

مسأله خلود در عذاب و دیدگاه علامه طباطبایی

احمد بهشتی^۱

چکیده:

این نوشتار نخست نگاهی دارد به معنای لغوی خلود، آنگاه مروری بر آیات و احیاناً روایاتی که پیرامون مسأله خلود سخن گفته‌اند، دارد. از آن پس می‌پردازد به بیان برخی از اشکالاتی که بر مسأله جاودانگی عذاب وارد شده و پاسخهای آن. بحث درباره اینکه آیا خلود در عذاب برای اقلی از انسانهاست یا برای اکثریت، پایان بخش این نوشتار است.

کلید واژه‌ها: خلود، عذاب، کافر، گنهگار، ابدیت، مطلق، نسبی، اقل، اکثر.

طرح مسأله

مسأله خلود از مسائل دقیق و ظریف تفسیری و کلامی است. در حقیقت، ریشه این مسأله در قرآن و روایات است. مفسران قرآن و اهل حدیث ناگزیرند که درباره این مسأله به تحقیق و تعمق بپردازند و از آنجا که بخشی از کلام اسلامی کلام نقلی است، طبعاً اینگونه مسائل در کلام راه می‌یابد. فلاسفه نیز ناگزیرند که با توجه به اصول حکمت نظری در این باره بحث کنند، تا معلوم شود که اصولاً عذاب آخرت _ خواه به صورت دائم باشد یا غیر

دائم _ با خیر محض بودن و عدل و احسان خداوند سازگار است یا نه و آیا خلود در عذاب _ که مطابق نصوص قرآنی و حدیثی است _ توجیه عقلانی دارد یا ندارد و آیا باید آنها را تعبداً پذیرفت یا دست به دامن تأویل شد؟ سؤال دیگری که مطرح است، این است که آیا خلود در عذاب، دامنگیر اکثر گنهکاران _ و مآلاً _ اکثر انسانهاست یا اقلی از آنها را شامل می‌شود.

در این میان مرحوم علامه طباطبایی از صاحب نظران برجسته‌ای است که هم به عنوان مفسر قرآن کریم و هم به عنوان فیلسوف دارای نظریه خاصی است که طرح و بررسی آن موضوع این مقاله است.

۱- واژه خلود

از آنجا که در این نوشتار، مجالی برای تتبع نظرات همه علمای لغت و واژه‌شناسان قرآن کریم نداریم، تنها به بیان نظریه راغب اصفهانی از علمای برجسته قرن پنجم و ششم هجری _ که خدمتی بزرگ به محققان علوم قرآنی کرده و در لغت عربی و ادبیات عرب، صاحب نظری برجسته است (ن.ک: المفردات فی غریب القرآن، مقدمه محمد سید گیلانی)_ و یکی از معاصران می‌پردازیم.

به نظر راغب، خلود به معنای برکناری شیء از فساد و بقای آن بر یک حالت است. هر چیزی که در معرض تغییر و فساد نیست، موصوف به خلود است. مُخَلَّد به کسی گفته می‌شود که عمری طولانی دارد. پس از آن واژه خلود برای بقای همیشگی استعاره شده است. او خلود در بهشت و جهنم را به همین معنی دانسته و به برخی از آیات خلود استدلال کرده است. (همو، ۱۵۴)

علامه طباطبایی در بحث معناشناسی خلود، به نقل گفته‌های راغب اکتفا کرده است. (همو، ۱۱/۲۲)

و اما مؤلف معاصر، با استفاده از نظرات طبرسی در مجمع البیان و فیروزآبادی در قاموس و زمخشری در کشاف، خلود را به معنای دوام و بقا و ثبات دائم و بقای لازم دانسته (قرشی، ۲۷۰/۲) و باید گفت: همه عبارات مختلف، به یک معنی بازمی‌گردد.

۲- برخی از آیات و روایات خلود

الف: آیات

۱- و من یقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فیها (النساء، ۹۳)

در این آیه کسی که مؤمنی را عمدتاً بکشد، به تغلیظ عذاب و آتش جاویدان تهدید شده است. (طباطبایی، ۳۹/۵)

۲- فأما الذین شقوا ففی النار لهم فیها زفیرٌ و شهیقٌ خالدین فیها مادامت السماوات و الارض الا ماشاء ربک... (هود، ۱۰۶ و ۱۰۷)

اما کسانی که گرفتار شقاوت شده اند، به طور جاودانه گرفتار دوزخند و برای آنان ناله‌های طولانی دم و بازدم است، مگر آنچه خدا بخواهد...

۳- وأما الذین سعدوا ففی الجنة خالدین فیها مادامت السماوات و الارض الا ماشاء ربک (هود، ۱۰۸)

و اما کسانی که سعادت‌مند شدند، جاودانه در بهشت‌اند، مگر آنچه خدا بخواهد.

آیات متعدد دیگری نیز درباره خلود داریم که طالبان می‌توانند با رجوع به قرآن یا منابع معتبر آنها را بیابند.

ب- روایات

امام صادق (ع) فرمود: «إِنَّمَا خَلَّدَ أَهْلَ النَّارِ فِي النَّارِ لِأَنَّ نِيَاتِهِمْ كَانَتْ فِي الدُّنْيَا أَنْ لَوْ خَلَّدُوا فِيهَا أَنْ يَعْصُوا اللَّهَ أَبَدًا وَ إِنَّمَا خَلَّدَ أَهْلَ الْجَنَّةِ فِي الْجَنَّةِ لِأَنَّ نِيَاتِهِمْ كَانَتْ فِي الدُّنْيَا أَنْ لَوْ بَقُوا فِيهَا أَنْ يَطِيعُوا اللَّهَ أَبَدًا...» (کلینی، ۸۵/۲) یعنی: همانا اهل دوزخ به این علت مخلد در دوزخند که نیت آنها این است که اگر در دنیا مخلد بمانند، همواره معصیت‌کنند و همانا اهل بهشت به این علت، همواره در بهشت مخلدند که نیت آنها این است که اگر برای همیشه در دنیا بمانند، خدا را همواره اطاعت کنند.

و نیز فرمود: «من أبغضنا و لم يؤد إلینا حَقَّنَا ففی النار خالداً مخلداً فیها» (همانجا، ۴۰۱/۱)

یعنی: هرکس ما را دشمن بدارد و حق ما را ادا نکند، همواره مخلد در آتش دوزخ است.

و نیز امام کاظم (ع) فرمود: «و من یعص الله و رسوله فی ولایة علیؑ فأنَّ له نار جهنم خالدین فیها» (همانجا، ۴۳۵/۱) یعنی: کسانی که خدا و پیامبر را در ولایت علی (ع) معصیت کنند، جاودانه در آتش جهنم اند.

۳- اشکالها و پاسخها

به طور کلی اشکالها مربوط به عذاب و کیفر الهی بر دو قسمند: برخی از آنها مربوط است به اینکه آیا خدایی که اهل جود و احسان است و وجودش خیرمحض است، بندگان خود را گرفتار آتش جهنم _ که شرمحض و خلاف جود و احسان است _ می کند یا نه؟^۱ این نوشتار، دربارهٔ پاسخ اینگونه اشکالات بحث نمی کند و البته در جای خود درخور بحث است.

برخی دیگر مربوط به خلود در عذاب است.^۲ برخی از فلاسفه و متکلمان نسبت به اصل مسأله ی عذاب و کیفر الهی مشکلی ندارند. مشکل آنها این است که برای مسألهٔ خلود در عذاب، توجیهی عقلانی سراغ ندارند، بلکه خلاف آن را توجیه می کنند.

مفسران قرآن کریم نیز با توجه به برخی از تعبیرات قرآنی با مشکل خلود، مواجهه دارند. ما نخست به تبیین شبههٔ مفسران و سپس به تقریر شبههٔ فلاسفه و متکلمان می پردازیم و در هر مورد، تنها با بیان نظریهٔ علامه طباطبایی به پاسخ شبهه ها اکتفا می کنیم.

الف - شبههٔ مفسران

مشکل مفسران این است که در دو آیهٔ مربوط به خلود، با ذکر عبارت «مادامت السماوات و الأَرْض» (هود، ۱۰۷ و ۱۰۸) جاودانگی و ابدیت عذاب، به نوعی مقید شده است و مفاد آن این است که خلود در بهشت و جهنم تا زمانی است که آسمانها و زمین برقرار باشند و همین که این قالبها فروبریزند، عذاب اهل دوزخ و تنعم اهل بهشت به پایان می رسد.

۱- و از همین قبیل است اینکه خدایی که غنی مطلق است، چرا انتقام جویی کند و چرا خدمات اشقیاء به نظام هستی نادیده گرفته شود؟ (نک: طباطبایی، ۴۲۰/۱ و ۴۲۱)

۲- یکی از اشکالات خلود، عدم تناسب عذاب ابدی با گناه غیر ابدی است که ما مطرح نکرده ایم. ولی پاسخ آن از بیانی که در پایان آورده ایم، به دست می آید.

از برخی آیات نیز استفاده می‌شود که آسمانها و زمین، عمر جاودانه ندارند. در یک جا به دنبال بیان خلقت آسمان و زمین با ذکر «أَجَلٌ مُّسْمًّى» (الاحقاف، ۳) محدودیت عمر آنها را بیان می‌کند. چنانکه درباره آسمانها «مَطْوِيَّاتٌ» (الزمر، ۶۷) و درباره زمین «هَبَاءٌ مُّبْنِيًّا» (الواقعه، ۶) به کار برده است.

از سوی دیگر آیاتی هم داریم که ابدیت و جاودانگی تنعم و عذاب را بدون هیچ قیدی مطرح کرده است.

وانگهی خلود در عذاب و تنعم، از قیامت به بعد است؛ حال آنکه در دو آیه ۱۰۷ و ۱۰۸ سوره هود به دوام آسمانها و زمین مقید شده و اینها در قیامت _ مطابق آیات _ معدوم می‌شوند.

همین اشکالها باعث شده که شخصی مانند صاحب تفسیر المنار منکر خلود در عذاب شود و بگوید: موجب عذاب، پلیدی ذات است و چون آتش دوزخ، پلیدی‌ها را می‌سوزاند، عذاب به پایان می‌رسد؛ ولی رحمت ابدی، معارضی ندارد. (نقل از قرشی، ۲/۲۷۵).

به هر حال، مفسران برای حل شبهه پاسخهای متعددی داده‌اند؛ (نک: طباطبایی، ۱۱/۲۵ تا ۳۵) ولی علامه طباطبایی می‌گوید:

«آنچه ریشه اشکال را قطع می‌کند، این است که خداوند در کلام خود آورده است که در آخرت، زمین و آسمانهای غیر از زمین و آسمانهای دنیاست. می‌فرماید: «يَوْمَ تَبْدَلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتِ...» (ابراهیم، ۴۸) یعنی: روزی که زمین و آسمان تبدیل به زمین و آسمانی دیگر می‌شوند و در پیشگاه خداوند ظاهر می‌گردند. و نیز از قول اهل بهشت می‌فرماید: «وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي صَدَقْنَا وَعَدَهُ وَأَوْرَثَنَا الْأَرْضَ نَتَبَوَّءُ مِنَ الْجَنَّةِ حَيْثُ نَشَاءُ». (الزمر، ۷۴) یعنی: «ومی‌گویند: ستایش خدای را که به وعده خویش درباره ما وفا کرد و زمین بهشت را میراث ما کرد که هر جا بخواهیم، منزل بگیریم. و در مقام وعده به مؤمنان و وصف آنها می‌فرماید: «أُولَئِكَ لَهُمْ عَقَبِي الدَّارِ». (الرعد، ۲۱) یعنی: پایان نیکوی سرای دیگر، از آن ایشان است. بنابراین آخرت، همان طوری که دارای بهشت و دوزخ است و هر کدام را اهلی است، دارای آسمانها و زمینی است و همه را خداوند توصیف کرده که نزد

اوست و فرموده است: هرچه نزد شماسست، زوال می‌پذیرد و هرچه نزد خداست باقی است. (النحل، ۹۶) پس به‌بقای آنها و عدم فناى آنها حکم کرده است و تحدید بقای بهشت و دوزخ و اهل آنها به‌بقای آسمانها و زمین به‌خاطر این است که آنها باقی و جاودانه‌اند. این آسمانها و زمین دنیا است که فانی می‌شوند. ولی آسمانهایی که بهشت را سایه می‌افکنند و زمینی که بهشت را در دامن خویش دارد و به نور خداوند روشن می‌شود، ثابت و زوال ناپذیرند». (طباطبایی، ۲۳/۱۱ و ۲۴)

او همچنین معتقد است که عبارت «الأمشاء ربك» در دو آیه سوره هود، برای اثبات بقای اطلاق قدرت الهی است، هرچند ممکن است در آیه مربوط به خلود در جهنم، دلالت کند بر اینکه برخی از دوزخیان به مشیت الهی از دوزخ خارج می‌شوند، چنانکه مقتضای روایات است. (همانجا، ۲۹/۱۱ و ۳۵)

ب- شبهه برخی از فلاسفه و متکلمان اسلامی

شبهه ایشان از اینجا ناشی می‌شود که از نظر فلاسفه الهی و اغلب متکلمان اسلامی نظام آفرینش، نظامی حکیمانه است و نمی‌توان اصل غایت مندی نظام را نادیده انگاشت. به همین جهت است که آفریننده نظام هستی باید هر موجودی را به کمال مطلوبش برساند.^۱

اگر نوعی از انواع به کمال مطلوب خود نرسد، خلاف حکمت است. فلاسفه می‌گویند: نرسیدن نوع به کمال مطلوب خود، قسر است و قسر نمی‌تواند همه یا اکثر افراد نوع را فرا گیرد. بلکه تنها ممکن است دامنگیر برخی از افراد شود.^۲

در حقیقت، کمال بر دو قسم است. کمالی اولی و کمال ثانوی. کمال اولی همان است که تمامیت هر نوعی به اوست. یعنی همان صورت نوعیه او و به همین جهت است که نفس را به کمال نخستین برای جسمی که آلت و ابزار است، تعریف کرده‌اند. با حصول کمال اولی نوع و تمامیت آن، نوبت می‌رسد به کمالات ثانیه‌ای که نوع با حرکت ارادی یا طبیعی به آن نائل می‌شود.

۱- از مقتضای الحکمة والعناية / بصال کل ممکن لغایة (سبزواری، ۲۴)

۲- و ألقسر لا یكون دائماً کما / لم یک بالاکثر فلینحسما (سبزواری، ۲۴)

نوع انسانی با حرکت ارادی و غیر ارادی به کمالات ثانیه می‌رسد. ولی انواع نباتات و جمادات با حرکت غیر ارادی کمال ثانیه را به دست می‌آورند. در این میان، حیوانات نیز از حرکت ارادی برخوردارند. هرچند کمالات ثانیه ای که آنها به دست می‌آورند، به گستردگی کمالات ثانیه انسان نیست. ممکن است برای بعضی از انسانها رسیدن به کمالاتی ممکن باشد که برای همه انسانها ممکن نباشد. نوابغ و عرفای بزرگ و پیامبران و امامان در گروه اقلیت انسانها قرار می‌گیرند. نابغه شدن یا رسیدن به قلّه علم و فلسفه و عرفان و احراز منصب والای نبوت و رسالت و امامت، درخور هرکسی نیست. نوابغ بزرگی که برقله‌ی علم و فلسفه و عرفان گام می‌نهند، نیز به مقام پیامبری و امامت، نائل نمی‌شوند. بلکه انبیاء هم جز معدودی از آنها امام نیستند. می‌توان اینگونه کمالات را که در خور قلبی از انسانهاست، کمالات ثالثه نامید. اینان در کمالات اول و ثانی با سایر انسانها مشترک و در کمالات ثالث، از آنها تمایز دارند. در عین حال فیاض علی الاطلاق کمالات نخستین و دومین و سومین، خدای متعال است که آنها را برحسب قابلیت‌ها عطا می‌کند، بلکه قابلیت‌ها هم به تدبیر خود اوست. (ابن سینا، ۴۱۷)

نه هرکه آینه سازد سکندری داند	نه هرکه چهره برافروخت دلبری داند
کلاه داری و آیین سروری داند	نه هرکه طرف کله کج نهاد و تند نشست
نه هرکه سر بتراشد قلندری داند ^۱	هزار نکته باریکتر ز مو اینجاست

اوست که کمال اول هر نوعی را افاضه می‌کند. سپس آن نوع را در رسیدن به کمالات ثانیه و ثالثه به حکمت و عنایت خویش یاری می‌بخشد و اجازه نمی‌دهد که در دست اندازهای مهلک قواسم و موانع، از رسیدن به آنها محروم بماند؛ چراکه این، با حکمت و عنایت او ناسازگار است. اگر میخواست رهایش کند و در رسیدن به کمالات بعدی یاریش نکند، چرا به او استعداد و قابلیت بخشید؟ چرا او را جوینده کمالاتی که قابلیت آنها را دارد، آفرید و در او میل و طلب ... بلکه عشق نیل به آنها ... قرار داد؟ اگر او موجود

طالب کمال مناسب و درخور را در رسیدن به آن یاری نرساند و از امداد خویش محروم گرداند، خلاف حکمت و عنایت اوست.

در این میان چون نظام طبیعت، نظام مادی است و لازمه وجود مادی تضاد و تزاخم است،^۱ برخی از افراد هر نوع _ که اقلیت دارند _ به کمال مطلوب نمی‌رسند و از آنجا که خود نظام تضاد و تزاخم نیز مقتضای حکمت و عنایت است و شر آن نسبت به خیر آن قلیل است، نرسیدن افراد قلیلی از نوع به اهداف خلقت خویش منافاتی با حکمت و عنایت ندارد. کفر و هر چه نقش کفر را ایفا می‌کند و انسان را از رسیدن به کمال مطلوب بازمی‌دارد، از دو حال بیرون نیست: یا این است که انسان را از فطرت اصلی خارج می‌کند و از آن نوع دیگری پدید می‌آورد یا اینکه فطرت اصلی محفوظ است و در عین حال، مانع و قاسری است که سد راه انسان شده و او را در نیمه راه رسیدن به قله‌ی کمال، وامانده و متوقف کرده است.

در هر دو صورت، خلود در عذاب منتفی است؛ چرا که در صورت اول، به واسطه کفر و گناهی که در حد کفر است، انسان از نوع خود خارج شده و مبدل به نوع دیگری شده که کمال مطلوبش این است که مخلد در آتش جهنم باشد؛ ولی مخلد بودن در جهنم، برای او عذاب نیست. خلود در جهنم برای کسی عذاب است که خلاف طبیعت او باشد. برای کسی که خلاف طبیعت او نیست، بلکه از لذت است؛ چرا که هر موجودی از وصول به کمال مطلوب خود لذت می‌برد.

در صورت دوم، نرسیدن به کمال مطلوب، به واسطه قاسر و مانعی است که دیر یا زود زایل می‌شود. تا زمانی که شخص کافر یا مذنب گرفتار قاسر و مانع است، عذاب می‌بیند؛ چرا که آتش جهنم خلاف مقتضای طبیعت انسانی است. همین که قاسر و مانع برطرف شد، انسان به مقتضای طبیعت و فطرت اولیه خود، حرکت به سوی کمال مطلوب را ادامه می‌دهد و از عذاب جهنم رها می‌شود و وارد بهشت تنعم و آرامش و آسایش می‌گردد.

پس در هر دو صورت، خلود در عذاب، منتفی است؛ چرا که در هر صورت، موجود انسانی

۱- صدر المتألهین می‌گوید: «لولا التّضادّ لما صحّ الكون و الفساد و لولا الكون و الفساد ما أمکن وجود أشخاص غیر متناهیه و التي هی أشرف منها» (همو، ۷/۷۷)

به کمال مطلوب خود می‌رسد و رسیدن به کمال مطلوب در صورت عدم تغییر فطرت، همان بهشت موعود و در صورت تغییر فطرت، همان جهنم است که آن هم مقتضای صورت نوعیه نوع است و عذاب شمرده نمی‌شود. (شیرازی، ۸۹)

برخی از حیوانات، مردارخوار یا نجاست خوارند. برای نوع انسان خوردن مردار یا نجاست، عذاب‌است؛ ولی برای آن حیوانات، نه تنها عذاب نیست، بلکه کمال مطلوب است و لذت و تنعم محسوب می‌شود. اگر انسان هم در ورطه همان حیوانات سقوط کند، مانند آنها از خوردن مردار یا نجاست متلذذ می‌شود. اگر انسان تغییر فطرت دهد، برای همیشه محکوم به حکم همان حیوانات است و اگر تغییر فطرت ندهد، مادامی که گرفتار قاسر است، از آن وضع رنج می‌برد. همین که قاسر برداشته شد، به حال طبیعی بر می‌گردد و از رنج و عذاب آسوده می‌شود.

زنان بدکار و هرجایی، اگر تغییر فطرت داده باشند، در حکم حیواناتی هستند که خود را به یک حیوان نر معین وابسته نمی‌دانند و بنابراین از کار خود لذت می‌برند و هرگز احساس شرمساری و ندامت و عذاب و ملامت وجدان دامنگیرشان نمی‌شود؛ چرا که مقتضای طبیعت و فطرت دیرگون شده آنها همین است؛ ولی اگر فطرت انسانی و عفت جوی آنها محفوظ باشد، از این که همچون زنان پاکدامن وابسته به یک مرد نیستند و «و هر لحظه به پای دیگری» پای بسته‌اند، در رنج و عذابند و امید این که از بیراهه به راه راست بازگشت کنند و به توبه روی آورند بسیار است. اینان از آمیزش با مردان هرجایی، در عین اینکه لذت می‌برند گرفتار عذاب وجدان و ملامت «نفس لوامه»^۱ اند. اما برای گروه اول امکان بازگشت نیست.

معتادین نیز چنین‌اند. اینان اگر تغییر فطرت و طبیعت داده و گرایش به مواد مخدر _ که از خبائث شمرده می‌شوند و قرآن کریم آنها را تحریم کرده^۲ _ طبیعت ثانوی و فطرت جدید آنها شده است، از کار خود لذت می‌برند و هیچگونه عذاب و ملامتی از درون وجدان خود

۱- لا أقسم بیوم القیامه و لا أقسم بالنفس اللوامه (القیامه، ۲۰)

۲- یحلّ لهم الطیبات و یحرم علیهم الخبائث (الاعراف، ۱۵۷)

تحمل نمی‌کنند. ولی اگر گرایش به مخدرات، طبیعت‌ثانوی و فطرت نوظهور آنها نشده، درعین اینکه از راه تخدیر، متلذذ می‌شوند، وجدانشان از راه ملامت و نکوهش، شرمسارشان می‌کند و عذاب می‌کشند. در صورت اول، امیدی به بازگشت نیست. مگر اینکه یکبار دیگر فطرت و طبیعت آنها تغییر کند که این هم هیأت است. ولی در صورت دوم امید به بازگشت، منتفی نیست.

باتوجه به این اشکال، باید آیات و روایات خلود را به گونه ای تأویل کرد که از آنها جاودانگی و ابدیت مطلق عذاب استفاده نشود. بلکه مقصود از خلود، طولانی بودن زمان است. به عنوان مثال به کسی که مادام العمر محکوم به زندان است، می‌گویند: محکوم به زندان ابد است. شاید زمانی بیاید که جهنم با اهلش معدوم شوند، یا تنها جهنم معدوم شود و اهلش در فضا و مکان دیگری که جز بهشت نیست، جای داده شوند.

پاسخ

به اشکال فوق پاسخهای متعددی داده شده است. ما در اینجا پاسخ علامه طباطبایی را می‌آوریم. از نظر وی در هر دو صورت، خلود در عذاب به معنای عدم انقطاع عذاب، معقول است و هیچ مشکلی ندارد.

الف - صورت خروج از فطرت

اگر با خروج از فطرت انسانی نوعی جدید پدید آمده است، این نوع جدید صورت بعضی از ملکات است؛ ملکات زشتی که حقیقت آنها نوعی از تعلق به ماده و نفرت از عالم قدس است. مادامی که انسان با این ملکات زشت در این دنیا زندگی می‌کند، احساس رنج و عذاب نمی‌کند، بلکه از تمتعات دنیوی لذت می‌برد و به آنچه به دست آورده، سرخوش و شاداب است و به همین جهت است که گفته‌اند: دنیا بهشت کفّار و زندان اهل ایمان است. (کلینی، ۲/۲۵۰)

اما همین که انسان از این عالم رخت بربست و به سوی عالم باقی شتافت، حقیقت امر برایش آشکار می‌شود. آنجا به خود می‌آید و متوجه می‌شود که چه بوده و چه شده است. آنجا می‌فهمد که انسانی بوده است که قابلیت سیر و سفر به سوی عالم قدس و طهارت

مسأله خلود در عذاب و دیدگاه علامه طباطبایی ۱۷

داشته، ولی چندان در غرائز و شهوات حیوانی غرق و غوطه ور شده که آن قابلیت مقدّس و ارزشمند را از دست داده و گرفتار برخی از ملکات زشت و حیوانی شده است. از آنجا که ملکات زشت، صورت خود ساخته این گونه انسانهای منحط و منحرف شده است، ناگزیر آثار آنها ظاهر می‌شود. این آثار از یک طرف، مقتضای طبیعت ثانوی آنها و برای آنها طبیعی است و طبعاً لذّت‌بخش است و از طرف دیگر، آزاردهنده، تلخ و ناگوار است؛ چرا که حقیقت برای آنها آشکار شده و از اینکه از عالم قدس و طهارت محروم شده و از وطن اصلی خود بازمانده و در غربت‌کده ملکات پست و زندان شوم طبیعت ثانوی گرفتار شده‌اند، در رنج و عذابند و هرگز امیدی به نجات آنها نیست؛ چرا که هیچگونه قابلیت برای رسیدن به موطن اصلی در وجود ایشان نیست.

قرآن کریم می‌گوید: «اولئک کالأنعام بل هم أضلّ» (الاعراف، ۱۷۹) یعنی: آنها (بواسطه آن ملکات پست) در ردیف چارپایان، بلکه گمراه‌ترند. باین فرق که حیوانات از ملکات حیوانی خود در رنج و عذاب نیستند؛ ولی اینان از ملکات حیوانی خود در رنج و عذابند. ضمن اینکه از ملکات خود و از مقتضای آنها لذّت هم می‌برند؛ ولی این لذّت، جبران آن رنج و عذاب نمی‌کند.

علامه طباطبایی با ذکر مثالی مدّعی خود را توضیح داده است. به این صورت که: «و هذا نظیر من اعتاد بشيء من العادات المضرة الهادمة لنبیسان الحیة ثم انکشف له مضرتها بعد استقرار العادة فإنّسه عند الفعل يتألّم بعین ما یلتذّ به». یعنی: این مانند کسی است که به یکی از عاداتی زیان‌بخش و ویرانگر ساختمان حیات، معتاد شده است. آنگاه بعد از استقرار عادت، ضرر و زیان آن آشکار گردیده است. چنین کسی که با ظهور آثار عادت، در عین این که متألّم است، لذّت می‌برد.

ب- صورت بقای فطرت

اگر انسان بر فطرت انسانی خود باقی‌باشد و همچنان درونش به نور ایمان فطری و فروغ توحید ذاتی و شعاع دین برخاسته از طبیعت خداداد انسانی منور و روشن‌گردد، هرچند که این نور ضعیف باشد، هرگونه عذابی که دامگیرش شود و هرگونه شعله‌ای که از نار سموم

جهنّم، او را متألّم و متأثر گرداند، غیر طبیعی و به اصطلاح فلاسفه قسری است، و نمی‌تواند همیشگی یا اکثری باشد. اینان دیر یا زود از عذاب جهنّم خلاص می‌شوند و در موطن اصلی و جایگاه انسانی خود استقرار می‌یابند. همین‌ها هستند که از عفو(الشوری، ۲۵) و مغفرت (النساء، ۱۱۶) الهی و تکفیر (العنکبوت، ۷)، بلکه تبدیل سیئات (الفرقان، ۷۰) و در نهایت از شفاعت پیامبر خاتم(ص)^۱ و ائمه معصومین(ع)^۲ برخوردار می‌شوند و با تخفیف کیفر، زودتر از موعد مقرر، نجات می‌یابند.

و اما در صورتی که نور فطرت به خاموشی گراییده و ظلمت کفر تمام وجود شخص را فراگرفته و قلبش را سیاه و تاریک و متحجر ساخته، و در عین حال بر انسانیت خود باقی است و فطرت خاموش و از کار افتاده را همچنان یدک می‌کند و بی‌اعتنای به آن به راه کج و معوج خود ادامه می‌دهد، در این صورت، گرفتار خلود در عذاب است و مشمول هیچگونه تخفیف و نجاتی نمی‌شود؛ چرا که افرادی که در چنین ورطه‌ای ساقط شده‌اند، از عفو و رحمت و مغفرت و تبدیل و تکفیر و شفاعت محرومند و به خاطر عدم سنخیت با اولیای الهی و اهل ایمان، باید همواره در حجاب عذاب جهنّم محجوب باشند.

و البته عذاب برای اینان قسری است؛ ولی قسری بودن عذاب، با دوام و جاودانگی آن منافات ندارد؛ چراکه آنچه دوام می‌یابد، نوع عذاب است نه شخص عذاب. عدم جواز قسر مربوط به شخص است نه مربوط به نوع. هیچ مانعی نیست که قسر نوعی تداوم داشته باشد.

به‌عنوان مثال، گفته‌اند: شکل طبیعی زمین کروی است. معذک، زمین همواره از شکل طبیعی خود خارج و به صورت مضرس است. این شکل مضرس، قسری است و دوام دارد، ولی نه به صورت شخصی، بلکه به صورت نوعی. یعنی افراد شکل مضرس همواره تبدیل پیدامی‌کنند و فرد جدیدی جایگزین فرد سابق می‌شود و بدین ترتیب، نوع باقی می‌ماند. چه مانعی دارد که افراد یک‌نوع، فانی و زایل شوند، ولی خود نوع، به خاطر تعاقب و تبادل افراد،

۱- پیامبر اکرم (ص) قاتلان امام حسین (ع) را نفرین کرد و فرمود: «لا أنا لهم الله شفاعتی» (کلینی، ۲۰۹/۱)

۲- امام هفتم(ع) فرمود: «نشفع لشیعتنا ولا یردنا ربنا» (کلینی، ۴۳۵/۱)

همواره باقی بماند؟ اعم از اینکه بقای نوع، طبیعی باشد یا قسری. در مسأله‌ی مورد بحث ما، هر چند فرد فرد عذاب به خاطر قسری بودن قابل دوام نیست، ولی نوع عذاب به خاطر تبادل و تعاقب افراد، باقی و مستمر است.

علامه طباطبایی برای تأیید مطلب فوق از دو آیه قرآن کریم استفاده می‌کند: یکی: «کَلِمَا خِيبَتْ زِدْنَا هُمْ سَعِيرًا» (الاسراء، ۹۷) از آنجا که نفس در شقاوت خود در مسیر استكمال قرار دارد، با فرارسیدن هر شقاوتی، عذابی دامنگیر نفس می‌شود و برای آن، حد و مرز و نهایی نیست. به همین جهت است که در آیه فوق خداوند فرموده است: هر لحظه که آتش عذاب، رو به خموشی می‌گذارد. ما شعله آن را زیاد می‌کنیم و از خاموش شدن باز می‌داریم. یعنی نوع عذاب _ هر چند که قسری است _ به تعاقب افراد باقی می‌ماند؛ ولی فرد قسری عذاب، دم به دم زائل می‌شود.

قرآن کریم در آیه دیگری می‌فرماید: «اتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ» (البقره، ۲۴) یعنی: از آتشی بپرهیزید که آتش گیره آن، مردم و سنگ است.

هرگاه آتش گیره جهنم، خود مردم و سنگهای جهنم باشند، چه مانعی دارد که دم به دم، با فراهم بودن آتش گیره جدید، عذاب استمرار پیدا کند. آنهایی که مستوجب خلود نیستند _ یعنی گرایش به کفر پیدا نکرده اند برای همیشه آتش گیره نیستند و پیکر آنها برای ابد آتش زا نیست؛ ولی آنهایی که کافر شده اند، جسمی دارند که برای همیشه آتش‌زاست و به کمک سنگهای جهنم، شعله‌های جدید تا ابد آنها را معذب می‌کند.

مطابق آیه مورد استشهاد علامه طباطبایی، برای هر پدیده‌ای فاعلی لازم است که افاده وجود کند و قابلی لازم است که آن وجود را بپذیرد.

جسم گنهکار به کمک سنگهای جهنم، ماده‌ای است که قابلیت اشتعال دارد. فاعلی که افاده اشتعال می‌کند، واجب الوجود یا یکی از وسائط او _ از قبیل فرشته‌ی عذاب _ است. کفّار برای همیشه این قابلیت را دارند. نازل‌کننده آیه «زدناهم سعیرا» همواره به این قابلیت، فعلیت می‌بخشد و بنابراین، نه تنها دلیلی بر انقطاع عذاب نیست، بلکه دلیل بر استمرار عذاب، موجود است و نمی‌توان از آن چشم پوشید، مگر اینکه دلیلی قوی تر در

برابرش قرار گیرد و از درجه اعتبار ساقطش کند.

جسم مؤمنی که بدون گناه از این جهان رخت بر بسته، مستعد برای قبول اشتعال نیست. مؤمنین گنهکار _ یعنی آنهایی که مرتکب کبائر شده اند _ برحسب گناهایی که مرتکب شده‌اند، تا مدتی این قابلیت در آنها هست. هرچند ممکن است خدایی که مغفرتش از هر عمل نیکی امیدوار کننده تر و رحمتش از هر گناهی فراگیرتر و عفوش از هر گناهی بزرگتر است، به کمک آنها اقدام کند و آنها را نجات بخشد. لذا: «کلما نضجت جلودهم بدکننا هم جلوداً غیرها لیذوقوا العذاب». (النساء، ۵۶)

مطابق این آیه شریفه، هرچند پوست بدن گنهکاران در آتش جهنم پخته و سوخته می‌شود، ولی برای تداوم عذاب، پوستها تبادل پیدا می‌کند و هر زمان پوست جدیدی جایگزین پوست پخته و سوخته قبلی می‌شود و بدین ترتیب، نوع عذاب _ هرچند قسری است _ تداوم می‌یابد.

اگر جسم انسان بر اثرشعله‌های آتش جهنم بسوزد و خاکستر شود، قابلیت اشتعال را از دست می‌دهد. چنانکه هر جسم قابل اشتعالی با خاکستر شدن خاموش می‌شود. در حقیقت، سوختن و خاکسترشدن، تبدل نوعی جسم و تغییر صورت آن محسوب می‌شود. بدن انسان اگر بسوزد و خاکسترشود، تبدل نوعی پیدامی‌کند. یعنی مثلاً مبدل به یک جمادمی‌شود. و از آن پس جسم انسان نخواهد بود؛ حال آنکه مقتضای خلود در عذاب این است که جسمی به عنوان جسم انسان همواره باقی و برقرار باشد و از سوز و گدازی که به‌طور مستمر بر او وارد می‌شود، معذب گردد.

پس مسأله از دو حال بیرون نیست؛ یا باید خداوند اجازه دهد که بدن گنهکار بسوزد و خاکستر شود و از نوعی _ که جسم انسانی است _ به نوعی دیگر _ که جسم جمادی یعنی خاکستر است _ مبدل شود که در این صورت، موضوعی به نام بدن انسان برای معذب شدن باقی نمی‌ماند. و یا باید با تبدیل پوست پخته به پوست جدید، جسم انسانی را برای سوخته شدن و پخته شدن مجدد، مهیا و آماده گرداند. در این صورت، استمرار عذاب بلا مانع است؛ چرا که هم مقتضای موجود و هم مانع، مفقود است.

البته یک فرض دیگر هم قابل تصورات است و آن اینکه جسم همواره در سوز و گداز باشد؛ ولی هیچ پختگی و سوختگی به سراغش نیاید، بلکه در عین ثبات و بدون هرگونه استحاله‌ای عذابش تداوم یابد. این فرض نه با عقل سازگار است نه با نقل. عقل نمی‌پذیرد که بدن انسان هم گرفتار عذاب آتش جهنم باشد و هم _ مانند جسم نسوز _ دچار پختگی و سوختگی نشود. نقل هم مطابق دو آیه مورد استشهاد علامه طباطبایی پذیرای چنین مطلبی نیست.

اگر جسمی از نوع آتش باشد و به لحاظ سنخیت نوعی، در آثار و لوازم، با آتش اشتراک داشته باشد، شاید گفته شود که آتش دراو تأثیر ندارد و درحقیقت باید گفت: آتش آتش را نمی‌سوزاند و آتش متأثر از آتش نیست؛ ولی این فرض هم قابل اطمینان نیست. اگر این مطلب درست باشد، باید گفته شود: شیطانها _ که از آتش آفریده شده اند _ باید در آتش نسوزند؛ حال آنکه معذب شدن آنها به آتش جهنم از مسلمات است و خداوند، ضمن سوگندی مؤکد می‌فرماید: «لَا مَلَأْنَ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ» (هود، ۱۱۹) یعنی: سوگند که جهنم را به طور حتم و البته از جن و انسان پرخواهم کرد.

مطابق این آیه، جن و انس که دونوع متمایز خاکی^۱ و آتشی^۲ اند، به طور یکسان در جهنم عذاب می‌شوند و برای آتش جهنم فرق نمی‌کند که طعمه‌اش از سنخ خودش باشد یا نباشد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
مجموعه علوم انسانی

اقلی و اکثری بودن خلود در عذاب

تا اینجا اصل مسأله خلود _ به معنای پایان ناپذیری عذاب _ به اثبات رسید. اکنون سؤال این است که آیا خلود در عذاب برای اکثریت انسانهاست یا برای اقلیتی از آنها؟ آیا دایره خلود، دایره‌ای تنگ و محدود است یا دایره‌ای وسیع؟ اگر دایره، دایره‌ای تنگ و محدود باشد، اقلی از انسانهای کافر و منحط در آن جای می‌گیرند و اگر دایره‌ای وسیع و گسترده باشد، اکثریتی از انسانها را فرا می‌گیرد. در حقیقت، مجموعه انسانها به دو گروه تقسیم می‌شوند: انسانهای کفور و انسانهای شکور. خداوند متعال می‌فرماید: «و قلیل من عبادی

۱- فَإِنَّا خَلَقْنَاكَ مِنْ تَرَابٍ (الحج، ۵)

۲- و الْجَانِ خَلْقَانَهُ مِنْ قَبْلِ مَنْ نَارِ السَّمُومِ (الحجر، ۲۷) خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ (الاعراف، ۱۲)

الشکور»^۱ یعنی: کمی از بندگان من سپاسگزارند.

اگر بهشت مخصوص بندگان شکور باشد و جای پایی برای کفوران در آن نباشد، مطابق آیه شریفه فوق، تنها کمی از بندگان در آن استقرار می‌یابند و بقیه که اکثریت دارند، باید مخلّد در جهنّم باشند. در اینجا دو نظریه است: نظریه حداکثری و نظریه حداقلی.

به عقیده متکلمان معتزلی، تنها کسانی اهل نجاتند که حق را با برهان شناخته و از عقاید باطل و هرگونه گناهی پاکند (طوسی و رازی، ۸۳/۲) و به گفته امام فخر رازی، بنابر مذهب مسلمانان اهل هلاک نسبت به اهل نجات اکثریت دارند؛ چرا که کفار بر مسلمانان از نظر تعداد غلبه دارند و هرکس غیر از این بگوید: با قول ائمه اسلام مخالفت کرده است. (همانجا، ۸۵/۲) پس مطابق نظر معتزله، نه تنها کفار بلکه اکثریت مسلمانان نیز به خاطر نداشتن معرفت استدلالی یا پاک نبودن از گناهان از نجات، محرومند و مطابق نظر اشاعره فقط کفار اهل هلاکند. اینان طرفدار نظریه اکثری‌اند.

اما فلاسفه طرفدار نظریه حداقلی‌اند. اینان تنها آن دسته‌ای از انسانها را گرفتار عذاب دائم می‌شمارند که از نظر قوه نطقی در جهل مرکب، و از نظر قوه شهوی و غضبی به درجه‌ای از شرارت رسیده باشند که با ملکات فاضله و اخلاق پسندیده در تضاد کامل باشند. چنین کسانی نسبت به آنان که بر قلّه یقین قرار گرفته و ملکات فاضله و اخلاق پسندیده در آنها رسوخ کامل یافته، و آنان که در درجات پایین‌تری قرار دارند، به طور چشمگیری در اقلیت قرار می‌گیرند. (همانجا، ۸۳/۲)

آری دو گروه فوق، اهل خلود در عذاب نیستند. هر چند ممکن است به خاطر برخی از تخلّقاتی که از آنها سرزده است و به گناه‌بودن آنها واقف و آگاه بوده و توبه نکرده‌اند، معذب واقع شوند؛ ولی عذاب آنها دوام ندارد و دیر یا زود، خداوند آنها را نجات می‌دهد و به بهشت خلد و جاودانگی رهنمون می‌شود. دلیل این مطلب روشن است. دسته‌ای از مردم، گام بر قلّه یقین نهاده و نور ایمان، جان و دلشان را روشنی بخشیده است. اینان یا اصلاً

۱- سیأ، ۱۳ در پاسخ آیه گفته‌اند: شکور، مبالغه‌ی شاکراست. شکوربودن کمی از بندگان، منافاتی با شاکر بودن کثیر

عذاب نمی‌بینند یا به اندازه گناهانی که از آنها سرزده، معذب واقع می‌شوند. دسته‌ای دیگر، گرفتار کفر جحودی‌اند و با اینکه حقیقت را شناخته‌اند، به خاطر تعصبات و ملاحظاتی به آن ایمان نمی‌آورند. سرنوشت اینان عذاب دائم و خلود در آتش است. دسته‌ای دیگر که اکثریت مردمند، در بی‌خبری محض به سر می‌برند. از عدل خداوند به دور است که اینان را عذاب کند؛ چرا که عقاب و کیفر در مقابل تخلف از تکلیف است. تکلیف، مشروط به علم و قدرت است. کسی که علم ندارد مکلف نیست؛ مگر اینکه جاهل مقصر باشد. همچنین کسی که قدرت ندارد مکلف نیست؛ مگر اینکه بتواند تحصیل قدرت کند و نکند یا اینکه قدرت را از بین ببرد.

خداوند کریم می‌فرماید: «و ما کنا معذبین حتی نبعث رسولا» (الاسراء، ۱۵)

دیدگاه علامه طباطبایی

استاد گرانقدر ما درباره کلمه «ما» در عبارت قرآنی «إلا ماشاء ربك» (هود، ۱۰۷) و ۱۰۸) دو احتمال مطرح فرموده است:

۱- کلمه «ما» مصدریه است در این صورت، مقصود این است که اشقیاء مخلد در جهنم وسعداء مخلد در بهشت‌اند. مگر اینکه خدا بخواهد که آنها را از جهنم یا بهشت خارج سازد. به نظر ایشان این احتمال با جمله «إن ربك فعال لما يريد» (همانجا، ۱۰۷) سازگار نیست.

۲- کلمه «ما» موصوله و به معنای «من» است. شبیه آیه «فأنكحوا ما طاب لكم من النساء». (النساء، ۳) در این صورت، افرادی از محکومیت به خلود، استثناء شده‌اند. مستثنا منه یا مدت بقای همیشگی است یا ضمیر «خالدین». در این صورت مقصود این است که همگی اشقیاء در جهنم و همگی سعداء در بهشت، مخلدند، مگر آنهایی که خداوند بخواهد که مخلد نباشد. البته چون عطای اهل بهشت «غیر مجذوذ» (هود، ۱۰۸) یا پیوسته است، این استثناء تنها شامل اهل جهنم است. (همو، ۲۸/۱۱ و ۲۹)

طبق یک قاعده عقلی، وفای به وعده واجب است؛ ولی وفای به وعید واجب نیست و اشخاصی که به آنها وعده‌ای داده می‌شود بر وعده دهنده حقیقی پیدا می‌کنند که عدم

وفای به آن ظلم است و ظلم بر خداوند روا نیست. اما وفای به وعید حقّی است برای کسی که تهدید کرده است. بر صاحب حقّ واجب نیست که حقّ خود را استیفا کند. (همو، ۴۲/۱۱)

به نظر علامه طباطبایی احتمال دوم (موصوله بودن ما) موافق اخباری است که دلالت دارند بر اینکه مؤمنان گنهکار برای همیشه در جهنم نمی‌مانند، بلکه سرانجام به برکت شفاعت، از آن خارج می‌شوند. (همو، ۲۹/۱۱)

در تفسیر الدر المنثور حدیثی آمده است به نقل قتاده از انس که پیامبر بزرگ اسلام فرموده است: «گروهی از جهنم خارج می‌شوند». سپس قتاده گفته است: ما مثل «اهل حرورا» نمی‌گوییم. علامه می‌گوید: اهل حرورا گروهی از خوارجند که می‌گویند: هر کس به جهنم رفت، هرگز از آن خارج نمی‌شود. (همو، ۴۰/۱۱ و ۴۱)

وی روایات متعددی از طریق شیعه و اهل سنت درباره عدم خلود برخی از اهل جهنم نقل کرده است. در یکی از این روایات از قول امام باقر(ع) می‌خوانیم: «إن أعداء علیّ هم المخلدون فی النار ولا تدرکهم الشفاعة» یعنی: تنها دشمنان علی(ع) مخلد در دوزخ و محروم از شفاعت‌اند. (نقل از همو، ۴۰/۱۱ و ۴۱)

طبق قواعد ادبی، جمله «هم المخلدون» دلالت بر حصر دارد. مطابق این روایت، تنها دشمنی علی(ع) موجب خلود در نار است. پس دوستی او وسیله نجات است و باید گفت: شخصی مثل جورج جورداق مسیحی که با نوشتن کتاب «الإمام علی صوت العدالة الانسانیة» خدمتی بزرگ به ساحت ولایت و امامت کرده است، محکوم به خلود نیست.

حضرت استاد علامه طباطبایی در مسأله خلود در عذاب، با دوطایفه مواجه است: یکی آنهایی که خلود در عذاب را با توجه به اشکالات قابل دفع، به طور کلی نفی می‌کنند. به اینها هم پاسخ عقلی می‌دهد و هم پاسخ نقلی. به دنبال آیه شریفه «وما هم بخارجین من النار» (البقره، ۱۶۷) می‌نویسد: در این آیه بر قائلان به انقطاع عذاب، از طریق ظواهر، حجتی است. دیگری آنهایی که خروج از جهنم را برای گنهکاران به طور کلی ممنوع می‌شمارند. به اینها نیز، هم پاسخ عقلی داده‌اند و هم پاسخ نقلی. ضمن اینکه معترفند

که ما نمی‌توانیم خصوصیات معاد را با عقلمان تبیین کنیم؛ چرا که عقل ما به جزئیات امور معاد نمی‌رسد و ناگزیریم که در این باره به اخبار مقام والای نبوت، روی آوریم. (همو، ۴۲۰/۱ و ۴۲۱)

نتایج مقاله

هم قول کسانی که اصل خلود در عذاب را منکرند، باطل است و هم قول کسانی که خروج از جهنم را برای تمامی اهل جهنم انکار می‌کنند. علامه طباطبایی با اتکاء به ادله عقلی و نقلی هردو گروه را رد کرده است و ما در این نوشتار با آنها آشنا شدیم.

اگر بخواهیم به طور خلاصه با بیان عقلی ایشان آشنا شویم، باید بگوییم: آنچه موجب می‌شود که در برابر انسان صور قبیحه‌ای _ به اذن خداوند _ ظاهر شوند و او را معذب سازند، اخلاق و ملکات زشت و ناپسندیده است.

اینها اگر در نفس انسان رسوخ پیدا کرده‌اند، هرگز زوال نمی‌پذیرند و معنای خلود همین است و اگر رسوخ پیدا نکرده و طبیعت ثانوی نشده‌اند، دیر یا زود _ ولو به کمک شفاعت _ زایل می‌شوند و صاحبان آنها به سرای تنعم راه می‌یابند. (طباطبایی، ۴۲۰/۱ و ۴۲۱)

ولی آیا مخلصین در جهنم، اقل مردم یا اکثرند؟ این، سوالی است که پاسخ آن در آثار علامه دیده نشد. شاید بتوان گفت: با نظریه اقلتی بوعلی سینا و صدرا موافقت. چرا که در این مورد، تعلیقه‌ای ندارند. (نک: شیرازی، ۸۰/۷ و ۸۱)

کتابشناسی

- ۱- ابن سینا، الشفاء، الالهیات، تحقیق الاب فنوتی و سعید زاید، قاهره، ۱۳۸۰ هـ.ق.
- ۲- ذوالنور، توضیح و تفسیر و تأویل دیوان حافظ، تهران، انتشارات زوار، چاپ دوم، ۱۳۶۷ هـ.ش.
- ۳- راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق محمد سید گیلانی، تهران، المکتبه المرتضویه، بی تا.
- ۴- سبزواری، حاجی ملا هادی، شرح غررالفرائد (معروف به شرح منظومه حکمت)، قسمت امور عامه و جوهر و عرض، تصحیح مهدی محقق و توشی هیکوایزوتسو، تهران، ۱۳۴۸ هـ.ش.
- ۵- شیرازی، صدرالمتألهین محمد، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، مکتبه مصطفوی قم،

- ۶- طباطبائی، سید محمد حسین، المیزان فی التفسیر القرآن، تهران دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۹۰ هـ.ق.
- ۷- طوسی، خواجه نصیرالدین و رازی، امام فخرالدین، شرحی الاشارات، قم، مکتبه آیه الله مرعشی، ۱۴۰۴ هـ.ق.
- ۸- محمد فؤاد عبدالباقی، معجم المفهرس لألفاظ القرآن الکریم، مطابع الشعب، ۱۳۷۸ هـ.ق.
- ۹- قرشی، سید علی اکبر، قاموس قرآن، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ دوم، ۱۳۹۰ هـ.ق.
- ۱۰- کلینی رازی، محمد بن یعقوب، اصول من الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، جلد ۱ و ۲، چاپ سوم، ۱۳۸۸ هـ.ق.

