





خلود دوزخ و آتش و عذاب جاوید

استاد فرزانه حضرت آیت الله مکنونام

سرشناسه: نکونام، محمدرضا، ۱۳۲۷ -
عنوان و پدیدآور: خلود دوزخ و آتش و عذاب جاوید، نکونام.
مشخصات نشر: قم: ظهور شفق، ۱۳۸۵.
مشخصات ظاهری: ۲۸۰ ص.
شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۲۸۰۷-۰۲-۴
یادداشت: فیبا
موضوع: جاودانگی.
موضوع: دوزخ.
موضوع: جاودانگی (فلسفه).
موضوع: ثواب و عقاب.
رده بندی کنگره: BP ۲۲۲/۶۵ ج ۸ ن ۸ /
رده بندی دیویی: ۲۹۱/۳۴
شماره کتابخانه ملی: ۸۵-۳۷۴۰۲ م



خلود دوزخ و آتش و عذاب جاوید

تألیف: حضرت آیت الله العظمی محمدرضا نکونام

ناشر: ظهور شفق

محل چاپ: نگین

نوبت چاپ: اول

تاریخ چاپ: زمستان ۱۳۸۶

شمارگان: ۳۰۰۰

قیمت: ۲۸۰۰۰ ریال

ایران، قم، بلوار امین، کوچه ی ۲۴، فرعی اول سمت چپ، شماره ی ۷۶

صندوق پستی: ۴۳۶۴ - ۳۷۱۸۵

تلفن: ۲۹۳۴۳۱۶ - ۰۲۵۱ تلفکس: ۲۹۲۷۹۰۲ - ۰۲۵۱

www.Nekounam.ir www.Nekoonam.ir

ISBN: 978-964-2807-02-4

حق چاپ برای ناشر محفوظ است

صفحه	فهرست مطالب	عنوان
۱۳	پیش‌گفتار
۱۹	تبیین محل بحث
۲۲	دیدگاه‌های عالمان

بخش نخست

تملیل و نقد دیدگاه‌های کلامی و فلسفی

۲۷	خلود و دیدگاه‌های کلامی
۲۷	دیدگاه خواجه‌ی طوسی
۲۸	نظرگاه علامه‌ی حلّی
۳۰	رأی صدر المتألهین شیرازی
۳۲	دوگانه‌گویی در بیانات ملاصدرا
۴۰	کتاب عرشیه و قاعده‌ی خلود
۴۲	باور فیض کاشانی
۴۲	نظریه‌ی حاجی سبزواری

بخش دوم
دیدگاه عارفان

- ۴۷..... ناماندگاری موضوع عذاب
- ۵۲..... استیلای حق و یأس عبد.....
- ۵۵..... عذاب و حرمان همیشگی.....
- ۵۷..... شبیه‌های به‌ظاهر فلسفی.....

بخش سوم
دیدگاه شریعت

- ۶۳..... نظرگاه قرآن کریم.....
- ۶۴..... واژه‌های قرآنی.....
- ۶۴..... واژه‌ی «ابد».....
- ۶۵..... واژه‌ی «خلد».....
- ۶۶..... آیه‌ی قتل عمد و ظهور در «خلود».....
- ۶۸..... شاهده‌ی گویا در جزمی نبودن عذاب.....
- ۶۹..... گوناگونی لسان آیات.....
- ۷۰..... نگاهی کلی به آیات قرآن کریم.....
- ۷۰..... دسته‌ی اول: «خلود».....
- ۷۰..... دسته‌ی دوم: «خلود» و «ابد».....
- ۷۱..... دسته‌ی سوم: «احقاف».....
- ۷۲..... تفاوت در محمول دو عنوان.....
- ۷۳..... آیه‌ی مبارکه‌ی مشیت.....
- ۷۴..... تحقق مشیت و انقطاع عذاب.....
- ۷۵..... آیات سوره‌ی هود.....

۷۸	آیات خلود
۸۵	آیات غفران و عدم بخشش
۸۷	آیات مشیت و استثنا
۸۷	چگونگی «ابد» و گوناگونی حالات
۹۰	واژه‌های خلود
۹۱	قتل عمد و مشیت و استثنا
۹۲	آیات سوره‌ی هود
۹۳	ابدیت در قالبی ملموس و مجسم
۹۳	سخنان بی‌اساس
۹۴	استثنا از زمان و یا افراد
۹۶	«مَنْ» و «مَا»
۹۶	عدم تنافی مشیت و ابدیت
۹۷	اسم «رَبِّ» و ابدیت دوزخ
۹۷	سخنان اهل سنت
۹۸	مشیت و استثنا در سوره‌ی انعام
۹۹	متعلق مشیت
۱۰۰	بیان تفاوت‌ها
۱۰۰	نامیدی در سایه‌ی خلود
۱۰۱	خلود و تربیت
۱۰۲	جبرسازان تاریخ
۱۰۳	قتل خطایی
۱۰۷	خلود از دیدگاه روایات شیعه
۱۰۷	مدارک شیعه
۱۰۷	حدیث حمران



- روایت جرجیر ۱۰۸
 روایت ابی ولّاد ۱۰۹
 حدیث ابی هاشم ۱۰۹
 روایت ابن ابی عمیر ۱۱۰
 فرازهایی از دعای کمیل ۱۱۱
 تخلف در وعید و وعده ۱۱۴
 روایت منصور ۱۱۵

بخش چهارم

بررسی دیدگاه اهل سنت

- دیدگاه محدثان و کلامیان اهل سنت ۱۱۹
 نظریه‌ی «شرح المقاصد» ۱۲۰
 حاشیه‌ی شرح المقاصد ۱۲۰
 قعر جهنم و جرجیر ۱۲۳
 حدیث ابن مسعود ۱۲۴
 آفرینش موجودات دوزخی ۱۲۴
 نقد و بررسی اقوال یاد شده ۱۲۶
 دو استوانه‌ی محکم ۱۲۹

بخش پنجم

وعده و وعید حق تعالی

- بخشش حق تعالی ۱۳۳
 تخلف از وعده و وعید حق تعالی ۱۳۸
 حق و تخلف از وعید ۱۳۹

۱۴۱	مخاطره‌ی مفهوم‌گیری از منطق
۱۴۳	صفات جمال و جلال
۱۴۷	استحسان و الزام در عفو
۱۴۷	دل نازکی و رقت قلب
۱۴۹	دیدگاه ابن عربی و تابعان وی
۱۵۱	شارخ قیصری
۱۵۲	موقعیت جناب محی‌الدین
۱۵۴	کتاب‌های شیخ
۱۵۶	یافته‌ها و بافته‌های شیخ
۱۵۷	مذهب و ولایت شیخ
۱۶۰	تفکر عرفانی، آلوده به تعصبات سنتی
۱۶۲	وعید و اغماض حق
۱۶۳	گوارایی عذاب
۱۶۴	ثبوت و اثبات
۱۶۴	نگهبانان دوزخ
۱۶۵	دوزخ حیوانات و حشرات
۱۶۵	جدایی از وطن
۱۶۶	عفو و حکمت حق
۱۶۶	تفاوت دل نازکی با عطوفت
۱۶۷	انحراف و گریز
۱۶۹	ادعای بی‌اساس شیخ

بخش ششم

بررسی جدایی دردناکی عذاب از آن

- آتش سرد و سلامت ۱۷۳
- بالی افندی، شارح فصوص ۱۷۵
- تمثیل شارح قیصری ۱۷۸
- استحسانات و مدارک بی‌اساس ۱۸۱
- نقد کلمات شیخ ۱۸۴
- عشق و آتش ۱۸۵
- موقعیت شارح قیصری ۱۸۶
- نظریه‌ی بالی افندی ۱۸۷
- توجیه و اهمال ۱۸۸
- سالک مبتدی و قیاس بی‌مورد ۱۸۹
- ضیافت کافر و دوزخ و جزا ۱۹۰
- عذاب و گوارایی ۱۹۱
- نقد نظریات فلسفی ۱۹۵
- خرده‌ای بر مرحوم صدرا ۱۹۵
- نظریه‌ی حاجی سبزواری ۲۰۸

بخش هفتم

قرآن کریم و اوصاف دوزخیان جاودانه

- خلود در قرآن مجید ۲۱۵
- (۱) بئس ۲۱۷
- (۲) جهنم ۲۱۸
- (۳) عذاب ۲۲۰



۲۲۳..... (۴) عدم خروج

۲۲۴..... (۵) زناهم

۲۲۴..... (۶) لا یخفف عنهم العذاب

۲۲۵..... (۷) اوصاف آتش و دوزخ

۲۲۵..... (۸) لعن و خواری در آتش

۲۲۷..... قرآن کریم در برابر استحسان

۲۲۸..... آفت بریدگی از عصمت و ولایت

۲۳۰..... ویژگی‌های برخی از آیات یادشده

۲۳۱..... تحقق ظهورات و بیان ابدیت

۲۳۲..... عدم انقطاع و کاستی عذاب و آتش

۲۳۲..... احاطه‌ی آتش و عذاب

۲۳۳..... چهره‌های آتش و دل اهل عناد

۲۳۴..... آتش و صورت‌های بی حساب

۲۳۶..... عذاب و آتش بی پایان

۲۴۱..... نه مرگ و نه زندگی

۲۴۵..... ادب و بیان عقاید

۲۴۶..... سابقه‌ی تاریخی بحث

۲۴۸..... آیه‌ی احقاب

بخش هشتم

نتیجه‌گیری و فلامه‌ی بحث

۲۵۵..... دلایل نافیان خلود

۲۵۷..... نقد و بررسی دلایل یادشده

۲۵۷..... الف) حب وطن



- ۲۵۸..... (ب) رحمت حق
- ۲۵۸..... (ج) قیاس حق با خلق
- ۲۵۹..... (د) رحمت مطلق و ظهور کفر و عناد
- ۲۵۹..... (هـ) نظام احسن
- ۲۶۰..... (و) جهان طبیعت
- ۲۶۱..... (ز) فاعلیت حق و لزوم قابلیت
- ۲۶۲..... تحصیل و حصول
- ۲۶۳..... ناامیدی و فرهنگ خلود
- ۲۶۵..... سیری ناپذیری دوزخ
- ۲۶۶..... تفاوت مکافات با فرهنگ ارباب
- ۲۶۷..... فیض الهی
- ۲۷۰..... استعمار پنهان
- ۲۷۳..... روایاتی دیگر در باب خلود
- ۲۷۳..... در آتش ماندگان
- ۲۷۴..... منکران امامت امیر مؤمنان علیه السلام
- ۲۷۴..... ناماندگاری موحد در آتش
- ۲۷۵..... اقسام موحد و کافر
- ۲۷۶..... دشمنان معاند علی علیه السلام
- ۲۷۷..... خلود و ائمه‌ی کفر و نفاق
- ۲۷۸..... عناصر مصداقی
- ۲۷۹..... نتیجه‌گیری و خلاصه‌ی بحث

پیش‌گفتار

الحمد لله رب العالمين، والصلوة والسلام على محمد وآله الطاهرين، واللعن
الدائم على اعدائهم أجمعين.

«خلود» و دایمی بودن آتش و دوزخ برای اهل آن از بحث‌های مهم و پیچیده‌ای است که همه‌ی اهل دیانت؛ به‌خصوص مسلمانان را همواره به خود مشغول داشته است. از متکلم، فیلسوف، عارف و مفسر و فقیه گرفته تا مردم عادی کوچه و بازار، تمامی این پرسش را برای همیشه از نهاد و درون علمی و عادی خود دارند که آیا در واقع خداوند مهربان، بندگان گناه‌کار را برای همیشه در آتش آخرت می‌سوزاند و آیا برای ابد، تا خدا خدایی می‌کند، بدون مدت و زمان و بی آن که رنگ و بوی حدّ و مقداری یافت شود، آنان را به آتش می‌سوزاند یا چنین نیست و تنها برای مدت زمانی، حال کوتاه باشد یا طولانی، گناه‌کاران را تأدیب و تنبیه می‌نماید و سپس آنان را از عذاب می‌رهاند و راحتی آنان را فراهم می‌سازد.

چگونه ممکن است خداوند مهربان، عده‌ای از بندگان خود را برای گناه و عصیان محدود، در مدتی کوتاه از عمر و زمانی در حدود پنجاه یا شصت سال و یا نهایت صد یا دویست سال، همواره و تا ابد عذاب

نماید؛ آن هم ابدی بی‌پایان و بدون حد و عذابی بس شدید و دردناک و مستمر؟

در این زمینه، بحث‌های بسیاری پیش می‌آید، یکی می‌گوید: در اصل، چنین برخوردی با گناه‌کاران چه لزوم یا چه اشکالی دارد و دیگری می‌گوید: این برخورد، معقول و صحیح نیست و یا خداوند مهربان چنین روشی را در پیش نمی‌گیرد؛ اگرچه درست و مطابق عدالت و مقتضای عقل و اندیشه باشد، مهربانی، لطف و عطوفت پروردگار چنین امری را ایجاب نمی‌کند.

هر کس به قدر فهم و کشش باطنی و یا توان ادراک علمی خود این بحث را دنبال می‌کند؛ بعضی بسیار و گروهی نیز اندک و خلاصه این مسئله‌ای است که هر کس اعتقاد به آخرت و معاد داشته باشد با آن درگیر است؛ اندک یا بیش و حتی برای لحظه‌ای هم که باشد به این فکر خواهد افتاد؛ زیرا به خود و اعتقاد وی مربوط می‌شود و از آینده‌ی نامعلوم خویش یاد می‌کند.

آدمی هنگامی که از کارهای عادی و روزانه‌ی خود فارغ می‌گردد، به صورت قهری به خویش مشغول می‌شود و از افکار و اعتقادات خود یاد می‌کند. هر مسلمانی یادی از خدا، قیامت و عاقبت کار خود می‌نماید و به این فکر می‌افتد که چه کردم و چه فرجامی دارم؟ او از کارهای خوب و بد گذشته‌ی خود و از آینده‌ی دور و پر مخاطره‌ی خویش یادی می‌کند و این پرسش ذهن او را مشغول می‌دارد. یکی قیافه‌ای عارفانه به خود می‌گیرد و با چهره‌ای مظلومانه که حکایت از رقت قلب و نرمی احساس او می‌کند با خود می‌گوید: آخر خدایی که گوی رحمت را حتی از غضب خود ربوده است چطور می‌شود باور کرد که بنده‌ی عاصی خود را که

مظهر حب و جلوه‌ی صفات وی می‌باشد برای همیشه در آتش خشم و غضب خود بسوزاند و آخر مگر ممکن است عذاب دایم و رنج همیشگی را برای عده‌ای از بندگان حق باور داشت؟

دیگری با قیافه‌ای فلسفی و با ظاهری مترقی مآب می‌گوید: از آن‌جا که قسر دایم محال عقلی است و عذاب همیشگی قسر دایم است، پس عذاب دایمی امکان‌پذیر نیست، و آن دیگری دنده‌ای دیگر از فلسفه را چاق می‌کند و کباده‌ی فلسفه را محکم بر سر می‌کشد و می‌گوید: عذاب دایمی اشکالی ندارد؛ چراکه تخلُّق و طبیعت ثانوی فرد به شمار می‌رود و برای اثبات آن دلیل و برهان جست‌وجو می‌کند و از برهان و عقل سخن می‌گوید.

در این میان متکلمان که همواره درگیر بحث‌های لفظی و مفاهیم هستند به مآثورات و مدارک برای تیرئهی خدا و دین و برای اثبات عذاب دردناک آخرت، استدلال می‌نمایند، چنان‌که گویی عاطفه و احساسی حتی نسبت به خود ندارند و یا خود را از خویشان خدا و مورد استثنا می‌دانند؛ به‌خصوص در این بحث که ظواهر آیات و روایات فراوانی با آنان همراه است. کلامیان بدون آن‌که در معاد واقعی و فهم دقیق اصل مآثورات آن تفکر و اندیشه نمایند، بی‌مهابا فرمان ابدرا صادر می‌نمایند و تیر خلاص را بر بندگان مطرود حق می‌زنند.

مردم عادی کوچه و بازار هرگاه خلوتی پیدا کنند و خود را تنها یابند، یا با یک‌دیگر به بحث نشینند، به‌خصوص اگر فضای سرد و گرم دنیا را به‌خوبی لمس نموده و احساس حرارت کرده باشند از این حرف‌ها و این چنین پندارها سخن سر می‌دهند و هرچه به میل آنان خوش آید و ذایقه‌ی آنان را تازه سازد درد و بدل می‌کنند و از صحّت و سقم آن بحث به



میان می‌آورند و همانند تمامی عارفان، فیلسوفان و متکلمان بدون تیر و عنوان و دلیل‌های غلاظ و شداد علمی و فنی، از هست و نیست آن بحث می‌کنند و فارغ از تمامی اصطلاحات فنی و قواعد علمی نظرات خود را اعلان می‌دارند.

بحث خلود و عذاب ابدی و یا نفی آن از بحث‌های پرماجرایی علمی، مردمی و اسلامی است که تمام عالمان دیانت را به خود مشغول داشته و هر یک به مقتضای دسته و گروه خود و نوع برداشت و منش و روش بحثی خویش، راهی را در پیش گرفته و نوعی از قضاوت را برای خود انتخاب نموده است. اما، برای بازگشایی دقیق و کامل این بحث و وصول به نهایت حقیقی آن باید از هرگونه قطب‌گرایی و میل و هواهای نفسانی و عاطفی دوری جست و جهات مختلف و ملاک‌های متعدد علمی آن را به‌طور سالم و وسیع مورد مطالعه و بررسی قرار داد و دنبال نمود تا اطمینان هرچه بیش‌تری از قضاوت نهایی آن به‌دست آید.

پیش از ورود به بحث لازم است تا مسایل و اعتقادات مورد اتفاق نظر از موضوعات اختلافی متمایز و جدا شود تا حدود متعدد و مختلف بحث مشخص و روشن گردد؛ به همین جهت، ابتدا به خلاصه‌ای از عناوین آن آرا و نظرگاه‌ها اشاره می‌گردد.

کسی که به نوعی به حق ایمان دارد خلود در عذاب ندارد؛ هرچند ظلم و ستم فراوان از او انجام پذیرفته باشد و آلوده دامانی که ایمان به حق را برگزیده است، هرگز خلود در آتش و دوزخ همیشگی را به همراه ندارد؛ اگرچه به نوعی ستم‌پیشه می‌باشد و این خود موجب می‌گردد که در دوزخ و آتش بسوزد و عذاب آخرت‌گریبان او را بگیرد. شاید بعضی از آنان بسیار در آتش و عذاب بمانند و به شدت مورد شکنجه قرار گیرند،

ولی خلود در حریم وجود آنان سایه نخواهد افکند.

عقل و شرع بدون هرگونه پیرایه‌ای بر این امر مورد اتفاق حاکم است و کتاب و سنت از آن به روشنی یاد کرده است؛ هرچند در میان اهل سنت کسانی هستند که برای اهل گناهان کبیره به خلود باور داشته‌اند، برای آن دلیلی نیست و نه عقل با آن همراه است و نه شرع آن را مورد حمایت و تصدیق قرار می‌دهد؛ بلکه خلاف آن مورد حمایت عقل و شرع است و این باور از نادانی و بی‌مایگی آنان حکایت می‌کند؛ گذشته از آن که اگر چنین باشد، خود آنان با چنان وضع کذایی، استحقاق عذاب دایم را دارند. این باور، باعث یأس مردم عادی و دوری آنان از دین و بی‌رغبتی به امور آخرت می‌شود. دامن زدن به چنین بحث‌های خشک و خشونت‌بار، بدون مدرک و دلیل محکمی، خود عذاب الیم و دردناکی برای بندگان خدا می‌باشد.

پرسش

۱۷

در چگونگی عالم آخرت این پرسش پیش می‌آید که آیا حشر و آخرت برای همه‌ی موجودات عالم - از مجرد تا مادی و از انسان تا حیوان و از جن تا انس - می‌باشد یا آن که حشر و قیامت برای دسته‌هایی ویژه از موجودات؛ مانند: انسان و جن و تعدادی از حیوانات است؟ در این رابطه، سخنان بسیاری است و هر دسته و گروهی راهی را در پیش می‌گیرند؛ ولی ما عمومیت کامل را بر می‌گزینیم؛ هرچند اثبات این امر مقام خاصی را طلب می‌کند و نفی و اثبات این امر به بحث خلود زیانی وارد نمی‌سازد، به همین جهت، نوشتار حاضر آن را به بحث نمی‌گذارد و تنها به ذکر عنوان آن بسنده می‌کند.

پرسش دیگری که در این جا پیش می‌آید این است که هر چیزی که حشر دارد، آیا در وعای وجودی خود به طور استقلالی خلود را به همراه



دارد یا نه؛ اگرچه وعای وجودی و مقام تحققی، عذاب و شکنجه‌ای نداشته باشد و هم‌چنین بهشت همگانی و نعیم موعود با اوصاف خاص آن وجود نداشته باشد و بهشت چنین موجوداتی که فراوان هستند و حشر و آخرت ابدی آن‌ها همان وعای وجودی خودشان می‌باشد که این خود مورد عنایت و اعتماد ما می‌باشد، ولی نفی و اثبات آن زیانی به بحث خلود نمی‌رساند و تحقیق آن مقام دیگری را درخواست می‌کند. امری که به‌خوبی روشن می‌باشد این است که اطفال، دیوانگان، مستضعفان و عقب‌ماندگان فکری - از هر گروه و قومی که باشند - استحقاق عذاب دوزخ را ندارند تا چه رسد به عذاب دایم و خلود آن و کسی به آن اعتقاد ندارد.

هم‌چنین برای کفار ناآگاه و یا افرادی که عناد به حق ندارند و در حال شک و بی‌اعتقادی به سر برده‌اند و در واقع تمامی کسانی که به تعبیری تحت عنوان مستضعف فکری قرار می‌گیرند و کسی سخن حق را به آنان نرسانده است، عذاب دایم یا اصل عذاب و دوزخ مورد بحث و گفت‌وگو می‌باشد و هر کدام با تغییر عنوان و جهت و خصوصیات مختلف، حکم خاصی را دارند که باید هر یک را در جای خود مورد بررسی قرار داد. افزوده بر این، ابدیت و خلود عالم آخرت و مقامات عالی بهشتی و مدارج فراوان آن برای مؤمنان و خوبان مورد اتفاق نظر همه‌ی اهل دیانت و اسلام می‌باشد و نزاعی در آن نیست و خلود و ابدیت آنان منافاتی با اراده و قدرت حق ندارد؛ خواه ابدیت به بقای حق باشد و یا به ابقای آن جناب «عزّ شأنه».

قرآن کریم و سنت حضرات معصومین علیهم‌السلام این دیدگاه را به صراحت می‌پذیرد؛ زیرا اگرچه استثنای «الا ما شاء الله» در حق آن‌ها وجود دارد، به

دنبال آن و بدون فاصله «عطاء غیر مجذود» آمده تا دفع توهم انقطاع را با احاطه‌ی قدرت حق هر دورا با هم در یک مقام عنوان سازد و بر آن اصرار ورزد که در مقام خود به‌طور تفصیلی از آن بحث خواهد شد.

تبیین محل بحث

بعد از بیان امور کلی، موضوعی که باقی می‌ماند و بسیار قابل اهمیت و مورد توجه این نوشتار می‌باشد و باید به‌خوبی دنبال شود، بحث خلود یا عدم خلود کفار و ائمه‌ی ظالمین است.

آیا در عالم آخرت، عذاب برای دسته و گروهی، دایم و همیشگی است یا خیر و آیا کفار معاند و پیش‌تازان کفر و عناد، به‌طور دایم مخلد و معذب خواهند بود یا چنین نیست و پس از مدتی؛ اگرچه طولانی، دوزخ یا عذاب آنان پایان خواهد پذیرفت و عذاب و دوزخ ابدی برای هیچ گروه و دسته‌ای نمی‌باشد.

این بحثی است که مورد اختلاف فراوان گروه‌های علمی و عالمان اسلامی قرار گرفته است و هر یک به نوعی از آن یاد می‌نمایند که در این جا به خلاصه‌ای از آن اشاره می‌شود.

متکلمان شیعه و بسیاری از اهل سنت و اهل فقه و تفسیر برای خلود کفار معاند در آتش و دوزخ و عذاب دایم اقامه‌ی اجماع می‌کنند و به ظواهر آیات و روایات بسیاری تمسک نموده و اصرار و پافشاری فراوانی بر این امر دارند. متأسفانه، بحث‌های آنان از اندیشه‌ورزی و دلایل عقلی بی‌بهره است؛ ولی چنین اعتقادی لازم محالی که آشکار و گویا باشد را به دنبال ندارد.

بسیاری از عارفان سخن از عدم خلود سر می‌دهند و به بعضی مآثورات اهل سنت و بسیاری از دلایل به ظاهر عقلی و استحسانات



فلسفی و بیانات عرفانی تمسک نموده‌اند.

محمی‌الدین عربی و تابعان و شارحان کلمات وی و مرحوم ملاصدرا و جناب فیض و برخی از امامیه، خلود را به طور جدی نفی نموده‌اند و برخی از آنان با احتیاط و برخی بی‌مهابا از این باور دفاع نموده‌اند.

دلایل عقلی همه‌ی گروه‌ها، بیش‌تر به استحسانات عقلی و نفسی شبیه است تا به برهان و دلیل منطقی صد درصد سالم و بی‌عیب و نقص صنعتی. تنها حرفی که درباره‌ی تمامی آن‌ها می‌توان زد این است که همه‌ی دلایل به شکل موجه‌ی جزئی نتیجه می‌دهد و هرگز نتیجه‌ای کلی نیست.

چیزی که در این بحث کاملاً اهمیت دارد و ملاک نفی و اثبات در اعتقاد است، مستندات صحیح و مآثورات مستند و محکم است. در واقع، مدارک این بحث، قرآن و روایات مستند و صحیح با دلالت‌گویا و خالی از توهم و اجمال می‌باشد.

موضوعی که برای بررسی این امر بسیار قابل اهمیت است و باید بر آن بسیار اصرار ورزید این است که در تحقیق مسأله باید از هرگونه گروه‌گرایی و یا کج‌فکری و تأویل و توجیه پرهیز داشت و تنها با ذوقی سلیم و به‌دور از هرگونه پیش‌داوری ذهنی از قرآن و مدارک بهره‌برداری نمود.

اگر قرآن کریم و روایات دلالت‌گویایی بر خلود داشته باشد؛ به‌گونه‌ای که مورد هیچ شبهه‌ای قرار نگیرد، بحث تمام است و مشکلی اساسی در کار نمی‌باشد و نمی‌توان چندان دلیل محکم عقلی بر خلاف آن اقامه نمود و با این بهانه‌گریز از آن ممکن نمی‌باشد؛ زیرا عمده‌ی ملاک - در حالی که احاله‌ی عقلی پیش نیاید - قرآن کریم و سنت است و

استحسانات عقلی و عواطف نفسانی نمی‌تواند سبب طرح مدارک نقلی محکم گردد، ولی اگر خلود به شکلی مورد شبهه قرار گیرد که در مدارک نقلی توهم پیش آورد و دلالت قرآن در این رابطه مورد سؤال قرار گیرد، می‌توان روایاتی را که عذاب و خلود را ثابت می‌نماید توجیه مناسب نمود؛ زیرا هنگامی که مدارک نقلی از عهده‌ی اثبات این اعتقاد بر نیاید و یا ما آن را به دست نیاوریم، نفی خلود و جاودانه نبودن عذاب احتمالی معقول می‌باشد و برخلاف دلیل و برهان نیست و دلیل عقلی بر احاله‌ی آن نمی‌باشد و حتی جانب انکار آن به مقتضای رقت قلب و عواطف انسانی بیش‌تر مورد توجه و عنایت قرار می‌گیرد.

پس این بحث را باید در دو بخش نقلی و عقلی مورد بررسی قرار داد و هر یک را در جهت مناسب خود عنوان نمود؛ به طوری که باید ظواهر آیات و چگونگی روایات و دلایل عقلی هر یک از نافیان و اثبات‌گرایان به طور کلی و شخصی و به دور از قطب‌گرایی و تعصب بررسی شود.

دیدگاه‌های عالمان

سه دیدگاه متفاوت در این که کفار معاند و دورافتادگان از توحید، عذاب جاودانه دارند یا خیر وجود دارد:

الف) خلود و جاودانگی عذاب برای آنان ضرورت دارد و قول به عدم خلود محال است. بسیاری از عالمان با ارایه‌ی دلایل نقلی و عقلی فراوان بر این عقیده‌اند.

این اعتقاد در جهت مناط عقلی دو دستگاه فلسفی دارد: یکی در جهت عدل الهی که چنین امری را ایجاب دارد و دوم اقتضای ذاتی و قانون علیت بیان می‌دارد که سرپیچی و عصیان علت استحقاق عذاب دایمی می‌شود.

همان‌طور که عدالت حق تحقق خلود را موجب می‌شود و تخلف آن بدون ملاحظات دیگر و عوامل خارجی با عدل الهی مناسب نمی‌باشد، قانون علیت، عصیان ذاتی را سبب چنین عاقبتی می‌داند؛ زیرا ذاتی، قابل تغییر و زوال نیست و اراده‌ی حق همان‌طور که بر محال تعلق نمی‌گیرد، در مقام تطبیق، تخلفی نمی‌پذیرد؛ زیرا مرتبه‌ی وجودی کفر به مقتضای عامل و علت خود، جز آتش و عذاب دایم را طلب ندارد.

ب) کفر با همه‌ی بزرگی و جسارتی که در عصیان دارد، اقتضا و علیت تام برای خلود ندارد. این اعتقاد، باور نخست را نفی می‌کند. بر اساس این باور، کفر نمی‌تواند بخشش و گذشت بی‌انتهای حضرت حق را تعطیل نماید و نفی خلود معلول را از علت و سبب خود جدا نمی‌سازد تا محال عقلی پیش آید، و این نظر، احاله‌ی فعلی که همان امتناع قبیح از حق و یا احاله‌ی عقلی که همان تعلق اراده بر محال است را لازم ندارد. پس از انقطاع عذاب و گذشت حق، قبیح و محالی پیش نمی‌آید و اگر حرفی باشد، در جهت نقل است. کتاب و سنت و به‌طور کلی نقل از

چنین امری پرده بر می‌دارد و جز نقل، ما را برای یافتن رابطه‌ی علی و لزومی بین چنین عقیده و جزایی پناهی نیست و عقل و اندیشه‌ی کلی هرگز به‌طور مستقل به چنین حکمی راه نمی‌برد.

ج) کفر و عناد اگرچه اقتضای چنین عقوبتی را دارد و تحقق چنین امری در آخرت منافاتی با عدل الهی ندارد، بخشش و عدم عذاب و عقوبت دایمی محال و قبحی را لازم ندارد و به عدالت حق آسیبی نمی‌رساند و خداوند متعال می‌تواند عذاب دایم را تحقق بخشد و یا پایانی برای آن قرار دهد.

بنابراین، هرچند خلود نیازمند اقتضاست و تحقق آن قبحی ندارد، زوال و جاودانه نبودن عذاب نیز امری محتمل و ممکن است و بنابراین، کفر و عناد، مقتضای عذاب دایم است و نه علت آن؛ پس عدم تحقق چنین عقوبتی بر حق ضروری نیست؛ اگرچه تحقق آن اشکالی ندارد.

پیش از هرگونه قضاوتی در این رابطه باید دید هر یک از این دیدگاه‌ها بر چه دلیلی اعتماد تام دارد و آنان بر اساس چه مدرکی به اعتقاد خود امیدوار شده‌اند؛ این در حالی است که نوع دلایل ارایه شده در این زمینه پریشان است و حریم و حدود بحث حفظ نشده است.

این نوشتار نخست دیدگاه‌های عالمان را طرح می‌نماید و بعد از تحلیل، نقد و بررسی آن، دیدگاه قرآن کریم - تنها مدرک اصلی - و روایات و مدارک شیعه و اهل سنت را به‌طور گسترده می‌کاود و سپس دلایل عقلی یا به ظاهر عقلی را مورد توجه قرار می‌دهد و جهات قوت و ضعف هر یک را بیان می‌دارد و دیدگاه حق و مطابق با واقع و هماهنگ با نظرگاه شریعت و به‌ویژه قرآن کریم را بر می‌گزیند.

و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین



بخش نخست

تحلیل و نقد دیدگاه‌های کلامی و فلسفی

خلود و دیدگاه‌های کلامی

دیدگاه خواجه‌ی طوسی

مرحوم خواجه، از بزرگ‌ترین دانشمندان متفکر و ژرف‌اندیش شیعی در کتاب گران‌قدر «تجرید الاعتقاد» می‌فرماید: «والکافر مخلد وعذاب صاحب الکبيرة ينقطع؛ لاستحقاقه الثواب بايمانه ولقبحة عند العقلاء»^۱. وی در این عبارت، کافران را مخلد می‌داند و بدیهی است که خلود به همراه عذاب می‌باشد.

۲۷

هم‌چنین ایشان، عذاب صاحبان‌گناه کبیره را به سبب ایمانی که دارند دایمی و همیشگی نمی‌داند. اعتماد ایشان در این جهت هم‌چون خلود کفار به مدارک نقلی و اجماع است و سند عقلایی ایشان، همان استحسانات عمومی است وگرنه عقل، خلود کفار در عذاب دایمی را نیز قبیح می‌داند.

در نظر وی، کافر برای همیشه در آتش و دوزخ گرفتار می‌باشد و مؤمن؛ هرچند گناه‌کار و بسیار آلوده باشد، به واسطه‌ی ایمان، عذاب همیشگی و دوزخ ابدی ندارد؛ اگرچه ممکن است بسیاری از گناه‌کاران

۱- کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۴۴۰.

چنانچه مورد عفو حق یا شفاعت شافعان قرار نگیرند به جهنم برده شوند و به عذابی شدید دچار گردند و به مقدار گناهشان چه بسا بسیار در آتش بمانند و برای مدّت‌های بسیار طولانی گرفتار آیند، ولی عذاب ابدی دوزخ را ندارند و دوزخ آنان، پایان می‌پذیرد. شیعه و به‌ویژه عالمان کلامی بر این باور هستند.

نظرگاه علامه‌ی حلی

علامه‌ی حلی در ذیل عبارت خواجه می‌فرماید: «أجمع المسلمون كافةً على أنّ عذاب الكافر مؤبّد لا ينقطع، واختلفوا في أصحاب الكبائر من المسلمين، فالوعيديّة على أنّه كذلك، وذهب الإماميّة وطائفة كثيرة من المعتزلة والأشاعرة إلى أنّ عذابه منقطع»^۱.

علامه، عدم انقطاع عذاب و ابدی بودن جهنم کافران را مورد اجماع همه‌ی مسلمانان می‌داند. وی معتقد است کسانی که کفر ندارند و مسلمانان، عذاب جاودانی ندارند و عذاب ابدی مورد نظر قرآن کریم و روایات را ویژه‌ی کافران می‌داند. البته به باور وعیدیه، اصحاب کبایر در عذاب دائمی قرار می‌گیرند، ولی اعتمادی به سخن آنان نیست و آن‌ها چون از تحلیل مدارک این باب عاجز مانده‌اند، بر این رأی رفته‌اند.

اعتقاد مرحوم علامه هم‌چون اعتقاد خواجه مطابق با نظریه‌ی متکلمان و بسیاری دیگر از اқشار و گروه‌های علمی شیعه می‌باشد. البته، این دو عالم برجسته و توانا، تنها اعتقاد خود را بیان کرده و تحلیل و تحقیقی نسبت به مدارک این باب ارایه نداده‌اند؛ اگرچه کتاب آنان بیش از این را ایجاب نمی‌کند؛ زیرا در این کتاب، اختصارنویسی را ارج نهاده‌اند.

۱- کشف المراد، ص ۴۱۴.

دیگر متکلمان و کتاب‌های کلامی شیعه و اهل سنت همین اعتقاد را نسبت به کفر کافران دارند و دلیل آن را اجماع و ظواهر مدارک می‌دانند و در این زمینه کم‌ترین تحلیل و نقدی را نداشته‌اند.

بخش نخست: تحلیل و نقد دیدگاه‌های کلامی و فقهی

رأی صدر المتألّهین شیرازی

در میان حکیمان و متألّهان، مرحوم ملاصدرا از این مسأله به صورت گسترده و تفصیلی یاد می‌نماید و در بسیاری از کتاب‌های خود؛ به‌ویژه اسفار - که نوشته‌ی اساسی ایشان است - این بحث را دنبال می‌نماید و با آن که نمی‌خواهد خود را مقابل ظواهر شرعی قرار دهد و از کتاب و سنت دور افتد، راه و روش محی‌الدین را به گونه‌ای آرام دنبال می‌نماید. ملاصدرا در بحث معاد الاسفار الاربعه تحت عنوان تتمه‌ی استبصار در بیان حقیقت احوال بهشت و دوزخ می‌فرماید: «وأما دار جهنّم فهی لیست كذلك لأنّها لیست دار روحانیة خالصة؛ بل هی مکدّرة مشوبة بهذا العالم فكأنّها هی هذا العالم انساق إلى الآخرة»^۱؛ دوزخ همان دنیای فانی است که به آخرت کشیده می‌شود و به‌طور نفسی است و از خود استقلال و بقا و یا خلوص و روحانیتی ندارد.

«وبالجملة حقیقة جهنّم وما فیها هی حقیقة الدنیا ومشتهیاتها...»^۲؛ حقیقت جهنم و آنچه که در آن است، همان حقیقت دنیا با تمامی قوای مادی و امیال حسی آن می‌باشد و دوزخ و آخرت در واقع چیزی جز دنیای فانی ما نمی‌باشد.

«فقد تبین ممّا ذکرنا: أنّ دار الجحیم و دار العذاب لیست بدار مستقلة ونشأة حقیقیة ومنزل حقیقی مبائن لعالم الدنیا وعالم الجنان؛ بل هی حالة ممتزجة ونشأة إضافية، منشأؤها ومبدء كونها هو جوهر الدنیا منتقلاً إلى القيامة بنقل ملائكة العذاب لأجل الذنوب والمعاصی والتعلّقات. فافهم هذه المسألة، فإنّها دقیقة غامضة، قلّ من العرفاء من یکاشف حقیقة الجحیم، وقد

۲- همان، ص ۳۴۳.

۱- الاسفار الأربعة، ج ۹، فصل ۲۷.

انکشفتم علی کثیر منهم حقیقة الجنّة»^۱.

و نیز می فرماید: «ومما یؤید ما ذکرناه من أنّ جهنم لیست بدار حقیقة متأصلة أنّها صورة غضب الله كما أنّ الجنّة صورة رحمة الله، وقد ثبت أنّ رحمة الله ذاتیة، وسعت کلّ شیء، والغضب عارضی، وكذا الخیرات صادرة بالذات، والشور واقع بالعرض، فعلى هذا، القیاس لابدّ أن یكون الجنّة موجودة بالذات والنار مقدّرة بالتبع»^۲.

از عبارات و بیانات ایشان با حذف امور تکراری و زواید چنین به دست می آید که نظری دربارهی دوزخ و آتش آخرت این است که: جهنّم و آنچه که در آن است تمامی همان دنیا و متاع آن و امیال نفسانی است. جهنم و عذاب آخرت حقیقت استقلالی و واقعیت نفسی دنیاست که به آخرت کشیده شده است و چیزی جز آن نمی باشد.

دوزخ و آتش آخرت، وجود اضافی، عرضی و تبعی دارد که مبدء و علت تحقق آن چیزی جز دنیا و تمایلات نفسانی نیست.

دوزخ، وجود اصالی، استقلالی و نفسی ندارد و تنها جلوهی ظهور و مظهر غضب حق تعالی است و در مقابل آن، بهشت وجود نفسی و اصالی دارد و مظهر رحمت واسع الهی می باشد.

در نظری، رحمت حق، ذاتی و دارای وجود سعی و نفسی است و از گستردگی اطلاقی برخوردار است؛ در حالی که غضب حق جهت عارضی دارد و از آن وسعت و نفسیت برخوردار نمی باشد.

خیرات، صدور ذاتی و اولی دارد، اما شرور، دارای وجود عرضی و تبعی است و اصالتی ندارد.

بشر نرسد: تحلیل و تدوین کلمات کلیدی



۲- همان، ص ۳۴۵.

۱- همان، ص ۳۴۵.

ملاصدرا برای بهشت آخرت، وجود ذاتی، استقلالی و استمراری قایل است؛ به عکس دوزخ و آتش آخرت که وجود آن تبعی، عرضی و غیر استمراری می‌باشد.

وی می‌گوید: دقت داشته باش که این مسأله از غوامض مسایل و مشکلات این فن است و عارفان شامخ ما اگرچه بسیار حقیقت بهشت را مشاهده نموده‌اند و در مقام شهود به حقیقت آن نایل آمده‌اند، شهود مقامی دوزخ، نصیب کم‌تر کسی از آنان گردیده است.

ایشان سخن خود را تکرار می‌کند و با نقل عبارتی از محی‌الدین که می‌گوید: آتش دواى برخی از بیماری‌های نفسانی است، می‌فرماید: «فیه تأیید لما قلناه من أنّ جهنّم لیست من حیث کونها دار العذاب ممّا له وجود حقیقی؛ بل منشأها وجود الضلال والعصیان فی النفوس حتّی أنّه لو لم یکن معصیة بنی آدم لما خلق الله النار»^۱؛ وجود آتش و عذاب آخرت گذشته از آن که وجود حقیقی و دایمی ندارد، چیزی جز عصیان و تمایلات نفسانی نمی‌باشد و در واقع، دوزخ و عذاب آخرت وجود لولایی دارد و از سنخ وجود دنیایی و بیماری‌های نفسانی است.

دوگانه‌گویی در بیانات ملاصدرا

مرحوم ملاصدرا بعد از تأیید باور محی‌الدین، بدون آن که توجهی به لوازم این سخن داشته باشد یا دغدغه‌ای به خود راه دهد، یکسره رو به سوی ظواهر آیات و روایات و کلمات متکلمان می‌نماید و در تحلیل و تقسیمی نسبت به اهل دوزخ و آتش می‌فرماید: دوزخیان بر دو دسته‌اند و برای دسته‌ای حکم خروج از آتش می‌دهد و آن‌ها را کسانی می‌داند که

نور ایمان در دل‌های آنان باقی است ولی به عصیان و گناهان بسیاری دامن زده‌اند و دسته‌ی دیگر را مخلّد در آتش می‌داند و برای آن‌ها خلود در دوزخ را اعلام می‌دارد؛ ولی در این جا این بیان مورد دقت قرار نگرفته است و نسبت به دسته‌ی دوم با بیان پیش از این که گفته شد: دوزخ عرضی، تبعی و غیر استمراری است، سازگار نیست؛ حتی اگر احتمال و نظریه‌ی محی‌الدین را دنبال کند که اگر بپذیریم جهنمیان خلود دارند، ولی عذاب آنان الیم و دردناک نمی‌باشد و عذاب آن، عذب و گوارا خواهد شد؛ زیرا امر عرضی و تبعی و غیر استمراری به‌طور صریح با خلود و دوام منافات دارد؛ چه عذاب آن جا عذب و گوارا باشد و یا دردناک و الیم. این دو بیان چه جمع و توجیه سالمی می‌تواند داشته باشد، جز آن که ایشان نه از محی‌الدین و نظریه‌ی ایشان و نه از ظواهر شریعت می‌تواند بگذرد. برگزیده‌ای از عبارات وی به‌طور صریح این مطلب را می‌رساند:

«فكذلك حال من يدخل في النار ويتعذب بها مدة لأجل الأعمال السيئة، فإن بقي في قلبه نور الايمان فمنع أن ينفذ ظلمة المعاصي في باطن قلبه ويحيط به السيئات، فلا محالة يخرج من النار ويبرء من العذاب، وأمّا من أسود قلبه بالكليّة وغاص باطن قلبه ظلمة المعاصي لأجل الكفر، فلا يخرج من النار أبداً مخلّداً»^۱.

مرحوم صدرا در این بیان می‌فرماید: اهل آتش بر دو دسته‌اند؛ گروهی که نور ایمان در دل دارند؛ اگرچه عصیان و گناه به‌طور جدّی دامن‌گیر آنان گشته است، اینان از دوزخ و عذاب خارج خواهند شد و در نعیم حق و



حقیقت آخرت قرار خواهند گرفت؛ اما کسانی که دل و جانشان به واسطه‌ی کفر تاریک گشته و فروغ هدایت را از خود دور داشته‌اند، دسته‌ی دوم هستند که هرگز از آتش آخرت و دوزخ خارج نخواهند شد و برای همیشه در آن جاودان خواهند بود.

این مطلب یکی از شواهدی است که به دست می‌دهد مرحوم صدرا در امور عامه‌ی فلسفی و الهیات خاص اگرچه دارای موقعیت‌های ممتازی است و بسیاری از بیانات مجمل و پیچیده‌ی حکیمان قدیم و عارفان را تبیین نموده و شارح ارزنده‌ای برای اندیشه‌های بلند دانشمندان پیشین بوده و توانسته است بسیاری از مطالب بلند و شایسته‌ی آنان؛ مانند: «اتحاد عاقل و معقول»، «حرکت جوهری» و بحث «علم حق» را از زیر یوغ صدرنشینان اندیشه‌ی صوری مشایی مانند: بوعلی و دیگران بیرون کشد و آن مطالب مجمل را بازسازی و عرضه کند - که خود کاری بس بزرگ و تحولی بس عظیم بوده است - ولی ایشان با تمامی موفقیتی که در این جهت دارد، در امور اخروی و مباحث معاد و موضوعات متعدد و مختلف آن چندان موفق نبوده است.

ایشان با آن که از بیانات عارفان و به‌خصوص ابن عربی دست بر نداشته و همان مباحث را در امور اخروی در خود پرورانده؛ در مقابل ظواهر شرعی و نقلی زانو بر زمین داشته و مشی کلامی را دنبال نموده و مباحث خود را مطابق ظواهر و نقل اصلاح کرده است و به عبارت دیگر، وی در امور اخروی، متکلمی متعبد و فیلسوفی به‌ظاهر مستقل و عارفی چیره‌دست بوده که تحقیقات خود را مطابق ظواهر تنظیم نموده و یا ظواهر را در مباحث اخروی تحقیقات فلسفی خود پنداشته؛ در حالی که فلسفه و عرفان را نیز لحظه‌ای از خود دور نداشته است؛ به‌ویژه در این

بحث که ایشان اگرچه اعتقادات شیخ را یک جا پذیرفته و دل درگرو آن‌ها می‌دهد، هرگز از ظواهر شرع روی‌گردان نمی‌شود؛ بدون آن که دوگانگی ظواهر با اعتقاد شیخ را عنوان نماید و از آن پرده بردارد.

پس ایشان در واقع نه از شیخ می‌گذرد و نه با ظواهر شریعت مخالفتی روا می‌دارد و می‌خواهد هر دورا به خوبی و به آسانی بر هم هموار سازد؛ اگرچه با توجیه و تأویل فراوانی همراه باشد که شأن این گونه مباحث نمی‌باشد، وگرنه وی که سخن از «القسر لا یدوم» سر می‌دهد و موجود قسری را دایمی نمی‌داند و عدم خلود را اساس کار خود قرار می‌دهد و استمرار و نفسیت را از دوزخ و آتش سلب می‌نماید و از وجود تبعی و عرضی سخن می‌گوید و دوزخ را همان وجود لولایی دنیا و جرمانی عصیان می‌شناسد؛ پس کافر را در کجا مستقر می‌کند و در چه وعایی از وجود مخلّد می‌نماید و چگونه خلود و استمرار را از وجود دنیایی می‌سازد.

بر این اساس، بیانات وی چیزی جز همان اعتقاد به ظواهر شرعی نیست و مدارک نقلی، ایشان را به اطاعت و تمکین و اداب ساخته است؛ اگرچه سخنان محی‌الدین را تکرار می‌کند و اعتقادات وی را از دل دور نمی‌سازد. او در این بحث می‌گوید:

«هذه مسألة عويصة، وهي موضع خلاف بين علماء الرسوم وعلماء الكشوف، وكذا موضع خلاف بين اهل الكشف هل يسرمد العذاب على أهل النار الذين هم من أهلها إلى ما لا نهاية له أو يكون لهم نعيم بدار الشقاء فينتهي العذاب فيهم إلى أجل مسمى مع اتفاقهم على عدم خروج الكفار منها وإنهم ما كثون فيها إلى ما لا نهاية له، فإن لكل من الدارين عماراً، ولكل منها ملؤها»^۱.

۱- همان، فصل ۲۸.



دایمی بودن یا نبودن عذاب کفار در آخرت، میان تمام دسته‌های علمی، اختلاف فاحشی وجود دارد؛ اگرچه همگی در این که همه‌ی کفار در دوزخ ماندنی خواهند بود اتفاق دارند؛ خواه عذاب آنان الیم و دردناک باشد یا عذب و گوارا. وی در این عبارت به نظر محی الدین نظر دارد و در ادامه می‌فرماید: بدان که اصول حکمی دلالت دارد که «القسر لا یدوم»؛ قسر هیچ‌گاه به طور دایم و همیشگی وجود ندارد و تمامی موجودات را عنایتی حقیقی می‌باشد؛ جز آن که مانع عرضی و قسری به عنوان عصیان و گناه و عناد آنان را پیش آید که این حرمان، استمراری نمی‌باشد و زوال‌پذیر است. پس هر کس به واسطه‌ی گناه و عناد و کفر و حرمان، خدای خویش را ناخشنود دارد، دچار امر عرضی گردیده که به طور قهری خداوند حکیم او را به قدری عذاب می‌نماید که از این نقصان و بیماری بهبودی یابد و دوباره به فطرت اولی خود - که همان حب به حق است - بازگردد و یا آن که عادت به عذاب که فطرت ثانوی چنین افرادی می‌گردد برای وی حاصل شود.

ایشان در این بیان، دوام عذاب در دوزخ را خلاف اصول حکمی و انقطاع آن را امری مسلّم می‌شمارد. وی خلود در آتش دوزخ را با طبیعت ثانوی سازگار می‌داند که در این صورت، عذاب، دردناک و الیم نخواهد بود. وی در ادامه می‌آورد: «وعندنا أيضاً أصول دالّة علی أنّ الجحیم و آلامها و شرورها دائمة بأهلها كما أنّ الجنّة و نعيمها و خیراتها دائمة بأهلها إلاّ أنّ الدوام لكلّ منها علی معنی آخر»^۱.

ملاصدرا مدعی وجود اصولی در نزد خود است که دوام اهل دوزخ و

جنت را به دوام اهل آن می‌داند و تفاوتی میان این دو حرف قایل نمی‌شود؛ هرچند دوام هر یک را مناسب با مرتبه‌ی وجودی خود دانسته که آن، همان شخصی و نوعی بودن نعیم جنت و عذاب آتش است و ایشان در پاسخ اشکالی، این امر را عنوان می‌کند که نعیم جنت شخصی است و بقای آن به بقای افراد آن می‌باشد و قابل تبدیل و تغییر نیست؛ ولی بقای عذاب آتش نوعی است و به بقای اشخاص نیست؛ به طوری که دوزخ و عذاب آن باقی می‌ماند؛ اما افراد عاصی و کفار اهل دوزخ قابل تبدیل و تغییر می‌باشند.

این حکیم فرزانه بعد از بیان این که همه‌ی موجودات مظاهر اسما و صفات حق تعالی هستند و اسما و صفات حق در کار هستند و جلوات وجودی هر یک تحقق مناسب ظهوری خود را وجود می‌بخشد، به سراغ این روایت می‌رود که: «لولا أن تذنبون لذهب و جاء بقوم آخر یذنبون»، و بعد از بیان روایت، کلام محی‌الدین عربی را نقل می‌کند که هم بهشتیان و هم جهنمیان را خالد و جاودانی می‌داند؛ بهشتیان به فضل خدا و لطف الهی و دوزخیان به عدل حق تعالی از چنان خلود و ابدی برخوردارند و در تناسب وجودی خود مستغرقند که هرگز عیشی جز آن را بر خود نمی‌پسندند؛ به طوری که: «إِنَّهُمْ لَوْ دَخَلُوا الْجَنَّةَ تَأَلَّمُوا لِعَدَمِ مَوَافَقَةِ الطَّبَعِ الَّذِي جَبَلُوا عَلَيْهِ فَهَمَّ يَتَلَذَّذُونَ بِمَا هُمْ فِيهِ مِنْ نَارٍ وَمَهْرِيرٍ وَمَا فِيهَا مِنْ لَذَغِ الْحَيَاتِ وَالْعَقَارِبِ كَمَا يَلْتَذُّ أَهْلُ الْجَنَّةِ بِالضَّلَالِ وَالنُّورِ».

خلاصه، این دو دسته به فضل و عدل الهی و عای وجودی و وجود خلودی دارند و هر یک به حقیقت ثابت و متحقق خود چنان سرمستند که حقیقت ابد را به بازی می‌گیرند و طبیعت ثانوی اهل آتش چنان آن‌ها را غرق عیش و لذت می‌سازد که هم چون اهل جنت از عذاب لذت



می‌برند و بر الیم چیره می‌گردند و آن عذاب چنان گوارای وجودشان می‌شود که تمام بهشت با همه‌ی موجودی آن برای اهل آتش عذابی بس الیم خواهد بود و آنان تنها به خصوصیات و حقایق وجودی دوزخ دل خوش می‌دارند و جز بر آن دل نمی‌بندند و سرور و خوشی ندارند؛ زیرا طبع متحقق هر یک از آن‌ها چنین اقتضا و ایجابی دارد.

به قول مثال معروف که در شأن این دسته از اهل آتش مناسب است باید گفت: جناب گربه هنگامی که دستش به دنبه نمی‌رسد و نمی‌تواند خود را به آن برساند، با قیافه‌ای مغرورانه می‌گوید: دنبه چیست، دنبه بو می‌دهد! و خود را با این سخن، راضی می‌سازد.

اهل دوزخ و عذاب هم چنان بر آتش و عذاب مسرور و سرمستند که هرگز حاضر نیستند حتی لحظه‌ای از نسیم بهشت برخوردار شوند و برای همیشه از آن روی‌گردان می‌باشند.

محمی‌الدین عربی در فصوص و دیگر کتاب‌های خود به مناسبت از این اعتقاد دفاع می‌کند و چنان بر حقیقت آن پای فشاری دارد که هرگز احتمال خطا و انحرافی را در آن روا نمی‌دارد و برای اثبات و تحقق صحت آن به مثال‌های عرفی و عامیانه‌ی دنیوی و مادی و حسی تمسک می‌کند و خود را با اندیشه‌های صوری در این امر بسیار مهم راضی می‌نماید و مرحوم صدرای نیز شاهد صدقی برای دعاوی ایشان می‌گردد و بدون چون و چرا با او همراه می‌گردد.

مرحوم آخوند بعد از بیان کلام محمی‌الدین، کلام قیصری؛ شارح مشهور فصوص را تکرار می‌کند که همه‌ی عالم بندگان حق تعالی هستند و همگی مظهر او می‌باشند و چنین خداوندی هرگز بندگان خود را برای همیشه عذاب نمی‌نماید و عذاب الیم و دردناک دوزخی تنها برای

ایصال آن‌ها به حق و رفع کدورات نفسانی از آن‌ها می‌باشد.

ایشان بعد از همه‌ی این بیانات برای تکمیل بیان سابق خود، اشکالی را طرح می‌نماید و می‌فرماید: اگر ایراد شود که این سخنان به‌طور آشکارا پرده از روی امری بر می‌دارد که منافی بیان قبلی شماست و آن این‌که: اگر انقطاع عذاب الیم و دردناک از اهل آتش و دوزخ مسلم گردد کلام شما با دوام آلام و عذاب اهل آتش منافات دارد، در پاسخ باید گفت بین این دو منافاتی نیست؛ زیرا میان عدم انقطاع عذاب از هر یک به‌طور کلی، آن‌هم در رعایی خاص و مرحله‌ای مخصوص تمایز تمام می‌باشد.

خلاصه، صدرای شیرازی بعد از فراز و نشیب‌های بسیار، خلود را می‌پذیرد و با ظواهر شرعی مخالفت نمی‌نماید؛ اگرچه عذاب الیم و ابدی را روا نمی‌دارد.

وی نصوص شرعی را می‌پذیرد و سخنان ابن عربی را در میان نصوص تحلیل می‌نماید و راه‌گریز خود را چنین می‌یابد که ابد را با انقطاع عذاب و سوز و درد اهل دوزخ همگام نماید و اندیشه‌ی ابن عربی را باور نماید و گوید روزی آتش بر اهل دوزخ گوارا خواهد شد. با این توضیح به دست می‌آید که ایشان سخن تازه‌ای در این زمینه ارائه نداده‌اند و مشکلی را نگشوده‌اند؛ اگرچه هم‌چون عارفان از کشف و شهود و واردات قلبی سخن گفته‌اند و روح مبارک خویش را با آن‌ها مسرور داشته است.

این در حالی است که وی در «عرشیه» چنین اعتقادی را نمی‌پذیرد. تفاوت دیدگاه‌های وی در کتابه‌های مختلف او این امر را می‌رساند که این بحث برای صدراروشن و صافی نبوده است. ایشان در بعضی موارد به‌طور خلاصه و مجمل این موضوع را عنوان می‌کند و به آسانی از آن می‌گذرد. در اسفار هم اگرچه مطلب را صاف و روشن به حساب می‌آورد



و بر اعتقاد شیخ اعتماد می‌کند و وارد استدلال و نقل حدیث نسبت به عدم خلود می‌شود، مدارک شرعی و اجماع اهل شریعت را از نظر دور نمی‌دارد و به دنبال راه‌گزینی می‌باشد. او خود را قانع می‌کند و از آن مدارک به آسانی می‌گذرد و مدارک و استحسانات نفی خلود را بیان می‌کند؛ ولی روشن است که ایشان باطن خود را در این موضوع آرام نمی‌بیند؛ به گونه‌ای که بر اعتقاد عدم خلود ثابت نمی‌ماند و خود را تا اواخر عمر با این مسأله درگیر می‌دارد و در نهایت از آن دست بر می‌دارد و به خلود اهل آتش و عذاب سخت آن‌ها به طور دایم و ابدی اعتقاد پیدا می‌کند و پای‌بند سخنان شیخ در این زمینه نمی‌شود؛ اگرچه باز از شیخ و کلام ایشان به احترام یاد می‌کند و از خود تنها اظهار اعتقاد خلاف شیخ را نشان می‌دهد و برای ردّ بیانات شیخ استدلالی نمی‌آورد؛ چنان‌که از «عرشیه» ایشان این امر به دست می‌آید.

کتاب عرشیه و قاعده‌ی خلود

ایشان در قاعده‌ای از قواعد پایانی «عرشیه» در بحث خلود اهل آتش می‌فرماید: «هذه مسألة عویصة وهي موضع خلاف بین علماء الرسوم وعلماء الكشف وكذا بین اهل الكشف هل یسرمذ العذاب علیهم الی ما لا نهاية له أو یكون لهم راحة ونعیم بدار الشقاء عند انتهاء العذاب الی أجل مسمی مع اتفاق الكلّ علی عدم خروج الكفار من النار وإِنَّهم ما کثون فیها الی ما لا نهاية له وأنّ لكلّ من الدارین عماراً و لكن منها ملؤها»^۱.

وی در این عبارت، این موضوع را از مشکلات پیچیده‌ی اعتقادی می‌داند که علمای ظاهر و اهل کشف در آن اختلاف دارند و در ادامه کلام

۱- العرشیه، ص ۲۷۸.

شیخ را عنوان می‌نماید و می‌فرماید: «صاحب الفتوحات المکیة أمعن في هذا الباب وبالغ فيه في ذلك الكتاب وقال في الفصوص: وأما أهل النار فمآلهم إلى النعيم إذ لا بدّ لصورة النار بعد انتهاء مدّة العقاب أن يكون برداً و سلاماً على من فيها»^۱.

ابن عربی خلود آتش را نمی‌پذیرد و توصیف ملاصدرا از وی با تعبیر: «أمعن في هذا الباب وبالغ فيه» از بلندی کلام شیخ و دقت وی حکایت دارد؛ ولی در پایان همین قاعده، اعتقاد قلبی خود را به خلود اهل آتش و عذاب و سختی آن بیان می‌کند و می‌فرماید: «والذي لاح لي بما أنا مشغول به من الرياضات العلميّة والعملية أنّ دار الجحيم ليست بدار نعيم، وإنما هي موضع الألم والمحن، وفيها العذاب الدائم، لكن آلامها متفتّحة متجدّدة على الاستمرار بلا انقطاع، والجلود فيها متبدّلة، وليس هناك موضع راحة واطمئنان؛ لأنّ منزلتها من ذلك العالم منزلة عالم الكون والفساد من هذا العالم»^۲.

ملاصدرا در این مقام، خلود را به طور صریح می‌پذیرد و می‌فرماید: آنچه از دریافت‌های علمی و عملی برایم حاصل شده این است که دوزخ و خانه‌ی شقاوت، هرگز دار و خانه‌ی نعيم و راحتی نیست؛ بلکه جای درد و رنج و سختی، به طور دایم و همیشگی است که به طور مستمر متبدّل می‌باشد و راحتگاه و محلی برای آرامش نیست.

بیان صدرا در عرشیه، اعتقاد پایانی ایشان است و چه خوب بود که این اعتقاد را با دلایل عقلی بیان می‌فرمود و کلمات شیخ را پاسخ می‌داد و موقعیت بلند خود را در مقابل شیخ نشان می‌داد؛ نه آن که با «أمعن و بالغ فيه» از باور شیخ یاد کند و برای بیان خود دلیلی نیاورد و به طور

بش نرسد: تحلیل و نقد دیدگاه‌های کلامی و فلسفی



۲- العرشية، ص ۲۸۲.

۱- همان، ص ۲۸۲.

مفصل وارد نشود تا انصراف وی از نظر ابن عربی با توجه به دیگر بحث‌های وی متعین نگردد؛ اگرچه باطن صافی ایشان وی را به حق واصل گردانید و با اولیای نعیم خود در این زمینه هم‌فکر گردید.

باور فیض کاشانی

مرحوم فیض از حکیمانی است که با نظر نخست استاد خود؛ ملاصدرا، همراه شد و به همان اعتقاد باقی ماند و شاید به عبارت «عرشیه» توجهی نداشته؛ زیرا «عرشیه» از کتب پایانی مرحوم صدراست. مرحوم فیض کاشانی - شاگرد و داماد مرحوم ملاصدرا - به پیروی از استاد علوم عقلی خود، خلود و عذاب الیم و دردناک ابدی را برای کافران نمی‌پذیرد و خود را هم‌چون استاد بزرگوارشان به بیانات محی‌الدین و شارح قیصری و شارح کاشانی مشغول و سرمست می‌دارد و هیچ‌گونه نوآوری از گفتار وی مشاهده نمی‌شود و گویی مرام روایی و لسان روایات و دلالت آیات نسبت به این امر بسیار مهم را کسی در اختیار استاد و پیروان وی قرار نمی‌دهد؛ در حالی که از ایشان توقع بود که در این مسأله که جهات نقلی مثبت و فراوانی دارد و از دلالت نطقی بسیاری برخوردار است تحقیق نماید و چون وی در این مسأله تابع صدراست، نیازی به نقل عبارت وی نمی‌باشد.

نظریه‌ی حاجی سبزواری

مرحوم حاجی سبزواری در حاشیه‌ی اسفار گوید: به نظر من دوام عذاب و خلود در آتش، برای کفار سخن کاملی است و انقطاع عذاب از آنان بی‌اساس می‌باشد و بیان مرحوم صدرا که می‌فرماید: «القسر لا یدوم» بدون پاسخ نیست. وی گوید: عذاب دایم از ضروریات دیانت است و خلود اهل دوزخ، گذشته از آن که مدلول کتاب مجید است، از

ضروریات دین می‌باشد و اختلاف‌هایی که در این جهت است حایز اهمیت نیست. ایشان اگرچه همراه و همگام اهل ظاهر می‌شود و خلود و عذاب الیم ابدی را می‌پذیرد و با رغبت از دلایل عقلی بحث نمی‌کند، اجماع و اتفاق در عذاب الیم را مورد خدشه قرار می‌دهد و خلود در دوزخ و عذاب الیم و ابدی بودن آن را مسأله‌ای نظری می‌شمرد که اجماع در آن کارساز نیست و نفی و اثبات آن را مورد عنایت قرار نمی‌دهد.

هم‌چنین دیگر حکیمان و متألهان کم و بیش همین راه را دنبال نموده‌اند و یا جانب عقل احساسی را گرفته و به استحسانات عرفا تن در داده و عذاب الیم را در نهایت گوارا ساخته‌اند و خلود را مورد سوال قرار داده و هر دو امر را پذیرفته‌اند و با اهل ظاهر همراه شده‌اند که با توجه به هماهنگی آنان در عبارات و دلایل نیازی به ذکر و تفصیل آن نیست.



بخش دوم

دیدگاه عارفان

ناماندگاری موضوع عذاب

عارفان بر این عقیده‌اند که در عالم آخرت و سرای ابدی که در طول و عمق این عالم است یا عذاب دوزخ و آتش به طور دایم و ابدی با شدتی که متکلم می‌گوید و به نحو مجازات استمراری و غیر متناهی به معنای فلسفی آن وجود ندارد و یا اگر استمرار و ابد فلسفی در کار باشد و خلود و دوام داشته باشد، الیم و دردناک یا به طور تزیاید و شدت در ظرف وصول، همیشگی نخواهد بود.

پس به قول عارف: در عالم آخرت یا عذاب، الیم و دردناک می‌باشد؛ ولی خلود و ابد، به معنای فلسفی آن نمی‌باشد و یا اگر خلود، به معنای فلسفی آن باشد، الیم و دردناک نمی‌باشد؛ بلکه بعد از مدتی - هر چند زیاد هم که باشد - عذاب الیم و دردناک، آرام می‌گیرد و طغیان خود را از دست می‌دهد و عذب و گوارا می‌گردد و در دل کافر خو می‌کند و احساس سختی و فشار و شدت و اندوه و شکنجه برای اهل دوزخ مفهومی نخواهد داشت؛ بلکه تمام اهل آتش، مست شور و عشق و نور و غرور خواهند بود.

برای این ادعا دلایل گوناگونی اقامه می‌شود که به پاره‌ای از آن به زبان حال اشاره می‌شود.

عذاب و جزا و ثمرات کردار انسانی به خودی خود اصالت و استقلال ندارد و همگی معلول عمل و کردار آدمی است؛ پس بر این اساس و به مقتضای قانون علیت، تمامی ثمرات و نتایج کردار آدمی به بقای عامل تحقیقی آن بستگی دارد و تا عوامل وجودی آن محقق باشد، باقی می‌ماند و در غیر این صورت، از آن ثمرات، اثری باقی نمی‌ماند.

این دلیل را به بیانی روشن‌تر و ملموس‌تر می‌توان این‌گونه ترسیم نمود که اساس تمامی معاصی و ریشه‌ی بنیادی عصیان و اکابر معاصی و کاستی‌ها، کفر، شرک و عناد است، در واقع همان ستیز با حق و گریز از مبدا هستی و یأس و ناامیدی از پروردگار عالمیان و دل بستگی به غیر آن جناب می‌باشد.

هرگاه چنین معانی و حوادثی در دل آدمی رسوخ نماید و در جان فرد ریشه دواند و رشد کند، به‌طور نسبی ایمان و زمینه‌ی ایمان را نفی نموده و فرد را درگیر این‌گونه کاستی‌ها می‌نماید. این چنین افراد و یا دسته و گروه‌ها به‌طور طبیعی و طبق تمامی موازین انسانی و معیارهای بشری - از علوم تجربی گرفته تا قوانین کلی روانی و فلسفی و یا بنیادهای فکری و اجتماعی - در صورتی که خود، عوامل تحقق آن یا زمینه‌های بروز شیء را ایجاد نمایند، استحقاق طبیعی و قهری برای ثمرات آن مفاسد دارند؛ چه این امر کلی تحت ظوابط قانونی قرار گیرد یا همان اساس کلی فلسفی و خارجی را داشته باشد و چه این ثمرات قهری که به نام جزا و عقاب است، در دنیا تحقق یابد و تحت ظوابط و قوانین تربیتی قرار گیرد و

بیماری‌های کلی قلمداد شود و یا تحت اندیشه‌های الهی قرار گیرد و مبانی آخرتی در آن‌ها اعمال شود که در هر صورت، گریز از نتیجه‌ی اعمال و کردار برای هیچ فردی ممکن نمی‌باشد؛ پس هر گونه عقاب و عذابی به هر وصف و عنوان و در هر چهره و مقام که باشد، لازمه‌ی طبیعی و قهری کردار ناشایسته‌ی آدمی است و گذشته از آن که هر فردی محشور با کردار خود می‌باشد، گریز از آن به آسانی برای وی میسر نمی‌باشد؛ ولی در هر صورت، جزا و عذاب یا هر اسم و عنوان دیگری که بر آن نهاده شود، تا هنگامی است که چنین بیماری‌ها و معاصی در درون جان و دل آدمی باقی باشد که بستگی به روان فردی در هر مرتبه و عالمی دارد و توازن کلی میان این علل و معالیل وجود دارد که تحقق آن در مرتبه‌ی خود، حتمی و در غیر مرتبه‌ی آن، امکان بروز و اقتضای نمود دارد.

مؤمنی که به طور نسبی چنین مفاسدی را ندارد، از چنین مجازات و عذاب سخت و شدیدی ایمن است؛ همان‌طور که دیگران هر یک به تناسب دوری آن‌ها از حق، درگیر چنین امری می‌باشند و هر قدر از این گونه مفاسد یا از تمامی امراض دوری نماید، دیگر استحقاق چنین امری ندارد.

میان مفاسد و جزای آن رابطه‌ی دقیق و مستقیم کمی و کیفی و حقیقی می‌باشد و این رابطه و نسبت از دقت و ظرافت بسیار بالایی برخوردار است؛ به طوری که ادراک آن کار آسانی نیست و به معنای کلمه در توان ادراک یا اعمال قوای بشری قرار ندارد.

عذاب و جزا رابطه‌ی مستقیم و دقیقی با کردار آدمی دارد و مجازات



و جزای اعمال و کردار انسانی در دنیا و آخرت و دوزخ و یا دیگر موارد آن، از امور اعتباری، جعلی و قراردادی نیست و از چهره‌های حقیقی و واقعی هستی برخوردار است و مناط حقیقی و نفسی دارد. این سخن به خوبی روشن می‌گردد که مجازات عملی و ثمرات کردار آدمی در حالی که از امور حقیقی و واقعی می‌باشد، نفیست و استقلال از خود ندارد و همه‌ی آن‌ها به‌طور کلی معالیل معاصی عملی و کاستی‌های نظری انسان است و اساس تمامی آن‌ها را کفر و شرک و عناد تشکیل می‌دهد؛ به‌گونه‌ای که اگر بخواهیم وحدتی در مفاسد و کاستی‌ها تشکیل دهیم و منشأ واحدی را عنوان نماییم، باید بگوییم اساس و جان همه‌ی این‌گونه امور شیطانی را دوری از حق و ایستادگی در مقابل آن جناب و یأس از خدا و ستیز با پروردگار تشکیل می‌دهد و اساس تمامی زشتی‌ها، دل‌بستگی به غیر حق می‌باشد و دیگر واژه‌ها همه معنای واحدی را حکایت می‌کند.

تا دل‌بستگی به غیر خدا در جان آدمی است استحقاق عقاب را دارد و چنین امری اختصاص به دنیا و آخرت ندارد. در مقابل، کسانی که از این گونه مفاسد دور هستند و جان خود را موضوع این‌گونه امور نساخته‌اند و زمینه‌های چنین مفاسدی را ندارند، عذاب و عقابی در خود مشاهده نخواهند نمود و زمینه‌ی آن را نخواهند داشت و به‌خوبی روشن است که این حکم از نسبت اطلاق خود به دور نمی‌باشد و هر کس به مقدار ارتکاب و تلبس، خود را در معرض این‌گونه مجازات‌ها و عقاب‌ها قرار می‌دهد.

بر اساس آنچه گذشت، ایستادگی و جسارت در مقابل حق و اعراض

از آن جناب، اساس تمام ناآرامی‌ها و اضطراب‌ها می‌باشد و به هر مقدار که این راه را پیش گیرد، بقا و استمرار عقاب و عذاب برای وی ادامه دارد و اگر تا ابد ادامه پیدا کند، استحقاق ابدی را برای سختی و شدت عذاب دارا خواهد بود و در مرتبه‌ی غیر ابدی آن، تا ایستادگی را استمرار بخشد و به آن دامن زند، عذاب وی استمرار دارد.

اگر پرسیده شود از چه راهی و با چه دلیل و مناطی باید دانست که این ایستادگی و ستیز در مقابل حق و این گونه مفسد انسانی در جان آدمی ریشه‌ی ذاتی و ابدی دارد و آدمی با این گونه مفسد همیشه همراه است و از آن گریزی ندارد و یا چنین نیست و آدمی نمی‌تواند برای همیشه در مقابل حق ایستادگی کند و به عناد خود ادامه دهد؛ حال، هر کس که باشد و از هر نوع کرداری که برخوردار باشد، پیش از پیدایش عذاب و سختی و یا در هنگام دشواری‌های دوزخی، زمانی می‌رسد که این انسان مغرور و بی‌باک زانو می‌زند و می‌برد و سر تسلیم فرود می‌آورد و طریق کرنش پیش می‌کشد.

این پرسش، بسیار مهم است و در اعتقاد به عذاب از طریق عقلی نقش اساسی دارد و در پاسخ به آن باید به طور محکم بیان داشت: ستیز با حق، هرگز برای آدمی به طور ابدی ممکن نمی‌باشد و ستیزه‌گر با حق زیان‌کاری خود را مشاهده خواهد نمود و برای آن دلایل بسیاری می‌توان ارائه داد که در این جا دو دلیل محکم عقلی و نقلی بر عدم ابدیت استکبار آدمی اشاره می‌شود تا هر گونه توهم استمرار و ایستادگی و استکبار در مقابل حق را از میان برد.

بنا به اقتضای ذاتی و نفسی انسان که سراسر امکان و نیاز و حاجت



است و از سراپای وجود و بود وی فقر و ناداری فرا گرفته، به دست می آید که انسان هرگز امکان ستیز دایم و لجاجت ابدی را در مقابل حق ندارد و استمرار چنین وضعی برای وی ممکن نمی باشد؛ هر کس و با هر توانی که باشد و هر امری را که به بار آورد، تمامی موقت و محدود و زوال پذیر می باشد؛ زیرا موجودی که بقا و ابد و حتی هیچ قدرت استقلال در نهاد و کمون وی نیست، هرگز دارای وصف ابدی نمی باشد. عصیان و تباهی و کجی ها و کاستی ها بنیاد ابدی ندارد و روزی می رسد که آدمی خود را می بیند و حقیقت خود را می شناسد و از درک واقعیت ها بهره مند می شود و از اغیار می گریزد و تمام اوصاف تباهی و زشتی را از خود رها می سازد و خواه ناخواه نسبت به همه ی آن ها بیگانه می گردد و جز حق چیزی را نمی بیند.

روزی خواهد رسید که آدمی در مقابل حق سر به زیر می افکند و از تمام علایق تباهی روی می گرداند و جز حق و استیلای کامل حق، نیرویی را مشاهده نمی کند. این هنگام، زود باشد و یا خیلی دور، این جا باشد یا در آخرت و دوزخ و عذاب، اندک باشد یا بسیار طولانی و دور، بحثی در آن نیست، حرفی که هست انقطاع آدمی از عناد و افتراق و دوری و لجاجت نسبت به حق و شؤن ابدی پروردگار خود است که هر که و هر چه باشد روزی به این واقعیت خواهد رسید.

استیلای حق و یأس عبد

بشر، هنگامی که خود را در رنج و عذاب بیند، مظاهر غرور و خودخواهی و یا خود بیش بینی و تمامی مظاهر شرک و کفر و عناد و توان هر گونه اقدام و حرکت را را اندک اندک از دست می دهد.

انسان، در آن روز، تمام حمایت‌ها، حساسیت‌های گوناگون روانی و نفسانی را از خود دور می‌بیند و تنها خود را در مقابل عظمت و قهر و استیلاى حق ناچیز خواهد دید و به‌طور قهری، یأس و بریدگی از غیر در او پیدا خواهد شد و مشاهده‌ی قدرت و دولت حق، او را به جایی می‌رساند که دیگر جز حق نمی‌بیند و تنها قدرت و پناهی را که در مقابل خود مشاهده می‌نماید قدرت حق است.

در این حال است که بشر خیره‌سر، همه‌ی مظاهر انکار و استکبار را از خود دور می‌دارد و از آن‌ها به تندی می‌گریزد و آن خودبینی‌ها و خیالات ساختگی که حقیقت خود را در تمام آن‌ها زندانی کرده بود، یک‌جا فرو می‌ریزد و از دست می‌دهد و در مقابل حق فروتن و سر به زیر می‌شود و طریق کرنش پیش می‌گیرد و ضمیر و باطن و حقیقت خود را می‌یابد و جمال و جلال حق را مشاهده می‌کند و مجال هر اندیشه و تحوّل باطنی را در خود نمی‌بیند تا به جایی می‌رسد که فریاد «لا معبود سواك» سر می‌دهد و غرق توحید و شوق و وصال می‌شود؛ به‌طوری که سرمست و جانانه از باده‌ی جمال و جلال، دور از هر خودی و در دیار بی‌خودی فریاد مستانه‌ی «لا معبود سواك» را در تمامی ظرف وجود و با زبانی از بود و در فضایی از وجوب سر می‌دهد و حق را در هر لباس و بی‌هر پیرایه مشاهده می‌نماید.

همان حالات روحانی و معنوی و همان شوق و عشقی که مؤمن در دنیا دارد و حالاتی که توسط عمل و اندیشه فراهم می‌سازد، در دوزخ برای گروه کافر با شکنجه و رنج و عذاب حاصل می‌گردد.

همان «سجن المؤمن» و زندانی که برای مقام ایمان و مؤمن در دنیا



فراهم می باشد در دوزخ برای کافر تحقق می یابد؛ همان طور که دنیا برای کافر بهشت است، آخرت برای مؤمن بهشت می باشد.

ندایی را که مؤمن در دنیا سر می داد و صدای «و جدتك أهلاً للعبادة» در سراسر وجودش طنین می انداخت، کافر در خانه ی دل بعد از رهایی از تمامی آب و گل و دور از تمام اوصاف غیري سر می دهد و فریاد مستانه می کشد و آن چه را دیدنی است می بیند و آن چه را یافتنی است می یابد و آن چه را مؤمن در دنیا می باید، او در آخرت می رسد.

در این مقام است که دیگر عذاب و سختی در دوزخ برای عاشقانی چنین شیفته و خودباخته قابل تصور نیست؛ زیرا عامل خارجی و داخلی برای رنج و عذاب برای چنین دل باختگانی صادق در کار نیست و مجال هر گونه دلایل صوری و ظاهری را از اندیشه سلب خواهد نمود.

هنگامی که این راه یافتگان دل سوخته با دل هایی یکسر شکسته که جای سالمی برای منیت ندارد، در میان دوزخ و عذاب زمزمه و سرود «زخم خونیم اگر به نشود به باشد» سر دهند، دیگر سوز و درد و رنجی جز فراق معشوق ازلی و موضوعی برای سختی و رنج وجود ندارد و یکسر درگیر شور و شوق می باشند و دل را برای وصول و عشق زینت می دهند و دور از هر غیری به حق سرمست می گردند.

هنگامی که امراض نفسانی و کاستی های روان بشری و علل همه ی سختی ها از جان فرد برطرف گردید، دیگر عامل و جهتی سبب تحقق عذابی دیگر یا استمرار آن نمی شود و هیچ عنوان و میزانی وجود آن را ایجاب نمی نماید؛ خواه آن عناوین و اسباب، خارجی باشد یا داخلی و خواه از لوازم قهری آن کدوراتها باشد یا از خصوصیت های فاعلی و

غایی، که با رفع تمامی آن کاستی‌ها دیگر هیچ یک از این خصوصیات باقی نمی‌ماند؛ نه عدل حق بقای چنین سختی‌هایی را ایجاب می‌نماید و نه لطف و رحمت پروردگار مجالی برای چنین اموری می‌گذارد؛ گذشته از آن که بعد از طی آن همه منازل و مراحل دوزخی و تحمّل و هضم تمامی آلام و شکنجه‌ها، شوق و عشق، وصول حالات نوری را ایجاب می‌نماید و دیگر مثبت و موضوعی برای کدورت و احساس یا درد و عذاب و عامل و جهتی برای تحقق این گونه امور باقی نمی‌گذارد.

نه علت فاعلی، استمرار چنین آلامی را ایجاب دارد و نه غایات عرضی از جانب تربیت و قوانین اجتماعی مورد پیدا می‌کند و نه خصوصیات انتقامی ظهوری دارد.

در آن مقام، دیگر بحثی از حفظ حدود اجتماعی و انتقام و خصوصیات خارجی و عرضی وجود نیست و در اساس، کفر و عصیان و شرک و عنادی وجود ندارد تا عامل ستیز و ایستادگی در مقابل حق را تحقق بخشد و زمینه‌ی هرگونه عذاب و رنجی را صورت دهد؛ گذشته از آن که معرفت و رؤیت و وصول و عشق به حق، مجالی جز برای نورانیت روح باقی نمی‌گذارد.

عذاب و حرمان همیشگی

اگر ایراد شود: دلایل شرعی و ظواهر قرآن کریم، عذاب آخرت و دوزخ و حرمان گمراهان را همیشگی و ابدی می‌داند، در پاسخ باید گفت: هنگامی که بنده‌ای بعد از درد و رنج و مشقت بسیار به جایی رسید که فریاد «لا معبود سواک» سر داد و منازل شهودی را با هر شور و شیرین با قهر و تندی دنبال نمود و به وصول آن جناب، نایل آمد، وی مظهر قهر



حق و ظهور صفات جلال الهی است و هرگز عذاب و درد و سختی او را آزار نمی‌دهد و تنها درد و سوز فراق او را سرمست و مدهوش می‌کند. هنگامی که بنده‌ای به این مقام قرب رسد و چنین بر سر هستی سودا کند و غیرتش غیر رباید، دیگر رنج و عذابی جز فراق و درد شوق ندارد و درد و شوق وصول جمال حق، او را چنان در دل درگیر جلال و قهر حق می‌سازد که دوزخ و عذاب و هر تهدید دیگری، جز نامی و نسنگی نمی‌باشد و او در غرور ملامت به سرور سلامت خوبان دل نمی‌بندد؛ همان‌طور که خوبان در دنیا از مصایب و سختی‌ها چنین یاد می‌کنند و هرگز مهجور سوز و ساز نبودند و تنها دل بر حق دارند و جز او نمی‌خواهند و تمامی این عوالم در همگان از خوبان و بدان در دنیا و آخرت تحت دولت اسما و مظاهر قهر و جلال حق می‌باشد و بس.

پس پایان کار آنان ابدیت جلالی است و از صفات قهری حق فنای در وصال برای ایشان حاصل می‌گردد و تمامی مقالات به ظاهر فلسفی، اساس محکمی ندارد و از ریشه ویران است؛ زیرا میان کردار آن‌ها و نتایج دایمی ارباطی نیست و فعل آنی نمی‌تواند نتیجه‌ی دایمی داشته باشد. این بیان اشاره به کلام و مثال صوری می‌باشد که ممکن است فعل آنی نتیجه‌ی دایمی داشته باشد و این مثال که فعل آنی مثل شکستن شیشه اگرچه آنی است، نتیجه‌ی آن - که شکسته بودن شیشه است - دایمی می‌باشد، قیاس مع الفارق است.

آدمی هرچند ممکن است در دنیا کارهای موقت و محدودی داشته باشد؛ اما مانعی ندارد که نتایج آن کارها دایمی و اخروی باشد.

در پاسخ به این بیان باید گفت: هرگز چنین نیست و به‌طور کلی

مسانخت میان علت و معلول ضروری است و هیچ‌گاه چنین امری امکان وقوعی ندارد و کبرای کلی فلسفی را با مثال عرفی نباید نقض و رد نمود. گذشته از آن که حتی در دنیا، چنین نیست؛ زیرا شکستن شیشه هر چند آنی است، نتیجه‌ی آن که قبول شکسته شدن است آنی است و باقی نبودن تعادل برای شیشه به شکستن و یا شکسته شدن آن ارتباطی ندارد و عوامل طبیعی و قهری حکم مخصوص به خود را دارد.

شبهه‌های به ظاهر فلسفی

این شبهه و دیگر شبهات به ظاهر فلسفی تمامی استحسانات نفسی برای تطابق حکم نفس با ظواهر شرعی است و همانند آن است که فردی شیر را بعد از خوردن آن شیرین بداند و برای آن دلایل بسیار اقامه کند که تمامی آن‌ها حکایت نفس است و در این بحث، حکایت ظواهر نقل است که قیافه‌ی دلیل و برهان به خود گرفته است؛ وگرنه عقل کامل و اندیشه‌ی سالم و خالی از تمامی قیل و قال‌ها هرگز چنین نتیجه‌ای را نمی‌دهد که کردار ناشایسته‌ی کوتاه مدّت فردی، ثمرات ابدی و در کمال شدّت و سختی همراه داشته باشد؛ اگرچه انکار آن نیز برای عقل ممکن نیست.

مطلبی که در این جا می‌ماند و بسیار هم مهم است و نقش اساسی دارد این است که ظواهر قرآن به طور بسیار گسترده و روشن از ابدی بودن عذاب و سختی دایمی خبر می‌دهد؛ به گونه‌ای که این امر، عامل تحقق اجماع و اتفاق همه‌ی مسلمین گشته است.

در این زمینه باید گفت: از ظواهر قرآن چنین امور غلاظ و شدادی، آن هم در سطحی گسترده و روشن و گویا به دست نمی‌آید و بعد از



زمینه‌های برهان قطعی یا جهات وجدانی و شهودی، به‌طور عموم و کلی می‌توان از زیر بار بسیاری از ظواهر با ایجاد توهم و طرح شبهه و بروز تردید و اجمال به آسانی گریخت و به حرف این و آن یا فریاد و ناله‌ی متکلم و فقیه‌گوش فرا نداد و در این امر بسیار مهم و اساسی باید دامنه‌ی خطابه و لسان خطیب را به‌کناری نهاد و تنها دل بر حق و آثار و جودی آن جناب بست.

پس عذاب دایم و ابدی آن هم به معنای فلسفی با غلاظ و شداد بسیار و در سطحی گسترده، اساس چندان محکم و استواری ندارد و این‌گونه مسایل بلند آخرتی را که با اجماع نقلی و این و آن گفته‌اند و می‌گویند، نباید به پایان رسانید؛ همان‌طور که نباید دل بر استحسانات نفسی بست و بر فرض ناگزیری از چنین ابدیتی و تحقق قطعیت چنین استمراری، اصل عذاب و سختی با آن کیفیت خاص کلامی مورد تردید و دور از استحکام می‌باشد.

بر فرض صحّت تمامی اجماع و اتفاق با کیفیت خاص آن، باز الزام حق بر تحقق چنین امری قابل احراز نمی‌باشد؛ اگرچه تحقق آن خود دارای حکمت و مناط صدق می‌باشد؛ زیرا حیثیت خلق در زمینه‌ی وعید، حسن نفس دارد و شرایع آسمانی همیشه و در بسیاری از جهات جانب امید و بخشش را تبلیغ نموده و مورد تأکید قرار داده‌اند و با این موقعیت جایی برای حتمی و ابدی بودن عذاب باقی نمی‌ماند؛ اگرچه این امر با تحقق نفسی یا لازمی ابدیت و عذاب منافاتی ندارد.

البته، تخلّف در جهت وعده و ثواب رخ نمی‌دهد و تحقق ثواب ابدی در امور معنوی و دوام و استمرار حقایق بهشتی در آخرت امر مسلمی

است؛ چنان که تمام موازین عقل و شرع از آن حکایت دارد و جای هیچ
توهّم و تردیدی در آن نیست.

بخش دوم: بیگانه‌ها

بخش سوم

دیدگاه شریعت

نظرگاه قرآن کریم

پیش از هر گونه رد و قبول و تحلیل و بررسی خاصی نسبت به این و آن، لازم و ضروری است که به قرآن کریم و سنت - این دو اصل بی بدیل دینت الهی و آسمانی - مراجعه شود تا نظرگاه قرآن مجید و سنت حضرات معصومین: نسبت به چنین امر بسیار مهم و اساسی به دست آید و خود میزانی گویا برای نفی و اثبات تمامی بیانات و دلایل بوده باشد.

ابتدا باید فرهنگ قرآن مجید را در این زمینه به تنهایی و دور از تمامی افکار و نوع برخوردها جست و جو نمود و ظواهر آن را در تمام عناوین مربوط به بحث به دست آورد و همه‌ی خصوصیات و ابعاد آن را دنبال نمود و زبان قرآن را به طور لَبّی و جمعی کشف و روشن نمود. پس از آن، روایاتی که در این زمینه از شیعه یا اهل سنت رسیده است مورد تحلیل و بررسی قرار داد تا دیدگاه دینت از قرآن و سنت به دست آید و میزانی برای دوری از تمامی انحرافات و کج روی‌ها باشد.

واژه‌های قرآنی

واژه‌ی «ابد»

از واژه‌هایی که در این زمینه در قرآن کریم به چشم می‌آید لفظ «ابد» است که در معنای آن دو نظر مختلف و متفاوت وجود دارد: یکی این که لفظ «ابد» معنای استمرار نامحدود را دارد و دیگر این که بر آینده و مستقبل تأکید دارد؛ همان‌طور که «قط» برای تأکید ماضی و گذشته است؛ چنان که در اهل لسان و محاوره چنین عنوان می‌شود: «ما فعلت قطّ و لا أفعله أبداً»؛ هرگز انجام نداده‌ام و هیچ انجام نمی‌دهم که در این صورت و به معنای دوم، دیگر معنای تأسیس را ندارد و تنها برای تأکید است؛ همان‌طور که در صورت معنای اول به معنای تأکید نمی‌باشد و تأسیس معنا را به دنبال دارد.

حال، در این مقام باید دید لسان آیات و زبان قرآن کریم کدام یک از این دو معنا را می‌رساند و بر چه امری نظر دارد.

در میان موارد استعمال واژه‌ی «ابد» در قرآن کریم، «ابد» هم برای تأسیس و هم برای تأکید به کار رفته است؛ همان‌طور که «ما کثین فیه أبداً» و «لا نطیع فیکم أحداً أبداً» برای تأسیس و در آیه‌ی شریفه‌ی «خالدین فیها أبداً» برای تأکید است که تمامی، نص در تأکید می‌باشد؛ در حالی که موارد تأسیس تنها می‌تواند داعیه‌ی ظهور داشته باشد و نه تنصیص.

پس لسان قرآن مجید هر دو معنا را برای «ابد» دارد؛ اما لفظ «ابد» تنها معنای تأکید مستقبل و آینده را می‌رساند؛ اگر چه به معنای دوم که همان تأسیس معناست «ابد» در مقابل ازل یا به معنای وصفی برای حق در لسان حضرت امیر مؤمنان علیه السلام در نهج البلاغه استعمال شده است؛ چنان

که می‌فرماید: «الأبد لا أمد لك»^۱.

بر اساس آنچه گذشت، معنای «ابد» در فرهنگ قرآن مجید تنصیصی در «ابد» به معنای فلسفی ندارد و قرآن چنین التزامی را از خود نشان نمی‌دهد و تنها موارد استعمال است که تعیین نوع معنای خود را می‌نماید و این لفظ به تنهایی راه‌گشای استمرار و ابدیت عقلی نمی‌باشد.

واژه‌ی «خلد»

«خلد» مانند «ابد» در لغت به دو معنای مختلف از حیث عرف و عقل آمده است: یکی به معنای همیشگی بودن و بی‌نهایت که همان معنای فلسفی است و دیگری به معنای مدّت بسیار و زمانی طولانی است که اصل آن به معنای ثبات و عدم عروض فساد و نقیصه است و هم‌چون «ابد» موارد استعمال آن مختلف می‌باشد که هر یک از موارد را قراین و خصوصیات موردی و معینه بیان می‌دارد و معنای آن بدون لحاظ خصوصیات و قراین معنایی به دست نمی‌آید؛ خواه ثبات و بقا اندک و فراوان باشد یا ثبات دایمی و همیشگی که هر یک از آن را خصوصیات موردی آن بیان می‌کند.

واژه‌ی «خلد»، همیشگی و ابدی بودن به معنای فلسفی را نمی‌رساند و نمی‌توان از آن، معنای کلی و عمومی برداشت نمود؛ اگرچه با قراین و تعیین مورد، به خصوصیات متحقّق در آن مورد بر معنای فلسفی استعمال می‌شود و این امر مجاز نمی‌باشد و در معنای اصلی خود استعمال گردیده است؛ چنان که استعمال آن در معنای غیر فلسفی نیز چنین است و تفاوتی در موارد استعمال آن از جهت اصل معنا نمی‌باشد.

۱- نهج البلاغه، ج ۱، تحقیق محمد عبده، ص ۲۱۰.



از این رو، معنای «خلود» و «خلد» همانند «ابد»، معنای فلسفی و عقلی را دنبال نمی‌کند و در صدد بیان این معنا نیست؛ همان‌طور که به‌طور نوعی قاموس لغت و متفاهم اهل زبان و عرف و مردمان عادی، در فکر معانی و اندیشه‌های لطیف و دقیق فلسفی و عقلی نمی‌باشد، جز آن که در موارد خاص، دلیل یا شاهد خاصی از اندیشه و عقل و شرع و یا دیگر مناطات عمومی، کلی و لفظی را وادار به توسعه‌ی معنای خاص خود نماید و در آن لزوم گسترش را حتمی نماید.

در قرآن کریم، لفظ «خلود» تنها یک بار آمده است: ﴿ذَلِكِ يَوْمِ الْخُلُودِ﴾^۱؛ ولی لفظ «خلد» چند بار تکرار شده است: «ذوقوا عذاب الخلد»، «شجرة الخلد»، «جنة الخلد» و «دار الخلد» که تمامی این موارد، در مورد عالم آخرت می‌باشد. «خالد» و «خالدون» نیز در قرآن یافت می‌شود و واژه‌ی دومی در قرآن کریم بیش‌تر است؛ اگرچه بسیار با «ابد» توأم است و خود قرینه و شهادی بر تأکید یک‌دیگر نسبت به معنای «خالدون» می‌باشد.

آیه‌ی قتل عمد و ظهور در «خلود»

در قرآن مجید درباره‌ی قتل مؤمن - به‌طور عمدی - آمده است: ﴿فَجَزَاءُ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا، وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعْنَةُ، وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾^۲.

از این کریمه، به خوبی می‌توان «خلود» و «ابد» را استفاده نمود؛ زیرا ظاهر آیه علاوه بر خلود و غضب پروردگار، لعن آن جناب عظیم را در بر دارد که از تمامی این قراین چنین برداشتی گویاست و متفاهم از لسان

می‌باشد.

هر چند این ظاهر و متفاهم عرفی را دو قرینه و شاهد محکم از کار باز داشته و از ظهور می‌اندازد: نخست این که تمامی این حکم و جزا برای کسی است که به عمد مؤمنی را بکشد و قاتل نیز هر کس که باشد؛ کافر باشد یا مشرک، فاسق باشد یا مؤمن، عادل باشد که از وارستگی بالایی برخوردار است و ناگاه بر اثر انگیزه و غفلت و خصوصیتی - که به فراوان وقوع آن امکان‌پذیر است - مؤمنی را به عمد بکشد؛ خواه قتل وی برای جلب امری یا دفع چیزی از حریم خود باشد که این اطلاق موضوع حکم، به ضعف معنای ابدیت فلسفی عذاب و دوزخ اشاره دارد؛ زیرا آیات بسیاری - همان‌طور که مقتضای روایات فراوان و عقل و حکمت می‌باشد - دلالت دارد که مؤمن گرچه قاتل نیز باشد، حکم ابدیت عذاب، آن هم به معنای فلسفی را ندارد؛ حتی اگر فاسق و آلوده دامن باشد و در دنیا توبه ننموده باشد؛ گذشته از آن که هیچ یک از قراین موجود در آیه، ابدیت فلسفی را حکایت نمی‌کند و تنها زشتی و پلیدی این عمل را می‌رساند و جزای سخت و عظیمی را در بر دارد و حال آن که آیا این جزا ابدیت دارد یا از کثرت و بسیاری آن خبر می‌دهد، روشن نیست.

قرینه‌ی دوم، صراحت آیه‌ی مبارکه است که می‌فرماید: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونِ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾^۱ و ﴿إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾^۲. از آیه‌ی مبارکه آشکارا فهمیده می‌شود که از سوی خداوند رؤوف و مهربان، هر معصیت و عصیانی جز شرک بخشودنی است؛ چه کم باشد یا بسیار و با هر خصوصیتی که باشد؛ جز آن که زمینه‌ی اعتقادی



ناشایست و شرک‌آمیز را به همراه داشته باشد.

آن چه مسلم می‌نماید این است که قتل با تمامی خصوصیات معنا و مفهومی آن جهات اعتقادی یا شرک و کفر نیست و هر انگیزه‌ای می‌تواند عامل تحقق آن گردد؛ به طوری که هر فردی با فرض ایمان و اعتقاد به واسطه‌ی هواهای نفسانی و انگیزه‌های شیطنانی می‌تواند قتل برادر ایمانی خود را تحقق بخشد.

از آیه به خوبی استفاده می‌شود که آن چه نابخشودنی است زمینه‌ی انحراف فکری است نه ارتکاب عملی؛ اگرچه بسیار زشت و بزرگ و پر مکافات باشد.

بعد از بیان دو شاهد از قرآن کریم می‌توان گفت: دو آیه‌ی مذکور مقید و مخصّص بسیار مناسبی برای آیه‌ی «خلود» می‌باشد. گذشته از آن که احتمال آن کارآمد است و نیازی به حتمی بودن آن نیست و تنها احتمال بیان خلود به معنای فلسفی که خلود همیشگی است را از اعتبار می‌اندازد؛ به خصوص اگر گفته شود: آیه‌ی مبارکه‌ای که درباره‌ی غفران تمام معاصی غیر از شرک است، بعد از آیه‌ی مبارکه‌ی قتل عمد نازل شده است و یا گفته شود: برای دفع توهم کلی، (خلود) در آیه‌ی شریفه شرطی منظور می‌باشد که اگر خداوند متعال بخواهد، همه‌ی گناهان را می‌بخشد؛ چنانچه روایاتی در این زمینه از پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام رسیده بدین گونه است و عالمان نیز سخنانی در این رابطه دارند و عقل نیز حکمت، عدالت و رحمت حضرت حق را دلیلی لُبی بر آن می‌داند.

شاهدی گویا در جزمی نبودن عذاب

قرینه‌ای بس زیبا و ظریف در ذیل کریمه‌ی قتل وجود دارد که در فهم

مراد آن به ما کمک می‌کند و آن این‌که خداوند متعال بعد از «فجزاوه جهنم خالداً فیها و غضب الله علیهم و لعنة» می‌فرماید: «وَأَعَدَّ لَهُ عَذَاباً عَظِیماً» که عذاب عظیم هرچه باشد، خلود و ابد را نمی‌رساند و تنها شدت و عظمت آن را می‌فهماند؛ اگرچه ممکن است گفته شود: مصداق واقعی، عذاب عظیم ابدی است؛ ولی این برداشت، فهم عنوانی و معنای متفاهم عظیم نمی‌باشد که در هر صورت، عذاب عظیم، مصداق واقعی و خارجی خلود و دوام می‌باشد و یا بیانی در این جهت ندارد و جزم کلی و ضرورت به خلود را نمی‌رساند و احتمال آن نیز اثری ندارد؛ چنان‌که احتمال عدم آن برای نفی ضرورت عذاب و خلود اثری ندارد.

گوناگونی لسان آیات

آیات بسیاری در قرآن کریم یافت می‌شود که واژه‌ی «خلد» را برای مؤمن و کافر استعمال می‌کند؛ اگرچه تمامی این آیات یک دلالت و موقعیت را ندارد و به‌طور کلی هر دسته، نتیجه و جهتی را می‌رساند. بعضی از این آیات عبارت است از: «یخلد فیہ»، «فیها دار الخلد»، «یدخله ناراً»، «خالداً فیها»، «هو فیها خالدون» و «اولئک اصحاب الجنة هم فیها خالدون» و هر دو دسته‌ی مؤمن و کافر دارای چنین وصفی هستند.

بعضی آیات از: ﴿سندخلهم جنات تجری من تحتها الأنهار خالدین فیها أبداً﴾^۱ و ﴿إلا طریق جهنم خالدین فیها أبداً﴾^۲، به‌طور متعدد و فراوان سخن سر می‌دهد که باز این دسته از آیات، ناظر به هر دو گروه می‌باشد. همین‌طور آیات دیگری نیز یافت می‌شود که سخن از «احقاب» را پیش می‌کشد و می‌فرماید: ﴿إن جهنم کانت مرصداً، للطاغین مآباً، لا یثین



فیها احقاباً^۱ که از زمان‌های بسیار طولانی و گسترده یاد می‌کند.

نگاهی کلی به آیات قرآن کریم

مهم‌تر از همه‌ی این آیات بعضی دیگر از آیات است که بعد از عنوان خلود، مشیّت حق را متمّم قرار می‌دهد و از علم و حکمت الهی سخن می‌گوید و دلالت‌گویایی بر حتمی نبودن خلود فلسفی برای عذاب اهل آتش دارد؛ همان‌طور که از آیات سوره‌ی هود روشن است. در این جا به تمام اقسام آیات به‌طور فشرده و خلاصه اشاره می‌شود:

دسته‌ی اول: «خلود»

بخش اوّل از آیات الهی تنها عناوین «خلود»، «خالد»، «مخلد»، «دار خلد» را دارد و همان معنای خود را که ظهور در دوام و همیشگی بودن است را دارد. این قبیل آیات تفاوتی بین اهل ایمان و اهل آتش نمی‌گذارد و همگی به زبان واحد بیان می‌شود؛ اگرچه تمامی آیات به مقتضای معانی متفاوت آن، ابدیّت فلسفی و دوام عقلی را حکایت نمی‌کند، ملازم این معنا را می‌توان از این قبیل آیات استفاده نمود.

دسته‌ی دوم: «خلود» و «ابد»

گروه دوم از آیات، علاوه بر واژه‌ی خلود، ابد را به همراه دارد. این گروه، تأکید و وضوح بیشتری در معنای ظاهری خود دارد؛ به‌ویژه که این قبیل آیات هم‌چون دسته‌ی اوّل تفاوتی میان مؤمن و کافر نمی‌گذارد و در مورد هر دو دسته، بیان واحد و ظهور در دوام و ابد دارد؛ اگرچه ظهور و اطلاق آن قابل انصراف از معنای فلسفی است؛ گذشته از آن که معنای لغوی آن که همان متفاهم عرفی است، دور از نظر نمی‌باشد.

البته، این موضوع باید روشن باشد که ابدیت در ثواب و بهشت را نباید در این جا شاهد برای ابدی بودن معنای متفاهم عرفی این آیات دانست؛ زیرا می توان گفت: ابدیت معنوی برای مؤمنان و خوبان را به دلایل نقلی و عقلی دیگر مسلم یافته ایم؛ ولی در این جا فقط لسان این آیات مورد بحث قرار می گیرد.

دسته ی سوم: «احقاف»

دسته ی سوم از آیاتی که از «احقاف» سخن می گوید، از اطلاق و عمومیت آیات پیشین برخوردار نمی باشد و این عنوان، هر معنایی را داشته باشد، حد و مرز و نوعی از محدودیت را می رساند؛ به خصوص که این عنوان و این قبیل آیات، تنها نسبت به کفار و اهل آتش است و لسانی این چنین نسبت به اهل جنت و رستگاران نداریم.

این قسم آیات می تواند بر دو دسته از آیات پیشین که نسبت به اهل آتش بود نظر داشته باشد و آن آیات را با خود همراه سازد و نسبت به آن ها زمینه ی تحدیدی را پیش آورد؛ همان طور که ممکن است آن دو دسته از آیات بر این آیات حکومت کند و بیانگر مصداق آنان باشد؛ اگرچه سیر ترتیب این دو برخورد میان آیات مذکور دور از تفاهم عرفی است و لسان تحلیلی دارد.

اگر اشکال شود چنانچه این دسته از آیات (احقاف) مربوط به گروهی از اهل آتش است و آن دسته (خلود و ابد، خلود) به اطلاق خود باقی می ماند و این دو عنوان با هم تمایز موضوعی دارد و نیازی به جمع و تأویل و حکومت و توجیه دیگری نمی باشد، در پاسخ باید گفت: اگرچه ممکن است چنین چیزی به ذهن آید؛ ولی نفس این آیات از اطلاق برخوردار است و مصادیقی را که تحت این عنوان بیان می دارد، از



گروه‌های مسلم اهل عذاب و افراد یقینی ابد و استمرار است؛ چنان که آیاتی که احقاب را بیان می‌دارد، مربوط به ائمه‌ی کفر و مصداقی برای بیان ابد و خلود می‌باشد که در این جا به بعضی از آن اشاره می‌شود: خداوند متعال در سوره‌ی نبأ می‌فرماید: ﴿إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا، لِلظَّالِمِينَ مَأْبَأً، لَا بُشِينَ فِيهَا أَحْقَابًا﴾^۱ که در این جا و هم‌چنین آیات بعد به‌خوبی صاحبان احقاب را بیان می‌دارد و روشن می‌سازد که این گروه در رأس تمامی طاغیان قرار دارند و اینان همان کفار و مشرکان هستند؛ چنان که می‌فرماید: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا لَا يَرْجُونَ حِسَابًا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا كِذَابًا﴾^۲ که مشخصات آن به‌طور گویا بیان می‌گردد و روشن می‌شود که صاحبان احقاف تنها افراد عاصی معمولی و کسانی که مشکلات عملی داشته‌اند نمی‌باشند، بلکه آنان در جهات اعتقادی، آلودگی‌های فراوان دارند و از گمراهان بنام هستند و نسبت به حق و شؤون حق عناد و ستیز روا داشته‌اند.

تفاوت در محمول دو عنوان

این دسته از آیات در موضوع با آیات پیشین تفاوتی ندارند و موضوع آن همان افرادی هستند که عنوان «خلود» و «ابد» را دارند و تنها تفاوت در جهت محمول قضیه می‌باشد که در آن آیات، «ابد» و «خلود» را داشت و در این جا «احقاف» محمول واقع گردیده است که یا باید آن آیات را ناظر بر این عنوان و یا این مقام را مطابق آن عنوان دانست. اگرچه می‌شود گفت: «احقاب» هرچه باشد و هر نوع برداشتی را که از آن داشته باشیم، دار خلد و خلود و مقام ابدی نمی‌باشد؛ زیرا از عنوان

۲- نبأ / ۲۷-۲۸.

۱- نبأ / ۲۱-۲۳.

«احقاب» محدودیت و پایان و امد به دست می‌آید؛ اگرچه عنوانی بسیار طولانی و بیان‌گر آن دو دسته از آیات پیش باشد و حکم تفسیر و بیان را نسبت به آن‌ها داشته باشد و قرآن کریم پایان کار آن‌ها را با بیانی ظریف و دقیق و در لابه‌لای عبارات و الفاظ و با تهدید فراوان به‌خوبی و روشنی بیان می‌کند و آن‌ها را از یأس به حق دور می‌دارد؛ ولی در پاسخ می‌توان چنین گفت: ممکن است امر به عکس باشد و این‌گونه نباشد که احقاب بیان‌گر آن آیات باشد؛ بلکه آن آیات، احقاب را تبیین نموده است و احقاب اگرچه محدودیتی را در مفهوم می‌رساند، در واقع چنین نیست؛ زیرا محدودیت تنها در وحدت مفهوم است و اگر معنای احقاب، مدّت‌های بعد از مدّت‌ها و هنگام بعد از هنگام باشد، دیگر محدودیتی فهمیده نمی‌شود؛ همان‌طور که بیان بعضی از روایات نسبت به احقاب همین معناست.

بر این اساس، اگرچه ممکن است ابدیت از آن آشکار شود، نفس معنا محدودیت را می‌رساند؛ هرچند مصادیق آن در بیان آیات مربوط، همان کسانی هستند که استحقاق ابد و خلود را دارند و در این جهت تفاوتی در کار نیست.

در نتیجه می‌توان گفت: مفهوم «احقاب» محدودیتی را می‌رساند؛ ولی مصداق چنین امری را ایجاب نمی‌کند و آیات، شاهد آن می‌باشد و با این بیان احراز نمی‌شود؛ جز آن که مصداق حاکم باشد و یا روایات باب بیان‌گر آن گردد که در مقام بیان روایات احقاب به آن رسیدگی خواهد شد.

آیه‌ی مبارکه‌ی مشیت

عنوان چهارم، لسان آیه‌ی مشیت است: ﴿قال النار مثویکم خالدين



فیهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ، إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ»^۱. آیه‌ی شریفه بعد از آن که می‌فرماید: آتش، جایگاه شماسست و در آن ماندنی خواهید بود؛ مگر آن که خدا خواهد و متمم آن را با دو اسم مبارک «علیم» و «حکیم» بیان می‌دارد. آیه‌ی شریفه دلالت خوبی بر مطلب دارد و ما را به نیکی از سرگردانی به در می‌آورد و حتمیت را به حق و می‌گذارد و مصداق کاملی برای یأس و امید می‌باشد.

در آیه ابتدا می‌فرماید: «النار مثویکم خالدین فیها» که آتش، جایگاه اهل دوزخ است و با «خالدین فیها» سخن از همیشگی سر می‌دهد؛ اگرچه این جا از ابد خبری نیست و با تأکید همراه نمی‌شود که خود شاهدی گویا بر فهم مشیت از آیه است و بعد نیز مشیت الهی را در ادامه می‌آورد که خلود و استمرار را نفی می‌کند و اطلاق و استقلالی که از «خالدین فیها» فهمیده می‌شد از دست می‌رود و خلود تحت لوای مشیت حق قرار می‌گیرد و روشن نیست عذاب همیشگی خواهد بود یا موقت و یا در اساس عذابی هست یا خیر.

تمامی احتمالات یاد شده در درگاه مشیت الهی بقا و هستی می‌یابد؛ اگرچه می‌توان گفت: در آیه، مشیت تنها در رابطه با خلود می‌باشد و از مشیت حق تنها خلود در مخاطره قرار می‌گیرد و اصل آتش و عذاب بر قوت خود باقی می‌ماند و این امر روشن است و در بحث ما تفاوتی ایجاد نمی‌کند.

تحقق مشیت و انقطاع عذاب

مشیت در آیه‌ی مبارکه اثر بسیاری در بحث دارد و از لسان آیه به

آسانی نباید دور شد؛ گذشته از آن که آیه‌ی شریفه، مشیت حق را همراه با «إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ» بیان می‌کند که «رَبِّ» را با «کاف» می‌آورد که کمال عطوفت و صداقت را می‌رساند و پروردگار هیچ‌گاه بر خلاف صلاح مربوط خود عملی را ایجاد نمی‌نماید؛ اگرچه ممکن است گفته شود: تنها خطاب به رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است، چنین نیست؛ زیرا حق «رب» است و برای همگان هم «رب» است و از جانب او حکم واحد بر تمامی موجودات جاری است و کفر و ایمان و خوب و بد نیز در این افاضه مطرح نیست؛ گذشته از آن که کار به این جا تمام نمی‌شود و حق در آیه‌ی شریفه از دو عنوان بلند و دو وصف اختصاصی و کلی «إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ» یاد می‌کند و این دو وصف ما را از تحقق مشیت آگاه می‌سازد و لسان آیه‌ی شریفه چنین می‌شود: رَبُّ تُوْكَهٖ بَا عِلْمٍ وَحِكْمَةٍ، افاضه و اعطای کمال و عذاب می‌نماید، هرگز کار بی حساب و از روی نقص انجام نمی‌دهد و مشیت حق در مرتبه‌ی علم و حکمت است که این خود تحقق مشیت است که همان استثنای از خلود می‌باشد و این را بارب و کاف خطاب و علم و حکمت و وسعت مشیت حق بیان می‌دارد که تمامی این حالات از آتش و عذاب و رهایی و انقطاع متحقق می‌گردد.

پس در این آیه، گذشته از آن که تهدید را به شدت عملی می‌سازد و بر آن پای فشاری می‌کند، یأس و ناامیدی را از بندگان خود؛ هرچه انجام داده و هر که باشند، دور می‌سازد و کریمه‌ی حاضر شاهد گویایی برای عنوان «احقاب» در تمام آیات پیشین می‌باشد؛ اگرچه مطلب را بی‌پرده نمایان نمی‌سازد.

آیات سوره‌ی هود

مهم‌ترین آیه‌ای که می‌توان در این بحث از آن یاد کرد آیات سوره‌ی



هود است:

﴿يَوْمَ يَأْتُ لَا تَكَلِّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ، فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَمِنَ النَّارِ، لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ، خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ، إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ، وَأَمَّا الَّذِينَ سَعَدُوا فَمِنَ الْجَنَّةِ، خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءٌ غَيْرُ مَجْذُودٍ﴾^۱.

در این آیات، ابتدا عنوان «شقی» و «سعید» مطرح می‌شود و سپس از صاحبان شقاوت و اهل آتش و سعدا سخن می‌گوید. درباره‌ی اشقیاء نیز هنگامی که آتش با شدت و زحمت و سختی فراوان معرفی می‌شود، قرآن کریم بحث خلود را پیش می‌کشد؛ ولی خلود را به طور خاص عنوان می‌نماید و خلود ابدی یا خلود مطلق را طرح نمی‌نماید؛ بلکه لحن خاص خود را عنوان می‌کند و ابتدا خلود اهل آتش را به عنوان «ما دامت السموات والارض» مقید می‌نماید. البته، این عنوان اگرچه ممکن است تشبیه عرفی برای خلود و در توان همان عنوان ابد باشد، روشن است که از آن اطلاق ابدیت فهمیده نمی‌شود؛ زیرا خلود مقید به «مادام» می‌شود و هیچ‌گاه قضیه‌ی دایمه نمی‌تواند ظهور اطلاق در ابد و استمرار داشته باشد.

گذشته از آن که بعد از این بیان، «خالدین فیها» را به مشیت مقید می‌سازد و می‌فرماید: «إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ».

آیه‌ی شریفه به شکلی بس ظریف، عناد و سرکشی را محکوم می‌نماید؛ در حالی که از یأس و ناامیدی نیز پرهیز می‌دهد، هم از خلود سخن می‌گوید و هم دایمی بودن آن را ثابت نمی‌داند.



در ذیل آیه می‌فرماید: «إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يَرِيدُ»؛ خدای تو به‌خوبی و به‌طور تمام، هر چه را اراده کند انجام می‌دهد که حکایت از شدنی بودن امر می‌نماید و این که مشیت تنها یک شعار نیست و قابل تحقق می‌باشد. نکته‌ی بسیار جالب و امیدبخش که در این آیات وجود دارد تفاوتی است که در میان اهل آتش و اهل جنت مشاهده می‌شود. در بیان اهل بهشت هنگامی که خلود اهل سعادت را به صورت گزاره‌ی دایمه عنوان می‌کند و مشیت را می‌آورد، گذشته از آن که سخن از «فَعَّالٌ لِّمَا يَرِيدُ» پیش نمی‌آید، عنوان «عطاء غیر مجذود» نیز به آن ضمیمه می‌شود.

این بیان راهی جز تسلیم در مقابل حق را نتیجه نمی‌دهد؛ اگرچه خلود جنت را مقید می‌سازد؛ اما به جای شدنی بودن، از عدم تحقق مشیت خبر می‌دهد و می‌فرماید: عطایی است که پایان نمی‌پذیرد؛ برخلاف این بیان درباره‌ی اهل آتش که گذشته از آن که صحبت از بی‌پایانی نمی‌شود، توان خلود را در بر می‌گیرد و مشیت بی‌انتهای حق و «إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يَرِيدُ» را ادعا می‌نماید.

بر این اساس، باید از نظریاتی که آیه‌ی شریفه را در پیچ و خم امکان و احاله قرار می‌دهد گذشت و تنها به ظاهر آن که بهترین بیان را دارد اعتنا نمود و در مقابل آن تسلیم شد.

با این توضیح، همین یک آیه راهنمای معنای همه‌ی آیات خلود می‌باشد؛ گذشته از آن که آیات پیش نیز با این بیان تناسب دارد؛ به‌خصوص آیات احقاب و مشیت و آیه‌ی مربوط به قتل عمد که هر یک شاهدی گویا بر این بیان است.

بررسی آیات شریفه به دست می‌دهد که خلود بهشتیان پایانی ندارد و به‌طور دایم و ابدی است؛ خواه باقی به ابقای حق باشند یا باقی به بقای



حق که حق همین است، و نتیجه‌ی آن حکم واحدی است. اما خلود اهل عذاب و آتش نه تنها از نظر این آیات مسلم نیست؛ بلکه می‌توان گفت مسلم است که چنین خلود و ابدیتی آن هم به‌طور گسترده ثابت نیست و باقی به بقای حق نمی‌باشد و تنها باقی به بقای حق است و این بقا - با توجه به زمینه‌های قابلی که از خصوصیات اهل آتش است - مراتب بسیار و حالات متفاوت و فراوانی دارد؛ اگرچه در هر حال از رحمت و مغفرت حق نباید غفلت ورزید.

این سخن، محکم‌ترین بیانی است که می‌شود نسبت به عدم خلود اهل آتش از قرآن استفاده نمود؛ ولی کار به این‌جا پایان نمی‌پذیرد و نمی‌توان چنین نسبتی را به قرآن کریم مسلم دانست و از آن گذشت.

در این‌جا لازم است به دو امر به‌طور دقیق و کامل توجه داشت تا دیدگاه قرآن کریم به‌دست آید و از شتاب‌زدگی در تحقیق و یا اهمال دوری جست: نخستین مطلبی که باید به آن توجه فراوان داشت آیاتی است که در مقابل، نص در خلود است؛ همان‌گونه که آیات بسیاری در دلالت بر آن ظهور دارد.

مطلب دیگری که باید به آن عنایت بیشتری داشت، توجه عمیق به این آیات است که دایمی نبودن و نفی خلود از آن نتیجه گرفته می‌شود و باید دید که آیا در واقع این آیات، عدم خلود اهل آتش و نفی عذاب دایم را ثابت می‌داند یا خیر.

آیات خلود

ابتدا آیاتی عنوان می‌شود که نص در خلود اهل آتش و عذاب است و دلالت آن بر خلود از آیاتی که واژه‌ی خلود را دارد بیش‌تر و صریح‌تر است.



این آیات را باید به چند دسته‌ی مختلف تقسیم نمود و هر دسته را به‌طور جداگانه مورد بررسی قرار داد.

الف) «مأوا» و «مصیر»

دسته‌ی نخست این آیات، آیاتی است که «مأوا» و مکان و «مصیر» اهل دوزخ را تبیین می‌نماید:

﴿ فاولئك مأواهم جهنم و ساءت مصيراً ﴾^۱، ﴿ ثمّ مأواهم جهنم و بسّ المهاد ﴾^۲ و ﴿ اولئك مأواهم جهنم و مأواه جهنم ﴾^۳ جایگاه اینان جهنم و دوزخ است و بد جایگاهی است و جایگاه آنان دوزخ است و پایانی زشت و سخت و آرام‌گاه ناآرامی خواهند داشت. در تمامی این آیات سخن از مصیر، مهاد و مأوا مطرح می‌شود.

در این جا باید پرسید: «مصیر» و «مهاد» و «مأوا» چه معنایی دارد و از این عناوین باید چه حقیقتی را به دست آورد؟

آیات ذکر شده می‌رساند که این دسته از مردم، جایگاه، مصیر و مهادشان دوزخ است؛ به‌گونه‌ای که اگر این گروه‌ها را به‌طور کلی از وعای وجودی و مأوای خود بگیرند، جایگاه مطلوبی ندارند. گذشته از آن که از نفی این معنا نقص کلام و طرد معنای آن پیش می‌آید. میان این دسته از مردم و دوزخ که مصیر و مأوای آنهاست، رابطه‌ی تنگاتنگی وجود دارد و راه‌گریزی برای آنها نمی‌باشد.

چنین تعبیری برای اهل جنت نیز می‌توان یافت. البته، نه به فراوانی موارد اهل آتش و تنها یک عنوان درباره‌ی اهل جنت دارد:

۱- نساء / ۹۷.

۲- آل عمران / ۱۹۷.

۳- نساء / ۱۲۱.



﴿فَأَنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى﴾^۱، ﴿عندها جَنَّةُ الْمَأْوَى﴾^۲ «فلهم جَنَّاتُ الْمَأْوَى».

آیه‌ی نخست، عنوانِ مساوی با آیات دوزخ را دارد و مأوای آنان را جنت می‌داند؛ ولی دو آیه‌ی بعد، حکم و صغی دارد و اخص از آیه‌ی نخست می‌باشد؛ زیرا جنت‌های دیگر - مانند جنت عدن - نسبت به جنت مأوا مراتب فوق و دون را دارند؛ ولی در آیات دوزخ می‌فرماید: مأوا و مصیر و مهادهای دوزخ است و مراتب آن را بیان نمی‌دارد و تنها به مکان و وعای وجودی آنان اشاره دارد و فقط از عاقبت و پایان و قرارگاه آنان سخن می‌گوید و نظری بر جهت دیگری ندارد.

آیه‌ی «ذرعنا»

نوع دوم از آیات اثبات‌گر خلود برای اهل آتش، این آیه‌ی مبارکه است: ﴿وَلَقَدْ ذَرَعْنَا لِهَيْمَمٍ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّةِ وَالانْسِ﴾^۳ که «ذرع» بروز و ظهور حقیقت باطنی آن است که معنای خلق را می‌دهد و به این معناست: ما جمع کثیری از جن و انس را برای جهنم آفریده‌ایم که سنخیت و جودی آنان چنین امری را ایجاب می‌کند و مقتضی آن می‌باشد، خمیره‌ی صفاتی و حدود ذاتی آنان مقتضی چنین امری است و آنان دوزخیانی هستند که کردارشان آنان را به آن مرحله از پستی می‌رساند که می‌فرماید: ﴿وَلَوْ لَيْتَكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾^۴؛ اینان حیوانات هستند و آنها از این پست‌تر می‌باشند؛ زیرا این‌ها خود چنین موقعیت و جایگاهی را برای خود صورت داده‌اند و توان خود را در این وعای تحقق داده‌اند.

از آیه به‌طور صریح، وضع این‌گونه افراد روشن می‌گردد؛ اگرچه چنین

۱- نازعات / ۴۱.

۲- نجم / ۱۵.

۳- اعراف / ۱۷۹.

۴- فرقان / ۴۴.

افرادی را معرفی نمی‌کند. البته، کثرت و نوعیت آنها که از جن و انس می‌باشند روشن است که در جهات مختلف آیه و نحوه‌ی بیان و موقعیت این‌گونه افراد در آینده بحث خواهد شد و در این جا تنها استناد ما به این آیه در جهت نوع بیانی است که نسبت به آنها وجود دارد.

اصحاب سعیر

دسته‌ی دیگر آیات مربوط به خلود اهل آتش است که اصحاب دوزخ را عنوان می‌کند. این آیات مشابه آیاتی است که درباره‌ی اهل جنت است و در آن بیان اصحاب و صحابی نسبت به اهل دوزخ و جنت به طور متعدد وجود دارد.

همان‌طور که می‌فرماید: ﴿اولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون﴾^۱، ﴿اولئك أصحاب النار﴾^۲، ﴿أصحاب الجحيم﴾^۳ و ﴿اصحاب السعير﴾^۴. اینان به‌گونه‌ای با آتش همراه هستند که اگر از آتش گرفته شوند، آتش آتش نخواهد بود و بودن آتش به بودن آنها و بودن آنها به بودن آتش است.

احاطه‌ی دوزخ بر کفار

ابدیت آتش و عذاب دوزخ در قرآن مجید از این آیه نیز به دست می‌آید: ﴿وإن جهنم لمحیطة بالکافرین﴾^۵ که احاطه‌ی جهنم بر کفار را مطرح می‌سازد.

احاطه یعنی چه و احاطه‌ی دوزخ چگونه است؟ شاید احاطه به معنای مطلق کلمه در جهت کم و کیف باشد که چیزی کم‌تر از ابدیت

۲- رعد / ۵.

۱- اعراف / ۴۲.

۴- ملک / ۱۰.

۳- حدید / ۱۹.

۵- توبه / ۴۹.



نیست؛ زیرا مقید به زمان و مکان و خصوصیتی نمی شود و به طور شمول تمام می فرماید: «لمحیطةً بالكافرین» که این گروه از مردمان، هرگز گریزی از آتش و عذاب جهنم ندارند؛ زیرا جهنم بر همه ی جهات وجودی آنان به طور مطلق احاطه دارد.

سه آیه ی صریح

گذشته از تمام این ها، در جهت اثبات ابدیت آتش و عذاب برای گروهی از مردمانی نامردم، سه آیه ی دیگر وجود دارد که صریح است و هرگز جایی برای توهم باقی نمی گذارد؛ به طوری که وضوح مطلب در این آیات به شکلی است که انکار ابدیت آتش و عذاب با انکار بدهت برابر است. ابتدا این آیات عنوان می شود و سپس هر یک به طور خلاصه بررسی می شود.

﴿إِنَّ الْفَجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ﴾^۱، ﴿وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَائِبِينَ﴾^۲، ﴿أُولَئِكَ مَاوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَلَا يَجِدُونَ عَنْهَا مَحِيصًا﴾^۳ و ﴿وَقَالَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا لَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَتَبَرَّءَ مِنْهُمْ كَمَا تَبَرَّءُوا مِنَّا كَذَلِكَ يَرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسِرَاتٍ عَلَيْهِمْ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ﴾^۴.

آیه ی نخست در مقابل اهل سعادت که می فرماید: «إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ» می فرماید: «وإِنَّ الْفَجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ» و «كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْفَجَّارِ لَفِي سَجِينٍ» و در جای دیگر بعد از آن که می فرماید: «وإِنَّ الْفَجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ يَصْلُونَهَا يَوْمَ الدِّينِ»؛ فجار که همان کفارند در جحیم هستند و سرنوشت آنان چنین می باشد» و این که می فرماید: «وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَائِبِينَ» شاهد در همین امر است؛ یعنی اینان از وضعی که دارند رهایی نخواهند داشت که

۱- انفطار / ۱۴.

۲- انفطار / ۱۶.

۳- بقره / ۱۶۸.

۴- نساء / ۱۲۱.

این فراز در ابدیت دوزخ و استمرار آن صریح می‌باشد.

شاهد مذکور در بیان همیشگی بودن دوزخ و عذاب به‌طوری روشن است که قابل انکار نیست و حتی نطق آن بیش‌تر از ابدیت عذاب را داراست؛ زیرا عدم غیبت از چنین وضعی، مهم‌تر از خلود و ابدیت است؛ چون ممکن است به‌طور ابدی در جحیم باشند و از شدت عذاب و موقعیت سخت خود غفلت و غیبت داشته باشند و یا این که چنین وضعی برای آن‌ها به عادت و یک‌نواختی منتهی گردد، که (در رد توهم) می‌فرماید: نه، چنین نیست و اینان نه تنها از دوزخ رهایی ندارند؛ بلکه غیبت و کاستی نیز نمی‌پذیرند و برای همیشه و تا ابد چنین وضعی را در خود مشاهده خواهند نمود.

آیاتی که در سوره‌ی بقره و آل عمران است گویاتر از این آیات می‌باشد. هنگامی که از خداوند متعال درخواست تخفیف عذاب حتی برای یک روز می‌شود، به‌طور مکرر می‌فرماید: ﴿لَا يَخَفُّ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ﴾^۱؛ هرگز تخفیف عذابی در کار نیست و کسی آن‌ها را یاری نمی‌کند.

بیان گویاتر برای آیه‌ی: «وما هم عنها بغائبین»، این آیه است که می‌فرماید: ﴿اولئك ما واهم جهنم ولا يجدون عنها محيصاً﴾^۲؛ جایگاه و قرارگاه آنان جهنم است و هرگز از آن راه‌گریزی ندارند.

مفاد آیه‌ی شریفه زیر در نهایت وضوح است و جای هیچ توهمی در لزوم خلود باقی نمی‌گذارد: ﴿وقال الذين اتبعوا لو ان لنا كرة فنتبرء منهم كما تبرؤوا منا، كذلك يريهم الله اعمالهم حسرات عليهم، وما هم بخارجين



من النار^۱.

در دوزخ چنین است که کسانی که آلت دست دیگر رؤوسای بدکردار بوده‌اند به خشم می‌آیند و از حماقت خود بیزار می‌جویند و می‌گویند: ما اگر بتوانیم از بن‌بست دوزخ و تباهی‌های یابیم، از تمامی این زشت‌کاران و ائمه‌ی کفر و تباهی که ما را امروز چنین تنها گذارده‌اند دوری می‌جوئیم.

در واقع، آنان خود می‌دانند که راه‌گریزی ندارند، از این‌رو می‌گویند: «اگر چنین می‌شد» و در واقع بیانشان را با (لَوْ) عنوان می‌کنند که امتناع را می‌رساند.

خداوند مَنان در این مقام بدون آن که به تبری و بیزاری قولی آنان اعتنایی داشته باشد می‌فرماید: و این‌گونه خداوند اعمال و کردار آنان را نشان می‌دهد و آن‌ها خواهند دید که سرانجام تمام شکوهی که در دنیا داشتند و در مقابل حق و بندگان خدا بر خود می‌بالیدند، چگونه برای آنان حسرت و یأس به بار آورده و چگونه خداوند قهار آن‌ها را به زانو می‌کشانند و پشت همه‌ی آن‌ها را به خاک ذَلّت و خواری می‌مالد و بی‌هر گونه ملاحظه و تعلّل یا کنایه و پرده‌پوشی، بعد از تمامی آن مراحل می‌فرماید: «وما هم بخارجین من النار»؛ هرگز این‌ها از آتش خارج شدن نخواهند بود.

بعد از بیان این آیات در ابدیت دوزخ و آتش و عذاب، معانی مختلف آن همه آیات قرآنی نسبت به خلود و ابدیت عذاب روشن می‌گردد و معنای گویای خود را بدون هرگونه بحث و توهّم می‌یابد که همه‌ی

مواردی که قرآن کریم از خلود سخن می‌گوید؛ مانند: «یخلدُ فیهِ مهانا»، «عذاب الخلد»، «دار خلد»، «هم فیها خالدون»، «خالدون فیها ابداء»؛ خلود و ابدیت دوزخ و عذاب، به معنای دائمی بودن عذاب را می‌رساند.

آیات غفران و عدم بخشش

آیات فراوان غفران نیز با آیات خلود هماهنگ است. هنگامی که به عملی گناه و کرداری ناشایسته می‌رسد می‌فرماید: ﴿لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ، إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً﴾^۱؛ از خداوند مهربان دست بر ندارید و رحمت حق را از خود دور ننمایید که خداوند متعال تمام کردارهای ناشایسته و پلیدی‌های عملی را می‌تواند نادیده گیرد و از تمامی آن‌ها صرف نظر نماید. در هر صورت، گذشت حق را نادیده نگیرید که جایی برای یأس و ناامیدی نمی‌باشد.

انسان، هنگامی که به شرک و کفر و عناد نفس و اندیشه گرفتار آید، به جایی می‌رسد که اندیشه‌ی سالم خود را آلوده می‌سازد و گرفتار پلیدی‌های نفسانی در اندیشه می‌گردد، چنان‌چه حق تعالی به‌طور صریح و مکرر می‌فرماید: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدَّوْا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ مَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ، فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾^۲؛ کسانی که کفر می‌ورزند و مانع از طریق اعتقادی حق می‌شوند و با همین کفر و تاریکی از دنیا می‌روند، خداوند آن‌ها را هرگز مورد عفو و بخشش قرار نمی‌دهد. هم‌چنین در سوره‌ی منافقون خطاب به پیامبر گرامی صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ می‌فرماید: ﴿سِوَاءَ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفِرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ، لَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾^۳؛ ای پیامبر، چه برای آن‌ها استغفار

۱- زمزم / ۵۳.

۲- محمد / ۳۴.

۳- منافقون / ۶۱.

و طلب آمرزش کنی یا این کار را نکنی، خداوند از آن‌ها نمی‌گذرد و یا می‌فرماید: ﴿إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾^۱؛ ای پیامبر، اگر هفتاد بار برای آن‌ها طلب آمرزش کنی، خدا آن‌ها را نمی‌بخشد. عدد «هفتاد» برای کثرت است و با این بیان می‌خواهد بفرماید: تو که پیامبر خاتم دیانت ما هستی، اگر هر قدر نیز طلب آمرزش کنی، هرگز خدا آن‌ها را نمی‌بخشد و جایی برای بخشش و اغماض باقی نیست و این‌ها قابلیت عفو را ندارند.

خداوند مَنان در مورد شرک و عناد و کفر و نفاق در اندیشه و جان چنان موضع ربوبی خود را مشخص می‌سازد که دیگر جایی برای توهم باقی نمی‌ماند، در جایی می‌فرماید: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾^۲؛ خداوند شرک به خود را از هر کسی که باشد هرگز نمی‌بخشد و جایی برای عفو و اغماض در کار نیست؛ اگرچه برای کم‌تر از شرک - که همان عصیان عملی است - زمینه برای هر نوع عفو و اغماضی وجود دارد؛ به خصوص که در تمام این موارد به لسان «اللَّهِ» می‌فرماید: همانا خدا چنین و چنان می‌کند، نه رحیم یا رحمان و غفور و دود و عطوف؛ یعنی خداوند با تمامی صفات خود بدون هرگونه لحاظ یقینی که همان احدیت ذاتی حق است، بدون هر حیثیت و تحدید وصفی و وجودی می‌فرماید: «چنین و چنان خواهم کرد». خداوند می‌خواهد موقعیت و عاقبت شرک و مشرک را به خوبی مشخص نماید و بیان دارد تا دیگر ابهام و راه‌گریزی برای دوست و دشمن باقی نماند. پس مقام غفران و رحمت حق در ظرف عدالت الهی مشخص



می‌گردد و روشن می‌شود که غفلت و عصیان و ارتکاب بر زشتی‌های عملی چیزی است و عناد و کفر و دشمنی با حق و حق‌خواهان موضوع دیگری است.

خلاصه، حق با کسی اجمال و ابهامی روا نمی‌دارد و مقام احدیت، مسامحه ندارد و همان‌طور که غفور است، و دود، جبار و قهار و قاهر نیز خواهد بود و در هر مقام، هر کس از دوست و دشمن باید مواظب خود و کردار و اندیشه‌های مختلف خود باشد و گذشته از آن که دشمن نباشند، آب به آسیاب دشمن نیز نریزند که عواقب وخیمی دارد.

آیات مشیت و استثنا

پس موضوع ابدیت و عذاب دوزخی چنان واضح و روشن می‌باشد که دیگر جایی برای توهم باقی نمی‌ماند. تنها مطلبی که باید بررسی بیش‌تری را به خود اختصاص دهد - همان‌طور که در پیش‌عنوان شد - معنای خلود و ابد و جریان مشیت حق و استثنا در آیات سوره می‌باشد که در حد امکان برای برداشت عدم خلود و ابدیت عذاب و آتش بیان شد و اکنون باید دید تمامی وضوح این مقام با آیات استثنا چه می‌شود، تا هر گونه تعارض و درگیری نسبت به لسان قرآن و آیات الهی برطرف گردد. حال، در این مقام به قدر لزوم و به‌طور فشرده از آن بحث می‌نماییم.

چگونگی «ابد» و گوناگونی حالات

لفظ «ابد» از مفاهیم عامی است که تعریف آن با خود همراه است و بی‌زمانی یا زمانی را که پایان و حدی ندارد تداعی می‌کند.

این لفظ گاهی برای تأکید می‌آید و به معنای «دهر» نیز استعمال شده و معنای وصفی به خود دیده است؛ چنان‌چه حضرت امیر علیه السلام در



نهج البلاغه نسبت به حق می‌فرماید: «أنت الأبد فلا أمر لك» که ابد را گذشته از آن که در معنای وصفی استعمال فرموده‌اند، معنای آن را با بی‌پایانی قرین نموده‌اند.

پس با دو زمینه‌ی روشن علمی که هر دو از اصول موضوعی می‌باشد می‌توان معنای «ابد» را در قرآن نسبت به اهل بهشت و صاحبان دوزخ در بی‌زمانی یا زمانی که از حدود کمی خارج باشد یافت. زمینه‌ی نخست این است که اصل هر لفظ و معنایی تأسیس می‌باشد؛ جز آن که قرینه‌ای برای مقابل آورده شود.

«ابد» نیز در معنای تأسیسی خود استعمال می‌شود؛ هم‌چون مقابل خود «ازل» که ظرف تحقیقی هر دو سرمد است و اگر با الفاظ هم‌جواری هم‌چون خلود استعمال شود، چیزی جز تأکید نمی‌باشد.

مقدمه‌ی دوم این مطلب این است که در مقام وضع الفاظ نسبت به معنای خود، مقتضای تحقیق و منتهای تدقیق این است که گفته شود: «الالفاظ وضعت لروح المعانی»؛ الفاظ در مقام معنا برای روح معانی وضع شده‌اند؛ نه برای مصادیق خاص خارجی و افراد مشخص موجود و حدود مفروض افکار محدود.

به طور مثال، هنگامی که لفظ «قلم» یا «مداد» وضع می‌شود، در حقیقت این لفظ برای چیزی است که ابزار نوشتن است و دیگر نوع قلم و کم و کیف و خصوصیات فردی آن هرگز لحاظ نمی‌گردد و می‌توان گفت: تمام افراد این لفظ را با تمام خصوصیات فردی آن، نه تنها در نظر نمی‌آورند؛ بلکه قدرت حضور جمعی آن را ندارند.

پس هنگامی که لفظ «قلم» برای نوشتن افزار وضع می‌گردد، در واقع آن‌چه به‌طور واضح به ذهن می‌آید، روح معنا و حقیقت آن است که

استعمال آن در تمامی مصادیق به طور حقیقی است و خصوصیات فردی هرگز در حقیقت معنا دخالت ندارد.

این بیان نه تنها در «قلم» خلاصه نمی‌شود؛ بلکه در تمامی الفاظ - از مادی یا مجرد زمینی و آسمانی همه و همه نسبت به حقیقت معانی خود - ملاحظه می‌گردد؛ خواه در زمان وضع آن لفظ نسبت به معنا، مصادیق دیگرش موجود باشد یا خیر و مصادیق غیر موجود همانند آن باشد یا خیر و هیچ یک از تمایزات شخصی و فردی در اصل معنای آن لفظ تفاوتی ندارد. به طور مثال، هنگامی که می‌گوییم قلم ابزاری است که نوشتن را محقق می‌سازد؛ خواه این قلم از چوب یا از سنگ باشد یا خودکار و خودنویس و یا مداد در دست آدمی باشد یا از نور و یا در قبضه‌ی قدرت حق و یا از جنس مادی و عادی باشد، تمامی آن قلم می‌باشد، به طور مثال، اگر فردی بتواند با انگشتان خود و یا انگشتان پای خود به خوبی نوشتن را صورت دهد، گفته می‌شود: آن انگشت از این جهت قلم می‌باشد؛ اگرچه بعضی از اقسام قلم‌ها در هنگام وضع نبوده است و یا کسانی که وضع این لفظ را شمرده‌اند از آن اطلاعی نداشته و یا درک آنان نسبت به بعضی از اقسام این معنا کوتاه بوده است.

هنگامی که «ابد» در امور مادی و متغیر در زمانی طولانی اگرچه محدود استعمال شود، دلیلی برای کشف معنای وضعی و حقیقی آن نمی‌باشد و این نوع استعمال، تنها بیان نوعی از آن را، آن هم با شاهدی بر محدودیت می‌رساند و روح معنا تمامی اقسام این نوع را در خود جای می‌دهد؛ هر چند شواهد و قراین، خصوصیات افراد را مشخص نماید.

پس با این دو زمینه و شاهد از اصول موضوعی روشن می‌گردد که «ابد» همان معنای خاص خود را دارد و با شواهد شخصی در تمامی



اقسام و انواع مختلف خود استعمال می‌شود و وصف زمانی و بی‌زمانی را به خود می‌پذیرد.

«ابد» همان معنای حقیقی خود که بی‌زمانی است را دارد و نسبت به امور اخروی نیز صادق است و با شواهد و عایی در امور عادی و متغیر زمانی استعمال می‌گردد و تمامی این‌ها با قرینه‌ی و عایی عالم محدود و متغیر همراه می‌باشد؛ همان‌طور که گاه برای تأکید است و معنای تأسیس به خود نمی‌گیرد، چنان‌چه در قرآن تمامی این معانی با شواهد خاصی استعمال شده است.

لفظ «ابد» نزدیک به سی بار در قرآن مجید به کار رفته است که هم معنای تأکید و هم معنای تأسیس را دارد و هم‌چنین هم در امور دنیوی و هم در امور اخروی استعمال شده است و در تمامی صور با معنای حقیقی و خصوصیات فردی خود خود همراه می‌باشد.

واژه‌های خلود

خلد و خلود و خالد و مخلود تمامی از ثبات و همیشگی بودن امری حکایت می‌کند و برای چیزی وصف می‌شود که عروض فساد و زوال در خود نداشته باشد که همان معنای ثبات و دوام و بی‌پایانی است.

البته ممکن است در شیء، زمان و مدت بسیار هم استعمال شود؛ ولی بر اساس همان زمینه‌ی گذشته که الفاظ برای روح معانی وضع شده است، روح معنای «خالد»، «خلود»، «خلد» و «مخلد»، همیشگی، ثبات و دوام را است؛ اگرچه امری که خود زمانی و متغیر است، معنای آن را چنین می‌پذیرد که ثبات و دوام آن به طولانی بودن آن می‌باشد و دوام و ثبات، گواه بر عدم خلود به معنای فلسفی دنیاست.

پس این لفظ نیز معنای همیشگی و بی‌انقطاعی را دارد و استعمال آن

در زمان طولانی همراه با قرینه‌ی عقلی است؛ چنان که گویند: فلانی دولتش مخلد و همیشگی باشد که «فلانی» خود نمی‌تواند وصف خلود حقیقی را در دنیا پذیرا باشد؛ حتی اگر دولتش این حکم را داشته باشد و با این بیان، آرزوی طولانی بودن هرچه بیش‌تر آن می‌باشد و چنین استعمالی گواه بر عدم ابدیت فلسفی آن در دنیاست.

این واژه و مشتقات آن در قرآن کریم بسیار استعمال گردیده است که بیش‌تر آن مربوط به سرای ابدی و عالم آخرت و اهل جنت و دوزخ می‌باشد و تمامی مشتقات آن؛ هم‌چون: «دار خلد»، «خالدین فیها»، «خالد فی النار»، «یوم الخلد»، «ولدان مخلدون»، «عذاب الخلد» و «یخلد فیه مهانا» روح معنای همیشگی بودن را داراست و در معنای «خلود» و ثبات و دوام و ابدیت به کار رفته است؛ به‌خصوص که بسیاری از موارد آن همراه «ابد» است؛ مانند: «خالدین فیها ابدًا» که در انواع استعمالات بسیطی و ترکیبی، معنای دوام و ابدی بودن را می‌رساند؛ زیرا اگر همیشگی، دوام و ثبات را از ابد و خلود آن هم با تراکیب مختلف و متعدد و مرکب آن نتوان دریافت، باید گفت: وضع و معنای لفظی و تفهیم و تفهیم مختل می‌گردد و تمامی استعمالات آن مهمل می‌شود که البته چنین نیست و ما معنای الفاظ را تا حدود بسیاری درمی‌یابیم؛ به‌خصوص الفاظی که جهات عمومی، کلی و فرهنگی دارد و از واژه‌های قدیمی و بسیار روشن ذهن و اندیشه‌ی آدمی است.

قتل عمد و مشیت و استثنا

تنها سخنی که می‌ماند، مسأله‌ی قتل عمدی و موضوع مشیت و استثناست که در سوره‌ی هود و آل عمران و نساء مطرح شد و منتهای امکان در تثبیت عدم استمرار و عذاب به عمل آمد و در این جا باید دید



که آن بیان چه نقشی را در این بحث می‌تواند داشته باشد؛ از این رو به‌طور خلاصه از آن یاد می‌شود.

آیات سوره‌ی هود

ابتدا آیات سوره‌ی هود که زمینه‌ی محکمی دارد ذکر می‌شود تا مورد تحلیل و بررسی کامل قرار گیرد.

«یوم یأت لا تکلم نفس إلا بإذنهم شقی وسعید، فأما الذین شقوا ففی الثّار، لهم فیها زفیر و شهیق، خالدین فیها ما دامت السموات و الأرض إلا ما شاء ربّک، إن ربّک فعّال لما یرید، وأما الذین سعدوا ففی الجنّة، خالدین فیها ما دامت السموات و الأرض إلا ما شاء ربّک عطاءً غیر مجذوذ»^۱.

در این آیات شریفه، موضوع سعادت و شقاوت نفسانی مورد بحث قرار می‌گیرد و از عمومیت و گسترش خاص موردی برخوردار است و نیز می‌توان گفت: عنوان شقاوت در این مقام مربوط به کسانی است که در مرتبه‌ی نهایی و بروز غایی از شقاوتی خاص و بالا برخوردارند؛ در حالی که در جهت سعادت، تمامی سعادت‌مندان را به‌طور عموم و گسترده شامل می‌شود و نه فقط کسانی که در رضوان حق قرار می‌گیرند؛ زیرا ورود در جوار نعیم حق، خروجی را به همراه ندارد؛ ولی ورود در جحیم هرگز این چنین نمی‌باشد و بسیاری بعد از ورود، به‌طور حتم از آن خارج خواهند شد؛ پس ممکن است دسته‌ای از اهل شقاوت کسانی باشند که امکان آمرزش و خروج از آتش و عذاب را داشته باشند و دسته‌ای از آنان

افرادی باشند که قابلیت بخشش و آمرزش حق را به هیچ عنوان ندارند که با این بیان، زمینه برای تحقق استثنا شکل می‌پذیرد.

ابدیت در قالبی ملموس و مجسم

در آیات یاد شده نسبت به دو دسته از اهل شقاوت و سعادت خلود به «مادام السموات والارض» مقید شده است و قید «مادام» گذشته از آن که از استمرار و ابدیت آن نمی‌کاهد؛ ابدیت را در قالب محسوسی مجسم و ملموس برای تمامی افراد، عادی می‌نماید و در واقع تأکید بر خلود دارد و حکم ابد در آیات دیگر را پیدا می‌کند؛ زیرا دوام سماوات و ارض و ثبات آسمان‌ها و زمین در عرف مردم و اندیشه‌ی آنان نسبت به امور مادی و دنیایی که عمر بسیار محدود و کوتاه‌تری دارد، تداعی همیشگی و ابدیت را می‌نماید و با تحلیل عقلی و بیان منطقی باید این دوام و ابد را از ازلیت دور داشت و دوام سماوات و ارض و ازلیت و ضرورت دایمی را دو حکم متفاوت دید و گرنه اندیشه‌ی عادی و لسان عمومی در نظام کیوانی چیزی جز بقا و ثبات حتی در ظرف عدم وجود خود را نمی‌بیند. پس جهت مذکور خود گواهی است بر این که قرآن کریم موضوع ابدیت عذاب این گروه را به دوام آسمان‌ها و زمین تشبیه نموده است و بیان ابدیت و استمرار بی‌پایان را در قالب دوام عرفی آموزش داده، تا بهتر ملموس همگان شود و این روش، بهترین بیان برای فهم مبانی بلند و دقیق است؛ زیرا ابدیت در معنا، کم‌تر ملموس اذهان عمومی و مردمان عادی است و اندیشه‌ی همگانی آن را به سختی می‌یابد و محتاج تحلیل و کاوش عقلی بسیاری می‌باشد.



سخنان بی‌اساس

با این بیان لازم نیست درگیر مباحث بسیاری از اهل کلام شد که آیا در آخرت، سماوات و زمین وجود دارد یا این امر مخصوص دنیای انسانی است و آن آسمان‌ها و زمین چگونه خواهد بود و از چه نوعی برخوردار است و موقعیت کمی و کیفی آن چگونه است؟ تمامی این مباحث با توجه به تحلیل یاد شده ارتباطی به بحث ندارد؛ زیرا تشبیه و تمثیل حکمی از احکام آخرت در قالب و مثال ملموسی از دنیا، چنین مباحثی را به دنبال ندارد.

استثنا از زمان و یا افراد

موضوع دیگری که در آیات بسیاری مورد دقت و اهمیت قرار می‌گیرد، جمله‌ی استثنا و بیان مشیت حق است که هر دو دسته از اهل سعادت و شقاوت را فرا می‌گیرد و اگر «الّا ما شاء ربّك» استثنای از خلود و زمان باشد، خلود و دوام را آسیب می‌رساند؛ ولی این استثنا به آسانی نمی‌تواند معنای خلود و دوام را غیر محتمل سازد؛ زیرا همان‌طور که ممکن است استثنای از خلود و زمان ابدی باشد تا انقطاع خلود را پیش آورد، ممکن است استثنای از افرادی باشد که تحت عنوان «خالدین فیها» قرار گرفته‌اند و در این صورت، معنا چنین می‌شود: اینان همه در آتش خواهند ماند، جز کسانی را که مشیت خداوند رحمان در خروج آنان از آتش و عذاب قرار گرفته است و این معنا نسبت به معنای نخست قوت بیش‌تری دارد؛ زیرا با بیان اول عمومی در مستثنی منه نمی‌ماند؛ در حالی که در بیان دوم، عموم آیه به قوت خود باقی است؛ به‌ویژه آن‌که موضوع این آیات نفس است و نفس نیز به دو دسته‌ی متفاوت شقی و سعید تقسیم می‌گردد و هر کدام نیز تمام افراد نوع ثابت خود را شامل می‌شود

و همان‌طور که اهل سعادت تمامی اقسامش را - از دانی و عالی و بسیار خوب و متوسط و عادی - شامل می‌گردد و تمامی مراحل آن از اولین مرحله تا بالاترین مراحل را در بر می‌گیرد، در اهل شقاوت نیز این نوع از شمول وجود دارد و تمامی افراد را در بر می‌گیرد و مخصوص گروه و دسته‌ی خاصی نمی‌باشد. در این جا، موضوع استثنا خود را به‌خوبی نشان می‌دهد و تنها شامل کسانی می‌شود که حکم خروج از آتش و عذاب دوزخی شامل حال آنان می‌گردد؛ در حالی که گروهی تحت عموم بقا در آتش و عذاب دوزخی باقی می‌مانند.

پس بسیاری از اهل شقاوت همان‌طوری که ممکن است در مراحل مختلف قبر و قیامت مورد عفو حق تعالی قرار گیرند، بعد از دخول در آتش و عذاب نیز مورد عفو الهی قرار می‌گیرند و از آتش و دوزخ خارج می‌شوند؛ اگرچه گروهی تحت لوای این بخشش قرار نمی‌گیرند و به‌طور ابدی استحقاق چنین حرمان و سختی را خواهند داشت.

بیان دوم در معنای استثنا که همان استثنای از افراد باشد، گذشته از آن‌چه که بیان شد، نسبت به ظهور و بقای عموم و عمومیت اهل شقاوت، مطابق نقل شیعه می‌باشد و حضرت امام صادق علیه السلام - نطق قرآن و قرآن ناطق - این آیه را در مقام استثنا همین‌طور معنا می‌فرماید. البته، اگر نظر بر روایت نماییم و تنها در مقام فهم قرآن باشیم، نفس احتمال متعدد که خلاف استثنای از زمان را می‌رساند، در جزم نداشتن به مطلوب بسنده است؛ گذشته از آن‌که شواهدی بر ترجیح احتمال و ظهور در آن ارایه شد.

پس با آیات مشیت و استثنا، دلیل محکم و استواری بر خروج قطعی تمامی اشقیاء به استثنای مدت زمانی پیش نمی‌آید و آیه با استثنای افراد و خروج بعضی سازگار است و آیات فراوان دیگر، به عمومیت و استحکام



خود باقی می ماند؛ اگرچه با سلامت استدلال و ظهور و بقای این نوع برداشت، باز آیه‌ی شریفه در مقابل آن همه آیات مختلف و فراوان خلود و ابدیت نمی تواند قرار گیرد و زمینه برای هر توجیه و تأویلی باقی می ماند و لسان عمومی قرآن کریم در این بحث، حفظ می گردد.

«مَنْ» و «مَا»

توهم دیگری که در این مقام نسبت به آیه و استثنای آن ممکن است پیش آید و چندان نیز اهمیت ندارد این است که گفته شود: اگر مراد از استثنا در آیه، استثنای افرادی باشد، پس لسان آیه باید «إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ» باشد؛ در حالی که چنین نیست و به اتفاق تمامی اهل قرائت، آیه «إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ» است و تفاوتی که اهل ادب در میان واژه‌ی «مَنْ» و «مَا» قایلند این است که «مَنْ» در صاحبان خرد استعمال می شود و «مَا» مربوط به دیگر موجودات است و این خود غالبی است و منعی در استعمال «مَا» به جای «مَنْ» در کار نمی باشد و بسیار می شود که «مَا» در عاقل مورد استعمال قرار می گیرد؛ چنان که در قرآن کریم می فرماید: ﴿فَانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنی و ثلاث و رباع﴾^۱ که «مَا» برای عاقل مورد استفاده قرار گرفته است.

عدم تنافی مشیت و ابدیت

اما دو بیانی که در پیش با احساسات تمام بیان شد اساس چندان محکمی پیدا نمی کند و موقعیت روشنی ندارد. سخن اول این بود که در استثنای اهل دوزخ و آتش می فرماید: «إِنَّ رَبَّكَ فَعَالٌ لِّمَا يَرِيدُ»؛ خداوند متعال انجام می دهد و چه خوب نیز انجام

می‌دهد هر آن‌چه را که اراده نماید، و این امر که تحقق استثنا باشد، شدنی است، ولی تحقق آن با بیان گذشته منافاتی ندارد؛ زیرا تحقق آن، همان خروج بسیاری از اهل شقاوت است که با مشیت الهی حکم خروج از آتش می‌یابند و منافاتی با عمومیت مستثنی منه ندارد و تمامی آن، بیان احساس سابق مربوط به احتمال استثنای زمانی است که توضیح و چگونگی آن گذشت.

اسم «رب» و ابدیت دوزخ

مطلب دوم، وجود «رب» در آیه است، آن هم به اضافه‌ی کافِ خطاب و به‌طور مفرد که رحمت حق را می‌رساند. در توضیح این امر باید گفت: این خصوصیات، تغییری در مطلب پیش نمی‌آورد؛ زیرا عذاب اهل آتش و ابدیت دوزخ و سختی منافاتی با این اسم و وصف ندارد و هم‌چنین تفاوتی میان سعید و شقی نیست و دوزخ و عذاب از رحمت حق دور نیست و بدون وصف «رب» نمی‌باشد.

پس آیه‌ی مبارکه برای اثبات عدم خلود عذاب و سختی کارگشا نیست. در قرآن کریم برای اثبات عدم خلود، حتی یک آیه وجود ندارد؛ آن هم در مقابل آن همه آیات فراوان و گوناگون خلود و ابدیت دوزخ و عذاب.

سخنان اهل سنت

تمام سخنانی که اهل سنت برای نفی خلود گفته‌اند، همه بی‌اساس است؛ چراکه آیات محکمی از قرآن بر خلاف آن وجود دارد و ما ادعای آنان را در بحث روایات به نقد می‌گذاریم؛ خواه این سخن از عارفان اهل سنت باشد یا از متکلمان آنان و هم‌چنین باید علت این ادعا و انگیزه‌ی آن را پی‌گیری نمود تا عاملی که سبب پیدایش این افکار شده است



ریشه‌یابی گردد تا به دست آید آیا این امر، ریشه‌ی انفعالی دارد و رقت قلب آنان چنین زمینه‌هایی را موجب شده است و یا آن که جهات سیاسی داشته و یا شاید پای استعمار در میان باشد که در هر صورت، باید به طور دقیق مورد تحقیق قرار گیرد.

مشیت و استثنا در سوره‌ی انعام

﴿ قال النار مثواکم خالدین فیها إلا ما شاء الله إن ربک حکیم علیم ﴾^۱.

درباره‌ی این آیه باید گفت: به آن شکلی که در پیش، با بیان احساسات دنبال شد، اهمیت چندانی در عدم خلود ندارد؛ زیرا می‌فرماید: آتش جایگاه شما گروه گمراهان است و در آن آتش و عذاب به طور همیشگی و دایمی خواهید ماند، «إلا ما شاء الله»؛ مگر آن که خدا بخواهد کسی در آتش نماند.

این استثنا همانند آیه‌ی گذشته، احتمالات چندی دارد و همان‌طور که ممکن است استثنای از خلود و زمان ابدی باشد، ممکن است از افراد و نفرات باشد؛ با این بیان که آتش جایگاه همیشگی و دایمی شماست، مگر کسانی که خداوند بخواهد از آتش خارج شوند.

پس مشیت به طور حتم در جهت مشخصی ظهور پیدا نمی‌کند؛ اگرچه برای ظهور در معنای برخی افراد، جهاتی بیان شد و در هر صورت، احتمال آن برای سقوط ادعا و استدلال به آن و جزم به عدم خلود بسنده می‌باشد.

فرق میان «من» و «ما» در پیش بیان شد و گفته شد که در این جهت تفاوتی با هم ندارد و استعمال آن، طبیعی و متعارف است.

عدم ذکر «ابد» در آیه، تأییدی بر جاودانه نبودن نیست؛ زیرا دو واژه‌ی ابد و خلود به وزان دو واژه‌ی فقیر و مسکین است که هرگاه تنها باشد، هر یک معنای خاص خود را دارد و اگر با هم باشد، معنای دیگری را تأکید می‌کند و چیزی جز تأکید معنای خاص خود ندارد.

متعلق مشیّت

خلود و ابدیت در حیطة‌ی قدرت و مشیّت حق قرار دارد؛ و این مطلب، سخنی تمام و درست است؛ اما بحث در متعلق مشیّت است: آیا زمان خلود متعلق مشیّت و در نتیجه غیر دایمی است یا افراد آن. این امر هر چند معلوم نیست و از نفس آیه، حتمی و متعارف بودن متعلق به روشنی معلوم نمی‌شود و آیه‌ی شریفه در این جهت اجمال دارد، شواهدی گویا برای خلود ارایه شد که در هر صورت عدم خلود را ثابت نمی‌نماید و در اثبات آن نیاز به دلیل محکمی است که وجود ندارد و نیز روشن نیست که مشیّت چه متعلقی دارد.

اما ذیل آیه: «إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ» نمی‌تواند تأییدی برای نفی خلود باشد؛ زیرا بیان شد که ربّ بودن حق با عذاب برخی به صورت دایم منافاتی ندارد و پروردگار عالمیان رب است و در جای خود عذاب می‌نماید و اگر حکمت اقتضا کند، گروهی را به طور ابد معذب قرار می‌دهد؛ زیرا آنان خود را با عقیده‌ی خود سزاوار این مکافات ساختند و آثار وجودی خود را دنبال می‌کنند؛ خواه با کافِ خطاب باشد یا نباشد، یا خطاب مفرد باشد یا نباشد، مراد از آن پیامبر اکرم ﷺ باشد یا همگان که در هر صورت تفاوتی در مطلب ندارد.

دو وصف حکیم و علیم، مؤیدی برای اثبات عدم خلود نیست؛ بلکه می‌توان این دو وصف را تأییدی برای خلود عذاب و دوزخ دانست؛ زیرا



بعد از بیان عذاب و خلود و ابدیت سختی و شدت برای آنان می‌فرماید: خداوند متعال حکیم و علیم است؛ یعنی کارهای حق تمامی با حکمت و علم و عنایت توأم است و از این رو ممکن است علم و حکمت نسبت به گروهی و در مقطعی اقتضای حالات مختلفی را داشته باشد و در این جا حکمت و علم حق تعالی با توجه به زمینه‌ی کردار ناشایست برخی ایجاب می‌کند که آنان به‌طور ابد و برای همیشه گرفتار ثمرات و مکافات کردار خود گردند.

بیان تفاوت‌ها

اگر دو وصف یاد شده «حکیم» و «علیم» با اوصافی مانند: رؤوف، ودود و رحیم همراه می‌بود، ممکن بود گفته شود خدای رؤوف و مهربان به‌طور دایم بعضی از بندگان خود را معذّب نمی‌نماید و چنین اوصافی می‌تواند در این مقام مشعر به علیّت باشد نه اوصافی از قبیل علیم و حکیم؛ چراکه باید تمامی صفات حق را در ظرف حکمت قرار داد. حق هرگز کاری انجام نمی‌دهد که مقتضای حکمت نباشد، و ذیل آیه زمینه‌ی گویایی برای این امر است. البته، اگر در ذیل آیه اوصافی مانند رؤوف، رحیم و ودود آمده بود باز نمی‌شد خلود را نفی کرد؛ زیرا این اوصاف با عذاب دایمی که خود زمینه‌ی بروز چنین مکافات‌ی را متحقق ساخته‌اند منافاتی ندارد؛ چون رحمت حق ایجاب می‌کند که ثمرات و جودی و آثار عملی هر کس زمینه‌ی تحقق بروز و ظهور غایت خود را ظاهر سازد تا گذشته از آن که نظام طبیعی هستی سیر عالم خود را یابد، رشد طبیعی همگان را موجب شود.

ناامیدی در سایه‌ی خلود

در این مقام، توهمی شده است که پیش از این از آن یاد شد و آن این

که خلود گروهی از گمراهان در آتش و عذاب به طور ابدی و مستمر موجب یأس و دل‌سردی آنان می‌گردد و کسانی که گرفتار این گونه مفاسد فکری و الحادی می‌گردند، دیگر امید به آخرت و حق ندارند و از هرچه و هر چیز به سیر مصنوعی حیات خود ادامه می‌دهند و دل از هرگونه امید تهی خواهند نمود؛ در حالی که حق تعالی با آموزه‌های آسمانی انبیای الهی هیچ‌گاه و در هیچ شرایطی موجب یأس و ناامیدی گروهی نخواهد شد.

در پاسخ به این توهم به ظاهر عقلی و عاطفی باید گفت: هرگز چنین نمی‌باشد که خلود گروهی از گمراهان در آتش و عذاب موجب یأس و ناامیدی در دنیا شود؛ بلکه عدم خلود و سختی ابدی موجب بی‌باکی آنان می‌گردد و طغیانی بی‌حساب را در پی دارد. هنگامی که خلود در کار نباشد و مکافات و عاقبت شوم مشاهده نشود، عناد و سرکشی در مقابل حق و بندگان الهی فزونی می‌یابد و راه صدق و پاکی و مسیر توحید و یکتاپرستی مورد تهدید جدی قرار می‌گیرد؛ در حالی که خلود و عذاب و سختی برای گمراهان بی‌باک تصمیم جدی برای ترک عناد و الحاد را موجب می‌گردد.

هنگامی که مکافات و سختی در کار نباشد و الحاد و عناد جزای ابدی را نتیجه ندهد، زمینه‌ای برای تحقق عدالت و حکمت و مهارى برای گریز و تعدی پیش نمی‌آید و این کار موجب بی‌باکی بسیاری می‌گردد و خود را با این اندیشه می‌پروراند که عذاب موقت است و سختی در وقت و زمان محدود قرار دارد و همیشگی نخواهد بود؛ بنابراین، هرچه بادا باد، چیزی که پایان می‌پذیرد، قابل تحمل است و ما در دنیا هر کار که بخواهیم می‌کنیم و عذاب محدود و موقت آخرت را اگر باشد، تحمل



می‌نماییم تا آن که خدا خود موجب خلاصی ما از آن شود.

خلود و تربیت

پس خلود و عذاب ابدی گروهی از سردمداران کفر و عناد و کجی، بزرگ‌ترین عامل تربیتی در دنیاست و عدم خلود و عذاب و آتش ابدی برای آنان موجب بی‌قیدی و بی‌باکی می‌شود.

این امر هرگز موجب یأس و ناامیدی نمی‌شود؛ زیرا کسی که در دایمی بودن عذاب اندیشه نماید و آن را در دل داشته باشد، هرگز تن به ذلت کفر و عناد نمی‌دهد و عناد را پیشه‌ی خود نمی‌سازد.

این امر هیچ‌گونه خشونت و تندی به همراه ندارد و تنها مناط حکمت و عنایت حق تعالی نسبت به این دسته و گروه چنین امری را ایجاب دارد. کسانی که این‌گونه موازین دیانت آسمانی را خشونت می‌دانند، همانند کسانی هستند که اعلام مجرم و اجرای حدود را نسبت به جنایت‌کاران در دنیا خشونت به شمار می‌آورند و از موازین جزایی و امور تربیتی بیگانه می‌باشند و با ترک چنین موازینی و اهمال در آن، دنیای انسانی را گرفتار فجایعی به مراتب بالاتر کرده‌اند.

چنین تفکر و اندیشه‌ای باید از جهات مختلفی مورد بررسی و تحلیل قرار گیرد تا علت بروز این‌گونه اعتقادات در اسلام، آن هم نسبت به دیانت و شریعت به دست آید، آیا رقت قلب آن‌ها قول به چنین امری را سبب شده است یا جهات استعماری حاکم بر تفکر مسلمان باعث گشته است تا مردم مسلمان را نسبت به ائمه‌ی کفر و عناد و منافقین جانی دور از بغض و عناد نگاه دارد تا در نتیجه ائمه‌ی کفر از شکنجه‌ی دایمی وجدان، راحت و از عذاب ابدی حق دور شوند و دنیای کوتاه‌مدت را بر خود گوارا سازند؟

جبرسازان تاریخ

کسانی که این‌گونه مباحث را در جهت غایی نظام طبیعی سیر بشر دنبال می‌کنند و ضمانت اجرای احکام الهی را مورد سؤال قرار می‌دهند، همانند کسانی هستند که افکار مسلمین را در جهت فاعلی بر جبر و بی‌اختیاری سوق می‌دهند و فرهنگ انسانی را به اسم مذهب در چنگال تقدیری بی‌اساس قرار می‌دهند و آدمی را از هرگونه تلاش و همت باز می‌دارند و دنیای بشری را به بی‌قیدی و تسلیم در مقابل زشتی‌ها و زیبونی‌ها مبتلا می‌سازند و اجانب و زورمداران ظالم و جانی را بر سرنوشت آن‌ها به اسم دیانت و دین حاکم می‌سازند و روح هرگونه حرکت و جنبش و طوفان و تلاش را از آدمی در مقابل این دژخیمان سلب می‌کنند؛ خواه این دسته و گروه را عامل بدانند یا ندانند، از خوبان باشند یا نباشند، قصد خیر داشته باشند یا قصد سوء، از شیعه باشند یا از اهل سنت، زمینه‌ی اعتقادی داشته باشند یا جهات استعماری، در هر صورت، زیان و ضرر خود را به جوامع بشری و اسلامی وارد می‌سازند و اثرات شوم عقیده‌ی خود را دامن‌گیر مسلمین می‌نمایند و گذشته از شناسایی جهات مختلف آن باید در رفع این‌گونه مفسدات از جوامع اسلامی به‌طور جدی و همگانی و در تمامی جهات علمی، فرهنگی، اجتماعی و اجرایی کوشید تا شاید بتوان اندکی از خسارت‌های گذشته‌ی جوامع اسلامی را جبران نمود.

قتل خطایی

در این جا برای تتمیم بحث خلود و تکمیل ابدیت آتش و عذاب برای گروه گمراهان، شایسته است دوباره به آیه‌ی قتل مؤمن به‌طور عمد اشاره‌ای شود تا برخی از توهمات که در این زمینه است پاسخ داده شود.



قرآن کریم می فرماید: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً، وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٌ ۖ^۱ وَ هُمْ چنین نسبت به قتل عمدی می فرمایند: ﴿مَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ، خَالِدًا فِيهَا، وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعْنَةُ، وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا ۖ^۲﴾.

اگرچه ظاهر آیه، خلود قاتل در قتل عمدی است و می تواند دلیلی بر خلود دسته ای در آتش و عذاب باشد و به طور کلی و طبیعی، ابدیت آتش و عذاب و دوزخ را برای گروهی محقق سازد؛ ولی هرگز آیه موجب اثبات چنین امری با این وسعت نمی باشد؛ زیرا این ظهور دست خوش قراین و دلایل خلافی است که مانع از چنین ظهوری است؛ چون همان طور که در پیش بیان شد، عصیان هرچه و هر قدر هم که باشد، هنگامی که عاصی با ایمان باشد؛ هر چند از ایمان اندکی برخوردار باشد، هرگز استحقاق عذاب ابد و دوزخ دایمی را ندارد و مدارک در این جهت فراوان است؛ چه از جهت دلایل شرعی و نقلی و چه از جهت دلایل عقلی و فلسفی.

این آیه، گذشته از دلایل عقلی و مدارک نقلی و روایی و اجماع شرعی، با آیات دیگر مورد تقیید قرار می گیرد: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا ۖ^۳﴾، ﴿لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونِ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ ۖ^۴﴾؛ یعنی تمامی معاصی عملی امکان عفو و اغماض دارد، جز انحراف فکری و شرک در اندیشه و ایمان که بدون توبه و رهایی از آن مورد عفو و بخشش حق قرار نمی گیرد.

قتل عمدی مؤمن هر چند از معاصی کبیره و بسیار وحشتناک است و

۱- نساء / ۹۲.

۲- نساء / ۹۳.

۳- زمر / ۵۳.

۴- نساء / ۴۸.

مورد تهدید جدی حق قرار گرفته و مکافات و مجازات بسیار شدیدی در آخرت و دوزخ دارد، ابدیت عذاب را ندارد و این ظهور خود مورد تقیید واقع شده است و این گونه تقییدات از امور رایج و عمومی است و در تمامی زمینه‌ها، مطلقاً و عمومات مورد تقیید و تخصیص قرار می‌گیرد. اگر گفته شود: «من قَتَلَ مُؤْمِناً متعمداً» در آیه می‌رساند که خلود مخصوص کسانی است که مؤمنی را به واسطه‌ی ایمانش کشته باشند و دیگر چنین قاتلی نمی‌تواند مؤمن باشد؛ بلکه به طور حتم و یقین، معاند، کافر، مشرک و غیر مؤمن است و این کار چون همراه با عناد و انحراف فکری است، به یقین موجب اثبات خلود در آتش و عذاب می‌شود، در این صورت، موضوع آیه تقیید بر نمی‌دارد و حکم آن تنها با چنین افرادی مناسب است؛ همان‌طور که آیه در جهت این موضوع اطلاق دارد که «مَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً متعمداً»؛ هر کس که چنین قتلی مرتکب شود و علت آن ایمان مؤمن باشد، بخشودنی نمی‌باشد.

پس موضوع آیه‌ی شریفه اطلاق دارد و ممکن است مؤمنی به دست مؤمنی کشته شود و علت آن امور عادی و عمومی باشد؛ ولی چنین قاتلی اگرچه عذاب و آتش فراوانی دارد، هرگز استحقاق عذاب ابدی و دایمی را ندارد؛ زیرا گذشته از آن که خود مؤمن است، ارتکاب قتل نیز به خاطر ایمان برادر مؤمن وی نبوده است و شاید حوادث و عوارض مختلف حیوانی و روانی عامل تحقق این امر باشد.

ولی اگر کسی مؤمنی را به خاطر ایمانش به قتل برساند، به طور حتم مؤمن نیست و استحقاق عذاب دایم و همیشگی را دارد و موضوع آن تقییدی بر نمی‌دارد.

اگر گفته شود: در صدر آیه‌ی نخست: «وما كان لمؤمنٍ أن يقتل مؤمناً»



موضوع را قتل مؤمنی به دست برادر مؤمن قرار داده و سخنی از قاتل کافر و این که علت قتل، ایمان مؤمن باشد در کار نیست، در پاسخ باید گفت: هر چند این سخن مورد انکار نیست، آیه در مورد قتل خطایی است و در بیان قتل عمدی نمی باشد و ظهور و اطلاق آن تام است.

این سخن که بعد از «خالداً فیها»، «عذاباً عظیماً» آمده و این کلام قرینه‌ای برای تخفیف و عدم خلود است موردی ندارد؛ زیرا عذاب عظیم کم‌تر از خلود و ابدیت نیست و خلود و ابدیت مصداق کامل عذاب عظیم می باشد و اگر جهات دیگر آیه - همان‌طور که بیان شد - روشن گردد، ذیل آیه، خلود را می‌رساند؛ هر چند اگر قاتل مؤمن باشد و قتل نیز به خاطر ایمان نباشد، دیگر عذاب عظیم قرینه‌ی مزاحمی نخواهد بود و خلود و ابدیت را در نطاق و مفهوم ندارد.

پس در هر صورت، چه آیه درباره‌ی کافر باشد یا مؤمن و مقید شود یا خیر، تقیید در حکم باشد یا موضوع، برای نفی خلود تام نیست؛ اگرچه خلود را ثابت نمی‌کند.

بعد از بررسی تمام و تحلیل کلی آیات قرآن مجید در این باب و نسبت به کل موضوع، می‌توان به‌طور قطع و با اعتقادی کامل، بدون هر گونه پیرایه یا پیش‌داوری، به‌طور صریح و آشکار و دور از هر ابهام و اجمالی اعلام داشت: خلود برخی از اهل آتش و دایمی بودن عذاب نظر صریح و آشکار قرآن مجید است و هیچ راه‌گریزی از آن وجود ندارد و انکار آن مخالفت با صریح قرآن کریم است و هر کس که از نفی خلود سخن بگوید، باید سودای مداوای جان خود را از امراض روانی و انواع مختلف نفسانی داشته باشد؛ چه این افراد شیعه باشند یا از اهل سنت؛ اگرچه اساس نفی خلود و جاودانگی عذاب از اهل سنت است و رقت قلب و

حالات عاطفی باعث انحراف آنان گردیده است؛ جز آن که ثابت شود گروهی از اهل سنت هر چند به طور ناخودآگاه تابع جهات استعماری حاکم بر آن فرهنگ گشته‌اند.

خلود از دیدگاه روایات شیعه

بعد از ذکر آیات قرآن کریم و تحلیل و جمع بندی آن، روایات این بحث از زبان شیعه و اهل سنت به دقت مورد بررسی و تحلیل قرار می‌گیرد تا نظرگاه هر یک روشن گردد و معلوم شود که دیدگاه کدام یک با قرآن کریم - این ثقل اکبر - هماهنگ می‌باشد.

مدارک شیعه

روایات مأثور و مستند فراوانی در جوامع حدیثی شیعه درباره‌ی خلود اهل آتش و دوزخ و عذاب به طور مستفیض وجود دارد؛ به طوری که تفوه به خلاف آن جز با انکار همه‌ی آن احادیث ممکن نیست.

این امر چنان گویا و رساست و جوانب مختلف آن روشن و مشخص است که حتی صاحبان خلود و آتش و عذاب ابدی را به طور نوعی و گروهی و حتی شخصی بیان نموده است که جای هر گونه بحث و پرسشی را از هر مسلمان آگاه و بیداری سلب می‌نماید.

حال، برای نمونه چند حدیث و روایت از باب «خلود اهل آتش» نقل

می‌شود:

حدیث حمران

عن حمران قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: بلغنا أنه يأتي على جهنم حين يصطفق أبوابها، فقال عليه السلام: «لا والله إنه الخلود قال: «خالدین فیها مدامت السموات والأرض إلا ما شاء ربك» فقال عليه السلام: هذه في الذين يخرجون من



التَّار»^۱.

راوی از آن حضرت می‌پرسد: شنیده‌ایم زمانی می‌آید که ابواب جهنم از آتش خاموش می‌شود و دیگر آتشی در کار نیست. آن حضرت می‌فرماید: نه به خدا قسم، این چنین نمی‌باشد و آتش و عذاب و خلود به طور مستمر باقی خواهد بود.

راوی از استثنای «فیه مادامت السموات و الارض» می‌پرسد که امام صادق علیه السلام می‌فرماید: این امر درباره‌ی کسانی است که از آتش خارج می‌شوند و به عموم مستثنی منه ارتباطی ندارد که در واقع همان استثنای افرادی را عنوان می‌فرماید که بیان شد و استثنای زمانی در کار نمی‌باشد. حضرت، در این روایت مواضع خود را به خوبی مشخص می‌سازد و به طور صریح خلود را اظهار می‌فرماید و بر آن تأکید می‌نمایند و نیز آن را با صیغه‌ی قسم ابراز می‌کنند؛ گذشته از آن که برای آن استدلال می‌فرمایند و در جمله‌ای کوتاه معنای آیه و استثنا و قید را پاسخ می‌دهند و از تمامی این امور، اعتقاد به خلود و عذاب دایم را ثابت می‌کنند.

روایت جرجیر

جرجیر روای گوید: وکان علیه السلام یقول: «ما أحمق بعض الناس یقولون: أنه نبت في وادي جهنم والله عز وجل یقول: «وقودها الناس والحجارة» فكيف تنبت البقل»^۲.

روای می‌گوید: حضرت بسیار این جمله را می‌فرمودند که چقدر بعضی از مردم - که البته اشاره به پاره‌ای از اهل عامه می‌باشد - احمق و بی‌عقل هستند که می‌گویند بعد از پایان آتش و عذاب، جرجیر - گیاهی

۲- الکافی، ج ۶، ص ۳۶۸.

۱- بحار الانوار، ج ۸، ص ۳۴۶.



است - بر زمین جهنم می‌روید؛ در حالی که خداوند متعال می‌فرماید: «وقودها الناس والحجارة»^۱؛ سوخت دوزخ را مردم آلوده و گناه‌کار و سنگ‌ها تشکیل می‌دهد. آن حضرت از این گروه به نام «احمق» یاد می‌کند و روشن است مطلبی را که حضرت می‌فرماید، بی‌مناط و علت نیست و فرمایش حضرت، ما را در جهت شناخت این گروه کمک می‌کند.

روایت ابی ولاد

در حدیث ابی ولاد آمده است: «ثمَّ يقال يا أهل الجنة، خلود، فلا موت أبداً، ويا أهل النار، خلود، فلا موت أبداً»^۲.

به اهل بهشت و دوزخ به یک لسان ندا می‌شود: خلود است و هرگز مردنی در کار نیست.

حدیث ابی هاشم

عن أبی هاشم قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الخلود في الجنة والنار، فقال: إنما خلد أهل النار؛ لأنَّ نياتهم كانت في الدنيا لو خلدوا فيها أن يعصوا الله أبداً»^۳.

ابو هاشم گوید: از امام صادق عليه السلام درباره‌ی علت خلود از بهشت و دوزخ و آتش و عذاب پرسیدم، حضرت در پاسخ فرمودند: هر یک از آنان، نیت همیشگی روش خود را در دنیا داشتند. آن جناب بعد از بیان اهل بهشت می‌فرمایند: «فالنَّيَّاتُ تَخْلُدُ هَوَاءَ وَهَوَاءَ»؛ یعنی نیت اینان علت خلود و ابدیت آن‌ها می‌باشد. حضرت، در ادامه، آیه‌ی: «كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ» را قرائت می‌فرماید: که به این معناست که هر کس هم چون خود به بار خواهد آورد. حضرت، در این حدیث مناط و علت ابدیت را -

۱- بحار الانوار، ج ۷، ص ۱۴۹.

۲- بقره / ۲۴.

۳- همان، ج ۸، ص ۳۴۷.



که همان نیت توأم با عمل است - بیان می‌فرمایند و آیه را بر همان منوال معنا می‌نمایند و گذشته از بیان عقیده‌ی خویش، بر آن استدلال می‌کنند.

روایت ابن ابی عمیر

ابن ابی عمیر از حضرت موسی بن جعفر علیه السلام نقل می‌کند: «لا یخلد الله فی النار إلا أهل الكفر والجحود وأهل الضلال والشرك».

این حدیث، نوع مردمانی که به خلود و ابدیت عذاب و آتش مبتلا می‌گردند را بیان می‌فرماید که تمامی از صاحبان اندیشه‌های غیر توحیدی و افکار شرک‌آمیز و صاحبان اعتقادات پوشالی می‌باشند و مؤمن اگرچه آلودگی‌های عملی داشته باشد، از عذاب دایمی دور می‌باشد.

هم‌چنین درباره‌ی صاحبان گناهان بزرگ و آلوده دامنان عملی که به خدا نیز ایمان دارند، هر قدر هم که ضعیف و اندک باشد، می‌فرماید: از پدرانم به ما این طور رسیده که رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمودند: «إنما شفاعتي لأهل کبائر من أمتي، فأما المحسنون منهم فما عليهم من سبيل»^۱؛ شفاعت و درخواست عفو و بخشش من برای گناه کاران و صاحبان معاصی بزرگ است و خلود برای آنها نیست و خوبان و محسنان از امت من مشکلی ندارند؛ بلکه بر اساس روایات بسیاری، آنها خود دست‌گیر و شافع آنان در روز جزا خواهند بود.

سپس آن حضرت می‌فرماید: «یا أبابصیر، إن أعداء علی علیه السلام هم المخلدون فی النار لا تدرکهم الشفاعة»^۲؛ ای ابوبصیر، دشمنان علی علیه السلام تمامی در آتش جاودانه هستند و همیشه در دوزخ و عذاب خواهند بود

۲- بحار الانوار، ج ۸، ص ۳۵۱، ح ۱.

۱- همان، ص ۱۳۱، ح ۱.

و هیچ نوع شفاعت و بخششی به آن‌ها نخواهد رسید.

فرازهایی از دعای کمیل

حضرت علی علیه السلام در دعای معروف کمیل می‌فرماید: «فباليقين أقطع لولا ما حكمت به من تعذيب جاحديك وقضيت به من إخلاد معانديك ليجعلت النار كلها برداً وسلاماً، وما كان لأحد فيها مقرأً ولا مقاماً، لكنتك تقدست أسماؤك، أقسمت أن تملأها من الكافرين من الجنة والناس أجمعين، وأن تخلد فيها المعاندين».

آن حضرت - در ضمن این دعای شریف - بعد از آن که بر خورد بسیار عالی حق را با مؤمنان بیان می‌فرماید، نسبت به برخورد حق با کافران و دشمنان خدا می‌فرماید: «خداوندا، به یقین قطع دارم که اگر نبود حکمت و قضای بحق تو نسبت به عذاب گمراهان و به خلود دشمنان در آتش و سختی و عذاب، همانا آتش را به تمامی سرد و سلامت قرار می‌دادی و کسی را در آن مقام قرار نمی‌دادی؛ ولی اسمای شریف تو مقدس و پابرجاست و خود قسم یاد کردی که جهنم را از کافران جن و انس پر خواهی کرد و معاندان و دشمنان را در آن مخلد و همیشگی خواهی ساخت.

فرمایش حضرت، مضمون بسیار بلندی را می‌رساند که بیان آن چندان آسان نیست؛ زیرا آن حضرت تمام جهات این بحث را در این عبارت کوتاه به بهترین طریق ممکن عنوان می‌فرماید و با آن که در ضمن دعا و مناجات است؛ هیچ تعبیر علمی، درسی و تحقیقی نمی‌تواند این‌گونه شمول فراگیر و کاملی داشته باشد.

حضرت، به قطع و یقین سخن می‌گوید؛ کسی که: «لو كشف الغطاء



مازددت یقیناً» سر می دهد و حقیقت را چنان یافته که اگر تمام حجاب های نورانی دریده شود و همه ی سراپرده های نوری فرو ریزد، هرگز او را زیاده ای در کار نمی باشد. به یقین قطع دارم و به واقع معتقدم که اگر نبود عدالت و حق خواهی و دادگستری تو در هستی، همه و همه را می بخشیدی و دشمنان و کافران را نیز می آمرزیدی.

آن حضرت، اوصاف حق را در هم می آمیزد و خداوندگار را به تمامی معنا می ستاید و در حالی که عدالت و حکمت حق را گوشزد می کند، با بیان عالی، عفو و اغماض حق را با دشمنان و کافران - نه تنها با خوبان و مؤمنان - بیان می دارد و می فرماید: اگر حکمت و قضا و عدل تو نبود به طور حتم تو همه ی بدسیرتان معاند را می بخشیدی و تمامی آتش را خنک و سلامت می ساختی و کسی را در آن قرار نمی دادی.

در کلام حضرت باید بسیار دقت نمود که چگونه آن حضرت صفات الهی را با هم می بیند و عفو و بخشش الهی را جدا و رها و بریده از عدل و حکمت خدا نمی داند و آن را در بی عدالتی و بی مناطی سوق نمی دهد. عفو و گذشتی که بی عدالتی و بی مناطی را در پی داشته باشد، رقت قلب و دل نازکی است، نه عفو و اغماض؛ چنان که در بعضی از عارفان صوری و صاحبان کرسی عرفان مشاهده می شود که می گوید: من هرگز نمی توانم اشک کسی را سرازیر ببینم؛ اگرچه مجرم باشد و خونی را ریخته ببینم؛ هر چند قاتل باشد و دستی را شکسته ببینم؛ گرچه کج باشد. این رقت قلب و دل نازکی است نه عرفان و معرفت و این شأن ضعیفان است نه عارفان و مؤمنان به حق. قرآن مجید نسبت به اجرای حدود می فرماید:

﴿وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ،

وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين ﴿١﴾؛ اگر ایمان به خدا و روز قیامت دارید در اجرای حدود الهی و دین حق به خود رأفت و دل‌نازکی راه ندهید، و دسته‌ای از شما شاهد اجرای حدود الهی باشید تا حدود الهی رونق خود را باز یابد و بی‌روح و پژمرده نباشید. «چنین برخوردی و صف مؤمن جامع و عارف واصل است. البته، اجرای حدود الهی شرایطی دارد که چگونگی آن را در جای خود شرح داده‌ام.

حضرت که صراط مستقیم و فصل خطاب علمی و عملی است، چنان راست قامت است و بیان ایشان نیز هم‌چون عمل وی از چنین اوصافی برخوردار است که با عفو حق هرگز عدل حق را از نظر دور نمی‌دارد و می‌فرماید: خدایا، سوگند تو حتمی و اسمای مقدست از تخلف و دوگانگی دور است و دوزخ را از آن‌ها پر و برای همیشه در آن قرار خواهی داد.

آن‌چه که باید بسیار بر آن دقت داشت این است که حضرت چگونه موضوع آتش و عذاب و خلود را مشخص می‌فرماید و کفار و معاندان را عنوان می‌کند و هیچ‌نامی از عاصیان و گناه‌کاران عملی و نه اعتقادی به میان نمی‌آورد تا مرز کفر و ایمان و معاند و عاصی مشخص گردد و سپس در ظرف امتناع «ولولا ما حکمت» سلامت مقام و جاودانگی معاندان را عنوان می‌کند و در ظرف اثبات و تحقق از پیری جهنم با وصف «أجمعین»، و از خلود کافران و معاندان جن و انس را عنوان می‌کنند تا هرگز توهم یا اهمال و اجمالی پیش نیاید و کسی را نسزد که از تفاوت میان وعد و وعید سخن گوید و این مقام را تخلف در وعید داند؛ نه



تخلف در وعده؛ زیرا تخلف و متخلف هرچه و هر که باشد مستحسن نیست و ثبات را از دست می دهد و دیگر به کلام وی اطمینانی نیست؛ به خصوص هنگامی که بی عدالتی و هرج و مرج را دنبال داشته باشد؛ چنان که حضرت در ذیل همین دعا می فرماید: «أفمن كان مؤمناً كمن كان فاسقاً لا يستون»؛ آیا کسی که مؤمن است با آن که فاسق است یکسان می باشد؛ خواه در وجود باشد یا در اوصاف و یا سرنوشت. حضرت در پایان می فرماید: هرگز چنین نمی باشد و سرنوشت دشمنان خدا چیزی جز آتش و عذاب و حرمان و سختی نیست.

تخلف در وعید و وعده

باید دقت داشت که آن حضرت چگونه زمینه ی هرگونه توهّمی را در جهت تخلف؛ حتی در وعید، از حق دور می دارد؛ گذشته از آن که این مقام جای تخلف در وعید نمی باشد؛ بلکه تخلف در وعده است؛ زیرا به تمامی مؤمنان و اولیای بحق و رسولان و سفیران خود عذاب و دوزخ و حرمان ابدی کفار و دشمنان را وعده داده است؛ پس این مقام، خلف وعده است و نه تخلف از وعید؛ گذشته از آن که همه ی نسبت میان خوبی و زشتی با این کار فرو می ریزد و دیگر سرنوشتی شوم برای زشتی پیش بینی نمی شود و این خود خلاف حقیقت هستی و منش طبیعت و روش کردار و اعمال می باشد؛ چنان که حضرت حق به همین مطلب اشاره می فرماید: «أفمن كان مؤمناً كمن كان فاسقاً لا يستون»؛ آیا خوبی ایمان و راستی، هم چون زشتی و کجی و کاستی است؟ و می فرماید: «هرگز این چنین نیست». این پاسخ، لسان حقیقت و ظهور ذاتی کردار و

نمود واقعی خواص اعمال و سجایای مختلف است، این جاست که آدمی به این واقعیت می‌رسد که هیچ‌کس از مقام و مرتبت بلند عصمت حضرات انبیای عظام و امامان معصوم علیهم‌السلام بی‌نیاز نیست و باید در تمامی جهات و همیشه و در هر موقعیت علمی و عملی خود را وابسته به عصمت آن حضرت داشت و لحظه‌ای خود را در اندیشه و عمل از آنان دور و جدا نساخت که آغاز انحطاط و گمراهی است.

آن حضرت، در این بحث تمامی جهات و خصوصیات موضوع را منقح می‌نماید و شیعه افتخار پیروی از آن حضرت را دارد و شیخ و شارحان کتاب شیخ و دیگران، عفو حق را بارقت قلب و دل‌نازکی خود خلط نموده‌اند و با تمامی مقام و منزلت و علو و شأن و مرتبتی که دارند، راه را به خطا و انحراف پیموده‌اند و ما را بر آن حضرات حرفی جز بیان حقیقت و لسان دیانت نیست و پوزش ماگواه صدق ماست.

روایت منصور

عن منصور بن حازم قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: وما هم بخارجين من النار؟ قال: أعداء علي هم المخلدون في النار أبدأ الأبدین ودهر الداهرين! منصور بن حازم گوید: از امام صادق عليه السلام درباره‌ی آیه‌ی: «وما هم بخارجين من النار» پرسش نمودم که آن حضرت فرمودند: آنها دشمنان علی عليه السلام و کسانی هستند که به‌طور دایم و همیشگی در آتش و عذاب به سر می‌برند و حضرت این امر را با چنین بیانی عنوان می‌فرمایند که: «أبدأ الأبدین ودهر الداهرين» و دیگر جایی برای توهم و احتمال، چه در جهت ابدیت عذاب و آتش و چه افرادی که چنین حکمی را دارند

نمی‌گذارند.

همین‌طور در این باب، حضرت در روایت دیگری می‌فرماید: «هم والله یا جابر، ائمة الظلم واتباعهم»؛ ای جابر، گروهی که برای همیشه و به‌طور دایم در آتش و عذاب و دوزخ می‌باشند، به خدا قسم، ائمه‌ی کفر و پیش‌تازان ظلم و ستم و تباهی و پیروان استوار آن‌ها هستند.

روایات این باب بسیار گسترده است و به حد استفاضه می‌رسد و از این جهت در شیعه بحثی نیست و اجماعی را که عالمان شیعه و بسیاری از مسلمین عنوان می‌نمایند، می‌توان مدرکی دانست و در واقع، چنین اجماعی حکایت از اتفاق در فهم این مدارک دارد.

روایات شیعه، همه با دیدگاه قرآن کریم هماهنگ است و بیان‌گر زوایای دقیق و ظریف لسان وحی می‌باشد و بیش از این به توضیح و بررسی و تحلیل نیاز ندارد.



بخش چهارم



بررسی دیدگاه اهل سنت



دیدگاه محدثان و کلامیان اهل سنت

اهل سنت در کتاب‌های حدیثی و کلامی خود، خلود اهل کفر و عناد را به طور صریح و آشکار عنوان می‌نمایند و احادیث و استدلال را با همین اعتقاد همراه می‌سازند و در واقع احادیث خلود اهل عناد و کفر و همین‌طور خروج غیر کافران از آتش و عذاب دوزخی در تمامی صحاح شش‌گانه‌ی اهل سنت موجود است.

به‌طور نمونه، در صحیح ترمذی در صفت بهشت از هر دو گروه اخبار و احادیث را می‌آورد. همان حدیثی که در کتاب‌های روایی ما موجود است و در بخش پیش نقل شد: «یا اهل الجنة، خلودٌ، لا موت، و یا أهل النار، خلودٌ، لا موت»^۱؛ بهشتیان، بدانید که ابدیت است و مرگی در کار نیست و ای یاران آتش و دوزخ و عذاب! بدانید که ابدیت، عذاب و دوزخ است و مرگی در کار نیست.

هم‌چنین در باب خروج از آتش و عذاب دوزخی این حدیث را می‌آورد: «أخرجوا من النار من قال: لا إله إلا الله، وكان في قلبه ما يزن ذرّة»؛ هر کس که به کلمه‌ی مبارکه‌ی توحید شهادت دهد یا اندکی از خوبی در

۱- سنن ترمذی، ج ۴، ص ۹۶.



دل وی باشد، از آتش و عذاب خارج می‌شود. مفهوم این بیان چنین است که هر کس شهادت به توحید ندهد و اقرار به آن نداشته باشد و از خیر و خوبی که همان ایمان است دور باشد، از آتش و عذاب دوزخ خارج نمی‌شود.

نظریه‌ی «شرح المقاصد»

شرح مقاصد از مهم‌ترین کتاب‌های اعتقادی اهل سنت است. در این کتاب آمده است: «أجمع المسلمون على خلود أهل الجنة في الجنة و خلود الكفار في النار الأشكال غير مسلمة، وقال أيضاً هذا في حق الكفار عناداً واعتقاداً»^۱؛ تمامی مسلمین بر خلود و همیشه بودن اهل بهشت در بهشت و اهل آتش و کفار در دوزخ اتفاق نظر دارند و اشکالاتی که در این زمینه می‌شود اساس محکمی ندارد. وی در ادامه می‌گوید: «خلود و ابدیت عذاب و آتش تنها نسبت به کفار معاند و غیر مستضعف ثابت است».

وی در این جا اجماع مسلمین را بر این امر عنوان می‌سازد و به اتفاق نظر در بحث تمسک می‌جوید و تنها بر دو مطلب کلی نظر دارد: یکی این که اهل خلود تنها کفار اعتقادی و عنادی هستند و دیگر آن که اشکالات این بحث، تمامی بی‌اساس است.

حاشیه‌ی شرح المقاصد

حاشیه‌ی شرح مقاصد همین بحث را دنبال می‌کند و با تأکید بر نظریه‌ی شارح المقاصد، در پایان می‌گوید: «ولا عبرة بخلاف الجاحظ و الغبری»، که اهل سنت را از نظر مخالف جدا می‌دارد و این امر را مسلم

۱- شرح المقاصد، ج ۵، ص ۱۳۴.

می‌داند و نظر مخالفان را سخنی بی‌اهمیت و مخالف ظواهر و نصوص و اجماع مسلمین به شمار می‌آورد.

در این جا تنها به ذکر همین دو نظر اکتفا می‌شود؛ چرا که در بازیابی موضوع کافی است و دیگر کتاب‌های روایی و کلامی اهل سنت؛ مانند: صحاح و یا شرح مواقف و شرح فاضل قوشجی، بر همین نظر هستند. نفی خلود اهل آتش و نفی دایمی بودن عذاب در میان اهل سنت چندان قایلی ندارد و مدارک و طرفدارانی از اهل حدیث و علمای کلام همراه آن نمی‌باشد و کلام مرحوم علامه طباطبایی، صاحب المیزان که می‌فرماید: «وقد ورد من غیر طریقهم أخبار فی الانقطاع ونفی الخلود وهي مطروحة بمخالفة الكتاب»^۱ مناسب آن نیست.

علامه، با این بیان که این احادیث مخالف کتاب الهی است، جدال احسن را پیشه می‌نمایند که این احادیث مخالف کتاب است و گرنه می‌توانستند این احادیث را مورد پرسش و مؤاخذه قرار دهند؛ هر چند جدال احسن با اهل جدال روش پسندیده و نیکویی است، سخنی که می‌ماند این است که مناسب نبود ایشان بگوید: «وقد ورد من غیر طریقهم أخبار فی الانقطاع ونفی الخلود»؛ از طریق غیر شیعه؛ یعنی اهل سنت اخباری در انقطاع عذاب و نفی خلود آتش و عذاب وارد شده است؛ زیرا گذشته از آن که کتاب‌های معتبر کلامی و روایی آن‌ها خالی از آن است، اعتقاد و باور آن‌ها چنین نیست و اگر بعضی از آن‌ها چیزی داشته باشند و مدارکی برای این ادعا بیاورند، معارض یک‌دیگر می‌شود و نوبت به معارضه‌ی با قرآن کریم پیش نمی‌آید.

۱- تفسیر المیزان، ج ۱، ص ۴۱۲.



البته، باز به اعتقاد آنان «جدال احسن» محفوظ می ماند و گرنه اخبار و احادیث اهل سنت، اگر در مدارک مسلم شیعه یافت نشود، برای ما ارزش عملی و اعتقادی ندارد؛ زیرا اسناد اهل سنت از جهات متعدد و به حیثیات مختلف مورد خدشه و اشکال است.

منقولات عامی که در جوامع روایی اهل سنت به نبی اکرم صلی الله علیه و آله منسوب می باشد به لحاظ وثوق و ارزش همانند کتب تحریفی ادیان گذشته است که منسوب به پیامبری است.

البته، احادیثی که موافق مدارک شیعه و روح فرهنگی تشیع است و به نوعی مورد استشهاد و وثوق حضرات ائمه ی هدی علیهم السلام قرار گرفته دارای ارزش و اعتبار است.

شایان ذکر است این که حضرات معصومین و ائمه ی هدی علیهم السلام به احادیث نبوی تمسک فرموده اند، دو جهت عمده را در بردارد: یکی این که صحت انتساب آن را به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله مشخص می نمودند، مگر آن که شاهی در کار باشد که در این صورت تمسک آن حضرت از باب تقیّه و جدال احسن می باشد و دیگر این که در مقابل اهل خلاف، نوعی جدال احسن است که اگر شما به رسول خدا صلی الله علیه و آله ایمان دارید، طبق مدارک شما پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله چنین فرموده اند و در غیر این دو جهت یا جهات دیگر، حجیت قول ائمه ی هدی نیازمند تمسک به لسان نبوی نمی باشد و بیان آن حضرات هر یک به تنهایی برای ما حجیت دارد؛ البته، در صورتی که سند و دلالت صحیحی داشته باشد.

پس برای قول به عدم خلود از اهل سنت، مدرک محکمی وجود ندارد و عالمان کلامی آن ها نیز با این اعتقاد همراه نبوده، جز آن که گروهی در میان اهل خلاف این امور را دامن زده اند که جهت عمده ی

تحقق آن لحاظ نفسی دارد؛ اگرچه مدرک نقلی برای آن ادعا نمایند و شاید جهت دیگری داشته باشد که در جای خود بیان خواهد شد. حال، شایسته است عبارات و نقل‌هایی که نسبت به عدم خلود در کتاب‌ها مطرح می‌شود عنوان گردد تا چگونگی آن به دست آید. این نقل‌ها بیشتر در کتاب‌های عرفانی و به‌ویژه در کتاب‌های محی‌الدین عربی و شاگردان و تابعان وی یافت می‌شود؛ اگرچه در روایات و کتب روایی ما حتی به لسان معصوم این سخن به عنوان قولی از اهل سنت مطرح گردیده که این خود حکایت می‌کند که این سخن دارای طرف‌دارانی می‌باشد. در این جا ابتدا نقل‌های به ظاهر روایی که زیاد نیست بیان می‌شود و به بحث و بررسی گذاشته می‌شود.

قعر جهنم و جرجیر

حدیث جرجیر در کافی و محاسن برقی و بسیاری از مجامع روایی دیگر از امام صادق علیه السلام نقل شده و متن روایت چنین است:

عن أبي عبد الله عليه السلام: «ما أحمق بعض الناس، يقولون إنه ينبت في وادي جهنم»؛ امام صادق علیه السلام هنگامی که نگاهشان به جرجیر (ترتیزک) که نوعی سبزی خوردنی است می‌افتد، می‌فرمایند: بعضی‌ها چقدر احمق و بی‌خرد می‌باشند که می‌گویند این سبزی روزگاری بعد از آتش و عذاب در بیابان دوزخ و در قعر زمین جهنم می‌روید.

از ظاهر حدیث بر می‌آید که این سخن رد و تعریضی بر بعضی از اهل سنت و عامه می‌باشد.



حدیث ابن مسعود

در حدیث ابن مسعود آمده است: «لیأتین زمان علی جهنم لیس فیها أحد، وذلك بعد ما یلبثون فیها أحقاباً»؛ روزگاری بر دوزخ می آید که در آن احدی از کفار و معاندان و گناه کاران و خلاصه هیچ کس در جهنم نباشد. البته، این روزگار چندان نزدیک نیست و بعد از بودن در دوزخ و سپری کردن مدت های فراوان از عذاب و سختی در جهنم خواهد آمد. این حدیث لحن متفاوتی با بیان نخست دارد؛ ولی همان سخن را دنبال می نماید.

آفرینش موجودات دوزخی

شیخ در فتوحات به نقل از اهل کشف و مرحوم ملاصدرا در اسفار به نقل از فتوحات می گوید: «ونقل فی الفتوحات أيضاً عن بعض أهل الكشف قال: إنهم یخرجون إلى الجنة حتى لا یبقی فیها أحد من الناس البتة، وبقی أبوابها یصطفق، وینبت فی قعرها الجرجیر، ویخلق الله لها أهلاً یملاها»^۱؛ از بعضی اهل کشف نقل شده که اهل دوزخ را روزگاری می رسد که از دوزخ به بهشت برده خواهند شد؛ به طوری که برای نمونه، حتی یک نفر دوزخی در جهنم باقی نمی ماند و دوزخ از آتش و عذاب به دور خواهد شد و در عمق زمین دوزخ گیاه جرجیر رویده می شود و خداوند متعال برای دوزخ موجوداتی که متناسب آن باشد می آفریند و دوزخ را از آن ها پر خواهد ساخت.

مرحوم آخوند به تبع شیخ این سخن را نقل می کند که: «لو لبث أهل النار فی النار بقدر رمل عالج لهم یوم علی ذلك ینخرجون فیه»^۲؛ اهل

۲- همان.

۱- الأسفار الأربعة، ج ۹، ص ۳۴۹.



دوزخ اگر به قدر ریگ‌های بیابان هم در دوزخ بمانند به طور حتم و یقین روزی می‌رسد که تمامی آن‌ها از دوزخ خارج خواهند شد. در این بیان تنها به خروج اهل دوزخ اشاره می‌شود؛ ولی این که به کجا می‌روند و یا دوزخ چگونه خواهد شد و به چه صورتی در خواهد آمد، اشاره‌ای ندارد.

بخش چهارم: برای پیکاه اصل شد



نقد و بررسی اقوال یاد شده

هر بیان و نقل دیگری که در کتاب اسفار و فتوحات یا فصوص و دیگر کتاب‌های مختلف عرفانی می‌باشد، تمامی جهات مشخصی دارد و هر چند نوع عبارات مختلف می‌باشد؛ اما در اصل عقیده و هدف که نفی عذاب و آتش ابد است، مشترک است.

از نقل اول که رویدن جرجیر باشد این معنا به دست می‌آید که جهنم روزی از آتش و عذاب تهی خواهد شد و دوزخ محلّ مناسبی برای کشت این‌گونه گیاهان خواهد بود؛ ولی این که افراد دوزخی با این وضع در آن محیط باقی می‌مانند یا خیر، دلالت مطابقی ندارد و قایل در واقع همّت خود را برای رفع عذاب و آتش به کار می‌برد و اصراری برای خروج دوزخیان از دوزخ ندارد.

از نقل ابن مسعود این معنا به دست می‌آید که دوزخیان روزی از دوزخ خارج خواهند شد و کسی در دوزخ باقی نخواهد ماند؛ ولی این نقل اشاره‌ای به محل و مکان دوزخ و تناسب آن برای کشت و کار و خصوصیات دیگر ندارد و درست مقابل کلام نخست می‌باشد، آن‌جا از مکان سخنی پیش آمد و کیفیت آن را مورد گفت‌وگو قرار داد؛ اما این نقل از اهل آن صحبت پیش کشید و تنها همّت بر نفی ابد و خروج اهل دوزخ از آن داشت. نقل اهل کشف، لسان هر دو نقل را در برداشت و علاوه بر آن، مطلب تازه‌ای را می‌رساند که بعد از خروج اهل آتش از دوزخ و دخول در بهشت، خداوند متعال برای دوزخ موجوداتی می‌آفریند و دوزخ را با این مخلوقات پر می‌سازد؛ ولی این که دوزخ در آن موقعیت چه شرایطی دارد و دوزخیان نورسیده چه وضعی دارند؟ آتشی هستند و در آتش و دوزخ به راحتی زندگی می‌کنند یا این‌که آن‌ها نیز در عذاب و سختی به

سر می‌برند روشن نیست؛ اگرچه اهلّیت از مسانخت و تناسب، حکایت می‌کند و بی‌گناهی آن‌ها تحقق عذاب و سختی را موجب نمی‌شود. از داستان جرجیر چنین به دست می‌آید که اعتقاد به عدم خلود و ابدیت آتش دوزخی در بعضی از عامه رایج بوده است؛ به‌خصوص از بعضی اختلافات روایت جرجیر در خوب و یا بد بودن این سبزی هنگام جمع‌روایی به کمک تقیه می‌توان فهمید که این عقیده دارای طرفدارانی زورمدار در میان اهل سنت بوده است. البته، این‌که چه کسانی از اهل سنت این عقیده را پیروی کرده‌اند روشن نیست؛ به‌ویژه که نظرات رایج اهل سنت و کتاب‌های کلامی و روایی آن‌ها این عقیده را نمی‌پذیرد و در این مسأله، همانند شیعه موضوع را دنبال می‌کنند.

همین‌طور از نقل‌های متعدّد در منابع شیعی چنین به دست می‌آید که این عقیده تا چه پایه بی‌اساس است که حضرت در پاسخ به آن به استدلال و دلیلی تمسک نمی‌نماید و با تمسخر و عنوان وصفی برای آن گروه می‌فرماید: «ما أحمق بعض الناس يقولون إنّه ینبئ فی وادی جهنّم»؛ بعضی از اینان چقدر احمق و بی‌شعور هستند که می‌گویند این سبزی گیاهی است که روزی در قعر دوزخ روئیده می‌شود.

حضرت با این بیان، موضوع را به‌طور آشکار و واضح بیان می‌دارد و توهم نفی خلود و ابدیت آتش و عذاب را از سبک مغزی می‌داند و ابدیت عذاب و استمرار سختی و دوزخ و خلود آن را امری مسلم معرفی می‌فرمایند. گذشته از این، شاهد چنین عقیده یا نقلی ارزش علمی و عملی ندارد؛ زیرا داستان جرجیر و اعتقاد به آن دارای مدرک و اساس محکم عقلی یا نقلی نیست و صدور و وجه صدور و مناط صدور در این اعتقاد وجود ندارد و تنها صرف ادعایی آن هم از گروهی ناشناخته و



بی اساس و بنیاد است. این عقیده نه پشتوانه‌ی عقلی محکمی دارد و نه دارای اسناد شرعی و زمینه‌ی دینی می‌باشد و همانند بسیاری از اعتقاداتی است که تنها از سلیقه‌های فردی یا گروهی حکایت می‌کند.

نقل ابن مسعود نیز گذشته از مطالب فوق دارای اساس درستی نمی‌باشد و اگرچه ظاهر روایت را دارد، سند درست و محکمی ندارد و تنها صرف نقلی تاریخی است و در میان جوامع روایی ما و اهل سنت از این‌گونه نقل‌ها بسیار وجود دارد و کسی نمی‌تواند بر آن اعتماد داشته باشد؛ زیرا تنها ادعایی است که پشتوانه‌ای از عقل و نقل سالم ندارد.

نقل بعضی از اهل کشف که مرحوم ملاصدرا در اسفار از فتوحات و همین‌طور شیخ در فتوحات آن را با عنوان بعضی اهل کشف نقل می‌کند ارزش علمی و اعتقادی ندارد؛ زیرا تنها نقل کشف فردی اگرچه وی از شایستگان باشد، نتیجه‌ی عملی برای غیر ندارد و تنها برای همان فرد دارای فایده می‌باشد، البته، در صورتی که آن کشف، مخالف قرآن کریم و برهان نباشد؛ گذشته از آن که صاحب این کشف معلوم نیست و تنها اشاره به بعضی می‌کند و مدرک کشف، طریق کشف و نوع کشف را روشن نمی‌سازد.

و اما کشف سالم اگرچه در مقام حقیقی و جایگاه مناسب خود در عرفان از موقعیت خاصی برخوردار است و قابل اهمیت می‌باشد، هنگامی که از هر جهت مجهول است و مخالف مدارک محکم شرعی و بدون هیچ‌گونه پشتوانه‌ی عقلی است اعتبار و ارزشی ندارد.

چیزی که از این نقل‌ها به دست می‌آید عدم ابدیت و استمرار عذاب و آتش برای دوزخیان است و گرنه هر یک بیانی مختلف را نسبت به دیگری دارد؛ یکی سخن از خروج دوزخیان و دخول در بهشت می‌کند و

یک جا حرف از کشت و کار دوزخ است و در جای دیگر نیز سخن از اهل تازه و خلق جدید پیش می‌آید و معلوم نیست غرض از تمامی این حرف‌ها جز نفی خلود چه می‌باشد. اگر آتش و عذاب نمی‌ماند؛ پس خروج دوزخیان برای چیست؟ اگر کشت و کار و سبزی و خرّمی را دوزخ پیش خواهد آمد، دیگر خلق اهل جدید آن هم آفریده‌هایی دوزخی چه معنایی دارد و مناط آفرینش آن‌ها چیست؟ باید گفت این سخنان جز ادعایی بیش نیست و دلیل و مدرکی ندارد و این دستگاه - متأسفانه - در معرکه‌ی عرفان و به‌خصوص شیخ و تابعان وی برجسته شده است و با جست و خیز عرفانی کار را بر ساده‌لوحان دشوار ساخته و سدّی محکم برای شناخت قرآن کریم و مرام شیعه و اهل بیت عصمت و طهارت علیهم‌السلام قرار داده است.

دو استوانه‌ی محکم

بعد از بیان آیات و روایات و بررسی و تحلیل کامل و دقیق این دو ثقل و استوانه‌ی محکم دیانت، خلود و دوام عذاب ثابت می‌گردد و استمرار و عذاب ابدی اهل عناد و کفر جای هیچ تردیدی را باقی نمی‌گذارد. در این عقیده، اجماع اهل دیانت اسلام اجماع مدرکی است و حکایت از دلایل محکم و صریح شرعی می‌کند. این اجماع مورد رد و اشکال واقع نگردیده و حتی محی‌الدین خلود را می‌پذیرد و تنها در عذاب و یا کیفیت آن شبهه دارد که این خود بحث دیگری است و باید مورد بررسی قرار گیرد.

پس تردید در امر خلود اهل جهنّم هم چون خلود اهل سعادت در جنت و بهشت اساس محکم نقلی و عقلی ندارد و امر مسلم دینی در جهت سند و دلالت قرآن کریم و روایت است و انکار آن در شأن مسلمان



نمی‌باشد و عمده‌ی نقل‌های نفی خلود با این حتمیت مخالفت دارد که
نقد و بررسی آن گذشت.

خلود دوزخ و آسمان و عذاب جاوید

۱۳۰



بخش پنجم



وعده و وعید حق تعالی



بخشش حق تعالی

بعد از بیان این حقیقت دینی و امر مسلم قرآنی و روایی که محکم‌ترین سند و دلالت را همراه دارد لازم است چند بحث فرعی ولی بسیار مهم که فراوان عنوان می‌گردد و به آن تمسک می‌شود مطرح و جهات مختلف آن بررسی گردد تا دیگر جای هیچ توهّم و اهمالی در این بحث باقی نماند.

اولین بحثی که لازم به تذکر است این است که بخشش و عفو الهی برای اهل عناد و کفر - به قول کسانی که عذاب را محدود و منقطع می‌دانند - آیا از باب لطف و کرم الهی است و یا اقتضای حتمی و وظیفه‌ی ربوبی و الزامی است که کفار بر حق تعالی دارند؟

بحث دوم این است که آیا بخشش و گذشت و تخلف در وعید حق تعالی، تنها نسبت به اهل عناد و کفر است یا آن که در وعده‌ی حق تعالی نسبت به خوبان و اولیا و رستگاران نیز چنین تخلفی امکان تحقق دارد و یا چنین امری ممکن و میسر نیست؟

نکته‌ی سوم این است که بعد از تحقق ابدیت و خلود، آیا زوال عذاب و سختی ممکن است یا روزی پیش می‌آید که با فرض دوزخ و ابدیت، آتش و عذاب گوارا می‌گردد و نسبت به آتش و عذاب تخلف پیش



می‌آید و دوزخیان با آن سختی‌ها و عذاب‌ها سرخوش و مسرور می‌باشند و یا چنین وضعی هرگز ممکن نمی‌باشد و چنین تفکری، خیالی باطل است. در این مقام، به هر یک از این احتمالات یا اقوال به‌طور خلاصه و فشرده اشاره می‌شود.

کسانی که بخشش و گذشت حق را نسبت به اهل عناد و کفر مطرح می‌نمایند، این امر را الزام و وظیفه‌ای برای حق تعالی و حقی برای کفار می‌دانند یا این که حق و الزامی در کار نیست و تنها لطف و مهربانی حق تعالی است که اقتضای چنین امری دارد؛ چرا که هرگز برای ابد دسته‌ای از بندگان خود را به عذاب و سختی گرفتار نمی‌سازد.

باید گفت: هر دو امر بی‌اساس است و مناط محکمی برای آن وجود ندارد که در این جا به‌طور خلاصه بیان می‌گردد.

بخشش و گذشت حق تعالی نسبت به اهل عناد و کفار از باب الزام و حق نیست و این امر اساسی ندارد؛ زیرا دلایل محکم شرعی بر آن اقامه شد و روشن گردید که این امر مقتضای منش و کوشش معاندان است و چیزی جز جزای کردارشان نمی‌باشد و الزامی بر حق و حقی نسبت به کفار وجود ندارد و تمسک به سخنان استحسانی در مقابل قرآن کریم و سنت، اجتهادی در مقابل نص است.

اگر این امر را از باب لطف و کرم حق دانسته شود و نه از باب حق و الزامی برای حق، جهت صدق و الزامی ندارد؛ زیرا لطف حق اگرچه حدی ندارد و مطلق است؛ در متن عدل و انصاف و دیگر صفات حق تعالی می‌باشد و هرگز کبرای کلی، مصداق جزیی و خارجی نمی‌سازد و مصداق، محتاج دلیل در انطباق هر کبرایی است و لطف و کرم حق به این بخشش منحصر نیست و بدون این امر نیز لطف حق بی‌پایان است؛

گذشته از آن که این امر با لطف و کرم حق منافاتی ندارد و عذاب، سختی، خلود و ابدیت نیز از الطاف الهی است و لطف حق تعالی محدود و منحصر به بخشش نمی‌باشد؛ همان‌طور که غفلت، گمراهی، سرور، شادی و حیات دنیوی آن‌ها در دنیا نیز بدون لطف و کرم حق تعالی ممکن نمی‌باشد.

بخش پنجم: رنده و عیش قائل

افزوده بر این، بخشش - که مقتضای لطف حق می‌باشد - با دلیل‌واره‌های یاد شده منافات دارد؛ زیرا در سراسر گفته‌ها و دلایل به اصطلاح شرعی و عقلی آن‌ها سخن از حتمیت و الزام است و تحقق چنین ابدیت و خلودی را دور از لطف و انصاف و بدون ملاحظه‌ی دلیل و برهان می‌دانند که این خود با این جهت از بحث تنافی دارد. تنها جهتی که می‌تواند مناط مستقیم عفو و اغماض قرار گیرد و خوش بینی و حسن ظن را به دنبال داشته باشد دو امر است: یکی عدم درک واقعی کفر و الحاد و استکبار و ستیز با حق و دیگری رقت قلب و نازک دلی این دسته از بندگان خدا، که هر دو برای انسان کامل و مؤمن و سالم نقص است؛ زیرا ایمان فرد هنگامی کامل است که گذشته از تحقق خوبی‌ها و ارزش‌های وجودی در نهاد خویش معرفت به زشتی‌ها و آثار شوم آن داشته باشد و درک تمامی آن را بر خود هموار سازد و موقعیت تمامی ابعاد کفر و الحاد و عناد را به خوبی بشناسد و مفسد شوم فردی و اجتماعی این امور را دریابد و بیابد که این‌گونه افراد چه موقعیتی از زشتی و پلیدی را دارا هستند.

۱۳۵

هم‌چنین انسان کامل و مؤمن وارسته هنگامی خود را به کمال مطلوب می‌رساند و دارای چنین وصفی می‌شود که همان‌طور که در خوبی‌ها نظر دارد و نسبت به تمامی موارد شایسته موضع مشخصی از خود نشان



می دهد، در مقابل زشتی ها و پلیدی ها از خود قاطعیت نشان دهد و ترخّم و لطف بی مورد را از خود دور سازد و هرگز در مقابل نابسامانی ها انعطافی در خود راه ندهد تا رقت قلب و نازک دلی او علّت رشد یا تبرئه ی زشتی و کجی نگردد. این امر در قرآن کریم مورد تأکید قرار گرفته است. قرآن کریم هنگامی که با عمل زشت و شنیعی روبه رو می گردد، بدون هرگونه ملاحظه و یا تعللی مکافات آن را بیان می دارد و می فرماید: ﴿فاجلدوا كل واحدٍ منها مائة جلدة﴾^۱؛ هر یک از آن دو را صد تازیانه بزیند و در آن هیچ کمی و کاستی روا مدارید. سپس می فرماید: ﴿وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين﴾^۲ و تنها زدن شلاق را کافی نمی داند و باید عده ای از مؤمنان و خوبان در این امر حضور یابند که هم پایان بدی و عاقبت آن را ببینند و هم آن دو گناه کار بیابند که چگونه موقعیت اجتماعی خود را آسیب پذیر کرده اند و این نیز کافی نیست و قرآن کریم در مرحله ی سوم می فرماید: «مبادارقت قلب و دل نازکی شما را بفریبید و در شرکت نمودن در آن مراسم تعلل به خود راه دهید و یا آن که این امر الهی موجب نگرانی شما شود که در این صورت ایمان خود را نسبت به خدا و آخرت در مخاطره قرار خواهید داد: «ولا تأخذکم بهما رأفة فی دین الله إن کنتم تؤمنون بالله والیوم الآخر»؛ اگر دین دارید و به خدا و آخرت ایمان آورده اید، در اجرای این حدّ الهی و حضور در آن به خود رأفت بی جا راه ندهید که موجب تباهی ایمان شما خواهد شد.

پس مؤمن کاملی که خود را به مقام یقین رسانیده است و تمامی موجبات کمال را دارد اگر دید که هرگز نمی تواند نظر خود را از کجی ها و

کجروی‌ها باز دارد و در مقابل آن‌ها بی‌نظر باشد و یا آن که نسبت به قوانین و موازین الهی و نوامیس خلقت تعلل پیشه سازد و یا برای زشتی‌ها و پلیدی‌ها توجیه‌گر و نوحه‌سرای ناموزونی باشد باید بداند که این خود دوری از درک واقعیت‌ها و سستی در فهم حقایق و کندی در وصول به ثمرات مختلف کردار آدمی می‌باشد.

آن‌چه از این بحث فرعی به دست آمد این شد که خلود و ابدیت عذاب و سختی برای گروهی از دوزخیان که سرسختی خود را در عناد و الحاد به اوج امکان رسانیدند و با آن از دنیا رفتند نه تنها منافاتی با لطف و عطوفت حق ندارد؛ بلکه لطف و کرم حق چنین امری را موجب می‌گردد.



تخلف از وعده و وعید حق تعالی

بحث فرعی دیگری که مورد تمسک اندیشه‌های غیر خلودی قرار می‌گیرد، مسأله‌ی وعده و وعید حق تعالی است. تخلف از وعده و وعید که همان سر باز زدن از حقّ دیگران یا ایثار و گذشت از حقّ خود می‌باشد، دو امر کلی است و جهات مختلفی از بحث را داراست، و از جهت کلیت و شمول تنها منحصر به پروردگار عالمیان نیست؛ اگرچه مورد حقیقی و مناط اصلی و مصداق واقعی آن، ذات اقدس آن جناب می‌باشد.

در این جا برای وضوح این دو امر، جهات مختلف بحث به طور خلاصه مورد بررسی قرار می‌گیرد تا زمینه‌ای گویا برای بحث خلود باشد. درباره‌ی وعده که همان ایفای حقوق دیگران می‌باشد باید گفت: به طور کلی عاقل و حکیم توانا هرگز خُلف وعده ندارد و به تمام وعده‌های خود لباس عمل می‌پوشاند؛ زیرا این امر برای کسانی که موضوع و متعلق آن وعده قرار می‌گیرند، حق می‌باشد و لزوم و الزامی را به دنبال می‌آورد و تخلف آن در شأن حکیم توانا نمی‌باشد.

ولی این امر در جهت وعید - به طور کلی - این چنین نمی‌باشد و تخلف از وعید و گذشت و ایثار از حقوق خود در موارد مشخص و در مسایل و موضوعاتی که به شخص یا جهت خاصی بر می‌گردد خوب و شایسته و امری ارزشی است که این خود دو مناط مشخص دارد: اول آن که اعمال وعید ممکن است عوارض نفسانی و کمبودهای روانی را تداعی کند که ترک آن بزرگی و کمال نفسانی آن شخص را تداعی می‌کند و این خود امری شایسته و مستحسن است و حمایت عقلایی را به دنبال دارد و دوم آن که گذشته از حقوق یا ایثار از آن، زمینه‌ی سرور و انعطاف را در طرف مقابل متحقق می‌سازد که این خود زمینه‌ی دیگری برای رشد

فعالیت‌ها و تحقق ارزش‌ها می‌باشد، برخلاف مواردی که وعید، جهات کلی، عمومی و اجتماعی را داراست و تخلف از آن به‌طور کلی مستحسن و پسندیده نیست و تنها می‌توان به‌طور موجهی جزئی‌ه این امر را شایسته دانست که باید موارد تخلف آن یک به یک مورد بررسی قرار گیرد، گاهی منافع کلی و منافع عمومی ایجاب تخلف می‌کند و گاه ترک تخلف و تحقق و اجرای آن مقتضای حکمت و ارزش است.

تخلف در مواردی که مناط صحیح و درستی ندارد، گذشته از آن که کمال و بزرگی کسی را ایجاب نمی‌کند، عمل فرد عاقل و حکیم توانا را مورد سؤال قرار می‌دهد؛ زیرا چنین تخلفی همان‌طور که فاعل را مورد پرسش قرار می‌دهد، ضرر عمومی را ایجاب می‌نماید.

بر این اساس، خلف وعده هرگز و در هیچ صورت، شایسته و سزاوار حکیم توانا نیست و تخلف از وعید نیز به‌طور موجهی جزئی‌ه پسندیده است و به‌طور کلی و در امور عمومی و اجتماعی شایسته نمی‌باشد.

حق و تخلف از وعید

خلف وعده برای حق تعالی نسبت به بندگانش حتی عوض و مقابلی که در برابر کردار خوب کفار و حیوانات است پیش نمی‌آورد و هرگز مورد تخلف واقع نمی‌شود و خداوند مٔان به هم‌هی وعده‌های خود به‌طور کامل لباس عمل می‌پوشاند و تفاوتی میان بندگانش نمی‌گذارد و هر یک را به مقتضای کردار آنان و طبق وعده و بیان خود متحقق خواهد ساخت. حرف دیگری که در زمینه‌ی وعید و یا تخلف از آن نسبت به حق تعالی باید روشن باشد این است که این دو در حق، هرگز جهات مشخص و کمبودهای عادی را دنبال نمی‌کند و مناط تمامی آن، کمال، و موضوع تحقق آن، حکمت و عدالت می‌باشد و از ارزش نوعی و عمومی



برخوردار است و همه به مقتضای عطوفت و حکمت و عوامل جزا و مکافات و نظام اجتماعی می‌باشد.

پس به‌طور کلی نمی‌توان گفت: تخلف از وعید در هر صورت و برای هر کس مستحسن و شایسته است؛ زیرا ممکن است تخلف در وعید فردی و گروه و دسته‌ای اقتضای عقلی نداشته باشد و به مقتضای حکمت و عدالت نباشد؛ در حالی که گذشت و ایثار حق و تمامی صفات فعلی صادر از او، ظرف حکمت و عدالت است و حق تعالی کاری انجام نمی‌دهد که وصف حکمی نداشته باشد، و این سخن که چنین تخلفی در حق کفار و معاندان مقتضای حکمت و عدالت است، بیان بی‌اساسی می‌باشد و مناط صحت را ندارد؛ زیرا در گذشته دلایل محکم و مستدل بر لزوم چنین عذابی اقامه شد؛ گذشته از آن که نفی کلیت آن در عدم صلاحیت آن بسنده می‌باشد.

می‌توان گفت: چیزی که نافیان دوام عذاب را بر عقیده‌ی خود ثابت داشته است، آیه‌ی مبارکه‌ای است که می‌فرماید: ﴿فَلَا تَحْسِبَنَّ اللَّهُ مَخْلَفًا وَعَدَهُ رَسُولُهُ، إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ﴾^۱.

این در حالی است که آیه‌ی شریفه عدم خلود و هم‌چنین خروج کفار معاند از آتش و دوزخ ابدی را ثابت نمی‌کند؛ زیرا نطق آیه این است که خداوند متعال نسبت به رسولان خویش تخلف وعده ندارد؛ ولی این امر زمینه‌ی اطلاقی ندارد و کلیت عدم تخلف وعده‌ی حق تعالی نسبت به همگان معنای مطابقی این آیه نیست و آیه چنین نطقی ندارد؛ اگرچه از آیات دیگر هم چون: ﴿لَا يُخَلَّفُ اللَّهُ وَعَدَهُ﴾^۲ و ﴿لَنْ يُخَلَّفَ اللَّهُ وَعَدَهُ﴾^۳

۲- روم / ۶.

۱- ابراهیم / ۴۷.

۳- حج / ۴۷.

چنین معنای کلی به دست می‌آید و قطعیت حکم عقل نیز در این زمینه محقق است و به دست می‌آید که حق تعالی هرگز تخلف از وعده‌ی خود حتی نسبت به کفار و معاندان و در عوض کارهای شایسته‌ی آن‌ها - اگرچه اندک - ندارد. البته، اثبات عدم تخلف حق در وعده به طور کلی و نسبت به همگان، ملازمه‌ای با عدم تخلف در وعید حق تعالی نسبت به کفار و معاندان ندارد و نمی‌تواند اثبات تخلف حق تعالی در وعید را داشته باشد؛ اگرچه از خارج به طور یقین می‌دانیم که تخلف در وعید هنگامی که مقتضای حکمت باشد، از حق تعالی نیز مستحسن است؛ همان‌طور که این امر نسبت به عاصی و گناه‌کار محقق می‌گردد و الطاف پروردگار شامل حال کسانی که استحقاق عذاب و مؤاخذه را دارند می‌شود و از آنان رفع عذاب می‌گردد.

مخاطره‌ی مفهوم‌گیری از منطق

گذشته از این سخنان، آیه مفهوم خلف وعید را همراه ندارد و چنین امری را ثابت نمی‌کند؛ زیرا چنین مفهوم‌گیری دلالت منطوق را از کار می‌اندازد و نطاق آیه را در مخاطره قرار می‌دهد؛ چون آیه‌ی شریفه، تخلف وعده‌ی حق تعالی را نسبت به انبیا و رسولان نفی می‌کند و این امر چیزی جز عذاب و مکافات کفار و اهل عناد نیست و ترک چنین امری خلف وعده‌ی حق نسبت به رسولان را پیش می‌آورد؛ زیرا حق تعالی به انبیا و رسولان به حق و بندگان خویش چنین وعده‌ای را داده است؛ چنان‌که این امر از آیات بسیاری به دست می‌آید و در این جا برای نمونه به بعضی از آن‌ها اشاره می‌شود:

(الف): ﴿اولئك حزب الشيطان، ألا إنَّ حزب الشيطان هم الخاسرون، إنَّ الَّذِينَ يَحَادُّونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ فِي الْأَذَلِّينَ، كَتَبَ اللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي،



إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ^۱.

خداوند در این آیات بعد از آن که حزب شیطان و پیروان این دژخیم واقعی را معرفی می‌نماید، وصف دائمی و خصوصیت وجودی آن‌ها را عنوان می‌کند و می‌فرماید: کسانی که دشمنی با خدا و رسول می‌کنند به تمام معنای کلمه خوار و سر به زیر می‌باشند و ذلت و سرشکستگی از آنان دور نخواهد شد.

بعد از آن، مشیت خود را به‌طور مستحکمی عنوان می‌نماید و می‌فرماید: پیروزی به تمام معنای حکم و در نهایت و به واقع برای من و رسولان من می‌باشد و در پایان، حسن ختام را با بیان اوصاف جلال و جمال خود همراه می‌سازد و می‌فرماید: الله با تمامی اسما و صفات و عساکر و ایادی خود هم قوی و هم عزیز است و هرگز صفات نقص از قبیل ذلت و خواری به خود نمی‌بیند.

آیه‌ی شریفه به‌دست می‌دهد که وعده‌ی حق تعالی به رسولان خود چیزی جز تحقق وعید حق نسبت به کفار و معاندان در خواری و ذلت تمام نمی‌باشد؛ همان‌طور که در آیه‌ی مورد بحث می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ»؛ حق عزیز است و منتقم به معنای واقعی کلمه می‌باشد و برای خوبان بندگانیش چیزی جز آن نمی‌پسندد و عزّت و سرافرازی، قوّت و متانت در وجود و سلامت، استمراری است و عزّت و قوّت در خوبان و خواری و ذلّت در کفار چنین عذاب و خلودی را ایجاب می‌نماید و این غلبه و مقابله در عزّت و قوّت و خواری و ذلت به‌کم‌تر از ابدیت و خلود و استمرار بی‌پایان هرگز متحقق نمی‌شود؛ چنان‌که در

سوره‌ی منافقون می‌فرماید: ﴿إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ وِلرَسُولِهِ وِللْمُؤْمِنِينَ﴾^۱ که سلامت و متانت در بقا و رونق و بروز در کمال از آن‌گروه رستگاران است و مفهوم آن چیزی کم‌تر از خواری و ذلت برای معاندان و کفار نیست و تمامیت این مقابله به کم‌تر از ابدیت نمی‌باشد.

صفات جمال و جلال

همان‌طور که حق تعالی صفات جمال را به تمامی داراست و کمال محض است، صفات جلال را نیز به تمامی دارا می‌باشد و جلال محض است و به همان صورت که خود را به رحم و مهر و عطوفت معرفی می‌نماید، لوای انتقام را نیز به تمام معنای کلمه بر خود سزاوار می‌داند و چنین وصفی را به‌طور کامل برای خود قایل است. حق تعالی به خوبی و بدی بندگانش یکسان نمی‌نگرد؛ همان‌طور که تنها به خوبی بندگانش نظاره نمی‌کند و چیزی از مرصاد حق نمی‌گریزد و آن‌چه که از آن کم‌تر نباشد، چه خوب و چه بد، از حق به‌دور نیست و حق نسبت به تمامی آن‌ها بی‌تفاوت و یکسان نیست و جزا و مکافات هر یک را به تناسب وجودی آن‌ها متحقق خواهد ساخت؛ پس تنها پاداش خوبی‌ها را ایفا نمودن کافی نیست؛ به همین دلیل، از مکافات دادن اهل عناد نمی‌گذرد و نظام ابدی را در هر دو جهت تثبیت می‌نماید و حقوق کلی و نظام طبیعی هستی را در جهت سیر وجودی موجودات و استمرار ایجاد و کائنات، به‌طور احسن و اکمل ایفا می‌نماید. هم تخلف و عید نمی‌نماید و هم ایفای وعده می‌کند تا ملاک و میزانی کامل و مناطی تمام برای خوبی‌ها و بدی‌ها و ثمرات وجودی هر کسی تحقق یابد.



ب): ﴿رَبَّنَا آتِنَا مَا وَعَدْتَنَا عَلَىٰ رِسْلِكَ، وَلَا تَخْزِنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾^۱ و یا در سوره معارج می فرماید: ﴿فَذَرِهِمْ يَخْضَوْنَ وَيَلْعَبُونَ حَتَّىٰ يَلَاقُوا يَوْمَهُمُ الَّذِي يُوعَدُونَ﴾^۲.

خداوند متعال از قول مؤمنان می فرماید: خداوند، وعده‌هایی را که به رسولان به حَقَّت داده‌ای برآورده کن و ما را در قیامت خوار و ذلیل مفرما. و همین‌طور می فرماید: رسول من و هر کس که متابعت رسول مرا می‌پذیرد، گمراهان و سرکشان کافر را به حال خود واگذارد که روز پشیمانی آن‌ها می‌رسد؛ روزی که جز عذاب و عقاب و مکافات کردار زشت و پلیدشان چیز دیگری نخواهد بود.

خداوند این وعده را که تحقق وعید حق تعالی است به پیامبرش می‌دهد و آن حضرت را با آن سرخوش می‌دارد و از عمده وعده‌هایی که خداوندگار عالمیان به رسولانش می‌دهد، عذاب، عقاب، خلود و استمرار دوزخ و سختی می‌باشد و از خدا می‌خواهند که وعده‌ی خود را که همان تحقق وعید حق است در قیامت عملی نماید؛ زیرا مؤمنان خلف وعده از حق را احتمال نمی‌دهند که درخواست ترک آن را داشته باشند؛ بلکه وعده‌ی مجازات اهل عناد و ستیز است که مورد توجه مؤمنان قرار می‌گیرد و بر آن اصرار می‌ورزند؛ چنان‌که می‌گویند: ﴿وَلَا تَخْزِنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾^۳؛ خدایا، ما را در قیامت در مقابل اهل عناد و کفر، خوار و ذلیل مساز. این سخن بسیار بلند و گران قدر است؛ زیرا حرف مؤمنان این نیست که خدایا، خلف وعده در آمرزش ما نداشته باش؛ زیرا توقع آن نمی‌رود تا مورد خطاب قرار گیرد؛ بلکه خواری و ذلّت مؤمنان

۱- معارج / ۴۲.

۲- آل عمران / ۱۹۴.

۳- آل عمران / ۱۹۴.

در قیامت، همان عدم مجازات کفار و رهایی و آسایش آنهاست و بسیار دردناک است که کسانی که در دنیا مؤمنان را مورد تمسخر قرار می‌دادند، در آخرت کنار مؤمنان قرار گیرند و مؤمنان را مورد تمسخر قرار دهند که این امر هرگز شدنی نیست.

اگر گفته شود: تمامی این بیان درست و بجاست؛ ولی با عدم خلود و ابدیت عذاب، سازگار است و منافاتی با آن ندارد و می‌شود که تمامی اهل عناد مورد عذاب و دوزخ و سختی قرار گیرند و در پایان نیز مورد عفو و بخشش خداوند منان واقع گردند.

در پاسخ به این توهم باید گفت: هرگز چنین نیست؛ زیرا متعلق وعده‌ی حق به مؤمنان، خلود و عذاب اهل عناد و تحقق چنین وعیدی می‌باشد؛ همان‌طور که آیات فراوانی این امر را بیان داشته است، گذشته از آن که تحقق کامل وعید و خواری و ذلت تمام اهل عناد و نصرت و یاری مؤمنان جز در استمرار ابدی عذاب و سختی کفار ممکن نمی‌باشد و نصرت و یاری و ذلت و خواری به تمام معنای کلمه، همان خلود ابدی است و چیزی کم‌تر از آن نمی‌تواند بیان‌گر این واقعیت قرآنی و سازگار با آن نباشد.

آیات وعید که با وعده همراه می‌باشد و در واقع وعده به وعید داده شده، در قرآن کریم فراوان است؛ اگرچه خطاب وعید تنها برای کفار و اهل عناد به‌طور مستقل و بدون همراهی وعده برای مؤمنان در قرآن کی‌م فراوان یافت می‌شود که برای نمونه به بعضی از آنها اشاره می‌گردد:

خداوند متعال می‌فرماید: ﴿فويل للذين كفروا من يومهم الذي



یوعدون^۱؛ وای به حال کسانی که به حق کفر ورزیدند، از روزگار موعود و عذابی سخت که در انتظار آنان خواهد بود.

و یا می‌فرماید: ﴿اقترب الوعد الحقّ، فإذا هي شاخصة أبصار الذين كفروا﴾^۲؛ وعده‌ی حق که همان وعیدش باشد نزدیک است، هنگامی که اهل عناد و کفار همه مات و متحیر خواهند بود.

چنان که زبان حال خود آن‌هاست که می‌گویند: ﴿یا ویلنا قد کُنّا فی غفلة من هذا، بل کُنّا ظالمین﴾^۳؛ وای به حال ما که چه عجب در غفلت و بی‌خودی بودیم و بلکه پیش از این نیز ما از گروه ستم‌گران و صاحبان ستیز و عناد بودیم.

در این آیات، سختی و شدّت و نهایت عذاب و آتش مشخص می‌گردد و حق تعالی تمامی تبه‌کاران را از هر ابهام و اجمالی نسبت به آینده در می‌آورد که بیش از این امکان بیان ندارد؛ زیرا روزگار سیاه‌تر از شب تارشان را حق به بیان مختلف و به لسان اقرار از خود آنان به روشنی بیان می‌دارد و راه را بر هر توهّمی می‌بندد.

اگرچه لسان این آیات و همین‌طور آیات دیگر وعید است و وعده‌ای ندارد، تفاوتی در موضوع مورد بحث پیش نمی‌آورد؛ زیرا وعده‌ای که در آیات دیگر بدون وعید یا همراه با وعید است، بیان‌گر آن می‌باشد و از این آیات، استحسان عفو یا استحقاق بخشش به دست نمی‌آید؛ چون همان‌طور که بیان شد، استحسان کلی در عفو از مکافات و جزای زشتی‌ها در امور شخصی و جهات فردی و افراد عادی پیش می‌آید؛ ولی در موارد کلی و جهات عمومی کلیت ندارد و تنها موجهی جزئی‌ی آن

۲- انبیاء / ۹۷.

۱- ذاریات / ۶۰.

۳- همان.

مسلم است و موجهی جزئیة تعیین مصداق نمی‌کند و موضوع حکمت را باید از پیش فراهم سازد و در مواردی که موضوع حکمت تحقق پیدا نکند، گذشته از آن که حسن ندارد، جهات قبح نیز پیدا می‌کند که در شأن حق تعالی روا نمی‌باشد.

استحسان و الزام در عفو

تمامی این سخنان برای اهل عناد و کفار لجوج، حق یا ایجاب و الزامی ایجاد نمی‌کند؛ در حالی که بسیاری از صاحبان این‌گونه اندیشه‌های انحرافی - چه آنان که قایل به عدم خلود می‌باشند و یا آنان که خلود را پذیرفته و تنها عذاب و سختی را انکار می‌کنند - تمامی، سخن از قبح عذاب و خلود و عدم امکان و احاله و استحاله‌ی آن پیش می‌کشند و برهان و دلیل این چنانی را به دنبال می‌آورند؛ ولی هرگز چنین برخوردی برای مؤمن منصف و مسلمان فهمیده و دانا مناسب نیست؛ زیرا موجب می‌شود که خلف وعید و حسن عفو و تجاوز از دژخیمان معاند، امری واجب و الزامی باشد و ترک آن ظلم و قبیح محسوب شود، عفو و اغماض معنای صحیحی نیابد و همان الزام گردد و اگر واجب و الزامی نباشد، دیگر ظلم و ستمی نخواهد بود؛ گذشته از آن که عذابی چنین برای این کفار سیاه دل و جان تباه، مقتضای حکمت است و استحسان عقلی و لزوم و وجوب شرعی را به همراه دارد.

دل نازکی و رقت قلب

پس با وجود ادله‌ی محکم و صریح خلود، ابدیت و عذاب و در مقابل، نبود هیچ‌گونه دلیلی بر عدم خلود، جای این سخنان نیست، مگر برای کسانی که بخواهند به نوعی برای خود یا اهل عناد، آرامش صوری و موقتی در دنیا فراهم سازند و نوعی آرامش به کافرانی که شرع مقدس



آن‌ها را در ردیف سگ و خوک و منی قرار می‌دهد تزئین نمایند و اندکی از سنگینی بار کفر، عناد، ستیز و سرکشی بکاهند و آنان را به هیچ، شادمان و راضی نمایند.

انتخاب این موضع، یا به سبب رقت قلب و عدم درک ملموس کفر و عناد و پیچیدگی وجود چنین کفار معاندی است که از ضعف وجودی باورمندان به عدم خلود در ادراک واقعیت نفسی اشیا و ملاک کار حق تعالی ناشی می‌شود که با قیاس ناقصی که من نمی‌پسندم، پس خدا نیز نمی‌پسندد تمام می‌شود و قضاوت یقینی و مناط واقعی قلمداد می‌گردد و یا آن‌که این‌گونه مباحث زمینه‌ی بسیار پیچیده‌ای دارد که از جانب اجانب و سردمداران کفر و عناد به آسانی و بی‌سر و صدا در درازمدت با هزاران رنگ و بوی علمی و دینی به‌طور ناخودآگاه وارد مباحث و کتاب‌های این عالمان گردیده و با اندیشه‌های ساده‌انگارانه هماهنگ شده است که در این جهت باید هرچه بیش‌تر دقت به عمل آید و مورد بررسی‌های دقیق و عمیق قرار گیرد.



دیدگاه ابن عربی و تابعان وی

ابن عربی در اواخر فص اسماعیلی می‌فرماید: صدق وعده، موجب ثنا و امتنان، محمود و پسندیده می‌باشد؛ ولی صدق وعید، ثنای ستایش شده‌ای را در پی ندارد، بلکه عفو و اغماض و تجاوز و گذشت از کردار ناشایسته، این و آن را موجب ثنا و ستایش قرار می‌دهد که خداوند منان می‌فرماید: ﴿فَلَا تَحْسِبَنَّ اللَّهُ مَخْلَفَ وَعْدِهِ رَسُولَهُ﴾^۱ و می‌گوید: «لم يقل: و وعیده، بل قال: ویتجاوز عن سیئاتهم مع أنه توعد علی ذلك».

ایشان می‌فرماید: بعد از غفران و گذشت پروردگار عالمیان در حق گناه کاران و مسلمین گناه کار، موضوعی برای تحقق وعید باقی نمی‌ماند و کفار اگرچه وارد جایگاه ابدی شقاوت می‌شوند، اینان بر لذت نعیم که مابین با نعیم بهشتیان باشد، سرمست و مسرور و شادمان خواهند بود. نعیم آنان به خبیثات است؛ بر خلاف نعیم اهل بهشت که طیبات می‌باشد و هر یک بر نعیم متناسب خود دل شاد می‌باشند.

پس نعیم واحد است و لذت برای هر دو دسته به تناسب حال آنان حاصل می‌گردد و تنها تجلی مختلف و مظاهر متعدد می‌باشد. اهل بهشت مظهر اسمای جمال و کمال و دوزخیان مظهر اسمای جلال و صفات قهر الهی می‌باشند.

اگر پرسشی پیش آید که عذاب از سختی و مشقت و رنج و محن می‌باشد پس چگونه اهل عذاب و آتش را مسرور می‌یابید و شادمان می‌پندارید؟ در پاسخ گوید: چنین نیست که عذاب از سختی باشد؛ بلکه عذاب از «عذب» است و عذب، گوارایی تمام و خالص را گویند و شیخ

در این امر اصرار تمام می‌ورزد.

روشن‌تر از این بیان، لسان شیخ در کتاب «الفتوحات المکیه» می‌باشد که سنگ تمام گذارده است و می‌گوید:

«آنچه درباره‌ی دوزخیان به ما رسیده، وصف آتشیان دوزخی است نه اهل عذاب و سختی و معلوم است که از بودن چیزی در آتش لازم نمی‌آید که آن چیز معذب و دردمند باشد»^۱.

وی به خزنه و گردانندگان دوزخ و حشرات و بسیاری از حیوانات مثال می‌زند که با آن که در دوزخ و آتش می‌باشند، هرگز عذاب و سختی ندارند؛ زیرا گناه و تکلیفی برای آنان نیست؛ گذشته از آن که خازنان دوزخ اگر سرمست و دل‌شاد و مسرور در آتش و دوزخ نباشند، چگونه می‌توانند وظایف خود را به‌خوبی و به‌طور طبیعی انجام دهند که تمامی دلالت بر دوری آنان از عذاب و سختی می‌کند؛ هر چند در میان آتش و دوزخ می‌باشند.

خلاصه، شیخ ادعای خود را آشکار و بی‌هر ابهام و اجمالی چنین بیان می‌کند: «وکلّ من أَلْف مَوْطِنَة کَانَ بِه مَسْرُوراً وَأَشَدَّ الْعَذَابِ مَفَارِقَة الْوَطَنِ، فَلَوْ فَارَقَ النَّارَ أَهْلَهَا لَتَعَذَّبُوا»؛ هر کس که بر موطن و مکانی با هر خصوصیت و شرایطی به‌خوبی خو کند و بر آن متخلّق گردد، به آن دل‌خوش خواهد بود و همان بهشت او می‌باشد.

بدترین عذاب، دوری از وطن و غربت و هجرت از موطن مناسب است و این خود عذابی سخت و دردناک می‌باشد؛ پس اگر روزی آتش دوزخ اهلش را که همان دژخیمان معاند و کافر باشد برای لحظه‌ای رها

۱- الفتوحات المکیه، ج ۳، باب ۳۰۵.

کند و از آن‌ها جدا گردد، تمامی اهل آتش و دوزخ به عذاب و سختی مبتلا خواهند شد.

شیخ در ادامه محل بحث را ترک می‌گوید و می‌فرماید: خداوند ارحم الراحمین است و با جمال و جلالش از هر رحیم و دل‌سوزی دل‌سوزتر می‌باشد و برای اراییه‌ی دلیل بر این مدعا به نفوس عادی آدمی تمسک می‌کند که رقت قلب آدمی - هر کس که باشد - حتمیت و وجوب چنین مکافات را نمی‌پسندد و هنگامی که ما چنین باشیم، خداوندی که رحمت وی از هر کس بیش‌تر است، چنین خلود و ابدیت سختی و عذابی را برای بندگانش نمی‌پسندد».

خواننده محترم می‌بیند که تمامی سخنان وی استحسان است و در کتاب‌های وی از این امور فراوان دیده می‌شود، ولی برای نمونه به همین مقدار کفایت می‌شود.

شارح قیصری

شارح قیصری همین سخن را کم و بیش دنبال می‌نماید و می‌فرماید، عذاب کفار و اهل آتش در دوزخ یا عذب و گوارا می‌گردد و یا به‌طور کلی از آنان برداشته می‌شود و روزی می‌رسد که دوزخ از آن صورت‌کذایی و سختی دور خواهد شد.

وی حدیث جرجیر را عنوان می‌نماید و از تجاوز حق از بندگان و شفاعت شافعان سخن می‌گوید و به هر شاخه و برگ و بُنی تمسک می‌جوید و با خود می‌اندیشد که این حرف باید به کرسی بنشیند و به هر صورتی که ممکن است اثبات گردد تا کلام شیخ صورت معقولی بیاید.

شارح قیصری و دیگر شارحان فصوص و کلمات شیخ، کم و بیش همین سخن را پذیرفته‌اند و به تقریر اندیشه‌ی شیخ بسنده نموده و بر آن



گردن نهاده‌اند و در پی نقد و بررسی آن بر نیامده‌اند.

مرحوم حاجی سبزواری که در حاشیه بر اسفار می‌فرماید: «اجماع بر خلود مسلم است؛ ولی اجماع مسلمی در عذاب نداریم» نظر به اندیشه و کلام شیخ دارد که میان آتش و عذاب فرق می‌گذارد.

مرحوم صدرای شیرازی و دیگر موافقان شیخ نیز بر همین اساس گاه با احتیاط و گاه به‌تندی گام برداشته‌اند و خود را خانه‌نشین دل می‌سازند و نه از شیخ می‌گذرند و نه از دلایل و براهین شرع.

افرادی مانند مرحوم فیض سخن جدیدی ندارند و تنها بیان و عبارت استاد معقول خود جناب صدرارا تکرار کرده‌اند؛ اگرچه این بحث جهات نقلی فراوانی دارد و اگر جناب فیض جز این رفتار می‌نمود و توجه و نظر بیش‌تری به مدارک نقلی داشت و جهات سندی مدارک را مورد بررسی قرار می‌داد می‌توانست نقش خود را ایفا نماید؛ اما تنها تابعی محض نسبت به استاد خود؛ ملاصدرا و شیخ بوده است. بر این اساس، ما تنها به نقد و بررسی تفصیلی کلام شیخ بسنده می‌نماییم؛ چرا که در واقع نقد کلام ابن عربی نقد همه‌ی تابعان وی می‌باشد.

موقعیت جناب محی‌الدین

جناب شیخ که در واقع شیخ عرفان است و در عرفان نظری او را به نام «شیخ» می‌شناسند و در بسیاری از جهات بر بسیاری از صاحبان عرفان برتری دارد و صاحب بیانات بلند توحید در وحدت وجود و اندیشه‌های عمیق عرفانی است را هرگز نمی‌توان فرد عادی و عالم معمولی یا عارفی تنها به حساب آورد و بر حریم وی به آسانی تاخت. بر فضل و بلندای مقام و علو مطلع وی همین بس که دو کتاب عمده‌ی فصوص و فتوحات او سند‌گویایی برای همه در بسیاری از مطالب و موارد است؛ ولی نباید

چنین پنداشت که شیخ با تمامی عظمت و علو مقام و تألیف کتاب‌هایی مانند فصوص و فتوحات و... که وسعت و محتوای بلندی دارد و تمامی شیخ کلمات و فص عقائد و فتح ابواب معارف و سند کمالات عرفان است؛ اما در میان اندیشه‌ها و گفته‌های وی، کلمات و مطالبی یافت می‌شود که هرگز قابل تفوه نیست و به هیچ مناط علمی و در هیچ صراط مستقیمی نمی‌آید و جای هر توجیه و دفاعی را به روی هر عاقل منصفی بسته است و بجز خرافات نمی‌توان نامی بر آن نهاد و به جاهل و بی‌ملاکی بیش‌تر شباهت دارد تا علم و عرفان و کشف و شهود. کلمات و مطالبی از شیخ رسیده است که نه فص عقائد و فتح ابواب معارف است، بلکه از خرافات است و این امر سبب دوگانگی و تفاوت آشکار در برداشت از اندیشه‌های شیخ در طول تاریخ حیات علمی و بقا و استمرار کتاب‌های فنی ایشان شده و همگان را درگیر رد و قبول آن گردانیده است. دسته‌ای با ایشان همیشه درگیر مشاجره و دعوا و تهمت بوده و در تکفیر شیخ اندکی تأخیر و اهمال به خود راه نداده‌اند؛ اگرچه بسیاری از این گروه، از مصادیق روشن جهل و نادانی هستند و از اندیشه و تعقل جز تقلید کورکورانه و عامیانه توشه‌ای ندارند. دسته‌ای در مقابل، جناب شیخ را در حد عصمت و ولایت قطبیت و خاتمیت قرار داده و هر چه فضایل و کرامات سراغ داشته‌اند با هزاران لطایف حیل و تردستی بر دوش ایشان نهاده‌اند. بسیاری از این‌ها نیز خودباخته‌ی شیخ بوده و از ملاک و مناط بریده و تنها سر بر ارادت او گذاشته و تمامی رطب و یابس او را کشف و کرامت و واقع و شهود پنداشته‌اند.

خلاصه، گروهی او را معصوم و ولی خاتم و لبّ حقیقت و خشت طلا و نقره دانسته‌اند؛ در حالی که گروهی ایشان را کافر و ملحدی سراسیمه و



متعصّبی بی باک پنداشته‌اند.

جناب شیخ از کسانی است که در تاریخ حیات علمی خود بسیاری از اوصاف و القاب زشت و زیبا را برای خود احراز نموده و هر کس به مقتضای واقع و حالات وجودی خود، اسم و لقبی را نثار ایشان نموده و هنوز نیز کم و بیش این امر با نوسانی در جهات مختلف ادامه دارد؛ اگرچه تمامی این امور از بلندای روح و کشاکش اندیشه و چکاچک تهور ذهنی ایشان حکایت می‌کند.

قضاوتی که مقتضای انصاف و ادب باشد و موقعیت شیخ را به تمامی ابعاد وی بیان نماید این گونه به دست می‌آید که ایشان را باید تحت سه عنوان کلی باز شناخت: نخست، کتاب‌ها و نوشته‌های وی، دوم افکار و سوم مذهب و مرام او.

کتاب‌های شیخ

کتاب‌های شیخ به خصوص «فصوص الحکم» و «الفتوحات المکیه»، هر یک گنجینه و اقیانوس ژرف و عمیقی از معرفت و عرفان است که متأسفانه، در لابه‌لای آن، خرافات و گزافه‌فراوان دیده می‌شود؛ ولی دُرهای شاه‌وار فراوانی از معرفت و عرفان در خود جای داده است که باید خواص از اهل معرفت و صاحبان شهود و وصول از اهل عرفان بر تمامی حرف‌ها و نوشتار شیخ به دیده‌ی عبرت و دقت و انصاف بنگرند و اندیشه‌ای سالم و برهانی قاطع و شناختی کامل را در نقد و بررسی آن مبذول دارند و حقایق آن را از گزافه و بیهوده‌های فراوان جدا سازند و این دایرة‌المعارف با تازگی‌های لازم و ضروری به رشته‌ی تحریر و ترتیب درآورند؛ به طوری که در این کار، باید سه امر را رعایت کنند:

نخست) نباید ایشان را به صورت جاهلانه و هم‌چون ظاهرکیشان دور

از معنا که تنها بر چماق تکفیر اعتماد دارند و کورکورانه بر مرز و بوم ارتجاعی سست و بی پایه گام بر می دارند، مورد عتاب و تاخت و تاز قرار داد و این آب را که می توان صافی نمود، بیش از این گل آلود کرد و تمامی ماهی ها را به جای گرفتن به کام مرگ فرستاد.

دوم) نباید صاحب احساس و ارادت بی جا و بی مورد شد و درگیر انحرافات فراوان شیخ گشت و یک جا و در بست در اختیار رطب و یابس وی قرار گرفت و ملاک و مناط معرفت و عرفان را در دید ایشان خلاصه نمود و بر او آرام گرفت.

سوم) نسبت به ایشان نه باید خوش بین بود و نه بدبینی را بر ایشان روا داشت؛ بلکه باید واقع را دید و از هر چه غیر از برهان و عرفان ناب است روی گردان شد و از آن گذشت؛ زیرا کتاب های ایشان - به خصوص فصوص و فتوحات - به گونه ای است که می تواند هر گوهر ناب و هر خرافه و باطلی را در خود جای داده باشد.

این تنها حرف اساسی و میز کلی است که می تواند ملاک تفاوت میان حضرات معصومین علیهم السلام و محققان و عارفان و اولیای علم و عمل قرار گیرد؛ زیرا جز معصوم علیه السلام صلاحیت قطبیت و خاتمیت و ارادت بی واسطه و اصالی را ندارد و امکان هر گونه نقص و کاستی در آنان محقق است و این امر در مورد جناب شیخ، جلوه گری بیش تری داشته است. پس باید در تمام کلمات غیر معصوم با احتیاط و دست به عصا گام برداشت و مراعات تمامی جهات لازم را نمود، تا گذشته از آن که تزییع حقوق علمی فردی پیش نیاید، موجب انحراف و انحطاط فرهنگی در شناخت و یا رشد معرفت آدمی نگردد و قافله ی انسانی را درگیر جهل و تباهی نسازد.



یافته‌ها و یافته‌های شیخ

درباره‌ی شخص جناب شیخ و ارزش فکری و فرهنگی ایشان باید به‌طور خلاصه گفت: وی در ردیف معدود افرادی است که قافله‌ی عرفان و اندیشه و تفکر عرفانی را به حرکت در آورده است. هم‌چنین ایشان در محدوده‌ی عرفان نظری و معرفت وجودی توانسته است بسیاری از کاوشگران معرفت را تابع خود سازد و در آن‌ها مؤثر افتد و خود را قافله‌سالار بسیاری از صاحب‌نظران گرداند.

ایشان، صاحب فکری بلند و روحی وسیع و هم‌متی فراوان بوده است؛ اگرچه در سیر اندیشه و شناخت وجودی و تاخت و تاز فکری خود، به‌طور کم و بیش و نسبت به تناسب موضوعات درگیر حوادث شوم خیالی و مذهبی گردیده و افزوده بر خود، بسیاری را به آن مبتلا ساخته است.

البته، جناب شیخ در مباحث عبادی و معرفت ربوبی و شناخت وجود و وحدت شخصی آن گام بیش‌تری برداشته تا مباحث اخروی و معاد و خصوصیات آن و این خود امری طبیعی است؛ زیرا مباحث وجود و وحدت، بهتر در تیررس اندیشه‌های بلند انسانی قرار می‌گیرد.

محمی‌الدین عربی یافته‌هایی بس بلند داشته است؛ اگرچه یافته‌های خیالی ایشان، ارزش یافته‌های او را در مخاطره قرار داده، گذشته از آن که خود را نیز درگیر بسیاری از پریشانی‌های واقعی نموده است. وی وحدت را خوب یافته و به‌خوبی شخصیت وجود را مورد تحلیل قرار داده است؛ اما در فهم کثرت چندان موفق نبوده و این بار را سالم به منزل نرسانده است.

عرفان وی اگرچه بلند است و وی صاحب ادراکی بس و الا بوده، وی چون زمینه‌های عامیانه‌ی کلامی فراوانی داشته و مبادی و مبانی کلامی



را از خود دور نساخته، درگیر مشکلات و انحرافات بسیاری گردیده است. شیخ در بسیاری از مباحث نتوانسته خود را از تفکر عامیانه‌ی کلامی برهاند و خویش را به زنجیر و قفل آن مبتلا ساخته است.

مدارک نقلی و استنادات شرعی شیخ چندان ارزش علمی و رجالی ندارد. وی به روایات بدون توجه به سند و دلالت آن و بحث‌های تخصصی حدیث‌شناسی، تمسک می‌نموده و در این جهت زحمت تحقیق یا کشف صحت استناد را به خود نمی‌داده است. بیش‌تر مدارک نقلی ایشان از علمای اهل ظاهر سنت و جماعت است و به نقل‌های بسیار ضعیف و بی‌اساس تمسک فراوان داشته است.

مذهب و ولایت شیخ

درباره‌ی مذهب جناب شیخ باید به‌طور صریح و آشکار گفت: ایشان بر مذهب اهل سنت است و به‌طور قطع و یقین شیعه نبوده است؛ اگرچه هیچ‌گونه بغضی به خاندان عصمت و طهارت علیهم‌السلام نداشته و اهل بیت و ائمه‌ی معصومین علیهم‌السلام را بسیار مورد محبت و احترام قرار داده و حبّ و دوستی به امامان شیعه علیهم‌السلام را به نیکی دارا بوده است. با این وجود، وی ولایت را به‌صورت کلی دریافته است و در معرفت ولایت مطلقه‌ی کلیه چندان راجل و پیاده نبوده است؛ اما در مقام تطبیق حضرات وجودی ولایت به بیراهه و انحراف رفته است.

شیخ اگرچه ولایت را به‌طور کلی یافته و به قول معروف: شبهه در مفهوم نداشته و معنای کلی آن را در جان خود گردن نهاده؛ ولی مصداق خارجی آن را به‌خوبی باز نیافته و در مقام تطبیق خارجی به مشکل برخورده است. وی برای رسیدن به مقام ولایت مطلقه و کلیه‌ی حضرت امیر مؤمنان علیه‌السلام و وصول به مقام مصداقی آن جناب، راهی بس دور و



درازی را باید طی می‌نموده که چنین نکرده است.

شیخ با آن که از امام علی علیه السلام سخن می‌گوید و تا حدودی حضرت را یافته و ولایت آن جناب را به خوبی پذیرفته، به تمام ولایت آن حضرت را نرسیده و مقام آن جناب را آن طور که لازمه‌ی اعتقاد یک عارف واصل و یک چکیده‌ی امامت و ولایت است در خود نیافته و ولایت را به طور ناقص از آن‌ها دانسته است. وی این دو را با هم و به تمام معنای حقیقی نیافته و مشکل ایشان این بوده است که هر یک را جدا و به طور خاص و عام و متعدد و مختلف بیان داشته و از تطبیق تمامی آن در مصداق حقیقی ولایت کلیه عاجز بوده است.

ایشان با آن که نسبت به حضرات ائمه‌ی طاهرین علیهم السلام ولایت ناقصی دارد و به مقام تطبیق ولایت بر افراد آن‌گونه که باید نرسیده، در معرفت ولایی نسبت به اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام بیش‌تر از برخی از عالمان شیعی اهل ظاهر احراز مرتبت کرده است.

اگر کسی بگوید: شیخ، شیعه بوده، آن فرد را باید متعصبی خشک نسبت به شیخ دانست و گفت: به‌راستی که وی از شناخت مذهب شیخ بی‌بهره است و اگر کسی بگوید: شیخ به تمامی افکار و اعتقادات اهل سنت در مسأله‌ی ولایت پای‌بند بوده و اندیشه‌های بی‌اساس و باطل کلامی اهل سنت را نسبت به مسأله‌ی ولایت قبول داشته، باید گفت: وی از شناخت شیخ عاجز است و از اعتقادات ولایی شیخ دور مانده است. در این جا ممکن است پرسیده شود: شیخ با مذهبی که داشته و خود به‌راستی از علمای اهل سنت بوده است چگونه می‌تواند در مسأله‌ی ولایت چنین سخنانی را بپذیرد و دارای مقام بلند ولایی هر چند کلی و مفهومی باشد؟

در پاسخ به این پرسش باید گفت: منافاتی ندارد که فردی از اهل سنت باشد و در عرفان گام بردارد و ولایت کلی را تا حدودی به دست آورد؛ زیرا اساس عرفان و انسان را ولایت تشکیل می‌دهد و کمال انسان کامل نیز به همان ولایت اطلاق و حقیقی وی است و این مقام و مرتبه جز بر قامت معصوم برازنده و سزاوار نمی‌باشد که در رأس آن، شخص نبی اکرم ﷺ و جناب امیر مؤمنان ﷺ و دیگر ائمه‌ی معصومین ﷺ و ناموس حق تعالی و غایت خلقت و اساس حقیقت ایجاد جناب زهرای مرضیه ﷺ می‌باشند.

هر کس که پا به عرفان بگذارد و معرفت را به هر مقدار که دارا شود، اگرچه مسلمان نباشد و تنها به عرفان توحیدی و وحدت خو کرده باشد، ولایت را خواهد پذیرفت و به لزوم و عینیت آن به خوبی پی خواهد برد و تنها چیزی که ممکن است این است که در مقام تطبیق به کم و کاستی و انحراف و خطایی مبتلا گردد و چون در میان خلفا و تمامی سردمداران اسلامی - حق یا باطل - هیچ کسی جز حضرات معصومین ﷺ حتی داعیه‌ی عصمت را نداشته‌اند و تنها ائمه‌ی طاهرين ﷺ دارای چنین موهبت و مرتبتی بوده‌اند و داعیه‌ی آن را به قدرت داشته و در مقام اثبات و اصرار برای دیگران بسیار اقامه‌ی دلیل و شاهد نموده‌اند، پر واضح است که وقتی فردی به این مقام می‌رسد و ولایت را به مفهوم درک می‌کند، علی‌الیه را می‌یابد و جز آن جناب، کسی را سزاوار این مقام نمی‌داند.

وقتی جز این خاندان، کسی قدرت ادعای این مقام را به خود راه نمی‌دهد و تنها این خاندان هستند که این مقام را به عالی‌ترین مراتب آن دارا می‌باشند، پر واضح است که شیخ نمی‌تواند از آن بگذرد و باید



دوستی و حبّ نسبت به این حضرات را داشته باشد.

پس هر کس که به عرفان رسید به ولایت و انسان کامل و امیرمؤمنان علی علیه السلام رسیده است؛ چه آن حضرت را در مقام تطبیق به مصداق بشناسد یا نشناسد، نام و اسم ایشان را بداند یا مسما را، یا هم مسما و هم اسم را بشناسد، به طور ناقص باشد و یا کامل، هر چه باشد و نباشد جز علی علیه السلام ظهور تمام حق نمی باشد و الگویی جز آن جناب نمی یابد.

تفکر عرفانی، آلوده به تعصبات سنتی

اگر دوباره‌ی درباره شیخ توهّمی پیش آید و چنین پرسشی مطرح گردد که چگونه می شود جناب شیخ با آن افکار بلند و مقام ارجمند عرفانی تابع افراد و گروهی شود که از تمامی مذاهب و اندیشه بی بهره بوده و خود به مراتب از آنها برتر بوده است؟

در پاسخ باید گفت: چندان جای تعجب و حیرت نیست و بسیار می شود که افرادی با تمامی رشد فکری و فرهنگی که از نظر شخصی به دست می آورند و دارای مراحل عالی کمالات گوناگون می گردند، باز تحت تأثیر شدید سنت‌ها و قومیت‌ها و مذاهب بومی خود قرار می گیرند و هرگز جدایی از آنها را در خود ممکن نمی بینند. برای مثال، می توان چهره‌های بزرگی از تاریخ انسانی را هم چون گاندی، نهرو و دیگران را در نظر آورد که این چهره‌های بلند با آن که در جهات مختلف سیاسی و اعتقادی عالی ترین حد ممکن برای خود را دارند، با این حال، به قوّت تحت تأثیر قومیت‌های پوچ و بی محتوای عقاید هندی قرار دارند و راه گریزی از آن در خود نمی بینند.

کم تر کسی یافت می شود که درجات عالی معرفت را چنان پیماید که جایی برای افکار گذشته‌ی قومی خود باقی نگذارد و آزاد و مستقل باشد.

شیخ نیز از این بیان به دور نیست و با آن که افکار بلند عرفانی دارد، قومیت و تعصبات مذهبی را در حد بالا و فراوان برای خود حفظ نموده است.

پس به طور خلاصه و فشرده باید گفت: طرد کلی شیخ و نفی مطلق ایشان و یا قبول تمام و کامل آن جناب و همین طور نوشتار و گفتارهای ایشان، راه صواب و درست نیست، بلکه گمراهی آشکار است.

نه از شیخ می توان گذشت و نه از مشکلات ایشان؛ نه او را می توان به صورت مطلق طرد نمود و افکار وی را نادیده گرفت و نه می توان وی را دور از نقص و عیب و اشتباه و خطا دانست.

شیخ، شیخ است و همیشه کتاب های ایشان استوانه و گنجینه ای برای تفکر عرفانی و اندیشه ی شهود و وحدت وجود است؛ اگر چه نباید عنان اندیشه و برهان را از دست داد و او را به طور کامل پذیرفت و خشت طلا و نقره ی او را کشف و کرامت پنداشت.

باید با ایشان برخورد نمود نه وی را بی مهابا مورد تاخت و تاز قرار داد و نه ایشان را یکجالوای حقیقت بخشید و سر بر ارادت او نهاد که این دو، هر یک نوعی کج روی و خودباختگی است. کسی که به شیخ مقام خاتمیت می بخشد و برگرفته یا خواب او اکتفا می کند و او را ولی بی واسطه و قطب حقیقی می داند و سخن از تمامیت او سر می دهد، همان قدر به بیراهه رفته که فردی شیخ را بی مهابا مورد نقد غیر منصفانه و بدون بررسی و تحقیق قرار دهد و هر فحش و دشنامی را بر ایشان روا دارد. در واقع، چنین فردی جاهل و متعصب است.

بعد از این بیان کوتاه و کلی درباره ی جناب شیخ که اساس این بحث و بسیاری از مباحث دیگر در اعتقادات عرفانی می باشد، وارد بررسی



کلمات و اعتقادات ایشان در باب وعده و وعید می‌گردیم و پس از آن، ادعای شیخ در عذاب و عذب و گوارایی عذاب را پی می‌گیریم و هر یک را به‌طور کلی و فشرده مورد نقد و بررسی قرار می‌دهیم.

وعید و اغماض حق

در بیانات شیخ نسبت به این بحث، جهاتی از ایراد واضح و روشن وجود دارد که در این مقام به‌طور خلاصه به آن اشاره می‌شود و خرده‌گیری بیش‌تر و تفصیلی آن را به مقام مناسب خود وا می‌گذاریم.^۱ شیخ در جهت «وعید»، گذشته از آن که آیات دیگر را که خصوصیات مختلف و فراوانی دارد رها ساخته است، تنها به ذکر یک آیه بر مدعای خود بسنده می‌کند و آن را تنها مربوط به وعید می‌داند و وعده‌ای که در آیه است را نادیده می‌گیرد و عنایتی به آن ندارد.

ایراد دیگری که به شیخ می‌توان گرفت این است که ایشان ثنای حق را در صورت تحقق وعده و ترک وعید حق می‌داند و تحقق وعید حق را مستحسن نمی‌شمرد؛ در حالی که بیان شد ثنای حق با تحقق وعده و وعید حق هر دو محقق است و از این جهت توهمی در کار نیست؛ زیرا وعید حق در امور شخصی و برای یک شخص نمی‌باشد و تمامی، جهات کلی و عمومی و حکمی دارد و ایشان در وعید شخصی و کلی نوعی خلط کرده است.

هم‌چنین وی عمومیت بخشش حق و گذشت پروردگار را تنها در

۱- نگارنده کتاب فصوص الحکم شیخ را به صورت تفصیلی مورد تحلیل، نقد و بررسی قرار داده و موارد صحیح و سقیم آن را مشخص نموده است. این شرح که گسترده‌ترین شرح فصوص در تاریخ این کتاب به شمار می‌رود، در عرفان اسلامی دائرةالمعارف و دانشنامه‌ای جامع دانسته می‌شود.

بخشش کفّار می‌داند؛ در حالی که چنین نیست و عمومیت عفو و گذشت حق تعالی با عذاب چنین دسته‌ای منافاتی ندارد؛ زیرا حق تعالی تنها صفت بخشش و عفو، آن هم بدون لحاظ حکمت و عنایت را ندارد و بخشش و عفو و اغماض حق تعالی اقتضای حکمی دارد و از عنایت علمی حق به دور نمی‌باشد؛ چنان‌که خود شیخ در مواضع متعدد این امر را بیان می‌نماید و صفات حق را به‌طور کلی و جمعی قابل تحقق می‌داند.

گوآرایی عذاب

کلام شیخ در بخشش حق تعالی نسبت به مسلمین عاصی و گناه‌کار خود سخنی است که همه‌ی عالمان امت از آن بحث کرده و در حد خود، مطلب کاملی می‌باشد که گفته‌اند خلود آتش و عذاب برای مسلمان نمی‌باشد؛ هرچند امکان عذاب و تحقق آن به‌طور گسترده و طولانی مسلم و مورد اتفاق است که جز کافر معاند، به دیگران در رهایی از عذاب امید می‌بخشد؛ ولی نکته‌ای که در بیان ایشان هست اعتقاد شیخ نسبت به کفار است که ایشان چون خلود کفار را در آتش و دوزخ اجماعی می‌داند و از چنین اجماعی راه‌گزینی نمی‌یابد، به اجبار آن را می‌پذیرد یا بهتر بگوییم آن را رد نمی‌نماید؛ از این رو به آسانی تغییر جهت می‌دهد و راه‌گزین بسیار بی‌اساس و مهملی را اختراع می‌نماید و می‌گوید: اگرچه کفار در دوزخ به‌طور ابد و مستمر همیشگی و خالی هستند؛ اما دوزخ و خلود آنان با نعیم و لذت دوزخی همراه است.

شیخ، عذاب را از عذب و گوآرایی می‌گیرد و آن را دور از سختی و ناکامی می‌داند و چنان‌که از آن سخن می‌گوید که گویی امری واضح و بدیهی است که جای هیچ ابهامی ندارد؛ در حالی که این ادعا با هیچ ملاک لغوی، عقلی، شرعی و استنادات ادبی سازگار نیست و تنها جهات



استحسانی و خیال‌پردازی‌های ذهنی را همراه دارد که در بحث بعد از آن یاد خواهد شد.

ثبوت و اثبات

ادعایی که از فتوحات شیخ نسبت به عذاب و آتش بیان شد این بود که این دو امکان افتراق را دارد و ممکن است کفار در آتش باشند ولی عذابی برای آن‌ها نباشد، بلکه عذاب برای آنان دارای لذت و نعیم دوزخی و گوارایی و سرور جهنمی باشد. این سخن اگرچه از حیث ثبوتی و تصور ذهنی و مفهوم منطقی همان‌طور که امکان اجتماع دارد، امکان افتراق دارد، و عام و خاص من وجه می‌باشد، در مقام اثبات و تحقق خارجی و عینی جهت انفکاک و جدایی این دو از هم دلیل و مدرکی محکم لازم دارد که چنین اثباتی در جهت افتراق برای شیخ میسر نیست و هیچ نوع دلیلی بر آن اقامه نکرده است؛ گذشته از آن که حتمیت وحدت این دو و عینیت دوزخ و آتش و عذاب و سختی اساس تمامی دلایل و مناطات شرعی می‌باشد، چنان‌که بعد از این بیان خواهد شد.

نگهبانان دوزخ

گفته شد که شیخ، کفار دوزخ و آتش را به خزنه‌ی دوزخ و نگهبانان دوزخی یا حیوانات و حشراتی که در آتش دوزخی به سر می‌برند قیاس نموده است، باید گفت این قیاس بی‌اساس است و جز خیال و استحسان و بافته‌های ذهن آدمی چیزی نیست و ملاک و مناط درستی ندارد؛ زیرا نگهبانان دوزخی وجود ناری دارند و مسانخت طبیعی آن‌ها موجب عدم آسیب و عذاب آنان می‌شود و هرگز برای چنین خزنه‌ای در آتش لحاظ‌گیری و دوگانگی در کار نمی‌باشد؛ به خلاف انسان که به‌طور کلی در این مورد جهات مختلف و متباینی را با آتش و دوزخ دارد.

دوزخ حیوانات و حشرات

البته، حیوانات و حشرات همان‌طور که حشر و قیامت دارند، به فراخور حال و مقام خود حالات تنعمی یا تألمی دارند و در این امر متفاوت هستند و چنین نیست که تمامی حیوانات و حشرات به‌طور کلی در دوزخ باشند. هم‌چنین این‌گونه نیست که دوزخ تنها انبار ضایعات و مکان بایگانی مجسم برای کفار و حیوانات باشد و حیوانات نیز همان‌طور که حالات کاملی را در حد خود خواهند داشت، حالات تنعمی را دارا خواهند بود و این امر که این حالات خوش و ناپسند، تمامی در دوزخ و در مقام دوزخ آدمی باشد معلوم نیست؛ بلکه آنچه معلوم است این است که جزای کردار حیوانات تحت ضوابط کلی و حکمی حق ایفا می‌گردد و ناخالصی‌های مرتبه‌ی وجودی خود را همانند عوض‌های استحقاقی و لطفی در مرتبه‌ی متناسب خویش خواهند یافت و هیچ‌گونه کمی و کاستی در آن نمی‌باشد و حق با تمامی مخلوقات خود با حکمت و حقانیت رفتار می‌نماید و چنین اموری نمی‌تواند راه‌گشای شیخ باشد؛ زیرا گذشته از آن که موضوع مسلمی برای وی نیست و در خصوصیات آخرت حیوانات توجه چندانی نداشته است، قیاسی مع الفارق و بی‌اساس است و نمی‌تواند در حکم به دوزخ و عذاب دوزخی انسان تغییری دهد.

جدایی از وطن

این بیان شیخ که «مفارقة الوطن أشدّ العذاب»؛ دوری و جدایی از وطن، سخت‌ترین عذاب و سختی است، گذشته از آن که کلیت ندارد و دارای جهات خاصی می‌باشد، بیان استحسانی نسبت به امور عادی از خواص بعضی از موارد دنیوی و مادی می‌باشد و نمی‌توان امور اخروی



را دست خوش چنین ادعاهایی نمود و در مقابل آن دلایل قطعی به چنین بیان استحسانی تمسک نمود.

مفارفت و جدایی از وطن در صورتی دردناک است که وطن با حال فرد مناسب باشد؛ ولی اگر وطن او را آزار دهد یا به وطنی رود که از هر جهت موقعیت بهتری دارد، هرگز چنین نمی‌باشد. گذشته از آن که چنین سخنانی در دنیا و در مقام اختیار پیش می‌آید نه در عالم آخرت و عذاب و قهر و حاکمیت حق تعالی و مکانی سخت و دردناک. با عرضه‌ی این سخن به قرآن کریم که بیان‌گر دوزخ و حالات اهل آن است به دست می‌آید که این ادعا به فکاهی نزدیک‌تر است. در پیش به‌طور خلاصه بیان شد که چگونه اهل عذاب برای گریز از آتش دوزخ و سختی جهنم - حتی برای یک لحظه - به فریاد و ناله و التماس و آرزو و تمنی مبتلا می‌گردند.

عفو و حکمت حق

شیخ در ادامه‌ی مباحث خود، آخرین دلیل خود را ارایه می‌دهد و از «ارحم الراحمین» و رحمت بی‌پایان حق تعالی سخن می‌گوید؛ اگرچه این سخن می‌تواند بی‌ارتباط با این بحث نباشد، حکمت حق تعالی و صفات جمعی حق، این دلیل را از شیخ می‌گیرد و ارحم الراحمین بودن حق تعالی منافاتی با حکمت آن جناب ندارد و عذاب بعضی، آن هم با شرایط و حدود خاص، سلب این صفت را پیش نمی‌آورد و ارحم الراحمین چنین وعیدی را ایجاب دارد و توهم و منافاتی در کار نمی‌باشد.

تفاوت دل‌نازکی با عطوفت

از تمام این سخنان، تعجب‌برانگیزترین سخن این است که رقت قلب و رأفت دل عارفانی چند و گوشه‌نشینانی ساده‌دل که هیچ درگیر حوادث

شوم جنایی نبوده یا خود را از معرکه‌ی جنایات اهریمنان حتی در تصور نیز به دور داشته‌اند سبب شده که قلب و دل خود را با حق قیاس کرده‌اند. دل‌نازکانی که فاقد بسیاری از صفات جلال و جمال و دور از معرکه‌ی حوادث و مسایل عمومی هستند تا از تمامی ناخوشایندی‌ها به دور باشند، خود را با خدایی که تمام صفات کمال و جمالش از عینیت برخوردار است مقایسه نموده‌اند و می‌گویند وقتی آدمی تحمل چنین امری را ندارد؛ پس چطور ممکن است حق تعالی عده‌ای از بندگانش را برای همیشه مورد عذاب و عقاب قرار دهد و وقتی دل و قلب آدمی نمی‌پذیرد و از آن دوری می‌کند؛ پس چگونه حق تعالی که از ما به مراتب رحم بیش‌تری دارد این چنین خواهد کرد؟ هرگز چنین نخواهد کرد و یا از بندگانش به آسانی در می‌گذرد یا در دوزخ زمینه‌ی آسایش آنان را فراهم می‌سازد که بطلان این مقایسه و پیش‌داوری روشن و واضح است؛ زیرا عارفی که گاهی چنان دچار رقت قلب و دل‌نازکی می‌گردد که مکافات ظالم را ظلم و ستم می‌داند و به قول معروف: رحمت و رقت بر حال حرمه و شمر روا می‌دارد و آهی گرچه سرد بر مظلومی حسین نمی‌کشد، وضع و موقعیت وی و چگونگی مقایسه‌ی او آشکار است.

حق، رحمت و عطوفت دارد؛ در حالی که نمی‌تواند رقت قلب و نازک‌دلی داشته باشد. رحمت حق تعالی بر اساس حکمت است و همان خدای رحیم و ودود و عطوف به وقت و در جای خود قادر و قهار و منتقم می‌باشد.

انحراف و گریز

حق تعالی کامل است و دارای همه‌ی صفات جمال و جلال می‌باشد و انسان کامل نیز که خلیفه‌ی الهی و آئینه‌ی جمال ازلی حق است باید



کامل و جامع باشد و تخلّق به تمامی صفات جمال و جلال حق پیدا کند و با تمامی زوایا و بود و نبود هستی آشنا باشد و خود را بروز تمام هستی و ظهور کامل همه‌ی مخلوقات حق بداند و هویت تمامی آن‌ها را در خود هضم نماید. گاه بدوزد و گاه به تندی ببرد، نازِ نازک‌تر از گل نماید و گاهی برق شمشیرش دمار از روزگار ستم برآورد، رنج را ببیند و رنجور را بشناسد و با عوامل آن به حکمت سودا کند، آه را داشته باشد و آتش را صیقل دهد و سوز سرد ناسازی را مداوا کند.

عرفانی که دور از خلق افتد و با آه مظلوم بیگانه باشد، رهبانیت و درویشی و قلندری و بی‌خویشی است و هم‌چنین عالم و فقیهی که اشک و آه بینوارا نچشیده باشد و معرفت و قیام و سلحشوری نداند، با فهم بیگانه است. آن که از بریدن سر حیوانی رقت قلب و دل‌نازکی به خود می‌بیند، همان قدر ناقص است که سلاخی تمام سر را یکجا بر مسلک شرع می‌درد، آن یکی دلی است بی‌فروغ و جانی است بی‌شور و این نیزگرگی است متشرّع که هر دو باید مداوای جان خود کنند و خود را باز یابند.

در این زمینه، سخن بسیار است و انحراف فراوان و گریز از آن لازم؛ اگرچه بازیابی آن در مقام شایسته‌ی خویش لازم است.

پس «دل من چنین گواهی می‌دهد» مناط کار حق نیست و این دل باید مداوا شود. حضرت حق با حکمت است که رحمت و عطف‌داری دارد؛ همان‌طور که در همین مرتبه، منتقم و قهار می‌باشد.

من می‌بخشم پس خدا نیز باید ببخشد، من دلم نمی‌آید که فردی برای همیشه در عذاب باشد؛ پس حق نیز این چنین است، لسان برهان و دلیل و عرفان نیست و بیش‌تر به جهات نفسانی شباهت دارد تا مناط و ملاک عقل و عرفان و شرع و دیانت.

بعد از بیان و بررسی و نقد و تحلیل بحث وعده و وعید و دلایل گویای نقل و عقل و نقد کلمات شیخ و دعاوی ایشان، جایی برای توهم و ابهام باقی نمی ماند و به خوبی روشن می گردد که اگرچه وعده و وعید از جهاتی با هم تمایز دارد، در جهت تحقق با هم همگام است و وعید هنگامی که جهات کلی، عمومی و حکمی داشته باشد، زمینه ی تحقق و ضرورت وقوع نیز دارد و مدارک عقل و شرع به طور فراوان و با دلالت گویا بر آن گواه است و عقل نیز آن را می پذیرد و دلیل مخالفی جز استحسانات نفسی در میان نیست و تنها حدیث نفس است و بس.

ادعای بی اساس شیخ

آنچه از تمامی سخنان شیخ و تابعان وی در این بحث نسبت به خلود و عدم خلود آتش و عذاب دوزخی به دست آمد عدم ابدیت عذاب و دوزخ بود که در این مدعا به شواهد بی اساس فراوانی تمسک جستند و خود را با آن سرخوش داشتند که در مقابل با وجود دلایل محکم و فراوان کتاب و سنت و عدم مخالفت عقل کلی و حمایت آن از این امر، دیگر هیچ گونه امیدی به این مباحث نمی باشد؛ گذشته از آن که خود شیخ، اجماع و دلالت تمام این امر را محقق دید و آن را قابل انکار نیافت و این خود تمامی اعتقاد وی را در این امر بر باد می دهد و تنها سخنی که ماند توجیه و راه گریز انفکاک عذاب و آتش است که به آن اشاره می گردد.



بخش هشتم

بررسی جدایی دردناکی عذاب از آتش



آتش سرد و سلامت

حال، تنها سخنی که می ماند و از نظر شیخ و دیگر تابعان ایشان بسیار قابل اهمیت است و بر آن اصرار ورزیده و به شدت از آن حمایت می کنند افتراق و جدایی عذاب و سختی از آتش و دوزخ و گوارایی آتش و عذاب دوزخی در زمان های بسیار دور از ورود و دخول در دوزخ و عذاب می باشد.

شیخ درباره ی آتش و عذاب دوزخیان به ویژه در فص یونسی و فص اسماعیلی بر این امر اصرار می ورزد و آن را راه گریز برای انفکاک عذاب و دوزخ از سختی می یابد و خود را با اجماع و ظواهر هماهنگ می سازد. ما در این جا ابتدا برخی از عبارات شیخ یا شارحان فصوص را به طور خلاصه بیان می داریم و آن را به بحث می گذاریم.

ایشان در اواخر فص یونسی بعد از بیان خصوصیات اهل بهشت و نوع برخورد آن ها با موقعیت خود و بقای استمرار سلامتشان نسبت به دوزخیان و اهل آتش و عذاب می گوید: «وَأَمَّا أَهْلُ النَّارِ فَمَا لَهُمْ إِلَّا النَّعِيمُ، وَلَكِنْ فِي النَّارِ؛ إِذْ لَا يَبْدُو لَصُورَةَ النَّارِ بَعْدَ انْتِهَاءِ مَدَّةِ الْعِقَابِ أَنْ يَكُونَ بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَى مَنْ فِيهَا، وَهَذَا نَعِيمُهُمْ، فَنَعِيمُ أَهْلِ النَّارِ بَعْدَ اسْتِيفَاءِ الْحَقُوقِ، وَنَعِيمُ خَلِيلِ اللَّهِ حِينَ أُلْقِيَ فِي النَّارِ»؛ اهل آتش و دوزخ و کفار معاند خروج



از آتش و دوزخ ندارند و برای همیشه در دوزخ و آتش باقی می‌ماند؛ ولی چنین نیست که برای همیشه در آتش و دوزخ دارای عذاب و سختی باشند؛ بلکه پایان کار و آخر روزگارشان در نعیم دوزخی و سرور آتشی و آسایش جهنمی می‌باشد؛ چون به طور حتم و به قطع و یقین بعد از پایان مدّت عقاب و عذاب و سختی آتش دوزخی، زمان رفع رنج و درد پیش می‌آید و دوزخ و آتش برای آنان، سرد و سلامت می‌گردد و آتش با آن که آتش است و دوزخ با آن که دوزخ است، ابدی و مستمر است و سرد و سلامت و گوارا خواهد شد؛ هم‌چون سردی و سلامت و گوارایی که در دنیا بر حضرت ابراهیم - شیخ انبیا - و دوست خدا پیش آمد.

ایشان می‌فرماید: با آن که آتش و دوزخ دایمی است؛ اما حیات سلامت و گوارایی نیز حاکم خواهد گردید و دیگر از عذاب و سختی چیزی باقی نمی‌ماند و عذاب آن عذب و گوارا و آتش آن طیب و نعیم خواهد شد؛ پس با آن که عذاب است، نعیم و با آن که آتش است، سرور و شادمانی می‌باشد؛ چنان که حضرت ابراهیم هنگامی که در آتش قرار گرفت این حالت را داشت؛ اگرچه آتش بود، ولی عذاب نبود و آتش برای آن حضرت سرد و سلامت بود و ابراهیم با آن آتش مشغول سرور و شادمانی بود؛ اما کسانی که دور از آتش بودند، احساس گرمای آتش را داشتند و هنگامی که نزدیک‌تر می‌شدند، بیش‌تر حرارت و گرمای آتش را احساس می‌کردند. این امر چندان بُعدی ندارد و ممکن است یک شیء حالات مختلفی داشته باشد و نسبت به افراد به طور مختلف بروز کند و کسانی که با آن امر تماسی برقرار می‌کنند احساس و برداشت گوناگونی از آن داشته باشند و تمامی نیز صحیح و مطابق واقع باشد و هر یک به نوعی چهره و حیثیت و وجهی از آن امر را یافته باشند.

شارح قیصری با یادکرد از جرجیر، آتش و حرارت دوزخی را از حرارت و گرمی می‌اندازد و به‌طور یقین از آن یاد می‌کند؛ اگرچه ایشان مطلب افزوده‌ای بر شیخ ندارد و همان بیان شیخ را تکرار می‌کند.

بالی افندی، شارح فصوص

شارح معروف فصوص، جناب بالی افندی در این بحث به قوت می‌گوید: تبدیل جلود و پوست‌های کفّار و نضج و افنای پوست و اجزا و تار و پود کفّار دوزخی نسبت به آتش و عذاب و سختی تمامی تا پیش از وصول به نعیم خاص ابدی می‌باشد و همه‌ی این امور منحصر در دوره‌ی ابتدایی عقاب و عذاب اولی دوزخ است؛ ولی بعد از این دوره‌ی موقت و محدود - هر قدر و هرچه که باشد - عذاب و سختی نیست و این اوصاف و خصوصیات را نخواهد داشت و تمامی اهل آتش و کفّار و معاندان در نعیم خاص الهی خواهند رفت و حالت سرور و گوارایی برای آنان به‌طور ابدی می‌ماند و در آن تغییر و تحولی حاصل نمی‌گردد.

بعد از این بیان، ایشان در تحقیق و بیانی که با «واعلم» آن را مورد تأکید قرار می‌دهد می‌فرماید: «بدان که کشف و نص الهی به این مقام و مرتبت منتهی گشته است که بعد از پایان مدّت عذاب و سختی - به‌طور حتم - آتش برای اهل دوزخ سرد و سلامت می‌شود و دیگر رنج و درد و سختی برای اهل خلود و دوزخ ابدی ندارد و عذاب دوم عذب و گوارا و غیر از عذاب اوّل می‌گردد و اثرات عذاب نخست را ندارد».

در ادامه برای رفع توهم و اختلاف و صلح میان دسته‌های علمی و علمای اهل ظاهر با عارف، جمع تبرّعی را پیش می‌کشد و می‌فرماید: «عارف و عالمان ظاهری در اصل عذاب و حدت نظر دارند و اجماع بر تحقق خلود و ابدیت دوزخ را همه‌ی عالمان و عارفان پذیرفته‌اند و



اختلاف تنها در نوع و کیفیت و نحوه‌ی آتش و عذاب است و نیز در چنین امور مهم اعتقادی که عقل هر انسانی در آن حیران می‌ماند، این مقدار اختلاف و تشتت مانعی ندارد و چندان مهم نمی‌باشد».

سپس ایشان برای تقریب ذهن و تثبت بیش‌تر مطلب، مثالی از اخلاق عملی می‌زند و می‌فرماید: «سالک و اهل راه رشد و کمال، در ابتدای راه و اولین مراحل طی طریق چگونه ریاضت و سختی اعمالی را با تمام تلخی و طاقت‌فرسایی تحمل می‌نماید و این تلخی‌ها در عین تلخی و سختی چگونه شیرین و گوارا می‌باشد و سالک از میوه و ثمرات این تلخی‌ها که وصول به حق است چطور غرق لذت و سرور و مستی می‌گردد. در دوزخ نیز چنین می‌شود و با آن که عذاب است و دوزخ؛ ولی سلامت و سرور را در خود می‌پروراند و بر کفار ظاهر می‌سازد».

ایشان سپس دستگاه دیگری را دنبال می‌کند و می‌گوید: «بدانید که کفار و معاندان، تمامی در آخرت مهمان خداوند مهربان هستند و حق تعالی میزبان این گروه است و بسیار روشن است که شریعت در زمینه‌ی مهمان و میزبان چه زیبا و گویا می‌فرماید: «أَكْرَمُ الضُّعْفَىٰ وَلَوْ كَانَ كَاْفِرًا»؛ مهمان را گرامی دارید هر چند کافری باشد. در آن جا، حق میزبان و آنان میهمان هستند و ضیافت حق، رحمت و عطوفت حق است و این امر جز با پایان عذاب و سختی و رفع درد و اضطراب دوزخی ممکن نمی‌باشد و اکرام و ضیافت خداوندگار بر این کفار و معاندان در قیامت و دوزخ تحقق کامل نمی‌یابد، جز آن که آتش و عذاب سرد و سلامت گردد و این امر واضح است که حق از این قانون انسانی به دور نمی‌باشد و بر آن جناب نیز صادق است».

وی در پایان برای رفع هر گونه توهم می‌نویسد: «إِيَّاكَ وَظَنِّ السُّوءِ

لاولياء الله في ظهور مثل هذا المعنى منهم؛ شما پرهیز داشته باش و مواظب باش که به اولیای خدا برای این سخنان - که ظاهر خوشی ندارد و درک آن مشکل است - گمان بد نداشته باشی و آنان را مورد اتهام قرار ندهی که این خود سزاوار عاقل نیست. باید در فکر فهم معانی و مبانی بیانات آن‌ها بود؛ هر چند که این کار بس مشکل و پر پیچ و خم است؛ زیرا همین که اهل دوزخ و آتش در جحیم و دوزخ هستند و از آشامیدنی‌های خوش و حوریان بهشتی و لباس حریر و دیگر مواهب بهشتی بی بهره‌اند، خود عین عذاب و سختی و حرمان می‌باشد؛ هر چند آتش برای آن‌ها سرد و سلامت گردد و مار و عقرب نشان از چیز دیگری باشد».

پس چنین عارفانی دوزخ و خلود را پذیرفته و به آن اعتقاد دارند و عذاب را در ابتدا می‌پذیرند و از آن روی‌گردان نیستند؛ اگرچه در پایان، آتش و دوزخ را از گوارایی بی بهره نمی‌دانند و دوزخیان را سرخوش و سرمست و مسرور در جوار دوزخ و آتش و جلال حق می‌دانند.

جناب شیخ در فص اسماعیلی این سخنان را عنوان می‌نماید و می‌فرماید: «اهل آتش در دیار شقاوت و نعیم دوزخی از لذت و گوارایی برخوردار هستند و در آن دل‌خوش و سرمست به سر می‌برند». ایشان اشاره به وجه اشتقاقی و لغوی عذاب و ماده‌ی آن می‌کند و می‌گوید: «این که عذاب را عذاب گویند از این روست که عذاب از عذوبت طعم و گوارایی برخوردار است و عذاب هر چه که باشد، شیرینی خاصی دارد و از طعم گوارایی برخوردار است؛ عذاب از عذب است و عذب جز گوارایی و لذت و سرور چیزی نمی‌باشد».



تمثیل شارح قیصری

بعد از سخن شیخ، شارح قیصری وارد بحث می‌گردد و می‌گوید: «محبوبان و غافلان و اهل ظاهر از علمای شریعت از ادراک و فهم این امر بی‌بهره‌اند و نمی‌دانند نعیم دوزخی هم چون قشر و پوستی از نعیم بهشتی است. بهشت و دوزخ در جهت لذت حکم واحدی دارد و تمامی دوزخیان هم چون بهشتیان مسرور می‌باشند و تنها تفاوت میان این دو مقام تفاوت مغز و پوست است؛ همان‌طور که پوست گندم گاه می‌شود و نعیم خوش و بهترین خوراک گوارا برای حیوان است و مغزش آرد می‌شود و نان گرم و تازه‌ای می‌شود و غذای نعیم دل‌چسب و روح‌بخش و گوارای آدمی می‌گردد؛ پس اگرچه مناسبت هر یک رعایت گشته است، در جهت لذت و گوارایی تفاوتی نیست».

سپس شارح با شکوهی از سر غرور وارد میدان تحقیق این معانی می‌گردد و بی‌مهابا می‌فرماید: «کم‌تر کسی از اصول این مقامات برخوردار است و کم می‌شود که فردی این حقایق را به‌خوبی بفهمد و از آن‌ها مطلع گردد».

ایشان دوزخیان را به مشرک و کافر و منافق و گناه‌کار تقسیم می‌کند و هر یک از این بیچارگان از همه‌جا رانده و مانده را این طرف و آن طرف می‌کشاند: یکی را به آتش موقت و دیگری را با آتشی پیوسته و لذیذ دمساز می‌نماید و گروه دیگر را منتظر تخفیف و آسودگی می‌دارد و دسته‌ای را به زمان می‌سپارد و آن‌ها را به تنهایی می‌فرستد که به انصاف دل‌هر بی‌دلی را به حال این دوزخیان از حق رمیده به‌سوز می‌آورد و خلاصه سال به سال و سنین و احقاب و مدت از پس مدت، آن‌ها را همین‌طور مانند طلبکار بی‌وثیقه دست به سر می‌سازد تا در پایان - به خیال خود -

رحمت و رقت دل حق را به جنبش در می آورد و عذاب را از آب و تاب می اندازد و از تب و تاب باز می دارد و یک مرتبه بار سنگین و ننگین عذاب و سختی کفر و عناد را از دوش دل و جان تمامی این سنگ دلان دیروز دنیایی و عارفان امروز دوزخی بر می دارد و آن آتش و عذاب را از جهتی عذب و گوارا می سازد؛ اگرچه باز نیز رنگ و روی آتش را بر آن‌ها هموار می نماید و خیال آن‌ها را به کلی از این ظاهر صوری راحت نمی سازد و تنها کاری که می کند این است که عذب و آتش را در هم می آمیزد و دوزخ را جنتی مخصوص به شمار می آورد.

جناب شارح، این دوزخیان دنیا به آتش کشیده‌ی امروز و دیروز و دمار از روزگار خلق خدا در آورده را به عرفان و شوق و شور دوزخی می‌رساند و دوزخ را به خانقاهی بس رفیع و پر درجه تحویل می‌برد و آن‌ها را به شدت به راز و نیاز مشغول می‌سازد و در بزم شور و حال سرمست می‌کند و آن از خدا بی‌خبران را تا مقام و مرتبتی که جز اهل سرّ و صاحبان کشف و کرامت از آن باخبر نخواهند بود بالا می‌برد و تمامی آن بدکیشان اهل دنیا را به مقام خلسه و فنا و بقا می‌رساند.

و اما این صاحبان کشف و کرامت و هم سفران دل خوش و خوش باور آنان به گوش دل می‌شنوند و می‌یابند که روز موعود در جهنّم چه غوغایی پیا خواهد شد و دوزخیان به عرفان رسیده چگونه دود دوزخ را سرمه‌ی چشم دلشان می‌نمایند و جناب جرجیر را سید و سالار و سرو و بید و چنار تمامی گیاهان دوزخ می‌سازند.

نغمه‌ی بلبلان سرمست آتشی در دل و جان دوزخیان چنان غوغایی پیا می‌کند و آنان را چنان با آن آتش جلالی و آن بلبلان خوش الحان بی‌قرار و مضطرب به بازی و عشق مشغول می‌سازد و سرمست



می‌نماید که با آوای مستانه‌ی دل و طنین جان، عشاق وار نغمه در ماهور و ساز و چنگی از نور و صور همگی با هم و بی هرچه من و تن و تنها بازبان دل و از درون قلب، نعره‌ی دوزخی سر می‌دهند و مستانه می‌گویند: «تعذیبکم عذب»، «سخطکم رضی»، «قطعکم وصل» و «جورکم عدل». خدایا و معبودا، معشوقا و مربوبا، عذابت، کرامت و گوارا باشد و حشمتِ رضا و خشنودی و جدایی تو عین وصل، و جودت ای زیبارخ و ای پری چهره‌ی طنّاز، عین عدل برای مایی.

خلاصه، دوزخیان باده کشیده‌ی سرمست و شور و حال رسیده‌ی بی‌غرض، رقصان و غلطان در لابه‌لای آتش گوارا هم‌چون عارف رسیده و گل اندام سر به فلک کشیده به مشاهده و شهود حق می‌رسند و در عشق و مستی با تب و تاب به حق وصول می‌یابند و غرق تمامی صفات جلال حق تعالی می‌شوند و هرچه خوبان و پاک‌بازان راه حق در تمامی راه از ابتدای من الله تا تمامی دنیا و آخرت دیده و رسیده و یافته‌اند، یک‌جا این از خدا بی‌خبران سر خواهند کشید و از آن سرمست و دل‌خوش خواهند شد و نعیم و لذّتی را می‌یابند که گفتار از وصف آن عاجز است.

شارح قیصری این سخن را تا جایی پیش می‌برد که دست به حدیث می‌رساند و نفیر نقل سر می‌دهد و می‌گوید: «اهل آتش از عشق و بدمستی به جایی می‌رسند که با آتش دوزخی بازی می‌کنند و در میان آتش دوزخی عشق و رقص و مستی سر می‌دهند».

جناب شارح، دست تو سل بلند می‌کند و متوسل به شفاعت شافعان می‌گردد و می‌فرماید: «آخر من یشفع هو أرحم الراحمین»؛ آخر کسی که شفیع همه‌ی دوزخیان می‌شود تنها خدایی است که از تمامی دل‌داران

رحم و عطفش بیش‌تر است. وی در ادامه از حدیث جرجیر برای چندمین بار یاد می‌کند.

چنین سخنانی فراوان در کتاب‌های شیخ، شارحان کتاب‌های وی و تابعان او و در کتاب‌های فلسفی ملاصدرا و دیگر ارادت‌مندان به ایشان به چشم می‌خورد که ما در این جا مختصری از عبارات یا معانی کلمات شیخ و شارح قیصری و جناب بالی افندی را به‌طور آزاد عنوان نمودیم و به نقد و بررسی آن می‌پردازیم.

استحسانات و مدارک بی‌اساس

به‌طور کلی مطلبی که از تمام بیانات این عالمان به‌دست می‌آید این است که اعتماد و تکیه‌ی کلی آنان در این امور بر استحسانات نفسانی و دلایل خیالی و به قول خود اعتماد بر دلایل به اصطلاح عقلی و کشف و مشاهدات عرفانی است و مدارک شرعی و ظواهر نصوص قرآنی و یا روایی فراوان - هرچه و هر قدر هم که باشد - چون مطابق این‌گونه مشاهدات نفسانی نیست، چندان اهمیت و ارزشی برای آنان ندارد.

نقل‌های اندک و بسیار ضعیف و بی‌اساس عامی که مورد تمسک آنان است تمامی از باب خالی نبودن عریضه می‌باشد و چنین روایاتی مناط اصلی در اعتقاد آن‌ها نیست؛ زیرا این گونه منقولات، گذشته از آن که بی‌اساس است، دارای کمیت متناسبی نیست و کمیت اندک آن را نیز به زحمت می‌توان احراز نمود. افزوده بر این، تمامی این نقل‌ها سند عامی دارد و از اهل سنت است و از اسناد صحیح و شیعی بی‌بهره است.

در این بحث، این عالمان، به‌طور کلی از قانون جزا و کمیت و کیفیت عمل و تمامی خصوصیات میزانی و حقوقی آن غفلت نموده‌اند و تنها رقت قلب نفسانی بر تمامی حیثیت اعتقادی آن‌ها حاکم گردیده است.



دلایل ذهنی و خیالات نفسی آن‌ها، گذشته از آن که ارزش برهان منطقی یا ملاک شرعی ندارد، خصوصیات کشف حقیقی را نیز ندارد و تنها ادعا و خیالی بر اساس خوش‌باوری است؛ زیرا کشف و مشاهده‌ی عرفانی باید از حمایت و مناط و موازین کلی شرع و عقل بی‌بهره نباشد یا دست‌کم با این دو مخالفت نداشته باشد؛ تا چه رسد به این که تمام مخالفت این دو مناط حقیقی باشد که در این صورت، چنین کشف‌هایی تنها توهم و خیال کشف است و در صورت تعمد، شیطنت و گمراهی است.

نسبت به عدم خلود یا خلود در آتش و دوزخ بدون سختی و مشقت و درد، هرگز مدرک و شاهدی جز استحسنات نفسی و برخی نقل‌های بی‌اساس در دست نیست و این چنین اعتقادی از شدوذ فکری برخوردار است و حتی برای نمونه یک شاهد نیز در قرآن کریم برای آن یافت نمی‌شود و حتی نمی‌توان از آن استفاده‌ی ناقص نمود؛ در حالی که مدارک خلود و عذاب و سختی دوزخی به‌طور اتحادی و جمعی، گذشته از آن که مورد اتفاق همه‌ی عالمان شیعی و سنی است، تمامی روایات شیعه و اهل سنت نیز بر این اساس استوار است و دیدگاه قرآن کریم بر آن صراحت کامل دارد.

در این بحث، از مرحوم صدرا بعید به نظر می‌آید که این چنین درگیر تحیر گردد؛ اگرچه ایشان با تمامی علو و بلندی مقام و مرتبت، تنها در این بحث چنین حالتی را پیدا نکرده و در بسیاری از مباحث اخروی گرفتار چنین تحیری شده و شواهد استحسنانی را از خود دور نساخته؛ ولی دلالت مدارک نقلی را به قوت، توجیه و تأویل کرده است.

هم‌چنین از مرحوم فیض بعید بود که مدارک نقلی شیعه و اهل سنت

و روایات این باب را توجّه ننمایید و از آن غفلت کند و در این زمینه به صورت کامل در اختیار دیگران قرار گیرد و بیانات نامناسبی داشته باشد که بیان خواهد شد.

این چنین اعتقادات بی‌اساس، مخالف با مبانی شیعه و مدارک صحیح و صریح قرآن کریم و روایات شیعه و اهل سنت است که گذشته از آن که اساس انحراف را دنبال می‌نماید، در صورت شیوع و عمومیت افرادی، زیان کلی به مبادی اعتقادی تمامی اقوام مختلف اسلامی وارد می‌آورد و ناخودآگاه آب در آسیاب عصیان و شیطان می‌ریزد که در این رابطه همان‌طور که در پیش اشاره شد، به‌طور مفصل سخن گفته خواهد شد.



نقد کلمات شیخ

گفته شد که شیخ گفت: «نهایت اهل آتش به نعیم است و عذاب و سختی دوزخی پایان می‌پذیرد و بر آن‌ها سرد و سلامت و گوارا می‌شود» و با تحلیل و نقد این سخن به دست آمد که این امر ادعایی بی‌دلیل است و هیچ دلیل شرعی از آن حمایت نمی‌کند و چنین ادعایی در حیطه‌ی بیان عقل نیز نیست تا درباره‌ی آن حکمی داشته باشد و این اعتقاد تنها بستگی به استحسان نفسی و حبّ قلبی و خیال شخصی ایشان و تابعان وی دارد و همه‌ی آنان، این اعتقاد را به تبع بعضی از قدمای اهل سنت پذیرفته‌اند.

این سخن که نعیم دوزخی کافران معاند هم چون نعیم خلیل الهی در آتش نمرود می‌باشد، گذشته از جسارتی که در آن مشهود است، قیاس بی‌اساسی است و وجه شباهتی به یک‌دیگر ندارد؛ زیرا اینان در حد امکان جنایت کرده‌اند و حق تعالی مکافات و جزای اعمال و کردار آنان را به مقتضای قانون حکمت در تمامی مراحل و عوالم حیاتی و دوزخی اعطا نموده است و استمرار می‌بخشد؛ در حالی که حضرت ابراهیم علیه السلام بدون هیچ‌گونه تقصیر و گناهی با تمامی مقام، مرتبت، به دست کثیف‌ترین مردم کافر و معاند به چنین امری مبتلا شد و این قهری است که خدای متعال ابراهیم علیه السلام را به کفّار و اگذار و الطاف الهی را شامل حالش بگرداند و او را از چنگال آن دژخیمان برهاند؛ گذشته از آن که بقای دیانت و حرمت دین و نصرت حق چنین امری را ایجاب داشت.

پس میان این دو جریان، نه تنها مناسبت و شباهتی در کار نیست؛ بلکه به صورت کامل از هم بی‌ارتباط است. ابراهیم علیه السلام بر اثر کمال و عبودیت و بندگی در مقابل حق، الطاف الهی شامل حال وی گردید و این خیر

کثیری بود که آن حضرت قابلیت آن را داشته است؛ در حالی که کفار دوزخی فاقد تمامی این خصوصیات می باشند و از هر کمال مناسبی به دور هستند. ایشان کمال خود و خدای خود را می دیده است؛ ولی آنان تنها کردار ناشایسته و مکافات اعمال خود را می بینند و از هرگونه صلاحیتی به دور هستند.

آتش سرد و سلامت برای حضرت ابراهیم علیه السلام اعجاز حق است و آتش دوزخیان احقاق حقوق الهی و مردمی است که بر دوش کفار معاند می باشد. آتش نمرودی نسبت به حضرت ابراهیم علیه السلام ترفیع است، ولی آتش دوزخی تنبیه است؛ این یکی سرد و سلامت است و آن دیگری دردناک، سخت و الیم می باشد و خلاصه، هیچ ارتباط صوری و معنوی میان این دو امر نیست و هر وجدان سالم و آگاهی بر آن حکم می دهد؛ به خصوص که دلیلی به همراه ندارد و تنها بافته و ساخته ای از نفس می باشد.

عشق و آتش

شیخ می خواهد از داستان حضرت ابراهیم علیه السلام چنین نتیجه گیرد که چطور ابراهیم میان آتش در سردی و سلامت به سر می برد و دیگران وقتی به آن نزدیک می شدند احساس حرارت و گرمی می کردند، آتش دوزخ نیز چنین است. آتش دوزخ برای اهل بهشت عذاب است و اگر قربی به آن داشته باشند، حرارت آتش آن ها را رنج می دهد و درد و سوز آن را خواهند یافت؛ در حالی که اهل آتش در دوزخ این گونه نیستند و آن ها از آتش نه تنها عذابی احساس نمی کنند؛ بلکه هیچ رنجی از آن نمی بینند و حتی با آن آتش، بازی و عشق بازی می کنند؛ به طوری که بنا به نقلی: «اگر نسیمی از بهشت بر اهل آتش بوزد، اهل آتش از آن نسیم بهشتی آزرده می شوند و احساس رنج می کنند و پایان آن را خواستار و از



آن گریزان می شوند»، که این سخن به قول معروف هم چون حرف آن گربه است که: وقتی دستش به دنبه نمی‌رسد می‌گوید دنبه بو می‌دهد. این تمثیل هر چند در مقام مناقشه نیست، در هر حال به قول اینان - حضرت ابراهیم در حکم اهل دوزخ است و بهشتیان در حکم قوم فرعون که آن‌ها در آتش سلامت هستند و این آتش تنها اغرای به جهلی است برای اهل آخرت که از دور ببینند و باور کنند که تمامی کفار در آتش می‌باشند و بس. البته، هیچ یک از این سخنان قابل تفوه نمی‌باشد؛ اگر چه اینان باکی از گفتن آن ندارند.

موقعیت شارح قیصری

در این جا می‌توان گفت: اگر وصف دوزخیان چنین است که شما می‌گویید؛ پس تهدید و وعیدی که از سراسر آیات قرآن کریم به دست می‌آید چندان موردی ندارد و منحصر در ابتدای عذاب و آتش می‌باشد نه در پایان کار.

پس اگر در پایان، عذاب همچنان باقی است، حب و میل و لذت کجا می‌باشد و اگر لذت و میل حاکم است، پس تهدید و تنبیه کدام و عذاب کجاست؛ در حالی که تهدید در غیر ابد نسبت به عذاب و آتش چندان موردی ندارد و عذاب موقت و عذابی که اندیشه‌ی پایان را دنبال دارد، تهدید تمام نمی‌باشد، ولی دلیل، حکایت تهدید تمام را می‌نماید؛ همان‌طور که بیان خواهد شد.

شارح قیصری، سخنان شیخ را به صورت کامل نقل و مورد تأکید قرار می‌دهد و از خود چیزی ندارد؛ جز آن که داستان جرجیر را فراوان دنبال می‌کند، آن‌هم فقط همان داستان؛ چرا که گویی در دیانت، سخن و سندی غیر از آن وجود ندارد.

نظریه‌ی بالی افندی

بالی افندی از بهترین شارحان فصوص شیخ، موضوع را با سخنان صریح خود به‌خوبی آفتابی کرد و جای هیچ ابهامی در جهت فهم عقاید این عارفان باقی نگذارد که در این جا به تحلیل و بررسی و نقد آن می‌پردازیم.

گذشت که وی گفت: «آتش و عذاب دو دوره‌ی متفاوت دارد: دوره‌ی نخست و موقت که با آتش و عذاب و درد و رنج توأم می‌باشد و دوره‌ی نهایی که دوره‌ی پایانی آتش است و ابدی می‌باشد و نه محدود و در آن از عذاب و سختی خبری نیست، بلکه آتشی گواراست که از هر رنج و دردی به دور می‌باشد».

چنین برداشتی، هیچ شاهد و دلیلی ندارد و از هیچ آیه و روایت مستندی نمی‌توان این ادعا را استفاده نمود و این بیان، تنها حدیث نفس است و پشتوانه‌ی منطقی ندارد.

سخنی که در عرفان و در میان عارفان صوری و عرفان‌باغان مدرسه‌ای زیاد رایج است و هنوز نیز با قوت و شدت از آن دفاع می‌شود و تکیه کلام مباحث صوری است، استناد به کشف و شهود است و ایشان نیز در این جا می‌فرماید: «بدان که بیان - در دو دوره‌ی دوزخی - کشف و نص الهی را داراست»، ولی باید گفت: کشف وی، خیال و حدیث نفس است و نص ادعایی همان داستان جرجیر است که این دو تنها از باب این که حق تعالی خالق هر چیزی است و حتی کلمات و خیالات و حروف و الفاظ نیز آفریده‌ی آن حضرت است و صف حق را می‌پذیرد و الهی است و گرنه عنوان دیگری از حق و حقانیت را ندارد.



توجیه و اهمال

شیرین‌ترین بیان جناب بالی افندی این است که می‌گوید: «در این بحث، اختلافی میان عالمان ظاهر و عارفان نیست و همه‌ی گروه‌های علمی و دینی خلود در آتش را باور دارند و تنها اختلاف در نوع عذاب است و این مقدار اختلاف در مسایلی چنین مهم و پیچیده چندان مهم نیست و دور از توقُّع نمی‌باشد».

در پاسخ به ایشان باید گفت: چطور می‌شود اختلافی در کار نباشد و یا چنین اختلافی مهم نباشد و چگونه می‌شود این ستیز پرماجرا و طولانی را توجیه و تأویل نمود؛ در حالی که عارف، فرض نعیم دوزخی و عذب و گوارایی آتش جهنم را مطرح می‌سازد.

اگر آتش و عذاب، مکافات کردار زشت و پلید این گروه از کافران است، دیگر عذب و گوارایی کجاست و اگر عذب و گواراست؛ پس آتشی در کار نمی‌باشد؛ بلکه این بهشت است، اما بهشت و جنتی که تنها عنوان و نام آن را دارد و تنها شکل، رنگ و بوی آتش را دارد! و چنین دوزخ بهشتی و آتش گوارا قابل تهدید ابدی حق نیست؛ گذشته از آن که دلیلی را به همراه ندارد و تنها صرف خیال‌پردازی است و برای گریز مخالفت با اهل ظاهر چنین توجیهی پیش می‌آید و از آن سخن گفته می‌شود.

افندی ادعا می‌کند که همه به خلود و آتش اقرار دارند و تنها نوع آن که عذاب الیم، دردناک و عظیم و «بئس المأوی والمصیر» است، مورد اختلاف می‌باشد و اختلاف در گوارایی و دردناکی آن است و تمامی سختی و رنج دوزخی پایان می‌پذیرد و به قول مولوی: شیری از دوزخ می‌ماند، بی‌سر و دم و شکم و بال و پر و کوپال و از چنین دوزخ بی‌آزار و



رنجی آن هم در سایه‌ی ابد و همیشگی باگوارایی تمام، گذشته از آن که نباید ترسید و خوف آن را داشت، به دنبال آن نیز باید بود؛ زیرا دنیا را در پیش دارد و بهشت نیز از چنین نعمت و گوارایی برخوردار نیست و درباره‌ی دوزخیان به آن‌ها باید گفت: اگر شما در دنیا بگویید: «هر چه بادا باد» بی‌ربط و غیر معقول نگفته‌اید و لذت دنیا و گوارایی ابد آخرت با مدّتی عذاب در مقابل لذت آخرت آن هم بدون دنیایی آن چنانی هرگز ارزش مقایسه و تطبیق را ندارد و چنین سخنانی است که اهمال در عقاید و حقایق را سبب می‌شود و از این رو در شأن هیچ عالم و مؤمنی نیست.

سالک مبتدی و قیاس بی‌مورد

جناب افندی برای تقریب هرچه بیش‌تر ذهن، مثال سالک مبتدی را طرح نمود؛ در حالی که این مثال بسیار بی‌مناسبت می‌باشد؛ زیرا سالک به هنگام ریاضت و تحمل مشقت‌ها، دو حیثیت مختلف و واقعی دارد؛ در حالی که در دوزخ مورد نظر وی و جناب شیخ عذاب واقعی و دردناکی وجود ندارد. سالک اگرچه تحمل سختی و ریاضت را به‌طور واقعی بر خود هموار می‌سازد و آن مشقت را احساس می‌کند و تا تحقق غایات و ثمرات ریاضت، بند از بندش جدا می‌شود؛ ولی هنگام نتیجه و وصول، شیرینی خاص - که میوه و ثمره‌ی آن کردار پر درد و رنج می‌باشد - در خود احساس می‌کند و آن تلخی و این شیرینی هر دو امری وجودی و واقعی است و این حال به‌طور خاص در شأن مبتدی مشخص است؛ اگرچه برای منتهی و واصل به کمال، مشقت و سختی در عمل نیست و عمل مانند نتیجه شیرین است؛ برخلاف اهل آتش و عذاب که بافت دیگری دارند و در آن جا آثار کجی و زشتی و پلیدی کردار را دیده می‌شود. عذاب‌های دوزخی، تمامی از سنخ کردار است و همه حکم

واحدی را دارد و علت و معلول و عمل و نتیجه یک رنگ و یک روی را دارد و ابتدا و انتهای آن تفاوتی با یک دیگر ندارد.

ضیافت کافر و دوزخ و جزا

سخن دیگری که مورد ادعای افندی بود قیاس دوزخیان به میهمان و ذکر حدیث: «أكرم الضیف ولو كان كافرا» می باشد. چنین قیاسی بسیار بی اساس است و از چنین عالمانی توقع تقوه به آن نمی رود، و این امر نیاز به عصمت و وحی و رسالت را نسبت به انسان و نظام اجتماعی سالم بشری تداعی می کند.

وی گفت: «همگان در محشر میهمان خدا می باشند و خداوند مهربان و جواد مطلق - به جای پذیرایی - کافران بدکیش را به عذاب سخت خویش گرفتار می آورد». باید گفت: به فرمایش ایشان و به مقتضای این خدمت و معنا خلق سزاوار چنین ضیافتی نمی باشند و خداوند متعال باید دیار آخرت را برای همه ی این زشت کاران آذین بندد و زینت نماید تا از ورود اینان به خوبی برداشت خوشی به دست آید و میهمانی خدا محقق گردد و گرنه حق به این حدیث عمل نکرده است.

در این جا باید گفت: در اصل چه ارتباطی میان این حدیث و قیامت و جزا و مکافات عمل است. باید دید زمانی که قافیه تنگ می افتد، شاعر برای تکمیل مطلب خود به چه سخنانی گرفتار می شود و برای تحصیل دلیل و صورت دادن معنایی به ظاهر مناسب، چگونه خود را گرفتار می سازد و چنین ماست و دروازه می دوزد.

ایشان در پایان برای همگان آیه ی پرهیز از سوء ظن به حضرات عرفا را می خواند که نکند خدای ناکرده کسی به این اولیای خداگمان بد داشته باشد که کاخ رفیع توحید و معرفت فرو خواهد ریخت.

در این زمینه باید گفت: گمان بد هرگز مناسب مؤمن و محقق نمی‌باشد؛ اگرچه حسن ظنّ بی‌مورد نیز از شأن عاقل به دور می‌باشد و در مسایل معرفتی و شناخت مبانی الهی و انسانی، برای هر پژوهش‌گر و اندیشمند و عارف و محقق لازم است تا تنها برای یافت واقع و حقیقت تلاش نماید و خود را به نفس حقایق مشغول دارد و از هر سوء ظن و حسن و گمان بی‌مورد پرهیز نماید.

چگونه باید این سخن را توجیه کرد در حالی که سراسر کلمات و گفته‌های آنان به وضوح از این امر حکایت می‌کند و آن قدر از این مقولات گفته‌اند که جای هرچه اجمال که زمینه‌ی توجیه و تأویل را در بر دارد از بین می‌برد. گذشته از آن که این عالمان، راضی به توجیه کلماتشان نبوده‌اند. ما نیز به همین مقدار از بیانات جناب بالی افندی در فهم مرام او بسنده می‌کنیم.

عذاب و گوارایی

بهتر است باز سخن از شیخ سر دهیم؛ زیرا وی در عرفان کلاسیک، اساس و پایه‌ی این گونه مباحث است.

ایشان در فص اسماعیلی از این معنا یاد می‌نماید و می‌گوید: «عذاب را عذب می‌گویند؛ چون در اصل لغوی و اشتقاقی از «عذب» به معنای گوارایی می‌باشد و به لسان ما می‌توان گفت: عذاب، شیرینی خاص خود را دارد و هیچ شیرینی و نعیمی چنین لذّت و سروری را به همراه ندارد». باید گفت: این ادعای شیخ بی‌اساس است؛ زیرا نخست آن که واژه‌ی عذب تنها به معنای گوارایی و طیب نیست و به معنای ضرب، منع، ترک، حرب و معانی دیگری آمده و پر واضح است که اجمال مفهومی در ماده، علت اساسی بر عدم توان تمسک به موردی خاص می‌باشد و برای



تمسک در مورد خاص در چنین مواردی محتاج قرینه هستیم تا از آن رفع اجمال و ابهام نماید؛ در حالی که در این مورد، قرینه به عکس این معنا وجود دارد؛ گذشته از آن که بیان ایشان با دوره‌ی ابتدایی عذاب مورد ادعای آنان سازگار نیست؛ چرا که عذاب دوران نخستین دوزخ را عذب و گوارا نمی‌دانند.

موضوع دیگری که باید روشن شود این است که عذاب در اصل به معنای شکنجه آمده و این خود قرینه می‌گردد که عذاب از عذب، به معنای گوارایی و طیب نمی‌باشد؛ بلکه از منع و ترک است؛ همان‌طور که در اصل نیز به معنای ضرب آمده و بعد در درد و شکنجه که لازمه‌ی ضرب است استعمال گردیده است و کاربرد معنای اصلی در معانی لازمی شیوع فراوان دارد.

گذشته از تمامی این سخنان، عذب تنها از یک باب نیامده است و ابواب متعدد و فراوانی دارد و عذب به معنای گوارایی و ترک و منع و ضرب هر یک باب جدایی دارد. عذب به فتح ذال به معنای گوارایی و طیب نیست و همان معانی ترک منع و ضرب را دارد و عذب به کسر ذال و یا ضم ذال این معنا را دارد.

بعد از همه‌ی این سخنان باید گفت: بحث بر سر مفهوم یک واژه بحثی لغوی نمی‌باشد و اصل اشتقاقی در این جا کارگشای این امر نیست و این‌گونه مباحث محتاج و نیازمند مدارک صحیح عقلی و مستند شرعی می‌باشد؛ ولی در این جا از این‌گونه امور برای اثبات این مهم خبری نیست.

پس تنظیر شیخ بی‌اساس بلکه مغالطه است و گذشته از آن در هر صورت نتیجه‌ی مناسبی نمی‌دهد؛ جز این که گفته شود: عذاب، شیرینی

و گوارایی خاص خود را دارد و شیرینی آن را هیچ شیرینی جبران نمی‌کند؛ ولی در پاسخ باید گفت: اگر این نوع شیرینی مطرح است که همان تلخی، درد و رنج می‌باشد و دیگر منافاتی با دردناکی و عذاب و حرمان ندارد و بحث بر سر دردناکی و سختی آتش و عذاب دوزخی است و بس.

شارح قیصری در این بحث، دم از تحقیق می‌زند و می‌گوید: کم‌تر کسی است که این سخنان را بفهمد؛ به خصوص که ایشان با ظرافت خاصی این بندگان بیچاره و از همه جا به دور افتاده را آن قدر این گور و آن گور می‌کند تا آن‌ها را به مقام یأس رساند و در این هنگام دیگر به قول معروف: «خدا هم از این‌ها چه می‌خواهد» همین که زانو بزنند و از در عجز پیش آیند و خدا را بپذیرند، خدا نیز به آسانی از تمامی گذشته‌ی آن‌ها درمی‌گذرد؛ به طوری که آن‌ها غرق شور و شوق شوند و خداوند متعال نیز محو عشق و رؤیت بی‌نیازی خود گردد و در مقام عشق و مستی و با کلام نفسی و ذاتی فریاد ربوبی سر دهد که: هرچه بادا باد و از آن چه رفته باز گردد و خط ازلی بر تمام ابد کشد.

البته، این‌گونه سخن راندن برای تغزل و رمان و شطح عارفانه مناسب است نه برای تحقیق؛ اگرچه جناب شارح قیصری کم و بیش نیرو و قوای خود را بسیج می‌کند و دلیل نیز می‌یابد و سخن از شفاعت و شافعان سر می‌دهد که این نیز خود بحث بی‌مورد دیگری است؛ زیرا چنان که به مثل می‌گویند: در خانه‌ی قاضی گردو بسیار است؛ ولی حساب و شماره هم دارد. شفاعت شافعان و شفاعت حق ثابت است؛ اما آیا شامل حال کافران معاند نیز می‌شود؟ این ادعای دیگری است و محتاج دلیل می‌باشد و همان‌طور که پیش‌تر بیان شد، شفاعت برای کسانی است که



ذره‌ای از مهر حق در زوایای دل دارند و حق را از پیش به نوعی پذیرفته‌اند و حق را دستگیر خود می‌دانند؛ نه اهل عناد و ستیز و ائمه‌ی کفر و تباهی که از حق جز بغض در خود چیزی به یاد نمی‌آورند.

پس بحث در وجود و عدم شافع و شفاعت نیست و این امور هر یک در مقام خود تمام و محقق است؛ بلکه بحث در این است که اهل عناد و ائمه‌ی کفر و تباهی از تمامی این معانی بی‌نصیب می‌باشند و کسانی که در تابوت مخصوص آتش قرار می‌گیرند و در قهر دوزخ جای‌گزین می‌شوند، دلیلی برای امید آنان در دست نیست و خود نیز به هیچ صراطی مستقیم نمی‌باشند و امیدی ندارند.

شفاعت و شافعان فراوانی وجود دارد و حق نیز ارحم الراحمین است و هر یک از این عناوین از کیفیت بی‌پایانی برخوردار می‌باشد، ولی این مطلب منافاتی ندارد که شفاعت شامل عده‌ای به مقتضای حکمت نگردد و گروهی به طور تخصصی از محدوده‌ی آن خارج گردند.

البته، شارح قیصری از هرچه بگذرد از داستان جرجیر نمی‌گذرد؛ همان‌طور که جناب بالی افندی از «اکرم الضیف ولو کان کافراً» نگذشت. پس از تمامی بیانات شیخ و شارح قیصری و دیگر شارحان کلمات شیخ و اهل عرفان مطلب روشن و مستندی در جهت شرع و اندیشه و نقل درستی بر عدم خلود یا عدم عذاب اهل دوزخ به دست نمی‌آید و اکتفا بر نفسیات و استحسانات نفسی و رقت قلب و دل‌نازکی، هرگز در خور تحقیق و بررسی نیست؛ گذشته از آن که دلایل شرعی و مدارک مستند فراوان و گویایی بر اثبات خلود و عذاب اهل دوزخ در دست است و عقل و اندیشه هرگز با آن مخالفتی ندارد و تشخیص امور جزئی نیز در خور عقل نیست.

نقد نظریات فلسفی

خرده‌ای بر مرحوم صدرا

مرحوم صدرا در «تفسیر القرآن الکریم» می‌نویسد: «اتَّفَقَ أَهْلُ الْإِسْلَامِ عَلَى أَنَّهُ يَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ تَعْذِيبَ الْكُفَّارِ وَقَالَ بَعْضُهُمْ لَا يَحْسَنُ، أَمَّا الْفِرْقَةُ الْأُولَى فَمُسْتَنْدَهُمْ أُدْلَةٌ سَمْعِيَّةٌ كَالْكِتَابِ وَالْخَبَرِ وَالْإِجْمَاعِ، وَالثَّانِيَةُ فَمُسْتَنْدَهُمْ دَلَائِلُ عَقْلِيَّةٌ»^۱؛ اهل اسلام بر نیک بودن کیفر دادن کفار اتفاق نظر دارند؛ اگرچه عدّه‌ای این کار را شایسته نمی‌دانند. مستند علمای اسلام در این امر قرآن کریم و سنت و اجماع است و گروه مخالف بر دلایل عقلی تکیه دارند.

در این عبارت وی ادعای نافیان دوام عذاب را به دلایل عقلی مستند می‌داند و بعد از آن می‌گوید: این‌ها بر مبانی معتزلی است و گروه اشعری از تمامی آن‌ها پاسخ می‌دهد. وی سپس دیدگاه خود را طرح می‌نماید و می‌نویسد: روی اصول حکمی ما، عقوبت و تعذیب کفار معاند از لوازم و تبعات و ثمرات کردار ناشایسته‌ی آن‌ها می‌باشد.

ایشان در رابطه با قول به عدم خلود می‌گوید: «وَأَمَّا الْإِشْكَالُ الْوَارِدُ عَلَى دَوَامِ الْعَذَابِ فَوُرُودُهُ مِنْ جِهَةٍ أُخْرَى غَيْرِ جِهَةِ التَّحْسِينِ وَالتَّقْبِيحِ، فَلِذَلِكَ كَانَ مُوجِبَ تَحْيِيرِ الْحُكَمَاءِ»^۲؛ و اما اشکال بر دوام عذاب از جهت دیگر غیر جهت تحسین و تقبیح عقلی است و همین امر، تمامی حکیمان را بر حیرت و سردرگمی قرار داده است، تا جایی که جناب شیخ محی‌الدین و قونوی شاگرد چیره‌دست وی و دیگر شارحان به انتهای عذاب و پایان آن تصریح کرده‌اند. وی عبارات برخی از صاحبان این ادعا را نقل می‌کند و



۱- تفسیر القرآن الکریم، ج ۱، ص ۳۶۱. ۲- همان، ص ۳۶۵.

می‌گوید: «وَمَا يَدُلُّ عَلَى نَفِي تَسْرَمِدُ الْعَذَابِ حَدِيثُ سِيَّاتِي عَلَى جَهَنَّمَ زَمَانِ يَنْبِتُ فِي قَهْرِهَا الْجَرْجِيرُ»؛ ایشان نیز حدیث جرجیر را حکایت می‌کند و می‌فرماید: جهنم و دوزخ را زمانی می‌رسد که در قعر و کف آن جرجیر می‌روید و این دلیل بر نفی ابدیت عذاب می‌باشد.

وی در ادامه می‌گوید: «لِيَأْتِيَنَّ عَلَى جَهَنَّمَ زَمَانٌ لَيْسَ فِيهَا أَحَدٌ، وَذَلِكَ بَعْدَ مَا يَلْبَثُونَ فِيهَا أَحْقَابًا»؛ جهنم را روزگاری آید که کسی در آن نباشد و این امر همانا بعد از ماندن فراوان آنان در آتش و دوزخ می‌باشد. البته، وی این عبارت را بر نفی ابدیت عذاب و آتش به عنوان شاهد می‌آورد و بعد دلایل عدم خلود کفار در عذاب را نقل می‌کند و به آسانی از آن می‌گذرد بدون آن که بر آن خرده‌ای گیرد یا در آن تردیدی نماید؛ اگرچه این دلایل را تحت عنوان کلی «زعموا» عنوان می‌نماید.

خرده‌ای که باید بر ملاصدرا گرفت این است که ایشان نه می‌تواند از محی‌الدین دست کشد و نه توان تردید در مدارک شرعی را دارد. اگر تعذیب اهل دوزخ خوب و مستحسن است و تمامی مدارک دین نیز با آن همراه است و به گفته‌ی خود وی قرآن کریم و روایات و اتفاق عالمان اسلام بر آن گواه است، دیگر کدام عقل و کدام دلایل عقلی عدم خلود را تأیید می‌کند و این دیگر چه عقل و چه نوع دلیلی است و چرا ایشان باید از سخنان نفسی و استحسانی به عنوان دلایل عقلی یاد کند؛ گذشته از آن که اگر چنین استحسانات و حدیث نفس‌ها دلیل عقلی باشد، می‌توان در مقابل برای تعذیب و خلود و ابدیت عذاب و آتش شواهد و تأییدات - به اصطلاح ایشان - عقلی بسیاری آورد.

تمام دلایل عقلی مدعیان نفی خلود یا دوام عذاب هیچ ارزش منطقی و مناط یقینی ندارد و تمامی حدیث نفس و رقت قلب و دل‌نازکی و

برآمده از حالات روانی و توهمات نفسانی است که هرگز ارزش برهانی و منطقی ندارد و از مناط یقین و حتمیت به دور است.

ملاصدرا در خلود اهل آتش به تحجیر گرفتار می‌آید و ادعاهای استحسانی چندانی را بر عدم خلود عنوان می‌کند و تمامی را دلایل به اصطلاح عقلی نام می‌نهد.

مرحوم صدرا که همیشه در فکر انقیاد و همگامی با شریعت و مدارک محکم دین می‌باشد و در این راه کوششی فراوان از خود نشان داده است در این جا همانند مواردی دیگر، اندیشه‌ی محی‌الدین و شاگرد شیخ؛ قونوی و سخنان استحسانی آنان را تبعیت می‌کند؛ بدون آن که خود را با نواقص و کجی‌های بحث درگیر نماید.

مرحوم صدرا از نقل سخن سر می‌دهد و حکایت از جرجیر می‌آورد و داستان ابن مسعود را نقل می‌کند که: «لِأَتَيْنَ عَلِيَّ جَهَنَّمَ زَمَانَ لَيْسَ فِيهَا أَحَدٌ، وَذَلِكَ بَعْدَ مَا يَلْبِثُونَ فِيهَا أَحْقَابًا، وَسَيَّأَتِي عَلِيَّ جَهَنَّمَ زَمَانَ نَبَتْ فِي قَعْرِهَا الْجَرَجِيرُ»؛ هنگامی می‌رسد که دیگر کسی در دوزخ باقی نمی‌ماند یا در زمین جهنم جرجیر می‌روید؛ اگرچه این روزگار بعد از زمان‌های طولانی از عذاب و آتش باشد. وی سپس دلایل نفی خلود را تحت عنوان «زعموا» بیان می‌دارد و از آن به آسانی می‌گذرد، بدون آن که پاسخی به آن دهد یا آن را نقادی نماید و به درستی معلوم کند که این اهل دوزخ - به قول محی‌الدین و ابن مسعود - چه ارزش صدقی دارند؛ زیرا طبق نقل جرجیر، دوزخ گلستان می‌شود و اهل دوزخ بعد از عذاب و آتش در آن باغستان قرار می‌گیرند؛ در حالی که بر اساس نقل ابن مسعود تمامی اهل دوزخ از جهنم خارج می‌شوند و دوزخ را رها می‌سازند. حال، اهل دوزخ بر اساس این نقل کجا خواهند رفت و یا دوزخ چه وضعی و چه مناسبتی



با نقل پیشسن دارد معلوم نیست؛ زیرا این دو نقل بی‌اساس دلالت مختلف دارد و چگونه می‌توان با این سخنان بی‌اساس، دست از تمامی مدارک محکم و فراوان شرع برداشت و چگونه ایشان برای متابعت مدارک خلود و تعذیب ابدی از آن حمایت نمی‌کند.

ایشان می‌پذیرد تعذیب کفار دوزخی از ثمرات و مکافات حقیقی و واقعی کردار آنان می‌باشد و این مکافات، طبیعی و مستحسن است، بر این اساس، چه اشکالی دارد که ثمرات عملی و مکافات طبیعی آن کردار، دایمی و مستمر باشد و تمامی اوصاف ابدی دوزخی را که دلیل آن را بیان می‌دارد، ثمرات و نتایج غایی برخاسته از جهات فاعلی باشد که در عبد زمینه‌ی مظهري دارد و ظهورات جلالی حق است که صفات جلال حق را بروز دهد و این‌گونه ظهورات را ابدی است و مظاهر تمامی صفات جلال می‌باشد؛ چرا که دوزخ مظهر جلال است و وصف خلود را به وجه ثابت می‌یابد؛ چنان که اعتقاد ایشان در عرشیه به خلود و ابدیت آتش و عذاب منتهی شد؛ همان‌طور که در پیش بیان گردید.

پس خرده‌ای که بر ایشان گرفته می‌شود اثبات جهات عقلی بحث در جهت اثبات لسان شرع می‌باشد و سزاوار بود که ایشان خصوصیات محکم شرعی این عوالم جلالی را دنبال می‌نمود و روش خود را در این زمینه اعمال می‌داشت؛ چنان که از مرحوم فیض در جهات نقلی مسأله توقع بود و چه خوب بود که ایشان نیز جهات نقلی و خصوصیات روایی و لسان شیعه و بیان معصوم را در این بحث میزان قرار می‌داد و در این جهات اعمال نظر می‌فرمود. مرحوم فیض کاشانی در «عین‌الیقین» خود که کتاب معتبر و دقیق ایشان در امور معرفتی است؛ به‌طوری که در ابتدای کتاب، عناوین بس سنگینی؛ مانند: «هذه أمور ربّانية، وکنوز

عرفانیّه، اقتبستها من مشكاة المستضيئين بنور الله، وأسرار جبروتیّه، التمسيتها من هدى الراسخين في العلم، تثبت ببراهين نورانيّه، أو الهامات رحمانیّه، أو إشارات فرقانیّه»^۱ به کار می برد که تمامی حکایت از اعتماد ایشان به این کتاب می کند و مطالب آن را معارف و حقایقی از قرآن کریم و سنت و باطن و اسرار قرآن و لسان ظریف عصمت و گواه صدق حضرات ائمه ی معصومین علیهم السلام می داند؛ زیرا تمامی یا بسیاری از این عناوین و معانی جز بر لسان عصمت سزاوار نیست.

ایشان در این کتاب - که بعد از علم یقین می باشد - عباراتی از جناب محی الدین و شارحان فصوص و صدرا می آورد و هم چون آنان سخن از جرجیر سر می دهد که در این جا به خلاصه ای از آن اشاره می شود:

«ثمّ لیعلم أنّ الألم؛ عقلياً كان أو حسیاً، لا بدّ وأن یزول يوماً، ویؤول إلى النعیم»^۲؛ باید به خوبی دانست که درد و سختی، خواه عقلی باشد یا حسی، باید زمانی از بین رود و درد و اضطراب به ناگزیر به نعیم دوزخی تحویل رود؛ حتی اگر این امر بعد از زمان های فراوان و احقاب بسیار و دوران طولانی باشد؛ چرا که: «القسر لا یدوم»؛ قسر - همان عذاب و مکافات - هرگز دایمی و مستمر نیست.

بعد از این ادعا، وی کلماتی از فصوص نقل می کند و برای آن تأییدی از توحید صدوق می آورد و از امام صادق علیه السلام این حدیث را نقل می کند که: «من وعده الله علی عمل ثواباً فهو منجز له، ومن أوعده علی عمل عقاباً فهو فیه بالخیار»^۳؛ اگر کسی به گفته ای که خیری را از جانب حق تعالی حکایت می کند عمل نماید، آن خیر در آخرت به او خواهد رسید؛

۱- عین الیقین، ج ۱، ص ۲.

۲- همان، ج ۲، الباب السابع عشر.

۳- التوحید، ص ۴۰۶.



هرچند در واقع چنین نبوده باشد؛ ولی در جانب وعید چنین حتمیت و جزمی وجود ندارد.

ایشان دوباره عبارتی را از فتوحات شیخ نقل می‌کند: «لو دخلوا الجنة تألموا... فهم يتلذذون بما هم فيه من نار ولدغ الحيات والعقارب»^۱؛ اگر دوزخیان معاند و کفار بدکیش به بهشت برده شوند، از هویت و موقعیت وجودی بهشت آزوده و اذیت می‌شوند؛ زیرا اینان به آن چه در دوزخ است؛ از آتش و عذاب و مار و عقرب، با تمامی گوناگونی آن سرمست و دل‌خوش می‌باشند و توان فراق آن را ندارند.

جناب فیض بعد از بیانات بالا سخن عبدالرزاق کاشانی را نقل می‌کند که وی از فتوحات شیخ در «هم فیها خالدون» می‌آورد که پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرمودند: «لم يبق في النار إلا أهلها الذين هم أهلها»^۲؛ در آتش و دوزخ نمی‌ماند جز کسانی که اهل دوزخ می‌باشند و اهلیت و شایستگی آن را دارند. مراد از شایستگی برای دوزخ، یا نعیم دوزخی برای کفار است یا این که آنان را از آتش به دور می‌دارند و یا باید تنها خازنان دوزخ را سزاوار آن دانست.

فیض در ادامه از استاد خود جناب آخوند در ذیل آیه‌ی: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ﴾^۳ می‌آورد: اهل دوزخ و آتشیان کفار و معاند باید با دوزخ و عذاب موافقت طبعی داشته باشند و چون کفار از آن بی‌بهره هستند، روزی هرچند دور از آتش و عذاب بیرون می‌روند و یا آتش بر آنها سرد و گوارا می‌گردد؛ همان‌طور که محی‌الدین نیز این ماجرا را بیان کرد.

۱- الفتوحات المکیة (چهار جلدی)، ج ۲، ص ۶۴۷.

۲- همان.

۳- اعراف / ۱۷۹.

وی سپس بیان قیصری شارح مشهور فصوص را می‌آورد و حدیث «آخر من یشفع» را نقل می‌کند و می‌فرماید: «فالأیات الواردة في حقهم بالتعذيب كلها حق وصدق وكلام هؤلاء الأكابر لا يتنافيها؛ لأن كون الشيء عذاباً من وجه لا ينافي كونه رحمة من وجه آخر»؛ تمامی آیاتی که در حق کفار و معاندان کج‌اندیش نسبت به عذاب و سختی آن‌ها موجود است صدق و حق است و جای هیچ تزلزل و انکاری را باقی نمی‌گذارد؛ اگرچه بیانات این بزرگان و صاحبان عرفان منافاتی با آن ندارد؛ زیرا چیزی که از جهتی عذاب و دردناک باشد می‌تواند از جهت دیگر رحمت باشد و لسان روایاتی را مطرح نماید که فقیهان و اهل حدیث مورد آن را در غیر استحباب مورد تأمل قرار داده‌اند؛ گذشته از آن که این لسان روایی در تمامی جهات درگیر بحث و پرسش و توهّم است و چگونه می‌توان معنایی را که با سؤال و پرسش‌های بسیاری روبه‌روست دلیل بحث مهم و اساسی و اصولی قرار داد که سراسر قرآن کریم و سنت مناط و دلیل آن می‌باشد و خود دلایل خاص و فراوان خویش را دارد.

جناب فیض در بیانات خود عبارات شیخ و شارح عبدالرزاق و صدرا را در این زمینه نقل می‌کند و از فتوحات شیخ درباره‌ی «هم فیها خالدون» حدیثی را که شیخ آورده نقل می‌نماید که: «لم یبق فی النار إلا أهلها الذین هم أهلها»؛ ولی باید به ایشان عرض نمود: آیا سزاوار شماست در مقابل آن همه مدارک قطعی قرآن کریم و سنت معصومین و اجماع تمامی فرقه‌های مسلمین، حدیثی چنین مقدوح و ضعیف را مدرک قرار دهید و چون شیخ چنین عبارتی را بیان می‌کند، شما نیز آن را مورد عنایت خاص خود قرار دهید؟ آن هم نقلی که اگر به دلالت آن دقت شود، نفعی برای شیخ ندارد؛ زیرا از این نقل چنین به دست می‌آید: کسانی در آتش



خواهند ماند که شایستگی و اهلیت دوزخ را داشته باشند. در این جا این پرسش پیش می‌آید که: در واقع، اهل آتش چه کسانی هستند و آیا در آتش و دوزخ غیر از اهل آتش نیز یافت می‌شود و آیا غیر از خوبان کسی دیگر است که نسبت به آتش و دوزخ ناشایست باشد و از خوبان کسی در آتش می‌رود؟ جز آن که استحقاق چنین امری را داشته باشد؛ اگرچه ابدیت آتش و عذاب ظرف تحقیق اینان نمی‌باشد.

بالاترین سخنی که می‌توان گفت این است که شایستگی برای دوزخ به کسانی می‌رسد که به‌طور همیشگی و ابدی در آتش می‌باشند و اینان کفار و معاندان نیستند و تنها همان خزنه و نگهبانان دوزخی می‌باشند که اهلیت آتش را دارند و از سنخیت تمام با آن برخوردارند که در پاسخ این کلام بی‌اساس باید گفت: این تنها صرف ادعا و راه‌گریزی خیالی از آتش و دوزخ است؛ زیرا اگر اهلیت و تناسب طبیعی باشد، کفار و معاندان این سنخیت طبیعی را از جهت ظهور فعلی و نتیجه‌ی عملی دارند، گذشته از آن که اگر کافر باشند، لذت جهنم برای آنان نعیم و جنت است تا دوزخ و عذاب.

مرحوم فیض، هیچ سخن تازه‌ای زیاده از شیخ و قیصری و صدرا ندارد؛ جز آن که تمامی گفته‌های گوناگون آنان را به آسانی پذیرفته و آنان را تبرئه نموده و کمال تعریف و تمجید آنان را از خود نشان داده است و در این جا به جهات چندی از آن اشاره می‌شود.

ایشان به تبع محی‌الدین و صدرا می‌فرماید: درد و عذاب عقلی و حسی؛ هرچه که باشد، باید روزی زایل شود و به نعیم دوزخی تحویل رود؛ اگرچه بعد از زمان‌های بسیار باشد. دلیل این سخن قاعده‌ی معروف فلسفی: «القسر لا یدوم» است.

باید به ایشان گفت: چرا عذاب باید روزی زایل شود؟ مگر عذاب قسر است و امری بر خلاف طبیعت کافران می‌باشد. اگر در پاسخ گفته شود: عذاب ثمره‌ی کردار زشت و شومی است که تمامی ظهورات و مظاهر فاعلی در عبد و حق و رشحات صفات جلال حق تعالی می‌باشد، در برابر می‌شود این پرسش را داشت که در این صورت، قسر کدام است و زوال چگونه مطرح می‌شود، گذشته از آن که اگر عذاب نیز زایل شود، چرا نعیم و گوارا باشد و از کجا که باید به نعیم تبدیل گردد و از «القسر لا یدوم» چگونه می‌شود استفاده کرد که تبدیل هم جزو معنای این قاعده است و باید به کفار معاند صله و جایزه‌ی فراوان بخشید و آنان را سرخوش و مسرور داشت؟

این که عذاب قسر است و دوام ندارد سخنی است و تبدیل آن به نعیم ادعای دیگری است؛ ولی باید گفت: تمامی این سخنان استحسانی بیش نیست و هیچ برهان و ظاهر دلیلی ندارد و همگی صورت بخشیدن به انگیزه‌های روانی است.

مطلب دیگری که باید به ایشان عرض کرد این است که چگونه می‌شود این سخن را توجیه نمود. و چگونه در شأن ایشان است که با آن علو مقام و وسعت توان در این بحث، ادله‌ی سنن را در چنین بحث اصولی و پیچیده پیش کشد. که اهل عناد از آتش به دور افتند و دوزخ از آن‌ها تهی گردد که در این صورت دیگر دوزخ محتاج خزنه و نگهبانی نیست و اساساً دوزخی لازم نمی‌باشد و وجود آن زاید می‌گردد و خروج کافران از آتش و عذاب و دوزخ با انکار آن برابر است.

پس با این سخن نمی‌شود از زیر بار عذاب و آتش گریخت و دل بر آن خوش داشت و خیال کفار و ائمه‌ی عناد و ستم را از ابدیت عذاب راحت نمود.



ایشان در ادامه، سخن استاد خویش مرحوم صدرا را در ذیل آیه‌ی: ﴿لَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ﴾^۱ پی می‌گیرد که موافقت طبع و سنخیت طبیعی با دوزخ و آتش برای دوزخیان لازم است و چون کفار و معاندان از این مسانخت طبیعی برخوردار نیستند، روزی می‌رسد که از آن بیرون می‌آیند و یا آتش و عذاب بر آن‌ها سلامت و گوارا می‌شود. در پاسخ وی باید گفت: چرا کافر موافقت طبعی با آتش ندارد؛ اگر چه عذاب و سختی به شدت و به‌طور ابد باقی باشد؟

آیه‌ی «وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ» بیان لُبِّی سِر قدر، نهایت کثیری را که معلوم می‌کند از جن و انس هستند و نه از خزنه‌ی دوزخ و نگهبانان آتش و آتشییان دوزخی و نیز عنوان می‌دارد که همه به قول شیخ و در لسان عرفان تحت دولت اسمای جلال باقی به بقای حق می‌باشند و در جهت ظهوری و مظه‌ری به ابدیت افتاده‌اند؛ گذشته از آن که چه الزامی است که موافقت طبع لازم داشته باشد و تنها لزوم قانون علی و معلولی در تحقق ابدیت آن کافی است؛ مگر آن‌جا نوازشگاه و تن‌پرورخانه است و دستان خازنان دوزخی خنکای مجانی نثار این و آن می‌کنند!

این سخن چه دلیلی می‌تواند داشته باشد و تحت چه مدرک و مناطی قرار می‌گیرد؟ آیا سزاوار است و یا می‌شود که شخصی مانند ایشان که محدث است و در شناخت صحت و سقم احادیث خبره می‌باشد و لسان عصمت و طهارت را باور دارد چنین ادعایی را به پیروی از شیخ و استاد خود باور نماید و به تمامی آن‌ها بدون چون و چرایی تن دهد.

ایشان باز به پیروی از آنان، حدیث «آخر من یشفع» را نقل می‌نماید و همان‌طور که بیان شد این روایت هیچ ارتباطی با بحث ندارد؛ زیرا خداوند رحمان اگرچه آخرین شفیع قیامت می‌باشد، چگونه کفار معاند و ستیزه‌گران لجوج و ائمه‌ی کفر تحت عنوان کلی «آخر من یشفع» قرار می‌گیرند و از کجا که این‌ها شفاعت را بیابند و از آن برخوردار شوند؛ گذشته از آن که شفاعت، حق خروج موضوعی از حکمت حق تعالی را ندارد و احراز ممکن نبودن آن آسان‌تر از شک در امکان آن می‌باشد و در هر صورت، عدم احراز، دلیل مستقلی برای بی‌اساسی این ادعا می‌باشد. وی در پایان می‌گوید: «آیاتی در حق کفار معاند وارد شده است که تعذیب و ابدیت عذاب و سختی آن‌ها را محقق می‌سازد؛ ولی آن آیات منافاتی با کلمات عارفان ندارد؛ چرا که عذاب و دوزخ دارای دو جهت مختلف است و از جهتی منافاتی بالذات و رحمت در جهت دیگر ندارد». پیش از این، نقد این ادعا گذشت. چگونه می‌شود از این دوگانگی و تشتت دفع تنافی نمود و گفت: در اصل اختلافی در کار نیست و عارفان همان بیان دیانت را پذیرفته‌اند و تنها جهات صوری و تعدد لسان علت این توهم گشته است؛ در حالی که شیخ و شارحان و تابعان وی به خوبی از این اختلاف نظر آگاه هستند و با اشراف کامل و در کمال بی‌باکی از آن پرده برداشته‌اند و آن را پذیرفته‌اند؛ زیرا شیخ هنگامی که نمی‌تواند اتفاق و اجماع بر خلود را نادیده بگیرد، توجیه و تأویل عذاب به گوارایی آن را پیش می‌کشد.

این‌گونه مباحث و مدارک مستحکم و مستدل وقتی با خیال‌پردازی‌های کشف‌انگارانه مقایسه می‌گردد، آدمی را به این حقیقت تلخ می‌رساند که گوید: با تمامی مرتبه‌ی بلند و عظمت و بزرگی که برای



عارفان قایل هستیم، اینان برای ظواهر مدارک صحیح شرعی چندان ارزشی قایل نبودند و تمامی ظواهر دیانت را که حکایت از حقایق خارجی می‌کند به هیچ می‌انگاشته‌اند و تمامی آن را فدای استحسانات نفسی و امیال روحی خود می‌نمایند و آن را رموز عرفانی و مکاشفات ربانی و حقایق غیبی نام می‌نهند و خود را با آن سرخوش می‌دارند.

بنابراین، دست‌کم تنها توقع و گلایه‌ای که از مرحوم فیض است این می‌باشد که چرا وی در جهت نقلی بحث مقتضای شأن و موقعیت علمی خود را مراعات ننمود، گذشته از آن که باید نقل‌های بی‌اساس را با نقد و بررسی طرد نمود و مهر بطلان بر آن نهاد و لازم بود ایشان مدارک مستحکم شرعی را از قرآن کریم و سنت معصومین علیهم‌السلام ترتیب می‌داد و به مقتضای روح و وارستگی اعتقادی خویش مرام حضرات معصومین علیهم‌السلام را بدون تعلل بر کرسی می‌نشاند و حرکت روحی خود را در صراط مستقیم آن حضرات علیهم‌السلام ادامه می‌بخشید.

ایشان چگونه فرمایش حضرت صادق علیه‌السلام را در نظر نگرفتند که فرمودند: چه قدر احمق هستند کسانی که می‌گویند روزگاری در قعر جهنم جرجیر می‌روید و یا چگونه از روایت عمران می‌گذرد که می‌گوید به حضرت ابی‌عبدالله عرض کردم: «بلغنا أنه يأتي علي جهنم حين تصطفق أبوابها، فقال: لا والله، أنه الخلود، قلت: «خالدین فیها مادامت السموات والأرض إلا ما شاء ربك» أفتقال هذه في الذين يخرجون من النار»^۱.

راوی نسبت به پایان دوران آتش دوزخیان از امام صادق علیه‌السلام پرسش می‌کند که از بعضی از مخالفان شما به ما رسیده است که می‌گویند روزی

۱- بحار الأنوار، ج ۸، ص ۳۴۶.

درهای دوزخ به هم خواهد خورد و گشوده می‌گردد و تمامی افراد آن خارج می‌شوند و دوزخ از هرگونه سکنه‌ای خالی می‌گردد و دیگر کسی در آن باقی نمی‌ماند. آن حضرت در پاسخ با شدت تمام و دور از هر اجمال و پرهیزی قسم یاد می‌کنند و می‌فرمایند: نه، به خدا قسم چنین نیست و پایان دوزخ با خلود همراه است و دوزخ، همیشگی و جاودان است. راوی از زیرکی خاصی برخوردار بوده و با درک معنا می‌پرسد؛ پس این آیه که خلود را مقید به «ما دامت السموات و الأرض» می‌نماید چگونه است؟ حضرت در پاسخ می‌فرمایند: این تقيید نسبت به کسانی است که از آتش خارج می‌شوند، نه این که همه از دوزخ خارج خواهند شد و یا دوزخ پایان خواهد پذیرفت. در واقع، بیان حضرت، رد بر تمامی آن گروه و نقل ابن مسعود و داستان جرجیر می‌باشد.

جناب فیض به مدارکی که خود حافظ آن بوده چندان اهمیت نداده و خود را به تبع صدرا درگیر افکار محی‌الدین ساخته و سخن از غیر سر داده است.

پس همان‌طور که از مرحوم صدرا استاد مباحث عقلی جناب فیض توقع بود که استحضانات شیخ و شاراحان کتب وی و شاگردان ایشان را نقد و بررسی کند و متابعت شریعت را در این امر پیش گیرد، از مرحوم فیض نیز این انتظار می‌رود که در جهت نقلی و مدارک و روایات باب عنایتی به کار برد و بی‌اساسی نقل‌های این دسته و نارسایی آن را در مقابل بیان تمامی مدارک مسلم و یقینی عنوان سازد و راه را بر همگان هموار نماید.



نظریه‌ی حاجی سبزواری

مرحوم حاجی سبزواری؛ صاحب منظومه‌ی حکمت، در حاشیه بر اسفار به گونه‌ای دیگر به این اختلاف دامن زده و ابداعی بی‌اساس را برای تبرئه‌ی عارفان طرح نموده است.

وی می‌فرماید: «میان خلود در آتش و دوزخ و عذاب تفاوت است. آن‌چه در دیانت اسلام مسلم و اجماعی می‌باشد، تنها همان خلود در آتش و دوزخ است؛ ولی عذاب و سختی دایمی و ابدی مورد اتفاق و ضروری نیست و می‌شود تمامی کافران و معاندان در آتش دوزخ باشند و عذابی در کار نباشد».

مرحوم حاجی می‌گوید: «این امر نظری است و انکار آن موجب کفر قایل آن نمی‌شود؛ زیرا آن‌چه را که ضروری است کسی انکار نمی‌کند و چیزی که مورد انکار قرار می‌گیرد هرگز ضروری نمی‌باشد.» نظر وی در این گفته به شیخ است که می‌گوید: اگر آتش و دوزخ به‌طور ابدی باشد، عذاب و سختی آن دایمی نمی‌باشد.

آن‌چه نسبت به بیان مرحوم حاجی سبزواری باید گفت این است که ایشان تفکیک و جدایی میان آتش و عذاب را تنها به تبع اعتقاد محی‌الدین و صدرا قایل گردیده است، وگرنه علت دیگری ندارد؛ زیرا چنین تفکیک و جدایی میان عذاب و آتش جز توهّم ثبوتی و ذهنی دلیلی بر اثبات ندارد و آیا برای چنین تفکیکی جز استحسانات شیخ و دیگران، مناط مشخص دیگری می‌باشد، گذشته از آن که تمامی مدارک بر وحدت خلود و عذاب و آتش حکایت دارد و انعکاس آن تنها تصویری ذهنی است و مثبتی را همراه ندارد.

پس چنین جدایی میان آتش و عذاب مناط و مأخذی درست و اثباتی



ندارد و تنها صرف توهم ذهنی برای تبرئه‌ی شیخ و یا دور داشتن ایشان از چماق‌های تکفیر این و آن است و شیخ نیز این امر را می‌دانسته که می‌فرماید: «اگر اجماعی در کار باشد، عذابی نیست...» که در واقع، وی چندان به اجماع اهمیتی نمی‌دهد و آن را ثابت نمی‌داند؛ اگرچه قدرت انکار آن را در خود نمی‌بیند.

ما در کفر و ایمان کسی بحث نداریم و از ضروری و نظری بودن این امر سخن نمی‌گوییم و تنها برای عنوان حق و وصول به واقع این امر را دنبال می‌نماییم و در این مقام جهات جانبی و خارجی بحث را دامن نمی‌زنیم و سخن ما به مرحوم حاجی این است که انفکاک یاد شده هیچ مناط شرعی و عقلی به همراه ندارد و تنها توهمی ثبوتی و ذهنی است. متأسفانه، چیزی که در گفته‌های عارفان در این بحث به چشم می‌خورد خلط میان دو مقام حقی و خلقی است و عارف، لسان عارفان را درگیر جهات مغالطه‌ی نفسی و غیری نموده و مقام بساطت و جودی و ظهورات حقی را با جهات ترکیب امکانی و حیثیات خلقی در هم آمیخته است.

توضیح این که هستی و تمام موجودات و ظهورات و جودی - از کلی و جزئی، وصف و موصوف، جواهر و اعراض، مصداق تا مفهوم و اندیشه و عمل - اگرچه تمامی به مقام نفسی و به لحاظ بساطت عینی شئون حق تعالی می‌باشند و همگی مراتب تجلیات ذات حق و ظهورات جمال و جلال آن جناب هستند، این بیان بلند عرفانی نباید با جهات خلقی و حیثیات امکانی منافاتی داشته باشد و لسان بساطت و جودی نباید عمل، جزا، تکلیف و پاداش و مکافات و تبعات خوب و بد اختیاری آدمی را نادیده بگیرد و در جهت نفی آن بر آید و در اصل، این دو جهت



هر یک اساس جداگانه‌ای دارد و نباید با یک‌دیگر خلط شود. در واقع، با آن که تمامی هستی مظاهر حق تعالی و ظهورات صفات جمال و جلال آن جناب است، این عقیده نباید با اختیار و تکلیف عبد منافاتی داشته باشد و هم‌چنین پاداش و جزای مکافات و عذاب و کفر و ایمان ارادی که حیثیات امکانی آدمی است منافاتی با حقایق ربوبی و احکام ایجابی الهی ندارد. آتش، عذاب، بهشت، نعیم و تمامی آثار و علل، نسبت به حق، جهات ظهوری و نسبت به خلق جهات امکانی و قابلی و دیگر خصوصیات خود را دارد و این دو امر به‌طور کامل از یک‌دیگر جدا و متفاوت است.

از جانب حق تعالی وجود است و ظهور و ایجاد صرف و بسیط و تمامی هستی با همه‌ی مظاهر مختلف آن مظاهر اسما و صفات جمال و جلال می‌باشد و تمامی ظهورات موجب ظهور تمامی اسما و صفات حق می‌گردد و همین حقایق الهی و ربوبی که به وجوب تمام می‌باشد نسبت به خلق و مقام امکانی، اختیار، جزا، عقوبت، کردار، پاداش و مکافات تبعی معلولی تمامی آن را به تمام معنای کلمه و به‌طور ابدی ایجاب می‌نماید و هر یک ابد و استمرار خود را دنبال می‌نماید و جهات وجوبی و ایجابی حق، گذشته از آن که با جهات امکانی منافاتی ندارد؛ خود، علت تحقق تمامی این امور می‌باشد و در جهات مختلف به مناطات نفسی، آثار و تبعات مختلفی را دارا می‌گردد و همان‌طور که در جهت نعیم و جنت، ابدیت و جاودانگی امری مسلم است، در جهت عذاب و دوزخ نیز نسبت به بعضی همانند عذاب و سختی ابتدایی ابدی بودن را به دنبال دارد.

بهشت، بهشتیان، آتش، دوزخیان و عذاب، تمامی نسبت به حق تعالی

ظهور و بروز ذاتی تمامی صفات رحمانی و قهر و جبر و مضلّ حق می باشد و منافاتی با عصیان و اطاعت خلقی و تبعات گوناگون آن ندارد و این امور از جانب حق ظهور می باشد و وجوب و تجلیات ربوبی از جانب عبد، عصیان، اطاعت، عذاب، پاداش، مجازات و خیرات متفاوت رادری دارد.

بسم الله الرحمن الرحیم
پیشانی عالی در کتاب از آتش



بخش هفتم



قرآن کریم و اوصاف دوزخیان جاودانه



خلود در قرآن مجید

در این فصل، آیاتی که درباره‌ی دوزخ و عذاب و آتش و سختی و خصوصیات مختلف آن در قرآن مجید آمده است به طور کامل به بحث گذاشته می‌شود تا بی‌اساسی هرچه بیش‌تر قول به نفی خلود و دوام عذاب در قالب اسرار و مکاشفات و دوری آن از دیدگاه قرآن کریم روشن و آشکار گردد.

۲۱۵

نسبت به این موضوع در قرآن مجید به طور فراوان مطالب گوناگونی دیده می‌شود و قرآن کریم تمامی حالات و خصوصیات گمراهان معاند و لجوج و سرکش را به طور گویا و گسترده بیان کرده است و هیچ‌گونه ابهام و اجمالی در این زمینه نسبت به کلیات مطالب و حقایق اصلی آن وجود ندارد؛ بر خلاف اندیشه‌های گوناگون عارفانی که در پیش از آنان یاد شد که هرگز لسان واحدی ندارند و هر یک به نوعی و از خرمنی خوشه‌ای اگرچه بی‌بار برگزیده و برای نمونه حتی یک مورد مدرک محکم و اساسی برای خود نیافته‌اند و با چنین مطالب بی‌پایه‌ای در مقابل قرآن مجید - این تنها لسان وحی الهی - عذری ندارند؛ جز آن که در مقابل مخالفت صریح با قرآن کریم و دیانت نبوی، سه اندیشه و فکر انحرافی و بی‌اساس را دنبال نمایند:

الف) این امر اگرچه با ظواهر شریعت مخالفت دارد، ظواهر شریعت برای مردم عادی و ظاهر بین است و دین، یافتن این‌گونه مطالب بلند را به مکاشفات و مشاهدات غیبی واگذار نموده است.

ب) هر چند ظواهر قرآن حکایت از عذاب و سختی آن به طور ابد دارد، ظواهر قرآن کریم بر اثر دلایل و موانع داخلی و خارجی قابل اعتماد نیست.

ج) درست است که ظواهر شریعت خلود و عذاب و سختی ابدی دوزخی را عنوان می‌کند و این ظواهر حجّت می‌باشد، حقایقی در کار است که قرآن کریم از آن لب فرو بسته و اهل خدا را از طریق دل نسبت به آن حقایق آشنا می‌سازد و از باطن بسیاری از امور پرده بر می‌دارد.

باید گفت: هیچ یک از این سخنان خردپذیر نیست، بلکه به صراحت خردستیز است؛ زیرا قرآن کریم تنها کتاب آسمانی است که از تمامی اسرار، سخن به میان آورده و به خوبی آن را مطرح ساخته و ظواهر قرآن به قوت خود باقی است و دیانت در این امر مهم جز روش همه‌ی اهل لسان و عرف را نیپیموده است و در قرآن کریم آن چه گفتنی و ناگفتنی باشد بیان داشته؛ اگرچه از اقسام گوناگون و باطن فراوان برخوردار است، ولی حقایق باطنی قرآن کریم، مخالفت صریح و آشکاری با ظواهر آن ندارد و ظواهر خود باطن است و آن باطن، خود ظهور این ظاهر است و عقل و اندیشه و عرفانی که از قرآن کریم بیش تر بفهمد و بیابد، بیش ترین بخش از اقسام جهل و نادانی را داراست و عارف وارسته هرگز چنین عقاید صریح و آشکاری را نسبت به قرآن کریم و شریعت ندارد و تنها سادگی و رقت قلب و خلط میان جهات، علت این دوگانگی شده است و آنان هرگز تن به لوازم مخالفت با قرآن کریم نمی‌دهند.

حال، به بخشی از آیات قرآنی که در بیان خصوصیات و اوصاف دوزخ و جهنم اهل عناد می‌باشد و به‌طور کلی دسته‌بندی شده اشاره می‌گردد تا به دست آید که دوزخ و عذاب و سختی آن برای اهلش نه تخفیفی دارد و نه در آن جا لذتی یافت می‌شود و هرگز از گوارایی و آرامش کذایی در آن جا خبری نیست و هرچه هست عذاب است و عذاب.

(۱) بئس

﴿ثُمَّ اضْطَرَّهٖ اِلَىٰ عَذَابِ النَّارِ وَبِئْسَ الْمَصِيْرُ﴾^۱.

﴿فَحَسِبْهٖ جَهَنَّمَ وَلِبِئْسَ الْمِهَادُ﴾^۲.

﴿بِئْسَ مَثْوٰی الظَّالِمِيْنَ﴾^۳.

﴿وَبِئْسَ الْمِهَادُ﴾^۴.

﴿بِئْسَ الْوَرْدَ الْمُوْرُوْدُ﴾^۵.

﴿بِئْسَ الرَّفْدُ الْمَرْفُوْدُ﴾^۶.

﴿بِئْسَ الْقَرَارُ﴾^۷.

﴿فَلِبِئْسَ مَثْوٰی الْمُتَكَبِّرِيْنَ﴾^۸.

﴿كَالْمِهْلِ يَشْوِي الْوَجُوْهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا﴾^۹.

این آیات که فعل ذم را با خود دارد تمامی از ثبات نعمت و شدت و دوام سختی و مشقت حکایت می‌نماید. در یکی از این آیات می‌فرماید:

﴿مَنْ كَفَرَ فَاْمْتَعْتَهُ قَلِيْلًا ثُمَّ اَضْطَرَّهٗ اِلَىٰ عَذَابِ النَّارِ﴾^{۱۰}؛ کسانی که کفر

۱- بقره / ۱۲۶.

۲- بقره / ۲۰۶.

۳- آل عمران / ۱۵۱.

۴- آل عمران / ۱۲.

۵- هود / ۹۸.

۶- هود / ۹۹.

۷- ابراهیم / ۲۹.

۸- نحل / ۲۹.

۹- کهف / ۲۹.

۱۰- بقره / ۱۲۶.

می‌ورزند، اگرچه نعمت‌های ظاهری و صوری زودگذری در دنیا دارند، آن‌ها را با تندی و سختی خود می‌کشانم، آن‌هم به سوی عذاب و آتشی که اندک آن نیز بسیار زیاد است. این آیه از زشتی و سختی عذاب حکایت می‌کند؛ به خصوص که به ظالمان و متکبران اضافه می‌شود.

پس باید با نظر و دقت هرچه بیش‌تر توجه نمود و دید آیا از تمامی این آیات می‌توان گوارایی عذاب و خوش خوراکی در جهنم چیزی یافت؛ هرگز، بلکه سراسر از زشتی و سختی عذاب و ابدیت آن حکایت می‌کند؛ چنان که قرینه‌ی: «فأمتعته قليلاً» می‌رساند که نعمت‌های صوری یادشده در دنیا برای آن‌ها در دوزخ نیست.

(۲) جهنم

﴿ فحسبه جهنم ﴾^۱.

﴿ مأواه جهنم ﴾^۲.

﴿ مأواهم جهنم، ولا يجدون عنها محيصاً ﴾^۳.

﴿ فأولئك مأواهم جهنم، وساءت مصيراً ﴾^۴.

﴿ لهم من جهنم مهاد، ومن فوقهم غواش ﴾^۵.

﴿ لقد ذرأنا لجنهم كثيراً من الجنّ والإنس ﴾^۶.

﴿ فيجعلها في جهنم يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباهم

و جنوبهم وظهورهم ﴾^۷.

﴿ وإن جهنم لمحيطة بالكافرين ﴾^۸.

۱- آل عمران / ۱۶۲.

۲- نساء / ۹۷.

۳- اعراف / ۱۷۹.

۴- توبه / ۴۹.

۵- بقره / ۲۰۶.

۶- نساء / ۱۲۱.

۷- اعراف / ۴۱.

۸- توبه / ۳۵.

- ﴿ قل نار جهنم أشدّ حرّاً لو كانوا يفقهون ﴾^۱.
- ﴿ من ورائه جهنم ويسقى من ماء صديد ﴾^۲.
- ﴿ وجعلنا جهنم للكافرين حصيراً ﴾^۳.
- ﴿ يصلّاها مذموماً مدحوراً ﴾^۴.
- ﴿ فتلقى في جهنم ملوماً مدحوراً ﴾^۵.
- ﴿ فإنّ جهنم جزأؤكم جزاءً موفوراً ﴾^۶.
- ﴿ مأواهم جهنم كلما خبت زدناهم سعيراً ﴾^۷.
- ﴿ ثمّ لنحصرنّهم حول جهنم جثياً ﴾^۸.
- ﴿ ونسوق المجرمين إلى جهنم ورداً ﴾^۹.
- ﴿ فإنّ له جهنم لا يموت فيها ولا يحيى ﴾^{۱۰}.
- ﴿ اولئك شرّ مكاناً ﴾^{۱۱}.
- ﴿ إنّ عذابها كان غراماً ﴾^{۱۲}.
- ﴿ هذه جهنم التي كنتم توعدون ﴾^{۱۳}.
- ﴿ جهنم يصلونها فبئس المهاد ﴾^{۱۴}.
- ﴿ ألقيا في جهنم كلّ كفّار عنيد ﴾^{۱۵}.
- ﴿ وأما القاسطون فكانوا لجهنم حطباً ﴾^{۱۶}.

۱- توبه / ۸۱	۲- ابراهيم / ۱۶
۳- اسراء / ۸	۴- اسراء / ۱۸
۵- اسراء / ۳۹	۶- اسراء / ۶۳
۷- اسراء / ۹۷	۸- مريم / ۶۸
۹- مريم / ۸۶	۱۰- طه / ۷۴
۱۱- فرقان / ۳۶	۱۲- فرقان / ۶۵
۱۳- يس / ۶۳	۱۴- ص / ۵۶
۱۵- ق / ۲۴	۱۶- جنّ / ۱۵



﴿ان جهنم کانت مرصداً﴾^۱.

شماره‌ی چنین آیاتی به بیش از هفتاد مورد می‌رسد و تمامی با عناوین غلاظ و شداد همراه است. برای نمونه، جایگاهش دوزخ است و او را همین بس و از آن‌گریزی نیست و دوزخ بد مکانی است. این‌ها برای دوزخند و به دوزخ در خواهند آمد. جهنم آن‌ها را احاطه می‌نماید و شدت حرارتش بیش از هر حرارتی می‌باشد. آتش جهنم خون‌بار و صدید است و با درد و رنج توأم می‌باشد و می‌سوزاند و جزای تمام و بجایی است. دوزخ برای اهل کفر و عناد همیشه برقرار می‌باشد و هرگز گریز و کمی در حریم آن نمی‌باشد. موت و حیات، بود و نبود و مرده و زنده‌ی دوزخیان یکی است.

خلاصه، جایگاه کفار معاند، زشت مکانی است و آن‌ها خود هیزم و آتش آن می‌باشند و دوزخ آن‌ها را در دل خود جای می‌دهد که تمامی این آیات از گوارایی و لذت یا آسایش و آرامی سخنی نمی‌گوید و دوزخ را مکانی سخت دردناک و همیشگی برای کفار معاند معرفی می‌نماید.

(۳) عذاب

- ﴿یردّون إلی عذابٍ عظیمٍ﴾^۲.
- ﴿یُعذّبکم عذاباً ألیماً﴾^۳.
- ﴿فیعذّبه عذاباً نکرّاً﴾^۴.
- ﴿فیعذّبه الله العذاب الأكبر﴾^۵.
- ﴿یردّون إلی أشدّ العذاب﴾^۶.

۱- توبه / ۱۰۱.

۲- کهف / ۸۷.

۳- بقره / ۸۵.

۴- نبا / ۲۱.

۵- فتح / ۱۶.

۶- غاشیه / ۲۴.

- ﴿ وللكافرين عذاب مهين ﴾^١.
- ﴿ وما هو بمزحزحه من العذاب ﴾^٢.
- ﴿ انَّ الله شديد العذاب ﴾^٣.
- ﴿ عذاب الحريق ﴾^٤.
- ﴿ عذاب مقيم ﴾^٥.
- ﴿ فلا تحسبنهم بمفازة من العذاب ﴾^٦.
- ﴿ ذوقوا العذاب، لهم شراب من حميم، وعذاب أليم بما كانوا يكفرون ﴾^٧.
- ﴿ اليوم تجزون عذاب الهون ﴾^٨.
- ﴿ وأنَّ للكافرين عذاب النار ﴾^٩.
- ﴿ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ مَّحِيطٍ ﴾^{١٠}.
- ﴿ ذوقوا عذاب الخلد ﴾^{١١}.
- ﴿ آتِيهِمْ عَذَابٌ غَيْرُ مَرْدُودٍ ﴾^{١٢}.
- ﴿ وويل للكافرين من عذاب شديد ﴾^{١٣}.
- ﴿ ومن وراءه عذاب غليظ ﴾^{١٤}.
- ﴿ وكثير حقّ عليه العذاب ﴾^{١٥}.
- ﴿ والذين يقولون ربّنا اصرف عَنَّا عَذَابَ جَهَنَّمَ ﴾^{١٦}.

١- بقره / ٩٠.	٢- بقره / ٩٦.
٣- بقره / ١٦٥.	٤- آل عمران / ١٨١.
٥- توبه / ٦٨.	٦- آل عمران / ١٨٨.
٧- انعام / ٧٠.	٨- انفال / ٩٣.
٩- انفال / ١٤.	١٠- هود / ٨٤.
١١- يونس / ٥٢.	١٢- هود / ٧٦.
١٣- ابراهيم / ٢.	١٤- ابراهيم / ١٧.
١٥- حج / ١٨.	١٦- فرقان / ٦٥.

- ﴿ یضاعف له العذاب ﴾^۱.
- ﴿ یوم یغشاهم العذاب من فوقهم و من تحت أرجلهم ﴾^۲.
- ﴿ فاولئك فی العذاب محضرون ﴾^۳.
- ﴿ ذوقوا عذاب النار الذی كنتم به تكذبون ﴾^۴.
- ﴿ حقت کلمة العذاب علی الکافرين ﴾^۵.
- ﴿ ثم صبوا فوق رأسه من عذاب الحمیم ﴾^۶.
- ﴿ عذاب السموم ﴾^۷.
- ﴿ بعذاب واقع ﴾^۸.
- ﴿ عذاب الحمیم ﴾^۹.
- ﴿ عذاب شدید ﴾^{۱۰}.
- ﴿ عذاب النار ﴾^{۱۱}.
- ﴿ عذاب الحریق ﴾^{۱۲}.
- ﴿ عذاباً نكراً ﴾^{۱۳}.
- ﴿ عذاب الأكبر ﴾^{۱۴}.
- ﴿ أشدّ العذاب ﴾^{۱۵}.
- ﴿ عذاب غلیظ ﴾^{۱۶}.
- این آیات از عذاب بزرگ، دردناک، سخت، شدید، گسترده، دائمی،

- | | |
|---------------|----------------|
| ۱- فرقان / ۶۹ | ۲- عنكبوت / ۵۵ |
| ۳- روم / ۱۶ | ۴- سجده / ۲۰ |
| ۵- زمر / ۷۱ | ۶- دخان / ۴۸ |
| ۷- طور / ۲۷ | ۸- معارج / ۲ |
| ۹- دخان / ۴۸ | ۱۰- ق / ۲۶ |
| ۱۱- حشر / ۳ | ۱۲- انفال / ۵۰ |
| ۱۳- كهف / ۸۷ | ۱۴- غاشیه / ۲۴ |
| ۱۵- غافر / ۴۶ | ۱۶- فصلت / ۵۰ |

خوار، زبون و دیگر پسوندها و پیشوندهایی سخن می‌گویند که تمامی با عناوین دردآور مختلف توأم گشته است که اگر کسی لحظه‌ای توجّه و درنگ در آن داشته باشد، لرزه بر اندام وی می‌آورد و رمق از دل آگاه می‌برد.

(۴) عدم خروج

﴿یریدون أن یخرجوا من النّار، وما هم بخارجین منها﴾^۱.

﴿کلّمأرأادوا أن یخرجوا منها من غمّ اعبدوا فیها﴾^۲.

﴿کلّمأرأادوا أن یخرجوا منها اعبدوا فیها﴾^۳.

﴿فاخرجنا من کان فیها من المؤمنین﴾^۴.

﴿فالیوم لا یخرجون منها، ولا هم یستعتبون﴾^۵.

آیات متعدّد و بسیاری در قرآن کریم عدم خروج اهل کفر و عناد از دوزخ و عذاب را بیان می‌دارد که هر یک با زبان خاص این امر را عنوان می‌نماید که به نمونه‌ای از آن اشاره می‌شود:

«آن‌ها اراده و تصمیم به خروج دارند، اما هرگز نمی‌توانند خارج شوند»، «هرگاه از دوزخ و آتش و رنج آن اراده‌ی خروج در سر می‌پروراند، دوباره گرفتار آن می‌شوند»، «مؤمنان گناه‌کار را بعد از مدتی خارج خواهیم کرد و هرگز اهل کفر و آتش و عناد رنگ و روی خروج را به خود نخواهند دید».

تمامی این آیات بر عدم خروج و همیشگی بودن دوزخ و عذاب و آتش صراحت دارد.



۱- مائده / ۳۵
۲- حج / ۲۲
۳- سجده / ۲
۴- ذاریات / ۳۵
۵- جائیه / ۳۵

(۵) زناهم

﴿ زناهم عذاباً فوق العذاب بما كانوا يفسدون ﴾^۱.

﴿ مأواهم جهنم، كلما خبت زناهم سعيراً ﴾^۲.

﴿ فذوقوا فلن تزيدكم إلا عذاباً ﴾^۳.

﴿ ولا يزيد الكافرين كفرهم إلا خساراً ﴾^۴.

﴿ قالوا ربنا من قدم لنا هذا، فزده عذاباً ضعفاً في النار ﴾^۵.

قرآن کریم با نفی خارج شدن کافران معاند، در موارد متعددی بر ازدیاد آتش برای آن‌ها در دوزخ تأکید دارد. از جمله: «عذاب آنان را هر چه بیش‌تر خواهیم کرد»، «مداوم و برای همیشه بر عذاب آن‌ها عذاب می‌افزاییم»، «خاموشی و سردی در عذاب آنان نمی‌باشد»، «بخورید و خوب هم بخورید که جز عذاب بر شما نمی‌افزاییم و زیاده‌ای جز خسارت در کار نیست.» از همه بالاتر این است که دسته‌ای از اهل دوزخ برای سردمداران کفر و عناد زیادی عذاب را می‌طلبند.

(۶) لا يخفف عنهم العذاب

﴿ خالدین فیها، لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون ﴾^۶.

﴿ ولا يكلمهم الله يوم القيامة ﴾^۷.

﴿ فلا تحسبتهم بمفازة من العذاب ﴾^۸.

﴿ كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها ليذوقوا العذاب ﴾^۹.

﴿ وما هم بخارجين منها ولهم عذاب مقيم ﴾^{۱۰}.

۱- اسراء / ۹۷.

۲- فاطر / ۳۹.

۳- بقره / ۱۶۳.

۴- آل عمران / ۱۸۸.

۵- مائده / ۳۷.

۱- نحل / ۸۸.

۳- نبا / ۳۰.

۵- ص / ۶۱.

۷- بقره / ۱۷۵.

۹- نساء / ۵۶.

(٧) اوصاف آتش و دوزخ

﴿ اِنَّا اَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا اَحَاطَ بِهَم سَرَادِقِهَا، وَاَنْ يَسْتَغِيثُوا يَغَاثُوا بِسَمَاءِ كَالْمَهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهُ ﴾^١.

﴿ وَنَذَرَ الظَّالِمِينَ فِيهَا جَثِيًّا، فَاَلَّذِينَ كَفَرُوا قَطَعْتْ لَهُمْ ثِيَابَ مَنْ نَارٍ يَصَبُّ مِنْ فَوْقِ رُءُوسِهِمُ الْحَمِيمِ، يَصْهَرُ بِهٖ مَا فِي بَطُونِهِمْ وَالْجُلُودُ، وَلَهُمْ مَقَامِعٌ مِنْ حَدِيدٍ ﴾^٢.
﴿ تَلْفَحُ وَجُوهُهُمُ النَّارُ، وَهَمُّ فِيهَا كَالْحَوْنِ ﴾^٣.

(٨) لعن و خواری در آتش

﴿ اِنَّ اللّٰهَ لَعَنَ الْكٰفِرِيْنَ، وَاَعَدَّ لَهُمْ سَعِيْرًا، خَالِدِيْنَ فِيْهَا اَبَدًا ﴾^٤.
﴿ لَا يَجِدُوْنَ لَهٗ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيْرًا ﴾^٥.
﴿ يَوْمَ تَقَلَّبَ وَجُوهُمُ النَّارِ، وَنَادَوْا يَا مٰلِكَ، لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ، قَالَ: اِنَّكُمْ مٰكثُوْنَ ﴾^٦.

﴿ اَصْلُوْهَا، فَاصْبِرُوْا اَوْ لَا تَصْبِرُوْا؛ سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ، اِنَّا تَجْزُوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ ﴾^٧.
﴿ وَاَلَّذِيْنَ كَفَرُوْا بَاٰيٰتِنَا يَمْسُوْهُمْ الْعَذَابُ بِمَا كَانُوْا يَفْسُقُوْنَ ﴾^٨.
﴿ يَضْرِبُوْنَ وَجُوْهُمُ وَاَدْبَارَهُمْ وَذُوقُوْا عَذَابَ الْحَرِيْقِ ﴾^٩.
﴿ وَاَسْرُوْا النَّدٰمَةَ لَمَّا رَاَوْا الْعَذَابَ ﴾^{١٠}.
﴿ وَاَلَّذِيْنَ يَقُوْلُوْنَ رَبَّنَا اصْرِفْ عَنَّا عَذَابَ جَهَنَّمَ ﴾^{١١}.
﴿ يَوْمَ يَغْشَاهُمْ الْعَذَابُ مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِنْ تَحْتِ اَرْجُلِهِمْ ﴾^{١٢}.
﴿ اَفَمَنْ حَقَّ عَلَيْهِ كَلِمَةُ الْعَذَابِ، اَفَاَنْتَ تَنْقُذُ مِنْ فِى النَّارِ ﴾^{١٣}.

- | | |
|------------------|------------------|
| ١- كهف / ٢٩. | ٢- حج / ١٩ - ٢١. |
| ٣- مؤمنون / ١٠٤. | ٤- احزاب / ٦٤. |
| ٥- نساء / ١٢٣. | ٦- زخرف / ٧٧. |
| ٧- طور / ١٦. | ٨- انعام / ٤٩. |
| ٩- انفال / ٥٠. | ١٠- يونس / ٥٤. |
| ١١- فرقان / ٦٥. | ١٢- عنكبوت / ٥٥. |
| ١٣- زمر / ١٩. | |

﴿ أفمن يَتَّبِعِ بوجهه سوء العذاب يوم القيامة، وقيل للظالمين ذوقوا ما كنتم تكسبون ﴾^١.

﴿ من يأتيه عذاب يخزيه ﴾^٢.

﴿ ويحلُّ عليه عذاب مقيم ﴾^٣.

﴿ ربنا اصرف عنا عذاب جهنم، انَّ عذابها كان غراما ﴾^٤.

﴿ لا يقضي عليهم فيموتوا، ولا يخفف عنهم من عذابها ﴾^٥.

﴿ وقال الذين اتبعوا: لو ان لنا كرتة، فنتبرء منهم، كما تبرؤوا منا ﴾^٦.

﴿ لو ان لي كرتة، فأكون من المحسنين ﴾^٧.

﴿ فلو ان لنا كرتة فتكون من المؤمنين ﴾^٨.

﴿ ربنا اخرجنا منها، قال: احسنوا فيها، ولا تكلمون، اولئك شر مكاناً، وأضل سبيلاً ﴾^٩.

﴿ يخلد فيها مهاناً ﴾^{١٠}.

﴿ ما للظالمين من نصير، يخفف عنا يوماً ﴾^{١١}.

﴿ ما دعا الكافرين إلا في ضلال ﴾^{١٢}.

﴿ وقالوا: لن تمسنا النار إلا أياماً معدودة، قل: أتخذتم عند الله عهداً، فلن يخلف الله عهده، أم تقولون على الله ما لا تعلمون ﴾^{١٣}.

﴿ قوا أنفسكم وأهليكم ناراً، وقودها الناس والحجارة، فذوقوا، فلن نزيدكم إلا عذاباً ﴾^{١٤}.

١- زمر / ٢٤.	٢- زمر / ٤٠.
٣- زمر / ٤٠.	٤- فرقان / ٦٥.
٥- فاطر / ٣٦.	٦- بقره / ١٦٧.
٧- زمر / ٥٨.	٨- شعراء / ١٠٢.
٩- مؤمنون / ١٠٨.	١٠- فرقان / ٦٩.
١١- حج / ٧١.	١٢- رعد / ١٤.
١٣- بقره / ٨٠.	١٤- تحریم / ٦.



قرآن کریم در برابر استحسان

این آیات، خصوصیات مختلف و اوصاف گوناگون جهنمیان را ثابت می‌نماید و باید دقت نمود که این کتاب آسمانی که تنها سند محکم دیانت اسلام است با این مسأله چگونه برخورد صریح می‌نماید و به هر نوع ممکن از بیان و در منتهای صراحت و روشنی، اوصاف و خصوصیات آن را عنوان می‌نماید؛ به طوری که گریز از آن یا اظهار توهم و شبهه‌ای در این جهات، خود از لسان تفاهم و انصاف در محاورات دور است و نمی‌شود این چنین لسان گویا و گسترده‌ای را با استحسانات نفسی و مطالب خیالی مقایسه نمود؛ چه رسد به آن که حاکمیت را به این گونه مطالب داد و از این سند محکم الهی دور افتاد و خود را گرفتار اوهام و خیالات نمود.

اگر سیر طبیعی آیات قرآن کریم با دقت ملاحظه شود و مورد مطالعه‌ی عمیق قرار گیرد، چنان خود را نشان می‌دهد که دوزخ و اوصاف ذاتی آن چندان نیز که خیال می‌شود در خور فهم و ادراک جزئی و سطحی ما نمی‌باشد و جز با مداومت بر آیات و تدبیر در آنها و قرار گرفتن در محضر قرآن کریم، موقعیت و یافت چهره‌ی حقیقی آن میسر نمی‌باشد.

خداوند در این آیات تأکید می‌فرماید که برای اهل کفر و عناد، دوزخ و عذاب و آتش است و این معنا را با عناوین و تعبیر مختلفی گوشزد می‌نماید و سپس عدم خروج را مطرح می‌نماید و می‌فرماید: بدانید که کفار معاندی که ستیز با حق را پیشه‌ی خود می‌سازند، هرگز از دوزخ و عذاب آن خارج نخواهند شد و سپس از فزونی عذاب سخن سر می‌دهد و رکود و یکسانی و توقف و وقفه را از آن سلب می‌نماید و سخن از زیاده



بر زیاده پیش می‌کشد و به این نیز اکتفا نمی‌شود و می‌فرماید: این معانی هرگز تخفیف و سستی یا کمی و کاستی به خود نمی‌بیند، عذاب از آن‌ها کاسته نخواهد شد، آن‌ها یاری نخواهند شد، خداوند بر آن‌ها لطفی نخواهد داشت و با آن‌ها کلامی از رحمت نمی‌گوید و اینان از عذاب گریزگاهی ندارند. هرچه پوست بدن آن‌ها بسوزد و در آتش ذوب شود، دوباره پوست دیگری که از باطن پوست آنان است جایگزین آن خواهد شد و آن‌چه گرفتند در این جا باید با تمامی کم و کیف باز پس دهند، تا هرچه بیش‌تر و بیش‌تر مزه‌ی عذاب را بچشند و بیابند که این عذاب، عذاب مقیم و پابرجایی است و همه‌ی اهل دوزخ باید قصد اقامت دایمی و قصد توطن همیشگی را داشته باشند؛ چه بخواهند یا نخواهند، چه صبر کنند یا جزع و فزع داشته باشند.

آفت بریدگی از عصمت و ولایت

آیا می‌شود فردی عاقل و به‌خصوص اهل فن و اندیشمند از بیانات صریح و تند قرآن کریم نسبت به گروه کفر و عنادگوارایی و خوشی اگرچه به‌طور نسبی و تدریجی را استفاده نماید، جز آن که تمامی ظواهر قرآن کریم و آیات الهی را نادیده بگیرد.

دسته‌ای که صراحت قرآن کریم و گویایی آیات عذاب را فدای رقت قلب و دل‌نازکی و خیالات پوچ و استحسانات نفسی و شخصی خود می‌نمایند به صید شبکه‌ی انحرافی بزرگ گرفتار آمده‌اند و این جز بر نااهل و بریده از عصمت و قرآن و ولایت روا نیست.

نباید در راه‌یابی به مبانی دیانت و فهم احکام شریعت و وصول به حقایق علمی و انسانی از تمایلات نفسانی و آنچه دل می‌خواهد پیروی نمود و راه را بر تحقیق و حصول واقعیات بست.

در هر بحث و موضوعی باید مدارک و مناطات همان باب را مورد اهمیت تمام قرار داد و همان را پی‌گیر بود و از پی آن گام برداشت تا شاید بعد از کوشش و دقت فراوان و با توفیق و عنایات حق تعالی، راه به جانب مقصود برد و بر آن چنگ زد.

بنده خود سالیان درازی به دیدگاه عرفان و به مقتضای دل و عدم تحمّل رنجش موجودی، اگرچه خلاف حکمت باشد، به سختی اعتقاد داشتیم و از آن حمایت می‌نمودم و در اندیشه و گفتار و نوشتار و نشر و نظم بر آن اصرار تمام می‌ورزیدم و به‌طور مداوم این شعر را می‌خواندم: لطف تو باید که ابلیس و نکو از درگهت

شادمان آیند و خرسند پس دگر آتش کجا؟!

عجیب بر این تفکر دل‌بسته بودم و مدّت بسیاری در اثبات دقیق و مستدل آن همت گماشتم؛ ولی نه‌تنها راه به جایی نبردم و هرگز بر آن اساسی ندیدم؛ بلکه اعتقاد جازم بر خلود و عذاب مستمر پیدا کردم و خلاف این اعتقاد مسلم کتاب و سنت معصومین علیهم‌السلام را انحراف و کج‌روی و ساده‌لوحی گروهی اگرچه بحق در بسیاری مباحث و جهات دانستم.

بحث عدم خلود یا عدم آتش بعد از دوران نخستیت آتش و عذاب از خرافه‌های گروهی از قدمای اهل سنت است که بعدها به عرفان کشیده شده است و شیخ و شاگردان وی یا بعضی از دیگر بزرگان، کم و بیش به مقتضای دل و استحسانات نفسی بر آن دامن زده‌اند و راه مدارک دینی را بر خود و دیگران ناهموار ساخته‌اند و آن قدر این سخن را به این و آن گفتند و نوشتند که خودشان نیز باورش‌شان شد، وگرنه با چنین مدارک معتبر و صریح دینی که اساس عقل و غیب است چگونه می‌شود مؤمنی آن را



دنبال کند و از کدام بخش از قرآن کریم و روایات و سنت حضرات معصومین علیهم السلام می‌شود این ادعا را به دست آورد و آن را توجیه نمود و دل بر آن بست.

دل از مدارک عقل و دین نیست، آن‌هم دلی که غرق سستی و بریدگی و انفعال است که این‌گونه دل بسیار آسیب‌پذیر می‌باشد و پیروی از آن در خور مؤمن محقق نیست تا چه رسد به آن که کسی عارف و اصل باشد. خلاصه، دل به هر دل نباید بست؛ بلکه باید راه حق در پیش گرفت و از پی آن بی‌وقفه رفت، وگرنه دل بستن، آدمی را به هر کوی و برزنی می‌کشاند و چنان سر در خود فرو می‌کشد که دیگر اثری از عقل و دین باقی نمی‌ماند.

ویژگی‌های برخی از آیات یادشده

در این جا برای وضوح هرچه بیش‌تر، به خصوصیات مختلف بعضی از آیات اشاره می‌شود تا راه‌گشایی برای گویایی هرچه بهتر بحث باشد. از آیه‌ی: ﴿ثُمَّ اضْطَرَّهٗ اِلٰی عَذَابِ النَّارِ﴾^۱ به دست می‌آید که آتش و عذاب و دوزخ و سختی برای کفار معاند مطابق طبع و میل آنان نیست و حتی از این پذیرایی، سخت در شدت و عسر می‌باشند.

مقتضای آتش و عذاب و مکافات و مجازات نیز همین است و عذاب باید دردناک باشد و این امر، ایراد و اشکال فلسفی ندارد؛ زیرا چه اشکالی دارد که کردار و اندیشه‌های ناشایسته‌ی آن‌ها از کیفیتی برخوردار باشد که ایجاب حتمیت عذاب دایمی را دارا باشد و هم‌چنان که دوران ابتدایی آتش و عذاب دوزخی مورد اتفاق همه‌ی اهل عرفان است،

ابدیت آن نیز به همین منوال باشد و جهات علی که همان ساخته‌های وجودی خودشان است کیفیتی داشته باشد که ابدیت عذاب و دوزخ را ایجاب کند و قرآن کریم نیز چنین امری را حکایت می‌نماید.

پس این امر با قانون «القسر لا یدوم» منافاتی ندارد و هرگز از مصادیق آن نمی‌باشد و میان دوران ابتدایی عذاب و دوران استمراری آن تفاوتی نیست؛ زیرا تمامی جهات ابدی عذاب و دوزخ محکوم جهات علی است و کیفیت آن ابدیت آن را سبب می‌گردد.

تحقق ظهورات و بیان ابدیت

همان‌طور که ماهیت آدمی هم‌چون تمامی ماهیات نسبت به وجود و عدم لا اقتضاست و وجود آن ابدیت ظلّی از وجود حق و بقا و ابدیت را در خود می‌یابد، ماهیت انسانی و جهات وجودی وی نیز نسبت به تمام اوصاف مختلف لا اقتضا می‌باشد و ظهوراتی را که آدمی توسط اختیار و اراده بر آن می‌بخشد، چهره‌های مختلف ماهیت و وجود را رنگ‌آمیزی می‌کند و این ظهورات را حتمیت و ابدیت می‌دهد و لوازم ظهوری وجود وی می‌گردد؛ خواه در جهت خیرات و خوبی‌ها باشد که اثر آن ابدیت نعیم و جنت است و خواه در جهات شرور و ظهورات عنادی که اثر آن ابدیت دوزخی است و قرآن کریم تنها از چنین حقیقتی حکایت می‌نماید. بر این اساس، تنها با بیان همین آیه، بطلان بسیاری از مطالب استحسانی و حرف‌های خیالی این گروه به دست می‌آید و هر فرد منصف را از این قوانین و براهین و اصول ساختگی و بی‌مورد رها می‌سازد و رنگ از روی تمامی آن‌ها می‌رباید و دل را بر اصالت و عصمت دین و قرآن کریم استوار می‌گرداند.



عدم انقطاع و کاستی عذاب و آتش

خداوند متعال در سوره‌ی اعراف به کسانی که آیات الهی را تکذیب می‌کنند و نسبت به آن‌ها از خود استکبار و خود بزرگ‌بینی نشان می‌دهند، می‌فرماید: هیچ خیری برای آن‌ها پیش نمی‌آید و داخل بهشت نخواهند شد مگر آن که ﴿یلج الجمل فی سمّ الخیاط﴾^۱؛ شتر از سوراخ سوزن بگذرد، که این امر حکایت از محال بودن چنین خیر و جنتی می‌کند و می‌فرماید: مجرمان و ظالمان معاند و کفرپیشه چنین سرنوشتی سزاوارشان می‌باشد و برای آن‌ها دوزخ دیار مناسبی است و ﴿من فوقهم غواش﴾^۲ حکایت از شدت و عمق عذاب و سختی می‌نماید و گستردگی آن را بیان می‌دارد و هیچ زمینه‌ای برای توهّم کمی و کاستی یا انقطاع و زوال عذاب باقی نمی‌گذارد.

احاطه‌ی آتش و عذاب

همین‌طور در قرآن کریم چه بسیار عناوین مختلف و متعدد دیگری به چشم می‌خورد که زمینه‌ی استمرار و عمق و دردناکی دوزخ و عذاب و آتش را عنوان می‌نماید که نمی‌توان از آن گذشت؛ از جمله: ﴿لمحیطة بالکافرین﴾^۳؛ آتش و عذاب و سختی احاطه‌ی هرچه تمام‌تر نسبت به کفار دارد و این احاطه، هرگونه محدودیتی را دور می‌نماید و تمامی جهات این عذاب را از ضیق و تنگی رها می‌سازد؛ زیرا «احاطه» از اسمای الهی است و حق، چنین احاطه‌ای نسبت به تمامی هستی و موجودات دارد و چنین احاطه، تنزلی را برای آتش و عذاب و دوزخ کفّار عنوان می‌سازد و آن را در تمامی جهات کمی و کیفی گسترده

۱- اعراف / ۴۱.

۲- اعراف / ۴۰.

۳- توبه / ۴۹.

می‌داند و هر حدّی را از تمامی جهات کَمّی و کیفی آن دور می‌سازد که این‌ها همه حکایت از سختی عذاب و ابدیت و استمرار آن دارد و راه را بر توهم محدود بودن عذاب می‌بندد.

چهره‌های آتش و دل اهل عناد

حق تعالی در سوره‌ی همزه می‌فرماید: ﴿نَارُ اللَّهِ الْمَوْقُودَةُ، الَّتِي تَطَّلَعُ عَلَى الْأَقْفُدَةِ، إِنَّهَا عَلَيْهِمْ مُّؤَصَّدَةٌ، فِي عَمَدٍ مَّمْدُودَةٍ﴾^۱؛ آتش دوزخی به قوّت افروخته می‌شود و تنها بر جهات صوری، ظاهری، عرضی و سطحی اهل عناد حاکم نیست، بلکه در لابه‌لای ذات و وجود و سراسر کمون و نمود آنان منزل می‌گزیند و بر دل‌های اهل عناد چیره خواهد گردید و سراسر هویت آنان را فرا می‌گیرد و تمامی چهره‌های لایه لایه و تو در توی عناد و بغض و کفرشان را زیر پوشش ژرف و عمیق خود قرار می‌دهد و در زوایای باطنی گسترده مشغولشان می‌دارد.

این آیه، احاطه‌ی تمام و عمق بی‌پایان آتش را بیان می‌دارد و هر عاقل و دانایی را از هنگامه‌ی آن باخبر می‌سازد؛ همان‌طور که قرآن کریم از این آتش به عنوان «أَشَدَّ حَرًّا» یاد می‌کند و از هر گرم و گرم‌تری آن را گرم‌تر می‌نمایاند که همگی از شدّت و عمق عذاب و سختی آن حکایت می‌کند و بر استمرار آن گواه می‌باشد و دلیلی بر تقیید و محدودیت آن نمی‌توان یافت و انصراف و اجمالی در آن دیده نمی‌شود و با هیچ ابزار، اصطلاح یا قاعده‌ی فنی یا طرفند علمی و ایرادات بنی‌اسراییلی نمی‌شود خدشه‌ای در ظهور و اطلاق آن وارد ساخت و از استمرار و شدّت آن کاست.



آتش و صورت‌های بی حساب

آیه‌ی: ﴿مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ كُلَّمَا خَبِتْ زِدْنَاهُمْ سَعِيرًا﴾^۱ نیز بر واقعیت شدت و ابدیت عذاب دوزخی دلالت دارد و می‌فرماید آتش و عذاب اهل دوزخ، هیچ‌گاه کمی و کاستی یا سردی و خاموشی ندارد و جایگاه و منزل ثابت و ابدی کافران معاند می‌باشد؛ آن هم دوزخی که سستی و زبونی و سردی و خاموشی آتش آن به زیادی و فزونی و شدت و نعمت هرچه بیش‌تر می‌باشد و اهل دوزخ همان‌طور که مراحل پی در پی عذاب را پشت سر می‌گذارند و آن را دنبال می‌کنند، عذاب و آتش نیز خود را هرچه بیش‌تر نشان می‌دهد و حق تا ابد بر این سابقه‌ی بی‌نظیر نظاره می‌کند و اهل دوزخ به پیش می‌روند و آتش، صورت‌های بی‌حد و حساب خود را که باطن اندیشه‌های شرک و عناد و کفر آنان است ظاهر می‌سازد و عذاب و آتش جهنم هر لحظه «هل من مزید» سر می‌دهد و هیچ‌گاه در مقابل دوزخیان آرام نمی‌گیرد. اما نافیان عذاب در این زمینه خطای حواس دنیایی را دلیل مدعای خود می‌دانند. به‌طور مثال، کسی که بستنی یا فالوده‌ی سردی می‌خورد چون سردی بستنی و فالوده بیش از آب سرد است، آب سرد به دهان وی سرد نمی‌آید و باید برای احساس سردی آب از آبی مصرف کند که درجه برودت و سردی آن از بستنی و فالوده به مراتب بیش‌تر می‌باشد.

همین‌طور اگر کسی مدتی دست خود را در آب بسیار سرد یا گرمی قرار دهد و بعد آن را داخل آب سرد یا گرمی که در آن درجه از برودت و حرارت نیست قرار دهد، چنین احساس می‌کند که آب دوم سردی یا

گرمی ندارد، با آن که این دو آب نیز سرد یا گرم می‌باشد. تمامی این مثال‌ها و دیگر نمونه‌های مختلف، برای دیگر حواس شاهدهی بر سستی و کمی و کاستی و عادت و در پایان لذت اهل آتش از آتش و عذاب دوزخی قرار می‌دهند و دل را بر آن خوش می‌دارند.

اینان، خطای حس در مقابل حالات مختلف برخوردارها در دنیا را دلیلی برای ادعای خود می‌دانند و از این حقایق و معانی بلند و محکم آیات الهی غفلت دارند: ﴿مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَكُلَّمَا خَبِتْ زِدْنَاهُمْ سَعِيرًا﴾^۱؛ آتش دوزخی به یک حال نمی‌ماند و همین‌طور افزایش کمی و کیفی می‌پذیرد و هیچ‌گاه به صورت عادی یا لذت در نمی‌آید و برای همیشه حقیقت عذاب و شدت را دارد و تمامی اوصاف آن برای همیشه فعلی است و پشتوانه‌ی علیّی - که همان اندیشه‌های عنادی و کردار ناشایسته‌ی آنهاست - برای همیشه دوزخ را سرمست و گرم و سخت‌کوش نگاه می‌دارد و تمامی اوصاف و ظهورات دوزخی نوبه‌نو و تازه به تازه می‌رسد و این ظهورات اوصاف جلالی حق، صورت‌های بی‌نهایت خود را به‌طور ابدی ظاهر می‌سازد و دمی و آنی از پای نمی‌نشیند. ﴿هَلْ مِنْ مَزِيدٍ﴾^۲ هم به صورت کیفی و هم به صورت کمی، ظهورات خود را بر تارک وجود ظهورات دوزخی فرو می‌آورد و اهل دوزخ هرچه پیش روند و هرچه بتازند و هرچه از این آتش و عذاب بنوشند، نوشی تازه و نیشی نو و ظهوری تازه‌تر از آتش و عذاب دوزخی ظهور می‌یابد.



عذاب و آتش بی پایان

خداوند متعال در سوره‌ی جن می‌فرماید: ﴿وَأَمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا﴾^۱، ﴿وَمَنْ يُعْرِضْ عَنْ ذِكْرِ رَبِّهِ يَسْلُكْهُ عَذَاباً صَعَدًا﴾^۲؛ گروه کج‌روان و عنادپیشه، خود هیزم و سوخت دوزخ هستند و به لسان سوره‌ی بقره: ﴿وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ﴾^۳، اینان خود سوخت و هیزم آتش و عذاب دوزخ می‌باشند.

این دو بیان، حقیقت امر را به‌زیبایی می‌رساند که تا خوددیت و تحقق وجودی اینان باقی است و بقای عناصر دوزخی در کار است عذاب و آتش باقی است و هنگامی که هر چیزی نمی‌تواند نفسیت خود را از دست دهد و از خودیت خود روی‌گردان باشد، پس عذاب و آتش و سوخت و سوز دوزخی هم‌چنان باقی و استوار است؛ زیرا این‌ها خود علّت تحقق و ظهور و بروز آتش و عذاب هستند و خودیت از ابدیت ظهوری برخوردار است و هرگز زوال و جدایی از آن میسر نمی‌باشد.

این امر در آیات بسیار دیگری نیز به‌خوبی نمایان است: ﴿ذُوقُوا عَذَابَ الْخُلْدِ هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا بِمَا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ﴾^۴، اینان هرگز از آتش دور نخواهند شد و عذاب، آن‌ها را رها نمی‌سازد و باید عذاب همیشگی و ابدی و بی‌پایان را بچشند، که تمامی ظهورات کردار و پندارهای ناشایست خودشان می‌باشد.

به لسان سوره‌ی فرقان هنگامی که اهل دوزخ و عذاب از آتش دوزخی که مستقر و مقاوم است و از آن راه‌گزینی نیست دامن‌گیر آن‌ها می‌شود، به خداوند قهار و قاهر رو می‌کنند و می‌گویند: ﴿رَبَّنَا اصْرِفْ عَنَّا

۱- جن / ۱۵.

۲- جن / ۱۷.

۳- بقره / ۲۴.

۴- یونس / ۵۲.

عذاب جهنم^۱؛ خداوندا، عذاب در دآور دوزخی را از ما بازگردان و آتش و سختی را از ما دور بدار، و یا به لسان سوره‌ی مؤمن هنگامی که اهل دوزخ به نگهبانان دوزخی می‌گویند: شما از خدا بخواهید که دست‌کم یک روز از عذاب ما کمی و کاستی پذیرد و رنگ و روی تخفیف را به خود ببند، در پاسخ می‌شنوند: ﴿أولم تك تأتیکم رسلکم بالبینات﴾^۲؛ آیا در دنیا نشانه‌های خداوند را نیاوردند و حق را برای شما بیان نکردند؟ هنگامی که این دوزخیان در بند آتش و دور از آرامش پاسخ مثبت به این پرسش می‌دهند و حق را تصدیق می‌نمایند، پاسخ می‌شنوند: ﴿وما دعاء الکافرین إلا فی ضلال﴾^۳؛ و درخواست کفار کفرپیشه و معاند چیزی جز خواری و زشتی بیش‌تر در بر ندارد و در آن روز دیگر درخواست و معذرت کارگشای گروه ظالمان نمی‌باشد و ارزش و اهمیت ندارد؛ زیرا آن روز روزی است که قرآن کریم می‌فرماید: ﴿لا ینفع الظالمین معذرتهم، ولهم اللعنة، ولهم سوء الدار﴾^۴؛ معذرت و پوزش خواهی این گروه ظلم‌پیشه و سرکش، در تمامی جهات فکری و عملی که به خود و به تمامی آیات و نشانه‌های الهی ظلم و ستم روا داشتند، هرگز به کار نیاید و دوزخ خانه‌ی ابد و قرارگاه دائمی آنها می‌باشد و برای همیشه گرفتار لعنت و حرمان و عذاب گسترده و بی‌پایان خدای منتقم و قهار می‌باشند و این زمزمه‌ی طبیعی برای همیشه بر وجودشان احاطه دارد: ﴿لهم اللعنة، ولهم سوء الدار﴾^۵؛ حرمان و زشتی عذاب و سختی، تنها برای آنان است و تنها آنان هستند که گرفتار حرمان ابدی می‌باشند. سوره‌ی فرقان

۱- فرقان / ۶۵.

۲- غافر / ۵۰.

۳- غافر / ۵۰.

۴- غافر / ۵۲.

۵- رعد / ۲۵.



نیز پاسخ این گروه را می‌دهد: ﴿ومن يفعل ذلك يلق أثاماً، يضاعف له العذاب يوم القيمة، ويخلد فيه مهاناً﴾؛ کسانی که چنین روا داشتند و در دنیا حق را تمکین نکردند و نسبت به فرامین الهی کرنش ننمودند و خدایی جز خدای بحق را برگزیدند، جزا و پاسخی جز تازیانه و کیفر و تزیاید و فزونی عذاب و سختی ندارند.

از تمامی آیات عذاب، سختی، ابدی و شدت و خلود آتش به دست می‌آید و همگی حکایت از حرمان و ابدیت آن می‌کند و حتی یک مورد از تخفیف یا پایان‌پذیری آتش و عذاب و یا عادت به آن سخن نمی‌گوید؛ در حالی که دوام و سختی استمرار و ابدیت دوزخ و آتش، نطق و لسان کلی و عمومی این آیات است و از این آیات، فساد و کج‌روی، تباهی و بطلان بسیاری از گفته‌های نافیان خلود یا دوام عذاب روشن می‌گردد و معلوم می‌شود که تمامی این خیالات پوچ و بافته‌های بی‌اساس، تنها در حدود نفسیات و استحسانات دل‌های ناقص و روان‌پریش است و می‌توان گفت: کسانی که چنین زمزمه‌هایی را سر می‌دهند هرگز به حقایق آیات الهی واقف نگشته و لسان قرآن کریم را نیافته و از آن دور افتاده‌اند و گرنه در مقابل آیاتی چنین گویا و زبانی چنین تند و تیز و بیانی چنین رسا مخالفت سر نمی‌دادند و بر حق تمکین می‌داشتند و خود را درگیر حوادث شوم فکری نمی‌کردند؛ زیرا از این آیات آشکار می‌گردد که نه اهل دوزخ از عذاب لذت می‌برند و نه آن‌جا چیزی جز عذاب و سختی یافت می‌شود و پایانی برای آن نمی‌باشد و دو دوره‌ی مختلف سختی و راحتی ندارد و این امر با عدالت و رحمت حق نیز هیچ‌گونه منافاتی ندارد.

این سخن که اهل دوزخ از نسیم بهشتی آزرده می شوند و دل بر آتش می دهند و با آن سرمست هستند چنان بی اساس است که تفوه به آن در مقابل این آیات جسارت و جهالت است و کم تر کاری که در مقابل این ادعا می توان انجام داد تکذیب و برائت از آن می باشد.

این آیات را باید به دقت ملاحظه نمود و نسبت به آن هر چه بیش تر تدبّر روا داشت. آخر چگونه می شود از تمامی این نطق و ظهور گریخت. آیاتی که سراسر مثبت و مبین سختی و استمرار عذاب است و هیچ راه گریزی را بر نمی تابد.

در این جا بار دیگر لسان وحی و عصمت را بیش تر مورد ملاحظه قرار می دهیم و ابعاد بیش تری از آن را بر می رسیم. حق تعالی می فرماید:

﴿ یوم یغشیهم العذاب من فوقهم، ومن تحت أرجلهم، ویقول: ذوقوا ما کنتم تعملون ﴾^۱.

﴿ ان شجرت الزقوم، طعام الاثیم، کالمهل یغلی فی البطون، کغلی الحمیم، خذوه فاعتلوه الی سواء الجحیم ثم صبوا فوق رأسه من عذاب الحمیم ﴾^۲.

﴿ انا اعدنا للظالمین ناراً احاط بهم سراقه، و ان یتغیثوا یغاثوا بماء کالمهل یشوی الوجوه، بس الشراب، وسائت مرتفقاً ﴾^۳.

﴿ قُطِّعَتْ لَهُمْ ثِیَابٌ مِنْ نَارٍ ﴾^۴.

﴿ لَا یجدون ولیاً و لا نصیراً ﴾^۵.

تمامی این آیات حکایت گویایی از اعتقادات حضرات معصومین و ائمه ی هدی علیهم السلام و بیانگر کامل واقعیت های تلخ و شیرین عالم آخرت می باشد.

۲- دخان / ۴۳- ۴۸.

۴- حج / ۱۹.

۱- عنکبوت / ۵۵.

۳- کهف / ۲۹.

۵- احزاب / ۶۵.



دوزخ، ظهور عمل آدمی است که عذاب و سختی آن، زیر، رو، پایین و بالای هستی و وجود آدمی را در بر می‌گیرد و می‌گوید بخور و بچش که سزاوار آن هستی.

درخت زقوم که ظهوری از صفات جلال حق و نمودی از بعضی معاصی و اندیشه‌های باطل است مرحله‌ای از شدت عذاب و سختی می‌باشد که خوراک گناه کاران می‌باشد. این موجود دوزخی و درخت جهنمی در دل‌ها همانند آهن گداخته ظاهر می‌شود و میوه‌ای جز شدت عذاب و سختی ندارد. عجیب است! آهن گداخته‌ای که چون آب جوشان می‌جوشد و در دل قرار می‌گیرد و آب و آتش را در هم می‌آمیزد و مظاهری از اوج حرمان و حسیض خواری را در دل کافر می‌نشانند و دل را یک‌جا منزل‌گاه این اثر قرار می‌دهد.

چه حیرت و چه وحشتی که تنها از تصور فریاد: «خذوه»، به انسان دست می‌دهد و ندای حضرت قهار بر هستی جان‌گرومی یا فردی نقش می‌بندد که بگریزش و در میان دوزخ اندازیدش و بر سرش از ابتدای وجودش تا تمامی عناصر متراکم باطنش شکنجه و عذاب روا دارید و آب جوشان را در لابه‌لای هر تار و پود وجودش قرار دهید!

چه وحشت‌ناک است زمانی که فرمان «ذق»؛ را بر دم هستی فردی که تمامی پیکر وجود او انباشته از گناه و عناد است صادر می‌نماید.

خداوند در سوره‌ی کهف می‌فرماید: ما برای ظالمان از کفار معاند آتشی را آماده ساخته‌ایم که به تمامی سراپرده‌ی وجودشان راه می‌یابد و بر تمامی ظهوراتشان سایه می‌افکند و ذره‌ای از خودیت خودشان را رها نمی‌سازد.

دوزخیان، اگر رمقی یابند و دمی برآرند و فریادی سر دهند، با آبی

جوشان که چون آهنی گداخته است از آنان پذیرایی خواهیم نمود؛ به طوری که از این پذیرایی و از این شربت که ظهوری از همان شربت کبر و غرور و سکر و مستی دنیایی است چهره‌هایشان بریان می‌شود و این آب جوشان از چنان اثر وحشتناکی برخوردار است که چون در دل ریزد به صورت و ظاهر رسد و دل را بریان کند و رو و صورت را بسوزاند و از جا بر کند که البته بر مکان و مأوایی خواهد بود؛ زیرا آن‌ها لباس‌هایی از آتش دارند؛ لباسی که نه تنها بر تن پوشیده می‌شود؛ بلکه بر منیت انسان نیز پوشیده می‌شود و پتک‌هایی آهنین بر قبضه‌ی وجود آنان به طور مداوم و با صعود و سلوکی تزییدی نواخته می‌شود. این بیچارگان دوزخی که بیچارگی واقعی تنها بر همین گروه صادق است، در دوزخ از سوختگان هستند و این سوختگی تنها به ظاهر نمی‌سوزند، بلکه ظلمات و تاریکی دل آن‌هاست که خود را ظاهر می‌سازد و این از همه‌جا ماندگان هیچ معین و فریادرسی ندارند.

نه مرگ و نه زندگی

بالاتر از همه‌ی این آیات، آیه‌ی سوره‌ی اعلی است که تمام معنا و بلکه معنای تمامی آیات مربوط به دوزخ و دوزخیان را در خود نهفته و با کوتاه‌ترین عبارت، حق مطلب را ادا کرده است.

آیه‌ی شریفه بعد از: ﴿يَتَجَنَّبُهَا الْأَشْقَى، الَّذِي يَصْلَى النَّارَ الْكُبْرَى﴾^۱ می‌فرماید: ﴿ثُمَّ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَى﴾^۲؛ این گروه از گمراهان معاند و اشقیای زشت‌کردار و بدسیرت در دوزخ و آتش بزرگ و بی‌همتای نه می‌میرند تا از عذاب‌رهایی یابند و نه زنده می‌شوند که نجاتی یابند و

۱- اعلی / ۱۲.

۲- اعلی / ۱۳.



متنعم گردند؛ بلکه برای همیشه در مقام «لا یموت فیها ولا یحیی» غرق می‌باشند و راه‌گزیزی برای آن‌ها نیست؛ همان‌طور که قرآن مجید در شأن آن‌ها می‌فرماید: ﴿وَأَيُّهَا الْمَوْتُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ، وَمَا هُوَ بِمَيِّتٍ، وَمَنْ وَرَاءَهُ عَذَابٌ غَلِيظٌ﴾^۱؛ هر یک از این در ماندگان معاند را از هر طرف مرگ می‌یابد و تمام تار و پود آن‌ها را محاصره می‌نماید ولی باز نمی‌میرند و عذاب را در خود و با خود هم‌چون لوازم ذاتی زنده نگاه می‌دارند.

باید دقت داشت و انصاف به خرج داد و حق را از حق یافت، نه از نفسیات خیالی و باید به‌نیکی دریافت که خداوند متعال در قرآن کریم با چه رسایی و گویایی حقیقت آتش و دوزخ و عذاب دوزخیان را با واژه‌ی موت و حیات بیان می‌دارد و راه‌گزیز هرگونه توجیه و تأویل و توهمی را بر همگان می‌بندد و جایی برای تردید باقی نمی‌گذارد.

حق تعالی در سوره‌ی زمر می‌فرماید: ﴿ان الذین کفروا لو ان لهم ما فی الارض جمیعاً، ومثله معه، لیفتدوا به من عذاب یوم القیامة، ما تقبل منهم، ولهم عذاب الیم﴾^۲؛ این آیه‌ی مبارکه واسطه‌ی شفاعت و فدیة را از آن‌ها دور می‌دارد و بیان (لو) در آیه مبین و مثبت گویایی برای این امر است که می‌فرماید: این گروه کفار و ستمگر اگر تمامی آن‌چه که موجودی زمین است - و باز هم بر فرض محال - مثل آن را هم بدهند که از عذاب فارغ شوند، هرگز از آن‌ها پذیرفته نمی‌شود و عذاب دردناک و آتش بی‌امان از آن‌ایشان می‌باشد و دیگر در آن دنیا نسبت به کفار معاند معامله‌ای رخ نمی‌دهد.

همین‌طور در سوره‌ی مطففین به زبان حال مؤمنان در بهشت



می فرماید: ﴿ هَلْ تُؤَبُّوا الْكُفَّارَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ ﴾^۱؛ آیا این گروه گمراه، کافر، ستم‌گر و معاند به سزای کردار ناشایسته و نتایج شوم و اندوخته‌های زشت خود رسیدند؟ پاسخ به این گروه مؤمن چیزی جز تحقق عذاب و وقوع توقع آنان که همان ابدیت عذاب و سختی است نمی‌باشد؛ همان‌طور که حق تعالی می‌فرماید: ﴿ فَاُولَئِكَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ، فِي جَهَنَّمَ خَالِدُونَ، تَلْفَحُ وَجوهَهُم النَّارُ، وَهُمْ فِيهَا كَالْحِوْنِ ﴾^۲؛ این‌ها همان کسانی هستند که خود را باختند و برای همیشه در دوزخ می‌مانند و چهره‌های - بس به ظاهر زیبای آن‌ها در دنیا از آتش دوزخی بریان می‌شود و از آن هم بیش‌تر می‌سوزند و سیرت سیاه دوزخی آنان همیشگی است و بدین‌گونه ابدیت را در خود می‌پرورانند.

هنگامی که خداوند قهار از مقام جلال بر آن‌ها نهیب می‌زند و می‌فرماید: ﴿ أَلَمْ تَكُنْ آيَاتِي تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فَكُنْتُمْ بِهَا تُكذِّبُونَ ﴾^۳؛ آیا شما در دنیا نشانه‌های وجودی مرا نیافتید و مگر آن‌ها یک به یک بر شما تلاوت نشد و مگر شما نبودید که انکار و تکذیب آن‌ها را به شدت دنبال می‌کردید؟ اهل دوزخ و معاندان سینه‌چاک دیروز با بیانی به ظاهر منطقی در پاسخ گویند: خدایا، تو ما را از دوزخ خارج کن و ما را از این آتش و عذاب دور بدار و بار دیگر به دنیا سپار، اگر باز هم چنین کردیم ما ظالم و معاند هستیم.

آیه‌ی شریفه، کفر آن‌ها را دایمی می‌داند و روشن می‌گردد که این‌ها هرگز جزو اهل حق قرار نمی‌گیرند و راه‌گزینی برایشان ممکن نیست؛ زیرا در دوزخ و در قبضه‌ی قدرت حق باز باورهای دنیایی و خرافات

۲- مؤمنون / ۱۰۳-۱۰۴.

۱- مطفین / ۳۶.

۳- مؤمنون / ۱۰۵.



نفسانی خود را تکرار می‌کنند و باز خدا را متهم می‌سازند و در پاسخ پروردگار عالمیان که چرا آیات ما را تکذیب کردید و چرا آن‌ها را نپذیرفتید، با کمال جسارت و صراحت می‌گویند: خدایا، شقاوت ما بر ما چیره گشت و گرنه ما آن قدرها هم زشت کردار نبودیم و تنها عامل آلودگی‌های ما همان سرشت خدادادی ما بود که ما را گرفتار این وضع نمود و در واقع، تو بودی که ما را به این روز سیاه‌تر از سیاه‌گرفتار نمودی و به این جا کشانیدی!

این بیان، خود کفر به حق و انکار صفات الهی است و سبب این گرفتاری‌ها همان بیماری‌های باطنی آنان می‌باشد که خود برای خویش فراهم ساختند که در ظاهر عامل تمسکات چنینی می‌گردد و خداوند جمال و جلال نیز تمامی آن‌ها را با خطاب جلالی کور و کر و گیج و منگ می‌سازد و می‌فرماید: «اٰخسئوٰ فیہا، ولا تکلمون»^۱؛ حضرت حق در مقام جلال آنان را مورد سرزنش و عقاب قرار می‌دهد؛ آن‌گونه که کسی به سگی نهیب می‌زند که گم شوید، و دم فرو بندید که این‌جا دیگر دنیا نیست و کار از کار شما گذشته و زمان گُرگُری سپری گشته و نعمات بی‌حساب دنیا را دیگر پشت سر گذاشته‌اید و اینک وقت عذاب است و مقام آتش و سزای شما قهر الهی است که شما را در هم می‌کوبد و خوش نیز در هم خواهد کوبید.

این پاسخ رسا و گویا نسبت به خواسته‌ی بحق مؤمنان در بهشت و بلکه در تمامی عوالم می‌باشد که آنان با هم آن رازمزمه می‌کنند و می‌گویند: ﴿هل ثوب الكفار ما كانوا يفعلون﴾^۲؛ آیا کفار ستمگر و

۱- مؤمنون / ۱۰۸.

۲- مطفین / ۳۶.



ظلم پیشه‌های معاند ثمرات زشتی‌ها و سرکشی‌های خود را دیدند؟ این وعده‌ای الهی و انجامی بحق است که صورت می‌پذیرد.

ادب و بیان عقاید

با بیاناتی چنین واضح و گویا از تنها کتاب بحق آسمانی، جای هیچ بحث و توهمی برای خرافات عدم خلود یا عدم عذاب یا عذابی عذب و گوارا باقی نمی‌ماند و نسبت به صاحبان این سخنان که بسیار هم مورد احترام و عنایت می‌باشند باید لسان ادب پیشه کرد و گفت: اینان تنها رقت قلب و ضعف نفس و دل‌نازکی خود را به قلم کشیده و چنین سخنان بی‌اساسی را زده‌اند که: «أَنَّهُمْ يَتَلَدَّدُونَ بِهَا، وَلَا يَرِيدُونَ الْخُرُوجَ مِنْهَا، وَلَوْ هَبَتْ عَلَيْهِمْ رِيحٌ مِنَ الْجَنَّةِ لَتَأَدَّوْا بِهَا، كَمَا يَتَأَدَّى الْجَعَلُ بِرَائِحَةِ الْوَرْدِ»؛ این کفار سرمست از باده‌ی غرور و تباهی چنان در دوزخ از عذاب و آتش و عذب و گوارایی سرمست و سرخوش و مسرورند که هرگز اراده‌ی خروج از دوزخ را در سر نخواهند پرورانید و اگر هم رایحه‌ای خوش و نسیمی دلنواز از بهشت بر آن‌ها در دوزخ سرازیر شود، چنان ایشان را آزرده و نگران می‌گرداند که گویی عذابشان تنها همین است.

چگونه ممکن است عارفانی مسلمان این‌گونه از قرآن به دور افتند و اعتقاداتی چنین را بر خود روا دارند؛ در حالی که شریعت به تمام زوایا و ابعاد و از ظاهر تا باطن، از نقل تا عقل، از حق تا عدل و از عدل تا مقام رحمانی حق تعالی و تمامی مناظرات و ملاکات کلی انسانی چنین امری را که دوری و مهجوری عملی و نظری از قرآن کریم باشد روا نمی‌دارد. این سخنان با هیچ یک از موازین معرفتی سازگاری ندارد تا چه رسد که این سخنان را به عنوان باطن حقیقت و حقایق عرفانی و سیره‌ی عرفان و اسرار دیانتی دانست و چنین اباطیل ناروایی را به حق و دین نسبت داد و



به عنوان حقایق اسلامی از آن یاد نمود؛ اگرچه بسیاری از آنان هم چون مرحوم صدر او فیض و جناب حاجی، خود را به تمامی با دیانت و منطق همراه می‌دانند و در فکر جمع این سخنان با دیدگاه قرآن کریم برآمده‌اند و تنها در این میان، شیخ محی‌الدین عربی است که چندان به ظواهر اهمیت نمی‌داده و در بسیاری از جهات و موارد فراوان، تأویلات او از آیات به تحریف معنوی آیات منجر شده است. او فرعون را به اوج می‌رساند و موسی را گرفتار بلا می‌گرداند و شیطان را به حق می‌رساند و ملائکه‌ی حق را گرفتار توهمات و اشکالات می‌سازد؛ ولی آن‌چه لازم است بیان حقیقت است و اشتباه و خطا از غیر معصوم چندان مهم نیست و مقتضای اصل اولی است.

سابقه‌ی تاریخی بحث

در این جا برای بیان کهنه و قدیمی بودن چنین اباطیل و اعتقاداتی، تنها به یک آیه از سوره‌ی بقره اشاره می‌شود:

﴿ وَقَالُوا لَنْ نَمَسَّنَا النَّارَ إِلَّا أَيَّاماً مَعْدُودَةً، قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدًا، فَلَنْ يَخْلَفَ اللَّهُ عَهْدَهُ، أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ، بَلَىٰ مِنْ كَسْبَتِ سَيِّئَةٍ وَأَحَاطَتْ بِهَ خَطِيئَةٌ فَأَوْلئكُ أَصْحَابُ النَّارِ، هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾^۱.

قرآن مجید پیش از این آیه نسبت به عالمان یهود می‌فرماید: ﴿ فویل للذین یکتبون الکتاب بأیدیهم ثم یقولون هذا من عندالله لیشتروا به ثمناً قلیلاً، فویل لهم ممّا کسبت أیدیهم، وویل لهم ممّا یکسبون ﴾^۲.

لسان تمامی این فریادها و عتاب‌ها به عالمان یهود است که بذر انحراف و فساد فکری را در دل و ذهن مردم جاهل می‌پاشیدند و



می‌گفتند: جز آتش و عذاب معدود زمانی که تمام کم و کیف آن ایامی است بر ما نمی‌باشد و بعد از آن، آتش و عذاب پایان می‌پذیرد و ما را عذاب ابدی و دایمی نمی‌باشد.

این خود پر واضح است که عذاب و آتشی که موقت و پایان‌پذیر باشد نه ابدی، چندان تحمل آن مشکل نیست و نباید اندوهی از آن به خود راه داد و در هراس بود و عیش دنیا را نباید برای آن ناگوار نمود.

هم‌چنین روشن است که القای چنین عقایدی برای گمراهان و آلوده دامنان به عصیان و کسانی که در اندیشه‌ی تجاوز و تباهی هستند گریزگاه بسیار مناسبی است و برای افعال قوانین الهی و اندراس احکام آسمانی بهانه‌ای کارآمد می‌باشد، ولی قرآن کریم در پاسخ به این عقیده‌ی انحرافی و اندیشه‌ای آلوده به‌طور صریح و آشکار می‌فرماید: ﴿قُلْ أَتُخَذَتُمْ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدًا، فَلَنْ يَخْلَفَ اللَّهُ عَهْدَهُ، أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾^۱؛ آیا

شما برای عقیده‌ی فاسد و خیالی خود دلیل و عهده‌ی از حق دارید و یا بر خدای خود دروغ می‌بندید و سخنی را می‌گویید که نمی‌دانید و بر آن راهی به حق نیافته‌اید. سپس خداوند مهربان برای هدایت همگان و ارشاد طالبان حق، مطلب را تقریر می‌نماید و می‌فرماید: ﴿بَلَى، مَنْ كَسَبَتْ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ، هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾^۲؛ آری، کسانی که کارهای ناشایست را به اصرار دنبال می‌کنند و با تکرار آن، محیط جامعه را به زشتی‌ها و بدی‌ها مبتلا می‌گردانند، اهل آتش هستند و برای همیشه همراه چنین عذاب و آتشی می‌باشند.

تصریح قرآن کریم به بیان عقیده‌ی حق در این زمینه، بر تمامی دعاوی

بخش هشتم قرآن کریم و اوصاف «دشمنان باو»

۲۴۷



و خرافات موجود خط بطلان می‌کشد؛ چه این اوهام خیالی و باطل در قوم و ملت یهود باشد یا در دیگر اقوام و ملل؛ چنان که لسان عمومی قرآن کریم چنین امری را ایجاب دارد و چنین اندیشه‌ای پدیده‌ای امروزی نیست و در اقوام و ملل پیشین به‌ویژه در یهود، باورمندانی داشته است که قرآن کریم بیان کلی این امر را تحلیل می‌کند و آن را باطل می‌داند و این‌گونه افکار را اوصاف بریدگان از حق و رمیدگان از واقعیت‌های عینی معرفی می‌نماید و آن‌ها را گرفتار انحطاط و تباهی ابدی و مستمر می‌داند. اعتقاد به خلود و ابدیت عذاب و آتش برای کفار معاند، لسان کتاب و سنت حضرات معصومین و ائمه‌ی هدی علیهم‌السلام می‌باشد؛ همان‌طور که همه‌ی اهل اسلام با آن همگام و همراه می‌باشند.

آیه‌ی احقاب

می‌توان در رابطه با آیات گذشته چنین اشکال نمود: اگرچه لسان عمومی و کلی قرآن کریم نسبت به عذاب و دوزخ، دوام و ابدیت و استمرار آن است، آیه‌ی احقاب، حال به هر معنایی که باشد، مدت و محدودیت را می‌رساند و می‌توان انقطاع و پایان عذاب را از طریق آن ثابت نمود و تمامی این آیات را به آن بازگردانید و ابد و خلود و استمرار را از آن برداشت کرد.

در این جا، ابتدا آیه‌ی احقاب را بیان می‌داریم و سپس تحلیل و بررسی آن را دنبال می‌کنیم. حق تعالی می‌فرماید:

﴿ إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا، لِلطَّاغِينَ مآبًا، لَا يَثْبِيحُ فِيهَا أَحْقَابًا، لَا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرَابًا ﴾^۱.

قرآن کریم در این آیات به طور صریح و آشکار از «لابثین فیها أحقاباً» سخن می‌گوید و احقاب هر چه باشد و به هر معنایی که گرفته شود، «مدّت» و زمان مند بودن را می‌رساند و محدودیت از آن جدا نیست. اگر در میان معانی مختلفی که برای آن می‌شود اجمالی پیش آید در جهت مورد نظر که اصل تقید زمانی در احقاب است اجمالی در کار نیست و این دلیل آشکار بر انقطاع عذاب و پایان پذیری و زوال آتش دوزخ است. در پاسخ به این پرسش باید گفت: در قرآن کریم تنها همین یک آیه از احقاب سخن می‌گوید و همین آیه نیز جهات متعدد و مختلفی از ابهام دارد و اجمال آن تنها در قید زمان نیست و مدّت عذاب، لفظ و معنای آن فهم زمانی و عدم آن از این لفظ یا نوع عذاب و خلاصه این که وصف همه‌ی اهل دوزخ است یا دسته‌ای از آنان و... همه سؤالاتی است که هر یک گروهی را به خود مشغول داشته است و ما در این جا به طور خلاصه به تمامی آن‌ها اشاره می‌کنیم.

آیا احقاب جمع «حُقَب» به ضم و سکون است یا «حُقَب» به دو ضمه و یا «حِقَب» است با فتح که مفرد آن «حِقْبَه» است؟ در این جهت، واژه‌ی احقاب مجمل می‌باشد.

در معنای احقاب نیز اجمال است: «احقاب» یا «حقب» و «حقبه» به طور جنسی چه مقدار از زمان را شامل می‌شود؟ اهل تفسیر و لغت در این رابطه به جایی نرسیده‌اند و لسان واحد و محکمی ندارند. بعضی می‌گویند: حقب هشتاد سال از سال‌های آخرت است و این که سال‌های آخرت چقدر می‌باشد رشته‌ی دراز دیگری دارد، بعضی چهل و سه حقب و هر حقب را هفتاد پاییز گویند و هر پاییز را هفتصد سال و هر سال را به سال‌های بشری به طور مسامحی سیصد و شصت روز و هر روز را به



سال‌های آخرت هزار سال می‌دانند.

بعضی یک حقب را هفت هزار سال می‌دانند که هر روز آن شش هزار سال ما می‌باشد و این‌ها همه بیان‌کننده‌ی اجمالی است که در مقدار زمان آن واقع شده است؛ همان‌طور که اشکال به آن معطوف بود و کار به این جا تمام نمی‌شود، بعضی می‌گویند: زمان، مقدار و محدودیت از احقاب به دور است و احقاب را حقب بعد از حقب دانسته و گفته‌اند این خود بی‌پایانی و بی‌نهایتی را می‌رساند.

برخی احقاب را به معنای زمانی گرفته‌اند و می‌گویند: مکث و بقای زمانی و احقاب و قید و وصف زمانی تنها برای مرحله‌ای از عذاب دوزخ است که «لا یشین فیها احقاباً» و در این مقام است که چنین مدّتی را دارند و از خصوصیات این مقام «لا یدوقون فیها برداً و شراباً» می‌باشد و در این جا احقاب، وصف «لا یدوقون فیها برداً و لا شراباً» را بیان می‌کند و از مراحل دیگر و انواع مختلف دوران عذاب و آتش و دوزخ به دور است و در مقام بیان آن نیست.

بعضی احقاب را به معنای زمان و مقدار دانسته‌اند ولی آن را برای همه‌ی اهل آتش و عذاب نمی‌دانند و معتقدند که احقاب تنها برای کسانی است که روزی از آتش و عذاب خارج می‌شوند؛ از این رو، این عنوان مربوط به کفار معاند نمی‌شود.

بعضی احقاب را در اساس مجمل می‌دانند و برای آن معنای گویایی نمی‌شناسند و می‌گویند تنها کثرت را می‌رساند و ابدیت و موقت را در خود نشان نمی‌دهند.

چنین اقوال و نظریاتی اجمالاتی را به آیه می‌افزاید و ابهامات متعددی را به بار می‌آورد که راه را بر هر نوع دلالت صریح می‌بندد؛

اگرچه هر یک از این اقوال در مقام انتخاب نظر خویش دلیل و شاهی هر چند ظنی و خیالی برای خود منظور می‌دارند و برای ما تنها دلیل و شاهد برای فهم آیه و درک معنای آن، بیانات حضرات معصومین و ائمه هدی علیهم‌السلام است، ولی در مقام عمومی و به لسان همگانی برای کسانی که به این مشرب کم‌تر میل دارند جایی برای تمسک به این آیه باقی نمی‌ماند و اجمال متعدد آیه‌ی شریفه، آن را از هر نوع دلالت باز می‌دارد و در این موضوع تنها آیات فراوانی که خلود را ثابت می‌نماید در این موضوع حاکم است؛ زیرا اجمال آیه تنها در مقدار زمان آن نیست؛ بلکه در جهات متعددی دارای ابهام و اجمال می‌باشد که مانع از دلالت آن بر معنایی خاص می‌گردد.

پس به‌طور کلی و به لسان انصاف باید گفت: احقاب یا وصف ویژه‌ی کفار معاند می‌باشد که در این صورت همان معنای آیات خلود و ابد را تأکید می‌کند و یا وصف گروهی از اهل دوزخ است که معاند و سرکش نمی‌باشند و معنای زمان محدود را دارد که در این صورت، وصف برای گروه و مردمی می‌باشد که از دوزخ خارج می‌شوند و این گروه از کفار معاند نیستند و در حکم افراد عاصی و گناه‌کار مسلمان می‌باشند و در هر صورت نمی‌تواند مستمسکی برای اثبات عدم خلود و ابدیت کفار معاند باشد و آیات خلود و ابدیت عذاب و آتش بر قوت خود باقی است و آیه‌ی احقاف منافاتی با آن ندارد و به همین جهت بحث احقاب را بعد از تمامی آیات متذکر شدیم تا روشن گردد که استدلال به این آیه تمام نیست.



بخش هشتم



نتیجه گیری و خلاصه می بحث



دلایل نافیان خلود

گذشت که برخی از عارفان برای نفی خلود دلیل‌واره‌هایی نقلی، عقلی یا شهودی را طرح نمودند که مهم‌ترین این دلایل فهرست‌وار ذکر می‌گردد و سپس مورد تحلیل و نقد و بررسی قرار می‌گیرد:

الف) سرشت وطن دوستی: «كُلُّ مَنْ أَلْفَ مِنْ مُؤْتَنَه كَانْ بَهْ مَسْرُوراً»، «أشدَّ العذاب مفارقة الوطن»،

ب) پیشی داشتن رحمت بر غضب: «سبقت الرحمة الغضب» و «اللَّهِ أرحم الراحمين».

ج) نفس و نهاد باطنی ما که همان حقیقت روح انسانی است با بخشش همگان موافق است و شکی نیست که بخشش و ترحم حق تعالی از هر جهت بیش از ما می‌باشد؛ پس هرگز برای گروهی از بندگان به عذاب سرمدی راضی نمی‌گردد.

د) رحمت مطلقه هرگز نعمتی را همراه ندارد و در بخشش حق تعالی، نعمت یا به صورت کلی جایی ندارد و یا به‌طور جزئی است و سرمدی بودن عذاب و دوزخ، گذشته از آن که نعمت موجودات جزئی نیست؛ بلکه نفی و نبود آن حتمیت دارد.

ه) طاعات و معاصی هر چند از بندگان است، مُلک حق است و خالق



تمامی دواعی کردار بندگان بر اساس اقتضای نظام احسن، حضرت حق تعالی می‌باشد و بندگان از کلیت آن به دور نیستند و تحقق جزئیت آن اگرچه اختیار آدمی را به دنبال دارد، کلیت آن، تمامی ظهور و بروز آن نظام است.

و) تعذیب ضرر خالی از منفعت است و ابدیت عذاب، ضرر و زیان آشکاری است که خالی از فایده می‌باشد.

ز) صفات حق تمامی فعلیت تمام دارد و دنیا و آخرت چنین نیست و اوصافی مانند «ادعونی استجب لکم» و یا «أمنّ یجیب» در همه‌ی مراتب ثابت است - برای همه جا و برای هر کس که باشد - و این وصف بر عمومیت خود باقی است و به ایمان، کفر، دنیا یا آخرت مقید نیست؛ اگر ایمان باشد، عذاب آن جا نیست و اگر ابدیت عذاب باشد، به صورت قهری ایمان برای کفار حاصل نمی‌شود؛ در حالی که کفار حقیقت را در دوزخ به خوبی می‌یابند و از آن یاد می‌کنند.



نقد و بررسی دلایل یادشده

الف) حب وطن

گفته شد که: «کلّ من ألّف موطنه کان به مسروراً» و «أشدّ العذاب مفارقة الوطن»؛ الفت با وطن برای هر صاحب وطنی سرور و شادمانی را دنبال دارد و سخت‌ترین عذاب برای هر وطنی، جدایی از آن می‌باشد. این سخن، گذشته از ابهامی که در چندین جهت دارد، بیانی خطابی و از مشهورات است و محدوده‌ی گسترش آن دنیا می‌باشد و با آن که ارزش برهانی ندارد، در این جا به اندکی از نقد آن اشاره شد.

لفت و ملایمت با وطن در صورتی است که وطن برای فرد رنج و آزاری را در بر نداشته باشد، در غیر این صورت، فرار از وطن برقرار در آن ترجیح دارد و هجرت از وطن شعار دل آزرندگان می‌باشد و به قول معروف:

بهشت آن جاست که آزاری نباشد کسی را با کسی کاری نباشد
نه آن که جهنم پر آزار سرورآور و نشاط افروز باشد و مفارقت با آن
دردآور باشد و در نتیجه، مفارقت از درد دردآور نباشد وگرنه درد دیگر
درد نیست و اگر درد دردناک نباشد، پس باید گفت بی‌دردی و لذت به
صورت قهری باید دردآور باشد که این امر در خور تصوّر نیست.
مفارقت از عذاب اگر عذاب باشد، پس عذاب لذت است و لذت
باید عذاب باشد که اگر لذت عذاب باشد، پس عذاب باید لذت باشد و
این تهافت است؛ گذشته از آن که این ادعا کلیت و استناد محکمی ندارد
و معنای وطن مجمل است و نمی‌توان قرآن کریم را با تمامی آیات آشکار
آن در این زمینه با این بیان تأویل نمود.



با رحمت حق

اگرچه «إن رحمتي سبقت غضبي» اساس بسیار محکمی دارد و در واقع نیز چنین می‌باشد، سبقت و پیروزی رحمت بر غضب الهی هرگز با حکمت و عنایت حق تعالی منافاتی ندارد و تمامی صفات حق تعالی بالفعل است و عمومیت خود را در هیچ جهتی از دست نمی‌دهد؛ همان‌طور که «والله أرحم الراحمین» بر همین شیوه است و با خلود عذاب دسته‌ای از گمراهان هیچ ناسازگاری ندارد؛ زیرا حکمت و عنایت حق از عمومیت برخوردار است و همه‌ی صفات الهی در باطن هر یک از صفات خداوند موجود است.

ج) قیاس حق با خلق

گفته شد نفس آدمی موافق بخشش کلی می‌باشد و شکی نیست که حق نسبت به بندگانش ترحم هرچه بیش‌تری دارد و این دلیل ابدیت عذاب و سرمدی بودن آن را نفی می‌کند.

در پاسخ این دلیل‌واره باید گفت: این سخن، بیانی خطابی و دور از دلیل است؛ زیرا نفس ما چنین می‌اندیشد، پس خداوند متعال نیز این چنین است یا من یا ما چنین می‌اندیشیم، تو نیز چنین فکر می‌کنی قیاس مع الفارق است. نفس خوش‌باور و زودگذر که تمامی جهات یک امر جزیی را به سختی می‌تواند بیابد، چگونه بر حکمت حق حاکمیت پیدا می‌کند؛ آن هم نفسی که درگیر ضعف و بی‌توجهی به جهات مختلف حقیقت یک شیء است و گرنه این چه حکمی است که نفس عاقلی مطیع مجازات بحق زشت‌کاران نباشد. بخشش ما از ضعف نفس ما و عدم درک زشتی‌های بدکاران است و این‌گونه برخورد با مسایل از عدم درک حقایق وجودی حکایت دارد.

د) رحمت مطلق و ظهور کفر و عناد

رحمت مطلقه آن است که نعمت نداشته باشد و در بخشش و گذشت الهی جایی برای نعمت و رنج و آسیب وجود ندارد یا آن که اگر مصلحتی از وجود عذاب و نعمت باشد، به صورت قهری به طور جزئی است و عذاب ابدی، گذشته از آن که عذاب و نعمت محقق است، جزئی نمی‌باشد.

این بیان که رحمت مطلقه‌ی الهی نعمت ندارد، سخن بجایی است، نه به طور کلی و نه به طور جزئی؛ ولی عذاب و ابدیت سختی و نعمت دوزخی معلول رحمت مطلقه نیست تا به آن اشکال شود؛ بلکه تمامی ثمرات و ظهورات کردار ناشایست آدمی است و بروز کفر و عناد است که چنین آثاری را به همراه دارد، گذشته از آن که اگر عذاب و خلود دوزخی نعمت و آسیبی از جانب حق باشد، عذاب و آتش ابتدایی نیز چنین می‌باشد؛ در حالی که عارف این سخن را نمی‌پذیرد.

ه) نظام احسن

طاعت و معصیت اگرچه از بندگان است، مُلک حق است و خالق تمامی دواعی کردار بندگان بر اساس نظام احسن حق می‌باشد و بندگان از کلیت آن به دور نیستند و تحقق جزئیت آن هر چند اختیار آدمی را به دنبال دارد؛ اما تمامی ظهور و بروز آن نظام می‌باشد.

این سخن با آن که عمومیت قدرت و احاطه‌ی حق را بیان می‌کند و در واقع نیز چنین می‌باشد، نباید جهات حقی با جهالت خلقی و امکانی خلط گردد؛ زیرا اختیار و اراده عامل عمده‌ی تحقق این جزئیت است و کلیت در تحقق نظام دلیل بر تلبس مشخص خود یا گروهی نقشی ندارد. به طور مثال، در هر جامعه و محیطی به گروهی از مردم برای انجام



کارهای پست و پایین نیاز است؛ ولی این امر سبب نمی‌شود که افرادی رشد و ترقی طبیعی خود را متوقف سازند تا مناسبت طبیعی با چنین کارهایی را پیدا کنند؛ بلکه سستی و ضعف ارادی و بی‌همتی و انحراف آن‌ها عامل چنین انحطاط و مناسبتی می‌باشد؛ اگرچه عوامل قهری دیگری در این امر می‌تواند نقش عمده‌ای داشته باشد؛ پس نظام احسن همان گونه که بهشت دارد، باید دوزخ، آتش و عذاب نیز داشته باشد؛ ولی این امر سبب نمی‌شود که دسته‌ای خود را با چنین مقامی مناسب ببینند و زشتی و فساد و کفر و عناد را دنبال نمایند و آن را حتمی و ضروری بدانند.

(و) جهان طبیعت

تعذیب، ضرر خالی از منفعت است و ابدیت عذاب، ضرر و زیان آشکاری است که خالی از هر فایده‌ای است.

این سخن نیز بی‌اساس است و پایه‌ای ندارد؛ زیرا تعذیب و سختی دوزخی آثار کردار ناشایست است و ابدیت آن نوع اخص چنین امری می‌باشد و جهات سببی دارد؛ خواه ضرر باشد یا نباشد، منفعت و سودی برای دیگران داشته باشد یا نداشته باشد، این‌ها هیچ یک برای انفکاک آثار کردار ناشایست سبب نمی‌گردد؛ زیرا هر فعلی اثر مخصوص خود را به دنبال دارد و غایت خوب و بد آن کار، حقیقت و کمال نظام طبیعی عالم می‌باشد؛ اگرچه بدکار و زشت سیرت در این زمینه برای خود و به دست خویش آسیب فراوانی به بار آورد و خود را در گرداب بلا و سختی مبتلا سازد و خود را برای همیشه در عذاب و سختی ببیند.

ز) فاعلیت حق و لزوم قابلیت

همه‌ی صفات الهی فعلیت کلی دارد و به دنیا یا آخرت ویژگی ندارد و وصف «ادعونی استجب لکم» یا «امن یجیب» برای همه جا و برای عموم است، هر کس خدا را بخواند و برای هر چه که بخواند، خداوند او را در می‌یابد و هر مضطری می‌تواند به حق امیدوار باشد. کافر در دوزخ چنین وضعی را می‌یابد که مضطر واقعی و حقیقی می‌شود و خدای خود را از عمق دل و جان می‌خواند و حق او را به صورت قهری پاسخ می‌دهد و از عذاب و آتش رفع غائله می‌شود.

این سخنان اگرچه ظاهری زیبا دارد و هر یک از مقدمات آن صحیح است، اساس ترکیبی درست و نتیجه‌ای گویا ندارد؛ زیرا درست است که همه‌ی صفات حق فعلی است و از عمومیت برخوردار است و هر کس می‌تواند به حق دل بندد؛ اما تمامی این بیانات با خلود و عذاب ابد ناسازگاری ندارد؛ زیرا هر چند فاعلیت حق در تمامی صفات خویش تمام و فعلی است، قابلیت افراد در برخورداری از این صفات را نباید نادیده گرفت. در دنیا نیز این چنین نیست که هر کس و هر چه پیش آید به توسط این صفات و بدون لحاظ قابلیت‌ها و موانع و زمینه و شرایط باشد؛ بلکه زمینه، مناسبت، صلاحیت و مصلحت در تمامی موارد ملحوظ است. کافران معاند در دوزخ از عناد و لجاجت خود روی‌گردان نمی‌باشند و شرک و بغض به حق را دنبال می‌کنند و آه و ناله‌ی آنان با کفر و عناد و بدبینی به حق صورت می‌پذیرد و روح تسلیم و ایمان در دل آنان شکوفه نمی‌زند.



تحصیل و حصول

از این بیان، پاسخ ادعای بعد روشن می‌گردد که ایمان و کفر، دنیا و آخرت نمی‌شناسد و اگر ایمان باشد، عذاب آن‌جا ابدی نخواهد بود و اگر عذاب جاودانی باشد، کفار ایمان نخواهند آورد؛ در حالی که آنان حقیقت را در دوزخ می‌یابند و از آن یاد می‌کنند.

در نقد این دلیل باید گفت: ایمان اگرچه به دنیا یا آخرت ویژگی ندارد و در هر جا و برای هر کس که زمینه‌ی توحید برای وی فراهم شده باشد موجود است، هرگز عذاب و دوزخ ابدی را نمی‌یابد و ابدیت عذاب با وجود ایمان سازگار نیست؛ ولی کافر از این عناوین و مصادیق بهره‌ای ندارد؛ زیرا وی ایمانی نداشته است و ایمان نیز نخواهد آورد و از حقیقت ایمان برای همیشه به دور خواهد بود.

تحصیل ایمان و هر کمال و نقصی در دنیا ممکن است و نه در آخرت و در آن‌جا تنها حصول را دارند و این چنین نیست که کافر در دوزخ به ایمان رسد و مؤمن شود، تنها این‌جا محل کاشت و آن‌جا محل برداشت است و کافر در هر حال از کفر خود به دور نیست و در تمامی مراحل شدت و عذاب، عامل بروز سختی و درد او کفر و عناد وی می‌باشد. هنگامی که کفار در آتش دوزخی فریاد و شیون سر می‌دهند و از خدای خود طلب کمی و کاستی عذاب را می‌کنند، این درخواست آنان نیز با عناد و لجاجت همراه می‌باشد. آنان، حق را مورد عتاب قرار می‌دهند و می‌گویند: خدایا، شقاوت ما باعث این وضع نابسامان شده است؛ این در حالی است که شقاوت خود را از حق می‌بینند و هنگامی که می‌گویند: خدایا، ما را به دنیا بازگردان، می‌خواهند بگویند خدایا، بدی‌ها و زشتی‌ها از آن‌ما نیست؛ بلکه تمامی از ناحیه‌ی توست! آنان حق تعالی را



مورد اتهام قرار می دهند و تمامی زشتی‌ها و عناد خود را از حق می دانند. پس در آخرت و دوزخ حقایق روشن می شود و هرکس خویش را با تمامی کردار و آثار عملی دنیای خود می بیند؛ اما چیزی تغییر نمی یابد، کافر تیزبین می شود، ولی مؤمن نمی شود. دنیا و عالم ماده حجاب است و کافر هم خود حجابی و ظلمت در ظلمت است و گاه می شود که ظلماتی در هم می آمیزد.

هنگامی که آخرت حاصل می گردد و حجاب طبیعت برطرف می شود، هرکس خود را همان طور که هست می یابد و کافر خود را چیزی جز حجاب نمی بیند و همین عامل عذاب و آتش و دوزخ وی می شود. این چنین نیست که وقتی حجاب طبیعت برطرف شد، دیگر حجاب نفسانی برداشته شود و همه ایمان آورند و به حق واقف گردند و تمامی اهل عناد به ایمان و خلوص و صلاح در آیند.

ناامیدی و فرهنگ خلود

در این جا لازم است به نکته ای اشاره شود که خاطرنشانی آن بسیار بایسته و ضروری است.

ممکن است گفته شود تفکر خلود و دوام عذاب و آتش که در واقع اندیشه ای مستفاد از قرآن کریم و سنت است با روح امید و فرهنگ رشد و منش دیانت مخالف است.

آدمی گرفتار حوادث فکری می باشد و در هر صورت خود را گاه گاه دور از تفکر و تحیر و شک و تردید می بیند و گاه رنگ و بوی عناد و ناباوری و نارضایتی و شکایت را در خود به طور روشن و ملموس می یابد و احساس چنین حالاتی را در خود مشاهده می کند و گاه جسارت کفر و عناد و الحاد را در خود زنده می یابد.



هنگامی که دوزخ و عذاب و آتش را می‌بیند و خلود عذاب و ابدیت دوزخ را باور می‌کند و نابخشودنی خدای قادر متعال را نسبت به دسته‌ای می‌یابد، دیگر روح امید و فرهنگ حیات معنوی را در خود مرده می‌یابد و فرهنگ یأس، سستی، پژمردگی و انحراف و دوری هرچه بیش‌تر از حق را در دل جای‌گزین می‌نماید و تمامی مهر و دوستی را به زشتی و عناد مبدل می‌سازد و این چنین امری از خدای مهربان و پروردگاری که منبع تمامی کمالات و مبدء امید و امیدواری برای همه است به دور می‌باشد و چنین فکری با اساس توحید، حیات و امید سازگاری ندارد. توحید و اسلام شعار امید و عطوفت را دارد و ابدیت عذاب و آتش با این ندا مخالف است و راه را بر امیدواری مسدود می‌سازد.

مطلب را می‌توان به‌طور خرده و شکایت چنین بیان داشت که متولیان مجازی دیانت و سردمداران دست دوم دین، همیشه بر جامعه و مردم روح خوف و هراس را حاکم نموده‌اند و چماقی از ترس برای مردم عادی فراهم آورده‌اند و واژه‌هایی؛ مانند: عذاب، آتش، دوزخ، سختی و مکافات و هزاران عناوین و کلمات دیگر را در هر فرصت و مقامی به رخ مردم کشیده‌اند و خدا، دین و آخرت را مظهر سختی و شکنجه معرفی نموده و آخرت را شکنجه‌گاه عمومی پروردگار نمایانده‌اند.

آنان، حق را مکافات‌گر قهار و قیامت را پرسش‌گاه سخت و دوزخ را سیاه‌چال بی‌انتها معرفی نموده و راه هر امید و نشاطی را بر همگان بسته‌اند و مردم را از امید دور داشته و صفات حق را بیان نکرده‌اند و عشق و مهر به حق را ریشه نداده و شور و احساس مردمی را تازه نکرده و راه آرزوی زیارت و ملاقات حق و مظاهر او را در دل‌ها نپرورانده و بذر عشق و شوق را در جان‌ها نکاشته‌اند.

آنان، به جای آن که از امید و مهر سخن سر دهند و خداوند امید و دوستی را معرفی کنند و محبت و صفای حق و خلق را ظاهر سازند، هر چه چوب سوخته و نسوخته بوده در دوزخ جای داده و قدرت حق را آتش‌گیره‌ی آن قرار داده‌اند و به جای آن که الفت و دوستی را میان هر ذره برپا سازند و آتش میان خلق و خالق را بر اندازند و تمام مردمان ساده‌دل را شیفته‌ی خدا و مظاهر پروردگار سازند، در دنیا دود و آتش از جهنم به راه انداختند که دیگر چشم چشم را نبیند و مهری احساس نگردد و راهی از دلی به دلی یافت نگردد. راه امید را به عذاب و راه نجات را به دوزخ و راه مهر و محبت را به ترس و هراس مبدل ساخته‌اند و در آخر، تیر خلاص را بر قلب امیدرها ساخته و خلود و ابدیت عذاب را نصیب دسته‌ای کرده‌اند. اگر آنان به مانند سیره‌ی انبیای بزرگوار و ائمه‌ی معصومین علیهم‌السلام عمل می‌کردند، مردم را بیش‌تر امیدوار می‌ساختند و از مهر و عطف حق بیش‌تر به مردم گوشزد می‌کردند. امروزه، بر اثر تبلیغات منفی این گروه، مسلمین چنین وضعی را به خود نمی‌بینند و نقش دین و دیانت در زندگی و جامعه‌ی آن‌ها به سردی و آشفتگی کشیده شده است.

سیری ناپذیری دوزخ

مسئله‌ی دیگری که لازم است از آن رفع ابهام شود این است که اگر دوزخ و اهل آتش خلود و دوام ابدی داشته باشند و جهنم سخن از «هل من مزید» سر دهد، نظام احسن خود را به نظامی پر آشفته و پر از بلا می‌دهد که با هیچ توجیهی نمی‌تواند وصف احسن را برتابد.

آیا می‌شود خداوند متان بندگان خود را این‌گونه محروم سازد و از خیر و صلاح ابدی باز دارد و فقط استعداد دوزخ را فعلیت بخشد و تا می‌شود عذاب و آتش و حرمان ابدی را برای چنین گروه‌هایی قرار دهد؟



خدایی که خود ارحم الراحمین، مهربان، عطف و ودود می‌باشد.
پس فرهنگ یأس و ناامیدی و روح خوف و هراس و حرمان ابدی با
تمامی شئون الهی ناسازگار است و جان و روانی خود را در مقابل آن
تسلیم و آرام نمی‌بیند.

تفاوت مکافات با فرهنگ ارباب

در پاسخ به این پرسش که اموری صحیح و فاسد را در هم آمیخته
است باید گفت: در این مقام دو امر را باید از هم جدا دید و هر یک را در
جایگاه خود بررسی نمود: نخست این که گروه دین‌پرداز، فرهنگ دیانت
و هدایت را به چوب و چماق آلوده کرده و خود را کنار نهاده و هرچه
آتش و عذاب بوده و نبوده به جان مردم ریخته و روح آدمی را از امید دور
داشته و انسان را از خدای خود دل‌آزرده کرده‌اند، ایرادی است که وارد
است و باید در بازنگری عمیق فرهنگ شریعت مورد توجه قرار گیرد؛
ولی این امر را نباید با عذاب و مکافات واقعی و مجازات و حرمان
مناسب طبیعی مخلوط نمود و در هم آمیخت؛ زیرا عذاب و آتش و
ابدیت نه تنها راهی برای ناامیدی باز نمی‌گذارد و یأس را به دنبال
نمی‌آورد؛ بلکه راه‌گشای امید و مبدء سعادت و ضامن استحکام روح
آدمی است و در این جا به طور خلاصه از خصوصیات آن یاد می‌شود.

چنین نیست که تعداد زیادی از مخلوقات خداوند، عذاب ابدی
داشته باشند و خیر و صلاح را در پیش راه خود نبینند. چنین توهمی
به خاطر عدم درک صحیح قوانین جزایی و بیگانگی با وسعت مخلوقات
الهی و عدم شناخت خصوصیات دوزخ و عذاب می‌باشد که در این جا
به طور مختصر از هر یک از آنها یاد می‌شود.

فیض الهی

نسبت به مخلوقات الهی و وسعت دامنه‌ی فیض پروردگار باید گفت: مخلوقات پروردگار بیش‌تر و برتر از آن است که تمامی آن‌ها به ذهن عادی آدمی آید و آن‌چه که به ذهن و تصور می‌آید، همه‌ی آن مظاهر الهی نیست و ما اندکی از بسیار را در خود تصور می‌نماییم و جز اندکی از موجودات آسمانی و مجردات عقلی و نفسی و تحقیقات مثالی و خلاصه تمامی فیوضات و ظهورات حق را به یاد نمی‌آوریم، آن هم تمامی را به کلیت و مفهوم یا معنا و وهم می‌یابیم.

از جن و بشر تا ملایکه‌ی آسمان و زمین و فوق عوالم ملایک که مقام عالین و موجودات برتر است و درک هر یک از این‌ها فقط به‌طور کلی است و به قول شاعر:

«زمین در جنب این افلاک مینایی

چو خشخاش است بر روی دریایی»

در تمامی این مخلوقات، تنها انسان، جن و حیوان است که مورد سؤال و عقاب قرار می‌گیرد و حساب و کتاب را به دنبال دارد.

در میان تمامی این آفریده‌ها که درک آن ممکن نیست، دوزخ تنها نصیب اندکی از جن و انس می‌شود و عوالم دیگر چنین دوزخی را ندارند و موجودات عوالم بالاتر از ملایک و پایین‌تر از جن و انس موضوع بحث نمی‌باشند؛ پس در میان تمامی عوالم و موجودات، تنها انسان و جن است که دوزخی می‌باشد و آنان نیز اگر صالح باشند، گذشته از آن که دوزخی ندارند، خود نیز در مواردی می‌توانند شافع و وارسته باشند و گروه‌های عاصی که درصد بالایی از اهل دوزخ را تشکیل می‌دهند، بسیاری تا پیش از دوزخ و عذاب، مکافات خود را در عوالم مختلف قبل



از دوزخ می‌بینند و در دنیا با آلام آن و یا با فشار قبر و دردهای برزخی خود را از ریب و رنگ‌گناه پاک می‌سازند و بسیاری از بسیار نیز در قیامت مورد عفو همگانی حق و بخشش خوبان و اهل شفاعت به مناسبت خاص خود قرار می‌گیرند و کسانی که به دوزخ و عذاب وارد می‌شوند، گذشته از آن که نسبت به همه‌ی جن و انس درصد کمی را دارند و بسیار اندک می‌باشند، بسیاری از آنان که ظاهری از ایمان دارند با گرفتاری در آتش و آلام دوزخی پاک می‌گردند و مورد عفو حق تعالی قرار می‌گیرند و بعد از مدتی مکافات خود را پشت سر می‌گذارند و خود را از دوزخ دور می‌بینند و بسیاری از دوزخیان نیز اگرچه عذاب و آتش بسیار می‌بینند، به مقتضای ایمان ضعیف و بی‌عنادی، استحقاق ابد را ندارند و راه نجات و امید رهایی را اندیشه می‌نمایند و مورد شفاعت شافعان قرار می‌گیرند؛ چرا که هر یک از آنان بسیاری را شفاعت می‌کنند و در پایان «آخر من یشفع فهو ارحم الراحمین» است که بعد از تمامی شافعان و گذشت‌ها و بخشش‌ها، حق تعالی شفاعت می‌کند و پر واضح است که این شفاعت برای دوزخ و عذاب تنها شماره‌ی اندکی باقی می‌گذارد.

پس کسانی که ابد را می‌یابند و دوزخ ابدی و آتش دایمی را دارند، گذشته از آن که بسیار نیستند، کمی از کم و اندکی از اندک می‌باشند و آنان نیز تمامی از ائمه‌ی کفر و کسانی هستند که اساس زشتی و پلیدی کفر و عناد را به شمار می‌روند و به نظام توحیدی آسیب‌کلی وارد ساخته‌اند و با هیچ قانون و نظام جزایی نمی‌توان از آن‌ها گذشت، جز آن که عدالت و حکمت را به دور داشت و جهل و تجاوز را جای‌گزین تمامی خیرات نمود. شاهد این مطلب و این‌گونه برداشت از اهل خلود و آتش و عذاب دوزخی، روایات می‌باشد که دسته‌ای از آن‌ها را معرفی و بیان می‌کند؛

گذشته از آن که تمامی اهل خلود در یک سطح از عذاب و سختی نیستند و هر یک مرتبه‌ای خاص به خود را دارند؛ چنان که این امر در روایات ما موجود است و برای نمونه، در روایتی می‌فرمایند: «درجات دوزخ هم چون درجات جَنّت مختلف است». دوزخیان جاودانه دسته‌ای بسیار اندک هستند که در پایین‌ترین درکه‌ی آتش و عذاب قرار دارند و تابوت آتش ویژه‌ی عده‌ای خاص می‌باشد. این حقیقت در روایات بسیاری بیان شده است.

بر اساس آنچه گذشت، دوزخ چندان گسترده نمی‌باشد و چنان روح آدمی را آزرده نمی‌سازد و سبب ناامیدی نمی‌شود و می‌توان گفت: اگرچه جهنم «هل من مزید» سر می‌دهد و از زیادی سخن می‌راند، همین ناله و شیون جهنم حکایت از محدودیت و قلّت دوزخیان می‌کند؛ گذشته از آن که دوزخ همه‌ی کسانی را که در خود می‌گیرد به تمامی در خود باقی نمی‌گزارد.

حال، چه کسانی در دوزخ به طور ابد و دایمی باقی می‌مانند و به حکم خلود و ابد در دوزخ می‌مانند، خدا می‌داند و بس؛ اگرچه یافت آن به صورت کلی روشن است که کسی حکم خلود و ابد در آتش و عذاب را می‌یابد که رنگ و بوی ایمان را در خود ندیده باشد و عناد و سرکشی به حق را پیشه‌ی خود ساخته باشد؛ ولی چنین مخلوقاتی را به معنای دقیق آن کم‌تر می‌شود یافت؛ زیرا تمامی موجودات به نوعی خدا را در دل دارند و حق راه‌گریز کلی را برای آنان قرار داده است؛ جز اندکی از انس و جن که چنین وضعی را دارند و سزاوار آن می‌باشند.



استعمار پنهان

خلود و ابدیت عذاب و آتش برای چنین گروهی از گمراهان معاند و سردمداران تباهی، موجب یأس و ناامیدی مردم و بسیاری از انسان‌ها نمی‌گردد؛ اگرچه عذاب و آتش برای بسیاری از گناه‌کاران محقق خواهد شد، همان‌طور که بسیاری به تناوب در طی طریق آخرت بخشیده می‌شوند.

حال، آن‌چه از اعتقاد اندکی از اهل سنت و اهل عرفان بر عدم خلود آتش و عذاب و دوزخ به دست می‌آید، تمامی از سادگی و عدم درک زشتی‌های کج‌روان بوده و رقت قلب و دل‌نازکی آن‌ها و انعطاف بیش از حد و افراطی آن‌ها علت دوری آنان از مرز حکمت و عنایت حق گردیده است؛ اگرچه می‌توان گفت جهت اساسی در القای این‌گونه اعتقادات، استعمار پنهان است که در این جا به آن اشاره می‌شود.

اسلام از ابتدای حرکت و تکون خود هم‌چون تمامی ادیان آسمانی و حرکت‌های مردمی، همیشه در خود نشو و نماي باطل را داشته؛ به‌طوری‌که بیش‌تر با این گروه منافق درگیر بوده، بلکه تمامی انحرافات و شکست‌ها و کج‌روی‌ها را همینان که در ظاهر خود را با آیین اسلام هماهنگ می‌کردند به وجود آورده‌اند.

از صدر اسلام و در زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله همین قوم‌گرگ صفت در لباس میش در تمامی صحنه‌ها خودنمایی می‌کردند و چون مناط و هدف مشخصی نداشته‌اند به هر نحو و نوعی ظاهر می‌گشتند و قافله‌ی حقانیت را اگر می‌توانستند به باطل و انحراف می‌کشاندند و همین گروه، نخستین ضربه‌های اساسی را به اسلام و رشد سالم و حرکت صحیح آن وارد ساختند تا جایی که بعد از رسول خدا صلی الله علیه و آله دین را محاصره نمودند و

بعدها چهره‌های خارجی این گروه به آسانی خود را به مرکز و دایره‌ی حکومت و مباحث علمی رسانیدند و بر نوع و طریقی مباحث انحرافی را با انواع گوناگون آن در افکار و انظار مسلمین جای دادند و نادانی مردم و سادگی صاحبان نظر و حامیان دین نیز به این امر کمک نمود و در اکثر مباحث فرعی و اصولی و اجتماعی و اعتقادی رد پاهایی از جهل و انحطاط و پوچی و ارتجاع را گشودند و چهره‌های باطل را به صورت حق به مردم و جوامع اسلامی قالب کردند که بیان هر یک از این موضوعات و مسایل شرح مفصلی را لازم دارد و در این مقام به همین امر کلی اکتفا می‌گردد که فکر «عدم خلود» یکی از امور استعماری می‌باشد.

این اعتقاد گذشته از آن که کناره‌گیری از حقانیت دین و منش عصمت و روش ائمه‌ی معصومین علیهم‌السلام را در پی دارد، بهترین عامل برای تسکین عاصی و کافر و معاند می‌باشد.

این گروه‌های گمراه با خود می‌گویند: وقتی خلود نباشد، اگر آخرتی نیز باشد، برای ما همراه باراه نجاتی است و هر چند ممکن است در ابتدا مشکلاتی داشته باشیم، در پایان، خوب و بد، سرنوشت واحدی دارد و این امر خود عذاب وجدان را برای آن‌ها کاهش می‌دهد و موجب می‌شود ستیز با حق را با آرامش تمام ادامه دهند؛ به خصوص سردمداران حکومت‌های به ظاهر اسلامی برای خود و ایادی برتر از خود چنین تبلیغات سویی را لازم داشته‌اند و به خوبی توانسته‌اند این امر را در اذهان مردم نهادینه نمایند.

پس به آسانی می‌توان چنین مطلبی را عنوان نمود که فکر عدم خلود را کسانانی دنبال کرده‌اند که گذشته از آن که زشتی عناد را به خوبی نشناخته و ساده‌دلی و خوش‌باوری را در دل پروراده‌اند و ناخودآگاه ابزار دست



سالوس و وساوس شیادان گشته‌اند، بزرگ‌ترین انحراف و سرپیچی را از روش حضرات معصومین علیهم‌السلام و منش شیعه پیدا نموده‌اند؛ اگرچه بعضی از عالمان شیعی - با تمامی منزلت و بزرگی - با این امر همگام بوده‌اند، صفا و خلوص اینان مانع از هرگونه توهّمی نسبت به صداقت و سلامت آنها می‌گردد و تنها ساده‌دلی و دل‌نازکی آنها می‌تواند علّت این امر باشد.



روایاتی دیگر در باب خلود

در پایان برای تیمّن و تبرّک و وضوح هرچه بیش تر به بعضی از روایات باب خلود اشاره می شود تا جای هیچ گونه توهمی برای اهل حق و سعادت باقی نماند.

در آتش ماندگان

عن ابن ابی عمیر قال: سمعت موسی بن جعفر علیه السلام يقول: «لا یخلد الله فی النار إلاّ أهل الكفر والجحود وأهل الضلال والشرك ...»^۱

از این حدیث شریف به دست می آید که تنها سه دسته در آتش دایمی جاودانه هستند: کفار، مشرکان و اهل عناد و ضلال. مراد از دسته سوم کسانی هستند که نسبت به حضرت علی علیه السلام بغض و عناد دارند که اینان از پیروان و صاحبان تابوت آتش در قهر دوزخ می باشند.

چیزی که از این حدیث شریف به وضوح روشن می گردد این است که خلود در آتش در این روایت به وضوح و صراحت آمده است؛ نه خلود در دوزخ تا امکان زوال عذاب آتش و درد آن به وجود آید و چنین انفکاک قابل تصوّر باشد، مگر آن که کسی گوید با وجود آتش ابدی، در نهایت عذابی نمی ماند و آتش بر همه ی اهل دوزخ سرد و سلامت می شود؛ ولی این سخن هیچ پشتوانه ی علمی ندارد؛ زیرا فاعلیت عذاب و آتش و قابلیت اهل دوزخ در دوزخ دست خوش حادثه ای واقع نمی شود و طول مدّت و ابدیت عذاب و آتش در جهت فاعل و قابل تغییری را ایجاد نمی کند.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
تفسیر قرآنی و فلسفی بحث



۱- بحار الانوار، ج ۸، ص ۳۵۱، ح ۱.

منکران امامت امیر مؤمنان علیه السلام

عن ابن حمزة عن أحدهما عليهما السلام في قول الله عز وجل: بلى، من كسب سيئةً وأحاطت به خطيئة قال: «إذا جحد إمامة أمير المؤمنين فاولئك أصحاب النار، هم فيها خالدون»^۱.

روایت شریف می فرماید: اهل آتش و مخلدان در آن کسانی هستند که امامت حضرت امیر مؤمنان علیه السلام را مورد انکار قرار دادند و ایشان را امام بحق ندانستند و از وی سرپیچی داشته باشند».

در این روایت، صاحبان و مصاحبان آتش و خلود آنان مطرح است؛ نه دوزخ و جهنم و تفکیکی میان دوزخ و آتش و عذاب و اهل آن نمی باشد.

ناماندگاری موحد در آتش

عن ابن عباس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «والذي بعثني بالحق بشيراً ونذيراً لا يعذب الله بالنار موحداً أبداً...، وحق علي أن لا أصلي بالنار أهل توحيدى، ادخلوا عبادي الجنة»^۲.

حدیث نبوی بر این نکته تأکید دارد که موحد و اهل توحید و گروه یکتاپرستان هرگز عذاب و آتش به خود نمی بینند؛ اگرچه اهل معصیت و گناه باشند و حق تعالی بر خود چنین دیده که اهل توحید را در آتش قرار ندهد و با دعوتی عام می فرماید: بندگان موحد با هم وارد بهشت شوید و در آن به سر برید.

از ظاهر این حدیث استفاده می شود که موحد، آتش و دوزخ را نمی بیند؛ اگرچه اهل معصیت و صاحب گناهان بزرگ باشند؛ به خصوص که در این حدیث لسان خطاب به طور صریح این امر را بیان می دارد؛ ولی

۱- بحار الانوار، ج ۸، ص ۳۵۸، ح ۲۳.

۲- بحار الانوار، ج ۸، ص ۳۵۸، ح ۲۰.

چیزی که مسلم است و در بررسی مدارک دیگر نیز باید مورد نظر قرار گیرد این است که بسیاری از موحدان گناه کار وارد دوزخ می شوند؛ هر چند خلود در عذاب و آتش را ندارند و در نهایت از عذاب و دوزخ رهایی می یابند و حدیث بعدی در جهت بیان همین امر می باشد.

اقسام موحد و کافر

فیما کتب الرضا علیه السلام للمأمون من محض الإسلام: «أنَّ الله لا یدخل النار مؤمناً وقد وعده الجنة، ولا یدخل النار کافراً، وقد وعده النار، والخلود فیها، و مذنبوا أهل التوحید یدخلون النار ویخرجون منها، والشفاعة جائزه لهم»^۱.

این حدیث شریف با کوتاه ترین بیان تمامی اقسام اهل کفر و ایمان و رابطه ی آنان با آتش و عذاب را عنوان می کند و می فرماید: حق تعالی مؤمنی را در آتش داخل نمی سازد؛ زیرا او را وعده ی بهشت داده است و کافری را نیز از آتش خارج نمی سازد؛ زیرا وعید آتش و خلود در آن را نسبت به اهل کفر داده است و گناه کاران از اهل توحید را هر چند به دوزخ وارد می سازد، در نهایت آنان را از آتش خارج می نماید و شفاعت برای آنها می باشد.

چیزی که باید از این حدیث شریف به دست آورد همان بیانی است که ابتدا نسبت به روایت در این حدیث می فرماید: خداوند متعال مؤمن را داخل آتش نمی کند و بعد می فرماید: گناه کاران اهل توحید به آتش داخل می شوند؛ ولی خارج می گردند، که به خوبی روشن می شود مراد از این بیان که: «حقّ علیّ أنّ لا اصلی بالنار أهل توحیدی» و یا «لا یعدّب الله بالنار مؤحداً أبداً» همان خلود در آتش و عذاب است و گرنه اهل کفار و

۱- بحار الانوار، ج ۸، ص ۳۶۲، ح ۳۶.



عصیان نیز آتش را می‌بینند؛ اگرچه موحد و مؤمن باشند. هم‌چنین حدیث شریف می‌فرماید: هیچ کافری از آتش خارج نمی‌شود. این حدیث وعید آتش و خلود در آن را عنوان می‌کند و جایی برای خروج یا زوال و انفکاک آتش و عذاب از دوزخ باقی نمی‌گذارد و دخول و خلود در آتش را مطرح می‌سازد.

دشمنان معاند علی علیه السلام

عن منصور بن حازم قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «وما هم بخارجين من النار؟ قال عليه السلام: أعداء علي عليه السلام هم المخلدون في النار أبد الأبدین ودهر الداهرين»^۱.

حدیث شریف به‌طور صریح عنوان می‌نماید کسانی که در آتش و عذاب جاودانه می‌باشند خروجی برایشان نیست و مراد، دشمنان حضرت علی علیه السلام هستند که دشمنان آن حضرت معنایی گسترده‌تر از معاندان و اهل بغض و عناد به آن حضرت می‌باشد؛ اگرچه ممکن است این عنوان مخصوص اهل بغض و عناد به آن حضرت باشد و مراد از دشمنان علی علیه السلام کسانی باشند که در مقابل آن حضرت ایستادند و حق آن حضرت را غصب نمودند و با اسلام آن کردند که نباید می‌کردند. مطلبی که در این حدیث شریف قابل دقت است بیان حضرت نسبت به معانی آیه است که «ما هم بخارجین من النار» را به‌طور صریح و مفصل مطرح می‌سازد و می‌فرماید: «هم المخلدون في النار أبد الأبدین ودهر الداهرين»، که منتهای تفصیل و تصریح در بیان خلود و عدم خروج می‌باشد.

۱- بحار الانوار، ج ۸، ص ۳۶۲، ح ۳۷.

خلود و ائمه‌ی کفر و نفاق

عن جابر قال: سألت ابا عبد الله عليه السلام عن قول الله: «ومن الناس من يتخذ من دون الله أنداداً، يحبونهم كحب الله، قال: فقال: هم اولياء فلان وفلان وفلان، اتخذوهم ائمةً دون الامام الذي جعله الله للناس اماماً، فلذلك قال الله تبارك وتعالى: «ولو يرى الذين ظلموا اذ يرون العذاب ان القوة لله جميعاً وأن الله شديد العذاب؛ اذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا» إلى قوله «وما هم بخارجين من النار»، قال: ثم قال أبو جعفر عليه السلام: هم والله يا جابر، ائمة الظلم واتباعهم»^۱.

از این حدیث شریف حقایق و اسراری ظاهر می‌گردد که فهم آن جز در خور اولیای بحق الهی و محبان صدیق آنان نمی‌باشد و اظهار و بیان آن مصلحت و مناسبت ندارد و اجمال آن بیش از تفصیل و اشاره‌اش بیش از تصریح بیان‌گر حقیقت امر می‌باشد.

از آیات «ومن الناس من يتخذ من دون الله أنداداً»، و «اذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا»^۲ به‌نیکی روشن می‌گردد که آن حضرت بیان طالب و مطلوب گمراه را می‌نماید که چگونه با کفر و بغض و عنادشان دست‌خوش حرمان و شقاوت ابدی می‌شوند و با عنوان «وما هم بخارجين من النار» پایان بی‌پایان و عاقبت شوم آنان را مطرح می‌سازد. این دو گروه طالب و مطلوب گمراه اگرچه می‌تواند مصادیق فراوان و انواع گوناگونی داشته باشد، بیان آن حضرت در جهت عنوان، مصداق بارز و گویای آن می‌باشد که با عنوان فلان و فلان و فلان دیگر سخن و

۱- همان، ص ۳۶۳، ح ۴۱.

۲- بقره / ۱۶۶.



ادعایی برای گفتن باقی نمی‌گذارد و با بیان هم «والله یا جابر، ائمة الظلم و اتباعهم» تیر خلاص خود را بر اصل پیکره‌ی پلیدی و ریشه‌ی بغض و خباثت و عناد رها می‌کند.

حدیث شریف کسانی که تابوتی آتشین را دارند را معرفی می‌کند. اگر پرده از چهره‌ی این حدیث شریف برداشته شود و قیامت برپا گردد، روشن می‌شود که اهل خلود و عذاب و آتش چه کسانی می‌باشند و چه ظاهرمداران گمراهی سزاوار آن می‌باشند و هریک با نام و نشان و اسم و عنوان و قد و قامت ظاهر می‌گردیدند و مشاجره و نزاع و تأسف گروه: «إذ تبرء الذين اتبعوا من الذين اتبعوا» بر همگان معلوم می‌شد.

عناصر مصداقی

اگر دلیلی برای اثبات خلود عذاب و آتش دوزخی نمی‌بود، جز وجود این دسته از اشرار معاند که حضرت تحت عنوان: «فلان و فلان و فلان»، وهم والله یا جابر، ائمة الظلم و اتباعهم» مطرح می‌فرمایند، عالی‌ترین دلیل و محکم‌ترین برهان برای حصول قطع و تحصیل یقین برای عاقل و مؤمن بود که ابدیت عذاب و آتش و دوزخ به وجود آن‌ها قایم خواهد بود و بدون وجود چنین ابدیت و خلودی، جبرانی در خور اینان تحقق نمی‌یافت و نمی‌شد تعریف درستی برای جزا و مکافات و عدالت و میزان داشت.

این موجودات پلید و چهره‌های به غایت زشت اینان بهترین دلیل برای خلود عذاب و آتش است و اگر دلیلی جز وجود این ائمه‌ی کفر و عناد و بغض و الحاد نباشد، ضرورت خلود دوزخ امر مسلّمی می‌باشد و کمبود و نقصی ندارد و حکمت حق تعالی آن را ایجاب می‌نماید.

نتیجه‌گیری و خلاصه‌ی بحث

خلاصه‌ی بحث این شد که ابدیت عذاب و آتش و دوزخ حقیقتی دینی و فلسفی است که به مقتضای دلیل و برهان شرع و عقل ضرورت دارد و این نوع از عذاب و کیفر از باب انتقام شخصی، گروهی و یا برای حفظ نظام نیست؛ زیرا حق تعالی کامل است و انتقام از بندگان معنا ندارد و نظام ناسوتی در قیامت وجود ندارد تا حفظ آن لازم باشد؛ بلکه عذاب آخرت از باب لازمه‌ی عمل و آثار وجودی کردار مخلوقات می‌باشد که شریعت هم چون حکیم و طیب حاذقی که خبر از حال و آینده‌ی بیمار می‌دهد جزیی‌ترین امور این مسأله را بیان فرموده است.

البته، ابدیت عذاب که همان حرص و طمع نفس آدمی و طبع حیوانی و باطن شیطانی است که بر دوزخ و عذاب و آتش حاکم است با غفران و شفاعت حق و اولیای وی منافاتی ندارد و محدود به اموری دقیق و مشخص می‌باشد و کفر و شرک و بغض و عناد و الحاد صاحبان ابدیت عذاب هستند؛ مگر آن که در زمره‌ی مستضعفان قرار گیرند و اهل عصیان و گناه به مراتب درجات در عذاب و آتش تا شفاعت و مغفرت قرار خواهند گرفت و وعده و وعید حق تعالی به تمام معنای کلمه، خود را در قیامت نشان خواهد داد و این چنین نیست که عنان بر عنان رود و خوب و بد کافر و مؤمن شمر و یزید و حضرات معصومین علیهم‌السلام در راستای واحدی قرار گیرند و یا آن که شفاعت تا جایی پیش رود که شمر و شداد نیز مورد شفاعت قرار گیرند که چنین افکاری بسیار بی‌اساس و مخرب است؛ اگرچه کلام حافظ نسبت به «تسییح شیخ و جامه‌ی مرد شراب‌خوار» کلام موزون و مناسبی است.



پس دولت دوزخ دولت ابدی است و قهر حق زوالی ندارد، با آن که
لطف و مهر حق بر تمامی صفات الهی حاکم است.

