

عَطَاءٌ غَيْرُ مُجْدُودٍ (هود: ۱۰۷ و ۱۰۸)

... قَالَ النَّارُ مَثْوُونَكُمْ خَالِدِينَ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ (انعام: ۱۲۸)

آنان در آتش تا آسمان و زمین باقی است، باقی خواهند بود مگر آنکه مشیت خدا بخواهد نجاتشان دهد که البته خدا بر اساس قدرت و حکمت خویش هر چه بخواهد می‌کند (قرشی، ۱۳۷۷ش: ج ۵، ص ۵۵) و عامل نجات آنها یگانه پرستی و ایمان آنها و طاعتی است که آنها انجام داده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۷ش: ج ۲، ص ۱۶۸).
در روایت‌ها نیز دربارهٔ خلود پس از مرگ دنیوی مطالبی آمده است. امام صادق (ع) می‌فرماید:

در روز قیامت، درحالی‌که بهشتیان در بهشت و دوزخیان در جهنم قرار گرفتند منادی از جانب خداوند ندا می‌دهد: ای اهل بهشت و دوزخ آیا مرگ را هیچ صورت و شکلی دیده و شناخته‌اید؟ گویند: نه. در این هنگام مرگ را به صورت قوچی زیبا و نمکین می‌آورند و آن را میان بهشت و دوزخ نگه داشته صدا می‌زنند. همهٔ اهل بهشت و دوزخ بیایند و بنگرند که چگونه مرگ را ذبح می‌کنند. سپس مرگ را ذبح کرده می‌گویند: ای اهل بهشت بر شما باد به جاودانگی که دیگر مرگ نیست و ای اهل آتش در دوزخ جاودان باشید که دیگر مرگی نیست و این است معنای آیهٔ وَ أَنْذَرَهُمْ يَوْمَ الْحَسْرَةِ... برسان آنان را در روز حسرت و آه، وقتی فرمان حتمی دربارهٔ دوزخیان و بهشتیان برسد و حال آنکه دوزخیان عمر خود را در غفلت سپری کرده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۴ق: ج ۸، ص ۳۴۶، قس، ۱۳۶۷ش: ج ۲، ص ۵۰).

ایشان همچنین دربارهٔ راز خلود می‌فرماید:

دوزخیان از این‌رو در آتش جاویدان‌اند که در دنیا نیتشان این بود که چنانچه تا ابد زنده بمانند تا ابد خدا را نافرمانی کنند و بهشتیان نیز از این‌رو در بهشت جاویدان‌اند که در دنیا بر این نیت بودند که اگر برای همیشه ماندگار باشند برای همیشه نیز خدا را فرمان برند، پس، جاودانگی هر دو گروه به سبب نیت‌هایشان است، آن‌گاه حضرت این آیه را تلاوت

کرد؛ بگو هرکس طبق شاکله خود عمل می‌کند اکلینی رازی، ۱۳۶۵ش: ج ۲، ص ۸۵.

دائمی بودن ثواب و عقاب، عقلی است یا نقلی؟

اینکه آیا ثواب و عقاب دائمی است یا نه یکی از مسائلی است که در باب معاد مطرح می‌شود و قبل از پرداختن به آن باید معنای لغوی و اصطلاحی آن را بررسی کرد.

ثواب در لغت به معنای پاداش و جزاست، در خیر و شر به کار می‌رود و در خیر کاربردش بیشتر است (الطریحی، ۱۳۸۶ق: ج ۲، ص ۲۰) و به این معنا در قرآن آمده است:

...ثَوَابًا مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ وَ اللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الثَّوَابِ (آل عمران: ۱۹۵)

همچنین ثواب به جزای اعمال نیک و بد اطلاق شده اما بعدها استعمالش در

خصوص پاداش غلبه یافته است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ج ۲۰، ص ۲۴۰):

حَلُّ ثَوْبٍ الْكُفَّارُ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ (مطففین: ۳۶)

ثواب در اصطلاح عبارت است از آن منفعت و سودی که عاید انسان می‌شود و همراه تعظیم و تکریم و بزرگداشت است (طوسی، ۱۳۶۰ش: ۱۷۵). به عبارت دیگر، ثواب ملذی است که خدای تعالی وعده کرده باشد ایصال آن را به بنده در جزای اطاعت یا مقارنت تعظیم (لاهیجی، ۱۳۸۳ش: ۶۱۸). معتزله همین معنا را پذیرفته و گفته‌اند: «ما به نحو ضروری می‌دانیم که انجام‌دهنده کار دشواری که متعلق تکلیف است، استحقاق بزرگداشت و ستایش را دارد» (تفتازانی، ۱۳۷۰ش: ج ۵، ص ۱۲۹).

عقاب در لغت از ریشه عقب به معنای ارتفاع، شدت و سختی است (مصطفوی، ۱۳۶۰ش: ج ۸، ص ۱۸۵) و به این دلیل عقوبت نامیده شده که کیفر گناه و کار بد است و عقوبت و معاقبه و عقاب تنها در مورد عذاب به کار می‌رود (راغب اصفهانی، بی‌تا: ۵۷۵). عقاب در اصطلاح زبانی بزرگ است که شخص، استحقاق آن را یافته و همراه با اهانت است (طوسی (خواجه نصیرالدین)، بی‌تا: ج ۲، ص ۱۹۶).

گروهی از متکلمان دوام ثواب و عقاب را عقلی دانسته‌اند و برای آن نیز دلایلی دارند:





الف. ثواب و عقاب مانند مدح و ذم است. علت استحقاق ثواب یا مدح یکی است، چنان‌که علت استحقاق عقاب و ذم با هم تفاوتی ندارد. بنابراین همان‌طور که مدح و ذم عقلاً دائمی است، ثواب و عقاب نیز چنین است. هر چیزی که موجب زوال مدح و ذم بشود، زوال ثواب و عقاب را نیز ایجاب می‌کند. شیخ طوسی در پاسخ این استدلال می‌گوید: قیاس ثواب و عقاب به مدح و ذم درست نیست، زیرا علت وجود ثواب و عقاب با مدح و ذم یکی نیست، چون خداوند با انجام کاری که در خور شأنش است، سزاوار مدح است اما شایسته پاداش و ثواب نیست (طوسی، ۱۳۵۸ ش: ۲۵۲).

ب. آگاهی از همیشگی بودن پاداش و کیفر، بنده را به انجام طاعت وامی‌دارد و از ارتکاب گناه دور می‌سازد. این امری روشن و ضروری است و چون چنین است همیشگی بودن پاداش و کیفر لطف خواهد بود و لطف بنا بر آنچه که گذشت، واجب است (طوسی (خواجه نصیرالدین)، بی تا: ج ۲، ص ۱۹۷).

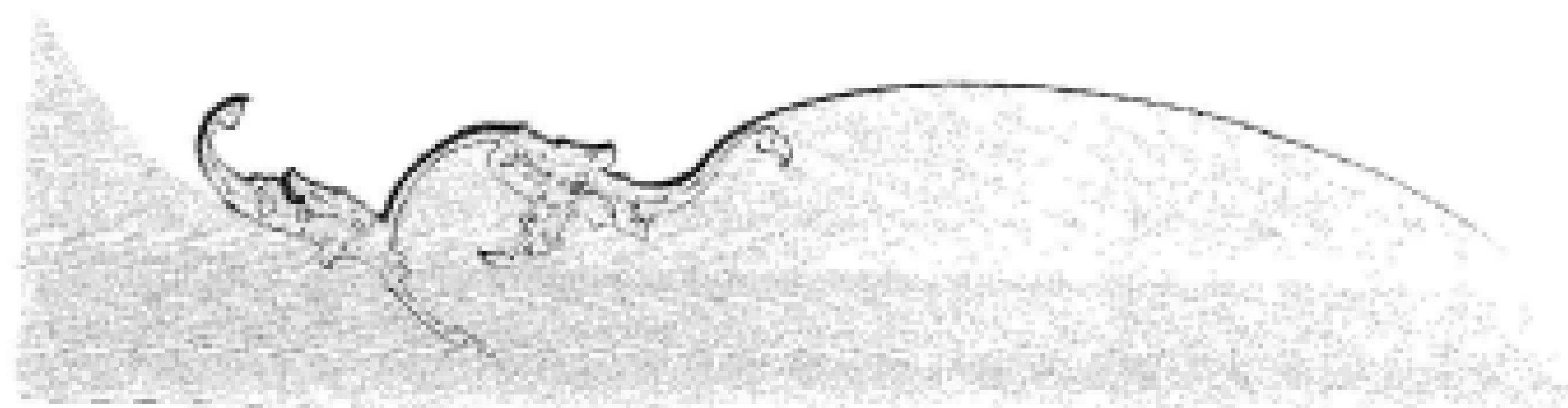
پ. پاداش اگر منقطع (و موقت) باشد در اثر انقطاع (و پایان پذیرفتن زمان آن) کسی که از آن برخوردار بوده است رنجیده می‌شود و اگر عقاب منقطع باشد در اثر انقطاع آن، کسی که دچار آن بوده است شادمان می‌شود و این پاداش و کیفر منافات دارد، چون در این دو شائبه‌ای وجود ندارد (یعنی در پاداش شائبه‌ای از رنج و در کیفر شائبه‌ای از شادمانی وجود ندارد) (همان: ج ۲، ص ۱۹۸).

اما اشاعره دوام ثواب و عقاب را سمعی و حکم قرآن و سنت دانسته‌اند (مشکور، بی تا: ۳۰۴). گروهی از امامیه نیز گفته‌اند «هیچ دلیل عقلی بر دوام ثواب و عقاب وجود ندارد و دوام ثواب و عقاب از طریق اجماع و آیات و روایات اثبات می‌گردد» (علم‌الهدی، بی تا: ۲۸۱؛ طوسی، بی تا: ج ۱، ص ۱۱۰؛ مفید، ۱۴۱۳ ق: ۱۱۲) و گروهی نیز مجموع عقل و نقل را مؤید آن می‌دانند: «آنچه در ترسیم دوام ثواب از راه تجرد روح و ثبات و دوام موجود مجرد و مانند آن یاد شده، مبادی برهان عقلی بر دوام ثواب است که دلیلی نقلی آن را تأیید می‌کند» (جوادی آملی، ۱۳۷۸ ش: ج ۲، ص ۵۰۴).

جاودانگی و ملالت

یکی از مسائل بحث معاد این است که آیا زندگی در بهشت یکنواخت و ملال‌آور نمی‌شود و بهشتیان با گذشت زمان از بهشت و نعمت‌هایش خسته و سیر نمی‌شوند؟ در پاسخ گفته شده است هیچ مانعی ندارد که تحول و تکامل در همان *مَقَامَهُ* تداوم داشته باشد یعنی اسباب تکامل در آنجا جمع است و انسان‌ها در پرتو اعمالی که در دنیا انجام داده‌اند و مواهبی که خدا در جهان آخرت به آنها عنایت کرده در مسیر تکامل، پیوسته پیش می‌روند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ ش: ج ۱۲، ص ۵۶۸). پاسخ دیگر اینکه در بهشت پیری از میان برداشته می‌شود و برای کسی که میلیون‌ها سال در آنجا مانده، نعمت‌ها مانند ساعت اول لذیذ است و کهنه شدن، پیر شدن و عادت کردن در بهشت نیست. این نیز به واسطه امدادهایی است که از خارج به او می‌رسد (قرشی، ۱۳۷۷ ش: ج ۶، ص ۲۸۵).

قرآن نیز بر این مطلب تأکید می‌کند: *الَّذِي أَحَلَّنَا دَارَ الْمَقَامَةِ مِنْ فَضْلِهِ لَا يَمَسُّنَا فِيهَا نُصَبٌ وَلَا يَمَسُّنَا فِيهَا لُغُوبٌ* (فاطر: ۳۵) (شکر آن خدای را) که از لطف و کرم، ما را به منزل دائمی (بهشت) وارد کرد، که در اینجا هیچ رنج و المی به ما نرسد و ابداً ضعف و خستگی نخواهیم یافت (زمخسری، ۱۴۰۷ ق: ج ۳، ص ۶۱۴). به علاوه در آیه *يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ* (رحمن: ۲۹) عبارت *كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ* یعنی خدا هر زمانی اموری پدید می‌آورد و حالات جدیدی ایجاد می‌کند (طبرسی، ۱۳۷۷ ش: ج ۴، ص ۲۲۰). پس هیچ یک از کارهای خدا تکراری نیست و هیچ شأنی از شئون او از هر جهت مانند شأن دیگرش نیست و هر چه بکند بدون الگو و قالب و نمونه می‌کند، بلکه ابداع و ایجاد می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق: ج ۱۹، ص ۱۰۲). نیز گفته‌اند حرکات و اعمال (بهشتیان) بدنی نیست، بلکه مانند خطوط کردن خیال در ذهن و دل ماست و در اینجا است که هیچ رنج و سستی و ماندگی بر نفس آنان وارد نمی‌شود (صدرالدین شیرازی، بی تا: ج ۹، ص ۳۸۲).



امام صادق (ع) فرموده‌اند:

خداوند بهشتی را آفریده که هیچ چشمی ندیده و هیچ مخلوقی از آن آگاه نیست، پروردگار متعال هر صبحگاه آن را می‌گشاید و می‌گوید بوی خوشی را افزون کن! و نسبت را بیفزای (مجلسی، ۱۴۰۴ق: ج ۸، ص ۱۹۹).
در حدیث دیگری از امام باقر (ع) آمده است:
برای اهل بهشت سفره‌هایی می‌گسترانند که بر آن، آنچه مورد علاقه آنها از طعام‌هاست، قرار داده می‌شود؛ طعام‌هایی که از آن لذیذتر و خوشبوتر نیست، پس آنها را از سفره بلند کرده و سفره دیگری برای آنها می‌گسترانند (همان).

موافقان خلود

در خلود بهشتیان بین علمای اسلام اختلافی وجود ندارد اما درباره خلود دوزخیان اختلاف نظر است. البته بیشتر عالمان اسلامی را در عداد طرفداران (خلود) می‌بایم، به طوری که در هر یک از سه مکتب عمده اسلامی (امامیه، معتزله و اشاعره) بر نظریه خلود ادعای اجماع شده است: «اجماع مسلمانان بر این است که کفار مخلد در آتشند و هرگز عذابشان قطع نمی‌گردد» (ایجی، ۱۳۷۰ش: ج ۸، ص ۳۱۳؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ج ۲، ص ۳۵۷؛ طوسی، ۱۳۵۹ش: ۴۰۰؛ لاهیجی، ۱۳۸۳ش: ۶۱۹؛ علم الهدی، بی تا: ۵۲۳؛ مجلسی، ۱۳۷۸ش: ۵۱۵).

دلایل موافقان خلود

۱. آیه‌های قرآنی: یکی از متقن‌ترین ادله طرفداران خلود، وجود آیه‌های بسیار در قرآن است.

الف. دلالت لفظ خلود بر دوام: بیشتر مفسران از جمله معتزله خلود را به معنای جاودانگی دانسته‌اند و استدلال می‌کنند که خداوند به پیامبر (ص) فرمود «وَمَا جَعَلْنَا

لَبِشْرٍ مِنْ قَبْلِكَ الْخُلْدُ أَفَإِنْ مِتَّ فَهُمْ الْخَالِدُونَ» (انبیاء: ۳۴). اگر مراد از خلود، مکث طویل و عمر طولانی باشد مدعای مزبور نسبت به صاحبان عمر طولانی مانند حضرت نوح (ع) تقض می‌شود زیرا تنها دوران نبوت آن حضرت ۹۵۰ سال بود «قَلْبَتْ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا» (عنکبوت: ۱۴)، بنابراین مراد از خلود ابدیت است و برخی مانند اشاعره خلود را مکث طویل دانسته‌اند و چنین استدلال کرده‌اند که اگر خلود به معنای ابدیت باشد ذکر کلمه ابدأ در آیاتی مانند «...خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا» (نسا: ۵۷) لغو خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۷۸ش: ج ۲، ص ۴۸۲ و ۴۸۳).

ب. دلالت لفظ مقیم بر دوام: مفسران به آیه‌هایی استناد کرده‌اند که لفظ مقیم که در آنها به کار رفته است، مانند نَعِيمٌ مُقِيمٌ (توبه: ۲۱) یعنی نعمت‌های دائم و بدون انقطاع (فخررازی، ۱۴۲۰ق: ج ۶، ص ۱۵) و عَذَابٌ مُقِيمٌ (شوری: ۴۵) یعنی عذابی که امید قطع آن نیست و زمانی برای آن تعیین نشده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش: ج ۲۰، ص ۴۷۶).

پ. دلالت عدم خروج و مرگ بهشتیان و دوزخیان: در آیه‌هایی به عدم خروج و مرگ بهشتیان از بهشت و سلامت و ایمن بودن آنها از عذاب الهی اشاره شده است:

إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ أَدْخُلُوهَا بِسَلَامٍ أَمِينٍ وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غَلٍّ إِخْوَانًا

غلی سرور متقابلین لا یتسبهم فیها نصب و ما هم منها بمخرجین (حجر: ۴۸ - ۴۵)

در بعضی آیه‌ها با مسئله (عدم خروج از دوزخ) به‌طور مطلق برخورد می‌کنیم که آن نیز تعبیر دیگری از جاودانگی است:

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ أَنَّ لَهُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَمِثْلَهُ مَعَهُ لَيَفْتَدُوا بِهِ مِنْ عَذَابِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ

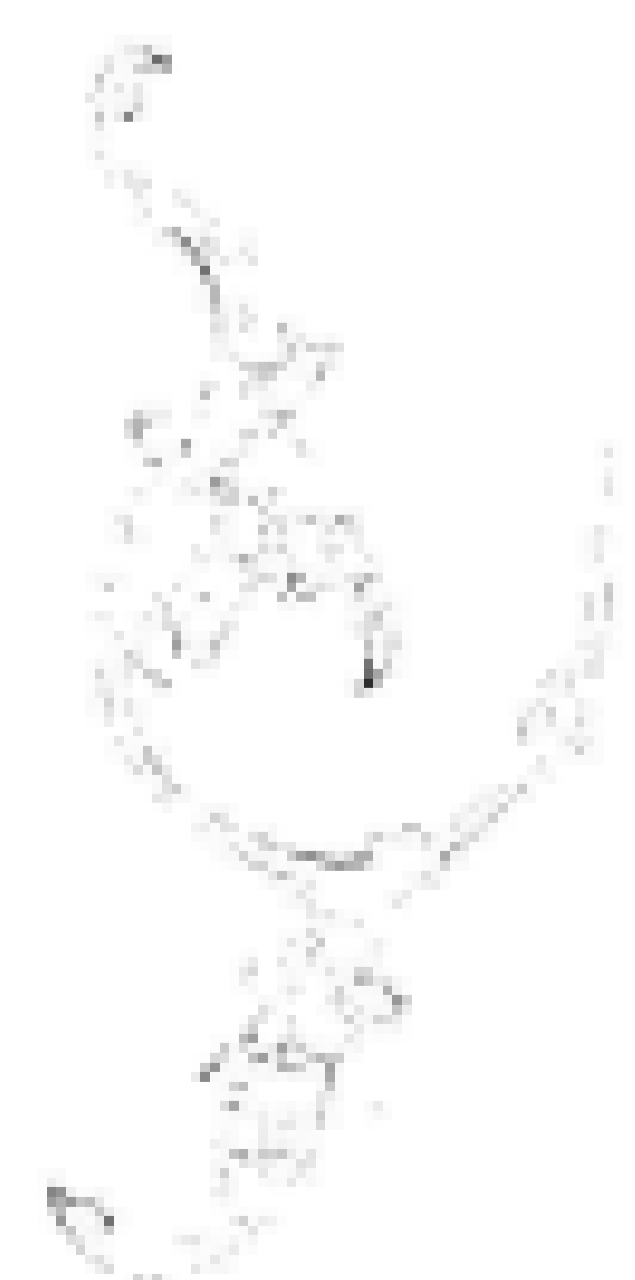
ما تُقْبَلُ مِنْهُمْ وَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ يُرِيدُونَ أَنْ يُخْرَجُوا مِنَ النَّارِ وَ مَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنْهَا وَ

لَهُمْ عَذَابٌ مُقِيمٌ (مائده: ۳۶ و ۳۷)

ت. دلالت منع دخول بهشت برای مخلدین در جهنم:

إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَ اسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفْتَحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَ لَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ

حَتَّى يَلْجَأَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ وَ كَذَلِكَ نُجْزِي الْمُجْرِمِينَ (اعراف: ۴۰)





در عبارت حَتَّى يَلْبِغَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ ورود دوزخیان به بهشت تعلیق بر محال شده که کنایه از امنیت است که چنین چیزی محقق نخواهد شد و باید برای همیشه از آن مأیوس باشند. در این آیه این معنا را به کنایه فهمانده چنان که در آیه مَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ (بقره: ۱۶۷) تصریح کرده است (جوادی آملی، ۱۳۷۸ ش: ج ۸، ص ۴۲۸).

۲. روایت‌ها: دومین دلیل معتبر و متقن طرفداران خلود روایت‌های متواتر نبوی و اهل بیت (ع) است که مانند آیه‌های الهی صریح و نص‌اند. از پیامبر اسلام (ص) روایت شده است که بعد از استقرار اهل جنت و اهل نار در جایگاه خود، از طرف خداوند به آنان خطاب می‌شود: «ای اهل بهشت بر شما باد به جاودانگی که دیگر مرگ نیست و ای اهل آتش در دوزخ جاودان باشید که دیگر مرگی نیست» (مجلسی، ۱۴۰۴ ق: ج ۸، ص ۳۴۶). امام علی بن موسی الرضا (ع) به مأمون نوشت: «خدا مؤمنی را [که] وعده بهشت داده است، وارد آتش نمی‌کند و کافری را که وعید دوزخ و خلود در آن داده است، از آتش بیرون نمی‌آورد» (همان: ۳۶۲).

۳. اجماع: دلیل سوم، اجماع و اتفاق عالمان اسلامی اعم از امامیه، معتزله و اشاعره بر خلود بهشتیان و دوزخیان است که به نقل برخی می‌پردازیم:
لاخلاف فی خلود من یدخل الجنة ولا فی خلود الکافر (تفتازانی، ۱۳۷۰ ش: ج ۵، ص ۱۳۱).

اجماع و اتفاق مسلمانان بر این است که عقاب کفار دائمی است و ما بر آن قطع داریم (علم‌الهدی، بی تا: ۵۲۳).
همه مسلمانان اتفاق دارند که وعید (عذاب) کافر معاند دائمی و همیشگی است (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق: ج ۲، ص ۳۵۷).

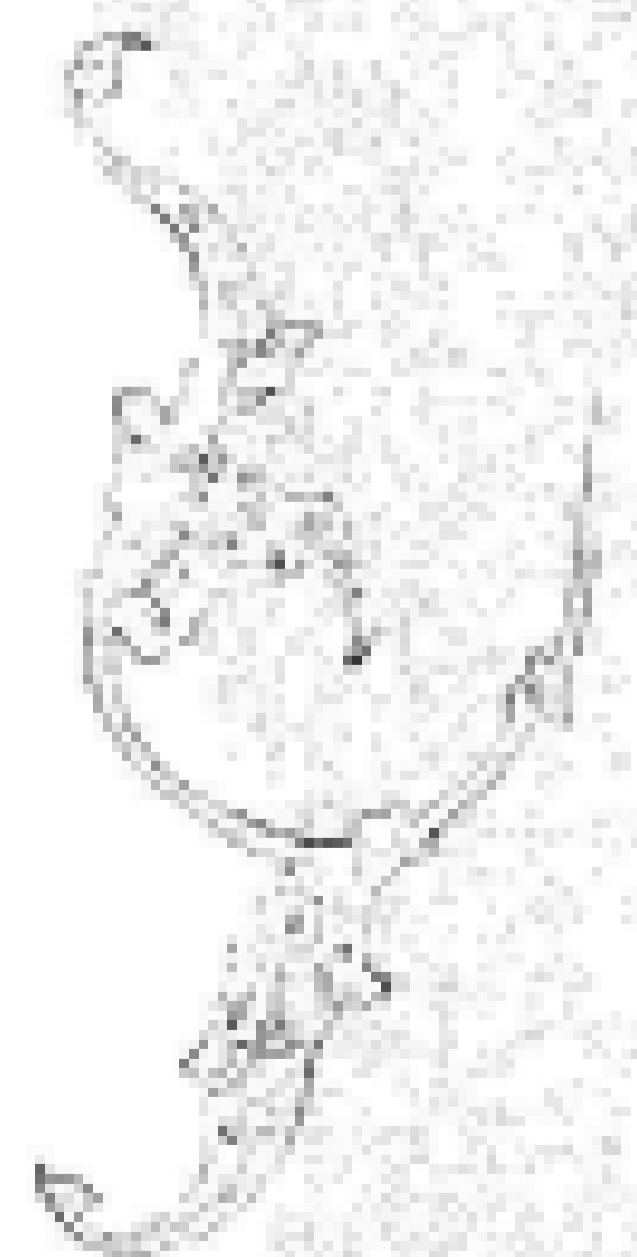
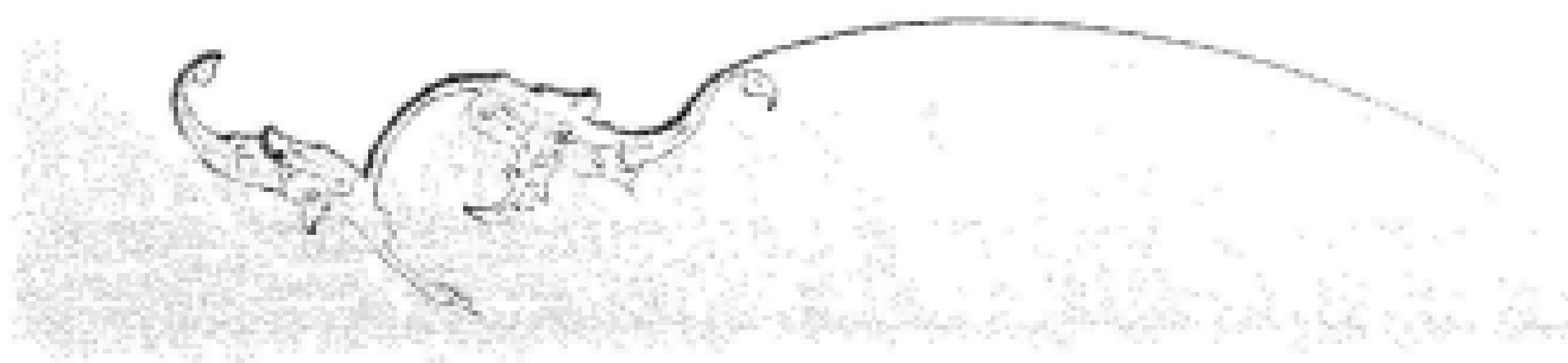
بدان که خلاقی نیست در آنکه اهل بهشت مخلد در بهشت خواهند بود و هر که داخل بهشت شود خواه بدون عذاب و خواه بعد از عذاب دیگر بیرون نخواهد آمد (مجلسی، ۱۳۷۸ ش: ۵۱۵).

مخالفتان خلود در عذاب

درباره خلود بهشتیان میان مفسران، متکلمان، محدثان و فلاسفه اختلافی وجود ندارد اما آنها درباره جهنمیان اختلاف نظر دارند. سیوطی بعضی از صحابه و قدما را از مخالفتان نظریه خلود ذکر می‌کند که از جمله می‌توان به عمر بن خطاب، ابوهریره، عبدالله بن عمر، ابراهیم، ابوسعید و شعبی اشاره کرد (سیوطی، ۱۴۰۴ق؛ ج ۳، ص ۳۸۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق؛ ج ۱۱، ص ۴۱). ابن حجر هیثمی در کتاب خود الزواجر بر تعداد مخالفتان افزوده و به نقل از ابن‌تعمیه علاوه بر عمر بن خطاب و ابوهریره و انس، حسن بصری و حماد بن سلمه و علی بن طلحه و لیبی و جمعی از مفسران را نیز در شمار مخالفتان قرار داده است (صدیق حسن‌خان، بی‌تا؛ ج ۴، ص ۴۰۷). ابن‌حزم نیز مخالفتان خلود را جهنم‌بن صفوان، ابوالهذیل و گروهی از شیعه معرفی می‌کند (ابن‌حزم اندلسی، ۱۹۷۵م؛ ج ۴، ص ۳).

دلایل نقلی مخالفتان خلود

۱. محدودیت عذاب: طبرسی از مخالفتان خلود کفار و اهل شقاوت در عذاب دوزخ در ذیل آیه خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ (هود: ۱۰۷) می‌گوید: در تأویل این آیه در دو جای آن بحث شده و هر دو از جاهای مشکل قرآن است. اول در اینکه خلود و جاویدان ماندن آنها در دوزخ محدود به مدت دوام آسمان‌ها و زمین شده است. دوم در معنای جمله‌ای که به صورت استثنا آمده که فرموده *إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ* (طبرسی، ۱۳۷۲ش؛ ج ۵، ص ۲۹۷). بعضی دیگر از مخالفتان خلود معتقدند که اهل دوزخ در وقت محدود یا در ایام معلوم و مشخص عذاب می‌شوند و سپس از آن خارج می‌شوند و عده‌ای دیگر به جای آنها در دوزخ قرار می‌گیرند و این قول را به ابن‌قیم جوزیه نسبت داده‌اند (ابن‌قیم جوزیه، بی‌تا؛ ۲۴۸). اصرار بنی اسرائیل در تقیید ایام به معدود بودن که به صورت *أَيَّامًا مُّعْدُودَةً* (بقره: ۸۰) یا *أَيَّامًا*





مُعَذُّوَات (آل عمران: ۲۴) از آن یاد شده، نشان از اندک پنداشتن ایام تعذیب است (جوادی آملی، ۱۳۷۸ش: ج ۵، ص ۳۲۷).

۲. دلالت استثنا در آیه‌های خلود بر انقطاع عذاب: به‌طور کلی آیه‌هایی که در آنها استثنا از خلود شده آیه‌های ۱۰۷ و ۱۰۸ سوره هود و آیه ۱۲۸ سوره انعام است. می‌توان گفت در این آیه‌ها خداوند نخست از کیفر ابدی سخن می‌گوید و کافران و مشرکان را مستحق خلود در عذاب می‌داند (همه مفسران در خلود آنها در آتش دوزخ اتفاق دارند) و سپس آن را به مشیت خویش مشروط می‌سازند (که در این صورت احتمال عدم خلود از آن برداشت می‌شود) و در آخر خود را به صفات فعال، مرید و حکیم و علیم توصیف می‌کند که این موارد عدم خلود آنها (دوزخیان) را افزایش می‌دهد. از این آیه‌ها و آیه‌های دیگری که در آنها خلود را می‌توان به مشیت الهی معلق شده استنباط کرد درمی‌یابیم که حداقل نمی‌توان نظریه خلود را با توجه به این آیه‌ها قطعی دانست.

۳. دلالت طولانی بودن (احقاب) عذاب بر محدودیت بقا در جهنم: در میان مفسران معروف است که منظور احقاب در آیه لایشین فیها اَحْقَابًا (نبأ: ۲۳) به معنی در آن (جهنم) قرن‌ها عذاب کشند، این است که دوزخیان مدت‌های طولانی در دوزخ می‌مانند و سرانجام نجات می‌یابند. پس این آیه بر انقطاع عذاب دلالت دارد و همچنین آنها برای تأیید این نظر به روایت‌هایی نقل شده از صحابه نیز استناد کرده‌اند (ابن‌القیم جوزیه، بی‌تا: ۲۵۳ و ۲۵۴).

در مورد احقاب در این آیه دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد: مجاز آیه این است که دوزخیان سال‌ها در دوزخ می‌مانند درحالی‌که در آن نه چیز خنکی می‌چشند و نه شرابی می‌نوشند و در این سال‌ها چیزی جز حمیم و غساق نمی‌چشند. پس این وقت‌گذاری انواع عذاب و شکنجه است نه توقفشان در آتش و این بهترین قول‌هاست (طبرسی، ۱۳۷۲ش: ج ۱۰، ص ۶۴۳؛ طوسی، بی‌تا: ج ۱۰، ص ۲۲۴). عده‌ای نیز بر آن‌اند که منظور از احقاب در اینجا این است که مدت‌های طولانی و سالیان دراز بی‌دری

می آید و می گذرد بی آنکه پایان یابد و هر زمانی که می گذرد زمان دیگری جانشین آن می شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ ش:ب: ج ۲۶، ص ۳۹؛ مراغی، بی تا: ج ۳۰، ص ۱۳؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ ق: ج ۵، ص ۲۸۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ ق: ج ۲۰، ص ۱۶۸ و ۱۶۹).
 در روایتی از پیامبر (ص) آورده اند: «کسی که به دوزخ افتاد جز با پشت سر نهادن روزگاران طولانی و چشیدن عذابی سخت و دردناک نجات نخواهد یافت و واژه حقب به معنی شصت و هفت سال و هر سال برابر سیصد و شصت روز و هر روز هزار سال از سال های دنیا است» (طبرسی، ۱۳۷۲ ش: ج ۲۶، ص ۶۴۳).

دلایل عقلی مخالفان خلود و پاسخ هر یک

۱. تبدیل عذاب به عذب: عذاب از ریشه عذب به معنای گوارا و ملایم یا طبع است و چون صیغه تفعیل مانند افعال گاهی به معنای ازاله است، پس تعذیب به معنای ازاله عذب و گوارایی می آید. ممکن است توهم شود پس از آنکه گنهکار مدتی دراز در آتش معذب شد، طبع او آتشین می شود، آن گاه از آتش رنج نمی برد بلکه از آن لذت می برد، چنان که قرآن نیز فرموده است *أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ* (اعراف: ۱۷۹). پس تبهکاران و کافران بعد از تحمل عذاب موقت، طبعشان به گونه ای می شود که از عذاب جهنم و آتش آن لذت می برند و به آن خرسندند و راضی به ترک آن و ورود به بهشت نمی شوند. در اینجا است که عده ای در ابدیت عذاب تردید کرده و گفته اند: «اهل آتش با پشت سر گذاشتن احقایی از عذاب آتش، دارای صورت ناری شده و به آن عادت می کنند و با آن انس می گیرند و عذاب بر آنها عذب و امری عادی می شود» (خوارزمی، ۱۳۶۴ ش: ۳۱۱). محی الدین عربی در فتوحات مکیه گوید: «دوزخیان درد و رنج را به جزای کیفر - موازی مدت عمر در شرک در دنیا - دریافت می کنند و چون مدت به سر آمد، خداوند بر ایشان در سرایی که در آن مخلصند نعمت و برخورداری می دهد، به طوری که اگر وارد بهشت شوند، به جهت عدم موافقت طبیعی





که بر آن سرشته شده‌اند، دردمند و افسرده می‌گردند، زیرا آنان در آنچه از آتش و زمهریر و هر چه از گزیدن افعیان و کژدمان است، لذت می‌برند» (صدرالدین شیرازی، بی تا؛ ج ۹، ص ۳۴۹).

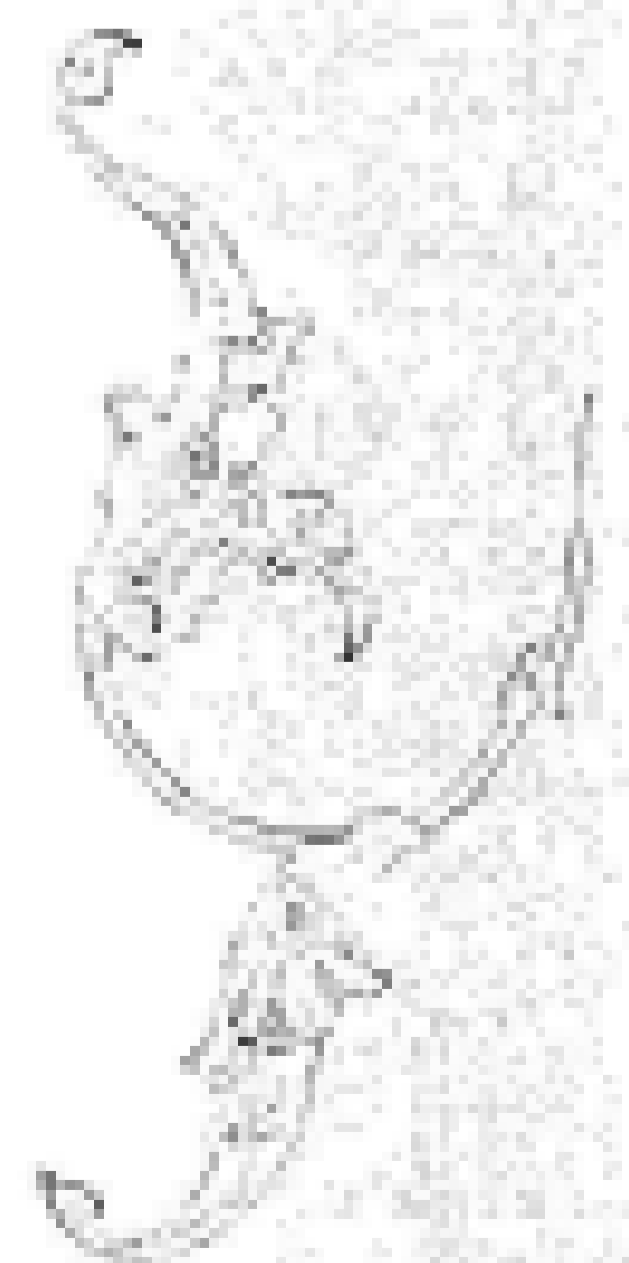
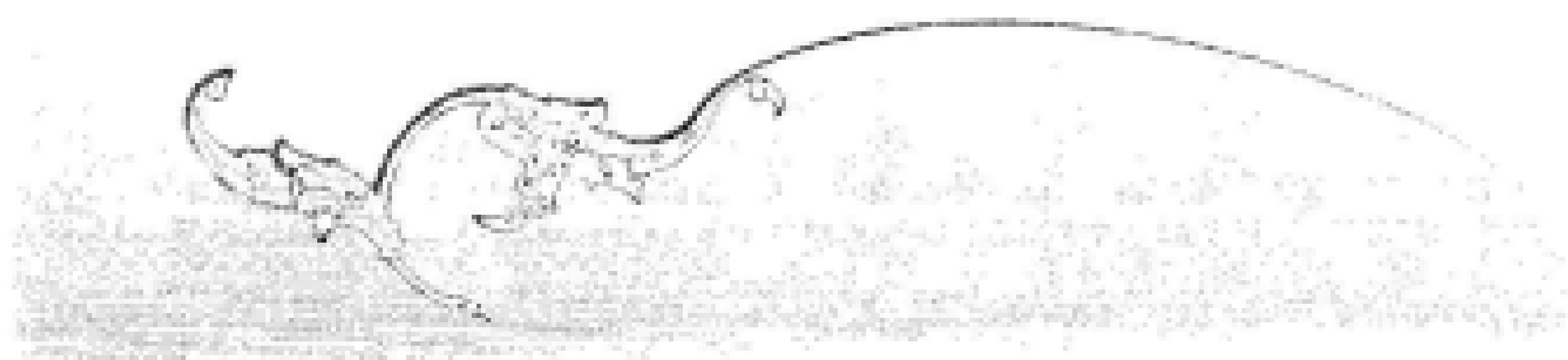
در پاسخ به دو نکته اشاره شده است. نخست آنکه فطریات انسان تبدیل نمی‌شود. فطریات نه در طول زمان عوض می‌شود و نه پس از تحول زمین و رسیدن به قیامت، گرچه انسان می‌تواند فطرت را شکوفا سازد، چنانچه پیامبران برای این امر مهم مبعوث شده‌اند. دوم آنکه این پندار با آیات خلود و جاودانگی سازگار نیست، به ویژه با بعضی از آیه‌ها مانند... کُلَّمَا نَضَّجَتْ جُلُودَهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ... (نسا: ۵۶) به معنی هر چه پوست آنها بسوزد به پوست دیگر مبدل سازیم تا بچشند سختی عذاب را. نیز کُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا مِنْ غَمٍّ أُعِيدُوا فِيهَا... (حج: ۲۲) به معنی هر گاه خواهند از آتش دوزخ به در آیند و از غم و اندوه آن نجات یابند، باز فرشتگان عذاب آنان را به دوزخ برگردانند (جوادی آملی، ۱۳۷۸ش؛ ج ۸، ص ۴۳۸).

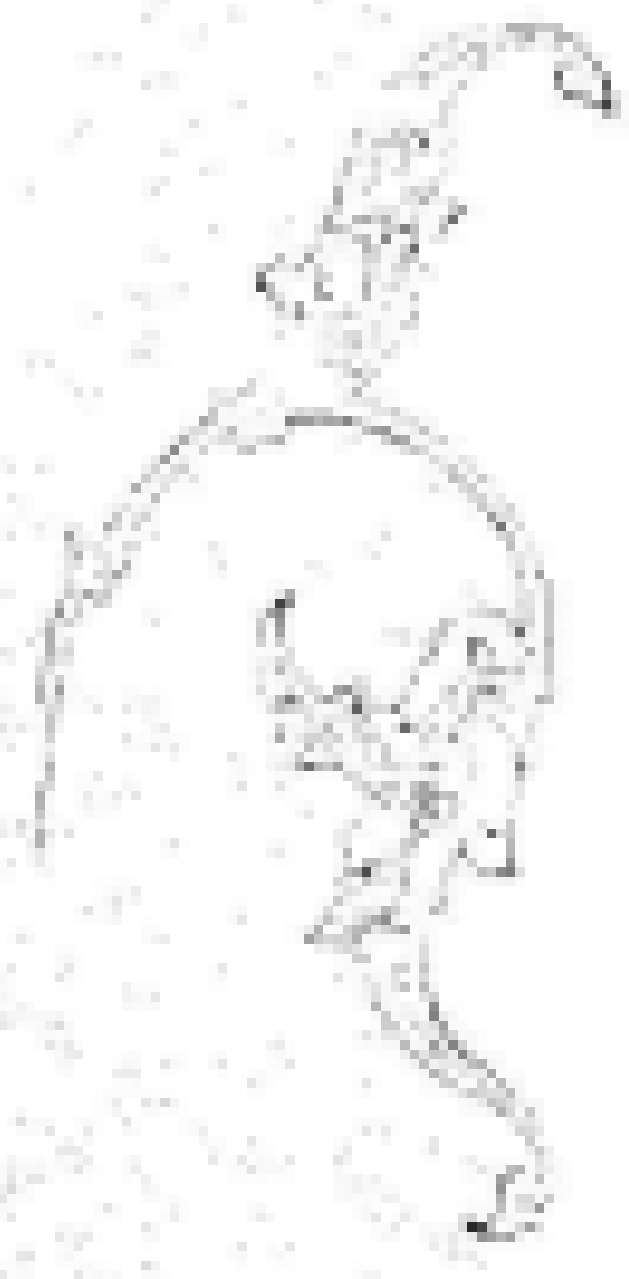
۲. خلود نوعی است نه شخصی؛ در پاره‌ای از تعبیرات دیده می‌شود که بعضی خلود را نوعی دانسته‌اند نه شخصی، به این معنی که نوع انسان کافر تا ابد در دوزخ می‌ماند، اما اشخاص عوض می‌شوند، به این ترتیب که هر یک از آنها مدتی معین در دوزخ می‌ماند، اما چون جای خود را به دیگری می‌دهند بقای نوع انسان در دوزخ ابدی خواهد بود. ملاصدرا این خلود را در مقابل خلود اهل بهشت که خلود شخصی دارند، نوعی دانسته و نیز گفته است «دوام خلود (کفار) در انواع است و نه در افراد» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱ش؛ ۱۶۰). حکیم سبزواری در تبیین خلود نوعی گوید «مفهوم این سخن آن است که در آینده نیز خلق دیگری در دنیا می‌آید، باز هم گروهی مسیر انحراف را می‌پیمایند و باز هم طعمه آتش دوزخ می‌شوند و دخول آنها در دوزخ هنگامی خواهد بود که خلق پیشین از آن نجات می‌یابند» (صدرالدین شیرازی، بی تا؛ ج ۹، ص ۳۴۸).

در پاسخ گفته شده است این سخن نیز با آیه‌های خلود و جاودانگی عذاب کفار سازگار نیست و با مختصری دقت در آیاتی چون *يُرِيدُونَ أَن يُخْرَجُوا مِنَ النَّارِ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنْهَا وَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ* (مائده: ۳۷) و *و نَادَوْا يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ قَالَ إِنَّكُمْ مَأْكُوثُونَ* (زخرف: ۷۷) به این ناسازگاری پی می‌بریم، چرا که ظهور این آیات خلود شخصی است و این‌گونه توجیهاات به خاطر آن است که نتوانسته‌اند مشکلات بحث خلود را حل کنند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش الف: ج ۶، ص ۱۵۰۰).

۳. ناسازگاری خلود با رحمت الهی: عقل و نقل خداوند را *أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ* معرفی می‌کند. بنابراین، اگر رحمت خداوند سبحان نامحدود و هیچ عادل و رتوفی مانند او نیست چگونه عده‌ای را که گناهان محدود دارند به عذاب نامحدود و جاودانه گرفتار می‌سازد و هرگز مشمول رحمت گسترده و بی‌انتهای خود قرار نمی‌دهد؟ می‌دانیم که رحمت خدا دو نوع است؛ رحمت عامه که گسترده و مطلق است و مقابل ندارد و بلکه مقابل آن عدم است و نه غضب و هر چیزی را زیر پوشش خود قرار می‌دهد و دیگر رحمت خاص نام گرفته که در برابر غضب است (جوادی آملی، ۱۳۷۸ش: ج ۸، ص ۴۱۴). بر اساس همین رحمت عام است که جهنم در شمار آلاء و نعمت‌های الهی ذکر شده است. پس اینکه گفت عذاب دائم با رحمت خدا منافات دارد، اگر مرادش از رحمت، رحمت عمومی خداست، که گفتیم شقاوت شقی و به دنیالش عذاب جاودانه او هیچ منافاتی با رحمت خدا ندارد بلکه خود عین رحمت است و اگر مرادش رحمت خاصه اوست باز هم منافات ندارد، زیرا شقی مورد این رحمت نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ج ۱، ص ۴۱۴). امیرمؤمنان (ع) در این باره می‌فرماید «او آن خداوندی است که عذاب او در عین گسترش رحمتش، بر دشمنانش شدید و رحمت او بر دوستانش در عین شدت عذابش گسترده است» (نهج البلاغه، بی تا: خطبه ۹۰).

۴. ناسازگاری خلود با عدل الهی: مهم‌ترین اشکالی که در مسئله خلود مطرح





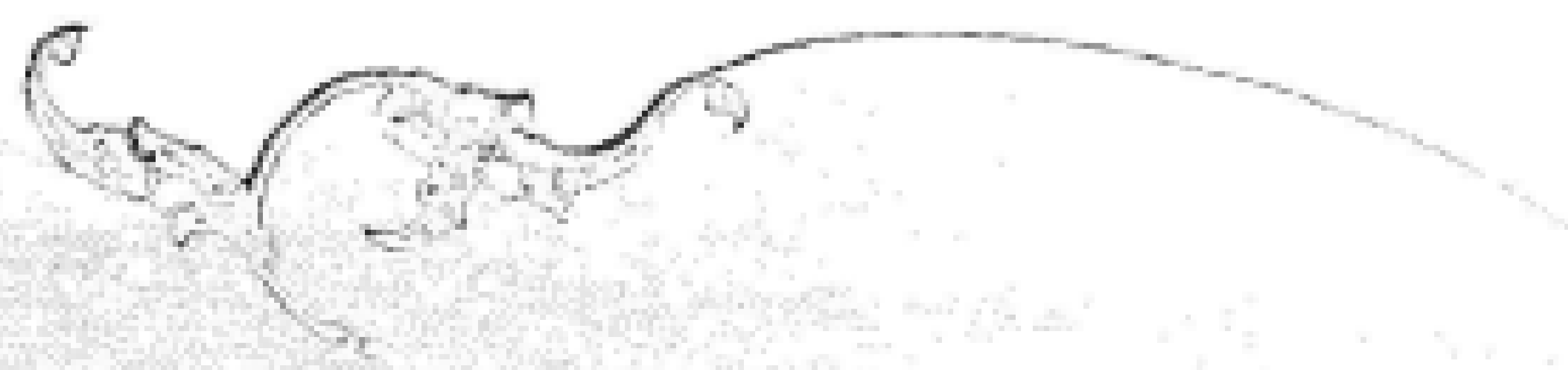
می‌شود، عدم تناسب گناه و کیفر است. گفته می‌شود چگونه می‌توان پذیرفت که انسانی تمام عمر خود را که حداکثر صد سال بوده است، کار بد کرده و در کفر و گناه غوطه‌ور باشد اما در برابر، هزاران میلیون سال کیفر ببیند؟ برای اثبات اینکه خلود با عدالت پروردگار مخالف نیست باید به سه اصل توجه کرد. اصل اول: مجازات ابدی و جاویدان منحصر به کسانی است که تمام روزنه‌های نجات را به روی خود بسته‌اند، عالماً و عامداً غرق در فساد، تباهی، کفر و نفاق شده‌اند، گناه تمام قلب و جان آنها را احاطه کرده است و درحقیقت به رنگ گناه و کفر درآمده‌اند. اصل دوم: این اشتباه است که بعضی خیال می‌کنند مدت و زمان کیفر باید به اندازه مدت و زمان گناه باشد، زیرا رابطه میان گناه و کیفر رابطه زمانی نیست بلکه رابطه کیفی است، یعنی مقدار زمان مجازات تناسب با کیفیت گناه دارد نه مقدار زمان آن، مثلاً کسی ممکن است در یک لحظه دست به قتل نفس بزند و طبق دستورات و قوانین جامعه محکوم به زندان ابد شود. در اینجا زمان گناه یک لحظه بوده است اما مجازات آن گاهی هشتاد سال طول می‌کشد. اصل سوم: مجازات‌ها و کیفرهای رستاخیز بیشتر جنبه اثر طبیعی عمل و خاصیت گناه دارد. به عبارت روشن‌تر رنج‌ها و دردها و ناراحتی‌هایی که گناهکاران در روز قیامت تحمل می‌کنند نتیجه اعمال خود آنهاست (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ شالف: ج ۹، ص ۲۴۲ و ۲۴۳).

پاسخ به این پرسش از جوایی که پیامبر(ص) به فرد یهودی دادند به دست می‌آید. یهودی گفت: اگر پروردگارت ستم روا نمی‌دارد چگونه کسی را که جز چند روز (مدت محدود) گناه نکرده برای ابد در آتش، جاودان می‌دارد؟ پیامبر در پاسخ می‌فرمایند «زیرا نیت او این بوده که اگر عمر جاوید داشته باشد گناه کند و چنین نیتی از کردارش بسی بدتر است. همچنین کسی که در بهشت جاودان خواهد ماند بدین سبب است که در اندیشه اوست که اگر برای همیشه در دنیا می‌زیست از اطاعت خدا دست نمی‌کشید و چنین اندیشه‌ای از یک عمر کردار او به مراتب

بتر است» (صدوق، ۱۳۵۷ش: ص ۳۹۸ و ۳۹۹؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۶ق: ج ۲، ص ۱۲۸۵). پس می‌توان گفت که خلود با عدل الهی منافات ندارد زیرا رابطه گناه و مجازات اخروی رابطه قراردادی و جعلی نیست بلکه حقیقی و تکوینی است و مجازات‌های اخروی بیشتر جنبه اثر طبیعی عمل و خاصیت گناه را دارد. همچنین خلود و بقای کفار موافق طبع آنهاست و برای آنها کمال محسوب می‌شود.

۵. خدمت‌های شقاوت‌مندان: شقاوت‌مندان خدمت‌های شایسته‌ای به جهان و انسان کرده‌اند، بنابراین نقش بزرگی در سعادت و نیکبختی جامعه دارند. پس چرا باید چنین خدمت‌گزارانی بر اثر عقیده الحادی مثلاً در عذاب جاویدان به سر برند؟ پاسخ آن است که گاهی پاداش از رحمت عام نشئت می‌گیرد و در دنیا شامل حال او می‌شود، اگر خدمت بیشتر از ظرف عمر او بود، در آخرت از عذابش کاسته می‌شود و گاهی از رحمت خاص خدا نشئت می‌گیرد که شامل حال شقاوت‌مندان نمی‌شود. به هر حال، عقیده است که به عمل صورت زیبا یا نازیبا می‌بخشد و پاداش هم بر این اساس محاسبه می‌شود. بنابراین کافران و شقاوت‌مندان اگر کار شایسته و خدمت نیک و شایان کرده باشند قطعاً پاداش کار خود را حتی افزون بر آنچه که کرده‌اند، به نحو احسن دریافت خواهند کرد (جوادی آملی، ۱۳۸۱ش: ج ۵، ص ۵۰۲).

۶. فناپذیری ماده: علامه مجلسی شبهه‌ای را چنین تبیین می‌کند که جسم و نیروهای مادی و جسمانی فانی می‌شود، چون متناهی است، پس جاودانگی حیات در دوزخ معنا ندارد. همچنین رطوبت که مایه حیات است با حرارت آتش دوزخ فانی می‌شود، چنان‌که عقل نمی‌پذیرد چیزی همواره بسوزد و با وجود این حیات هم داشته باشد. آن‌گاه در پاسخ می‌فرماید شبهه مزبور از قواعد فلسفی گرفته شده است و صاحبان ادیان و ملت‌ها اینها را مسلم نمی‌دانند، زیرا خداوند برای بدن آنان بدل می‌آورد و هرگاه سوخته شوند مجدداً پوست تازه بر آن می‌روید تا عذاب را بچشند.



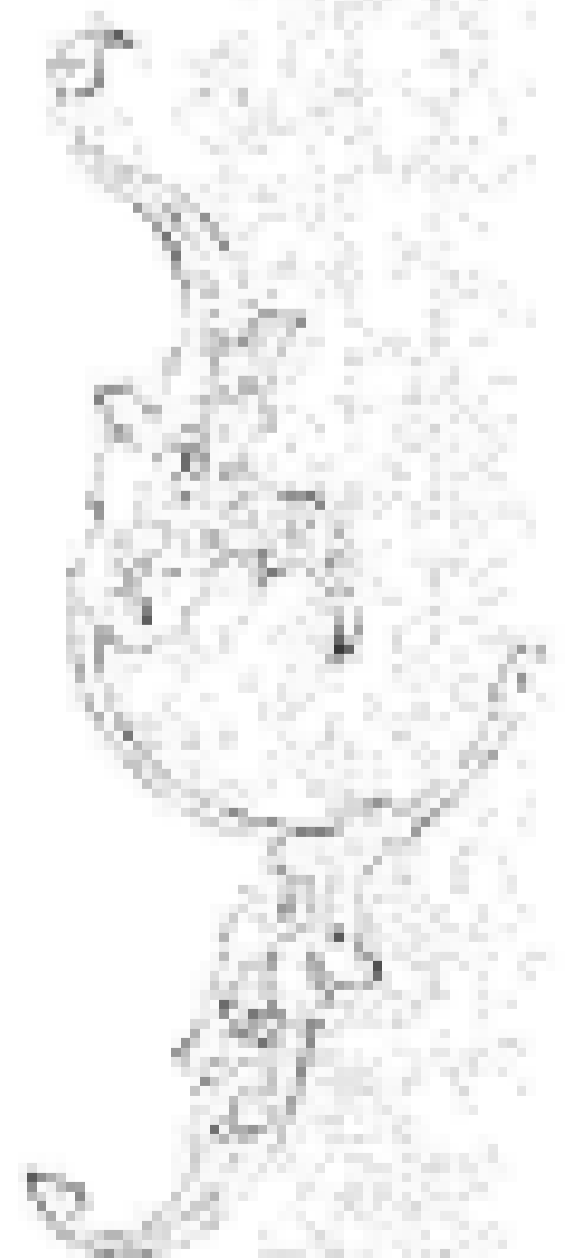
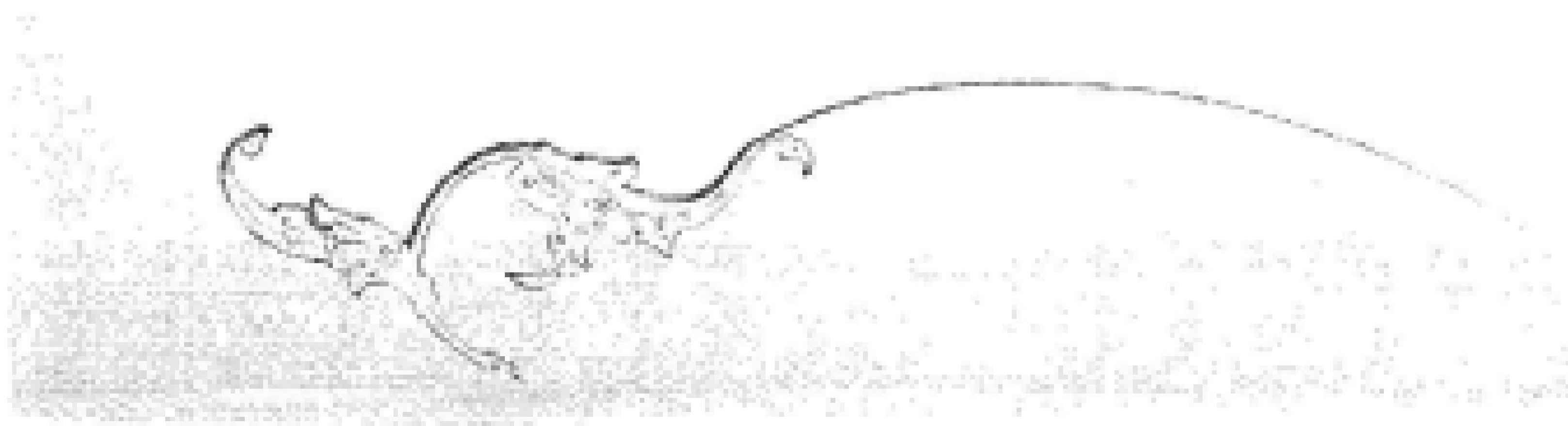
قواعد فلسفه الهی، خلود و جاودانگی عذاب را تأیید می‌کند، زیرا آنچه شخصیت انسان را شکل می‌دهد، فکر و اندیشه اوست و انسان موجودی مجرد و ثابت است که هیچ‌گاه فانی نمی‌شود، بنابراین یا بهشتی یا دوزخی است و در صورت دوزخی بودن اگر ملحد و منافق بود همواره در آتش جاودان خواهد بود (همان: ۵۰۸).

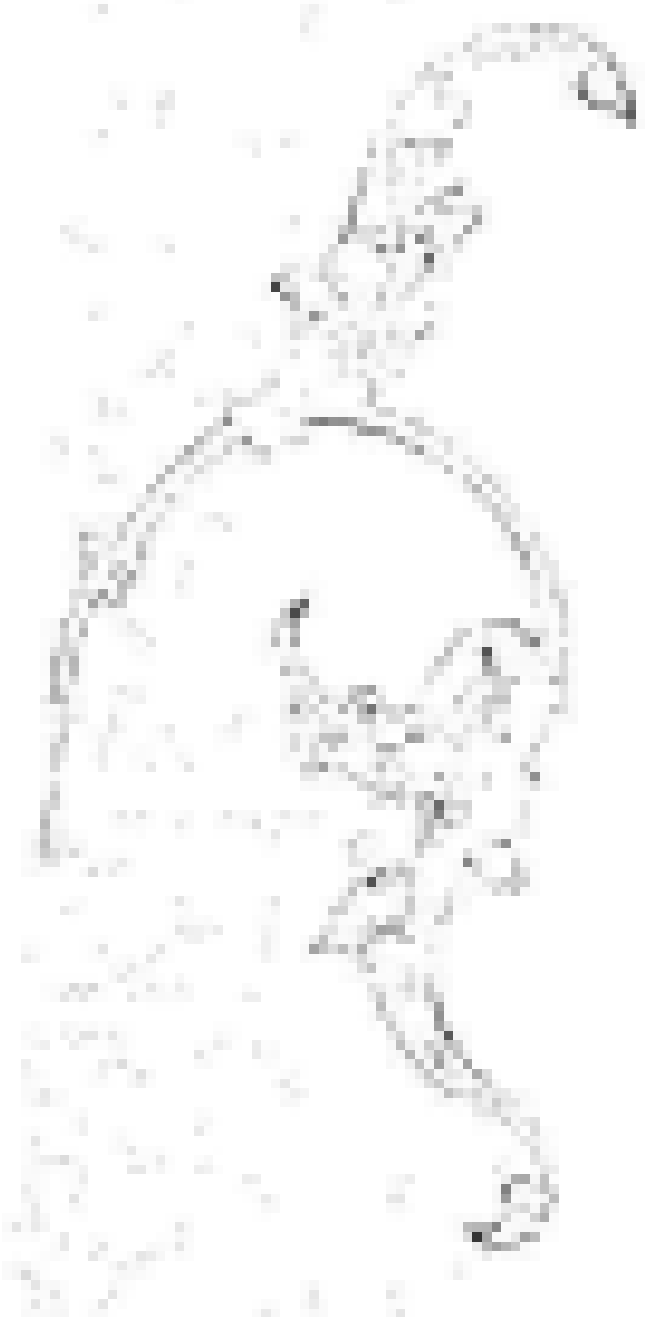
نتیجه‌گیری

در این نوشتار بعد از فحص و بررسی روشن می‌شود که درباره خلود بهشتیان میان اندیشه‌وران اسلامی هیچ‌گونه اختلافی وجود ندارد، زیرا وعده خلود در بهشت وعده خدا به شخص مطیع است و عمل به وعده و اعطای پاداش به شخص مطیع از نظر شرع و عقل و عرف واجب است و آیه‌ها و روایت‌های متواتر معصومان (ع) این مطلب را تأیید می‌کنند. اما درباره خلود دوزخیان، بیشتر علمای اسلامی موافق نظریه خلود و عذاب ابدی کفار و مشرکانند و برای اثبات ادعای خود دلایلی از آیات قرآن کریم، روایات متواتر و اجماع عالمان اسلامی اعم از امامیه، معتزله و اشاعره آورده‌اند. عده‌ای نیز از مخالفان خلود جهنمیان به شمار می‌روند که بیشتر آنها از فلاسفه و عرفا هستند. این افراد برای اثبات نظریه خود به دلیل‌های نقلی استناد کرده‌اند مشتمل بر روایات و آیات الهی که خلود در آنها استثنا شده است، مانند آیه‌های ۱۰۷ و ۱۰۸ سوره هود و آیه ۱۲۸ سوره انعام و نیز آیه‌هایی که دلالت بر محدودیت عذاب دارد مانند آیه ۸۰ سوره بقره، آیه ۲۴ سوره آل عمران و آیه ۲۳ سوره نبأ. به علاوه دلایل عقلی نیز آورده‌اند که در مقاله به آنها اشاره کردیم. در مجموع مشاهده کردیم که به دلایل دسته دوم همچنان خدشه وارد است و نظر گروه اول قدرت و قوت بیشتری دارد.

کتابنامه

- قرآن کریم. ۱۳۸۴ش. ترجمه الهی قمشهای. تهران: فراروی
- ابن القيم جوزیه، محمد بن ابی بکر. بی تا. حادی الارواح الی بلاد الافراح. بیروت: دار الکتب العلمیه
- ابن حزم اندلسی، علی بن احمد. ۱۹۷۵م. الفصل فی الملل و الالهواء و النحل. بیروت: دار المعرفه
- ابن منظور (الافریقی المصری)، ابوالفضل جمال الدین محمد بن مکرم. ۱۴۱۶ق. لسان العرب. بیروت: دار احیاء التراث العربی
- ایچی، عضدالدین. ۱۳۷۰ش. شرح الموافقه. قم: رضی
- بیضاوی، عبدالله بن عمر. ۱۴۱۸ق. انوار التنزیل و اسرار التأویل. بیروت: دار احیاء التراث العربی
- تفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر بن عبدالله. ۱۳۷۰ش. شرح المقاصد. قم: رضی
- جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۷۸ش. تسمیه. قم: اسراء
- _____ . ۱۳۸۱ش. تفسیر موضوعی قرآن کریم (معاد در قرآن)، تحقیق و تنظیم علی زمانی قمشهای. قم: اسراء
- خوارزمی، تاج الدین حسین. ۱۳۶۴ش. شرح قصص الحکم. تصحیح نجیب مایل هروی. تهران: مولی
- راغب اصفهانی، ابی القاسم الحسین بن محمد. بی تا. المفردات فی غریب القرآن، تحقیق و ضبط محمد خلیل عتیانی. لبنان: دارالمعرفه
- زمخشری، محمود بن عمر. ۱۴۰۷ق. الکشاف عن حقائق التنزیل. بیروت: دار الکتب العربی
- سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن. ۱۴۰۴ق. الدر المنثور فی تفسیر المأثور، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. بی تا. الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعة. بیروت: دار احیاء التراث الاسلامیه
- _____ . ۱۳۶۱ش. رساله عرشیه، تصحیح و ترجمه غلامحسین آهنی. تهران: مولی
- صدوق، محمد بن علی بن حسین بابویه قمی. ۱۳۵۷ش. التوحید، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه
- صدیق حسن خان. بی تا. فتح البیان، به اهتمام عبدالمحیی علی محفوظ. قاهره: بی تا
- طباطبایی، سیدمحمدحسین. ۱۴۱۷ق. المیزان فی تفسیر القرآن. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه
- طبرسی، فضل بن حسن. ۱۳۷۲ش. مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصر خسرو
- _____ . ۱۳۷۷ش. جوامع الجامع. تهران: دانشگاه تهران و حوزه علمیه قم
- الطریحی، فخرالدین. ۱۳۸۶ق. مجمع البحرین. تهران: مرتضوی





طوسی (خواجہ نصیر الدین)، محمد بن حسن، ۱۳۵۹ش، تلخیص المحصل، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی
دانشگاه مک گیل شعبه تهران

_____ بی تا، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم: منشورات شکوری

طوسی، محمد بن حسن، ۱۳۶۰ش، الاقتصاد فی طریق الرشاد، ترجمه عبدالمحسن مشکوة الدینی، تهران: بنیاد

فرهنگی امام رضا (ع)

_____ بی تا، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی

_____ ۱۳۵۸ش، تمهید الاصول در علم کلام اسلامی، ترجمه عبدالمحسن مشکوة الدینی، تهران:

انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران

علم الهدی، سیدمرتضی، بی تا، الذخیره فی علم الکلام، قم: مؤسسه النشر الاسلامی

فخر رازی، محمد بن عمر، ۱۴۲۰ق، التفسیر الکبیر، بیروت: دار احیاء التراث العربی

فیض کاشانی، ملا محسن، ۱۴۱۶ق، علم الیقین، تحقیق محسن بیدارفر، قم: بیدار

قرشی، سیدعلی اکبر، ۱۳۷۷ش، احسن الحدیث، تهران: بنیاد بعثت

قسی، علی ابن ابراهیم، ۱۳۶۷ش، تفسیر قسی، قم: دار الکتاب

کلینی رازی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، ۱۳۶۵ش، الکافی، تهران: دار الکتب الاسلامیه

لاهیجی، عبدالرزاق فیاض، ۱۳۸۳ش، گوهر مراد، تهران: سایه

مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ق، بحار الانوار، بیروت: مؤسسه الوفاء

_____ ۱۳۷۸ش، حق الیقین، تهران: الاسلامیه

مراغی، احمد بن مصطفی، بی تا، تفسیر المراغی، بیروت: دار احیاء التراث العربی

مشکور، محمدجواد، بی تا، سیر کلام در فرق اسلام، تهران: شرق

مصطفوی، حسن، ۱۳۶۰ش، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب

مفید (شیخ)، محمد بن نعمان، ۱۴۱۳ق، اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، قم: کنگره جهانی هزاره

شیخ مفید

مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۲ش الف، پیام قرآن، قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب

_____ ۱۳۷۴ش ب، تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الاسلامیه

نهج البلاغه، بی تا، ترجمه محمدتقی جعفری، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی

يَعْرِفُهُمْ بِذَلِكَ لثَلَا يُكْرِهُوهُ عَلَى الْأَكْلِ، أَوْ لثَلَا تَضِيقُ صُدُورَهُمْ بِامْتِنَاعِهِ مِنَ الْأَكْلِ. وَفِي الْحَدِيثِ: مَنْ مَاتَ، وَهُوَ صَائِمٌ، فَلْيُصَمِّمْ عَنْهُ وَوَلِيَّهُ. قَالَ ابْنُ الْأَثِيرِ: قَالَ يَظَاهِرُهُ قَوْمٌ مِنْ أَصْحَابِ الْحَدِيثِ، وَبِهِ قَالَ الشَّافِعِيُّ فِي الْقَدِيمِ، وَحَمَلَهُ أَكْثَرُ الْفُقَهَاءِ، عَلَى الْكُفَّارَةِ، وَعَبَّرَ عَنْهَا بِالصُّومِ، إِذْ كَانَتْ تُلَازِمُهُ. وَيُقَالُ: رَجُلٌ صَوْمٌ، وَرَجُلَانِ صَوْمٌ، وَقَوْمٌ صَوْمٌ، وَامْرَأَةٌ صَوْمٌ، لَا يَشْتِي وَلَا يَجْمَعُ، لِأَنَّهُ نَعَتْ بِالْمَصْدَرِ، وَتَلْخِيصُهُ رَجُلٌ ذُو صَوْمٍ، وَقَوْمٌ ذُو صَوْمٍ، وَامْرَأَةٌ ذَاتُ صَوْمٍ، وَرَجُلٌ صَوْمًا قَوْمًا، إِذَا كَانَ يَصُومُ النَّهَارَ، وَيَقُومُ اللَّيْلَ. وَرِجَالٌ وَنِسَاءٌ صَوْمٌ، وَصِيَّامٌ، وَصَوْمٌ، وَصِيَامٌ، قَالَ أَبُو زَيْدٍ: أَقَمْتُ بِالْبَصْرَةِ صَوْمِينَ، أَيَ رَمَضَانِينَ. وَقَالَ الْجَوْهَرِيُّ: رَجُلٌ صَوْمَانٌ أَيُّ صَائِمٌ، وَصَامَ الْفَرَسُ صَوْمًا، أَيُّ قَامَ عَلَى غَيْرِ اعْتِلَافٍ، الْمَحْكَمُ وَصَامَ الْفَرَسُ عَلَى آرِيهِ صَوْمًا وَصِيَامًا، إِذَا لَمْ يَغْتَلِفْ. وَقِيلَ: الصَائِمُ مِنَ الْخَيْلِ الْقَائِمُ السَّاكِنُ الَّذِي لَا يَطْعَمُ شَيْئًا. قَالَ النَّابِغَةُ الذَّبْيَانِيُّ: خَيْلٌ صِيَامٌ وَخَيْلٌ غَيْرُ صَائِمَةٍ تَحْتَ الْعِجَاجِ وَأُخْرَى تَعْلُكُ اللَّجْمَا. قَالَ الْأَزْهَرِيُّ فِي تَرْجُمَةِ صَوْنٍ: الصَائِنُ مِنَ الْخَيْلِ الْقَائِمُ عَلَى طَرْفِ حَافِرِهِ مِنَ الْخَفَاءِ، وَأَمَّا الصَائِمُ، فَهُوَ الْقَائِمُ عَلَى قَوَائِمِهِ الْأَرْبَعِ، مِنْ غَيْرِ خَفَاءٍ. وَفِي التَّهْذِيبِ: الصَّوْمُ فِي اللُّغَةِ الْإِمْسَاكُ عَنِ الشَّيْءِ وَالتَّرْكُ لَهُ، وَقِيلَ لِلصَّائِمِ، صَائِمٌ، لِإِمْسَاكِهِ عَنِ الْمَطْعَمِ، وَالتَّشْرِبِ، وَالتَّمْنِجِ. وَقِيلَ لِلصَّائِمَةِ: صَائِمَةٌ، لِإِمْسَاكِهِ عَنِ الْكَلَامِ، وَقِيلَ لِلْفَرَسِ صَائِمٌ، لِإِمْسَاكِهِ عَنِ الْعَلْفِ مَعَ قِيَامِهِ، وَالتَّوْمُ تَرْكُ الْأَكْلِ، قَالَ الْخَلِيلُ: وَالتَّوْمُ قِيَامٌ بِلا عَمَلٍ. قَالَ أَبُو عُبَيْدَةَ: كُلُّ مُتَّسِكٍ عَنِ طَعَامٍ، أَوْ كَلَامٍ، أَوْ سِيرٍ، فَهُوَ صَائِمٌ. وَالتَّوْمُ الْبَيْعَةُ، وَالتَّوْمُ الْفَرَسُ وَالتَّوْمَةُ، مَقَامُهُ وَمَوْقِفُهُ. وَقَالَ امْرَأَةُ الْقَيْسِ: كَأَنَّ التَّرِيًّا عُلِقَتْ فِي مَصَامِيهَا بِأَمْرَاسِ كَتَّانٍ، إِلَى صَمِّ جَنْدَلٍ. وَالتَّوْمُ التَّجْمُ، مُعَلَّقُهُ. وَصَائِمَةُ الرِّيحُ، رَكَدَتْ، وَالتَّوْمُ، رُكُودُ الرِّيحِ. وَصَامَ النَّهَارُ صَوْمًا، إِذَا اعْتَدَلَ، وَقَامَ قَائِمُ الظُّهَيْرَةِ. قَالَ امْرَأَةُ الْقَيْسِ: فَدَعَّهَا، وَتَلَّ الْهَمَّ عَنْكَ بِجَسْرَةِ ذَمُولٍ، إِذَا صَامَ النَّهَارَ وَهَجَّرًا. وَصَائِمَةُ الشَّمْسُ، اسْتَوَتْ، وَصَائِمَةُ الشَّمْسُ عِنْدَ انْتِصَافِ النَّهَارِ، إِذَا قَامَ، وَلَمْ تَبْرَحْ مَكَانَهَا. وَبِكْرَةٌ صَائِمَةٌ، إِذَا قَامَتْ، فَلَمْ تَدُرْ، قَالَ الرَّاجِزُ: شَرُّ الدَّلَامِ الْوَلَعَةُ الْمُلَازِمَةُ، وَالتَّبِكَرَاتُ شَرُّهُنَّ الصَّائِمَةُ؛ يَعْنِي الَّتِي لَا تَدُورُ. وَصَامَ النَّعَامُ، إِذَا رَمَى بِذَرْقِهِ، وَهُوَ صَوْمُهُ الْمَحْكَمُ. صَامَ