

# خلود در قیامت

## رهنمودهایی از تفسیر المیزان

مهدی رضائی

### مقدمه

در بخش‌های قبلی این مجموعه، نظر مرحوم علامه طباطبایی (ره) را پیرامون تجرد نفس و اخلاق بررسی کردیم. همان‌گونه که در ابتدای آن مقالات توضیح داده شد، این مباحث در مسئله‌ی معاد و تحلیل آن (هم از نظر ضرورت و هم از حیث تأثیر اعمال و رفتار انسان در جزا و پاداش قیامت) نقش کلیدی و اساسی دارند. یکی از مسائل مهمی که شاید بتوان آن را پس از مسائل قبل مورد امعان نظر قرار داد، مسئله‌ی «خلود در جهنم» (عذاب) است.

عن نفس شیناً [بقره/ ۴۸] داشتیم، گفتیم: به هیچ‌وجه نمی‌شود یک حکم شرع و خصوصیتی را که برای معاد ذکر فرموده است، همه را با مقدمات کلی عقل اثبات کرد؛ برای این که دست عقل ما به آن خصوصیات و جزئیات نمی‌رسد. تنها راه اثبات آن، تصدیق به نبوت پیغمبر صادق است که آن جزئیات و اصل معاد را از طریق وحی اثبات کرده است. چون وقتی خود نبوت پیامبری صادق با ادله‌ی عقلی ثابت شد، دیگر لازم نیست که فروعات آن مسائل نیز با ادله‌ی عقلی جداگانه‌ای اثبات شود. چون فرض کردیم نبوت این پیغمبر و صدق آن چه آورده با ادله‌ی عقلی ثابت شده است.

و اما [آیا] نعمت و عذاب عقلی که عارض بر نفس می‌شوند، به خاطر تجردش و تخلّش به اخلاق و ملکات فاضله یا رذیله است و یا به خاطر احوال خوب و بدی که کسب کرده [است]؟ در سابق گفتیم این احوال و ملکات در نفس، صورتی نیکو و یا قبیح ایجاد می‌کند که نفس سعیده از آن صورت نیکو متنعم و نفس شقیه از آن صورت قبیح متالم می‌شود. و نیز گفتیم: در صورتی که این صورت‌ها در نفس

### چکیده

دبیران محترم درس دین و زندگی همواره در فصل معاد با این پرسش دانش‌آموزان (و مخاطبین مبحث معاد) مواجه می‌شوند که: «آیا عذاب خداوند در قیامت دائمی است و هیچ حدی از نظر زمانی ندارد؟» یا: «آیا ممکن است که خداوند در برابر گناهان محدود دنیا (از نظر زمان)، عذابی نامحدود و پایان‌ناپذیر را بر بندگانش مقرر فرماید؟»

در پاسخ به این پرسش‌ها و سؤالاتی نظیر آن‌ها باید گفت، علمای اسلام به دو دسته تقسیم شده‌اند: عده‌ای به موقتی بودن عذاب (در مقایسه با دائمی بودن) معتقدند و می‌گویند: واژه‌ی خلود یعنی «مدت مدید و طولانی». لذا اگر در قرآن کریم به «خالدین فیها» اشاره می‌شود، منظور این است که مدت زیادی در عذاب خواهند بود. سپس با ادله‌ی دیگری (مثل آیه‌ی ۱۰۷ سوره‌ی هود که می‌فرماید: «خالدین فیها ما دامت السموات و الارض» و برخی ادله‌ی عقلی) که بیان آن‌ها در این مقال نمی‌گنجد، به نتیجه می‌رسند که: دوام عذاب الهی در قیامت خلاف حکمت است. دسته‌ی دوم از علمای اسلام که علامه طباطبایی (ره) از این گروه است، به خلود عذاب الهی در قیامت اعتقاد دارند که ما در این جا تقریر علامه را تقدیم می‌کنیم.

▲ **کلیدواژه‌ها:** خلود، عذاب، شقاوت، تجردنفس.

مرحوم علامه در مسئله‌ی خلود، هم از نظر ظواهر لفظی آیات و روایات و هم براساس ادله‌ی عقلی خلود را اثبات می‌کند. درباره‌ی ظواهر لفظی می‌فرماید: «و آن چه در این باره می‌توان گفت این است که اما از جهت ظواهر لفظی باید دانست که کتاب خدا نص است در خلود و جاودانگی و می‌فرماید: و ما هم بخارجین من النار [بقره/ ۱۶۷]: ایشان به هیچ وجه از آتش بیرون نخواهند شد. و سنت از طریق ائمه‌ی اهل بیت (علیهم‌السلام) نیز آن قدر زیاد است که به اصطلاح به حد استفاضه رسیده و اگر اخبار دیگری از این حضرات روایت شده است که عذاب دوزخ قطع می‌شود و همیشگی نیست، به خاطر مخالفتش با صریح کتاب، طرح می‌شود.»

درباره‌ی ادله‌ی عقلی نیز علامه چنین می‌فرماید: «و اما از جهت عقل، در سابق در بحثی که ذیل جمله‌ی: وَ اتَّقُوا یَوْمًا لَا تُجْزَى نَفْسُ

مریض او سازگار نیست (و از این جهت که خودش پدید آورنده‌ی آن صورت‌هاست متألم و ناراحت نیست)، و لکن هرچه باشد، بالاخره از آن صورت‌ها رنج می‌برد و از آن صورت‌ها می‌گریزد و مگر عذاب، غیر آن چیزی است که انسان قبل از ابتلا بدان از آن می‌گریزد؟ و بعد از آن که بدان مبتلا شد، در جست‌وجوی خلاصی از آن برمی‌آید؟

این تعریف و مثال بر آن امور زشت و صورت‌های غیرجمیل که انسان شقی در دار آخرتش با آن‌ها روبه‌رو می‌شود صدق می‌کند. پس معلوم شد که عذاب جاودانه و انقطاع‌ناپذیر از انسان شقی، خود شقاوت و بدبختی ذاتی اوست و قاسری (کسی) او را بدان مبتلا نکرده است.»

مرحوم علامه پس از این استدلال روشن و محکم که صفات در ذات نفس رسوخ می‌کند و امری که ذاتی شد، همواره و به‌طور دائمی ماندنی خواهد شد و هیچ‌گاه جدایی‌پذیر نخواهد بود، به پنج اشکالی که بر این استدلال وارد شده است می‌پردازد و پاسخ آن‌ها را به تفصیل بیان می‌دارد. ما به‌طور خلاصه این پنج ایراد را مطرح می‌سازیم. سپس پاسخ را از زبان ایشان خواهیم آورد.

۱. خداوند متعال دارای رحمت واسعه است. آن‌جا که فرمود: «وَ رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ» [اعراف/ ۱۵۶]. چگونه رحمت خداوند اجازه می‌دهد کسی را بیافریند که بازگشت او به سوی عذاب دائمی و خلود در جهنم باشد؟ با این‌که می‌دانیم عذاب جهنم قابل تحمل نیست. لذا خلود در جهنم با رحمت خدا تناسب ندارد.

۲. عذاب، وقتی عذاب می‌شود که با طبع معذب ناسازگار باشد. مسلم است که انسان و نفس او نه برای عذاب آفریده شده و نه عذاب امری طبیعی برای اوست. و اگر عذاب بر او عارض شود، چون امری قسری (غیرطبیعی) است و قسر دوام ندارد، پس نباید عذاب دائمی باشد.

۳. چون عمر انسان محدود است و در این دنیا زندگی دائمی ندارد، چرا باید در برابر گناه محدود (از نظر زمان) عذاب نامحدود بشود؟ به عبارت دیگر، بین گناه محدود و عذاب نامحدود تناسبی وجود ندارد و عادلانه نیست که در برابر امر محدود سزای نامحدود قرار گیرد. و چون خداوند عادل است، پس عذاب نامحدود نخواهد بود.

۴. اندازه‌ی دخالت افراد شقی و تأثیر آن‌ها در نظام تکوینی جهان (که سره از ناسره تمیز پیدا کند) کمتر از انسان‌های سعید نیست. برای این‌که اگر افراد شقی نباشند و شقاوت نکنند، هم زمینه‌ی سعادت انسان‌های سعید فراهم نمی‌شود و هم مسیر غلط برای انسان‌های عادی ناشناخته و تجربه نشده باقی می‌ماند. پس به دلیل خدمتی که

رسوخ نکرده باشد و صوری ناسازگار با ذات نفس باشد، به زودی زایل می‌گردد؛ برای این‌که عقل، برای ناسازگاری دوام و اکثریت نمی‌بیند و قسر، فشار، زور و ناسازگاری محکوم به زوال است. (پس اگر ذات نفس، سعیده باشد، صورت‌های رذیله و زشت دیر یا زود از آن زایل می‌گردد و اگر ذات نفس، شقیه باشد، صورت‌های نیکو و جمیل که در آن نقش بسته، به زودی زایل می‌شود.)

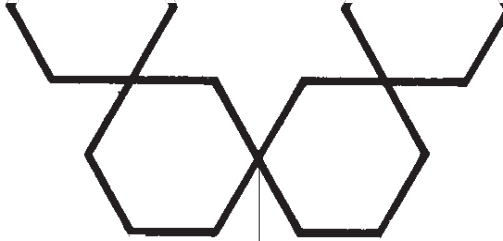
و نفس خودش می‌ماند و آن سعادت و شقاوت ذاتی‌اش. پس اگر نفس مؤمن به خاطر گناهانی صورت‌های زشتی به خود گرفت، سرانجام آن صورت‌ها از بین می‌روند؛ چون با ذات نفس سازگار نیست. هم‌چنان که نفس کافر که ذاتاً شقی است، اگر به خاطر تکرار کارهایی صالح، صور حسنه‌ای به خود گرفت، آن صور بالاخره از نفس زایل می‌شود؛ چون محیط نفس با آن سازگار نیست. و همه‌ی این مطالب (به شرطی که صورت‌ها در نفس رسوخ نکرده باشند) روشن است.

و اما در صورتی که صورت‌های عارضه بر نفس، در نفس رسوخ کرده باشد؛ و در نتیجه صورت جدیدی و نوعیت تازه‌ای به نفس داده باشد، مثلاً او را که انسان بود و دارای صورت انسانی بود، بخیل کند (که چنین انسانی یک نوع جدیدی از انسانیت است).

و این هم معلوم است که این نوع یعنی انسان، نوعی است مجرد در نفس، و موجود مجرد دائمی‌الوجود است. در نتیجه هر گناهی که از او صادر شود، در صورتی که نفس او سعیده باشد و با گناه سنخیت نداشته باشد (و خلاصه عوامل خارجی، گناه را به گردنش گذاشته باشد)، در چنین صورتی وبال و عذاب آن گناهان را می‌چشد و پاک می‌شود و از عذاب نجات می‌یابد. و در صورتی که نفس او شقی باشد و با گناه سنخیت داشته باشد، در این صورت هر چند که هرچه از چنین نفسی سر می‌زند به اذن خداست، ولیکن از آن‌جا که گناهان بدون قسر و فشار از او سر می‌زند، چون نفس او نفسی گناه دوست است، لذا چنین نفسی دائماً در عذاب خواهد ماند. و مثل چنین انسانی که دائماً گرفتار و معذب به لوازم ملکات خویش است، به وجهی مثل کسی است که به مرض مالیخولیا و یا مرض کابوس دائمی مبتلا شده که دائماً صورت‌هایی هول‌انگیز و وحشت‌آور و زشت از قوه‌ی خیالی‌اش سر می‌زند.

چنین کسی همواره از آن صورت‌ها فرار می‌کند و با آن‌ها در جنگ و ستیز و بالاخره در عذاب است؛ با این‌که خود او این صورت‌ها را درست می‌کند و صدور آن از نفسش به قسر قاسر و به فشاری از خارج نیست و ساده‌تر بگوییم: کسی این صورت‌ها را در نفس او مجسم نکرده، بلکه کار، کار نفس خود اوست و هر چند این صورت‌ها با طبع





این افراد کرده‌اند، نباید معذب دائمی باشند.

۵. وقتی کسی فرمان‌بر نیست و از دستور دیگری (مخصوصاً مافوق) اطاعت نمی‌کند، معمولاً نقصی به امر وارد می‌کند و وی به خاطر جبران آن نقیصه، عاصی را عذاب می‌دهد. این جبران نقص با عذاب را «انتقام» هم می‌گویند. انتقام از خداوند متعال تصور ندارد، چون نقص وارد آمدن بر او و مقام ربوبی‌اش متصور نیست. پس عذاب معنا پیدا نمی‌کند. اگرچه این سخن در مورد کل عذاب است، چه دائمی و چه موقت، اما شاید از جنبه‌ای بتوان عذاب موقت را استثنا کرد؛ این‌که عذاب موقت برای خالص و پاک کردن نفس بنده‌ی عاصی است و بنابراین می‌توان برای آن جایگاهی قائل شد. اما در عذاب دائم رفع رذایل بی‌معنا می‌شود (چون دائم است، رفع شدنی نیست). پس نمی‌توان شأن و وجودی برای عذاب دائم تصور کرد.

مرحوم علامه طباطبایی (ره) به دو شکل کلی و جزئی (در مورد هر اشکال) به مطالب فوق پاسخ داده‌اند. پاسخ کلی ایشان چنین است: «گفتیم. عذاب خالد اثر و خاصیت آن صورت نوعیه‌ی شقاوت باری است که نفس انسان شقی به خود گرفته (و او را نوع مخصوصی از انسان‌ها کرده). همان‌طور که گاو نمی‌تواند روزی غیر گاو شود، این نوع انسان هم نمی‌تواند نوع دیگری شود، چون تصور و گفت‌وگوی ما از چنین نفسی بعد از آن است که نخست به اختیار خود گناهانی مرتکب شد و سپس به دنبال آن گناهان احوالی بی‌درپی در نفس او پدید آمد و به دنبالش استعداد شدیدی در ذات نفس پیدا شد. و همین شدت یافتن استعداد نفس، علتی است که در تمامی حوادث باعث می‌شود، صورتی متناسب با سنخه‌ی آن استعداد در نفس پدید بیاورد.

در نتیجه همان‌طور که بعد از انسان شدن، نان و گوشت و میوه و عناصر و مواد دیگری که انسان مرکب از آن است، دیگر صحیح نیست بپرسیم چرا این مرکب شعور پیدا کرده و چرا فکر دارد و چرا و چرا و صدها چرای دیگر، برای این‌که پاسخ به همه‌ی این سوالات یک کلمه است و آن این‌که چون انسان شده، هم‌چنین در مورد بحث ما، صحیح نیست بپرسیم چرا شقاوت دست از یقه‌ی او بر نمی‌دارد و دائماً آثار شقاوت از آن سر می‌زند؟ که یکی از آثار عذاب جاودانه است. زیرا جواب همه‌ی این‌ها این است که او به دست خود و به اختیار خود، خود را شقی ساخت یعنی انسانی خاص کرد که شقاوت لازمه‌ی وجود اوست.

و اما جواب اشکال اول: رحمت در خدای تعالی به معنای رحمت در ما انسان‌ها نیست. (اگرچه در لفظ مشترک است. به عبارت دیگر، این کلمه‌ی مشترک لفظی است بین خداوند و ما انسان‌ها، ولی معنای رحمت در خداوند و انسان تفاوت دارد؛ همان‌گونه که از توضیحات علامه روشن خواهد شد<sup>۴</sup>) زیرا رحمت در ما به معنای رقت قلب و اشفاق و تأثر باطنی است و معلوم است که این حالات درونی، ماده می‌خواهد (مثل قلب و اعصاب). یعنی حالات یک موجود مادی است و خدای تعالی منزله از ماده است. بلکه به معنای عطیه و افاضه است؛



باید گفت، علمای اسلام به دو دسته تقسیم شده‌اند: عده‌ای به موقتی بودن عذاب (در مقایسه با دائمی بودن) معتقدند و می‌گویند: واژه‌ی خلود یعنی «مدت میدید و طولانی دسته‌ی دوم از علمای اسلام که علامه طباطبایی (ره) از این گروه است، به خلود عذاب الهی در قیامت اعتقاد دارند

عذاب جاودانه وانقطاع‌ناپذیر از انسان شقی، خود شقاوت و بدبختی ذاتی اوست و قاسری (کسی) او را بدان مبتلا نکرده است

افاضه‌ی آن‌چه که مناسب با استعداد تام مخلوق است؛ مخلوقی که به‌خاطر به دست آوردن استعداد تام، قابلیت و ظرفیت افاضه‌ی خدا را یافته است. آری مستعد وقتی استعدادش به حد کمال و تمام رسید، دوست‌دار آن چیزی می‌شود که استعداد دریافت آن‌را پیدا کرده است و آن‌را با زبان استعداد طلب می‌کند و خداوند هم آن‌چه را وی می‌طلبد و درخواست می‌کند، به او افاضه می‌فرماید. (انسان شقی هم استعداد شقاوت خود را به فعلیت تام رسانده و نفس خود را نفسی شقی ساخته است و با زبان حال شقاوت را طلب می‌کند و خداوند هم این شقاوت ذاتی شده را از او دریغ نمی‌کند. پس شقی شدن نفس وی عین رحمت خداوند است.)

از سوی دیگر، می‌دانیم که رحمت خدا دو نوع است: رحمت عام (که عبارت است از افاضه‌ی چیزی که موجود استعداد آن را یافته و مشتاقش شده و در صراط وجود و تکوینش بدان محتاج گشته) و دوم رحمت خاصه (که عبارت است از افاضه و اعطا خصوص آن چیزهایی که موجود در صراط هدایتش به سوی توحید و سعادت قرب بدان محتاج است، و نیز افاضه و اعطای خصوص آن چیزهایی که انسان مستعد برای شقاوت، آن هم دارای استعداد شدید و تام، محتاج به آن شده است، یعنی رسیدن شقاوتش به حد کمال و به حد صورت نوعیه). پس دادن چنین صورت نوعیه که اثرش عذاب دائم است، منافاتی با رحمت عمومی خدا ندارد، بلکه این خود یکی از مصادیق آن رحمت است. بله با رحمت خاصه‌ی او منافات دارد، اما نفس شقی قابل دریافت آن نیست و معنا ندارد که آن رحمت شامل کسی شود که از صراط آن به کلی خارج است.

پس این‌که گفت: «عذاب دائم با رحمت خدا منافات دارد.» اگر مرادش از رحمت، رحمت عمومی خداست، که گفتیم: شقاوت شقی و به دنبالش عذاب خالد او هیچ منافاتی با آن رحمت ندارد، بلکه خود عین رحمت است و اگر مرادش رحمت خاصه‌ی اوست، باز هم منافات ندارد. برای این‌که شقی مورد این رحمت نیست. (هم‌چنان که جاودانه بودن خران در حریت، با رحمت خاصه‌ی خدا که مخصوص اصحاب صراط مستقیم از انسان‌هاست، منافات ندارد)»<sup>۶</sup>

مرحوم علامه طباطبایی در پاسخ به اشکال دوم می‌فرماید: «نخست باید معنای ملایم نبودن با طبع را بفهمیم و بدانیم که منظور از آن چیست. چون گاهی منظور از این عبارت، نبودن سختی میان موضوع و اثری است که با آن موضوع موجود می‌شود. ولی اثر، اثر طبیعی آن نیست، بلکه اثر قسری آن است که قسر قاسر آن را به گردن موضوع انداخته است. و در مقابل این اثر، اثر ملایم است که منظور از آن اثر طبیعی موضوع است؛ یعنی آن اثری که از موضوع در صورتی که آفت گرفته باشد، صادر می‌شود و در اثر تکرار، در آن رسوخ می‌یابد و صورت آن می‌شود؛ به‌طوری که موضوع با وجود آفت‌زدگی‌اش طالب آن اثر می‌گردد، در عین این‌که آن را دوست نمی‌دارد. مثل آن شخص مایخولیبایی که منالاش گذشت.

پس در انسان‌های شقی، هم آثار شقاوت ملایم با ذات آن‌هاست، چون به مقتضای طبع شقاوت بارشان از آنان صادر می‌شود و معلوم است که آثار صادره از طبع هر چیزی ملایم با آن چیز است و در عین حال این آثار عذاب هم هست، برای این که مفهوم عذاب بر آن‌ها صادق است، چه صاحب آن آثار دوست‌دار آن‌ها نیست. پس از نظر ذوق و وجدان، آن آثار را دوست نمی‌دارد هر چند که از حیث صدور دوست می‌دارد.»<sup>۷</sup>

اما پاسخ علامه (ره) به اشکال سوم: «عذاب در حقیقت عبارت است از: ترتیب اثر غیرمرضی بر موضوع ثابت و حقیقی‌اش، و در مورد بحث، عذاب عبارت است از آثاری که بر صورت و نوعیت شقاوت مترتب می‌شود. و این آثار معلول صورتی است که آن صورت بعد از جمع آمدن علت‌هایی که معد آن است، یعنی مخالفت‌هایی محدود، پیدا می‌شود. پس مخالفت‌های نامبرده (ذکرشده) علت پیدایش آن صورت و نوعیت است و آن صورت، علت است برای پیدایش آثار متناسب با خودش. و عذاب عبارت است از ترتیب آن آثار بر آن صورت، نه این که آثار نامبرده مستقیماً بلاواسطه معلول آن علل (مخالفت‌ها) باشد تا بگویی مخالفت‌ها محدود و انگشت‌شمار است، چرا باید عذاب بی‌نهایت باشد؟ با این که محال است متناهی اثر نامتناهی داشته باشد.»<sup>۸</sup>

توضیح مختصری درباره‌ی پاسخ علامه: به نظر نگارنده‌ی مقاله، برای برخی (که مسئله‌ی اعمال محدود با عذاب نامحدود را نمی‌توانند حل کنند) این مشکل پدید آمده است که واسطه‌ی این اعمال و عذاب و یا در حقیقت حد وسطی را که باعث دوام وجود آن اعمال شده است، در استدلال دوام عذاب نادیده می‌گیرند. لذا مسئله برایشان لاینحل است. اما در واقع اعمال و گناهان در این دنیا اگرچه محدودند، ولی باعث ایجاد صورت و نوعیتی در نفس انسان می‌شوند. در حقیقت نفس انسانی به واسطه و به وسیله‌ی آن اعمال شکل یافته و ساخته می‌شود؛ مثل مصالح اولیه‌ای که انسان‌ها در قالب‌های خاص می‌ریزند. می‌دانیم که آن مصالح شکل قالب را به دست می‌آورند و همواره بر آن شکل می‌مانند، مگر این که مجدداً و در فرایندی دیگر شکلی دیگر به خود بگیرند. در مورد این مسئله حرف ما آن است که انسان در اثر رفتار و اعمال ناشایستی که در دنیا انجام داده است، دارای نفسی شقی شده و شقاوت جزو ذات او شده است و جداپذیر نخواهد بود و این نفس شقی عامل عذاب است، نه اعمال محدود.

و اما پاسخ به سؤال **چهارم**: «این که خدمت و عبودیت هم مانند رحمت دو جور است: یک عبودیت عامه، یعنی خضوع و انفعال وجودی در برابر مبدأ وجود و دیگر عبودیت خاصه، یعنی خضوع و انقیاد در صراط هدایت به سوی توحید. و هر یک از این دو قسم عبودیت برای خود پاداشی از رحمت و اثری مخصوص و مناسب با خود دارد. عبودیت عامه که در سراسر عالم هستی و در نظام تکوین برقرار است، پاداشش رحمت عامه است که در این رحمت نعمت

دائمی و عذاب دائمی هر دو مصداق آن رحمت می‌باشند و اما عبودیت خصوصی، جزا و پاداشش رحمت خاص خداست و آن نعمت و بهشت است که مخصوص کسانی است که رحمت خاص و هدایت خاص خدا را پذیرفتند و این خود روشن است. علاوه بر این که اگر این اشکال وارد باشد، باید در مورد عذاب غیردائمی آخرت و حتی در مورد عذاب دنیوی نیز وارد باشد.»<sup>۹</sup>

به نظر می‌رسد که اشکال گیرنده در مسئله‌ی جبر و اختیار نیز باید مشکل و مسئله داشته باشد. برای این که نوع بیان سؤال و مشکل (آن گونه که مرحوم علامه نقل فرموده است) در اصل برای مسئله‌ی خلود نیست و به نوعی شقاوت اشقیاء را از روی اراده و اختیار نمی‌داند، بلکه گویی آنان مجبورند به انجام گناهان. ضمن این که منحصر ساختن زمینه‌سازی سعادت، در شقاوت اشقیاء، تحلیل کامل و صحیحی نیست و پاسخ به این دو مسئله (جبر و اختیار و عوامل سعادت انسان‌های سعید) محلی دیگر را می‌طلبد.

و اما جواب علامه (ره) به اشکال **پنجم**: «عذاب دائم مستند به صورت شقاوتی است که معدب را نوعی مخصوص از انسان‌ها کرده، نه مستند به خدای تا بگویی انتقام از خدا محال است. بله استناد آن به خدای تعالی به این مقدار و به همان معنایی است که هر موجود دیگری را به او نسبت می‌دهیم. پس این که می‌گوییم خدا کفار را عذاب می‌کند، معنایش این نیست که از آن‌ها انتقام می‌گیرد و دق دل در می‌آورد تا بگویی انتقام و تشفی از خدا محال است. بلکه به‌طور کلی انتقام خدای تعالی از گناه کاران، انتقام به معنای جزا دادن سخت است که مولی بنده‌ی خود را در مقابل تعدی‌اش از طور عبودیت و خروجه‌اش از ساحت انقیاد، به عرصه‌ی تمرّد و نافرمانی به آن معدب می‌کند و چنین انتقامی در خدای سبحان صدق دارد و این معنای از انتقام مستلزم آن اشکال نیست. علاوه بر این که اگر این اشکال وارد باشد، باید مانند اشکال‌های قبلی در مورد عذاب موقت و منقطع نیز وارد باشد؛ چه عذاب دنیایی و چه عذاب اخروی.

رحمت در ما  
به معنای رقت  
قلب و اشفاق و  
تأثر باطنی است  
و معلوم است  
که این حالات  
درونی، ماده  
می‌خواهد (مثل  
قلب و اعصاب).  
یعنی حالات  
یک موجود  
مادی است و  
خدای تعالی  
منزه از ماده  
است  
عذاب در حقیقت  
عبارت است  
از: ترتیب اثر  
غیرمرضی بر  
موضوع ثابت و  
حقیقی‌اش، و  
در مورد بحث،  
عذاب عبارت  
است از آثاری  
که بر صورت و  
نوعیت شقاوت  
مترتب می‌شود.  
و این آثار معلول  
صورتی است  
که آن صورت  
بعد از جمع  
آمدن علت‌هایی  
است، یعنی  
مخالفت‌هایی  
محدود، پیدا  
می‌شود



پی‌نوشت

۱. علاقه‌مندان به مطالعه‌ی بیشتر می‌توانند به فصل‌نامه‌ی پژوهش دینی، شماره‌ی ۱۱ ویژه‌ی یادبود علامه طباطبایی (ره) مراجعه کنند.
۲. ترجمه‌ی تفسیر المیزان، جلد اول، صفحه‌ی ۲۲۶.
۳. در این جا به نظر می‌رسد مرحوم علامه، نفس را برای صورت‌های اخلاقی، همانند جنس (در منطق) گرفته‌اند که با ضمیمه‌شدن فصل، نوع را به وجود می‌آورد. مثل نطق که به ضمیمه‌ی حیوان، نوع انسانی پدید می‌آورد و صاهل اسب را و ناهق الاغ را. لذا همان‌طور که فصل ذاتی نوع می‌شود، صورت‌های اخلاقی رسوخ کرده در نفس هم ذاتی انسان خواهد شد و جداناپذیر.
۴. ترجمه‌ی تفسیر المیزان، جلد اول، صفحه‌ی ۲۲۶ تا ۲۲۶.
۵. مطالب داخل پیرانتز از نگارنده‌ی مقاله است.
۶. ترجمه‌ی تفسیر المیزان، جلد ۱، صفحه‌ی ۵۲۶ و ۶۲۶.
۷. همان، صفحه‌ی ۶۲۶.
۸. همان، صفحه ۷۲۶.
۹. همان، صفحه‌ی ۷۲۶.