالتی بر آن ندارند و چون هدف این نوشته، نقد این ادله نیست از ذکر، نقد و بررسی آنها خودداری می‌کنیم (برای اطلاع بیشتر از نحوه استدلال به آیات و روایات مربوطه ر.ک: قدردان قراملکی، ۱۳۷۹، ص ۲۴۶ - ۲۵۴).

۳. نظریه مختار

مهم‌ترین دلیل بر جاودان نبودن عذاب جهنم مجرمان، دلیل عقلی است؛ ولی اشاره به دو مطلب، ضروری است:

یکم: هر جا عقل، حکم قطعی داشته باشد باید بر اساس آن حرکت کرد و از حجیت برخوردار است؛ چه احکام صادر شده از آن در دنیا باشد یا آخرت و چه در مورد مجردات باشد یا مادیات و نمی‌توان دایره‌ای کشید و محدوده‌ای برای عقل تعیین کرد. مدعای این نوشته، آن است که مبحث خلود از این قاعده استثنا نیست؛ اما برخی مانند علامه طباطبایی در مبحث جاودانگی عذاب برآن‌اند که عقل چون نمی‌تواند در مباحث مربوط به آخرت حکم کند، باید آموزه‌های اخروی را تنها از وحی دریافت کند و باب ورود عقل در آن مسدود است. علامه طباطبایی در ذیل مبحث شفاعت می‌نویسد:

جزئیات و تفصیل مسئله معاد، چیزی نیست که دست براهین عقلی بدان برسد و بتواند آنچه از جزئیات معاد که در کتاب و سنت وارد شده، اثبات نماید و علتش هم — بنا به گفته بوعلی سینا — آن است که آن مقدماتی که باید براهین عقلی برای ما بچینند و بعد از چیندن آنها یک یک آن جزئیات را نتیجه بگیرد، در دسترس عقل آدمی نیست (طباطبایی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۸۳).

به نظر می‌رسد اصل کلام علامه صحیح است؛ اما در مبحث خلود نمی‌توان آن را پذیرفت و گفت عقل نمی‌تواند یا نباید در این مسئله وارد شود؛ چراکه این خود عقل است که می‌گوید من می‌توانم یا باید دخالت کنم یا نکنم و مطالب مربوط به آخرت از این حیث با مطالب مربوط به دنیا فرقی ندارد.

دوم: هیچ‌گاه کتاب و سنت و آموزه‌های قطعی شریعت با حکم قطعی عقل، تضاد و ناسازگاری ندارد و اگر در جایی تضادی به نظر برسد، تضاد ابتدایی و ظاهری است. اصل این راهکار در جمع میان عقل و نقل، مورد پذیرش علمای دینی است. *خواجه نصیرالدین طوسی* می‌گوید: «وقد یفید اللفظی القطع و یجب تأویله عند التعارض» (گاهی دلیل لفظی، قطع آور است و در صورت تعارض، باید آن را تأویل کرد). علامه *حلی* در شرح این عبارت می‌نویسد:

اگر دو دلیل نقلی یا دلیل عقلی و نقلی با هم تعارض کردند، باید دلیل نقلی را تأویل کرد. در صورت تعارض دو دلیل نقلی، مسئله روشن است؛ زیرا محال است ادله نقلی شرعی با هم تناقض و ناسازگاری داشته باشند. در صورت تعارض دلیل عقلی و نقلی نیز چاره همین است. به این دلیل، تأویل و توجیه، تنها متوجه دلیل نقلی است (ر.ک: علامه *حلی*، ۱۴۰۷ق، ص ۲۴۴). البته اگر حکم مخالف عقل در قرآن کریم باشد - با عنایت به سازگاری قرآن با عقل و نیز با اذعان به و حیانت قطعی قرآن - باید حکم قرآنی به گونه‌ای تفسیر و توجیه شود که با حکم عقل، منافات و تضادی نداشته باشد (انصاری، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۵۷). بر اساس جمله «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع و کل ما حکم به الشرع حکم به العقل» رابطه حکم عقل و نقل، رابطه سازگاری است (ر.ک: مظفر، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۲۱۷).

نظریه‌ای که در این نوشته پیگیری می‌شود آن است که با توجه به نتیجه حاصله از صفات حق تعالی به عنوان مبانی نظریه جاودانگی نداشتن عذاب مجرمان و نیز دلایل عقلی که هریک بر انقطاع عذاب دلالت می‌کند و با وجود ضعفی که دلیل عقلی اقامه شده بر جاودانگی عذاب بر مبنای تحول ذات دارد (که در این نوشته بیان شد) می‌توان در جاودانگی عذاب تردید کرد؛ از این رو برای اثبات این نظریه باید دو مرحله را پیمود:

۱ - ۳. مبانی توحیدی انقطاع عذاب پس از تطهیر نفس و تغییر صفات مجرمان

توحید در قرآن کریم، محوری‌ترین مسئله و مهم‌ترین آموزه‌های پیامبران علیهم‌السلام شمرده شده و حلال مشکلات علمی و عملی فراوان است. آیات توحیدی قرآن دارای نظامی

متقن‌اند و هریک در کنار دیگری، ساختار معرفتی خاص و منحصر به فردی را ارائه می‌دهد. برخی از آموزه‌های مبنایی توحیدی قرآن مرتبط با موضوع این نوشته که به دور از جنجال‌های کلامی طولانی نمی‌توان از قرآن درک کرد از این قرارند:

۱ - ۱ - ۳. انحصار خالقیت در خدا: از منظر قرآن، ماسوی الله مخلوق خداست. در عالم وجود، آفریننده‌ای غیر خدا نیست؛ حال چه موجود مخلوق در نظر ما ناپسند باشد یا پسندیده؛ بنابراین مؤمن و کافر، خیر و شر، دنیا و آخرت، و بهشت و جهنم مخلوق خدایند و این مفهومی است که از تعبیر قرآنی چون «الله خالق کل شیء» (زمر: ۶۲) استفاده می‌شود. کل نظام کیهانی و انسانی متعلق به خداست. از این گذشته افعال آدمیان هم به شکلی مخلوق خداست؛ چراکه اختیار آنان و کمیت این اختیار، خدادادی است و محدوده اعمال را خدا برای آنان تعیین کرده است. قرآن در این زمینه می‌فرماید: «الله خلقکم و ماتعملون» (صافات: ۴۹). این مسئله بعداً توضیح بیشتری داده می‌شود.

انحصار خلقت در خدا، زمینه‌ای خواهد شد تا ذات انسان و نیز رابطه گناه آدمی با آثارش را نیز مخلوق خدا بدانیم و بر اساس آن، دلایل انقطاع را بیان کنیم.

۲ - ۱ - ۳. انسان‌های مختار و با ظرفیت‌هایی گوناگون: خداوند انسان‌ها را مختار، اما با ظرفیت‌های مختلف آفریده است؛ حال این اختلاف، ممکن است بر اساس تماس با انسان‌های دیگر و محیط جغرافیایی و زیستی حاصل شده باشد یا به‌طور مستقیم خداوند در درون انسان‌ها نهاده باشد. در هر دو صورت، مربوط به خداست؛ چون کل جهان و مافیها مخلوق خداست. به علت تفاوت در ظرفیت، انسان‌ها در راه انتخاب، در مسیرهای گوناگون قرار می‌گیرند و با اختیار خود، راه ایمان یا مسیر کفر را بر می‌گزینند. در نتیجه باید در دستگاه عدالت الهی این مسئله در نظر گرفته شود و میزان تأثیر مسائل خارجی در عنادورزی مجرمان لحاظ شود. البته حساب دنیا و تعامل با مجرمان، مسئله دیگری است که احیاناً با تعاملات اخروی خداوند فرق خواهد کرد.

۳ - ۱ - ۳. حاکمیت ربوبیت الهی بر کل جهان: ربوبیت به معنای پروراندن و تدبیر کردن، در قرآن آمده است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۴۲۶). خداوند می‌فرماید: «پس سپاس از آن خداست؛ پروردگار آسمان‌ها و پروردگار زمین، پروردگار جهانیان» (جاثیه: ۳۶)؛ یعنی تدبیر و پرورش و به کمال رساندن تمامی موجودات، تنها در دست

خداست و کسی یا موجودی از تحت تدبیر او خارج نیست؛ از این رو حتی شیطان با تدبیر و ولایت تکوینی الهی، کار خود را انجام می‌دهد و نمی‌تواند از مسیر تعیین شده تخطی نماید و هر کاری می‌کند به اذن تکوینی خدا انجام می‌دهد؛ از این رو در گمراه کردن بندگان خالص خدا ناتوان است و قرآن از زبان وی می‌گوید: «پروردگارا، به سبب آنکه مرا گمراه کردی، من هم [گناهانشان را] در زمین برایشان می‌آرایم و همه را گمراه خواهم کرد؛ مگر بندگان خالص تو از میان آنان را» (حجر: ۳۹ - ۴۰). آری شیطان، مختار و گمراه‌کننده انسان‌هاست؛ اما در نظام الهی، محدوده تأثیرگذاری او مشخص است و نمی‌تواند با ربوبیت الهی و سلطه ربانی در بیفتد و هدف آفرینش انسان را خنثی کند. آری خدا بر همه چیز احاطه کامل دارد و همه چیز با اراده الهی، مسیر خود را می‌پیماید. با نگاهی به داستان حضرت یوسف علیه السلام این نکته روشن می‌شود که مسیر انتخابی وی در راستای تحقق و تعبیر رویای وی بوده و این خداست که تمامی زمینه‌های رسیدن اختیاری به مقصد را برای حضرت یوسف علیه السلام فراهم می‌کند.

مبنای فوق نشان می‌دهد ربوبیت الهی بر همه جهان حاکم است و کسی را نشاید که خدا را از انجام کار خیری باز دارد و چون چنین است پس او به هدف آفرینش خود که جود بر بندگان است خواهد رسید.

۱۶۵

تفسیر

فصل
در
تفسیر
آیات
...

۴ - ۱ - ۳. منبعیت خداوند در صدور خیر: خداوند خیر و کمال محض است؛ افزون بر این، منبع هر خیر و کمال نیز است و هیچ شر مطلق از او صادر نمی‌شود و به‌طور کلی می‌توان آموزه قرآن در این مورد را تحت عنوان توحید در کمالات نام برد و گفت: تنها خداست که هر کمالی را داراست و او جامع جمیع صفات و اسمای حسناست. خداوند در یک جمله نورانی می‌فرماید: «هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (حشر: ۲۴). این توحید، گسترده‌ترین مفهوم را در خود دارد و شامل انواع توحیدهای دیگر نیز می‌شود. لازمه این توحید، عدالت مطلق، رحمانیت مطلق، قدرت مطلق، علم مطلق، بی‌نیازی مطلق و منبعیت تمامی خیرات و برکات است و نیز به معنای دور بودن از تمامی عیوب و نقص‌هاست. پس همه مخلوقات او خیر است؛ چون خدا تنها منبع خیر است و از خیر مطلق، جز خیر صادر نمی‌شود؛ گرچه امکان دارد خیریت آن برای ما روشن نباشد.

مبنای فوق، ما را به این نتیجه می‌رساند که شر مطلق از خدا صادر نمی‌شود و اگر اثبات شود وجود جهنمی، دائمی و عذاب مجرمان به شکل همیشگی، شر محض است می‌توان گفت از خدا صادر نخواهد شد.

۲ - ۳. دلایل عمده انقطاع عذاب مجرمان

ادله‌ای که اندیشمندان برای انقطاع عذاب اخروی ذکر کرده‌اند گوناگون است؛ اما مهم‌ترین دلایل در این باب، دلایل عقلی است و می‌توان گفت دغدغه اصلی و چالش عمده در مقابل نصوص، همین حکم عقل است. محور اصلی این نوشته مختصر، بحث نقد دلیل «تحول ذات مجرمان به واسطه گناه و در نتیجه استحقاق عذاب ابدی آنان» است. اکنون به دلایل عقلی نفی عذاب جاودانه می‌پردازیم.

۱ - ۲ - ۳. لزوم تحقق هدف خدا در آفرینش انسان

هدف خداوند باید در مخلوقش تحقق یابد؛ چراکه مانعی بر سر راه تحقق هدف خداوند وجود ندارد. هدف خداوند، سعادت و کمال همگان در سایه عبادت و بندگی اوست. ملاصدرا بر آن است که اصول حکمی بر این دلالت دارد که قسر (جریان خلاف طبیعت) بر طبیعت ادامه نمی‌یابد و اینکه هریک از موجودات طبیعی را غایتی است که وقتی منتهی بدان می‌شود و آن خیر و کمال اوست و اینکه خداوند اشیا را به گونه‌ای پدید آورده که بر قوه‌ای سرشته شده‌اند که بدان، خیر موجودشان حفظ می‌شود و به وسیله همان، کمال مفقودشان را می‌طلبند. از این جهت است که هریک از آنها را عشق به وجود و شوق به کمال وجود است که آن، غایت ذاتی اوست که همان را می‌طلبد و بالذات به سوی آن حرکت می‌کند. سخن در غایت آن و غایت غایتش، تا آنکه به غایة‌الغایات و خیر خیرات بینجامد نیز این‌گونه است؛ مگر اینکه وی را بازدارنده‌ای یا وادارنده‌ای به زور، بازدارد. ولی بازدارنده‌ها و وادارنده‌های به زور، نه اکثری و نه دائمی‌اند؛ وگرنه نظام آفرینش، باطل و بیهوده می‌شد و اشیا، تعطیل و مهمل و خیرات، پوچ و یاوه می‌شدند و زمین و آسمان برپا نبودند و آخرت و دنیا پدید نمی‌آمد. پس دانسته شد که تمام اشیا، ذاتاً طالب حق و مشتاق لقای او هستند و کراهت

و عداوت به حق، عرضی است. هرکس لقای الهی را بالذات دوست بدارد، خداوند نیز لقای او را بالذات دوست دارد و هرکس لقای خدا را به سبب مرضی که بر نفسش وارد شده، بالعرض ناخوش داشته باشد، خداوند نیز بالعرض لقای او را ناخوش دارد. به همین سبب مدتی عذابش می‌کند تا آنکه بیماری‌اش بهبود یابد و به فطرت اصلی خویش بازگردد یا آنکه به این کیفیت عادت می‌کند و درد و عذابش به سبب حصول ناامیدی زایل می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ج ۹، ص ۳۶۲ - ۳۴۶).

۲ - ۲ - ۳. عدالت

عدالت الهی اقتضا می‌کند کیفر، متناسب با جرم باشد. جرم محدود، مجازات محدود می‌طلبد و چون جرم مجرمان در دنیا محدود بوده به‌ناچار کیفر آنان نیز باید محدود باشد. در غیر این صورت ستم قلمداد می‌شود و اگر گفته شود این ثمره گناه خود اوست در پاسخ می‌گوییم عدالت الهی در تکوین اقتضا می‌کند که هرگاه به اندازه گناهش عذاب چشید نجات می‌یابد؛ زیرا عدالت الهی، هم در عالم تشریح و هم در عالم تکوین سریان دارد.

۳ - ۲ - ۳. رحمت

رحمت خداوندی همه چیز را در بر گرفته و نمی‌توان موردی را از آن استثنا کرد؛ درحالی‌که بر مجرمانی که در قعر جهنم مخلدند نمی‌توان سایه رحمت الهی را مشاهده کرد. افزون بر این از منظر عقل اگر روزی جهنمیان از عذاب خلاص نشوند آیا رحمت خدا بر غضبش پیشی گرفته و غلبه یافته است؟ روشن است که اگر در آنجا پس از مدت مدیدی از گذشت عذاب بر اهل جهنم، آنان خلاص نشوند رحمت خداوندی درباره آنان محقق نشده است. محی‌الدین بن عربی به حق در این زمینه می‌فرماید:

و قد وجدنا فی نفوسنا ممن جبّل علی الرحمة بحیث لو مکّنه اللّٰه فی خلقه لأزال صفة العذاب عن العالم واللّٰه قد اعطاه هذه الصفة ومعطى الكمال أحق به وصاحب الصفة وأمثالی ونحن عباد مخلوقون اصحاب اهواء واغراض ولا شک انه ارحم بخلقنا منّا وقد قال عن نفسه انه ارحم الراحمین، فلان شک انه ارحم بخلقنا ونحن عرفنا من نفوسنا هذه المبالغة (ابن عربی، [بی تا]، ج ۳، ص ۲۶).

۴ - ۲ - ۳. حکمت و علم خداوند

جاودانه ماندن در عذاب، در حکمت و علم مطلق الهی تردید ایجاد می‌کند؛ زیرا دست‌کم پس از استقرار مجرمان در جهنم و پس از آنکه به اندازه جرمشان کیفر شدند دیگر نگره‌داشتن آنان در جهنم سوزان، نه حکیمانه است و نه بر علم نامحدود خداوند منطبق است؛ زیرا برای چنین عذابی نمی‌توان غایتی معقول را تصور کرد و از سوی دیگر می‌توان این پرسش را مطرح کرد که خدایی که می‌دانست افرادی جهنمی می‌شوند و قرار است در کنار خدا تا ابد بسوزند، چرا آنان را آفرید؟ و اگر وجود آنان، لازمه رشد انسان‌ها در دنیا بوده، چرا باید تا ابد عذاب بکشند؟ به تعبیر دیگر، هدف حکیمانه خداوند از آفرینش هر فردی، سعادت و تکامل اوست؛ حال در مورد فردی که خداوند می‌دانست کافر معاند می‌شود و سپس تا ابد در جهنم سوزان قرار می‌گیرد آفرینش او نمی‌تواند هدف معقولی را دنبال کند. لازم است که هدف از خلقت موجودی با عاقبت و سرانجام آن موجود منافات نداشته باشد؛ درحالی‌که اگر کافر همچنان معاند باقی بماند و تا ابد در آتش باشد، هدف از آفرینش او محقق نخواهد شد.

ممکن است کسی بگوید وجود اشرار، لازمه نظام مادی و دنیوی برای امتحان و ظهور استعدادها و پخته شدن انسان‌هاست؛ ولی در پاسخ باید گفت تحقق چنین هدفی، ملازم جاودانگی مجرمان و عذاب آنان در جهنم نیست و دو راه دیگر است که می‌تواند با منظومه صفات الهی هماهنگ باشد؛ یکی اینکه پس از ایفای نقش، آنان را محو کند و دیگر آنکه آنان را به جهنم ببرد و به قدری عذاب کند تا تطهیر شوند و در نتیجه به هدف آفرینش آنها برسند.

۵ - ۲ - ۳. نظام احسن

نظام احسن در جهان اقتضا می‌کند شر مطلق و بی‌پایان محقق نباشد؛ درحالی‌که جاودانگی عذاب مجرمان، شر مطلق و بی‌پایان است و رخنه چنین حالتی در عالم وجود با احسنیت نظام جهان ناسازگار است و پیوسته در بخشی از این جهان، گروهی در حال تحمل بدترین عذاب هستند.

خاتمه

در اینجا باید به دو نکته خارج از بحث خلود - اما مرتبط به آن - اشاره کنیم: نخست: مورد نزاع در این نوشته، عذاب جاویدان، غیرمنقطع و دردآور برای مجرم و کافر معاند است؛ بنابراین هر تأویلی دربارهٔ ادلهٔ نقلی که در آن، عقاب جاویدان مجرم حل شود در صورتی که مؤید داشته باشد می‌تواند پذیرفتنی باشد؛ مانند:

۱. تا جهنم موجود است مجرمانی در آن هستند؛ اما جهنم نابود می‌شود و مجرمان از آن نجات می‌یابند (ر.ک: محمد شلتوت، ۱۹۹۷م، ص ۵۸).

۲. رفع عذاب با وجود ایشان در جهنم (قیصری، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۳۱)؛

۳. رفع عذاب و احساس لذت در جهنم و راضی نشدن برای رفتن به بهشت (ابن عربی، [بی تا]، ج ۹، ص ۳۴۹)؛

۴. جاودانگی جهنم و جاودانگی عذاب مجرمانی که پیوسته و برای همیشه پس از مرگ، داخل آن می‌شوند و سپس از آن خارج می‌شوند (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ج ۹، ص ۳۵۰).

ضمناً از محتوای این نوشته روشن شد طرح‌هایی که برخی برای حل مشکل خلود ارائه داده‌اند نارواست؛ مانند:

۱. صبور شدن مجرمان برای تحمل عذاب (قیصری، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۳۱)؛

۲. وجود عذاب آمیخته با نعمت برای همیشه در جهنم (بالی‌زاده، ۱۴۲۲ق، ص ۱۵۱-۱۵۲)؛

۳. فنای اهل جهنم پس از تحمل عذاب (ابن حزم، ۱۴۲۰ق، ص ۳۹۵).

دوم: ممکن است پرسیده شود اگر واقعاً جاودانگی در عذاب برای کسی وجود ندارد، چرا خداوند از تعابیر و زبانی در این مسئله استفاده کرده که بیشتر مردم نتوانند به آسانی، انقطاع عذاب را درک کنند؟

پاسخ این پرسش را باید از فلسفهٔ هدایت‌مندی قرآن دریافت کرد. به نظر می‌رسد فلسفهٔ زبان قرآن در بیان خلود برخی از مجرمان، آن بوده که انسان‌ها به خروج از جهنم دل خوش نکنند؛ چراکه چون درک درستی از شدت عذاب جهنم ندارند اگر با صراحت به آنان گفته شود شما سرانجام از جهنم خارج خواهید شد، ممکن است بسیاری از انسان‌ها به آسانی مرتکب انواعی از فسق و فجور و انحراف شوند؛ از این رو خداوند از باب لطف به ایشان خواسته حتی المقدور آنان به عذاب‌های آخرت گرفتار

نشوند و در دنیا به انواع پلیدی آلوده نشوند؛ چنان‌که خداوند در بحث ارتداد نیز چنین کرده و انسان مرتد را جهنمی دانسته و آنان را به انواع فراوان تقسیم نکرده است؛ بااینکه ارتداد از روی شبهه با ارتداد از روی نفاق و به غرض تضعیف روحیه مؤمنان بسیار فرق دارد و تنها حکم دومی، اعدام است؛ نه اولی. اما روشن است اگر قرآن در این باره می‌فرمود افراد می‌توانند مرتد شوند، زمینه هدایت بسیاری از افراد گرفته می‌شد؛ افزون بر این هرکس هر روز می‌توانست با این بهانه خود را بی‌دین جلوه دهد و دیگر جامعه اسلامی هویت اعتقادی خویش را از دست می‌داد.

نتیجه‌گیری

خداوند همه چیز را بر اساس هدفی عالی آفریده و جز خیر، چیزی از او صادر نمی‌شود و کسی نمی‌تواند او را در رسیدن به این هدف ناتوان کند. پس همه موجودات باید به شکلی به سوی تحقق هدف الهی پیش روند و چون دنیا جلوه‌گاه اختلافات است و انسان‌ها مختار، اما متفاوت آفریده شده‌اند و لازمه آن تفاوت در باورها، اخلاق و کردار است؛ نتیجه این حالت، اختلاف در ظرفیت‌های خود برای اصلاح خویش است؛ به گونه‌ای که برخی با اختیار خود در دنیا می‌توانند خویش را اصلاح کنند و برخی به سبب گناهان بسیاری که با اختیار خود مرتکب شده‌اند این توان را نمی‌یابند و عوامل منفی در وجودشان ریشه‌دار می‌شود؛ ولی چون ربوبیت الهی و رحمت او همه را فرا گرفته و حکمت او در آفرینش انسان‌ها اقتضای اصلاح همه را دارد - چراکه او خیر محض و تنها منبع خیر است و مانعی بر سر راه او برای سعادت همگان نیست - بنابراین اگر کسانی به احکام نورانی قرآن عمل نکردند و در دنیا از هواهای نفسانی خود پیروی کردند و در شهوات غرق شدند و به هدف آفرینش خود نرسیدند باید در برزخ یا در جهنم با عذاب الهی اصلاح شوند تا به خلوص برسند و آن‌گاه وارد بهشت شوند و در نتیجه هدف آفرینش آنان محقق شود.

بنابراین جاودانگی و ابدی بودن عذاب برای مجرم در جهنم با توحید قرآنی و صفات الهی و عقل آدمی چندان سازگار نیست. لازمه توحید الهی، انحصار روند

همه‌چیز به خداست و خداوند که منبع خیر محض است نمی‌تواند منبع جهنم ابدی باشد که پس از تطهیر مجرمان با عذاب، هیچ جنبه خیری در آن نیست و نیز خدایی که عادل است به سبب جرم اندک و محدود، مکافات نامحدود نمی‌کند. چنین نظریه‌ای، با اختیار آدمی، با توحید الهی، با هدف آفرینش، با علم، حکمت و عدالت خدا به آینده انسان‌ها و نیز با وجود کفر و ایمان در مردمی که همگی مخلوق خدایند و نیز با نظام احسن، همساز است. البته شایان ذکر است که آنچه ما در این مقاله گفتیم بر اساس قلمرو تفکر و عقل ناقص و حقیر خود و بدون آگاهی کافی و وفا از آخرت و اسرار شگرف آن است و این احتمال را نمی‌توان رد کرد که شاید در نظام اخروی، برخی از اموری که از منظر عقل دنیانگر و محدود ما ناروا بوده، روا گردد و معنای معقولی پیدا کند؛ چنان‌که در عالم رؤیا، اموری که تا حدی ناممکن است گاهی برای ما ممکن و عادی جلوه می‌کند و از دیدن و شنیدن آن هیچ تعجیبی نمی‌کنیم.

منابع و مأخذ

- * قرآن مجید؛ ترجمه محمد مهدی فولادوند؛ تهران: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، ۱۴۱۵ق.
۱. ابن حزم، الامام ابی محمد علی بن احمد؛ **الفصل فی الملل والأهواء والنحل**؛ ج ۲، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۰ق.
 ۲. ابن عربی، محی الدین؛ **الفتوحات المکیه**؛ بیروت: دار صادر، [بی تا].
 ۳. ابن منظور، محمد بن مکرم؛ **لسان العرب**؛ بیروت: دار صادر، ۱۴۱۴ق.
 ۴. انصاری، مرتضی؛ **فرائد الاصول**؛ قم: مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۹ق.
 ۵. بالی زاده، مصطفی؛ **شرح فصوص الحکم**؛ بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۲ق.
 ۶. بحرانی، سید هاشم؛ **البرهان فی تفسیر القرآن**؛ تهران: بنیاد بعثت، ۱۴۱۶ق.
 ۷. برتراند راسل؛ **چرا مسیحی نیستیم**؛ ترجمه طاهری، تهران: انتشارات دریا، ۱۳۵۴.
 ۸. جان هیک؛ **فلسفه دین**؛ ترجمه بهرام راد؛ تهران: انتشارات الهدی، ۱۳۷۲.
 ۹. جوادی آملی، عبدالله؛ **تسنیم: تفسیر قرآن کریم**؛ ج ۱، قم: اسراء، ۱۳۸۱.
 ۱۰. _____؛ **تفسیر موضوعی قرآن کریم**، ج ۲: توحید در قرآن؛ قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۳.
 ۱۱. _____؛ **تفسیر موضوعی قرآن کریم**، ج ۱۲: فطرت در قرآن؛ قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۸.
 ۱۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ **مفردات الفاظ القرآن**؛ ج ۱، بیروت: دارالعلم الدار الشامیة، ۱۴۱۲ق.
 ۱۳. شلتوت، محمود؛ **الاسلام عقیده و شریعة**؛ بیروت: دارالشروق، قاهره: دارالقلم، ۱۹۹۷م.
 ۱۴. صادقی تهرانی، محمد؛ **الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن**؛ قم: انتشارات فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵.
 ۱۵. صدوق، ابوجعفر محمد علی بن حسن بن بابویه قمی؛ **من لایحضره الفقیه**؛ تحقیق علی اکبری؛ قم: جامعه مدرسین، ۱۴۰۴ق.
 ۱۶. طباطبایی، سید محمد حسین؛ **المیزان فی تفسیر القرآن**؛ تحقیق علی اکبری؛ قم: جامعه مدرسین، ۱۴۰۴ق.
 ۱۷. طبرسی، فضل بن عباس؛ **مجمع البیان** (ده جلدی)؛ تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
 ۱۸. عبده، محمد؛ **شرح نهج البلاغه**؛ چهار جلدی، بیروت: دارالمعرفة، [بی تا].
 ۱۹. علامه حلی، حسن بن یوسف؛ **کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد**؛ قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۷ق.
 ۲۰. فخر رازی، ابوعبدالله بن عمر؛ **مفاتیح الغیب**؛ بیروت: دار احیاء التراث الاسلامی، ۱۴۲۰ق.
 ۲۱. فراهیدی، خلیل بن احمد؛ **العین**؛ قم: انتشارات هجرت، ۱۴۱۰ق.

۲۲. قدردان قراملکی، محمدحسن؛ **جهنم چرا؟**؛ قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.
۲۳. قرشی، سید علی اکبر؛ **قاموس قرآن**؛ تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱.
۲۴. قیصری رومی، محمد داوود؛ **شرح فصوص الحکم**؛ به کوشش سید جلال الدین آشتیانی؛ تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
۲۵. کلینی، محمد بن یعقوب؛ **اصول کافی**؛ تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۹۵ ق.
۲۶. مجلسی، محمد باقر؛ **بحار الانوار**؛ تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۲.
۲۷. _____؛ **بحار الانوار**؛ ج ۲، بیروت: مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ ق.
۲۸. مصطفوی، حسن؛ **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**؛ تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰.
۲۹. مطهری، مرتضی؛ **مجموعه آثار**، ج ۱: عدل الهی؛ تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۴.
۳۰. مظفر، محمدرضا؛ **اصول الفقه**؛ قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰.
۳۱. ملا صدرا، صدرالدین محمد شیرازی؛ **الحکمة المتعالیة فی الاسفار الربعة**؛ تحقیق رضا اکبریان؛ ج ۹، تهران: بنیاد حکمت اسلامی، ۱۳۸۰.
۳۲. _____؛ **عرشیه**؛ تصحیح و ترجمه غلامحسن آهنی؛ تهران: انتشارات مولی، ۱۳۶۱.
۳۳. نکونام، محمدرضا؛ **خلود دوزخ و آتش و عذاب جاوید**؛ قم: ظهور شفق، ۱۳۸۵.