

UDC: 284
LBC: 86.2\3
MJ № 135

رحمانیت خداوند و مسئله‌ی مجازات الهی

توفیق اسداف*

چکیده. رحمانیت حضرت حق در قرآن کریم، اصلی اساسی است که خدای متعال این نام مبارک را 57 مرتبه در سوره‌های مختلف قرآن کریم بیان نموده است که این تعداد غیر از آغاز سوره‌ها با عبارت «بسم الله الرحمن الرحيم» است. از طرف دیگر، عقاب الهی و خلود در جهنم نیز جزو مسلمات قرآنی محسوب می‌شود که با توجه به این مسائل، پژوهش حاضر تلاش نموده است با در نظر گرفتن پرسش اصلی مقاله، به تبیین این مطلب بپردازد که مجازات اخروی با رحمانیت خداوند در تضاد نیست که البته تحقق این سازگاری نیازمند توجه به شرایطی است که مهم‌ترین آن عبارت است از این که با توجه به اصل رحمانیت، در مورد شدت عذاب و مدت عقاب و گستردگی آن تأمل داشت و با این زاویه دید به بررسی و تعمیق در مسئله پرداخت. به اقتضای این تبیین، مقاله حاضر تلاش نمود بعد از طرح دو مقدمه بر این که صفت رحمانیت خداوند بر غضب الهی سبقت دارد و نیز خداوند فراتر از زمان و مکان است و در آخرت نیز هم‌چنان ظهور دارد، بر مدعای تحقیق، هشت دلیل نقلی و عقلی ارائه نمود. پژوهش حاضر در صدد اثبات آن است که در عین پذیرش سازگاری مجازات الهی با رحمانیت خداوند، شدت، مدت و گستردگی عذاب اخروی را به مثابه یک مسئله چالشی مطرح کند.

کلیدواژه‌ها: رحمانیت، عذاب، شدت، گستردگی، خلود

1. مقدمه

با وجود اینکه خداوند متعال دارای صفات زیبای زیاد و اسماء حسنی است: «وَلِلَّهِ اسْمَاءُ الْحُسْنَى فَدَعُوهُ بِهَا» (اعراف، 80)، ولی برخی صفاتش بر برخی دیگر تقدم دارد. مثلاً خداوند هم هادی است و هم صفت مضل دارد؛ ولی صفت هادی او بر صفت مضل خدا تقدم دارد، زیرا خدای متعال هدایت را بر خود واجب کرده است، نه ضلالت را؛ اضلال الهی نیازمند شرایط خاص است، آن هم با یک تفسیر خاص که خلاف گستره هدایت الهی نباشد: «إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَى». (لیل، 12) در مورد تقدم صفت رحمانیت بر صفت غضب الهی نیز چنین مسئله‌ای صادق است؛ چرا که رحمت به استناد آیه 54 سوره انعام «كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ» بر خدا/ از جانب خویش واجب شده است. و نیز بر اساس گزاره دعای جوشن کبیر «یا من سبقت رحمته غضبه» رحمت الهی بر غضب او غلبه دارد. و ما می‌دانیم که همه انسانها به چنین رحمتی هم در دنیا و هم در آخرت نیاز دارند. و از طرف دیگر در سوره‌های قرآن کریم آیه «بسم الله الرحمن الرحيم» در آغاز سوره‌های قرآنی آمده است که حاکی معرفتی خداوند توسط خود است، در حالی که می‌توانست اینگونه بیان نماید «بسم الله الرحمن الجبار» و سهم 50-50 قائل باشد، اما خدای رحمان از این تعبیر استفاده نکرد. پس از روی یقین می‌توانیم بگوییم که صفت رحمانیت خداوند بر صفات مثل غضب غلبه دارد.

* دکترای کلام اسلامی،

دانشیار جامعة المصطفی العالمیة؛ قم، ایران

E-mail: tofiq.asadov1981@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-9981-5247>

ارجاع به مقاله: اسداف، ت. [2022]. رحمانیت خداوند و مسئله‌ی مجازات الهی. مجله «متافیزیکا». 5(3)، صفحه. 110-122

Article history:

Received: 14.12.2021

Accepted: 03.08.2022

بیان این مطلب لازم است، این که می‌گوییم صفت رحمانیت صفت ذاتی خداوند هست؛ اما صفت غضب در شرایطی خاص ظهور می‌کند، به این معنا نیست که غضب یک صفت عارضی است و خداوند محل حدوث قرار می‌گیرد و محل حوادث است؛ یعنی قبلاً غضبناک نبوده و حالا غضبناک شد. پس چنین نیست که غضب صفت عرضی و جانبی برای خدا باشد؛ بلکه بحث ما با در نظر گرفتن اینکه هر دو صفت تجلیات ذات اقدس الهی است، ولی رحمت الهی بر غضب او تقدم و سبقت دارد.

مساله دیگر آن است که خداوند فراتر از زمان و مکان است؛ وقتی گفته می‌شود خداوند رحمان است، یعنی همواره رحمان است، نه اینکه در دنیا رحمان است ولی در آخرت رحمان نیست و رحمتش فقط برای افراد خاص شامل می‌شود. مثلاً در قرآن کریم بیان می‌شود (هو الأول)، این آیه در فلسفه به معنای قدمت ذاتی تفسیر می‌شود نه قدمت زمانی؛ چرا که خداوند فیاض و دائم فیض است و چنین صفتی یک لحظه هم تعطیلی ندارد، رحمانیت خدا نیز چنین است و یک لحظه هم تعطیلی ندارد، البته به مفهوم تشکیکی، یعنی رحمت او برای برخی بیشتر، و برخی دیگر کمتر. همچنان که امام صادق (ع) می‌فرماید: «وَاللَّهُ إِلَهُ كُلِّ شَيْءٍ الرَّحْمَنُ بِجَمِيعِ خَلْقِهِ الرَّحِيمُ بِالْمُؤْمِنِينَ خَاصَّةً». (کلینی، 1413، ج 1: 144) و لازم به ذکر است، آن صفات الهی که بر صفات دیگرش تقدم دارند، به خاطر ویژگی ذاتی همان صفات است که فوق زمان و مکان می‌باشند و محدود بر زمان خاص نمی‌شوند.

از طرفی می‌بینیم که خداوند عالم در آیه 110 سوره اسراء، صفت رحمان را در کنار الله قرار داده است «قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ»؛ گویا اینکه می‌خواهد بگوید اسم «الرحمان» به منزله خود «الله» است یا نزدیکترین اسم به الله. در نتیجه، با وجود اینکه عذاب اخروی به مثابه یک اصل است؛ ولی با توجه به مقدمات بیان شده و دلایلی که در ذیل گفته می‌شود، امکان تخفیف در عذاب الهی از حیث مدت، شدت و گستردگی آن می‌باشد.

2. بیان مسئله

رحمان، یعنی بخشاینده، بسیار بخشنده، مهربان، یکی از اسماء حسنی است و مختص به خدا و آن غالباً صفت برای الله استعمال می‌شود، رحمان صورتی از رحمت و مهربانی خداست که شامل همه مخلوقاتش می‌شود و این صفت خاص پروردگار است و نامیدن دیگران به آن صحیح نیست. کاربرد وزن «فَعْلان» در آیات قرآن مبالغه‌ای را نشان می‌دهد که در وزن فعلیل دیده نمی‌شود، مبالغه‌ای که خاص پروردگار متعال است. رحمان در قرآن تنها بر خداوند اطلاق شده است و اسم علم است و نامیدن کسی به این نام، درست نیست. (دهخدا، 1377، ذیل معنای رحمان)

1.2. سؤال اصلی تحقیق

با تبیین انجام شده، پرسش اصلی تحقیق به این شکل، صورتبندی می‌شود:

✓ آیا رحمانیت خداوند با این عظمتش که بگوییم خدا خیلی مهربان و ارحم الراحمین است، با آن مجازاتش که می‌گوییم عذاب او خیلی شدید است (شدید العقاب)، چگونه می‌توانیم این مسئله را توجیه کنیم و آیا در ظاهر ما تضاد را مشاهده نمی‌کنیم؟

با این صورتبندی، از یک طرف با رحمانیت خداوند مواجه هستیم که برخوردار از آن شمولیت و گستردگی است و از طرفی با مسئله مجازات الهی که نیازمند رسیدن به پاسخی برای این سازگاری است.

2.2. پیشینه تحقیق

مساله رحمانیت خداوند در کتب کلامی و عرفانی یکی از مباحث اصلی به شمار می‌رود. و چون متکلمان اسلامی رحمانیت الهی را مخالف شدت عذاب و گستردگی آن و خلود در جهنم نمی‌دانند، به خاطر همین همه متکلمین اسلامی به استثنای برخی مثل ابن قیم جوزی، بالاتفاق گفته اند که کافر معاند عذابش ابدی است، کافر غیر معاند هم اگر مقصر باشد شبیه همان حکم کافر معاند را دارد، یعنی عذابش شدید و ابدی است. در مورد غیر مقصر اختلاف

نظر در علم کلام داریم. و در مورد مومنان که مرتکب گناه کبیره شده‌اند و توبه نکرده‌اند، باز هم اینجا بین مذاهب اختلاف نظر وجود دارد؛ مثلاً معتزله قائل هستند که اینها فاسق هستند و در جایگاهی به نام منزله بین المنزلتین قرار می‌گیرند؛ اما علمای شیعه معتقد هستند که این دسته در آخر نجات پیدا می‌کنند. شیخ مفید در «اوائل المقالات» می‌فرماید:

«تمام علمای امامیه اتفاق نظر دارند که تهدید به خلود در آتش مخصوص کفار است و کسانی را که دارای ایمان به خدا و اقرار به فرائض او دارند از اهل نماز، هرگاه مرتکب گناهی بشوند شامل نمی‌شود و تمام طایفه «مرجئه» و محدثان بر این امر متفقند؛ در حالی که معتزله برخلاف این قول اتفاق کرده‌اند و چنین می‌پندارند که تهدید به خلود در آتش، شامل همه کفار و همه فاسقان می‌شود. (مفید، 1413: 46)

اما در میان قدما از متکلمین اسلامی ابن قیم جوزی با تمسک به مساله فطرت توحیدی در تمامی انسانها، اعم از مسلمان و کافر، در بیان اثبات عدمیت عذاب ابدی بوده است.

«هل هذا الکفر و التکذیب و الخیث امر ذاتی لهم زواله مستحیل، ام هو امر عارضی طارئی علی الفطره قابل للزوال؟ هذا حرف المسأله و لیس بایدیدکم ما یدل علی استحالة زواله و انه امر ذاتی. و قد اخبر سبحانه انه فطرن عباده علی الحنیفیه؛ پرده کفر و الحاد در انسانهای ملحد، امر عارضی است که چهره تابناک سرشت آنها را پوشانده است و چون هر امر عارضی روزی زایل خواهد شد، پس کفار هم روزی به سبب زوال این هیئت ظلمانی، از آتش رهایی خواهند یافت، «القسری لایدوم». (ابن قیم جوزیه، بی‌تا: 274-260)

عرفا در این میان نظر متفاوتی دارند و معتقدند حتی اگر ماندن در جهنم ابدی باشد، ولی عذاب ابدی نیست. به این معنا که اهل دوزخ بعد از مدتی چنان با جهنم انس می‌گیرند که دیگر معذب نمی‌شوند. محی‌الدین بن عربی به این موضوع بیشتر در دو کتاب ارزشمند خود «الفتوحات المکیه» و «فصوص الحکم» پرداخته است. البته ابن عربی که مخالف عذاب ابدی است، در برخی حرفهایش عذاب ابدی را به معنای عذاب روانی نه حسی تفسیر کرده است. (ابن عربی، بی‌تا، ج 1: 290)

ایشان در تفسیر سوره حمد، در فتوحات می‌گوید:

«و لابد لاهل النار من فضل الله و رحمته فی نفس النار بعد انقضاء مدة موازنة ازمان العمل فیفقدون الاحساس بالالام فی نفس النار لانهم لیسوا بخارجین من النار». (ابن عربی، بی‌تا، ج 4: 203)

فیلسوف و عارف بزرگ صدرالمتألهین نیز همانند ابن عربی معتقد است که بالاخره عذاب جهنم بعد از مدت طولانی منقطع خواهد شد و اهل آن احساس درد و عذاب نخواهند کرد و دیگر با آن انس می‌گیرند و اعتقاد بر این دارد که دلالت نصوص قرآنی و روایی و همچنین اجماع بر عذاب دائمی کفار دلالت قطعی نیست: «و القول بانتهاء مدة التعذیب للکفار و ان کان باطلا عند جمهور الفقهاء و المتکلمین و بدعه و ضلالة، لادعائهم النصوص الجلیله فی خلود العذاب و وقوع الاجماع من الأئمة فی هذا الباب، الا ان کلا منها غیر قطعی الدلالة بحیث تعارض الكشف الصریح او البرهانی النیر الصحیح». (صدرالمتألهین شیرازی، 1366، ج 4: 317)

همچنین از علمای متأخر شیخ محمود شلتوت که استاد الازهر مصر بود، معتقد بود که در قرآن نص قطعی بر دوام عذاب کفار وجود ندارد، بلکه فقط درباره بقاء دایمی کفار در جهنم نص وارد شده است: «لیس فی القرآن نص قطعی صریح فی دوام النار، و انما فیہ التصریح بخلود الکفار فیها و هو یستحق بانهم لا یخرجون منها مادامت موجوده، اما انها تنقطع او تدوم فهذا شئ آخر لیس فی القرآن ما یقطع به». (شلتوت: 58)

نوع آوری تحقیق حاضر این است که با وجود مستحق دانستن مجرمین به عذاب الهی و سازگاری آن با عدل خداوند، با استناد به شمولیت رحمانیت الهی در مورد شدت، مدت و گستردگی عذاب اخروی امکان تخفیف در عقاب را محتمل دانسته است.

3. دلایل نقلی گستره‌ی رحمانیت الهی

1.3. دلیل اول: آیه 156 سوره اعراف

اینکه خداوند متعال می‌فرماید: «وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ»؛ (کل شیء) معنای اطلاق دارد؛ حد اقل از این آیه می‌توان استفاده کرد که رحمت خداوند در دنیا و آخرت، بر مؤمن و معاند و بر همه چیز و همگان تسری دارد. در ذیل آیه، روایتی است که می‌فرماید: «إِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ، نَشَرَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى رَحْمَتَهُ، حَتَّى يَطْمَعَ إِبْلِيسُ فِي رَحْمَتِهِ»؛ (مجلسی، 1403، ج 7: 287) یعنی روز قیامت با مشاهده رحمت الهی، حتی ابلیس نیز طمع به بخشش پیدا می‌کند، همان ابلیسی که از آغاز نافرمانی، بنای بر گمراهی بندگان خدا نموده و در این مسیر نیز قسم خورده است؛ اما همان ابلیسی که چند صد میلیون آدم را گمراه کرده است، با مشاهده رحمت الهی در روز قیامت، طمع بخشش می‌کند. و این روایت نشان دهنده شمول و گستره رحمت خدا در روز قیامت است، تا جایی که خود شیطان به خود اجازه می‌دهد که به چنین رحمتی طمع کند. (راوی حدیث فوق ابواسحاق، ابراهیم بن هاشم کوفی قمی، در اواخر قرن دوم هجری، عصر امامت امام کاظم (ع) در شهر کوفه دیده به جهان گشود. وی در دامن خانواده‌ای بالندگی یافت که دوستدار و پیرو اهل بیت (ع) بود. ابراهیم بن هاشم، از پاکان، عالمان روشن ضمیر و راویان سخت‌کوشی است که همت خویش را در راه ترویج دین حق و توانش را در مسیر اعتلای تشیع بذل نموده است.) (<https://library.tebyan.net/fa/Viewer/Text/82553/1>)

2.3. دلیل دوم: آیه 53 سوره مبارکه زمر

خداوند متعال می‌فرماید: «قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ».

این آیه نیز اطلاق دارد، زیرا خداوند می‌فرماید ای بندگان من که اسراف کرده‌اید و عمر خود را ضایع نموده‌اید، از رحمت خداوند ناامید نشوید؛ چرا که خداوند گناهان را می‌بخشد. این آیه با اشاره قرار دادن بندگان و نه صرفاً مؤمنان، قید اطلاق دارد و رحمانیت خداوند در این آیه تا حدی نمایش می‌شود که نمی‌گوید خدای مهربان خیلی از گناهان را می‌بخشد؛ بلکه می‌فرماید خدا همه گناهان را می‌بخشد. و تاکید دارد بر این که او واقعا غفور و رحیم است.

ممکن است در اینجا به استدلال ما بر اطلاق آیه، چنین اشکال شود که «عبادی» در آیه شریفه شامل غیر مؤمنین نمی‌شود. زیرا قرآن کریم در آیه 65 سوره اسراء می‌فرماید: «إِنَّ عِبَادِيَ لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ وَكَفَى بِرَبِّكَ وَكِيلًا»؛ عبادی که در این آیه آورده شامل مؤمنین خاص می‌گردد. پس اگر کسی عباد ابلیس باشد، او انتخاب کرده که خدا را نمی‌خواهد. پس عبادی می‌داند که «بای متکلم وحده» که خداوند بعضی جاها به کار می‌برد، ویژه هست و برای مؤمنین خاص است؛ همچنان که در آیه 72 سوره ص در رابطه با روح می‌فرماید: «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي». پس عباد در مسئله تکوین به غیر از عباد در مسئله تشریع است و سیستم ارادی مدنظر است. در سیستم ارادی، فردی نمی‌خواهد عباد خدا باشد و می‌خواهد عباد شیطان باشد. بنابراین «تَبَّتْ الْعَرْشُ ثَمِ انْقَشَ»، یعنی اول عباد بودن را ثابت کنید، بعد ادامه آیه را مطابق با تفسیر خود، بیان کنید.

در جواب باید بگوییم که در خصوص کلیدواژه «عبادی» در آیه 53 زمر، اگر صرفاً مختص مؤمنین بود؛ پس چرا در ادامه می‌فرماید آن بندگان من که بر نفس خود اسراف کردند؟ یعنی بندگان که کل عمرشان گناه کردند، عصیان کردند، اطاعت خداوند خارج شدند، حالا وقت آن رسیده که عذاب بشوند، ولی با وجود همه اینها از رحمت خدا مأیوس نگردند، زیرا او همه گناهان را می‌بخشد. و شکی نیست که ما به چنین بخششی در آخرت بیشتر نیاز داریم.

ممکن است گفته شود ما در قید اطلاق این آیه شریفه، آیه 48 سوره نساء را داریم که می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ»؛ یعنی خداوند گناه شرک را نمی‌بخشد، پس اگر کسی از حد و مرز شرک فراتر نرفت، امید به بخشش او هست، ولی مشرکین هرگز بخشوده نمی‌شوند. البته، با توجه به دلایل عقلی که در پیش خواهیم گفت نسبت به این امر نیز جای بحث می‌ماند. و همچنین باید توجه شود که عدم بخشش غیر از کم و زیاد کردن مدت و شدت عذاب است. یعنی خدای رحمان با وجود عدم بخشش مشرکین، می‌تواند عذاب هر مشرکی را مطابق حال و شرایط دنیوی او در نظر گرفته، کم و زیاد کند.

3.3. دلیل سوم: آیه 44 سوره حجر

بر اساس فرمایش خداوند در سوره حجر جهنم هفت درب دارد «لَهَا سَبْعَةُ أَبْوَابٍ لِكُلِّ بَابٍ مِنْهُمْ جُزْءٌ مَقْسُومٌ» و مطابق با روایت شیخ صدوق بهشت هشت درب دارد؛ بدانید که بهشت هشت درب دارد و عرض هر دربی، به اندازه چهل سال راه است؛ (صدوق، 1403: 408، ابواب ثمانیه) آیا این معنا و برتری عددی درهای بهشت بر جهنم، حکایت از آن ندارد که افراد بیشتری وارد جنت می‌شوند؟ این معنا با در نظر گرفتن این تلقی تعیین می‌شود که همین الان از مجموع حدود 8 میلیارد انسان روی کره زمین که همه گونه بشر اعم از مؤمن و کافر و معاند دارد، تنها کمتر از دو میلیارد مسلمان هستند؛ پس وضعیت بقیه چه می‌شود؟ به کدام دلیل غیر از رحمانیت خدا می‌تواند درهای بهشت را بیشتر از درهای جهنم کند؟

در ادامه آیه شریفه می‌فرماید برای هر دربی گروه معینی در نظر گرفته شده‌اند، با توجه به بزرگی رحمانیت خدا شاید این معنا را بفهمیم که تنها یک درب آن مربوط به افرادی است که شدت در عذاب دارند و شش درب دیگر مربوط به کسانی است که عذاب خفیف دارند. مضافاً آنکه چه کسی چنین ادعایی دارد که دربهای جهنم بزرگ هستند؛ ولی بنابر استناد به رحمانیت و حدیث فوق می‌توانیم بگوییم که دربهای بهشت بزرگ هستند.

حتی شاید ما بتوانیم عذاب آتش جهنم را این گونه قلمداد کنیم که در آیات و روایات معمولاً به اوج نهای عذاب جهنم اشاره شده است، مثل برخی ویروس‌هایی که گفته می‌شود کشنده است، در حالی که این ویروس‌ها در مورد افراد مختلف، آثار متفاوتی دارد؛ یعنی با وجود این که کشنده محسوب می‌شوند، ولی همه را نمی‌کشد. پس همه افرادی که وارد عذاب آتش می‌شوند، به آن سوزندگی شدید و گسترده که مربوط به یک درب جهنم است، نمی‌شوند.

3.4. دلیل چهارم: دعای 54 صحیفه سجاده

امام سجاد (علیه السلام) در می‌فرماید: «يَا رَحْمَانَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَرَحِيمَهُمَا» این روایت ناظر به عمومیت و شمولیت رحمانیت خداوند در دنیا و آخرت است و این دعا مخالف با نظر کسانی است که معتقدند رحمان بودن خداوند، تنها در دنیا است و در آخرت فقط صفت رحیمیت خداوند ظهور می‌کند. بنابراین خداوند متعال همانگونه که در دنیا رحمان و رحیم است، در آخرت نیز رحمان و رحیم است.

4. دلایل عقلی گستره رحمانیت الهی

1.4. دلیل اول: احتمال حالت پیشگیرانه بودن نوع عذاب

با وجود این که عدم مجازات برای افراد مستحق به عذاب در آخرت خلاف عدل الهی است؛ اما کیفیت عذاب که در متون دینی آمده است (نه اصل عذاب که امر قطعی است)، احتمالش هست که حالت پیشگیرانه داشته باشد. مثال انسانی آن به مثابه پدری است که فرزندش را تهدید می‌کند اگر فلان کار بد را انجام دهی تو را شب در خانه راه نمی‌دهم؛ اما معمولاً این تهدیدها، بیشتر جنبه پیشگیرانه دارد، نه این که واقعاً پدر بخواهد فرزند خود را در خانه راه ندهد. بنابراین می‌توان این احتمال را داد که خداوند متعال با آن رحمت واسع، شدت تهدیداتش با عذاب گسترده و ابدی به مثابه پیشگیرانه است.

2.4. دلیل دوم: ملاحظه شدن نفس اماره، شیطان وسواس و ضعف انسان

حاکم مطلق عالم در عین رحمانیت، صفت عدل نیز دارد و قاضی عادل است. آن چه در این موضوع باید مورد توجه قرار گیرد این است که بشر نوعاً تمایل به گناه دارد و این میل را خداوند در وجود ما قرار داده است؛ خالق مطلق به انسان‌ها نفس اماره داده که امر به بدی می‌کند، ابلیسی را آفریده است که دائماً به فحشا و منکر وسوسه می‌کند و از طرفی انسان‌ها نوعاً ضعف فکری و روانی دارند، محل و مقر اشتباهند که نشان از ناآگاهی نسبت به همه ابعاد قضیه در این جهان است. با این مقدمات، آیا می‌توان گفت در آخرت قاضی عادل هنگام صدور حکم این موارد را در نظر نمی‌گیرد؟ به نظر می‌رسد که همه این‌ها مورد توجه خداوند رحمان قرار می‌گیرد؛ اینکه در این دنیا شرائط انسان نسبت به گناه بیشتر مهیا، نفس اماره قوی و دشمن بزرگی به نام شیطان بر ما تسلط داشته است، و ما همیشه در حال جنگ بودیم بین خیر و شر، بین هدایت و ضلالت، به نظر می‌رسد همه اینها بهانه خوبی است برای بخشش زیاد رحمان و مجازات کمتر.

3.4. دلیل سوم: تحقق فلسفه عذاب الهی

خداوند چرا می‌خواهد در آخرت انسان را عذاب کند؟ سه دلیل می‌تواند داشته باشد: اول اینکه می‌خواهد در مقابل عدم اطاعت، انسان را تنبیه کند که چرا از اطاعت خدا سرپیچی کردید و دوم اینکه می‌خواهد انتقام مظلومی را از ظالم بگیرد، سوم هم می‌تواند به دلیل تزکیه فرد آلوده از گناه باشد، چون عذاب منشأ درونی دارد و ناشی از ملکات خبیثه فرد گناهکار می‌باشد.

خدا وقتی می‌خواهد کسی که مثلاً نماز نخوانده و روزه نگرفته است را عذاب کند؛ خوب چقدر می‌خواهد عذاب کند؟ این که حق خودش بود، آیا خداوند کسی که نسبت به حشش بی‌اطاعتی کرده و با توجه به همان رحمانیت مطلق، واقعا می‌خواهد تا ابد در جهنم بسوزاند که چرا اطاعت نکردی یا نه تا حدی و تا زمان معین می‌خواهد عذاب کند؟ از طرف دیگر، در مورد حق الناس که مثلاً به کسی ظلم شد یا حق کسی ضایع شد، آیا در آخرت می‌توان گفت خداوند این فردی را که ظالم است، به اندازه ای عذاب کند که مثلاً صد سال، هزار سال بگذرد و مومنان بگویند دیگر بس است، انتقام ما گرفته شد؟ و خداوند از عذابش دست بردارد که دیگر اینها به قدر کافی مجازات شدند؟ به نظر می‌رسد که می‌شود.

خوب ما می‌توانیم بگوئیم که هدف از عذاب تزکیه است، یعنی بگوئیم خدا می‌خواهد برخی آدمها را در آخرت عذاب کند که تزکیه شوند، زیرا از دستورات الهی سرپیچی کردند؛ ولی آیا اگر ما در روز قیامت یک بار هم آن عذاب شدیدی را با چشمهای خود ببینیم و به ما بگویند الان شما را وارد این جهنم می‌کنیم، حتی اصلاً وارد جهنم نیز نشویم، آیا پشیمانی همه وجود ما را نمی‌گیرد؟ آیا از ترس عذاب صدها بار بی‌هوش نمی‌شویم؟ آیا همین میزان برای تزکیه شدن ما کافی نیست؟ حالا بگوئیم کافی نیست، پس قرار است چه قدر ادامه یابد تا کفایت کند؟

به عنوان مثال، در دنیا نیز می‌بینیم که اگر یک انسان بر اثر فراموشی تبدیل شود به یک انسانی دیگر؛ مثلاً سرش به جایی بخورد و فراموشی به او وارد شود و در دادگاه اثبات شود این آدم هر چه انجام داده فراموش کرده و این دیگر آن آدم سابق نیست؛ چون اصلاً یادش نمی‌آید که چه کرده است، این را دیگر چرا باید ببریم زندان؟ حتی در دنیا این چنین مسئله ای مطرح است، پس چرا روز قیامت کسی که در دنیا سرپیچی کرده بود با دیدن عذاب واقعا پشیمان می‌شود و دیگر آن آدم قبلی نیست، بعد از کل تنبیه و انتقام مظلومین، چه قدر قرار است در عذاب بماند؟ به نظر می‌رسد چنین افرادی با عذابی که لایق آن هستند؛ عقلاً و عدلاً مورد قبول باشد، بعد از مدتی می‌توانند به حالت تزکیه کامل برگردند. مخصوصاً اگر به این مساله هم توجه کنیم که اصل فطرت آدمی پاک و موحد است و در آخرت دیر و زود همه به آن اصل برمی‌گردد.

4.4. دلیل چهارم: عدم قبح خلف وعید

از نظر عقلی عمل به وعده واجب است نه عمل به وعید. خداوند فرموده است که من خوبان را به بهشت می‌برم، خوب عمل به این وعده واجب است و باید عمل کند. خداوند حکیم است و خلف وعده نمی‌کند؛ ولی نسبت به وعیدش چطور؟ خداوند فرموده است گناهکاران را این قدر عذاب می‌کنم... آیا باید حتماً به حرفش عمل کند؟ اگر عمل نکرد، گفته می‌شود چرا خداوند متعال به حرفت عمل نکردی؟ نه، زیرا این حق خدا است که حداقل می‌تواند به وعید خودش در مورد «حق الله» عمل نکند.

پس آن چه عقل حکم می‌کند فقط این است که عمل به وعده واجب است، مثل این که مدیر شرکتی بگوید هر کس اضافه کاری داشته باشد، به آن حقوق بیشتر می‌دهیم؛ و اگر در آخر کار همان مدیر به وعده خویش عمل نکند، وعده خلاف محسوب می‌شود و این کارش ظلم و ضایع کردن حقوق کارمندان است. اما عمل به وعید واجب نیست؛ همانند عفو عمومی در مورد زندانیانی که قرار بود بیشتر مجازات شوند، ولی توسط رهبر یک مملکت به اقتضائات مختلف مثلاً در یکی از اعیاد ملی مورد بخشش یا تخفیف در مجازات قرار می‌گیرند. پس خداوند مهربان به اقتضای رحمانیتش، می‌تواند در روز قیامت عده‌ای را ببخشد و یا عذابشان را کمتر کند، این در حالی است که قبلاً اعلام کرده بود برای آنها عذاب شدید خواهم داد.

ابن عربی، در فصوص الحکم این مساله را چنین بیان می‌کند:

«ستودن به صدق وعده است نه صدق وعید، برخلاف وعید که حقی را جهت وعیدکننده جعل نمی‌کند و صاحب حق جایز نیست که حق خود را استیفا کند، بلکه جایز است که از حق خود صرف نظر کند». (ابن عربی، 1370، ج 1: 93)

5. بررسی و نقد

در اینجا می‌خواهیم دو توجیه معروفی را که معمولاً در پاسخ به شبهه گستردگی، شدت و مدت عذاب بیان می‌شوند، مورد بحث و تأمل قرار دهیم.

1.5. توجیه اول و نقد آن

برخی معتقدند اثر وضعی گناهان موجب شدت عقاب و خلود در عذاب می‌شود؛ مثل کسی که چشم انسانی را کور کند و از آنجا که چشم دیگر بینا نمی‌شود؛ پس هر عملی اثر وضعی دارد که لاینفک خود آن عمل است. پس کیفر به معنای چهره اخروی خود عمل است.

در جواب می‌گوییم که اثر وضعی هر عملی را خود خداوند تعیین می‌کند و به جای مثال چشم، می‌توان مثال زخم دست و پا را زد که با دارو و درمان بهبود می‌یابد؛ لذا خداوند می‌تواند مطابق رحمانیتش اثر وضعی گناهی را در آخرت چنان تعیین کند که اثر سوء آن نسبتاً کمتر باشد و یا بعد از مدتی قابل ترمیم باشد. و اما چه قدر عذاب و تا چه مدت، این دست خداوند رحمان است که همه کارهایش از روی حکمت است.

2.5. توجیه دوم و نقد آن

برخی معتقدند کسانی که هفتاد سال گناه کرده‌اند، اگر هفصد سال هم زندگی می‌کردند، باز هم گناه می‌کردند. چون میزان سال‌ها مهم نیست؛ بلکه مسئله اصلی آن است که وقتی هفتاد سال گناه کرده، او دیگر ذات خود را خراب کرده است. چنانکه در تفسیر نمونه در این خصوص می‌خوانیم:

«انسان سال‌های زیادی از عمر خود در دنیا زندگی می‌کند و نفس او با خلقیاتی پرورش می‌یابد و عادت می‌کند. یا او بر نفس خویش غلبه کرده و یا نفسش بر او غالب می‌گردد و او را به هر سویی می‌برد. نتیجه‌ای که سرانجام باقی می‌ماند گرچه نتیجه چند سال زندگی دنیا می‌باشد اما اگر هزاران برابر زندگی دنیا هم عمر کند، باز هم عاقبت همین خواهد شد». (مکارم شیرازی، 1374، ج 1، ص 324)

پاسخ این است که چه کسی گفته اگر هفتصد سال زندگی می‌کرد به گناهش ادامه می‌داد؟ شما می‌توانید بگوئید که خدا می‌دانست؟ آیا خدا نمی‌دانست که این آدم وقتی به دنیا می‌آید گناهکار می‌شود؛ پس چرا از اول او را به جهنم نبرد؟ زیرا جزای قبل از جنایت و گناه نداریم. پس اگر فردی تا وقتی که گناهی نکرده باشد، به چه دلیل عذابش باید بی پایان باشد؟

مسئله دیگر اینکه قرار بود انسانی که ظلم کرده است، انتقام از او گرفته شود؛ پس وقتی ظلمی در حق شخصی نکرده، انتقام چه کسی از او گرفته می‌شود؟

6. سازگاری صفت رحمانیت با غضب الهی

شاید با توجه به مباحثی که مطرح شد، چنین توهم شود که رحمانیت خدا با غضب او سازگاری ندارد. در جواب باید گفت که نه اینطور نیست. اسم غضب الهی جدا از رحمت او نیست که بخواهد با هم تعارض داشته باشند؛ بلکه تحت دولت ذات اقدس اوست. به عنوان مثال؛ عادل حاکم و مهربان در مقام حکومتش دستور می‌دهد که فلان مجرمی را به خاطر جرم و جنایتش و مردم آزاریش حد بزنید، این دستور خبر از نامهربانی آن حاکم نمی‌دهد، بلکه این عین عدالت طلبی و مهربانی اوست.

و یا معتادی را دستگیر می‌کنند و به کمپ ترک اعتیاد می‌برند و به انواع مختلف ممکن درمانش می‌کنند. و بدون شک این مرحله درمان برای معتاد خیلی آزاردهنده است؛ اما همه می‌دانند که او برای نجاتش جز این راه دیگر نگذاشته است.

حتی از منابع دینی چنین به دست می‌آید که افرادی که قدمی در راه کمال برداشتند، ولی ناخالصی و آلودگی زیادی دارند، آنها هم در آخرت باید از این آلودگی خالص شوند. زیرا وقتی زرگر طلا را می‌بیند که عیارش خیلی پایین است، در آتش داغش می‌کند تا عیارش را بالا ببرد. پس آن‌هایی که در این دنیا خود را تخلیص کردند، در آن جهان داغ نمی‌شوند و به آن‌ها آیه 46 سوره حجر گفته می‌شود: «ادْخُلُوها بِسَلامٍ آمِنینَ» اما وقتی طلایی عیارش خیلی پایین است، باید آتشی به آن بزنند؛ تا تلخیص و ترفیع شود.

مخصوصاً علاوه بر تصفیه و تزکیه گمراهان و گناهکاران، مسئله حق الناس و قصاص مظلومین نیز باید در آخرت مطابق عدل الهی مورد عنایت قرار گیرد. پس اینکه در مواردی غضب و عذاب عین مهربانی محسوب می‌شود، شکی در آن نیست. ولی بحث ما فقط در این جا است که آنچه از بزرگی رحمانیتش فهمیده می‌شود خدای مهربان سرعت عمل تزکیه نفوس آلوده را بالا برده و شدت عذاب را متناسب به وضعیت آنها و مطابق رحمتش پیش می‌برد، تا زمانی که امکان نجاتشان فراهم شود. پس همه این حالات عملکرد رحمانیت او به اقتضائات خاص است.

البته، با در نظر گرفتن همه نکات اخیری که گفته شد، باید توجه شود که چون رحمانیت خداوند معنایش مشخص است، و آنچه ما از تجلیات این اسم زیبا می‌فهمیم عفو و غفران است، پس معنی رحمانیتش باید به شکلی تفسیر شود مهربانی خدا ملموس تر و محسوس تر گردد.

پس توهم نشود که این مباحث ممکن است به اباحه‌گری منجر گردد. چون اباحه‌گری زمانی حادث می‌شود که اصل عذاب مورد شبهه قرار گیرد، اما اگر کسی مثلاً نسبت به بخشش باقیمانده مدت عذاب و یا شدت آن مسأله‌ای را مطرح کند، عذابی که هر ثانیه آن غیر قابل تحمل و طاقت فرسا است، این نمی‌تواند به اباحه‌گری ختم شود. چون تصور حتی یک روز در جهنم ماندن، هر آدم عقلی را از چنین خطر برحذر می‌کند، چه رسد سالیان سال مبتلا بر چنین عذابی را پذیرفته و به آن بی توجه باشد.

7. نتیجه‌گیری

با وجود اینکه در اصل عذاب جهنم بحثی نیست و جز مسلمات قرآنی است و مطابق عدل الهی باید عده‌ای، به خصوص آنهایی که حق الناس را ضایع کردند مورد مجازات الهی قرار گیرند، از طرفی باید توجه داشته باشیم که رحمانیت خداوند مطلق است، هم در دنیا و هم در آخرت حتی شامل گمراهان و گناهکاران نیز خواهد شد؛ البته این رحمانیت تشکیکی است، یعنی برای مؤمنین بیشتر و برای غیر مؤمنین کمتر.

و با توجه بر شکوه رحمانیت الهی، مسئله خلود در عذاب قابل تأمل است (البته نه اصل خلود در جهنم، بلکه خلود در عذاب جهنم)؛ چون خلود در عذاب با گناهی که در این دنیا با عمر محدود، و با در نظر گرفتن حمله نفس اماره و وسوسه شیطان که بر آدمی رخ داده است، با رحمانیت خدا تعارض دارد. و همچنین با توجه به رحمانیت الهی نسبت به شدت عذاب نیز مسئله قابل تأمل است؛ بله، مجرمین در آخرت عذاب خواهند بود؛ ولی اکثر آنها مورد شدیدترین عذاب الهی قرار نمی‌گیرند، بلکه خداوند اگر بخواهد عده‌ای را مشمول عذاب شدید خود قرار می‌دهد و عده‌ای را از چنین عذاب دور نگه می‌دارد و یا می‌بخشد. و این حق خداست که نسبت به وعیدهای خود مغفرت داشته باشد. و ناگفته نماند که بهشتیان نیز چون اهل عفو و گذشت هستند، احتمالش زیاد است که در آخرت نسبت به برخی حقوق پایمال شده خود چشم پوشی کرده و طلب انتقام نکنند. البته، در اینجا بازهم اراده خدا است که حتی نسبت به آنها بخشش داشته باشد یا نه، والله اعلم.

منابع

1. قرآن کریم.
2. صحیفه سجادیه.
3. ابن بابویه (صدوق)، ابوجعفر محمد بن علی (1403). الخصال. قم: انتشارات جامعه مدرسین.
4. ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بکر (بی‌تا). حادی الأرواح إلى بلاد الأفراح. قاهره: مطبعة دار التألیف.
5. ابن عربی، محی الدین ابوعبدالله محمد (بی‌تا). الفتوحات المکیه. بیروت: دار صادر.
6. ابن عربی، محی الدین ابوعبدالله محمد (1370). فصوص الحکم. تحقیق وتصحیح ابوالعالء عقیفی. تهران: انتشارات الزهراء.
7. دهخدا، علی اکبر (1377). لغت نامه دهخدا. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
8. شلتوت، محمود (بی‌تا). الإسلام عقیده وشریعة. قاهره: دار القلم.
9. صدرالمآلهین شیرازی، محمد بن ابراهیم (1366). تفسیر القرآن الکریم. قم: انتشارات بیدار.
10. کلینی، محمد بن یعقوب (1413). کافی. بیروت: دار الأضواء.
11. مجلسی، محمد باقر (1403). بحار الأنوار. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
12. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، دار الکتب الإسلامیه، تهران، 1374 هـ ش، چاپ 32.
13. مفید، محمد بن محمد (1413). أوائل المقالات. قم: کنگره جهانی شیخ مفید.

Allahın “rəhman” sifətinin ilahi əzab ilə qarşılıqlı münasibəti

Tofiq Əsədov*

Abstrakt. Qurani-Kərimdə Allah-təalanın rəhmaniyyəti əsas ilahi bir prinsip kimi qeyd olunub. Uca Allah bu mübarək adı surələrin əvvəlində zikr olunan “Bismillahir rəhmanir rəhim”dəki “rəhman”dan əlavə 57 dəfə işlətməmişdir. Digər tərəfdən isə ilahi əzab və cəhənnəmdə əbədi qalmaq da Qurani-Kərimin əsasları sırasında nəzərə çarpır.

Biz bu yazıda zahirən təzadlı görünən bu məsələni həll etmək üçün, Allahın sonsuz rəhməti ilə dözülməz əbədi əzab düşüncəsi arasında heç bir ziddiyyətin olmadığını fərqli baxış ilə izah etmişik və təbii ki, bu uyğunluğu göstərmək üçün bir sıra məfhumların üzərində düşünməyə çalışmışıq. Məqalədə araşdırılan məsələnin həlli məqsədilə Allahın mehribanlığının həcmi nəzərə alınaraq əzabın ümumiliyi, şiddəti və müddəti barədə açıqlamalar verilib.

Mövzuya iki müqəddimə ilə giriş verildikdən sonra Allahın rəhmaniyyət sifətinin qəzəb sifətindən öndə olduğuna diqqət edilərək, rəhmətin qəzəbə üstünlüyünün sadəcə dünyada deyil, axirətdə də davam edəcəyi bildirilib. Çünki ilahi sifətlər zamana və məkana görə dəyişmir. Bu əsasla yazımızda sübut etmişik ki, məfhum və məqsəd baxımından cəhənnəm əzabının ümumiliyi, şiddəti və müddəti ilahi rəhmət müstəvisində mənalandırılmamalıdır. Bu fikrin təsdiqi üçün dörd rəşadət və dörd nəqli dəlilə istinad etmişik.

Açar sözlər: rəhmət, əzab, şiddət, miqyas, əbədi

* İlahiyyat üzrə fəlsəfə doktoru, dosent,
Beynəlxalq Əl-Mustafa Universitetinin dosenti; Qum, İran
E-mail: tofiq.asadov1981@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-9981-5247>

Məqaləyə istinad: Əsədov, T. [2022]. Allahın “rəhman” sifətinin ilahi əzab ilə qarşılıqlı münasibəti. *“Metafizika” jurnalı*, 5(3), səh.110-122.

Məqalənin tarixçəsi:

Məqalə redaksiyaya daxil olmuşdur: 14.12.2021

Təkrar işlənməyə göndərilmişdir: 01.02.2022

Çapa qəbul edilmişdir: 03.08.2022

О взаимоотношении имени «милостивый» Всевышнего с божественными муками

Тофик Асадов*

Абстракт. В святом Коране милостивость Всевышнего отмечается как основной божественный принцип. Данное имя всемогущего Всевышнего входит в начало сур Корана вводными словами: «Во имя Аллаха милостивого и милосердного» и повторяется 57 раз. С другой стороны, среди основ святого Корана также привлекают внимание божественные муки и вечность пребывания в аду.

В данной статье мы постарались решить данную контрастную задачу, а также просмотрев понятия «нескончаемая милость» и «невыносимые муки» Всевышнего разъяснили мысли о несуществовании противоречий между этими данными. Для раскрытия данного подхода нами были тщательно разъяснены некоторые понятия. Имея ввиду объемность милости Всевышнего нами были предоставлены объяснения о всеобщности, мере и периоде его наказаний или мук.

При раскрытии данной темы мы предоставили два разъяснительных введения, а также при рассмотрении различий между именами «милостивый» и «грозный», нами была особо выделена преимущественность первого, как в реальном, так и в потустороннем мире. Божественные имена не меняются в зависимости от времени и места. Нашими исследованиями были предоставлены выводы о несоответствии рассмотрения всеобщности, степени, периода, а также понятия и целей мук ада на фоне божественной милости. Для подтверждения итогов мы ссылались на четыре доказательства - логических и религиозных.

Ключевые слова: милость, мука, насилие, объем, вечность

* Доктор философии по теологии, доцент,
Доцент Международного Университета аль-Мустафа; Кум, Иран
E-mail: tofiq.asadov1981@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-9981-5247>

Цитировать статью: Асадов, Т. [2022]. О взаимоотношении имени «милостивый» Всевышнего с божественными муками. *Журнал «Metafizika»*, 5(3). с.110-122.

История статьи:

Статья поступила в редакцию: 14.12.2021

Отправлена на доработку: 01.02.2022

Принята для печати: 03.08.2022

God's mercy and the issue of divine punishment

Tofiq Asadov*

Abstract. In the Qur'an, God's mercy is mentioned as a basic divine principle. Almighty Allah has used this blessed name 57 times in addition to "Rahman" in the "Bismillahir-Rahmanir-Rahim" mentioned at the beginning of the suras. On the other hand, divine torment and eternal abode in Hell are also mentioned as one of the foundations of the Qur'an. In addition to resolving this seemingly contradictory issue, we have explained in a different way that there is no contradiction between God's infinite mercy and the idea of unbearable eternal torment. Of course, we have tried to think of a number of concepts to show this compatibility. Given the breadth of God's mercy, we have explained the generality, severity, and duration of suffering. Also, after introducing the subject with two introductions, we note that the face of God's mercy precedes the face of anger, and that the superiority of God's merciful wrath is not limited to this world and will continue in the Hereafter. Because the divine attributes do not change according to time and space. On this basis, we have proved in our article that the torment of Hell must be understood in terms of its generality, severity and duration, in terms of concept and purpose, in the context of God's mercy. To prove this point, we have referred to four rational and four narrative arguments.

Keywords: Compassion, torment, severity, extent, permanent

REFERENCES

1. *The Holy Qur'an.*
2. *Al-Sahifa al-Sajjadiyya.*
3. Ibn Babouyeh (Saduq), Abu Jaafar Muhammad bin Ali (1403). *Khasal*. Qom: Community of Modaresin Publications.
4. Ibn Qayyim Joziyeh, Muhammad Ibn Abi Bakr (Beta). *Hadi al-Arawam to Balad al-Afarah*. Cairo: Authorship Publisher.
5. Ibn Arabi, Muhyiddin Abu Abdullah Muhammad (Beta). *al-Mukki conquests*. Beirut: Dar Sader.

* Doctor of Philosophy in Theology, Associate Prof.,
Associate Professor of Al-Mustafa International University; Qom, Iran
E-mail: tofiq.asadov1981@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-9981-5247>

To cite this article: Asadov, T. [2022]. God's mercy and the issue of divine punishment. *"Metafizika" journal*, 5(3). pp.110-122.

Article history:
Received: 14.12.2021
Accepted: 03.08.2022

6. Ibn Arabi, Muhyiddin Abu Abdullah Muhammad (1370). *Fuss al-Hakm*. (Ed. by Abul Ala Afifi). Tehran: Al-Zahra Publications.
7. Dehkhoda, Ali Akbar (1377). *Dehkhoda dictionary*. Tehran: Tehran University Press.
8. Sheltut, Mahmoud (Beta). *Islam is a belief and law*. Cairo: Dar al-Qalam.
9. Sadr al-Mutalahin Shirazi, Muhammad bin Ibrahim (1366). *Tafsir of the Holy Qur'an*. Qom: Bidar Publications.
10. Kilini, Muhammad bin Yaqub (1413). *Enough*. Beirut: Dar al-Audha.
11. Majlisi, Mohammad Baqir (1403). *Bihar Anwar*. Beirut: Dar Ehiya al-Trath al-Arabi.
12. Makarem Shirazi, Nasser, (1374). *Sample interpretation*. (ed. 32nd edition). Tehran: Dar al-Katb al-Islamiyeh
13. Mofid, Muhammad bin Muhammad (1413). *The beginning of the articles*. Qom: Sheikh Mufid World Congress.