

لذت و الم بهشت و جهنم حقیقت است یا مجاز؟

(با رویکردی به نظرات امام خمینی (ره))

صدیقه عمادی استرآبادی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۸/۲۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۹/۲۳

چکیده

یکی از گرایش‌های فطری انسان، گرایش به لذت و خوشی است که با گریز از الم، همراه است. معنای فطری بودن این گرایش آن است که ساختار روح انسان به گونه‌ای است که نمی‌تواند از لذت و خوشی صرف نظر کند و یا این که طالب رنج باشد. از سوی دیگر، سهم عمده‌ای از آیات کریمه قرآن، به بشارت و انذار تعلق دارد. شاید مهم‌ترین مأموریت قرآن کریم، تربیت انسان است. از همین خاستگاه آیات بشارت و آیات انذار در این کتاب آسمانی جایگاه ویژه‌ای دارد. قرآن کریم با آیات بشارت، مؤمنین و متوسطین و حتی مخالفین را با وعده‌های زیبای بهشتی تشویق و تشجیع می‌نماید و با آیات انذار از عذاب الهی و دوری از رضایت درگاهش همگان را از کسالت و تنبلی و کجروی می‌ترساند. از آنجا که اعتقاد به قیامت نقش بی‌بدیلی در ژرفا بخشیدن به ایمان دارد، قرآن کریم با استفاده از مظاهر طبیعت محسوس صحنه‌های مختلف قیامت را برای درک حقیقت ماورایی در قالب برخی از ویژگی‌های بهشت و جهنم به تصویر کشیده است، گرچه حقیقت خوشی‌ها و عذابهای اخروی با واقعیت خوشی‌ها و عذابهای دنیوی متفاوت است. ما در این پژوهش به نظرات بدیع امام خمینی (ره) در مورد حیات اخروی، حقیقت لذت و الم اخروی، بهشت و جهنم و نیز بحث خلود پرداخته ایم.

کلید واژه‌ها: امام خمینی (ره)، لذت، الم، حقیقت و مجاز، بشارت، انذار، خلود.

^۱. استادیار گروه معارف اسلامی، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

طرح مسأله

مسأله این است لذت و المی که برای بهشت و جهنم مطرح گردیده حقیقت است یا مجاز؟ بدین معنا اگر قرآن در فرهنگ غیرعرب نازل می‌شد و یا اگر منطقه جغرافیایی عوض می‌شد از منطقه گرمسیر عربستان به منطقه سردسیر اسکیموها، از همین تعبیر موجود به عنوان مثال «حور مقصورات فی الخیام» (الرحمن ۷۲)؛ «لَا يَرَوْنَ فِيهَا شَمْسًا وَلَا زَمْهَرِيرًا» (دهر/۱۳) استفاده می‌نمود تا همان تصور از لذت یا احساس الم در مخاطب پدید آید؟ با عنایت بر آیه شریفه «وَمَا أَوْتِيتُمْ مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا» (اسراء/۸۵) به این مهم می‌رسیم که احتمالاً مقصد الفاظ و تعبیر نیست بلکه هدف حق تعالی با مفاهیم بلند آیات بشارت، ایجاد لذت در خیال شنونده جهت ترغیب و تشویق به انجام دستورات الهی، و با آیات انذار ایجاد درد و الم در خیال شنونده جهت ترک نواهی را دارد تا از سیر به سوی کمال نهایی که قرب الهی است، محروم نگردد.

بنابراین آنچه در آیات نورانی قرآن در باره پاداش و عذاب‌های اخروی فرموده، قابل مقایسه با نعمات و موهبت‌ها و دشواری‌های دنیایی نیست، برای فهم ما و تقریب به ذهن بوده است (همه تاریخ‌ها را شامل می‌شود و فقط برای درک مردم آن زمان نیست) اما حکایت از واقعیتی دارد که در پاداش‌ها و عذاب‌های اخروی ملحوظ است و آن این که پاداش و عذاب‌های اخروی در سطحی وسیع و فوق تصور بشری مطرح است که هم بُعد جسمانی و هم روحانی انسان را شامل می‌شود، چه بسا آنچه بیان شده، با حقیقت تفاوتی آشکار داشته باشد. به همین جهت لذت و الم بهشت و دوزخ در جلوه‌های بلاغی برای مردم بیان گردیده است.

مقدمه

مصونیت قرآن کریم از مخالفت با واقع، یکی از پشتوانه‌های نظری یا مبانی تفسیر است که گاهی با عنوان «واقع‌نمایی تعبیر قرآن» از آن یاد می‌شود، بدین معنا است که آیات این کتاب الهی، مطابق با واقع و حقیقت است و هیچ‌گونه مطلبی بر خلاف واقع در آن یافت نمی‌شود. از نمودهای واقع‌گرایی در مجاز و استعاره قرآنی این است که اولاً قرآن مبالغه غلوآمیز به کار نبرده و ثانیاً مجاز و استعاره را به کذب و خلاف واقع نیالوده است. در نتیجه قرآن کریم در تعبیر بلاغی خویش از قبیل تشبیهات، مجازها و استعاره‌ها زبان بیان واقع داشته است. پژوهش حاضر به هدف اثبات این موضوع، در ارتباط با لذت و الم اخروی به نگارش درآمده است.

در میان پژوهش‌های پیشین مرتبط با موضوع این مقاله، نوشتاری که رویکرد مشابهی به لحاظ محتوا و قلمرو بحث، با این پژوهش داشته باشد، یافت نگردید. با بررسی آیات قرآن کریم در ارتباط با لذت و سعادت انسان در می‌یابیم که قرآن کریم نه تنها این میل طبیعی انسان را انکار نمی‌کند، بلکه یک سلسله از تعالیم خود را براساس آن مبتنی می‌کند، یعنی وقتی انسان را به پیروی از دستورهای خدا تشویق می‌کند وعده می‌دهد که اگر این راه را بپیمایید به لذت و سعادت می‌رسید، و همین طور کسانی را که از این راه سرپیچی می‌کنند به دوری از لذات و ورود به عذاب و درد و بدبختی، تهدید می‌کند. سراسر قرآن

آکنده از بشارت به سعادت و لذت و انذار از عذاب و شقاوت است. به همین جهت یکی از روش‌های مؤثر در تربیت که در قرآن کریم بدان اشاره شده است، «تبشیر و انذار» است. منظور از تبشیر نوید دادن به رحمت و فضل الهی است و مقصود از انذار بیم دادن و ترسانیدن از عواقب گناهان و اعمال زشت است.

قرآن کریم در وصف انبیای الهی می‌فرماید: «فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ» (بقره/۲۱۳)؛ معنی: خداوند پیامبران را نویددهنده و بیم‌دهنده برانگیخت» فخر رازی در تفسیر این آیه می‌گوید: در این آیه، واژه «مبشرین» پیش از «منذرین» آمده است؛ زیرا تبشیر بسان پیشگیری از بیماری است، در حالی که انذار همانند درمان بیماری پس از وقوع آن است. بی تردید همیشه، تبشیر و پیشگیری قبل از درمان ایفای نقش می‌کند.

زمخشری در تفسیر آیه (بقره/ ۱۱۹) می‌گوید: پیامبران فقط وظیفه دارند مردم را از سرانجام و عاقبتشان آگاه سازند. بنابراین، پیامبر نمی‌تواند مردم را در ایمان به خدا مجبور سازد. چنان که ذیل آیه شریفه نیز دلالت دارد که به دلیل ایمان نیابردن دوزخیان، از تو بازخواست نمی‌شود. (۱۹۹۵: ۲۷/۴) استاد مطهری نیز در تفسیری جالب از دو واژه «انذار و تبشیر» می‌فرماید: «تبشیر مانند یک عامل جذب و جلب‌کننده (قائد) است که مردم را به کسب پاداش فرا می‌خواند، اما انذار یک عامل سوق‌دهنده (سائق) است که در عین آن که مردم را بیم می‌دهد تا از کیفر اجتناب کنند، آن‌ها را به صراط مستقیم رهنمون می‌سازد. بنابراین، بشارت و انذار یا تشویق و تهدید، (انذار و تبشیر) بخش مهمی از انگیزه‌های تربیتی را تشکیل می‌دهد.» (۱۳۷۸: ۲۰۸)

سید قطب در بحث تصویر هنری می‌گوید: «قرآن در هر کجا که بخواهد غرضی را بیان، یا از معنای مجردی تعبیر، یا حالتی نفسانی، صفتی معنوی، نمونه‌ای انسانی یا حادثه یا ماجرا یا منظره‌ای از مناظر قیامت یا حالتی از حالات نعیم یا عذاب الیم را وصف کند، یا در مقام احتجاج و جدل مثلی بزند یا به طور مطلق، جدلی را عنوان کند، در همه جا تکیه بر واقع محسوس یا مخیل می‌نماید، منظور ما نیز از گفتن این مطلب که تصویر ابزار مناسب و مخصوص اسلوب قرآنی است، یعنی صرف آرایش و تزئین اسلوب نیست و به نحو تصادف نیز نیامده، بلکه یک قانون کلی و عام است که ما می‌توانیم از آن به «قاعده تصویر» تعبیر کنیم. (۱۹۹۳: ۳۷)

هنگامی که به مناظر رستاخیز و تصاویر نعیم و جحیم نظری بیندازیم متوجه بهره‌ای هر چه تمام‌تر دیدگاه هنری می‌شویم. چنان که آیات پایانی سوره دخان جایگاه نهایی دوزخیان و بهشتیان را چنان به تصویر می‌کشد که انسان، گویی خود را لحظه‌ای در محاصره مأموران الهی و زبانه‌های آتش احساس می‌نماید و در لحظه‌ای دیگر، «خود را همدوش با پارسایان در کنار بوستان‌ها و چشمه سارها می‌یابد». و نیز در آغاز سوره حج فرمود: «يَوْمَ تَرَوُنَّهَا تُذْهِلُ كُلُّ مَرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ وَ تَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا وَ تَرَى النَّاسَ سُكَارَى وَ مَا هُمْ بِسُكَارَى وَ لَكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ»؛ روزی که آن را ببینید، [از هول آن]

هر شیر دهنده‌ای شیر خوارهاش را از یاد می‌برد و هر آبستنی بار خود را بر زمین می‌نهد، و مردم را مست می‌بینی حال آن که مست نیستند، بلکه عذاب خدا شدید است. (حج/۲)

در این آیه، هول و هراس قابل اندازه‌گیری نیست و عظمت چنین روز هولناکی را فقط قرآن می‌تواند با افسون کلمات و ترکیب و تلفیق خاص خود القا نماید. هر ترجمه کلمه به کلمه‌ای نیز، چون خالی از موسیقی ویژه کتاب خداست، اثر اعجاز آمیز متن آیات را ندارد. آنچه بیشتر جلب نظر می‌کند، تصاویر سه گانه مادران شیرده و زنان آبستنی است که از بیم، بچه می‌اندازند و حالت مست گونه مردم است که از ترس عذاب، مست به نظر می‌آیند.

امام خمینی (ره) در ذیل این آیه می‌فرماید: "درست تفکر کن عزیزم، قرآن - نعوذ بالله - کتاب قصه نیست، شوخی با شما نمی‌کند؛ بین چه می‌فرماید... خدا می‌داند عقل من و تو و فکر همه بشر از تصورش عاجز است. اگر مراجعه به اخبار و آثار اهل بیت عصمت و طهارت کنی و تأمل در آن‌ها نمایی، می‌فهمی که قضیه عذاب آن عالم، غیر از این عذاب‌هایی است که فکر کردی. قیاس به عذاب این عالم کردن، قیاس باطل غلطی است." (۱۳۷۸: ۳۰۸ و ۳۰۹)

کلیات: مفهوم شناسی

۱-۱. حقیقت و مجاز

فن بیان، آگاهی از مجموعه اصول و قواعدی است که با آن راه و رسم ایراد مطلب واحد با عبارات متعدد شناخته می‌شود. موضوع علم بیان: تشبیه، کنایه، مجاز و استعاره است. علمای بلاغت، مجاز را «به کار بردن لفظ یا عبارت در غیر معنای موضوع‌له» تعریف کرده‌اند (ابن‌ال‌اثریر، ۱۴۱۶ق: ۸۴/۱). لازم به ذکر است در هنگام استعمال مجاز، باید قرینه صارفه‌ای وجود داشته باشد تا مانع از اراده معنای حقیقی گردد (الصعیدی، ۱۴۲۶: ۵۰۴/۳)، و همچنین باید میان معنای حقیقی و مجازی علاقه‌ای وجود داشته باشد تا امکان به کار بردن لفظ در معنای مجازی را فراهم سازد. (الصفدی، بی‌تا: ۱۴).

بیشتر ادیبان و مفسران، وجود مجاز را در زبان و قرآن، یک امر بدیهی دانسته و انکار آن را نادیده گرفتن بخش عظیمی از زیبایی‌های زبان می‌دانند. ابن‌قتیبه در این باره می‌گوید: اگر مجاز کذب باشد، بیشتر سخنان ما باطل است؛ زیرا ما می‌گوییم: «تَبَّتْ الْبُقُلُ» لویا روئید، و... یعنی هر فعلی که به غیر جاندار نسبت داده شود، باطل خواهد بود. در بیشتر سخنان، آوردن مجاز از بیان حقیقت بلیغ‌تر است و بیشتر بر جان و دل تأثیر می‌گذارد. علاوه بر حقیقت‌ها، هر لفظی که محال محض نباشد، مجاز است؛ زیرا می‌توان تأویل‌هایی را برای آن در نظر گرفت، بنابراین استعاره و بیشتر زیبایی‌های کلام، در دایره مجاز قرار می‌گیرند (القیروانی، ۱۴۰۱: ۲۶۶/۱).

۱-۲: لذت و الم

۱-۲-۱: لذت:

المنجد «لذت» را «نقیض الالم اونقیض البشاعه ادراک الملائم من حیث انه علائم ومشتهی» تعریف نموده (معلوف الیسوعی، ۱۳۷۸: ۷۶۶)؛ منجدالطلاب نیز «لذت» را به معنی گوارای، خوشی و درک خوشی آورده است و لذیذ را به معنی خوشمزه دانسته است. (بستانی، ۱۳۸۹: ۱۰)؛ دهخدا نیز «لذت» را به خوشی، ادراک ملائم من حیث هو و مقابل «الم» معنی کرده است. (۱۳۷۲: ۲ / ۲۷۸۲)

معین «لذت» و «الم» را بسیط ترین و مجرد ترین کیفیات نفسانی دانسته که تعریف آن را غیرممکن نموده است. از طرف دیگر، این دو را بی نیاز از تعریف دانسته، زیرا هر فردی آن را می شناسد. او به نقل از اخوان الصفا «لذت» را به دو نوع جسمانی و جانی تقسیم نموده است و از منظر زکریای رازی لذت و الم را خروج از حال طبیعی دانسته است. وی به دیدگاه قطب الدین رازی اشاره کرده و لذت را ادراک و نیل می داند و آن را وصول به چیزی می داند که نزد مدرک، کمال آن چیز باشد. (معین، ۱۳۶۰: ۳ / ۳۵۷۷)

«لذت» غیر از معنی ادبی آن، در میان فلاسفه و حکما از معنی دقیق تری برخوردار است. در فرهنگ فلسفی کلامی «لذت» این گونه تعریف شده است: «ادراک ملائم با طبع است درمقابل الم که ادراک منافر با طبع است و در اینکه لذت و الم از امور حقیقی ثابت مقرر هستند یا از امور نسبی و اعتباری، اختلاف است.»

از میان اندیشمندان تنها زکریای رازی «لذت» را امر جودی ندانسته و آن را دفع «الم» معنی کرده. او توضیح می دهد که خوردن غذا برای رفع الم گرسنگی است و لذت حاصل از آن به دلیل ارتفاع همان الم است.

اما بسیاری از حکما در پاسخ گفته اند اگرچه برخی موارد چنین است، اما این توجیه کلیت ندارد، زیرا لذت نظر کردن به زیباروی و لذت دست یافتن به مال فراوان، مسبوق به الم نیست. (سجادی، ۱۳۷۵: ۶۳۶)

ابن سینا در مهم ترین اثر فلسفی اش «لذت» را اینگونه تعریف کرده است: «ان اللذه هی ادراک و نیل لوصول ما هو عند المدرک کمال من حیث هو کذلک الالم نیل لوصول ما هوالمدرک آفه و شر» (۱۳۷۶: ۳ / ۳۶۵).

سهروردی معتقد است: «اللذة وصول ملائم الشیء و ادراکه لوصول ذلک و الالم ادراک حصول ما هو غیر ملائم للشیء من حیث کذا» (شهرزوری، ۱۳۸۰: ۵۵۳) بر اساس آنچه سهروردی در بیان ماهیت لذت آورده شرط تحقق لذت برای نفس آن است که آن امر هم کمال برای نفس باشد هم نفس آن را ادراک کرده باشد و هم واصل بدان شده باشد و در عین حال علم به وصولش هم داشته باشد و در نهایت خیر و کمال برای مدرک باشد. (همان: ۵۴۰)

شیخ اشراق لذت و رنج بر قوه ای را به حسب کمال آن قوه دانسته و متذکر شده که حال جوهرعافل به طوری است که لذت آن انتقاش معرفت حق در آن است. وی «لذت» و «الم» را نسبی دانسته و براساس کمال و نقص وجودی موجودات، متفاوت می داند. (سجادی، ۱۳۷۵: ۴۳۰) اما مرحوم آخوند می گوید: «لذت» عبارت از ادراک ملائم با طبع است در مقابل الم که

ادراک منافر و منافی با طبع است. هریک از لذت و الم بر حسب قدرت مدرکه "عقلی، وهمی، خیالی و حسی" منقسم می شود. (همان)

۲-۲-۱. الم

«الم» به دلیل اینکه مقابل «لذت» است، در تعریف لذت متقارن معنا شده است. صاحب مفردات «الم» را «الجوع الشدید» معنی کرده (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۰) و جمع آن را آلام دانسته است. المنجد نیز همین معنی را برای الم ذکر کرده، (معلوف الیسوعی، ۱۳۸۷: ۱۴) دهخدا «الم» را لغتی عربی و مصدری معرفی نموده که به معنی دردمند شدن بوسیله رنج پشیمانی و مقابل لذت است. (۱۳۷۲: ۲/ ۲۷۸۲)؛ منجدالطلاب نیز «الم» را دردناک و دردآور معنا کرده است. (بستانی، ۱۳۸۹: ۱۰).

در فرهنگ فلسفی کلامی در تعریف «الم» چنین آمده است: «نزد اهل نظر «لذت» یا «الم» از کیفیات نفسانیه اند و در تعریف آن دو گفته شده که... الم ادراک منافر و منافی با طبع است.» ایشان به نقل از محمد زکریای رازی نوشته است که «لذت» یا «الم» از امور حقیقی نیست که در خارج، از وجودی متأصل برخوردار باشد. (سجادی، ۱۳۷۵: ۱۱۲)

۱-۳-۱. بشارت

۱-۳-۱-۱. «بشارت» در لغت مصدر ثلاثی مجرد بر وزن فعالة است. بشارت از مادهی «بشر» بوده که در لغت معانی مختلفی برای آن ذکر کرده‌اند؛ جمال و زیبایی (فراهیدی، ۱۴۱۴: ۶/ ۲۶۰)، خبر مسرت بخش (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۲۵) و برخی آن را با بشر و مباشر هم ماده دانسته و اصل واحدی برای آن در نظر گرفته‌اند که به معنای مطلق انبساط و گشاده روئی است؛ به انسان نیز از این جهت بشر می‌گویند که گشاده روئی مخصوص به اوست (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۱/ ۲۷۵) معادل آن در فارسی مزده و خیر خوش است. (معین، ۱۳۶۰ ش: ۱/ ۵۴۰) در تفاوت بشارت و خیر گفته شده: بشارت خبر سرور انگیزی است که برای اولین بار داده می‌شود. (طوسی، ۱۲۰۹ ق: ۱/ ۱۰۷)؛ برخی ریشه آن را (بُشر) به معنای سرور می‌دانند (عسکری، ۱۴۱۰: ۱۰۰) که به آن بُشری نیز می‌گویند. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۲۵)

۲-۳-۱. در اصطلاح قرآنی

واژه «بشارت» (بشارة) در قرآن نیامده، اما مشتقات آن ذکر شده است؛ این مفهوم در قرآن با مشتقاتی چون بُشری، مُبَشِّر، بُشیر و... به کار رفته است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۲۵) طریحی در مجمع‌البحرین می‌گوید: بشارت به معنای خبر دادن به چیز مسرت‌بخش است. از این رو واژه‌ی بشارت درباره‌ی اخبار به خیر به کار می‌رود؛ اما این کلمه در برخی موارد با کمک قرینه، درباره‌ی خبر به شر نیز به کار می‌رود. (۱۳۷۵: ۳/ ۲۲۲)

از تعلقات بشارت خداوند، بشارت‌های اخروی است. بهشت یکی از نعمت‌های اخروی است که در برخی آیات، خداوند بندگان را به آن بشارت داده است (توبه/ ۲۱) همچنین آیاتی در قرآن وجود دارد که سخن از بشارت‌های خداوند در روز

قیامت می‌زند (عبس / ۳۹ - ۳۸) خوشحال بودن مؤمنان که به آن بشارت داده شده‌اند، به دلیل جایگاه والایشان است؛ جایگاهی که خداوند به آن‌ها عنایت کرده و آنان می‌خواهند در آن وارد شوند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۰/۲۱)

۱-۳-۲. انذار

۱-۳-۲-۱. «انذار» در لغت مصدر باب افعال از باب «نَذَرَ يَنْذِرُ» و به معنای آگاه شدن به امری، از آن پرهیز کردن و خود را برای آن آماده ساختن اشتقاق یافته است. (شروتی، ۱۳۷۴: ۳۷۸/۵) لغت‌شناسان و مفسران معنای انذار را با تعبیری گوناگون ذکر کرده‌اند؛ مانند آگاه کردن یا ابلاغ و خبر دادنی که در آن ترسانیدن صورت پذیرد، برحذر داشتن از امر ترسناکی که زمان و فرصت کافی برای پرهیز از آن باشد. (طوسی، ۱۲۰۹: ۱/۶۲). ترسانیدنی که به صورت گفتاری بوده (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۱۲/۷۵) و در آن امر ترسناک نیز معرفی شود (عسکری، ۱۴۱۰: ۷۸) پند دادن، و آموزش آنچه مردم را در بازشناسی حق از باطل و درست از خطا توانا می‌سازد. (ابن عاشور، بی‌تا: ۱۱/۶۲)

همانطور که تبشیر از وظایف انبیاء و از ثمرات انزال کتب آسمانی بالأخص قرآن کریم است، انذار نیز از وظایف انبیاء و از غایات انزال کتب آسمانی بالأخص قرآن کریم ذکر شده است. با این تفاوت که انذار نسبت به تبشیر عام و مقدم است. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۸/۱۰) به این معنا که بعد از انذار همه مردم و پذیرش انذار توسط آنها نوبت به تبشیر می‌رسد.

۱-۳-۲-۲. انذار در اصطلاح قرآنی

این واژه و مشتقات آن بیش از ۱۲۴ بار در قرآن کریم به کار رفته است (روحانی، ۱۳۶۶: ۳/۱۵۴۲) و در آنها ضمن بیان این مطلب که منذر حقیقی خداست و از این رو یکی از اسمای الهی منذر است (مجلسی، ۱۴۰۴: ۳۸۷/۹۴) و دیگر منذران نیز پیام او را ابلاغ می‌کنند از مسئولیت پیامبران به ویژه رسول گرامی اسلام، اهداف، موارد، شیوه، مخاطبان و واکنش آنها در مورد انذار سخن به میان آمده است. تفاوت دیگری که قابل ذکر است این است با توجه به آمار دو واژه انذار و تبشیر به این نکته می‌رسیم که درصد کمی انذار به تبشیر، بیشتر از ثلث است.

قابل ذکر است افزون بر موارد کاربرد انذار و مشتقات آن، بخش‌های فراوانی از قرآن بدون به کارگیری این واژگان عملاً به انذار پرداخته است، زیرا در آن‌ها از عذاب، دشواری مرگ، برزخ، جهان آخرت، حسابرسی، جهنم و عذاب الهی به صورت اعلام، اخبار، تهدید، و عید و تحذیر یاد شده است.

استاد مطهری می‌گوید: کلمه انذار را معمولاً به «بیم دادن» ترجمه می‌کنند ولی کاملاً رسا نیست. زیرا بیم دادن ترجمه تخویف است. مثلاً اگر کسی در محلی عبور می‌کند؛ شخصی ناگهان در جلوی پایش ترقه‌ای به زمین بزند، او می‌ترسد؛ این را تخویف می‌گویند ولی انذار نیست. انذار اعلام خطر است یعنی اگر آینده خطرناکی در پیش روی کسی قرار داشته باشد؛

اگر شما از حال به او خبر دهید و او را بترسانید، این نوع خاص از ترساندن را انذار گویند. به نظر می‌رسد که واژه هشدار که امروز در فارسی معمول شده است با این مفهوم نزدیک‌تر است. پیامبران هشدار دهنده هستند. (۱۳۷۲: ۱/ ۱۴۱)

۳-۲-۳. انذار الهی، جلوه ای از رحمت

خداوند تنها به صرف فروفرستادن دستورات و فرامین اکتفا نمود و بر طبق رحمت خویش در قبال عمل به این دستورات، برای ما پاداشی را مقرر نمود و برای عدم اطاعت ما نیز وعید غذایی دردناک را به ما رسانید.

بر این اساس مشخص می‌شود که عقوبت پروردگار غیر از عقوبت بندگان است که برای دلخوشی و انتقام باشد، بلکه حتی آفریدن جهنم و سخن گفتن از آن در آیات گوناگون قرآن کریم نیز برخاسته از رحمت الهی است. اگر جهنم نبود و از عذاب آن در دل انسان‌ها هراس وجود نداشت، بسیاری از انسان‌ها انگیزه‌ای برای گام گذاردن در مسیر کمال نداشتند و از تباهی خویش رویگردان نبودند و در نتیجه به کمال و سعادت خود نیز دست نمی‌یافتند. بنابر این حتی سخن از جهنم گفتن نیز تجلی رحمت الهی است و مشخص است که اگر پروردگارمان جهنم را نمی‌آفرید و یا اگر مطمئن بودیم که هرگز عذاب آخرت به وقوع نمی‌پیوندد، دیگر این انذار ارزش و اثری نخواهد داشت و بسیاری از مردم بدون هیچ دغدغه‌ای مسیر بیراهه را می‌پیمودند.

از منظر امام خمینی (ره) جهنم و عذاب خداوند به عنوان تجلی رحمت الهی است و می‌فرماید:

" حتی جهنمش هم رحمتی است که اگر سیاهی روی ما بندگان سیه‌روی را با فشارهای قبر و مواقف روز قیامت نتوانست پاک کند، با جهنم، سیاهی دل ما را بشوید تا رذایل و حجابات بسوزد و جمال فطرت نمایان گردد، و نور فطرت ظاهر شده و با نور شافع اکبر، مزدوج گردیده و به جذبۀ نور احدی، نور فطرت توحید مجذوب شود. و این آخرین آشنایی است که اگر انسان نتوانست با یکی از انوار شفاعا، از انبیا و ائمه هدی علیهم السلام آشنایی و تناسب پیدا کند، او به شفاعت می‌آید" (الف ۱۳۸۱: ۳: ۶۰۸).

ایشان نیز می‌فرماید: « بنای آن عالم بر تفضل و بسط رحمت غیر متناهیۀ حق جل و علا گذاشته شده است؛ و تفضلات حق تعالی را حد و انتهایی نیست؛ و استبعاد از تفضل جواد علی الاطلاق و صاحب رحمت غیر متناهیۀ از کمال جهل و نادانی است. جمیع این نعمتهایی که به بندگان عنایت فرموده، که از احصای آنها، بلکه احصای کلیات آنها، عقول عاجز و سرگردان است، بدون سابقۀ سؤال و استحقاق بوده؛ پس چه مانعی دارد که به مجرد تفضل و بدون هیچ سابقه، اضعاف مضاعف این ثوابها را به بندگان خود عنایت فرماید. آیا بنای عالمی را که به نفوذ ارادۀ انسانی قرار داده شده و درباره آن گفته شده: « فیها ما تشتهی الانفس و تلذ الاعین» (زخرف / ۷۱) با آنکه اشتهای انسانی حد محدودی و قدر مقدری ندارد،

درباره آن می توان این استبعادات را کرد؟ خدای تبارک و تعالی آن عالم را به طوری مقرر فرموده و اراده انسانی را طوری قرار داده که به مجرد اراده هر چه را بخواهد موجود کند، موجود می کند.» (ب ۱۳۸۱: ۴۸۵)

حقیقت معاد

امام خمینی (ره) لفظ «معاد» به معنی «عود إلى الله» است. «عود إلى الله» دانستن معاد به سبب قربی است که آن نشئه به عالم آلوهیت دارد. (ج ۱۳۸۱: ۷) ایشان معاد را غایت خلقت انسان می دانند و آن را مصداق «عالم غیب مطلق» و مقایسه آن را با حقایق عالم دنیا نادرست می شمارند و چنین می فرماید:

"غایت خلقت انسان، عالم غیب مطلق است... و معاد او «الی الله» و «من الله» و «فی الله» و «بالله» است." (همان: ۴) ما اکنون از آتش غضب الهی خبری می شنویم و با هیچ بیانی ممکن نیست حقیقت آن را برای ما آن طور که هست بیان کنند. همت دنیا و قاموس طبیعت کوتاه تر از آن است که بتواند حقایق عالم غیب و ماورای طبیعت را به طوری که هست بیان کند. ما هر چه از جانب سعادت یا شقاوت می شنویم، به مقایسه به این دنیا و مأنوسات و عادیات خود از آن چیز می فهمیم و عالم آخرت و ملکوت در تحت مقایسه و میزان دنیا و ملک در نیاید. ما هر چه آتش دیدیم، آتش ملاصق با بدن - آن هم نوعاً با سطح بدن - را دیدیم و بیش تر و بالاتر از آن چیزی نیافتیم." (همان: ۳۱۴)

و در مورد مجهول بودن عالم آخرت نیز می فرماید: مقصود، یک عالم ماورای این عالم است. آن ها [انبیا] ماورا را دیدند؛ یک عالم غیبی که بر ما الآن مجهول است، آن ها دیدند. (همان: ۴) ایشان معتقدند که قرآن کریم در ماهیت و نحوه معاد وارد نشده است؛ زیرا افکار و استعدادهای عامه، ظرفیت آن را ندارند لذا می فرماید: "اگر قرآن، علاوه بر ایجاد عقیده حقه مثمره، بخواهد در نحوه و ماهیت آن هم گفت و گو نماید، اصل منظور، به خاطر پیچیدگی مقدمات و عدم مساعدت افکار و استعدادات عامه، بر زمین می ماند و پروراندن عقاید درباره موضوع اصلی مشکل می گردد؛ لذا کافی است که قرآن فقط اصل معاد را ذکر کند و زندگی و حیاتی با همان جسم و هیكل و شخصیت قبل از موت را به انسان ارائه نماید. آیات هم بیش از این چیزی به دست نمی دهد؛ زیرا همین مقدار، جهت نیل به مقصود کفایت می کند." (همان: ۸)

حقیقت لذت و الم اخروی

زبان آیات و روایات، به زبان مردم و فهم مردم است «كلم الناس علی قدر عقولهم» (آمدی، ۱۳۵۹: ۱۷۶/۱) با مردم به مقدار فهمشان تکلم کنید. سیره انبیاء و اولیاء این بود که وضع مخاطب را در گفتن حقایق در نظر می گرفتند، چون در غیر این صورت، هم علم ضایع می شد و هم مخاطب. کسی که قابلیت و ظرفیت ندارد ممکن است با شنیدن حقیقت به گمراهی و ضلالت بیفتد.

بررسی و تفکر در آیات و احادیث نشان می‌دهد قیامت، فصل جدید و بی‌سابقه‌ای از حرکت و تکامل است، و با تکامل‌های دنیا از هر جهت فرق می‌کند؛ آن تکاملی عمومی و جوهری است، آن هم غیرمنتظره، نه آرام و تدریجی! و نیز نه در بُعد صورت و اعراض، بلکه تکاملی در ذات و عوارض است، که جهانی تازه را با قانون جدیدی نوید می‌دهد، و در همان حال که با دنیا، مرتبط است، تفاوت‌های اصولی دارد.

در آغاز قیامت کبری، اصل نظام و قانونمندی جهان طبیعت فرو می‌ریزد، و نظام ابدیت جایگزین آن می‌گردد؛ پرده‌ها کنار می‌رود و واقعیت‌ها روشن می‌شود؛ قرآن کریم می‌فرماید: «لَقَدْ كُنْتُمْ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكُمْ غِطَائِكُمْ فَبَصُرُكُمُ الْيَوْمَ حَدِيدٌ» (ق/۲۲)؛ معنی: بی‌گمان از حقایق ماورای طبیعت در غفلت کامل به سر می‌بردید؛ پس پرده از وجودت برداشتیم و چشمت امروز تیزبین است. چیزهایی که در دنیا دیده نمی‌شد، این جا دیده می‌شود.

و نیز می‌فرماید: «بَلْ تَأْتِيهِمْ بَغْتَةً (انبیاء/۴۰)؛ معنی: قیامت ناگهان فرا می‌رسد.» و رستاخیز عظیم به صورت یک حرکت تند و سریع و جهش ناگهانی آغاز می‌گردد و نیز می‌فرماید: «يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ» (ابراهیم/۴۸) در قیامت زمین و آسمان به صورت دیگری تبدیل می‌شوند. آیه نمی‌فرماید در آن روز پرونده آسمان و زمین بسته می‌شود و آن دو نابود می‌گردند، بلکه می‌فرماید: با یک جهش و تحول، شکل واقعی خود را باز می‌یابند و چهره اصلی آنان در برابر ذات خدای قهار ظاهر و حاضر می‌شود. شهادت اعضا و جوارح و جدل آنها با انسان، در روز قیامت، شاهد گویایی از وضع جدید است. آخرت جوهره اصلی حیات و زندگی خالص است؛ از این رو جوانی و پیری، مرگ و فنا در آن راه ندارد؛ حتی در جهنم هم مرگ و نابودی وجود ندارد.

امام خمینی (ره) حیات اخروی را حیات صحیح و حقیقی انسان می‌داند و آن را ماورای طبیعت معرفی می‌فرماید: انسان یک طور خلق شده است که علاوه بر حیات طبیعی، حیات مابعدالطبیعه هم دارد و آن حیات مابعدالطبیعه، حیات صحیح انسان است. (ج. ۱۳۷۸: ۳)

بهشت و جهنم مقصد نهایی

دو رکن اساسی بحث معاد، مسأله بهشت و دوزخ است. تعیین سرنوشت انسان و مقصدی که انسان به آنجا می‌رسد در دنیا به دست خود اوست و فطرت و عقل و دین راهنمای او هستند به سمت مقصد حقیقی؛ و روز قیامت صرفاً روز ظهور حقیقت است. عموم مردم گمان می‌کنند بهشت و دوزخ دو مکان هستند، همچون مکان‌های همین دنیا؛ در حالی که واقعیت و حقیقت چیز دیگری است. آیاتی از قرآن ویژگی‌های بهشت و جهنم را بیان می‌کند، و جملاتی که به عنوان «أَعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ» (آل عمران/۱۳۳) یا «أَعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ» (بقره/۲۴) در قرآن آمده است، از وجود و فعلیت بهشت و جهنم پرده برداشته می‌شود، زیرا معلوم است شیء معدوم نمی‌تواند آماده و مهیا باشد. درباره جهنم آیاتی هست که بر خلقت فعلی آن دلالت دارد: «وَبُرِّزَتِ الْجَحِيمُ لِمَنْ يَرَىٰ» (نازعات/۳۶)؛ معنی: جهنم برای کسی که می‌بیند، ظاهر و آشکار می‌گردد.» لکن عالم طبیعت،

دنیاى ستر و پوشش است، ولی در قیامت چهره واقعی دوزخ نمایان می‌شود. قطعاً ظاهر شدن، مشروط بر وجود است؛ حتی اگر به خاطر دوری مسافت یا نبود قدرت علمی و محدودیت حواس، نتوان آن را مشاهده کرد. «وَجِئَآ يَوْمَئِذٍ بِجَهَنَّمَ؛ (فجر/۲۳) اگر چیزی از پیش موجود نباشد، این گونه گفته نمی‌شود.

امام خمینی (ره) در باب حقیقت بهشت و جهنم می‌فرماید: "چنانچه فلاسفه بزرگ گفته اند و از قرآن کریم نیز ظاهر می‌شود، غیر از «بهشت جسمانی» که بیش تر آیات قرآن در توصیف آن وارد شده و آن، منزلگاه ثواب بهشتیان است، مقامات و مراتب دیگری از برای بهشت است که از مقام ثواب بیرون است و آن از مقامات معنویه و لذات روحیه است... و کسانی که به این مقامات معنویه رسیده اند به بهشت جسمانی که مقام ثواب الهیه است نظر ندارند و از آن اعراض کنند و به مقامات معنویه سرگرم شوند." (ب ۱۳۷۸: ۱۷۲ و ۱۷۳)

امام خمینی (ره) نیز در مورد نظریه تجسم اعمال می‌گوید: همه چیزهایی که در آن عالم [آخرت] واقع می‌شود عکس العمل همین چیزهایی است که در این عالم است. الآن ما در صراط هستیم و الآن صراط در متن جهنم است و الآن صراط برای انبیای بزرگ و اولیای بزرگ خاموش است. جهنم خاموش است و الآن برای مؤمنین سالم است و برای دیگران مُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ، وَاِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ، این الآن احاطه دارد نه «سَيِّحِطٌ»، الآن محیط است، منتها نمی‌توانیم حالا ادراک کنیم. آن چشم، بسته است الآن، آن حجاب است. حجاب که برداشته شد، آن که اهل جهنم است می‌بیند توی جهنم است. حجاب که برداشته شد، آن که اهل بهشت است، می‌بیند در بهشت است، برزخ هم برای او بهشت است. برزخ هم برای آن طرف دیگر جهنم است. (۱۳۸۴: ۲۵۰)

لذا ایشان حقیقت بهشت جسمانی را ملکوت اعمال می‌داند و می‌فرماید: "حقیقتِ جَنَّتِ جَسْمَانِي، صور غیبیه ملکوتیه اعمال است." (ج. ۱۳۷۸: ۲۹۲) و نیز در همین زمینه می‌فرماید: "از برای هر یک از اعمال حسنه و افعال عبادیه صورتی است باطنی ملکوتی، و اثری است در قلب عابد؛ اما صورت باطنیه آن همان است که تعمیر عوالم برزخ و بهشت جسمانی به آن است." (همان: ۲۹۴) "بهشت و دوزخ از کار انسان پیدا شده است. در کار انسان است که یا عمل صالح است یا کار خوب است که مبدأ تحقّق بهشت است، یا اعمال غیر صالح و فاسد که مبدأ دوزخ است." (الف ۱۳۷۸: ۷ / ۱۷۲).

درباره حقیقت دوزخ می‌فرماید: "آنچه تاکنون از هر که شنیدی جهنم اعمال توست که در آنجا حاضر می‌بینی که خدای تعالی می‌فرماید «ووجدوا ما عملوا حاضراً» (کهف/ ۴۹) اینها جهنم اعمال است که جهنم سهل و آسان و سرد و گوارا و مال کسانی است که اهل معصیت هستند (۱۳۸۱: ۲۱) «قدرات باطنیه موجب حرمان از سعادت و منشأ جهنم اخلاق که به گفته اهل معرفت بالاتر و سوزنده تر است از جهنم اعمال می‌باشد» (۱۳۹۴: ۵۷) خدا نکند که عاقبت معاصی منتهی بشود به ملکات و اخلاق ظلمانی زشت و آنها منتهی شود به رفتن ایمان و مردن انسان به حال کفر که جهنم کافر و جهنم عقاید باطله از آن دو جهنم به مراتب سخت تر و سوزان تر و ظلمانی تر است." (۱۳۸۱: ۲۱)

۴-۱. انواع بهشت و جهنم از منظر امام خمینی (ره)

امام خمینی (ره) بر این باور است که بر خلاف تصور ابتدایی و عامیانه، بهشت و جهنم یک نوع نیست، بلکه سه نوع بهشت و جهنم وجود دارد: ۱- بهشت و جهنم اعمال که ره آورد اعمال انسان هاست. ۲- بهشت و جهنم صفات که نتیجه نوع ملکات روحی و صفات اخلاقی انسان هاست و به همین جهت گاه از آن به بهشت و جهنم اخلاق نیز تعبیر می شود. ۳- بهشت و جهنم ذات یا بهشت و جهنم فراق که از کیفیت اعتقادات و باورهای انسان پدید می آید. هر یک از این انواع سه گانه نسبت به یک دیگر ترتیب و درجه دارد، بدین معنی که پایین ترین مرتبه بهشت و جهنم، همان بهشت و جهنم اعمال است که بیشتر انسان ها در این مرتبه از بهشت و جهنم قرار دارند و بیشتر آیاتی که در مورد بهشت و جهنم آمده است نیز ناظر بر همین نوع است. مرتبه بعد که شریف تر و ارزشمندتر یا شدیدتر و سخت تر از بهشت و جهنم اعمال است، بهشت و جهنم اخلاق می باشد که عده کمی از انسان ها وارد آن می شوند؛ آنها که دارای ملکات حسنه یا رذیله روحی اند که با عذاب ها و سختی های پیش از قیامت این ملکات از بین نرفته است. و مرحله سوم که بالاترین و با ارزش ترین مرتبه بهشت و بدترین و دردناک ترین مرتبه جهنم است بهشت و جهنم ذات است که این مرتبه ویژه برگزیدگان خدا مانند انبیا و اولیا یا شقی ترین افراد انسان هاست. هر یک از این مراتب، خود دارای مراتب و درجات است به تناسب درجات اعمال، اخلاق و اعتقادات. غالباً وصف جهنم و بهشت که در کتاب خدا و اخبار انبیا و اولیا شده، جهنم و بهشت اعمال است که از برای جزای عمل های خوب و بد تهیه شده است. اشاره خفیه ای نیز به بهشت و جهنم اخلاق که اهمیتش بیشتر است شده و گاهی هم به بهشت لقاء و جهنم فراق که از همه مهمتر است گردیده است. (۱۳۸۱: ۱۳)

۴-۲. بهشت

۴-۲-۱. حقیقت بهشت

در قرآن مجید از بهشت و محل زندگی شهیدان و نیکوکاران و ابرار، با واژه «جَنَّت» و «جَنَّات» تعبیر شده است. شاید علت نامگذاری باغ های دنیا به «جَنَّت» برای این باشد که انسان به سادگی و سهولت بتواند بهشت را درک کند، و گرنه جَنَّات برین با جَنَّات دنیا قابل قیاس نیست. به همین دلیل در تمام آیاتی که لفظ «جَنَّات» و مشتقات آن به کار رفته است، این واژه «نکره» آمده، تا مجهول بودن و ناشناخته ماندن آن بیان شود؛ گو این که «الجَنَّة» با الف و لام عهد ذکری و یا عهد ذهنی در قرآن، بسیار استفاده شده است، ولی این «الف و لام» نمی تواند طبیعت ناشناخته آن را تغییر دهد.

درباره حقیقت بهشت و جهنم، در کلمات امام خمینی (ره) دو تعبیر دیده می شود:

۱- یکی آن که بهشت و جهنم دو نشأه جداگانه هستند که انسان ها در اثر حرکت جوهری به سوی یکی از آن دو در حرکت اند. «و تواند بود که عالم بهشت و جهنم دو نشأه و دار مستقلی باشد که بنی آدم به حرکات جوهریه و سوق

های ملکوتی و حرکات ارادیه عملیه و خلقیه به سوی آنها مسافرت می کنند، گرچه هر یک از آنها حظوظ شان از صور اعمال خودشان باشد.» (امام خمینی، ۱۳۸۱: ۳۶۳) بر اساس این سخن، بهشت و جهنم دو عالم و دو نشأه جدای از انسان هستند که انسان ها در آن وارد می شوند.

۲- اما در موارد دیگر می فرماید: حقیقت بهشت و جهنم صورت های ملکوتی اعمال، اخلاق و اعتقادات انسان است: «حقیقت جنت جسمانی صور غیبیه ملکوتیه اعمال است (۱۳۹۴: ۲۵) این نظریه که با استناد به آیات چندی در مواردی از سوی امام مطرح گردیده بدان معنی است که بهشت و جهنم چیزی جدای از انسان نیست، بلکه از سوی انسان شکل می گیرد، از اینرو در جایی می فرماید: «بهشت و دوزخ از کار انسان پیدا شده است و در کار انسان است، که یا عمل صالح است یا کار خوب است که مبدا تحقق بهشت است، یا اعمال غیر صالح و فاسد که مبدا دوزخ است.» (الف ۱۳۷۸: ۲۲۵/۲۲)

با دقت در این دو نظریه درمی یابیم که سخن نخست، نظر به کلیت بهشت و جهنم است، یعنی عالم آخرت در برابر دنیا و از این جهت به طور طبیعی آخرت نشأه دیگری غیر از نشأه دنیاست و عالم دیگری است که خداوند آفریده است که انسان با گذر از دنیا به آن وارد شود و در سخن دوم، نظر به محتوای آن عالم است، یعنی آنچه به عنوان نعمت ها و پاداش ها یا نعمت ها و عذاب ها نامیده می شود، که از این نظر البته محتوای آن عالم در گرو اعمال و باورهای انسان است و در سایه آن شکل می گیرد، از همین رو امام در نظریه دوم از کلمه تعمیر استفاده می کند: «و عالم جهنم و بهشت گرچه مخلوق هستند، تعمیردار جنت و مواد جهنم تابع اعمال اهل آن است، و در روایت است که زمین بهشت، ساده است و مواد تعمیر آن اعمال بنی الانسان.... و بالجمله «عالم ملکوت اعلی» عالم بهشت است که خود عالم مستقلی است و نفوس سعیده سوق داده شود به سوی آن، و عالم جهنم «ملکوت سفلی» است که نفوس شقیه به سوی آن مسافرت کند، ولی آنچه به آنها در هر یک از دو نشأه رجوع می کند صورت بهیه حسنه یا مولمه مدهشه اعمال خود آنهاست» (۱۳۸۱: ۳۶۲)

و نیز ایشان می فرماید: شاید مراد از جنتی که در قرآن ذکر شده است جنت اعمال باشد، و لهذا ذکر فرموده است: «أعدت للمتقين» (آل عمران/۱۳۳) و در آیه دیگر می فرماید: «أعدت للذین آمنوا» (حدید/۲۱) و مهیا شدن، شأن بهشت اعمال است. (۱۳۸۲: ۴۱۶) میزان در بهشت اخلاق، قوت و کمال اراده است و آن را محدود به حدی نباید کرد. (۱۳۸۱: ۲۶۶) بهشت اخلاق، سعه اش به قدر سعه کمال انسانی است در مرتبه متوسط، و از برای آن حدی به این موازین نتوان درست کرد.» (۱۳۸۲: ۴۱۷)

امام خمینی (ره) در مورد بهشت و باغ های آن می فرماید: "گمان مکن بهشت و جنّات آن، باغستان های دنیا، منتها قدری وسیع تر و عالی تر است؛ آن جا دار کرامت حق و مهمان خانه الهی است. تمام این دنیا، مقابل یک تار موی حورالعین بهشتی نیست، بلکه مقابل یک تار از حله های بهشتی که برای اهل آن فراهم شده نیست." (۱۳۸۱: ۲۰۵)

بالاترین لذت ها این است که انسان احساس کند خداوند تبارک و تعالی از او راضی است این احساس رضایت آنچنان نشاطی به انسان می بخشد که با هیچ چیز برابر نیست. قرآن کریم کراراً به این نکته لطیف اشاره کرده و بر آن تکیه نموده است. در آیه ۵ سوره آل عمران بعد از ذکر باغ های سرسبز بهشتی و همسران پاک و پاکیزه می افزاید (و رضوان من الله) برای پرهیزکاران خوشنودی خداوند است، این نعمتی است برتر از همه آنها در یک جمله کوتاه و سر بسته بیان شده است. در آیه ۷۲ سوره توبه از این مسأله کمی پرده بالاتر می زند و بعد از بیان شمه ای از نعمت های مادی بهشت از جمله باغ های پرتراوتی که نهرها از زیر درختانش جاری است و همچنین مسکن های پاکیزه بهشتی می افزاید: «و رِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ» رضا و خوشنودی خدا از همه اینها برتر است سپس آیه را با این جمله پایان می دهد «ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ» پیروزی بزرگ همین است تعبیر به اکبر و همچنین «ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ» به خوبی نشان می دهد که هیچ موهبتی از مواهب الهی به این پایه نمی رسد به گونه ای که جمله اخیر که مفهوم حصر را در بردارد می گوید: پیروزی بزرگ همین است و بس و ما هیچ یک از مواهب مادی جهان دیگر را نمی توانیم در این قفس دنیا و محیط محدود در فکر خود ترسیم کنیم تا چه رسد به آن نعمت بزرگ روحانی و معنوی یعنی رضوان الله. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۷: ۹/۲۹۳-۲۹۵)

امام خمینی (ره) در این زمینه می فرماید: "برترین مرتبه بهشت، بهشت لقاء است که اعلا مرتبه بهشت است و آخرین مرتبه بهشت، لقاء الله است و آن جایی است که غیر از انسان هیچ کس راه ندارد فقط انسان راه دارد، وصول به لذات جمال الهی و رسیدن به بهجت های (سرور) انوار سبحات غیر متناهی که عبارت است از جنّت لقاء و این مرتبه یعنی جنّت لقاء از مهمات مقاصد اهل معرفت و اصحاب قلوب است و دست آمال نوعاً از آن کوتاه است و اوحدی از اهل معرفت به سعادت این شرف مشرفند. (ج ۱۳۷۸: ۲۹۷)

۴-۳. جهنم

۴-۳-۱. حقیقت جهنم

در معنی واژه «جهنم» میان ارباب لغت و مفسران گفتگو بسیار است، بعضی آن را به معنی «آتش»، و بعضی آن را به معنی «عمیق و ژرف» دانسته اند، در لسان العرب آمده «جهنم» به معنی عمق زیاد است و لذا «بئر جهنم و جهنم» به معنی چاه عمیق آمده است. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۱۲/۱۲)

در نظام طبیعی، سنگ و خاک قدرت تکلم ندارند و اگر حرف بزنند، گوش طبیعی ما نمی شنود؛ نطق آنها تکوینی است، نه این که مثل انسان حرف بزنند، ولی در آخرت نطق و بیان، سراسر ذرات جهان را فرا می گیرد و ذرات جهان آخرت با فصیح ترین کلمات سخن می گویند. ذرات خاک، خبرهای خود را پخش می کنند و گناهمانی را که در مکان های مختلف زمین انجام گرفته، افشا خواهند کرد: «وَقَالَ الْإِنْسَانُ مَا لَهَا يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا بَانَ رَبِّكَ أَوْحَى لَهَا (زلزال/ ۵-۳) ؛ معنی: انسان با کمال حیرت می گوید: چرا زمین این گونه می لرزد؟! آن روز زمین اخبار خود را پخش خواهد کرد، زیرا پروردگارت با وحی به زمین این دستور را صادر کرده است.»

از آنچه بیان شد نتیجه می گیریم که دامنه تکامل تا کجا کشیده می شود و چه ابعاد وسیعی پیدا می کند، که سنگ و گل و خاک و سخن خواهند گفت! همه موجودات اخروی زنده و گویا هستند، حتی جهنم نیز از حیات و شعور، برخوردار است؛ «يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلأتِ وَ تَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ (ق/ ۳۰)؛ معنی: روزی که به جهنم می گوئیم: آیا پرشدی؟! و جهنم خواهد گفت: آیا زیادتر از این هم هست؟! «جهنم سخت مشتاق است که تعداد بیش تری را بسوزاند. قرآن می فرماید: «وَأَعْتَدْنَا لِمَنْ كَذَّبَ بِه السَّاعَةَ سَعِيرًا إِذَا رَأَتْهُمْ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ سَمِعُوا لَهَا تَغِيظًا وَ زَفِيرًا.» (فرقان/ ۱۲) ؛ معنی: موقعی که جهنم چهره دوخیان را از مسافت دور می بیند، می جوشد و می خروشد و خشمگینانه فریاد می کشد!»

اگر آیه «وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِیَ الْحَيَوَانُ» (عنکبوت/ ۶۴) را تعمیم دهیم، باید بگوئیم تمام ذرات و ملکول های آخرت، حیات و شعور و بیان دارند. جوشش حیات در قیامت به قدری سریع و عمیق است که وقتی پوست بدن ذوب می شود، حیات به گونه دائم و پیگیر به آن نقطه هجوم آورده و با سرعت آن را ترمیم می کند و نمی گذارد آن قسمت از حس و حرکت بازماند.

با توجه به آیات قرآنی در این زمینه به این نتیجه می رسیم با نفخ صور دوم، نظام جدیدی مناسب با ابدیت به وجود می آید. در آن وضع حیات، مفهوم واقعی پیدا می کند و همه چیز از حساسیت و شعور و نطق و بیان برخوردار می گردد و حیات از عمق اشیای مرده بیرون می آید.

و نیز آیات قرآنی و روایات گویای این حقیقت هستند که کم و کیف مجازات و رای عالم دنیا (اعم از برزخ و قیامت) جعلی و قراردادی نیست، بلکه پیامدهای جرم و گناه، از باب اتحاد مجرم و جرم خواهد بود که اثر وضعی و جوهری است. از این رو خداوند در سوره نباء می فرماید: «لَا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرَابًا * إِلَّا حَمِيمًا وَغَسَّاقًا * جَزَاءً وَفَاقًا.» (نبا/ ۲۶-۲۴)

امام خمینی (ره) در این زمینه می فرماید:

«جهنم نیست جز باطن عمل های نابهنجار تو، ظلمت ها و وحشت های برزخ و قبر و قیامت نیست جز ظل ظلمانی اخلاق فاسده و عقاید باطله بنی الانسان» فمن يعمل مثقال ذره خیراً یره. و من يعمل مثقال ذره شرأ یره» (زلزله/ ۷-۸) (۱۳۸۲: ۱۴۲)

۲-۳-۴. آتش جهنم

آتش دوزخ، جلوه وجودی دارد یعنی حقیقی است، واقعا جسم و روح را می‌سوزاند، جلوه ظاهری اش جسم را می‌سوزاند و جلوه باطنی اش که همان محرومیت از رحمت الهی و حسرت از برخورداری از الطاف الهی است روح را می‌سوزاند. چنانکه امام خمینی (ره) می‌فرماید:

"از آتش دنیا فقط بدن می‌سوزد ولی آتش آخرت روح و دل را هم می‌سوزاند و این فوق العاده عظیم و فوق تصور است." التي تطلع على الافئدة» (همزه/۷) آتش دنیا خالص نیست و تا با اکسیژن ترکیب نشود، نمی‌سوزد ولی آتش آخرت خالص است و سوزش فوق العاده دارد.

در این دنیا ادراکات ضعیف است، ولی در آخرت همه چیز به کمال نهایی خود رسیده و ادراک آدمی قوی است و از همین رو سوزش افزون تری احساس می‌کند. در این دنیا پس از رسیدن سوزش به استخوان احساس سوزش کم می‌شود، ولی در جهنم خداوند مجدداً گوشت تازه می‌رویاند و از تخفیف عذاب جلوگیری می‌کند. (۱۳۸۱: ۲۳ - ۲۰)

امام خمینی (ره) آتش جهنم را همان باطن ذات انسان می‌داند و می‌فرماید:

"اساس عذاب الهی بر اعمال ما است. هر عملی که از ما صادر می‌شود در آن عالم یک صورت دارد که ردّ بر انسان می‌شود. این طور نیست که عذاب آخرت شبیه عذاب های دنیایی باشد که مأمورین بیانند بکشندش و ببرندش. از باطن ذات انسان آتش طلوع می‌کند. اساس جهنم، انسان است و هر عملی که از انسان صادر می‌شود. شدت و مدت عمل، بر شدت و مدت عذاب می‌افزاید. (ج. ۱۳۷۸: ۳۴۷) بنابراین نباید عالم آخرت را با دنیا قیاس کنیم و نباید فراموش کرد که فهم افراد در روایات و آیات فرق دارد.

۳-۳-۴. عوامل شدت عذاب:

امام خمینی (ره) شدت عذاب الهی را ناشی از چند علت می‌داند. از جمله: قوت ادراک در قیامت بیشتر است. این شدت قوت را نیز ملاصدرا به عدم حضور جسم مادی که مانعی برای ادراک حقیقی است ارتباط می‌دهد. عامل دوم شدت عذاب قوت، صلابت و شدت قبول جسم است، چون میزان تأثیرپذیری اجسام باهم متفاوت است. سومین عامل شدت عذاب، آلت عذاب در تأثیرگذاری شدید باشد. امام خمینی در این باره می‌نویسد: «سوم از موجبات شدت عذاب این است که خود آلت عذاب در تأثیر شدید باشد؛ چون هر چند چیزی باشد که قابلیت قبول هزار مرتبه از حرارت را داشته باشد، ولی خود آتش ده درجه بیشتر حرارت نداشته باشد آن چیز چندان که باید متألم نمی‌شود» (الف ۱۳۸۱: ۳ / ۲۱۹) ایشان چهارمین علت را در توجه زیاد نفس و اشتغال کم جهنم و عذاب های گوناگون عالم ملکوت و قیامت، صورت های عمل و اخلاق خود تو است. تو به دست خود، خویشتن را دچار ذلت و زحمت کردی و می‌کنی؛ تو با پای خود به جهنم می‌روی و به عمل خود، جهنم

درست می‌کنی. جهنم نیست جز باطن عمل‌های ناهنجار تو. ظلمت‌ها و وحشت‌های برزخ و قبر و قیامت، نیست جز ظلّ ظلمانی اخلاق فاسده و عقاید باطله بنی‌الانسان (د. ۱۳۷۸: ۱۴۱ و ۱۴۲).

۵. خلود دوزخیان و بهشتیان از منظر امام خمینی (ره)

خلود در لغت از باب «خَلَدَ يَخْلِدُ» است به معنای ابدی بودن، همیشگی بودن و جاودانگی است. از دیدگاه راغب اصفهانی خلود دور بودن چیزی از برخورد با فساد و باقی ماندن آن بر حالتی است که قبلاً بوده است (۱۴۱۲: ۲۹۱). اخلاص به معنای دائمی کردن و حکم به بقای آن است. فخر رازی معنای لغوی خلود را طول مکث می‌داند نه دوام آن (دغیم، ۲۰۰۱: ۳۱۱).

خلود در اصطلاح: به معنای جاودانگی اهل قیامت در جنت و دوزخ و متعم شدن یا معذب شدن آنها در محشر است به طوری که احتمال خروج از آن وجود نداشته باشد. قرآن در آیات متعددی به بحث خلود پرداخته و آن را برای کافران و مشرکان مسلم می‌داند اما در برخی از آیات جاودانگی عذاب را فقط برای زناکار و ربا خوار و قاتل نفس ذکر می‌کند. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۹/۹۴).

دیدگاه‌ها در باره خلود

حضور دائمی بهشتیان در بهشت امری است که مورد قبول همگان است. ولی در تبیین خلود دوزخیان، با دو دیدگاه مواجه هستیم:

گروهی خلود را به معنای وقوف جاودان دانسته و با تمسک به منابع دینی بر آن شده‌اند که مبتلایان به عذاب الهی امکان رهایی از آن را ندارند: علامه مجلسی نظر خود را چنین مطرح می‌کند: هر کافر منکری که ضرورت دین اسلام را انکار کند در آتش مخلد خواهد بود و عذاب او به هیچ وجه تخفیف نمی‌گیرد. مگر مستضعفین که ظرفیت اندک فهمشان یا تمام نشدن حجت بر آنها به شرط همت کردن و جحد در درک حقیقت، به احتمال در زمره «مرجون لأمر الله» واقع می‌شوند. از غیر شیعیان چه مخالفین به امامت و چه گروه‌های غیر شیعه اثنی عشری دو گروه هستند. اول متعصبانی که با دریافت تمام شرایط امامت و ولایت باز هم در امر ولایت اختلاف کردند که آنان همیشه در آتش جاودان خواهند بود و دسته دوم شامل مستضعفین است که یا عقل ضعیف دارند یا کسانی که با وجود دقت و جستجو باز هم به تشخیص درست نرسیده‌اند یا در زمان فترت یا غیاب امامان معصوم بوده‌اند به طوری که خبر درستی به آنان نرسیده است، در این صورت نیز در زمره «مرجون لأمر الله» خواهند بود. مرتکبین معاصی کبیره از شیعیان دوازده امامی حتماً داخل در دوزخ خواهند شد و بعد از آن رها می‌شوند (مجلسی بی‌تا: ۵۱۵). به همین نحو، خواجه نصیر (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۷: ۳۰۴) و علامه حلی (حلی، ۱۴۲۶: ۲۲۶) نیز اذعان می‌کنند بر اینکه کافر همواره جاودان و مخلد در آتش است و صاحب گناهان کبیره نیز چون دلش منور به

نور ایمان است، لذا مستحق بخشش بوده و با توقف در دوزخ زمینه‌رهای خود را فراهم می‌سازد؛ لذا معنای خلود فقط در مورد کافران و مشرکان صدق خواهد کرد (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۷: ۳۰۴).

گروهی دیگر با بهره‌گیری از مضامین فلسفی و عرفانی، خلود را مکث طولانی دانسته و معتقدند دوزخیان توسط شفاعت انبیای الهی در نهایت با رحمت خداوند از آتش خلاصی می‌یابند. این نکته لازم به ذکر است که منظور از منکرین خلود در عذاب، خارج شدن از دوزخ نیست بلکه دائمی نبودن عذاب دوزخ است.

امام خمینی (ره) در ضمن التفات به بحث فلسفی و عقلانی از خلود در آخرت، به بیان ضرورت رحمانیت و رحیمیت خداوند پرداخته و بهره‌مندی از نعمت شفاعت اکبر را بعد از ناامیدی از شفاعت سایر شفیعیان محشر، مطرح می‌کنند. رویکرد امام خمینی به مسأله خلود به گونه‌ای است که تنها به بیان شرایط، الزامات و ویژگی‌های مخلصین در آتش نمی‌پردازد و در کنار آن به نحو فلسفی علت عدم تحمل عذاب آخرت، همچنین راه‌های خلاصی از آتش دوزخ را نیز آموزش می‌دهند.

امام خمینی (ره) در تبیین اخلاقی خلود، بیشتر از آنکه به بررسی اصل موضوع پردازند، سعی کرده‌اند به بیان شدت و سختی عذاب الهی، همچنین راه‌های مبتلا شدن و در عین حال رها شدن از عذاب خداوند پردازند. به صراحت بیان می‌کند که در دوزخ اخروی، عده بسیار کمی هستند که توسط شفاعت کنندگان دستگیری نمی‌شوند و اکثریت اهل دوزخ بدون نیاز به شفاعت خداوند از آتش خلاصی می‌یابند.

ایشان در کتاب جهاد اکبر می‌فرمایند: «خدا نکند که انسان بر اثر کثرت معاصی از درگاه حضرت باری تعالی رانده و مردود گردد و از رحمت الهی محروم شود، که جز خلود در آتش جهنم، راه دیگری نخواهد داشت. بترسید از اینکه خدای نخواستہ از رحمت و عنایت الهی محروم گردید و مورد خشم و غضب و عذاب او واقع شوید. مبدا اعمال شما، کردار و گفتار شما طوری باشد که توفیقات را از شما سلب کند و جز خلود در نار برای شما راهی نباشد. شما الآن یک سنگ گرم را نمی‌توانید دقیقه‌ای میان کف دست نگه دارید؛ از آتش جهنم پرهیزید» (۱۳۸۳: ۲۲).

امام خمینی (ره) در تبیین عرفانی خلود، بیش از همه به تأثیرگذاری فطرت الهی انسان در آخرت می‌پردازند. فطرتی که طبق صریح آیات قرآن، الهی بوده و به همین خاطر در دیدگاه عرفانی امام خمینی، هرگز قابل زوال و نابودی نیست و تنها می‌تواند به حجاب‌های ظلمانی ناشی از معاصی گرفتار شود. اگر انسان گناهکار، می‌تواند به خلاصی از دوزخ امیدوار باشد، از برکت نورانی شدن مجدد فطرت الهی است که با تحمل عذاب دوزخ، حجاب خود را از دست داده است.

ایشان در بیان محتوای فطرت و مصادیق امور فطری که تخلف از آنها می‌تواند به خلود در عذاب بیانجامد، معتقدند: "اصول و ارکان ایمان، که عبارت از معرفت و توحید و ولایت - که ایمان به رسل است - و ایمان به یوم المعاد و ایمان به ملائکه و

کتاب الهیه [است]، از فطریات است؛ الا آن که بعضی از آنها از فطریات اصلیه است چون معرفت و توحید، و بعضی دیگر از متفرعات است." (۱۳۸۲: ۹۸).

راهکار امام خمینی (ره) جهت رهایی از خلود در عذاب

۱. محاسبه نفس: محاسبه نفس را در قالب سه شرط مشارطه، مراقبه و محاسبه بیان می کند. ایشان معتقدند انسان برای آنکه در محاسبه نفس خود موفق باشد لازم است تا از ابتدا برای خود شروطی را وضع کند و خود را ملزم به عمل کردن آن قوانین نماید. هر چه قدر الزام انسان بیشتر باشد، مرحله مراقبه وی، مؤثرتر و مفیدتر خواهد بود. بعد از این مرحله، نوبت به محاسبه نفس می رسد که در آن، طبق آنچه برای خود شرط گذاشته بود و قانونی را برای خود وضع کرده بود، به محاسبه می پردازد و میزان وفای به شرط خود را در این محاسبه می سنجد (۱۳۸۱: ۹).

۲. اصلاح عمل: از دیگر راه های خلاصی از عذاب خداوند که می تواند به نحو فلسفی و عرفانی قابل تحلیل باشد، اصلاح عمل انسان است که ناظر به تأثیر متقابل اعمال در شخصیت و اعتقادات افراد است. این اعتقاد که انسان هر چه را عمل کند، تجسمی از عمل خود را در قیامت می بیند، مورد تأکید امام خمینی نیز واقع شده است. در واقع، ایشان جهنم را چیزی جدای از وجود انسانی و صورت غیبی اعمال وی نمی دانند. ایشان در این باره می نویسد: «باید دانست که از برای هر یک از اعمال، چه اعمال خیریه و چه اعمال شرّیه فاسده، در نشئه ملکوت و عالم غیب یک صورت غیبیه ملکوتیه است که از آنها به گفته ارباب قلوب و اصحاب معارف الهیه و اشارات و صراحتات کتاب شریف الهی و صحیفه نورانی آسمانی و روایات وارده از اهل بیت وحی الهی، بهشت اعمال و جهنم اعمال تشکیل شود. و ارض ملکوت، خود در ابتداء امر ساده و قیعان است، و عمل بنی آدم آن را آبادان و معمور کند. در قرآن شریف به تعبیرات مختلفه از این حقیقت غیبیه پرده برداشته، چنانچه در آیه ۳۰ از آل عمران فرماید: «يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا». و این آیه شریفه کالصریح در این است که انسان خود اعمال را در آن روز می بیند؛ چه اعمال صالحه و چه اعمال سیئه، و تأکید کند این مطلب را آنکه می فرماید در ذیل آیه که: آرزو می کند که بین او و اعمال سیئه اش جدایی بسیار باشد (۱۳۸۲: ۲۸۲-۲۸۱).

۳. شفاعت: آخرین راه نجات از عذاب الهی در دیدگاه امام خمینی بهره مندی از نعمت شفاعت است که به زعم ایشان نصیب همه دوزخیان خواهد شد. در روایات و احادیث، سخن از شفاعت کنندگان مختلفی است، از قبیل: نبی مکرم اسلام و خاندان اهل بیت؛ شهیدان؛ انبیا و اولیای الهی که در مقاطع مختلف به شفاعت دوزخیان می پردازند. در دیدگاه امام خمینی آخرین شفاعت کننده روز محشر، خداوند متعال است که قلم عفو بر گناهان همگان می کشد. امام خمینی جهت برخوردارگی از شفاعت، تصریح بر این نکته دارند که تا فرد لایق نباشد، نمی تواند این نعمت را درک کند. این عدم درک از بخیل بودن یا شافی نبودن خداوند نیست بلکه به دلیل عدم لیاقت و قابلیت فردی است که گرفتار عذاب شده است.

۶. نتیجه گیری

از منظر امام خمینی (ره) افکار و استعداد‌های عامه توان درک ماهیت و نحوه معاد را ندارد و لذا قرآن، وارد بحث ماهیت معاد نشده است و تصریح بر این امر دارند که آنچه قرآن و روایات در باب معاد گفته اند، قصه و شوخی نیست و پس از تأمل، روشن می شود که قیاس آن عالم با این عالم، باطل است. ایشان معتقدند ادراکات اهل این عالم، عاجزتر و نازل تر از آن است که به حقیقت بهشت، دوزخ، فشار قبر، وحشت قیامت و امثال این امور برسد و حقیقت آتش اخروی را از حقایق غیبی و ماورای طبیعی می دانند که از جنس آتش ملاصق با بدن نیست. و نیز معتقدند عالم آخرت و بهشت و جهنم را محیط بر این عالم است و در آخرت به طور کامل عرضه می شوند و انسان به جایگاه ابدی خود، به تناسب اعمال و عقاید و اخلاقیات سوق داده می شود. جهنم، اعمال انسان است که در آنجا حاضر می بیند، صورت بهشتی و جهنم جسمانی، همان صور اعمال و افعال حسنه و سیئه بنی آدم است. ایشان به اقسام بهشت اشاره می نماید که جنت ذات، غایت علم بالله و معارف الهیه است، جنت صفات نتیجه تهذیب نفس و ارتیاض آن است و جنت اعمال صورت قیام به عبودیت و نتیجه آن است و جهنم و عذاب خداوند را به عنوان تجلی رحمت الهی می دانند.

دیدگاه امام خمینی (ره) در باب خلود را می توان چنین برشمرد که قایل به نجات نهایی گناهکاران از عذاب و بهره مندی آنان از شفاعت شفیعان محشر است البته به شرطی که انسان مشمول رحمت الهی بشود. ایشان ضمن تحلیل های مختلف اخلاقی، عرفانی و فلسفی، این مطلب را با تعابیر مختلف بیان کرده و در هر سه تحلیل، به نکات مشترکی از جمله اثرگذاری اعمال انسان بر نفس، زوال ناپذیری فطرت الهی، رحمت عام و گسترده خداوند که زمینه شفاعت از گناهکاران، اشاره کرده اند.

با دقت در قرائن دقیق موجود به این نتیجه می رسیم که خداوند در معرفی بخش کوچکی از نعمتهای نامحدود بهشت - که مورد خواسته و آرزوی تمامی انسانها در همه عصرها میباشد - براساس اصول عقلایی محاوره و متناسب با مخاطبان اولیه قرآن، از الفاظ، تعابیر و معهودات مردم عصر نزول، به صورت بهینه استفاده کرده است، بدون اینکه از مرز واقعگویی خارج شود یا از فرهنگ آن زمان تأثیر بپذیرد. با این وجود در معرفی همین بخش محدود از نعمتهای بهشتی نیز به تفاوت ماهوی آنها با مشابه های دنیایی اشاره کرده و در مقابل از وجود نعمتهای معنوی و نعمتهای بیشمار دیگری که خارج از تصور عقول بشری می باشد، خبر داده است.

منابع

قرآن کریم (۱۳۵۴) ترجمه سید جمال الدین استرآبادی، انتشارات فراهانی.

ابن الأثیر، ضیاءالدین نصر بن عبدالله (۱۴۱۶ق) المثل السائر فیأدب الکاتب و الشاعر، المحقق: احمد الحوفی و بدوی طبانه، مصر، دار النهضه.

ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۷۱) الهیات شفا، تصحیح استاد حسن حسن زاده آملی، دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.

ابن عاشور، محمد الطاهر، (بی تا) التحرير و التنوير، تفسير التحرير و التنوير، تونس، دار التونسیه للنشر،

ابن فارس، (۱۴۰۴ هـ) معجم مقاییس اللغه، افست قم، مکتب الاعلام الاسلامی.

ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۹۹۴م) لسان العرب، چ ۳، بیروت، دار صادر.

آمدی (۱۳۵۹) شرح غررالحکم و دررالکلم، آقا جمال خوانساری، به تصحیح جلال الدین محدث ارموی، تهران، دانشگاه تهران.

بستانی، فؤاد افراهم (۱۳۸۹)، فرهنگ منجد الطلاب "عربی - فارسی" مترجم: محمد بندر ریگی، انتشارات اسلامی، تهران، چ ۱.

سید قطب (۱۹۸۳م) التصوير الفنی فی القرآن، قاهره، دار الشروق، چ ۸.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۵) معاد در قرآن، قم، اسراء.

دغیم، سمیح. (۲۰۰۱) موسوعه مصطلحات الإمام فخر الدین الرازی، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون، چ ۱.

دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۲ش)، لغت نامه دهخدا، سازمان لغت نامه دهخدا.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق) المفردات فی غریب القرآن، بیروت، دار العلم و دار الشامیه.

رحیم پور، فروغ السادات، (۱۳۷۸) معاد از دیدگاه امام خمینی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام، چاپ اول،

رمانی، (۱۹۷۶) النکت فی اعجاز القرآن، چاپ شده در مجموعه سه رساله در اعجاز قرآن، دارالمعارف مصر.

روحانی، محمود (۱۳۶۶) المعجم الاحصائی لالفاظ القرآن الکریم (فرهنگ آماری کلمات قرآن کریم) مشهد، مؤسسه چاپ آستان قدس رضوی.

زمخشری، محمود بن عمر بن محمد، (۱۹۹۵م) الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت، دارالکتب العلمیه.

سجادی، سید جعفر، (۱۳۷۵)، فرهنگ معارف اسلامی، تهران، دانشگاه تهران، چ ۳.

شاذلی، سید بن قطب بن ابراهیم (۱۴۱۲ق) فی ظلال القرآن، دارالشروق، بیروت - قاهره.

شرتوتی، سعید، (۱۳۷۴ش) اقرب الموارد فی فصیح العربیه، تهران، انتشارات اسوه، چ ۱.

شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۱ش) موسیقی شعر، تهران، آگاه.

شهرزوری، محمدبن محمود، (۱۳۸۰)، شرح حکمه الاشراف، تصحیح و تحقیق و مقدمه حسین ضیائی تربتی تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی

الصعیدی، عبدالمتعال (۱۴۲۶ق) بغیة الإیضاح لتلخیص المفتاح، مکتبه الآداب، الطبعة السابعة عشره.

الصفدی، خلیل بن اتابک (۱۴۰۱ق) نصره الثائر علی المثل السائر، بیروت، دارالکتب العلمیه.

طباطبائی، سید محمد حسین، (۱۴۱۷ق) المیزان فی تفسیر القرآن، دفتر انتشارات اسلامی، قم.

طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ش) مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصر خسرو، چ ۳.

طریحی، فخرالدین، (۱۳۷۵ش) مجمع البحرین، تهران، کتابفروشی مرتضوی، چاپ سوم.

الطوسی، التیان، (۱۲۰۹ هـ ق) به کوشش احمد حبیب العاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

عسکری، ابو هلال (۱۴۱۰) الفروق اللغویه، قم، مکتبه بصیرتی.

فخر رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر (۱۴۲۰ق) مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چ ۳. ج ۲.

فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۱۴ق) کتاب العین، قم، اسوه.

قرشی، سید علی اکبر، (۱۳۷۱ش) قاموس قرآن، چ ششم، تهران، دار الکتب الإسلامیه.

القیروانی، ابن رشیق، (۱۴۰۱ق) العمدة فی محاسن الشعر و الأدب، دارالجلیل، الطبعة الخامسة.

مجلسی، محمدتقی، (۱۴۰۴ق) بحار الانوار، بیروت، مؤسسه الوفاء.

مجلسی، محمد باقر بن محمدتقی. (بی تا) حق الیقین، تهران: انتشارات اسلامیة.

مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۷۱)، خودشناسی برای خودسازی، قم: مؤسسه در راه حق.

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

المطعنی، عبدالعظیم (۱۴۱۶ق) المجاز عند ابن تیمیة بین الإنکار و الإقرار، مکتبه وهبه، چ ۱.

مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، (۱۳۷۴ش) تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الإسلامیه، چ ۱.

.....(۱۳۷۷) پیام قرآن: روش تازه ای در تفسیر موضوعی قرآن، تهران: دارالکتب الاسلامیه .

لوئیس معلوف (۱۳۸۷)، کتاب المنجد فی اللغه، مترجم: احمد سیاح ، ناشر: فرحان .

معین، محمد، (۱۳۶۰) فرهنگ فارسی، تهران، انتشارات امیر کبیر.

مطهری، مرتضی، (۱۳۷۲) آشنایی با قرآن، انتشارات صدرا، قم: ج ۱ و ۲، چ ۸

-----، (۱۳۷۸) مجموعه آثار. ج ۱، انتشارات صدرا، قم: ج ۱، چ ۹.

مغنیه، محمد جواد، (۱۴۲۴ق) تفسیر الکاشف، دارالکتب الإسلامیه - تهران، چ ۱.

موسوی خمینی، سید روح الله (۱۳۸۱) شرح چهل حدیث، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

_____ . (۱۳۸۳) جهاد اکبر یا مبارزه با نفس (تقریر بیانات امام خمینی)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

_____ (۱۳۹۴) آداب الصلوئه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

_____ (الف ۱۳۷۸)، صحیفه امام، ۲۱ ج ، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

_____ (ب ۱۳۷۸) ، کشف الاسرار، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

_____ (ج ۱۳۷۸) ، معاد از دیدگاه امام خمینی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

_____ (د ۱۳۷۸) ، شرح حدیث جنود عقل و جهل امام خمینی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

نجفی خمینی، محمد جواد، (۱۳۹۸ق) تفسیر آسان، تهران، اسلامیه چاپ اول.

نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد. (۱۴۰۷ق) تجرید الاعتقاد، دفتر تبلیغات اسلامی، چ ۱.