

تفسیر تطبیقی آیات ۱۰۵-۱۰۸ سوره هود از دیدگاه تفسیر المیزان و الفرقان درباره خلود بهشتیان و جهنمیان

محمد کاظم میرحسینی^۱

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۸/۵/۱۲ – تاریخ پذیرش مقاله: ۹۸/۶/۱۶)

چکیده

در قرآن، آیات متعددی هست که جاودانگی بهشتیان و جهنمیان را گوشزد می‌کند، عده‌ای را سعادتمد و مخلد در بهشت و متنعم از نعمت‌های آن، و دسته دیگر را شقاوتمند و معذب به انواع عذاب معرفی می‌کند در اینکه مراد از جاودانگی چیست و آیا بین خلود اهل بهشت و جهنم تفاوتی هست یا نه؟ بین مفسران و متکلمان اختلاف نظر وجود دارد اکثراً آنها را یکی دانسته و به معنای بقا و جاودانگی اهل بهشت در بهشت برای همیشه، و ماندگاری اهل جهنم در جهنم به صورت دائمی و نامحدود است. در این عرصه دیدگاه علامه طباطبائی و محمد صادقی، حائز اهمیت است. از آنجاکه در آیاتی؛ جاودانگی بهشتیان و جهنمیان به دوام آسمانها و زمین متعلق شده؛ ابتدا مراد از آسمان و زمین و میزان دوام آنها بررسی شده و سپس مسئله جاودانگی مورد کنکاش و مذاقه قرار گرفته است. عده‌ای آسمان و زمین را دنیا بی؛ اما علامه و صادقی اخروی می‌دانند. علامه آنها را دائمی و صادقی پایان پذیر می‌داند؛ در نتیجه علامه جاودانگی دوزخیان را بی‌انتهاء اما صادقی محدود می‌شمارد. از نتایج به دست آمده اینکه؛ با توجه به معنای لغوی خلود و تمسک به آیات ممانعت جرم و جزا و عدل الهی و مبرا بودن خدا از هرگونه ظلم، بقاء جهنمیان محدود، و با عنایت به فضل و احسان الهی و توجه به نص وارد، بقاء بهشتیان دائمی است.

کلید واژه‌ها: آیات ۱۰۵ تا ۱۰۸ هود، خلود، خالدین، خلود بهشتیان، خلود جهنمیان، علامه طباطبائی، صادقی تهرانی.

۱- طرح مسأله

یکی از مسائل کلامی مطرح بین فرقین مسأله سرنوشت ناریان و نوریان است. در آیاتی از قرآن کریم صحبت از جاودانگی اهل بهشت و جهنم است. اینکه دقیقاً منظور از خلود جهندیان در عذاب و خلود بهشتیان در بهشت چیست؟ آیا عذاب آخرت با عدالت و رحمت الهی سازگار است یا خیر؟ آیا خلود در عذاب توجیه عقلی دارد یا نه؟ و آیا خلود در عذاب یا نعمت؛ پایانی دارد یا خیر؟ آیا جاودانگی دو طائفه یکیست یا فرق دارد؟ اینها سوالاتی فرع بر مسأله خلود است که بعضی از متکلمان و مفسران در آثار خود به آن پرداخته‌اند از جمله زمخشری در تفسیر کشاف، سیوطی در الدر المنشور، بحرانی در البرهان، صدرالدین شیرازی در تفسیر القرآن الکریم، طبرسی در مجمع البیان، طوسی در التبیان، عیاشی در تفسیر العیاشی، فخررازی در مفاتیح الغیب، فیض کاشانی در تفسیر الصافی، قمی در تفسیر القمی، طباطبائی در المیزان، حسینی شیرازی در تقریب القرآن، مکارم شیرازی در تفسیر نمونه، صادقی تهرانی، در الفرقان که اکثریت با تفاوت‌هایی در پردازش و استدلال، معتقد به خلود هر دو طائفه به صورت دائمی و نامحدود هستند مگر ابن عربی با نگرش خاص و ملاصدرا طبق یک احتمال؛ و از معاصران صاحب تفسیر الفرقان که به گونه‌ای قائل به محدودیت عذاب اهل جهنم هستند. مقالاتی نیز در این زمینه با رویکرد تأیید و تمییز با نظریه علامه طباطبائی در المیزان به نگارش درآمده که عبارتند از: ۱- بررسی تطبیقی آیات خلود در جهنم از منظر علامه طباطبائی و فخررازی؛ کریم علی محمدی و عبدالمجید علی محمدی، ۲- مسأله خلود در عذاب و دیدگاه علامه طباطبائی؛ احمدی‌بیشتبی، ۳- بررسی نظریه تفسیری علامه طباطبائی در جاودانگی دوزخ؛ سید محمد علی ایازی و فرهاد ترابی که در صدد توجیه عقلانی مسأله خلود و اثبات نظریه علامه طباطبائی در سایه نظریه مشهور هستند. لکن مقاله حاضر با تمرکز بر نصوص قرآن و تکیه بر عدل و احسان الهی به رد نظر مشهور می‌پردازد که طبیعتاً رویکردیست جدید و

قابل تأمل. مسأله به روش تحلیل محتوا و براساس داده‌ها و اطلاعات، گردآوری و بررسی شده است. در ابتدا چند مطلب مقدماتی از نظر خوانندگان می‌گذرد.

۲- مفهوم و موارد خلود در قرآن

در آیاتی از سوره هود مسأله خلود و جاودانگی را این‌گونه طرح می‌نماید:

آن روز که (قيامت) فرارسد هیچ‌کس جز به اجازه او سخن نمی‌گويد گروهي از آنها شقاوتمند و گروهي سعادتمند. اما آنها که شقاوتمند شدند در آتش‌اند، و برای آنها زفیر و شهيق (ناله‌های طولانی دم و بازدم) است. جاودانه در آن خواهند ماند، تا آسمان‌ها و زمين برپاست، مگر آنچه پروردگارت بخواهد که پروردگارت هر چه را اراده کند انجام می‌دهد. اما آنها که سعادتمند شدند در بهشت جاودانه خواهند بود، مادام که آسمان‌ها و زمين برپاست مگر آنچه پروردگارت بخواهد، بخششی است قطع نشدنی!.

در ابتدای آیات اشاره به تقسیم همه مردم به دو گروه کرده می‌گوید: «گروهي خوشبخت و گروه ديگري بدباختند».

سپس اضافه می‌کند: «آنها جاودانه در آتش خواهند ماند تا زمانی که آسمان‌ها و زمين برپاست؛ بعد استثناء می‌زند: «مگر آنچه پروردگارت اراده کند. چرا که خداوند هر کاری را اراده کند انجام می‌دهد. و اما آنها که سعادتمند شدند؛ تا آسمان‌ها و زمين برپاست در بهشت جاودانه خواهند ماند، مگر آنچه پروردگار تو اراده کند. اين بخشش و عطيه‌اي است که هرگز از آنان قطع نمی‌شود».

در تعداد ديگري از آيات قرآن واژه «خلود» با قيودی ذكر شده است که از ظاهر آن مفهوم ابدیت فهمیده می‌شود، مثلا در آیات ۱۰۰ توبه، ۱۱ طلاق و ۹ تغابن، در مورد

۱. يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلُّمْ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ فَيُنْهِمْ شَقِّيًّا وَ سَعِيدً، فَأَمَّا الَّذِينَ شَقَّوْا فَفِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَ شَهِيقٌ، خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَالٌ لِمَا يُرِيدُ، وَ أَمَّا الَّذِينَ سَعَدُوا فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءً غَيْرَ مَجْدُوذٍ. (هود، ۱۰۸-۱۰۵)

بهشتیان تعبیر به «خالدینَ فِيهَا أَبْدًا» می‌کند، که مفهوم ظاهراً تعبیر، ابدیت بهشت برای این گروه‌ها است، و در آیات دیگری مانند: ۱۶۹ النساء و ۲۳ الجن در باره گروهی از دوزخیان همین تعبیر «خالدینَ فِيهَا أَبْدًا» دیده می‌شود که دلیل بر جاودانگی عذاب آنها است.

ظاهر تعبیرات دیگری مانند «ماکثینَ فِيهَا أَبْدًا» (الكهف، ۳) و «... لَا يَبْغُونَ عَنْهَا حِوْلًا» (الكهف، ۱۰۸) و مانند اینها نشان می‌دهد که بطور قطع، گروهی از بهشتیان و دوزخیان جاودانه در نعمت یا در عذاب خواهند ماند. برای روشن شدن وضعیت این دو صنف ابتدا باید واژه «خلود» را واکاوی نمود.

۳- معنای خلود از منظراهله لغت

خلود در اصل لغت به معنی بقای طولانی آمده: (فراهیدی، ۲۳۲-۲۳۳/۴)، راغب گوید: خلود آنست که شئ از عروض فساد بدور بوده و در یک حالت باقی ماند و نیز هر آنچه دیر تغییر و فساد عارضش شود عرب آنرا با خلود توصیف می‌کند و به سنگ‌هایی که دیگ را روی آن می‌گذارند خوالد گویند نه برای همیشه بودن بلکه برای مکث طویل و زیاد پایدار بودن. (راغب، ۲۹۱).

مصطففوی می‌گوید: "خلود به معنای مطلق دوام و بقاست و دوام هرچیزی متناسب با همان چیز است مثلاً: دوام در دنیا یعنی طول عمر و ماندن طولانی؛ و در آخرت و نیز اجسام و ارواح بادوام، یعنی قرار و ثبات تا زمانی که آن ظرف باقیست. پس خلود، مطلق دوام و استمرار از آغاز را گویند و چنانچه استمرار دائم اراده شده باشد باید همراه قرینه باشد مثل: «خالدینَ فِيهَا أَبْدًا»: (مصطففوی، ۳/۱۱۰).

علامه طباطبائی می‌گوید: «عرب هر چیزی را که زود فاسد نمی‌شود با کلمه خلود وصف می‌کند، کلمه «مخلد» هم در اصل به معنای چیزی است که مدتی طولانی باقی می‌ماند، این معنای اصلی کلمه است، ولیکن به عنوان استعاره استعمال می‌شود در باره کسی که دائماً باقی می‌ماند. خلود در جنت به معنای بقای اشیاء است بر حالت خود، بدون اینکه در معرض فساد قرار گیرند.» (طباطبائی، ۱۱/۲۳)

۴- خلود از دیدگاه متكلمان و مفسران

عده‌ای موافق خلود به معنای همیشگی و دائمی و گروه دیگر مخالف دوام آن بوده و معتقدند خلود به معنای مدت طولانیست^۱؛ موافقان که اکثریت را تشکیل می‌دهند این طور استدلال می‌کنند:

۱- این گونه تعبیرات در ادبیات عرب معمولاً کنایه از ابدیت و جاودانگی است، مثلاً عرب می‌گوید: این وضع برقرار خواهد بود ما لاح کوکب (مادام که ستاره‌ای می‌درخشد) یا ما لاح الجدیدان (مادام که شب و روز وجود دارد) یا ما اضاء فجر (مادام که صبح می‌درخشد) یا ما اختلف اللیل و النهار (مادام که شب و روز بی در بی فرا می‌رسد) و مانند آینها که همه کنایه از جاودانگی است.

علی(ع) در جواب خردگیران اینطور فرمود: «آیا به من می‌گوئید برای پیروزی نسبت به کسانی که تحت حکومتند دست به ستم بزنم به خدا نزدیک این کار نمی‌روم مادام که مردم شبهها به بحث می‌نشینند و مادام که ستارگان آسمان یکی پشت سر دیگری طلوع و غروب دارد.» (کلینی، ۷/۲۸).

در اشعار دعبل خزاعی این شعر آمده است: «من بر شهیدان خاندان پیامبر گریه می‌کنم تا آن زمان که خورشید بر افق مشرق نور می‌پاشد و تا آن زمان که بانگ اذان برای دعوت به نماز بر مناره‌ها سر می‌دهد».

لذا این دسته افراد؛ آیات مورد بحث را بیانگر خلود و جاودانگی می‌دانند (بغدادی، ۲/۲۴۵، مکارم شیرازی، ۱۸/۴۰، ۲/۴۳۰، فخر رازی، ۹/۵۰۳)، البته در این زمینه بعضی به گونه دیگری نیز استدلال می‌نمایند و می‌گویند:

۱. آنچه موجب این دو نظر شده؛ این است که از دو جای آیات سوره هود به حسب ظاهر استفاده می‌شود که کفار و اهل شقاوت همیشه در دوزخ نیستند و به اصطلاح مخلد در جهنم نخواهند بود، یکی از جمله: «مَادَّمَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ...» که توقف آنها را در دوزخ محدود به زمان وجود آسمانها و زمین فرموده و دیگر آنجا که فرمود: «إِنَّا مَا شَاءَ رُبُّكَ» که توقف آنها را متعلق به مشیت خود دانسته و حکم به خلود قطعی آنها نفرموده است.

۲-۴. «مجازات ابدی و جاویدان، منحصر به کسانی است که تمام روزندهای نجات را به روی خود بسته‌اند و در حقیقت به رنگ گناه و کفر درآمده‌اند؛ در سوره بقره می‌خوانیم: «آری کسی که مرتکب گناهی گردد و آثار آن تمام وجود او را احاطه کند چنان کسی اهل دوزخ است و جاودانه در آن خواهد ماند».^۱

۳-۴. بعضی فکر می‌کنند که مدت و زمان کیفر باید به اندازه مدت و زمان گناه باشد اما مقدار زمان مجازات تناسب با کیفیت گناه دارد نه کمیت آن "مثلاً" کسی ممکن است در یک لحظه دست به قتل نفس بزند و طبق پاره‌ای از قوانین محکوم به زندان ابد گردد، در اینجا می‌بینیم زمان گناه تنها یک لحظه بوده در حالی که مجازات آن گاهی ۸۰ سال زندان خواهد بود. بنابراین آنچه مطرح است "کیفیت" است نه "کمیت گناه از نظر زمان".

۴-۴. رنج‌ها و دردها و ناراحتی‌هایی که گناهکاران در جهان دیگر می‌کشند اثر و نتیجه اعمال خود آنها است که دامانشان را فرامگیرد در قرآن می‌خوانیم: «امروز (روز رستاخیز) به هیچ‌کس ستم نمی‌شود و جز اعمال خود شما جزائی برای شما نیست»^۲ و «اعمال بد آنها در برابر آنان آشکار می‌گردد و آنچه را به باد مسخره می‌گرفتند بر آنها وارد می‌گردد»^۳ «به آنها که کار بد انجام دادند جزائی جز اعمال آنها داده نمی‌شود».^۴

از مجموع آنچه گفته شد چنین نتیجه می‌گیریم:

هنگامی که پاداش و کیفر، نتیجه و اثر خود عمل آدمی باشد مسئله مساوات و برابری از نظر کمیت و کیفیت مطرح نخواهد بود و جای تعجب نیست که در سرای دیگر برای همیشه از نعمت بهشت محروم باشد. و منافاتی با قانون عدالت پروردگار ندارد» (مکارم شیرازی، ۲۴۰-۲۴۴).

۱. البقره، ۸۱.

۲. پیس، ۵۴.

۳. الجاثیه، ۳۳.

۴. القصص، ۸۴.

۵- مراد از خلود در آیات هود

سوال اساسی این است که آیا «خلود» در آیات مورد بحث به معنی جاودانگی (بی‌نهایت) است؛ یا به معنای لغوی آن؛ یعنی مدت طولانی؟ از آنجا که در آیات هود، خلود به دوام آسمان و زمین معلق شده، ابتدا لازم است اشاره‌ای به این قسمت شود سپس معنای خلود مورد بررسی قرار گیرد.

۶- مراد از آسمانها و زمین در آیات خلود

در آیات به صراحت بیان می‌کند «خالِدِینَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ»^۱ در اینکه منظور از آسمان و زمین چیست؟ صاحب‌نظران سه دسته هستند و هر کدام دلایل خود را دارند:

۱- البرهان (بحرانی، ۸۷/۱)، قمی و فیض کاشانی، سماوات و ارض را مربوط به دنیا دانسته و ثواب و عقاب را مربوط به برزخ می‌دانند و آیه ۴۶ غافر^۲ را در تایید قول خود می‌آورند. زیرا وجود آسمان و زمین با صحیحگاه و شامگاه سازگارتر است.

به علاوه قمی به حدیثی از امام صادق استشهاد می‌کند که فرمود: برزخ همان قبر است که ثواب و عقاب دنیا در آن واقع می‌شود (قمی، ۱۹/۱). فیض «عَطَاءٌ غَيْرَ مَجْذُوذٌ» را اتصال نعیم برزخ به آخرت دانسته و در این زمینه به حدیثی از امام صادق (ع) استشهاد می‌کند که فرمود: عذاب مربوط به برزخ است چون در قیامت صحیحگاه و شامگاه مطرح نیست. (فیض کاشانی، ۴۷۳/۲).

۲- عده‌ای به صورت احتمال، آسمان و زمین را مربوط به قیامت می‌دانند اما نه آسمان و زمین متعارف، بلکه مراد جهت علیا و سفلای بهشتیان و جهنمیان است. (زمخشri، ۴۳۰/۲، بغدادی، ۵۰۳/۲، حسینی شیرازی، ۶۴۹/۲).

۳- عده دیگری مراد از آسمان و زمین را، آسمان و زمین آخرت می‌دانند. (زمخشri، ۴۳۰/۲، حوى، ۲۶۰۲/۵، فخر رازی، ۴۰۱/۱۸).

۱. هود، ۱۰۷.

۲. التَّارُّ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا.

۷- دیدگاه علامه و صادقی در مورد آسمان و زمین آخرت

علامه طباطبایی از قائلان این نظر (آخرت) می‌باشد و می‌گوید: خدای تعالی در کلام خود آسمانها و زمینی برای قیامت معرفی می‌کند که غیر آسمانها و زمین دنیا است، خداوند می‌فرماید: «روزی که زمین عوض شود به زمین دیگری و آسمانها نیز، و همه برای خدای واحد قهر آشکار گردند».^۱ و از اهل بهشت حکایت می‌کند که می‌گویند: «ستایش مخصوص خداوندی است که وعده خود را بر ما محقق فرمود و ما را وارث همه سرزمین بهشت گردانید تا هر جای آن بخواهیم منزل گزینیم».^۲ و در مقام وعده به مؤمنین و توصیف ایشان می‌فرماید: «برای ایشان است خانه عاقبت».^۳ (طباطبایی، ۲۴/۱۱).

صادقی نیز قائل است: آنچه آشکارتر است مراد آسمانها و زمین آخرت است به چند دلیل:

۱- آیات ۴۸ ابراهیم و ۷۴ زمر، که حکایت از تبدیل آسمان و زمین به آسمان و زمین دیگری می‌کند در این رابطه به حدیثی از (سیوطی، ۳۵۰/۳) نیز استشهاد می‌کند. (صادقی تهرانی، ۳۸۹/۱۴).

۲- «یوم» منصوب و ظرف بیان است برای «یوم مجموع له الناس» امام صادق(ع) فرمود: منظور از یوم روز قیامت است. (ابن بابویه، ۲۹۸). و نیز به قرینه یوم مشهود «که قبل از آن ذکر شده (هد، ۱۰۳)، مراد قیامت کبر است (صادقی تهرانی، ۳۹۱/۱۴).

۳- نصوصی که می‌گوید بزرخیان در آتش خلود ندارند بلکه صبح و شب بر آن عرضه می‌شوند، مثل: و عذاب شدید بر آل فرعون وارد شد! عذاب آنها آتش است که هر صبح و شام بر آن عرضه می‌شوند^۴. و روزی که قیامت برپا شود (می‌فرماید): «آل فرعون را در

۱. ابراهیم، ۴۸.

۲. الزمر، ۷۴.

۳. الرعد، ۲۱.

۴. این عذاب بزرخی است که فرعونیان را در برگرفت و این از آیه ۴۶ که عذاب قیامت را گوشزد می‌کند به خوبی فهمیده می‌شود: صادقی تهرانی، محمد، ترجمان، اسوه، چاپ نخست زمستان ۱۳۸۲، ص ۴۷۲ پاورقی.

سختترین عذابها وارد کنید!^۱ پس بین عذاب برزخ و قیامت تفاوت است. (صادقی تهرانی، ۱۴/۴۰۳). بنابراین علامه و صادقی هر دو معتقدند که منظور از «یوم» و «آسمان و زمین» در عرصه قیامت است.

۸- دوام آسمان و زمین قیامت و دیدگاه دو مفسر

علامه آسمان و زمین آخرت را دائمی و دلیل آن را روشنی آنها به نور پروردگار می‌داند؛ زیرا هرچه نزد خداست بقاء دارد و خدا همه آنها را به این وصف توصیف کرده که نزد اویند، و فرموده: «آنچه نزد شماست از بین می‌رود و آنچه نزد خداست باقی می‌ماند».^۲ (بنابراین آسمان و زمین آخرت از بین نمی‌رود) (طباطبایی، ۱۱/۲۴).

نقد و بررسی:

درست است تمام چیزهایی که وجهه و ارتباطی با الله دارند ماندنی^۳ و چیزهایی که وجهه الهی ندارند؛ از بین رفتند^۴. اما دلیل با مدعای ارتباطی ندارد، زیرا همه موجودات منور به نور الهی هستند^۵ حتی آسمان و زمین جلوه‌ای از نور خاص الهیست؛ پس نمی‌توان گفت زمین و آسمان آخرت چون نزد خدایند، ماندنی‌اند پس آیا آسمان و زمین دنیا که از بین می‌روند «من عندالناس» هستند؟ به علاوه در آیه به صراحت تعبیر «مادامت» دارد. اما صادقی آسمان و زمین آخرت را دائمی نمی‌داند و می‌گوید «مادامت السماواتُ وَ الْأَرْضُ» فی نفسه دلالت برابری بودن آسمان و زمین نمی‌کند تا «إِلَّا مَا شاءَ رُبُّكَ» استثناء از نص ابدیت باشد، بلکه بر عکس تخیل ابدی بودن اهل نار را بر طرف می‌کند به علاوه قید

۱. غافر، ۴۵ و ۴۶.

۲. النحل، ۹۶.

۳. الرحمن، ۲۷.

۴. الرحمن، ۲۶.

۵. التور، ۳۵.

«مَادَمَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ» می‌رساند که عمر آسمان و زمین قیامت محدود است (اگرچه طولانی‌تر از عمر آسمان و زمین دنیا باشد) زیرا فعل «دام» به تنها بی‌دلالت بر بی‌نهایت ندارد تا چه رسد به «مادام»؛ پس «ما» دوام را تحدید می‌کند، بنابراین «مادام» نص در محدود بودن آسمانها و زمین آخر است و هیچ دلیلی بر غیرمتناهی بودن آنها نداریم مگر «عطاءً غیر مَجْدُوذٍ» که این هم فقط دلالت بر بقای جنت بعد از پایان آسمان و زمین دارد.^۱ پس «مادامت» اشاره لطیفی دارد به انتهای آسمان و زمین آخرت. (صادقی تهرانی، ۱۴/۳۹۵).

۹- خلود از منظر بعضی دانشمندان

در این زمینه دو نظر هست:

- ۱-۹. قائلان به خلود، به معنای غیرمتناهی: گروهی که اکثریت را تشکیل می‌دهند قائل به دوام بهشت و نار شده‌اند و دلیلشان را کنایات در ادبیات عرب می‌دانند. (بغدادی، ۲۴۵/۹، ۵۰۳/۲، زمخشri، ۴۳۰/۲، فخر رازی، ۴۰۱/۱۸)، مکارم شیرازی، ۹/۲۴۵).
- ۲-۹. قائلان به خلود به معنای مدت طولانی و نه الزاماً غیرمتناهی. صدرالدین شیرازی طبق یک احتمال (صدرالدین شیرازی، ۳۳۱/۳). و آقای صادقی قاطع‌انه قائل به این نظر هست، که با نظر علامه متفاوت است.

۱۰- مراد از خلود از دیدگاه علامه طباطبایی و صادقی تهرانی

گرچه علامه طبق لغت، خلود را به معنای مدت طولانی می‌داند و نه غیرمتناهی و تا حدودی مایل است عدم خلود دوزخیان را بپذیرد اما مطابق مشهور آن را به معنای غیرمتناهی می‌داند و می‌گوید خلود استعاره شده برای دوام و غیرمتناهی؛ لذا خالدین در آتش مانند اهل بهشت تا ابد از آن بیرون نمی‌شوند (طباطبایی، ۱۱/۲۳).

وی معتقد است: «از آنجا که برای آخرت نیز آسمانها و زمینی است، همچنان‌که در آن

۱. فرق است بین بقای بهشت و دوام آسمان و زمین.

بهشت و دوزخی و برای هر یک سکنه و اهلی است، که خدا همه آنها را به این وصف توصیف کرده که نزد اویند، و فرموده: آنچه نزد شماست از بین می‌رود و آنچه نزد خداست باقی می‌ماند^۱. لذا حکم نموده آسمان و زمین آخرت از بین نمی‌رود؛ در نتیجه اگر چه خلود به دوام آسمانها و زمین معلق شده ولی چون آسمان و زمین عنده‌الله و ماندگارند پس بهشت و جهنم و اهل آنها هم دائمی و ماندگارند: (طباطبایی، ۱۱/۲۴).

ایشان محدودیت در آیه را این‌طور توجیه می‌کند: «اینکه بقای بهشت و دوزخ و اهل آن دو را به مدت بقای آسمان و زمین محدود کرده از این جهت است که معنای این دو اسم از حیث آسمان و زمین بودن هیچ وقت از بین نمی‌رود، آنکه از بین می‌رود یک نوع آسمان و زمین است و آن آسمان و زمین دنیابی است که این نظام مشهود را دارد، و اما آسمانها و زمینی که بهشت در آنها است، و به نور پروردگار روشن می‌شود به هیچ وجه از بین نمی‌رود». (طباطبایی، ۱۱/۲۴).

به نظر می‌رسد آنچه علامه را به این نتیجه رسانده: اولاً، تعلیق خلود به دوام آسمان و زمین است و ثانیاً، پیش فرض وی نسبت به دوام آسمان و زمین قیامت است. در حالی که دوام آنها ثابت نیست و همانظور که آیه اشاره دارد لفظ «ما» در «مادام» بیانگرآمد و انتهای زمین و آسمان آخرت است، کما اینکه در کلام صادقی هم بیان شد، در حالی که آیه تصریح دارد که آسمان و زمین آخرت را به هر عنوانی بنامیم و بشناسیم دارای پایان هستند و دلیل دیگری در کار نیست که بگوید اینها دائمی و بلا انتهاء هستند بلکه بر عکس، نص آیه؛ انتهای آنها را فریاد می‌کند و هیچ دلیلی نمی‌تواند این تصریح را از اثر بیندازد.

به علاوه باید گفت خلود اهل جهنم محدود به عمر آسمان و زمین قیامت و حتی کمتر از آن؛ و خلود اهل جنت فراتر از آن و بلکه بینهایت است زیرا رحمت واسعه الهی^۲ بعد از عدلش باعث تخفیف عذاب جهنمیان و فضل و احسان الهی باعث تطویل نعمت بهشتیان

۱. «ما عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَ مَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ» (النحل، ۹۶).

۲. «رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ» (الاعراف، ۱۵۶).

می‌گردد؛ این اقتضای «عَطَاءٌ غَيْرَ مَجْدُودٌ» است. این مطلب از امام باقر(ع) مبنی بر وجود استثناء در مورد اهل جهنم و عدم آن در مورد اهل بہشت نیز روایت شده است (صادقی تهرانی، ۳۹۵-۳۹۶/۱۴).

و نیز خلود به اندازه استحقاق و مطابق بادوام آتش است زیرا آیاتی مثل ۵۲ یونس^۱ و ۴۰ سوری، بیانگر تطابق جرم و کیفر است و همان مقدار که مجرم سیئاتی را (با همه آثارش) مرتکب شده اینک کیفر می‌بیند.

اما اینکه گفته می‌شود مجازات‌های اخروی رابطه تکوینی با گناهان دارند و میان جرم و کیفر رابطه عینیت حکم‌فرماست (ایازی، ۹۷/۳۲) سخن حقی است که قرآن به صراحة اعلام می‌کند اما خلود دائم از آن فهمیده نمی‌شود بلکه بر عکس برهان قاطعی است بر محدودیت عذاب زیرا عمر دنیا محدود است و هر جرمی نیز در دنیا با همه‌ی آثارش محدود است (با توجه به عینیت جرم با مجازات) پس عمر عذاب هم محدود است. و در جواب این سخن که چه بسا یک لحظه گناه، آثار مدام‌العمر در پی داشته باشد و اینکه گناهان را باید با ترازوی کیفی سنجید نه صرفاً کمی (ایازی / همان) پس مجازاتش هم باید دائمی باشد؛ می‌گوییم: آثار گناهان با تمام شدن دنیا (گرچه میلیاردها سال طول بکشد)، تمام می‌شوند و بالاخره پایانی دارند.

پس کیفر بدون کسب جرم یا فراتر از آن ظلم در جزاست و با «إِنَّمَا تُجْزِيُونَ مَا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ» (یونس، ۵۲)، تعلمون (النساء، ۹۴)، جزاء و فaca (النبا، ۲۶) ولا تظلمون نقira (النساء، ۱۲۴) سازگار نیست. (صادقی تهرانی، ۱۰۶/۱۴-۱۰۷).

لذا تلاش و نظر نویسنده محترم مقاله در مورد جزای قاتل نفس با تنظیر به آیه ۳۲ مائده: *مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَانَمَا قَتْلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَ مَنْ أَخْيَاهَا فَكَانَمَا أَخْيَا النَّاسَ جَمِيعًا*، با توجه به عظمت فاجعه و اینکه گوئیا تمام انسانها را به قتل رسانده پس طبیعی است که مجازاتش جهنم دائمی باشد. (ایازی، پیشین، ۹۸) مردود است زیرا:

۱. «هَلْ تُجْزِيُونَ إِلَّا بِمَا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ».

اولاً: باید گفت به متن آیه دقت نشده که تعبیر به «کآن» نموده برای اینکه عظمت کار را برساند ولی ایشان «إن» تلقی کرده‌اند.

ثانیاً: باید دانست هر مجازاتی حدی دارد چه دنیوی و چه اخروی و اگر بر فرض محال یک نفر بتواند تمام انسانهای روی زمین را از اول تا آخر به قتل برساند خب به تعداد همه آنها و با توجه به همه آثار بر جای مانده، مجازاتش را سپری می‌کند ولی بالاخره پایانی دارد گرچه ممکن است لایق بهشت نگردد.

ثالثاً: نباید مجازاتها و انتقام الهی را با مجازات‌های بشری که توأم با انواع عصبانیت‌ها و عصبيّت‌ها و احقاد مختلف است؛ مخلوط کرد زیرا خدای سبحان میراً از هر گونه تأثیر و تأثیر نفسانی است و پاداش‌ها و عذاب‌های ایش بر اساس فرمول‌های تعریف شده و قدر مقدّر و البته با چاشنی رحمت است.

محور استدلال صادقی متمرکز است بر ممائالت در جرم و مجازات. ایشان با استشهاد به آیاتی، به اصل تطابق جرم و مجازات پافشاری می‌کند و عدم ممائالت در آن را ظلم می‌داند و بیان می‌کند:

خلود به اندازه استحقاق و مطابق بادوام آتش است زیرا آیاتی مثل ۵۲ یونس^۱ و ۴۰ شوری، بیانگر تطابق جرم و کیفر است و همان مقدار که مجرم سیئاتی را (با همه آثارش) مرتکب شده اینک کیفر می‌بیند. و در جواب این سخن که چه بسا یک لحظه گناه، آثار مادام‌العمر در بی داشته باشد پس مجازاتش هم باید دائمی باشد می‌گوید: آثار گناهان با تمام شدن دنیا تمام می‌شوند و بالاخره پایانی دارند پس کیفر بدون کسب جرم یا فراتر از آن ظلم در جزاست و با «إنما تجزون ماكتتم تکسیبون» (یونس، ۵۲)، تعلمون (النساء، ۹۴)، جزاء و فaca (النبا، ۲۶) ولا تظلمون نقيرا (النساء، ۱۲۴) سازگار نیست. (صادقی تهرانی، ۱۴/۱۰۶-۱۰۷).

در آیاتی مثل آیه ۲۷ (یونس و آیه ۸۱ بقره) هیچ نسبت و تماثلی بین محدود (گناه و آثارش) و نامحدود (دوام نار) نیست. كما اینکه آیات دیگری مثل آیه ۴۰ الشوری^۲؛ آیه ۴۰

۱. «هلْ تُجِزُونَ إِلَيْهَا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ».

۲. «وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثُلُهَا»؛ کیفر بدی، مجازاتی است همانند آن.

غافر^۱؛ آیه ۸۴ القصص^۲ و آیه ۱۶۰ الانعام^۳ همین معنا را می‌رساند؛ زیرا مقتضای عدل الهی است. در آیه ۲۷ یونس از منظر ادبی، و او عطف است بر آیه قبلش: «لِّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَ زِيَادَةً...» (یونس، ۲۶) کسانی که نیکی کردند، پاداش نیک و افرون بر آن دارند؛ پس در «وَ الَّذِينَ كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ جَزَاءٌ سَيِّئَةٌ بِمِثْلِهَا» نیز باید کیفر، مماثل باشد نه بدتر تا چه رسید به زیادتر زیرا بدتر و زیادتر هر دو ظلم است که خدا از آن میراست. پس مماثلت، محدود به حدودش است. (صادقی تهرانی، ۱۴/۶۶-۶۷).

لازم به ذکر است همانطور که در آیه ۲۶ یونس بعد از کلمه «الْحُسْنَى» قید «زِيَادَةً» آمده در آیه بعد ۲۷ یونس که عطف به آیه قبلی است و متعددالسیاق می‌باشد؛ چنانچه جزایی اضافه بر مماثل لازم بود؛ ذکر می‌شد و حال آنکه خالی از چنین قیدیست و این خود دلیلی است بر محدودیت جزا.

صادقی در ذیل آیه ۶۸ توبه^۴، خلود در نار را به اندازه مدت نار، و مدت نار را منوط به میزان خلود بوعاث و اسباب نار می‌داند؛ اقامه عذاب^۵ را تا زمانی می‌داند که ناروا هل نار هر دو دوام داشته باشد و چنانچه عذاب فراتر از استحقاق باشد ظلم بر آنها خواهد بود تا چه رسید که بینها نیایت باشد و آیاتی مثل: «وَ جَزَاءٌ سَيِّئَةٌ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا» را بر مبنای عدل الهی برهان قاطعی بر محدودیت عذاب، برای کسانی که مستحق ثواب نیستند می‌داند. (صادقی تهرانی، ۱۳/۲۰۹).

و از آنجا که در آیه، سه مرحله ذکر شده: «نار جهنم - خالدین فيها - وَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ» فرق آنها را اینطور بیان می‌کند: اینها به تناسب جرمشان قوس تصاعدی را طی می‌کنند به این ترتیب که عده‌ای فقط داخل در نار جهنم می‌شوند؛ نه لزوماً خالد؛ مثل بعضی از موحدین عاصی؛ بعضی دیگر علاوه بر دخول، خالد هم هستند یعنی مدت طولانی

۱. «مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلُهَا».

۲. و به کسانی که کارهای بد انجام دهند، مجازات بدکاران جز (به مقدار) اعمالشان نخواهد بود.

۳. و هر کس کار بدی انجام دهد، جز بمانند آن، کیفر نخواهد دید؛ و ستمی بر آنها نخواهد شد.

۴. «وَعَدَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَ الْمُنَافِقَاتِ وَ الْكُفَّارَ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا هُنَى حَسِيبُهُمْ وَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ وَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ».

۵. «لَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ».

ماندگارند و مشمول عذاب موقّت هستند، و بعضی از آنها علاوه بر دخول و خلود؛ مشمول عذاب مقیم نیز هستند یعنی تا نار هست اینها هم هستند و تا اینها هستند، نار هم هست این دو مقارن هم هستند (صادقی تهرانی، ۱۳/۲۱۰-۲۱۱).

بر همین اساس ذیل آیه ۳۷ المائدۀ^۱ عذاب مقیم را تا زمان قوم نار دانسته، بدون اینکه خارج گردد زیرا نابود شدن همراه نار غیر از خروج از نار است (صادقی تهرانی، ۱۳/۲۱۰-۲۱۱).

ابن عربی نیز به برابری عذاب با جرم قائل است و رحمت الهی را شامل حال جهنمیان نیز می‌داند و عدم خروج از نار را اینظور توجیه می‌کند: «ولابد لاهل النار من فضل الله و رحمته في نفس النار بعد انقضاء مده موازنه أزمان العمل في فقدون الاحساس بالآلام في نفس النار لأنهم ليسوا بخارجين من النار». (علی محمدی کریم، ۲۸/۱۵۰ به نقل از فتوحات مکیه) او پایان عذاب را براساس نقل حدیثی از پیامبر(ص) تغییر ماهیت و خوگرفتن با جهنم؛ در نتیجه عدم احساس عذاب ذکر می‌کند و بلکه بالاتر در صورت جدایی از آتش احساس عذاب می‌کنند او این حالت را پایان عذاب، تفسیر می‌کند. (شیرازی صدرالدین، شرح اصول کافی، ۴/۳۴۴)

علامه هم با توجه به آیه ۳۷ مائدۀ عدم خروج جهنمیان را تأکید می‌نماید و از نظر عقلی اینظور تحلیل می‌کند که احوال و ملکات بد در نفس انسان صورتی زشت بر جای می‌گذارند و چنانچه این ملکات رسوخ کرده باشند صورت جدیدی به نفس می‌دهند چنین انسانی با همان نفسی وارد آخرت می‌شود که با اختیار برای خود ساخته است و چون نفسی گناه پسند دارد و ذات او با نگونبختی شکل گرفته است پس دائمًا در عذاب و معذب به لوازم ملکات خویش است. (طباطبایی، ۱/۴۱۴)

این همان تحلیل ملاصدراست که می‌گوید: با خروج انسان از نوعی به نوع دیگر، از آنجا که ذاتش مقتضی شرارت است و کمال او به ادامه همین روند است و اگر خداوند کمال هر کسی را براساس قابلیتها اعطای نکند و او را در رسیدن به کمال مطلوبش مدد نرساند خلاف حکمت و عنایت است. پس مخلد بودن در جهنم برای او عذاب نیست زیرا

۱. يُرِيدُونَ أَنْ يَخْرُجُوا مِنَ النَّارِ وَ مَا هُمْ بِخَارِجٍ مِّنْهَا وَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ.

خلود در جهنم برای کسی عذاب است که برخلاف طبیعتش باشد و اگر مطابق طبیعتش بود لذت است چرا که هر موجودی از وصول به کمال مطلوب خود لذت می‌برد. (بهشتی احمد، مسأله خلود در عذاب و دیدگاه علامه طباطبائی، ۱۴/۱۱ به نقل از شیرازی، الحکمه المتعالیه، ۸۴) با این فرق که ملاصدرا به تبعیت از ابن عربی ادامه این حالت را نه عذاب؛ بلکه لذت تحلیل می‌نماید اما علامه همچنان به عذاب قائل است منتها عذابی که از بیرون تحمیل نشده بلکه عذابی که از ذات انسان شعله می‌کشد یعنی تجسم عمل.

نکته: قابل ذکر است ماهیت عذاب و منشأ آن هر چه باشد فعلًا محل بحث نیست بلکه صحبت در مدت عذاب است.

۱۱- مراد از استثنای در دو آیه مربوط به بهشتیان و دوزخیان

طبرسی در مورد استثناء واردہ در آیه: «إِلَّا مَا شاءَ رَبُّكَ» ده قول را نقل کرده و یک مورد را ترجیح می‌دهد که منظور از اشقياء در آیه شریفه همهی آن افرادی هستند که به دوزخ می‌روند؛ آنها که اهل ایمان و طاعت بوده و گناهانی از آنها سرزده و برای مدت معینی مستوجب دخول در آتش گشته‌اند و سپس از دوزخ خارج شده و به بهشت می‌روند.

اما جمله‌ای که به همین مضمون درباره اهل بهشت آمده، آن نیز روی همین معنی درست است زیرا استثناء در مورد بهشتیان استثنای از زمان است و در مورد دوزخیان استثنای از اعیان است، و در حقیقت اینگونه است که آن دسته‌ای که به بهشت می‌روند نیز در آن جاویدند مگر آنها بی را که خدا بخواهد پیش از ورود به بهشت به دوزخشان بیرد، که آنها نیز پس از ورود به بهشت در آن جاویدانند: (طبرسی، ۱۲/۱۳۰-۱۳۱).

۱-۱. دیدگاه علامه و صادقی در معنای «إِلَّا مَا شاءَ رَبُّكَ»

علامه می‌گوید: جمله «إِلَّا مَا شاءَ رَبُّكَ» استثناء از خلود در آتش است، و نظری آن، جمله استثنایی‌ای است که بعد از مساله خلود در بهشت آورده است.

ایشان احتمال موصوله بودن کلمه "ما" در هر دو جمله را قوی‌تر می‌داند بنابراین

استثناء مزبور، استثناء از مدت بقایی است که قبلاً به خلود و دوام محکوم شده و سیاق را نیز موید آن می‌داند. ایشان قائل است در صورت مصدریه بودن «ما»، خلود به معنای بی‌نهایت است ولی در صورت موصوله بودن؛ یک مقدار زمان از آن استثناء شده است. و معنایش این می‌شود که: ایشان در تمامی زمان‌های پی در پی آینده در آتش خالدند مگر آن قسمت از زمان را که خدا بخواهد.

احتمال هم می‌دهد استثناء مزبور از ضمیر جمعی باشد که در کلمه "خالدین" مستتر است و معنایش چنین باشد: همه ایشان در جهنم خالدند مگر کسانی که خدا بخواهد از آن بیرون شوند، و داخل بهشت بگردند. در نتیجه برگشت استثناء مذکور به تصدیق همان معنای است که در اخبار هم آمده که گنهکاران و نافرمانان از مؤمنین برای همیشه در آتش نمی‌مانند، بلکه سرانجام به وسیله شفاعت از آتش بیرون آمده، داخل بهشت می‌شوند که همین بیرون شدن یک عده، کافی است در اینکه استثناء بجا و صحیح باشد: (طباطبایی، ۱۱/۲۸-۲۹). در این زمینه سخن امام باقر (ع) شاهد است که از آن جناب معنای آیه "خالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ" سوال شد، فرمود: این آیه در باره آن عده‌ای است که از آتش بیرون می‌آیند: (عياشی، ۲/۱۶۰، مجلسی، ۸/۳۴۶، بحرانی، ۱۱/۳۴، طبرسی، ۱۲/۱۳۱، طباطبایی، ۱۱/۴۰).

اما علامه در نهایت از قسمتی از نظر خود برگشته و استثناء را منحصر در بیان قدرت مطلق الهی دانسته و می‌گوید: استثناء فقط برای بیان قدرت آمده، زیرا قدرت او مطلق است، همچنان‌که فرموده: خدا هر چه بخواهد می‌کند^۱. و نیز فرموده: خداوند هر چه را بخواهد محو می‌کند و هر چه را بخواهد بر جای می‌گذارد^۲: (طباطبایی، ۱۱/۳۰) بنابراین "إِنَّ رَبَّكَ فَعَالٌ لِمَا يُرِيدُ" تعلیل استثناء و هم تاکید ثبوت قدرت علی‌الاطلاق است و می‌فهماند که خدای تعالی در عین اینکه عملی را انجام می‌دهد قدرت برخلاف آن را نیز دارد» (طباطبایی، ۱۱/۳۴).

۱. «يَفْعُلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ» (ابراهیم، ۲۷).

۲. «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ» (الرعد، ۳۷).

به نظر می‌رسد در ذیل این قسمت از آیه، کلام علامه با تناقضی همراه است زیرا می‌گوید آیه در صدد بیان قدرت مطلق الهیست؛ از طرف دیگر می‌گوید برای تعلیل استثناء آمده است؛ و در جای دیگر اذعان می‌کند که منظور استثناء اصطلاحی است: (طباطبایی، ۳۴/۱۱).

در حالی که دقیقاً به دلیل تعلیل استثناء مذکور: "إِنَّ رَبَّكَ فَعَالٌ لِمَا يُرِيدُ" بخصوص با استفاده از تعبیر مبالغه «فعال»؛ نمی‌توان از تحقق و دلالت آن دست برداشت و به بیان قدرت مطلق الهی منحصر نمود زیرا نه تنها دلیلی بر این اغماض نیست بلکه هم سیاق و هم ادله دیگر بر تحقق آن اصرار دارد و خود علامه هم تحقق آن را قطعی می‌داند (طباطبایی، ۴۱/۱۱). اما صادقی در مورد استثناء خلودشیان، می‌گوید: ممکن است منظور خروج و خلاصی بعضی اهل نار از آتش باشد زیرا استحقاق خلودشان به اندازه دوام آسمان و زمین نیست پس اینها قبل از نابودی آسمان و زمین خارج شده‌اند کما اینکه در حدیث پیامبر(ص) هم آمده که فرمود: قومی از آتش خارج می‌شوند (سیوطی، ۳۵۰/۳) یا اینکه پیامبر(ص) با قرائت «إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ» بعد از «فَأَمَّا الْذِينَ شَقُوا» فرمود: اگر خدا بخواهد افرادی از شقاوتمندان را خارج و راهی بپشت می‌نماید (سیوطی، پیشین). و بعضی هم بعد از خرابی آسمان و زمین بزرخ وجود نار و قبل از انتهاء آسمان و زمین قیامت باقی می‌مانند و با استشهاد به آیه ۴۶ / فصلت^۱ مدت بی‌نهایت را دروغی بر عدالت خداوند حکیم می‌داند، بنابراین قید «إِلَّا ما شَاءَ رَبُّكَ» عدم ابدیت اهل نار را تاکید می‌کند و نه مطلق قدرت الهی را، زیرا فعل ماضی «شاء» دلالت بر حتمیت مفاد آن دارد: (صادقی تهرانی، ۳۹۰/۱۴).

وی می‌گوید: استثناء مراتبی دارد زیرا کسی که داخل نار بزرخی و اخروی هست ممکن است مخلد نباشد و قبل از فناء آتش خارج شود یا مخلد است اما موبد نیست یا موبد است اما بصورت محدود که هر سه در «إِلَّا ما شَاءَ رَبُّكَ» مقصود هستند. در این زمینه به حدیثی استشهاد می‌کند؛ مبنی بر این که گناهکاران بوسیله گناه داخل نار و بوسیله بخشش الهی از آن خارج می‌شوند (حرعاملی، ۳۷۹/۱). و آخرین مصدق مشیت الهی،

۱. «ما رَبُّكَ بِظَلَامٍ لِلْعَبِيدِ».

(تحدید ابد) یعنی نابود کردن نار و اهل نار است زیرا «إِنَّ رَبَّكَ فَعَالٌ لِمَا يُرِيدُ» به مقتضای حکمت و عدل الهی است.

به علاوه، فعل ماضی «إِلَّا مَا شاءَ رَبُّكَ» که دال بر تحقق قطعی مشیت الهیست به وسیله قید «إِنَّ رَبَّكَ فَعَالٌ لِمَا يُرِيدُ» مورد تاکید قرار گرفته است یعنی خدای تعالی انجام دهنده مشیت خوبش در وقت خودش هست که مثلث مشیتش در مورد شقاوتمدان متعلق به این سه چیز است: «لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَ شَهِيقٌ - خَالِدِينَ فِيهَا - مَادَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ» گرچه محور اصلی و متعین در این سه مورد «مَادَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ» است که وصف است برای مدت خلود. آنچه معلوم است جهنمی‌ها مشمول مشیت قطعی الهی هستند و مقدار عذاب موعود خودشان را تحمل می‌کنند این حقیقت در آیه ۱۲۸ انعام^۱، جاریست. «إِلَّا مَا شاءَ» در اینجا نیز بیانگر همان مشیت گذشته الهیست، پس خلود بی‌نهایت در کار نیست: (صادقی تهرانی، ۱۴/۳۹۳-۳۹۴).

نکته: از آنجا که «الاماشاء الله» بعد از «فَمَآمَا الَّذِينَ شَقُوا فَنِيَ النَّارُ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَ شَهِيقٌ، خَالِدِينَ فِيهَا مَادَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ» آمده پس همه‌ی مواردی که می‌توانند مستثنی منه واقع شوند، مورد استثناء هستند زیرا چنانچه کلمه یا جمله‌ای متحمل وسعت معنایی باشد و هیچ قرینه‌ای برای محدود کردن آن نباشد در اینجا اصاله الشمول جاری می‌گردد و الا برخلاف فصاحت و بلاغت است لذا، استثناء، هم به «الَّذِينَ شَقُوا» برمی‌گردد و هم «فِيهَا زَفِيرٌ وَ شَهِيقٌ» و هم «خَالِدِينَ فِيهَا» (شامل خلود و خالد، هر دو) و هم «مَادَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ». از آن طرف لفظ «ما» نیز در «الاماشاء الله» قابلیت برگشت به همه این موارد و مراتب را دارد که بعضی از این موارد و مراتب مورد اشاره علامه هم بود و برای بعضی دیگر روایاتی نیز وارد شده. پس جایی که دلیل یا قرینه‌ای برای تضییق قلمرو معنایی نباشد؛ نمی‌توان دست به تضییق زد. عین همین مطلب در مورد استثناء اهل بهشت هم هست مگر مواردی که کلام تحمل آن را نداشته باشد.

۱. «وَ يَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ قَدِ اسْتَكْرَمْتُمْ مِنَ الْأَنْسِ وَ قَالَ أُولَئِكُمْ مِنَ الْأَنْسِ رَبُّنَا اسْتَمْعَنَّ بَعْضُنَا بَعْضٍ وَ بَلَغْنَا أَجَلَنَا الَّذِي أَجَلْنَا لَنَا قَالَ النَّارُ مُنَوَّعُكُمْ خَالِدِينَ فِيهَا إِلَّا مَا شاءَ اللَّهُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ».

۲-۱۱. سرنوشت بهشتیان

ماده «جذذ» به معنای قطع است و «عَطَاءُ غَيْرِ مَجْذُوذٍ» به معنای عطای قطع نشدنی است؛ لذا «عَطَاءُ غَيْرِ مَجْذُوذٍ» یعنی بخشش کامل بدون اینکه ترکیبیش به هم بخورد (جوهری، ۵۶/۲، ابن فارس، ۱/۴۰۹، راغب اصفهانی، ۱/۳۸۶، طریحی، ۳/۱۷۸، مصطفوی، ۲/۷۷).^۱

۳-۱۱. استثناء از اهل بهشت

علامه در مورد وجه جمع بین جمله: «إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ» و «عَطَاءُ غَيْرِ مَجْذُوذٍ» در آیه شریفه و اشاره به لزوم خلود بهشتیان در بهشت با توجه به معنای لغوی (طباطبایی، ۱۱/۲۳)، می‌گوید: «در تفسیر آیه بعدی که فرموده: "وَ أَمَّا الَّذِينَ سُعدُوا ..." عیناً نظری همان بحثی است که در آیه قبل به میان آمد، زیرا سیاق هر دو یکی است، با این تفاوت که در دومی جمله "عَطَاءُ غَيْرِ مَجْذُوذٍ" اضافه شده است، اما در این جمله سؤال دیگریست، و آن اینکه اگر نعمت بهشت عطائی است غیر مقطوع، پس معنای استثناء چه می‌شود؟

جواب این است که استثناء مذکور نمی‌خواهد بگوید عده‌ای از بهشت خارج می‌شوند، بلکه می‌خواهد بفرماید ممکن است خارج شوند، پس این استثناء مسوق است برای اثبات قدرت مطلق خداوند؛ پس در این آیه نیز همه آن ابعاثی که در آیه قبلی بود جریان دارد مگر فرض خروج بهشتیان از آن، چون کسی نیست که در آخرت، اول داخل بهشت بشود و بعد داخل جهنم گردد» (طباطبایی، ۱۱/۳۵).

علامه می‌گوید: «این معنا ضروری کتاب و سنت است که بهشت آخرت بهشت خلد است و کسی که جزایش بهشت باشد دیگر الى الأبد از آن بیرون نمی‌شود. هر چند دلالت کتاب بر اینکه پاره‌ای از کسانی که داخل جهنم می‌شوند، بیرون می‌آیند به این پایه از وضوح نیست» (طباطبایی، پیشین، ۱۱/۳۶-۳۷).

طبرسی برای عدم خروج بهشتیان اجماع امت را ذکر کرده: (طبرسی، ۵/۲۹۹) و علامه

۱. فی حدیث علی (ع) «فَطَفِقْتُ أَرْتَشِی بَيْنَ أَنْ أَصُولَ بَدِّ جَنَّةً أَوْ أَصْبِرَ عَلَى طُحْيَةَ عَيْنَاءَ» (سیدررضی، خطبه ۳)

مستند این اجماع را عقل و آیات و روایات بی‌شمار می‌داند: (طباطبایی، ۳۵/۱۱).

در این زمینه از ابو جعفر(ع) هم روایت شده که در ذیل جمله "فَمِنْهُمْ شَقِّيٌّ وَ سَعِيدٌ"^{۱۱} فرموده: خداوند در ذکر اهل آتش استثناء آورد، ولی آنچه که در ذکر اهل بهشت آورده استثناء نیست: (عروسوی حوزی، ۲۹۹/۲، عیاشی، ۱۶۰/۲).

علامه توضیح می‌دهد که: «امام (ع) می‌خواهد اشاره بفرماید به اینکه استثناء به مشیت، به قرینه اینکه به دنبالش در جمله "عَطَاءٌ غَيْرَ مَجْدُوذٌ" نعمت بهشت را نعمتی دائمی و غیر مقطوع معرفی کرده، به معنای استثناء اصطلاحی نیست و نمی‌خواهد بفرماید پاره‌ای از بهشت بیرون می‌شوند، بلکه تنها و تنها می‌خواهد اطلاق قدرت خدا را برساند (و بفهماند با اینکه بهشت نعمتی است دائمی مع ذلك خداوند قدرت دارد که بهشتیان را از بهشت بیرون کند). به خلاف استثناء در اهل آتش که به قرینه جمله بعدش "إِنَّ رَبَّكَ فَعَالٌ لِمَا يُرِيدُ" استثناء اصطلاحی است، چون جمله مذکور اشاره دارد به اینکه امر مذکور واقع شدنی است»: (طباطبایی، ۴۱/۱۱).

اما باید گفت چنین چیزی از ظاهر و سیاق فهمیده نمی‌شود، آیه تا اینجا علاوه بر اینکه مطلق قدرت و قدرت مطلق را از خدا نقی نمی‌کند؛ عدم خلود بهشتیان را هم نقی نمی‌کند و به خوبی نشان می‌دهد که خلود در آیه مذکور به معنای مکث طویل است و تطویل و تداوم آن از قید بعدش فهمیده می‌شود یعنی آوردن قید اضافی «عطاء غیر مجدوذ» جمله «الا ماشاء ربک» را تفسیر می‌کند. و اینکه علامه سیاق را دلیل انحصار استثناء به قدرت الهی دانست به راحتی قابل قبول نیست زیرا سیاق در جایی قرینه است که دلیل قاطعی در کار نباشد: (بابایی و همکاران، ۱۲۳). اما آوردن دو قید متفاوت "إِنَّ رَبَّكَ فَعَالٌ لِمَا يُرِيدُ" - "عَطَاءٌ غَيْرَ مَجْدُوذٌ" با تفاوت تعبیر در دو آیه متحددالسیاق دلیل بر تفاوت حکم است والا آوردنش خلاف بیان عادیست تا چه رسد به کتاب فصاحت و بلاعت.

با وصفی که خود علامه بر تحقق جمله "إِنَّ رَبَّكَ فَعَالٌ لِمَا يُرِيدُ" اذعان دارد جای تعجب است که چنین نتیجه‌ای گرفته‌اند. پس جایی برای بی‌اثر کردن استثناء باقی نمی‌ماند.

اما اینکه خداوند بهشت را عطا‌ای قطع نشدنی شمرده با اینکه قبل‌ا در باره خلود، استثنای زده بود خود بهترین شاهد است بر اینکه مقصود از استثناء مشیت، بقای اهل بهشت، فراتر از مدت آسمان و زمین است و خود شاهد است که آسمان و زمین آخرت پایانی دارد لذا مشیت حتمی الهی که با فعل ماضی آمده باقید «عَطَاءٌ غَيْرَ مَجْذُوذٌ» تفسیر و تأکید شده است یعنی خدا برای بهشتیان خلود دائم خواسته است نه موقعت. و جمله مذکور علاوه بر اثبات بقاء، و اطلاق قدرت، بیانگر فضل و احسان الهی نیز هست که در آیاتی^۱، تاکید شده است.

اما صادقی می‌گوید: استثناء از خلود اهل بهشت بخاطر مدتی است که بعضی از آنها قبلًا در آتش بودند و بعد وارد بهشت شدند که روایت سیوطی: (سیوطی، ۳۵۰) هم بر آن دلالت دارد: (صادقی تهرانی، ۱۴/۳۹۰-۳۹۱). یعنی مدتی که در بهشت نبودند و در دوزخ مکث داشتند از مدت خلود در بهشت استثناء و کسر شده است.

به علاوه استثناء در مورد خلود اهل بهشت یعنی بقا و دوام آنها افزون بر عمر آسمانها و زمین؛ یعنی بی‌نهایت است و نیز تایید می‌کند که بین دوام جهنم و بهشت فرق است لذا برهان قاطعیست بر محدودیت خلود نار و عدم محدودیت خلود بهشت: (صادقی تهرانی، ۱۴/۳۹۵) به عبارت دیگر استثناء در مورد اهل نار یعنی تقلیل مدت به کمتر از عمر آسمانها و زمین آخرت، و در مورد بهشتیان تطویل آن به فراتر از عمر آنها.

وی اضافه می‌کند ظاهر استثناء بخاطر تقلیل است اما چون تطویل در آن نیست با برهان قاطع «عَطَاءٌ غَيْرَ مَجْذُوذٌ»؛ بیان شد که اگر چه آسمان و زمین آخرت هم خراب شود ولی اهل بهشت همچنان عند سدره المنتهی که فوق آسمان هفتم است^۲، متنعمند و خرابی و پایان آسمان و زمین به آنها آسیبی نمی‌رساند: (صادقی تهرانی، ۱۴/۳۹۲-۳۹۶). به بیان دیگر «مشیت حتمی الهی در علم الهی اینطور رقم خورده که خدای حکیم تا آسمان و زمین باقیند عدم خلود اهل نار را خواسته و نیز بر همین قاعده عدم خلود اهل جنت را تقدیر

۱. «فَلَوْلَا فَضِّلَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتَهُ لَكُنْتُمْ مِنَ الْخَاسِرِينَ» (البقرة، ۶۴).

۲. «جَنَّةُ الْمَأْوَى، عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى» (النجم، ۱۴-۱۵).

نموده الا اینکه به مقتضای فضلش خلود بهشتیان را اراده کرده است لذا استثناء در مورد

اهل بهشت با «عَطَاءٌ غَيْرَ مَجْدُوذٌ» تفسیر می‌شود»؛ (صادقی تهرانی، ۱۴/۴۰۲).

صادقی بعد از عدل الهی، رحمت واسعه الهی^۱ را باعث تخفیف عذاب جهنمیان و فضل

و احسان الهی را باعث تطویل نعمت بهشتیان می‌داند و این را اقتضای «عَطَاءٌ غَيْرَ مَجْدُوذٌ»

می‌داند؛ (صادقی تهرانی، ۱۴/۳۹۵).

در نتیجه کسی که داخل بهشت برزخی یا اخروی شود دیگر خارج نمی‌شود به دلیل

غیرمجدوذ بودن آن. پس خروج از بهشت یا فناء آن با اهلش، با عطاء غیرمجدوذ

نمی‌سازد؛ (صادقی تهرانی، ۱۴/۳۹۳-۳۹۴).

بنابراین «إِلَّا مَا شاءَ رَبُّكَ» در آیه عذاب برای تقلیل مدت است و در آیه جنت برای

تطویل مدت؛ و شاخص این مدت هم عمر آسمان و زمین آخرت است.

۱۲- جمع‌بندی

آنچه به دست آمد اینکه علامه و صادقی هر دو قائل به خلود بهشتیان هستند اما در

مورد جهنمیان نظر علامه و صادقی کمی متفاوت است: علامه طبق مشهور متمایل به خلود؛

به معنای بی‌پایان است ولی صادقی آن را محدود می‌داند؛ گرچه با بررسی که توسط

نگارنده روی مبانی و روش تفسیری این دو مفسر انجام گرفته نشان می‌دهد که از مبانی و

روش یکسانی برخوردارند اما در برداشت از مسائل و نحوه ورود و خروج و استدلال به آنها

گاهی تفاوت‌هایی دیده می‌شود؛ علامه بیشتر مشی مشهور را طی می‌کند اما صادقی بیشتر با

تمرکز بر لغات و ربط آیات کریم و موشکافی‌های لازم به نتایج دیگری دست می‌یازد.

با توجه به عدل الهی و سنجش میزان مجازات با جرم، همانطور که لغویون هم گفته‌اند

خلود به معنای مدت طولانی است نه بی‌انتهاء و با تفسیر آیات بوسیله خود آیات و توجه

به روایات موافق و بدون هیچ پیش فرضی، مدت جاودانگی جهنمیان در آتش به مقتضای

۱. «رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ» (الاعراف، ۱۵۶).

عدل و رحمت واسعه الهی کمتر از عمر آسمانها و زمین آخرت و خلود اهل بہشت به مقتضای فضل و احسان الهی فراتر از عمر آنهاست.

۱۳- نتایج مقاله

- ۱-۱۳. با توجه به قول اهل لغت در مورد «خلود» و دقت در نحوه و موارد استعمال آن در قرآن، این واژه به معنای مدت طولانیست و نه بی‌انتها.
- ۲-۱۳. با تفسیر آیات به وسیله خود آیات و توجه به روایات موافق در آیات هود، قید «فعال لما برید» درباره جهنمیان، استثنای قبلش را تأکید می‌کند؛ و قید «عطاءً غیر مجدوذ» در مورد بهشتیان استثنای قبلش را تفسیر می‌نماید؛ یعنی «إِلَّا مَا شاءَ رَبُّكَ» در آیه عذاب برای تقلیل مدت است و در آیه جنت برای تطویل مدت است و شاخص این مدت هم عمر آسمان و زمین آخرت است.
- ۳-۱۳. با توجه به عدل الهی و سنجش میزان مجازات با جرم، خلود جهنمیان محدود و با عنایت به فضل و احسان الهی بقای بهشتیان نامحدود است.

کتابشناسی

۱. قرآن کریم
۲. ابن بابویه، محمد بن علی، معانی الأخبار، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم - چاپ: اول. ۱۴۰۳. ق.
۳. ابن فارس، احمد بن فارس، مجمع مقاییس اللغو، قم، چاپ: اول. ۱۴۰۴. ق.
۴. ایازی سید محمدعلی و فرهاد ترابی. بررسی نظریه تفسیری علامه طباطبائی در جاوادانگی دوزخ. *فصلنامه علمی پژوهشی مطالعات تفسیری*. شماره ۳۲. ۱۳۹۶. ش.
۵. بابایی علی اکبر و همکاران. روش‌شناسی تفسیر قرآن. پژوهشکده حوزه و دانشگاه و سمت. چاپ اول. ۱۳۷۹. ش.
۶. بحرانی، سید هاشم بن سلیمان. البرهان فی تفسیر القرآن. قم، مؤسسه بعثه - چاپ: اول. ۱۳۷۴. ش.
۷. بغدادی علاءالدین علی بن محمد، لباب التأویل فی معانی التنزیل، تحقیق: محمدعلی شاهین، بیروت، دارالكتب العلمیة، چاپ: اول. ۱۴۱۵. ق.
۸. بهشتی، احمد. مسأله خلود در عذاب و دیدگاه علامه طباطبائی. پژوهش دینی. شماره ۱۱. ۱۳۸۴. ش.
۹. جوهری، اسماعیل بن حماد. الصحاح - بیروت. چاپ: اول. ۱۳۷۶. ش.
۱۰. حر عاملی، محمد بن حسن. الفصول المهمة فی أصول الأئمة (تمکلة الوسائل). قم، مؤسسه معارف اسلامی امام رضا علیه السلام - چاپ: اول. ۱۴۱۸. ق.
۱۱. حوى، سعید. الأساس فی التفسیر. قاهره. دارالسلام. چاپ: ششم. ۱۴۲۴. ق.
۱۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. مفردات ألفاظ القرآن. بیروت. دار القلم. ۱۴۱۲. ق.
۱۳. همو. مفردات الفاظ قرآن. تهران، مرتضوی. چاپ: دوم. ۱۳۷۴. ش.
۱۴. زمخشri محمود. الكشاف عن حقائق غواصي التنزيل. بیروت. دارالكتاب العربي. چاپ: سوم. ۱۴۰۷. ق.
۱۵. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. الدر المثور فی تفسیر المأثور. قم، کتابخانه آیة الله مرعشی نجفی. چاپ: اول. ۱۴۰۴. ق.
۱۶. سید رضی، محمدحسین، نهج البلاغه، بی‌جا، بی‌تا.
۱۷. شیرازی صدرالدین. تفسیر القرآن الکریم (صدر۱). قم، بیدار. چاپ: دوم. ۱۳۶۶. ش.
۱۸. همو. شرح أصول الكافی (صدر۱). ۴ جلد. تهران. مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. چاپ: اول. ۱۳۸۳. ش.
۱۹. صادقی تهرانی، محمد. الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن. قم، انتشارات فرهنگ اسلامی. چاپ: دوم. ۱۳۶۵. ش.
۲۰. همو. ترجمان، اسوه، چاپ نخست. ۱۳۸۲. ش.
۲۱. طباطبائی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن. قم، اسماعیلیان. چاپ: دوم. ۱۳۷۱. ش.

۲۲. همو. تفسیر المیزان، به ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، قم. دفتر انتشارات اسلامی. چاپ: پنجم. ۱۳۷۴ ش.
۲۳. طریحی، فخر الدین بن محمد. مجمع البحرين. تهران. چاپ: سوم. ۱۳۷۵ ش.
۲۴. طوسي، محمدبن حسن. التبيان في تفسير القرآن. تحقيق: احمد قصیر عاملی. بیروت. دارالحياء التراث العربي. چاپ: اول.
۲۵. عروسی حوزی، عبد علی بن جمعة. تفسیر نور التقلين. قم. اسماعیلیان. چاپ: چهارم. ۱۴۱۵ ق.
۲۶. عیاشی، محمد بن مسعود. تفسیر العیاشی. ۲ جلد. تهران. المطبعة العلمية. چاپ: اول. ۱۳۸۰ ش.
۲۷. فخررازی، محمد بن عمر. مفاتیح الغیب. بیروت. دارالحياء التراث العربي. چاپ: سوم. ۱۴۲۰ ق.
۲۸. فراهیدی، خلیل بن احمد. کتاب العین - قم. چاپ: دوم. ۱۴۰۹ ق.
۲۹. فیض کاشانی، محمدبن مرتضی. تفسیر الصافی. تحقيق: حسین اعلمی. تهران. الصدر. چاپ: دوم. ۱۴۱۵ ق.
۳۰. قمی، علی بن ابراهیم. تفسیر القمی. تحقيق: طیب موسوی جزایری. قم. دارالکتاب. چاپ: سوم. ۱۳۶۳ ش.
۳۱. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق. الكافی. قم. دارالحدیث. چاپ: اول. ۱۴۲۹ ق.
۳۲. مجلسی، محمدباقر. بحار الأنوارالجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار. بیروت. دار إحياء التراث العربي. چاپ: دوم. ۱۴۰۳ ق.
۳۳. مصطفوی، حسن. التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. بیروت - قاهره - لندن. چاپ: سوم. ۱۴۳۰ ق.
۳۴. مکارم شیرازی، ناصر. تفسیر نمونه. تهران. دارالکتب الإسلامية. چاپ: اول. ۱۳۷۴ ش.