

## بررسی عقلی و شواهد قرآنی، روایی بر اثبات مفهوم خلود به معنای عدم پیوستگی عذاب در جهنم

عباس همامی<sup>۱</sup>  
محسن علی نجیمی<sup>۲</sup>

### چکیده

یکی از صفاتی که قرآن کریم برای اهل بهشت و دوزخ مطرح کرده است خلود و جاودانگی است. خلود در بهشت با فضل الهی قابل توجیه است اما خلود در دوزخ موجب طرح شبهاتی گردیده است از آن جمله مقید شدن جاودانگی عذاب به وجود آسمانها و زمین و عدم تناسب کیفر خلود با گناه عاصی با توجه به عمر محدود انسان. لذا در بررسی انجام شده با توجه به شواهدی همچون: خلود به معنای مکث طولانی، زمانی بودن کلمه دامت، استثناهایی که در آیات خلود به کار رفته است، عدم اطلاق کلمه خالد به خداوند، خلود نوعی، خلود عذاب در بهشت و جهنم برزخی، سنخیت جهنم با دنیا و تناسب فعل و جزاء یا فائده مقابله به مثل، مبرهن می گردد که مطلق و حقیقی انگاشتن معنای خلود قابل تأمل است.

**کلید واژه ها:** خلود، جاودانگی، بقاء، دوام، برزخ، عذاب.

### بیان مسأله

فلسفه وجود دوزخ و عذابهای وحشتناک آن از یک طرف و لطف و رحمت بی پایان الهی از طرف دیگر انسان ها را به فکر عمیق فرو برده است. جهنم برای گناهکاران و ظالمان هشدار می محسوب می گردد تا از غفلت نجات یافته و خود را از آلودگی های معصیت و تخلف آزاد نمایند و در حقیقت فرصتی برای تجدیدنظر در اعتقاد و رفتار آنان است که امر پسندیده و معقولی است. اما از سوی دیگر کیفر و عقاب جهنم در آخرت انبوهی از سؤالات را پدید آورده است. از جمله اینکه رنج و عذاب بی پایان و غیر قابل توصیف برای بنده ای ضعیف که مورد اغوای شیطان قرار گرفته از سوی خدای حکیم، مهربان و قادر با توجه به کوتاهی عمر انسان عصیانگر چه وجهی می تواند داشته باشد؟ و آیا این امر با عدالت خدای حکیم سازگار است؟ در مقاله حاضر سعی شده برخی نظرات نقد و بررسی گردد.

اعتقاد به جاودانگی در انسانهای ماقبل تاریخ؛ مصر باستان؛ تمدن بین النهرین؛ ایران، یونان، هند و چین باستان؛ ژاپن؛ آفریقا و آمریکا دیده می شود (نک: اکبری ۲۳ - ۴۰). در ادیان ابراهیمی نیز به این امر اشاره گردیده است. آئین یهود معتقد به جاودانگی انسان پس از مرگ است. در تورات چنین می خوانیم: «و بسیاری از آنان که در خاک زمین خوابیده اند بیدار خواهند شد اما ایشان به جهت حیات جاودانی و آنان به جهت خجالت و حقارت جاودانی» (دانیال ۲/۱۲) در اعتقادات مسیحیت نیز چنین آمده است: «و ایشان در عذاب جاودانی خواهند رفت اما عادلان در حیات جاودانی» (انجیل متی، ۴۶/۲۵).

در اسلام آیات متعددی اشاره به جاودانگی در بهشت یا عذاب دارد. جاودانگی در بهشت از ناحیه فضل الهی کاملاً توجیه پذیر است. اما جاودانگی حقیقی در عذاب و جهنم از طرف خدای عادل با توجه به کوتاهی عمر انسان موجب مناقشاتی گردیده است.

از طرف دیگر زبان قرآن علاوه بر سطح جمله ها می تواند در سطح واژگان بسیط و مفردات نیز مطرح شود. در ناحیه بسیط با توجه به این پیش فرض مبنایی، که قرآن برای فهماندن معانی و مقاصد مورد نظرش، الفاظ را نیز خود انتخاب کرده است؛ مهم ترین بحث، دلالت الفاظ بر مسمای حقیقی با تمام اوصافشان، آن گونه که در فهم عرفی متداول است می باشد (نک: جوادی آملی، ۱/ ۳۳ و ایزوتسو، ۴). لذا در ارائه مفهوم خلود نیز نباید این ارتباطات خدشه پذیرد.

### سوالات اساسی بحث

بررسی عقلی و شواهد قرآنی، روایی بر اثبات مفهوم خلود به معنای عدم پیوستگی عذاب در جهنم // ۴۵  
لفظ خلود در آیات الهی مربوط به مَخْلَدین جهنم ۳۸ مورد است. طبق بررسی به عمل آمده ۱۰ آیه آن شامل مؤمن و کافر و ۲۸ آیه مربوط به کفار و منافقین است.

براساس شواهد بسیاری خلود مؤمنین فاسق در جهنم به معنای عدم پیوستگی عذاب یا نجات آنان از دوزخ است. همانگونه که قرآن کریم نجات متقین از دوزخ را وعده داده است. (مریم، ۷۲)  
ملاحظه در آیات ۱۰۷ و ۱۰۸ سوره هود نشان دهنده جاودانگی اهل شقاوت در عذاب است منتها آن را به «مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ» معلق کرده است. لذا در مورد منقطع شدن یا نشدن عذاب دوزخ یا عذاب از کفار اختلافاتی مطرح شده است. مهمترین سئوالات و شبهاتی که مفسران در مسئله خلود مطرح کرده اند دو سؤال است:

اولاً جاودانگی عذاب را مقید به آسمانها و زمینی کرده که عمر جاودانه ندارند و از سوی دیگر نیز آیاتی وجود دارد که ابدیت و جاودانگی عذاب را بدون هیچ قیدی مطرح کرده است (نک: جوادی آملی، ۸/ ۳۷۹ - ۳۸۴)

ثانیاً توجه به ضرورت توافق کيفر با عمل. از آنجا که خدای سبحان عادل است چنانچه نخواهد در جزا دادن احسان کند باید به عدل رفتار کند زیرا رحمت و احسان، تفضل است ولی عدل ضروری و واجب است. از سوی دیگر اقتضای عدل خدا آن است که در برابر گناه محدود، کيفر محدود مقرر کند تا کيفر، عدل و همتای گناه باشد. (جوادی آملی، ۸/ ۳۸۹).

در مورد اعتقاد به خلود گناهکاران در عذاب یا خلود عذاب جهنم برخی ادعای اجماع (همانجا، ۸/ ۳۸۷؛ مجلسی، ۸/ ۳۵۰) و بعضی آن را از ضروریات مسلمة دین اسلام (طیب، ۱/ ۲۹۴) شمرده اند.

تحقیقات انجام شده نشان می دهد برخی متکلمین کلام جدید و متکلمین کلام اسلامی اعتقاد به خلود و جاودانگی پس از مرگ را در مفهوم نسبی آن باور دارند. در مقابل برخی دیگر معتقدند خلود و جاودانگی مطلق و حقیقی است و سعی نموده اند با ذکر دلایلی آنرا اثبات و شبهات را دفع نمایند. در روایات اسلامی نیز دو گونه نگرش به بحث خلود شده است. ظاهر برخی روایات، خلود را به معنای پیوستگی عذاب یا نعمت در قیامت و برخی به معنای عدم پیوستگی عذاب یا نعمت دانسته اند. در این نوشتار با بررسی معانی لغوی خلود و رجوع به روایات و بررسی ادله عقلی، اشکالات مطرح پاسخ داده می شود.

خلود در بهشت یا جهنم یکی از مسلمات قرآنی و روایی در اسلام است اما در اینکه خلود به معنای «عدم پیوستگی عذاب در جهنم» است می توان شواهد عقلی، قرآنی، و روایی اقامه کرد.

## ۱- بررسی لغوی واژه خلود

یک. کلمه «خلود» از ریشه خلد یخلد خلوداً گرفته شده و در معنای آن چنین گفته اند:

بسیاری آن را دوام البقاء (جوهری، ۲/ ۴۶۹) یا البقاء والدوام (حمیری، ۳/ ۱۸۷۷ و واسطی، ۴/ ۴۳۷) و یا دوام البقاء فی دار لا یخرج منها (ابن منظور، ۳/ ۱۶۴) دانسته اند که در این صورت دارالخلد به آخرت اطلاق شده زیرا اهلش باقی هستند.

و نیز به معنای بقاء (صاحب بن عباد، ۴/ ۳۰۳) یا بقائی که زمانی شروع شده و انتهای ندارد. (حمیری، ۳/ ۱۸۹۶). به معنای ثبات نیز آمده است (ابن منظور، ۳/ ۱۶۴ و ابن فارس، ۲/ ۲۰۷) بنابراین «رَجُلٌ مُخَلَّدٌ» یا «الْمُخَلَّدُ مِنَ الرَّجَالِ» کسی است که مُسَن شده و در چهره او پیری نمایان نگشته است بلکه جوانی ملازم اوست. مبرا بودن شی از فساد و باقی ماندن بر حالتی که بوده است و هر چیزی که تغییر و فساد در اشیاء را کُند و آهسته نماید، در عرب به خلود متصف شده است (راغب، ۱۴۰۴، ۲۹۱). به معنای بی مرگی نیز آمده است. از رسول خدا (ص) نقل شده که فرمود:

«اذا دخل اهل الجنة الجنة و اهل النار النار اُتی بالموت فی صورهِ کبشٍ أُمْلَحِ ثم نودی: یا اهل الجنة و یا اهل النار فیشربون لصوته ثم یذبح علی الصراط؟ فیقال: خلود لا موت» (زمخشری، ۳/ ۲۵۶ و نیز زحیلی، ۱۶/ ۸۹ با کمی تفاوت). به معنای مکث طویل نیز دانسته شده است. مجمع البحرین می گوید: «وانت خبیرٌ بأن الآیات الدلالة علی عقاب العصاه و خلود هم فی النار المراد به المكث الطویل، و استعماله بهذا المعنی» (طریحی، ۳/ ۴۴ و نیز آمدی، ۴/ ۳۸۰) «توبه آیات دلالت کننده بر مجازات گناهکاران و خلود آنان در آتش، آگاهی داری که منظور از آن مکث طویل است و بکار بردن آن به همین معناست».

بنا بر این معنای لغوی نشان می دهد که خلود به معنای دوام و بقاء؛ با لحاظ شروع زمانی و نیز ثبات و ملازمت آمده است و دوام هر چیزی به مقتضای موضوع و ظرفیت آن است پس دوام در این دنیای فانی طول عمر و مکث طویل (مصطفوی، ۳/ ۹۸) و در آخرت بنا بر کیفیتی است که مقتضای آن است.

از دیگر معانی مهم خلود مکث طویل، ثبات، و مبرا بودن شیئی از فساد و باقی ماندن بر حالت قبلی است. استعمال هر کدام از معانی در مباحث قرآنی و روایی محتمل است.

دو. چنانچه در مباحث لغوی قابل ملاحظه است، یکی از معنای پر استعمال کلمه خلود «مکث طویل» یا «طول اللبث» دانسته شده است.

در نظر گرفتن یکی از چند معنای متفاوت برای لغات قرآنی، الزاماً استخدام ملاک و معیاری را

بررسی عقلی و شواهد قرآنی، روایی بر اثبات مفهوم خلود به معنای عدم پیوستگی عذاب در جهنم ۴۷//  
طلب می‌کند. در عرف مشهور، کتب مختلف و حتی گفتار دانشمندان، کلمه «اب» به معنای پدر ملحوظ است. اما به راستی چرا مفسرین، خصوصاً مفسرین شیعه، در صدد نفی این معنا برای یکی از مربوطین حضرت ابراهیم علیه السلام که در قالب «اب» از او یاد شده، هستند؟ وضوح و روشنی پاسخ یعنی «دفع مشرک بودن والدین حضرت ابراهیم علیه السلام» تمام اذهان را به سمت نفی معنای پدر می‌برد تا شبهه‌ای اتفاق نیفتد. برای نمونه علامه طباطبائی توسع لغت برای ارائه مفهوم «اب» را پذیرفته تا بتواند اثبات عدم ابوت واقعی برای آزر بنماید. (طباطبائی، ۱۶۵/۷)  
به راستی چگونه است که در برخی موارد توسع لغت پذیرفته می‌شود ولی در برخی موارد پذیرفته نشده است؟

علاوه بر لغویون، مفسرین و متکلمین فراوانی عبارت «مکث طویل» را جهت ارائه مفهوم کلمه خلود پذیرفته‌اند. برای نمونه محمد بن ابی بکر رازی (فخررازی، ۵۷ و فخر رازی، ۱۸/۲۵) وسید قطب (سید قطب، ۲۸۸/۵)، مغنیه (مغنیه، ۴۰۱/۱)، فاضل مقداد (فاضل مقداد، ۴۲۵)، جرجانی (جرجانی، ۱۹۵/۲)، شیخ طوسی (طوسی، ۲۹۵/۳) و طبرسی (طبرسی، ۷۸۷/۲) چنین اعتقادی دارند اگرچه برخی در تفسیر آیات قرآن، با فرض اجماع معنای مشهور را پذیرفته‌اند.

تنها دلیل کسانی که خلود را به معنای پیوستگی عذاب یا نعمت گرفته‌اند، اجماع امت بر این موضوع بوده است. آیا چنین اجماعی وجود دارد؟ اگر چنین اجماعی وجود داشته باشد، آیا با توجه به آیات الهی و ادلة عقلی دیگر و نیز روایات نقل شده، دال بر خلود به معنای مکث طویل، می‌تواند صحیح باشد؟

سه. لفظ «ماکثین» در مورد اهل بهشت و جهنم استعمال گردیده است. در مورد اهل بهشت فرمود: «ماکثین فیهِ اَبداً» (الکهف، ۳) و در مورد اهل جهنم فرموده: «انَّكُمْ ماکثُونَ» (الزخرف، ۷۷) مکث در لغت به معنای «اقامت همراه با انتظار» و نیز «درنگ کردن در مکانی» (حسینی زبیدی، ۲۶۶/۳) آمده است. ابن منظور مکث را «اللبث و الانتظار» معنا کرده است. لذا در مورد عبارت شریفة «فَمَكَّتْ غَيْرَ بَعِيدٍ» (النمل، ۲۲) می‌گوید: «أی غیر طویل» (ابن منظور، ۱۹۱/۲) بنابراین می‌توان گفت قرآن کریم خلود در جهنم را معنا کرده ولی دیگران غفلت کرده‌اند. مفهومی که در لغت مکث نهفته، انتظار است، لذا به نوعی اهل جهنم انتظار به پایان رسیدن آن را دارند ولی در مورد اهل بهشت کلمه «ابدأ» این نوع انتظار را منتفی می‌کند پس پایان پذیری اقامت در بهشت، معنا ندارد.

چهار. در برخی روایات خلود مترادف با «بی مرگی» دانسته شده است. (زمخشری، ۲۵۶/۳)

۴۸// پژوهش نامه قرآن و حدیث، شماره ۱۷، پاییز و زمستان ۱۳۹۴

چنانچه از امام صادق و امام باقر(ع) نقل شده است. (حر عاملی، ۱/۳۷۲)

نگاهی اجمالی به روایات اهل بیت) نشان می‌دهد مرگ، فنا و نابودی نیست بلکه نوعی انتقال است. امام سجاد علیه السلام چنین مفهومی را در توصیف روز عاشورا استعمال فرموده است. (صدوق، معانی الاخبار، ۲۸۹ و همو، اعتقادات الامامیه، ۵۲)

بنابراین، روایاتی که مرگ در بهشت و جهنم را منتفی دانسته و تثبیت خلود کرده‌اند، به این معناست که انتقال از بهشت و جهنم امکان‌پذیر نیست، آیا واقعاً معنای عدم انتقال از جهنم، «معذب بودن دائمی و همیشگی» است. اخبار بعد از عذاب یا کیفری که در مقابل ارتکاب اعمال فاسد صورت گرفته، مشخص نیست. زیرا اخبار مربوط به معاد و زندگی پس از مرگ صرفاً از طریق آیات و روایات مشخص می‌شود که همه به آن اذعان دارند و چنین اخباری در روایات وجود ندارد. علامه طباطبائی معتقد است، دست یافتن از جزئیات معاد، فقط از طریق وحی نبی صادق امکان دارد که صداقتش اثبات گردیده است. (طباطبائی، ۱/۴۱۲) ثانیاً مگر تمام جزئیات معاد در اختیار بشر گذارده شده؟ به راستی چرا امام صادق(ع) از علم خدای تعالی به کیفر گناهکاران در جهنم، قبل از وجود آنان در دنیا به «سر» یاد کردند. (نک: صدوق، التوحید، ۳۵۵)

پنج. در سه آیه از آیات قرآن کریم خلود مؤکد به کلمه «ابدأ» شده است. به طور قاطع می‌توان گفت دو آیه از این دسته آیات مخصوص اهل جهنم است که به آن خلود ابدی می‌گوییم. مشمولین این آیات برای همیشه در جهنم خواهند ماند. این موضوع از کلمه «ابدأ» اخذ می‌گردد نه از کلمه «خلود». البته این دسته از جهت کمیت در حداقل جمعیتی قرار دارند که در جای خود بحث شده است. (نک: علی نجیمی، پایان نامه مراتب خلود در قرآن و روایات و مقایسه نظرات کلام جدید)

نتیجه اینکه از مباحث لغوی خلود و مکث می‌توان به «اشتباه بودن معنای مشهور» پی برد.

## ۲- خلود نوعی

ملاصدرا در مباحث مختلف خود، خلود اهل جهنم را مطرح ساخته منتها بر خلاف اینکه به ملاصدرا نسبت داده شده که در زمره مخالفین خلود است ولی او به خلود معتقد است اما آنرا برخلاف معنای مشهور تلقی می‌نماید چنانکه می‌گوید: «و عندنا ایضاً اصول دالّه علی انّ الجحیم و آلامها و شرورها دائمة باهلها كما انّ الجنة و نعيمها و خیراتها دائمة باهلها الا انّ الدوام لكل منها علی معنی آخر» (صدر المتألهین، الحکمة المتعالیه، ۳۰۷/۹) و حکیم سبزواری برای ترجمان جمله ملاصدرا چنین می‌نگارد: «ای الدوام للنعم شخصی و للآلم نوعی فنوع المعذب المتألم

بررسی عقلی و شواهد قرآنی، روایی بر اثبات مفهوم خلود به معنای عدم پیوستگی عذاب در جهنم ۴۹//  
محفوظ بتعاقب الاشخاص» (همانجا، تعلیقات) بنابراین حتی اصطلاح شخصی و نوعی از ملاصدرا نیست بلکه از حکیم سبزواری است. ملاصدرا با اعتقاد به اصل عذاب دائمی و همیشگی؛ معتقد است کفار بعد از تحمل عذاب متناسب با جرم خود از آتش رهایی یافته و کفار دیگری جایگزین آنها می‌شوند. و نیز در پاسخ به کسی که انقطاع عذاب را با مطالب قبلی ملاصدرا مبنی بر عذاب دائمی متنافی می‌داند چنین می‌گوید: «لا نسلم المنافاة اذلا منافاة بین عدم انقطاع العذاب عن اهل النار ابدأ و بین انقطاعه عن کل واحد منهم فی وقت» (همانجا، ۳۰۹/۹)

برخی معتقد شده‌اند ملاصدرا در اواخر عمر از نظریه اش عدول کرده و در کتاب عرشیه (نک: عرشیه، ۲۸۲) برخلاف نظر قبلی خود نظر داده است در صورتی که جملات اواخر عمر ایشان با خلود نوعی همخوانی داشته و به هیچ وجه متعارض نیست. (نک: قدردان قراملکی، ۲۰۶ - ۲۱۲). ملاصدرا در تفسیر قرآن بحثی تحت عنوان «تحقیق عرشی [هل توجب الکبیرة الخلود فی النار]» دارد در این بحث همسو با بقیه متکلیمن با ارائه مباحثی صاحب کبیره را مخلد در آتش نمی‌داند و با مباحث مفصلی رحمت الهی را با عذاب دائمی در منافات می‌داند: «کما بین فی مقامه - و الرحمة الالهية التي وسعت كل شيء تنا في التعذيب الدائم كما مرت الاشارة اليه من قسم الاشقياء» (صدرالمتالهین، تفسیر القرآن الکریم، ۳۴۷/۱ و نیز نک: همانجا، ۳۰۹/۱ - ۳۱۰ و نیز نک: صدرالمتالهین، العرشیه، ۲۸۰)

بنابراین یکی از احتمالات عقلانی برای بحث خلود در قرآن احتمال مطرح شده از سوی ملاصدرا است. ذکر مجدد این نکته مهم می‌نماید که ملاصدرا از مخالفین خلود نیست بلکه مفهوم خلود را با توجه به ادله‌ای بر خلاف معنای مشهور آن تفسیر می‌کند.

### ۳- نسبی بودن معنای خلود

جعل کلمه «خلود» یک اصطلاح خاص از سوی قرآن است. و نمی‌توان مفهوم واقعی آن را صرفاً از زبان عرب دریافت کرد. لذا لزوم فراگیری آن از جانب قرآن کریم و روایات امری واضح به نظر می‌رسد. زیرا قرآن در افاده معانی، شیوه‌ای ویژه خود دارد که نه به سادگی روش گفتار عامه است و نه به پیچیدگی تعبیّرات خواص، بلکه حد وسطی بین این دو شیوه (شیوه‌ای سهل و ممتنع) برگزیده است. (معرفت، ۹۶/۱) که در احادیث مختلفی از پیامبر اکرم (ص) این موضوع نقل شده است. (کلینی، ۵۹۹/۲).

در حدیث آمده است که: «فما من آية ألا ولها ظهر و بطن» (مجلسی، ۹۴/۸۹)

قرآن همانند هر صاحب اصطلاحی، زبان ویژه خود را دارد، واژه‌ها و تعبیّرات را در مفاهیمی

۵۰// پژوهش نامه قرآن و حدیث، شماره ۱۷، پاییز و زمستان ۱۳۹۴

استعمال می‌کند که خود اراده کرده بی آنکه در لغت یا دیگر عرف‌ها دلیلی بر آن استعمال یافت شود؛ زیرا این گونه استعمال‌ها، اصطلاح ویژه قرآن است که جز از خود قرآن دانسته نمی‌شود. (معرفت، ۹۷/۱). امیر مؤمنان (ع) به این دلیل می‌فرماید: «برخی آیات قرآن به وسیله آیات دیگر گویا می‌گردد و آیات آن گواه یکدیگرند» «سید رضی، خطبه ۱۳۳».

همچنین در قرآن تعبیّراتی وجود دارد که برای فهم دقیق معانی آنها به ژرف اندیشی و کنکاش عمیق نیاز است و راه دیگری جز اندیشیدن در خود قرآن و مقارنه آیات با یکدیگر ندارد. (معرفت، ۹۷/۱) بنابر این قرآن دارای اصطلاحات خاص خود است و مفهوم خلود می‌تواند یکی از آنان باشد.

شواهد و قرائنی در قرآن کریم و روایات یافت می‌گردد که «نسبی بودن مفهوم خلود» و یا به تعبیر دیگر «ارائه معنای جدیدی از خلود» را نشان می‌دهد. این شواهد عبارتند از:

**الف- دو بهشت و دو جهنم:** حمران می‌گوید به امام صادق علیه السلام عرض کردم: برخی می‌گویند: تعجب نکنید از گروهی که گمان می‌کنند خدای تعالی آنها را از آتش خارج می‌کند و به همراه دوستانش در بهشت جای می‌دهد. امام (ع) فرمود: «أما یقرءون قول الله تبارک و تعالی: وَ مِنْ دُونِهِمَا جَنَّتَانِ (الرحمن، ۶۲) إنها جنة دون جنة، و نار دون نار، إنهم لا یساکنون أولیاء الله - و قال- إن بینهما و الله منزلة و لكن لا أستطیع أن أتکلم، إن أمرهم لأضیق من الحلقة، إن القائم إذ اقام بدأ بهؤلاء» (بحرانی، ۱۳۳/۳) در حدیث دیگری از امام باقر (ع) نمایان می‌شود که این دو بهشت

، دو بهشت برزخی و قیامت نیستند بلکه هر دو بهشت قیامت هستند. (همو، ۲۴۲/۵)

نتیجه به دست آمده از این روایت می‌تواند مفهوم خلود به غیر معنای مشهور باشد زیرا ممکن است دو جهنم مخصوص دسته‌ای و دسته‌ای دیگر باشد، یعنی افراد مخلد در آتش در مکانی غیر از افراد مخلد ابدی در مکانی دیگر باشند.

**ب- اطفال مشرکین در جهنم -** خدیجه علیها السلام از پیامبر اکرم (ص) در مورد جایگاه اطفال مشرکین در هنگامه قیامت در زمان جاهلیت سؤال کرد؟ فرمود: «هُم فی النَّار» (مجلسی، ۸/۳۵۰) شکی نیست که این نوع افراد در زمره کفار و مشرکین محسوب می‌گردند و علاوه بر اینکه مقصّر نیستند، مکلف هم نبوده‌اند لذا اینان در مرتبه کفار مستضعف جای می‌گیرند. اینان افرادی هستند که قطعاً از جهنم خارج می‌گردند ولی در عین حال قرآن کریم «خلود» را برای کفار تثبیت کرده است. بنابراین خلود، معنای مشهور خود را از دست می‌دهد. روایات یا آیاتی که مؤمنین گناهکار را مخلد در آتش معرفی کرده است نیز از همین قبیل است. (نک: مجلسی، ۸/باب من یخلد فی النَّار و من یخرج منها) به عنوان مثال امام باقر (ع) فرمود: «لا یخلد الله فی النار إلا أهل

بررسی عقلی و شواهد قرآنی، روایی بر اثبات مفهوم خلود به معنای عدم پیوستگی عذاب در جهنم ۵۱//  
الکفر و الجحود و أهل الضلال و الشرك و من اجتنب الكبائر من المؤمنین لم یسأل عن الصغائر  
قال الله تعالی « إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سیئاتکم و ندخلکم مدخلا کریماً »  
گفته شد: پس شفاعت مؤمنین برای کیست؟ فرمود: از پدرانم و آنها از علی (ع) که فرمود از رسول  
خدا شنیدم که فرمود: إنما شفاعتی لأهل الكبائر من أمتی.

آیاتی که مؤمنین گناهکار را مخلد در آتش می داند کلمه خلود به کار رفته بنابراین خلود نسبی بوده  
و معنای مشهور را ندارد.

پ- عدم دخول شیعه در جهنم - برخی روایات از اهل بیت عصمت و طهارت (ع) وارد شده که  
مفهوم آنها عدم ورود شیعیان اهل بیت در جهنم و آتش است. میسره می گوید: شنیدم که امام رضا  
(ع) می فرماید: «به خدا قسم یک نفر از شما در آتش جهنم دیده نمی شود، میسره می گوید گفتم:  
در کجای کتاب خدا نوشته؟ فرمود: در سورة الرحمن: «فیومئذ لا یسأل عن ذنبه منکم إانس و لا  
جان» گفتم: در آیه شریفه «منکم» نیست. فرمود: «بلی ، قطعاً اگر در آن آیه «منکم» نبود عذاب از  
همه مخلوقات برداشته می شد.» (مجلسی، ۳۵۴ / ۸ و روایاتی با همین مضمون). دلیل عدم ورود  
شیعه به جهنم می تواند نحوه خلقت آنان نیز باشد. (صفا، ۱ / ۱۵)

غیر شیعه بودن ماندگاران در جهنم و خارج شدگان از آن نتیجهی روایات مذکور است.. قرآن کریم  
خلود را به کفار اطلاق کرده و هر دو دسته اینها کافر هستند پس خلود معنای نسبی می یابد نه  
مطلق. ممکن است اشکال شود مقصود از کسانی که از جهنم خارج می شوند مسلمانان غیر شیعه  
هستند اما باید گفت: براساس ادله بسیاری از جمله بحث ایمان در روایات، مطلق کسانی که  
ولایت ائمه را قبول نکرده اند کافر محسوب می شوند. (نک: قمی، ۸۴ / ۱ و ۸۵ و بحرانی، ۲ / ۲۰۲  
و ۱۹۸ / ۱ و مجلسی، ۳۹ / ۲۹ و نیز کتب مربوط به امامت و ولایت مثل الاحتجاج طبرسی، ۱ /  
۹۸ و بعد از آن) البته بزرگانی همچون حضرت امام خمینی (کلمه مؤمن را در مقابل مخالف و  
کلمه مسلمان را در مقابل کافر قرار داده اند) (امام خمینی، ۳۳۴ / ۱، مسأله ۲ و ۱۳ و ۳۱۰ / ۱ و ۸۱ / ۲  
مسأله ۵) بنابراین کلمه کافر در قرآن لفظ عامی است که تمام غیر مؤمنین را شامل می گردد.

ت - خلود، عذاب یا نعمت پیوسته نیست - زراره از امام باقر (ع) در مورد دو آیه شریفه ۱۰۷ و  
۱۰۸ هود سؤال کرد. امام (ع) فرمود: «هاتان الآیتان فی غیر اهل الخلود - من اهل الشقاوة و  
السعادة، إن شاء الله يجعلهم خارجین- و لا تزعم یا زرارة انی أزعم ذلك». (عیاشی، ۲ / ۱۶۰) دو  
برداشت از این روایت:

یک. عبارت «فی غیر اهل الخلود» در روایت آمده در صورتی که در آیه شریفه عبارت «خالدین

فیها» آمده است.

امام (ع) برای مفهوم خلود دو معنا در نظر گرفته اند. مفهوم اول به معنای پیوستگی عذاب یا نعمت  
، که آنرا مفروض گرفته اند، و در بیان مفهوم دوم به زراره فرمود: در این دو آیه خلود معنای اول را  
ندارد لذا با عبارت «غیر اهل الخلود» آنرا تفهیم کرد. و حال آنکه در آیه شریفه لفظ خلود آمده  
است پس معلوم می شود خلود در قرآن بیش از یک معنا دارد. در نظر زراره خلود به معنای  
پیوستگی عذاب یا نعمت است ولی امام (ع) به او هشدار دادند که در این آیه خلود چنین معنایی  
ندارد. بنابراین خلود معنای نسبی دارد نه مطلق.

دو. عبارت «فی غیر اهل الخلود» نشان می دهد در برخی آیات شریفه قرآن خلود به معنای  
پیوستگی عذاب یا نعمت است لذا کلام امام (ع) با عبارت: «هاتان الآیتان» شروع شده، یعنی این  
دو آیه معنای عدم پیوستگی خلود را نشان می دهد. بنابراین از کلام امام (ع) مشخص می شود که  
این دو آیه با بقیه آیات خلود مفهوم متفاوتی دارد. خلود اندکی از اهل عذاب، پیوستگی عذاب، و  
خلود اهل بهشت، پیوستگی نعمت است. البته مفهوم پیوستگی عذاب یا نعمت، از کلمه «ابدأ»  
گرفته می شود نه از کلمه «خلود».

ث - غفران الهی - آیاتی در قرآن کریم وجود دارد که غفران الهی را برای کفار، مشرکین و منافقین  
منتفی می کند. از جمله: «إِنَّ اللَّهَ لَا یَغْفِرُ أَنْ یُشْرَكَ بِهِ وَ یَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ یَشَاءُ» (النساء،  
۴ و ۱۱۶) و یا (التوبه، ۸۰)

مفسرینی که خلود را به معنای مشهور پذیرفته اند، عدم غفران الهی را مترادف با خلود به معنای  
مشهور دانسته اند. در صورتی که چنین برداشتی صحیح نیست. لذا دو احتمال وجود دارد: احتمال  
اول: عدم غفران در این آیات مربوط به کسانی است که خلود ابدی در جهنم دارند نه صرفاً خلود.

احتمال دوم: دنیا دار تکلیف است و و بنده گناهکار در دنیا استغفار و توبه می کند و غفران و عفو را  
از طرف حضرت حق دریافت می کند، لذا در مباحث فقهی بحث استغفار قالب وجوب یا  
استحباب به خود گرفته است. ولی در آخرت استغفاری وجود ندارد، صرفاً غفران الهی براساس  
مشیت خدای تعالی صورت می گیرد. زیرا تکلیفی در کار نیست، حال اگر کسی جرم مشخص،  
معین و محدودی مرتکب شده الزاماً کیفر مشخص و محدود می بیند. عدم غفران در چنین موردی  
به کیفر نامحدود نیست. آیا تصوّر اینکه مجرم محبوس در زندان تا پایان سر رسیدن زمان کیفر در  
زندان بماند و مورد عفو قرار نگیرد، ممکن نیست؟ بنابراین عدم عفو به معنای عذاب نامحدود  
نیست. سرنوشت و کیفیت زندگی بعدی نامشخص است و احتمالات برخی عرفا همچون ابن

بررسی عقلی و شواهد قرآنی، روایی بر اثبات مفهوم خلود به معنای عدم پیوستگی عذاب در جهنم // ۵۳  
عربی، قیصری (نک: محی الدین، ۱۹۸/۲ و قیصری، ۱۲۳/۲) و عین القضاة همدانی (عین  
القضاة، ۵۹) از جانب خودشان ارائه شده نه از جانب روایات؛ لذا قابل طرح نمی باشد.

ج- عدم تخفیف عذاب به معنای عذاب پیوسته نیست - برخی آیات قرآن کریم عدم تخفیف  
عذاب را برای مخلدین در آتش تثبیت کرده اند. لذا اکثر مفسرین و متکلمین اسلامی عدم تخفیف  
عذاب را تأییدی بر پیوستگی عذاب یا به تعبیر دیگر عذاب نامحدود دانسته اند. آیاتی از قبیل «فَلَا  
يُخَفَّفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ». (البقره، ۸۶ و آل عمران، ۸۸) مورد استشهاد قرار  
گرفته اند.

اشباهی که معمولاً مفسرین دچار شده اند مفروض گرفتن مفهوم خلود در معنای مشهور و سپس  
عبارت «لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ» را تأییدی برای آن دانسته اند. اولاً خلود با توجه به معنای لغوی  
و دیگر دلایل به معنای عذاب نامحدود نیست. ثانیاً عدم تخفیف عذاب به معنای عذاب ابدی  
نیست. آیا ممکن نیست مجرمی تا پایان زمان کیفر خود مورد تخفیف قرار نگیرد؟ همچنان که  
بیشتر مجرمین از تخفیف برخوردار نیستند و به طور کامل تحمل کیفر می کنند. به راستی چه کسی  
«عدم تخفیف عذاب» را به مفهوم «عذاب ابدی و نامحدود» می گیرد؟

عرضی بودن عذاب از نکات مهم است. مقتضای اسماء و صفات الهی، از جمله رحمت و مغفرت  
دوام است که در بهشت جلوه گر می گردد زیرا بقاء آن به بقای پروردگار عالم است اما شرّ یا عذاب  
، مقتضای اسماء و صفات الهی نیست اگر چه بنا بر حکمت الهی داخل افعال او شده است. پس  
عذاب زوال پذیر است، به خلاف خیر که دائمی و غیر منقطع است. (نک: ابن القیم، ۲۶۲)  
بنابراین خلود نمی تواند به معنای مشهور صحیح باشد.

ج- درکات جهنم - در برخی آیات شریفه قرآن همچون آیه: «ادْخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا  
فَبِئْسَ مَثْوًى الْمُتَكَبِّرِينَ» (غافر، ۷۶) کلمه ابواب برای جهنم به معنای طبقات یا درکات است و  
نیز مفسرین در مورد عبارت «سَبْعَةُ أَبْوَابٍ» اتفاق نظر دارند که به معنای طبقه یا درکه است و  
جهنم دارای هفت طبقه می باشد. در این مورد روایاتی از اهل بیت (رسیده است. (صدوق، ۴۰۷  
و بحرانی، ۳۶۹/۳ - ۳۷۲) در آیه مذکور عبارت «خَالِدِينَ فِيهَا» نیز آمده، یعنی تمام افرادی که  
وارد جهنم می شوند در مراتب یا درکات مختلف خلود دارند و این امر به معنای تفاوت خلود هر  
کدام نسبت به دیگری است. نتیجه این که از آیات مذکور اولاً مراتب خلود به دست می آید ثانیاً  
مشخص می گردد که خلود هر شخصی در طبقه ای با دیگری متفاوت است. پس خلود یک مفهوم  
نسبی است نه مطلق.

ح- توقف بدون عذاب در جهنم - ممکن است معنای خلود کافر در جهنم، ماندن وی در جهنم  
و معذب نبودن، باشد. شاهد این امر روایتی از امام کاظم (ع) است. علی بن یقظین می گوید: امام  
کاظم (ع) به من فرمود: «إِنَّه كَانَ فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ وَكَانَ لَهُ جَارٌ كَافِرٌ فَكَانَ الْكَافِرُ يَرْفُقُ  
بِالْمُؤْمِنِ وَ يُولِيهِ الْمَعْرُوفَ فِي الدُّنْيَا فَلَمَّا أُنْمِتَ الْكَافِرُ بَنَى اللَّهُ لَهُ بَيْتًا فِي النَّارِ مِنْ طِينٍ بَقِيَهُ مِنْ  
حَرِّهَا وَ يَأْتِيهِ رِزْقُهُ مِنْ غَيْرِهَا وَ قِيلَ لَهُ هَذَا لِمَا كُنْتَ تَدْخُلُ عَلَى الْمُؤْمِنِ مِنْ جَارِكَ فَلَانَ مِنْ  
الرَّفْقِ وَ تُولِيهِ مِنَ الْمَعْرُوفِ فِي الدُّنْيَا». (مجلسی، ۳۴۹/۸)  
اگر مقصود امام (ع) از «النار» جهنم موعود باشد نه جهنم برزخ می توان دریافت که معنای خلود  
کافر [این چینی] «توقف بدون عذاب کافر در جهنم» است.

خ- ایام معدوده - برخی مفسرین، گفتار یهود مبنی بر معذب بودن، جز ایام معدود، را حمل بر  
خلود به معنای پیوستگی عذاب کرده اند. زیرا قرآن کریم فرموده: «وَقَالُوا لَنْ نَمَسَّنَا النَّارَ إِلَّا أَيَّامًا  
مَعْدُودَةً» (البقره، ۸۰) و یا فرموده: «قَالُوا لَنْ نَمَسَّنَا النَّارَ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ» (آل عمران، ۲۴)  
ظاهر گفتار طبرسی در ذیل آیات مذکور نشان دهنده اعتقاد و استنباط وی به عدم انقطاع عذاب از  
آیات فوق است (طبرسی، ۷۲۳/۲) البته بعضی نیز به این امر یعنی برابری مفهوم آیه با خلود  
تصریح کرده اند. (طیب، ۵۷/۱۲) کلمه معدود از ریشه عدّ به معنای قابل شمارش، در مقابل آنچه  
شمردنی نیست. (ابن منظور، ۲۸۱/۳) به معنای قلیل در مقابل کثیر نیز گفته اند (راغب ذیل عد)  
بنابراین کلمه معدود به معنای محدود نیست که از این آیات برداشت شود: «چنین کفاری ایام  
معدود در جهنم نیستند بلکه مخلّد، یعنی به صورت پیوسته و همیشه در آتش معذبند».

د- جواز خلف وعید - خلف وعده از جانب خدای تعالی محال است اما خلف وعید از طرف  
باری تعالی جایز است. مغفرت ذنوب، وعده تخلف ناپذیر خداست؛ لیکن تخلف وعید و عفو از  
مجرم، معقول و مقبول است. (جوادی آملی، ۱۶۵/۲۰) امام سجّاد (ع) فرمود: فسبحان من إذا  
وعد وفي وإذا توعد عفي (طبرسی، ۲۹۵) خلف وعید که همان بخشودن شایستگان عذاب است،

مخالف حکمت و قبیح نیست؛ اما خلف وعده قبیح است و خدا هرگز چنین نمی کند!  
تعبیر «فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمَ» در آیه شریفه «وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا»  
(النساء، ۹۳) به صورت خبر است؛ اما مفاد آن انشاء یعنی وعید است؛ مانند «جَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ  
مِثْلُهَا» (الشوری، ۴۰) که به صورت اخبار مطرح شده ولی مضمون آن انشاء است. تفاوت خبر و  
انشاء به امور متعدد است و یکی از آن این است که ایجاب کلی با سلب جزئی در اخبار نقیض  
هم اند ولی در انشاء این چنین نیست، زیرا در خبر هیچ اختیاری برای مخبر نمی ماند و مستقیماً با

بررسی عقلی و شواهد قرآنی، روایی بر اثبات مفهوم خلود به معنای عدم پیوستگی عذاب در جهنم ۵۵// واقع مرتبط است و اگر گزارش گفت: «جَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ»، حتماً باید هر گناهی کیفر خارجی داشته باشد و اگر به صورت خبر گفت: «وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ»، این سلب جزئی منقض آن ایجاب کلی است؛ اما در انشاء اختیار صاحب پاداش و جزاء کاملاً محفوظ است، زیرا گرچه خلف وعده قبیح است؛ ولی خلف وعید قبیح نیست، لذا جمله انشائیه: «فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمَ» ممکن است با عفو الهی همراه شود.. (جوادی آملی، ۲۰/ ۱۶۵)

شیخ صدوق نیز معتقد است هر کس خدا او را وعید عقبایی برای عملی فرموده مختار است که براساس عدالتش عذاب کند یا تفضل کرده و عفو نماید. (صدوق، اعتقادات الامامیه، ۶۷)

بنابراین همین مقدار که خلف وعید جایز باشد اولاً معنای خلود را از مطلق بودن انداخته، و به نسبی بودن مبدل می‌کند پس خلود در جهنم معنای عذاب پیوسته و همیشگی نمی‌دهد ثانیاً نمی‌توان گفت خلف وعید فقط برای مؤمنین گناهکار جایز است و برای غیر مؤمنین جایز نیست. با اینکه بطلان چنین سخنی روشن است ولی برخی جواز خلف وعید را مربوط به مؤمنین گناهکار می‌دانند و برای غیر مؤمنین جایگاهی باز نمی‌کنند (فاضل مقداد، ۴۲۳ و خواجه نصیر، ۳۹۷)

ذ- جمله اسمیه نشان از دائمی بودن عذاب نیست - برخی مفسرین دائمی بودن عذاب در جهنم را از وجود جمله اسمیه در مورد اهل جهنم، برداشت کرده‌اند. ابو حیان اندلسی ذیل آیات شریفه: «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ\* وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ» (المائده، ۹ و ۱۰) می‌گوید: در مورد مؤمنین جمله فعلیه که متضمن وعده در زمان ماضی است تحقق وقوع آن را نشان می‌دهد. و در کافرین جمله اسمیه دلالت بر ثبوت این حکم برای آنها دارد، ایشان اصحاب النار و دائماً در عذاب هستند. (اندلسی، ۱۹۷/۴) چنین برداشتی صحیح نیست.. هر چند جمله اسمیه معنای ثبوت حکم برای موضوع دارد، اما معنای عذاب دائمی نمی‌دهد زیرا علمای علم بلاغت معنای استمرار را معنای ثانویه آن می‌دانند که باید از قراین فهمید. (الهاشمی، ۷۲) ثبوت عمل به معنای دائمی بودن و بی‌انتهای بودن آن نیست. پس جمله اسمیه نشان از خلود کفار به معنای پیوستگی عذاب و نامحدود بودن آن نیست. مضافاً بر اینکه در آیه ۷۴ الزخرف عبارات «فِي عَذَابِ جَهَنَّمَ خَالِدُونَ» آمده است. لذا اگر چنین برداشتی صحیح باشد مؤمنین گناهکار همیشه در جهنم خواهند بود نه اینکه از آتش خارج می‌شوند. نتیجه اینکه برداشت دائمی بودن عذاب از جمله اسمیه با خروج اهل کبائر از جهنم در حالی که خلود آنان در قالب جمله اسمیه آمده تعارض فاحش دارد.

ر- سر الهی - در برخی روایات از سرنوشت نهایی دوزخیان در دوزخ یا بحث مربوط به استئنا «إِلَّا

۱۳۹۴ // پژوهش نامه قرآن و حدیث، شماره ۱۷، پاییز و زمستان ۱۳۹۴

ما شاءَ اللَّهُ» تعبیر به «لَكِنَّ لَا أَسْتَطِيعُ أَنْ أَتَكَلَّمُ» (مجلسی، ۸/ ۳۶۰) یا «وَهُوَ مَعْنَى شَاءَ مَا شَاءَ وَ هُوَ سِرُّهُ» (صدوق، ۳۵۵) شده است. لذا معنای حقیقی خلود در جهنم یا سرنوشت نهایی اهل آتش به گونه‌ای است که لزومی به بیان حقیقی و واضح آن از طرف معصومین نبوده است. و این امر دلایل مختلفی می‌تواند داشته باشد.

ز - رحمت واسعه - قرآن کریم می‌فرماید: «قَالَ عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ» (الاعراف، ۱۵۶) سؤالی که در ذیل این آیه مطرح می‌شود این است که آیا جهنم در «کل شیء» جاری است یا نه؟ اگر چنین است پس رحمت خدای تعالی جهنم را نیز در بر دارد. لذا چون جنس غضب و رحمت الهی متفاوت است پس خلود نمی‌تواند به معنای مشهور صحیح باشد و الزاماً باید به مفهوم نسبی تصور شود.

### ژ- سنخیت و ماهیت جهنم و دنیا

برخی متفکرین معتقدند جهنم از سنخ دنیا است و اصل و ماده آن که تعلق نفس به امور دنیوی است از سنخ دنیا است. لذا صورت آن که صورت مؤلمه و عدم و نقص است و از امور سلبيه می‌باشد از همان سنخ است. بر همین اساس جهنم با بهشت ماهیتاً متفاوت است از همین رو در جهنم تغییر و تحول وجود دارد و بسیاری از افراد پس از مدتی عذاب، وارد بهشت می‌گردند در صورتی که در بهشت چنین امری وجود ندارد. (نک: صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیه، ۹/ ۳۱۹). بنابراین با توجه به معنای خلود در نظر مشهور می‌توان نتیجه گرفت که کیفیت خلود در جهنم با کیفیت خلود در بهشت متفاوت است. پس معنای خلود با توجه به جایگاه متمم با معذب متفاوت خواهد بود.

### ۴- نظام ربوبی خلقت

«ربّ» به معنای مرّبی و تدبیرکننده امور و مالک و صاحب اختیار است، «ربّ الفرس» یعنی: تربیت‌کننده اسب یا مالک آن. در اصطلاح از اسمای حسنای خداوند، و نامی برای مالک مخلوقات و بنیانگذار نظام زندگی و مرّبی آنها در طی مراحل حیات، تا هر يك به درجه کمال وجود خود برسند. (عسکری، ۱/ ۱۵۳) بین خالقیت و ربوبیت نوعی تلازم است؛ یعنی لزوماً آفریدگار می‌تواند پروردگار باشد. آن که خالق چیزی نیست از سازمان هستی آن بی‌خبر است و قدرت تدبیر و پرورش آن را نیز ندارد؛ پس تنها خالق جهان هستی ربّ آن است. (جوادی آملی، ۱/ ۳۵۴)

اگر خداوند گنهکاران را عذاب می‌کند، این عذاب به اقتضای ربوبیتش نیست، و گر نه جا داشت

بررسی عقلی و شواهد قرآنی، روایی بر اثبات مفهوم خلود به معنای عدم پیوستگی عذاب در جهنم ۵۷//۵۷  
تمامی افراد را عذاب کند، و حال آنکه مشیتش به عذاب افراد معینی تعلق می‌گیرد، و این نکته از آیات الاعراف ۱۴۷ و ابراهیم ۷ برداشت می‌شود، (طباطبایی، ۸/ ۲۷۳) پس اقتضای ربوبیت الهی، رحمت است نه غضب و عذاب، (همانجا، ۸/ ۲۷۴) لذا در آیه شریفه «إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمُرْصَادِ» (الفجر، ۱۴) وجه مثبت «در کمین نشستن» مطرح می‌شود که همچون «در کمین نشستن» والدین نوعی تربیت محسوب می‌شود. ولی در آیه شریفه «إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا» (النبأ، ۲۱) یا آیه «وَ أَفْعَدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ» (التوبه، ۵) که در برخورد با مشرکین صادر شده، سخنی از ربوبیت الهی نیست.

نتیجه اینکه خدای تعالی که «رَبِّ الْعَالَمِينَ» و «مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ» (الفاتحه، ۲ تا ۴) است، مالکی است که مملوک خود را تدبیر می‌کند. (طباطبائی، ۱/ ۲۱) و نیز «فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ» (الشوری، ۱۱) است که خلقت و تدبیر از اوست «وَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا». (الفرقان، ۲) بنابراین چون تقدیر ملازم با خلقت است، (همانجا، ۱۵/ ۱۷۶) تدبیر جهان خلقت بر خدای سبحان لازم است. بر این اساس تمام موجودات نظام هستی در مسیر هدایت قرار دارند: «قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» (طه، ۵۰) به همین دلیل در هر موجودی عشق و شوق به کمال موج می‌زند و آن غایت و هدف ذاتی موجودات است که بطرف آن حرکت می‌کنند تا اینکه به هدف نهایی برسند و آن خیر مطلق است. بنابراین موانعی که در این مسیر قرار دارند دائمی و ذاتی نیستند بلکه عرضی هستند وگرنه مسیر هدایتی نظام خلقت تعطیل می‌گردد. در نتیجه حب لقاء پروردگار ذاتی است ولی کراهت لقاء پروردگار عرضی است، پس شخص عاصی مدت مشخصی عذاب می‌گردد تا از مریضی نجات یافته و به فطرت خویش برگردد. (صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیه، ۹/ ۳۰۷) لذا استثناء از خلود یکی از شئون ربوبی شمرده شده است. «إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ». بنابراین خلود به معنای پیوستگی عذاب در جهنم نمی‌تواند با شئون ربوبی پروردگار سازگار باشد.

۵- تناسب فعل و جزا - یکی از مباحثی که به خوبی معنای خلود را روشن می‌سازد تناسب فعل و کیفر آن است. این بحث از قدیم الایام مطرح بوده و به عنوان شبهه‌ای در بحث معاد مطرح شده حتی در پاسخ به پرسش‌های مردم روایاتی در این زمینه اختصاص یافته است. (نک: عروسی حویزی، ۲/ ۳۹۶). البته بحث جرم و جزا مورد سؤال واقع شده نه بحث فعل و جزا، زیرا منعی برای ازدیاد پاداش برای پاداش دهنده نیست.

اشکال طرح شده این است که با توجه به مدت محدود گناه عاصی، کیفر گناه نیز باید محدود

باشد و چنانچه خلود به معنای پیوستگی عذاب برای گناهکاران باشد با عدل خدای حکیم ناسازگار خواهد بود. این بحث در بهشت هم می‌تواند مطرح باشد اما به سادگی با فضل الهی قابل توجیه است.

مهم‌ترین قاعده‌ی مدنظر عقلاء و حقوقدانان قاعده‌ی «قاعده‌ی مقابله به مثل» است. مقابله در معانی رویارویی، عوض کردن، تلافی کردن و جنگ و ستیز به کار می‌رود (نک: دهخدا، ذیل معامله) واژه مثل همان معنای خودش را دارد و به معنی مانند و شبیه به کار رفته است. (اسکندری، ۱۴) در تعریف مقابله به مثل چنین گفته‌اند: مقابله به مثل یعنی، همان عملی که شخص یا گروهی در مورد دیگری انجام داده است، درباره‌ی خود وی انجام شود. مقابله به مثل را معمولاً با شکل انتقام‌گیری آن در نظر می‌گیرند ولی قرآن کریم با ظرافت نوع مثبت آن را مطرح می‌کند و واجب می‌داند. (همامی، ۱۹۸) مثل «وَ إِذَا حِيْتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوْهَا» (النساء، ۸۶). در قرآن آیاتی وجود دارد که نگاه کلی آن یا تسامح و برخورد نرم با خطاکار و چشم پوشی از خطای وی تا حد امکان و یا با فرض کیفر، عقوبت همانند گناه است. (همانجا، ۱۹۹) از جمله، این آیات عبارتند از: «وَ إِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ» (النحل، ۱۲۶) و «مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَ مَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا بِمِثْلِهَا وَ هُمْ لَا يُظْلَمُونَ» (الانعام، ۱۶۰) و «وَ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَ أَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ» (الشوری، ۴). این قاعده کلی است و در مورد عقاب دوزخیان متناسب با کارهای ناشایست آنها صادق است. بنابراین خلود در عذاب را الزاماً باید به معنایی در نظر گرفت که قاعده مذکور منتفی نگردد. برخی اندیشمندان برای توجیه تناسب جرم و جزا کیفیت خلود ابدی را مطرح کرده‌اند. (نک: طباطبایی، ۱/ ۴۱۳ و ۴۱۴ و جوادآملی، ۸/ ۳۹۳ - ۳۹۸) این پاسخها نمی‌تواند پاسخگوی قاعده مقابله به مثل باشد. ملخص این پاسخها عبارتند از:

یک. صفات پست در نفس شقی رسوخ پیدا کرده بصورتی که نوع جدیدی از انسان شده و در واقع ماهیت او تغییر کرده است همانطور که در سعید اینچنین است. بنابراین با کسب ملکات در نفس، صورتی زیبا یا قبیح ایجاد می‌کند که نفس سعید از آن متنعم و نفس شقی بخاطر شقاوت ملازم او بوده و اثر و خاصیت صورت شقاوتی است که همراه اوست (طباطبایی، ۱/ ۴۱۳ و ۴۱۴).

دو. اوصاف و ملکات نفسانی، اعمالی قلبی‌اند. بر این اساس اگر کفر و نفاق و معصیت در روح کسی رسوخ کرد بگونه‌ای که تباهی و تیرگی ملکه‌ی راسخ در روح و صورت نوعیه او شد زوال ناپذیر بوده و همواره ثابت است. از همین رو گناهی که ملکه‌ی روح نشده قابل زوال است و نیز به همین



بررسی عقلی و شواهد قرآنی، روایی بر اثبات مفهوم خلود به معنای عدم پیوستگی عذاب در جهنم ۵۹//  
جهت مسلمانان فاسق پس از مدتی تحمل کیفر پاک می‌شود و از عذاب رهایی می‌یابد برخلاف  
کافر معاند و منافق عنود که چون کفر و نفاق و گناه با روح او عجین و ملکهٔ راسخ و ابدی آنها شده  
است به عذاب ابدی مبتلا هستند.» (جوادآملی، ۸/ ۳۹۳ - ۳۹۸)

این پاسخها از چند زاویه قابل تأمل است:

**الف.** خلود به معنای پیوستگی عذاب مفروض گرفته شده و استدلال اقامه گردیده است در صورتی که ممکن است خلود در غیر معنای مذکور صحیح باشد. بنابراین با فرض خلود به معنای عدم پیوستگی عذاب و تبیین کیفیت خلود در قالبی که مطرح گردیده هیچ تنافی به چشم نمی‌خورد بلکه علامه و برخی اندیشمندان دیگر کیفیت خلود را مطرح نموده‌اند. لذا ملاصدرا خلود در عذاب را پذیرفته است منتها در باب کیفیت خلود (نک: صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیه، ۹/ ۳۰۶) بیانی دارد که متهم به مخالفت با آن شده است.

**ب.** اسلام هر چند رضایت به گناه را امری ناپسند می‌شمارد: «... قُلْ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ قَبْلِي بِالْبَيِّنَاتِ وَ بِالذِّكْرِ فَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (آل عمران، ۱۸۳) و حتی قاتل به وجوب کراهت از گناه و حرمت رضایت به گناه است و هیچ شرطی برای آن قاتل نشده است (امام خمینی، ۴۳۸/۱ مسأله ۷ و ۸) اما در هیچ فتاوی از فتاوی فقهی برای گناه قلبی کیفری در نظر گرفته نشده حتی در مورد عزم و تصمیم به گناه اختلاف حاصل شده است (همانجا، ۱/ ۴۲۷ مسأله ۱۵ و ۱۶) بنابراین نمی‌توان گفت در دنیا که مزرعه آخرت و منزل تکلیف است چنین امری کیفر ندارد، ولی در آخرت که خدای عادل قاضی محکمه است کیفر دارد.

انقطاع تکلیف در آخرت از نکات مهم دیگر است. و دلیل آن خالص بودن پاداش‌های اخروی از ناخالصی‌ها و ناپاکی‌ها است. در صورتی که بنای تکلیف بر مشقت و سختی استوار گردیده است. (حمصی رازی، ۲۴) در دنیا که دار تکلیف است کیفر براساس جرم و براساس قاعدهٔ مقابله به مثل صورت می‌گیرد. حال باید از معتقدین به خلود به معنای پیوستگی عذاب سؤال کرد چگونه در آخرت که تکلیف منقطع می‌گردد، جرم محدود، کیفر نامحدود در پی دارد؟ در این صورت آیا خدای عادل حکیم به بندگان ظلم روا نداشته است؟ محال بودن ظلم خدا به بندگان مبرهن و واضح است. (طباطبایی، ۷/ ۳۵۶)

براساس همین مبنای عقلی نیز قرآن کریم در موارد مختلف نسبت ظلم به خدای حکیم را همچون آیه «إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ». (النساء، ۴۰) منتفی دانسته است.

مضافاً بر اینکه اعمال و کردار انسان در دنیا محدود به حدود معینی است لذا منطق قرآن کریم جزا

۱۳۹۴ // پژوهش نامه قرآن و حدیث، شماره ۱۷، پاییز و زمستان ۱۳۹۴

یا پاداش را برگرفته از عمل انسان می‌داند. عباراتی از قبیل «بِمَا كَسَبَ آيِدِيهِمْ» یا آیه شریفه: «هَلْ تُؤْتَبُ الْكُفَّارُ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ» (المطففين، ۳۶) یا آیات «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ\* وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ» (الزلزله، ۷ و ۸) نشان دهندهٔ اسناد جزا یا پاداش به عمل و کردار انسان است و چون عمل و کردار انسان محدود به حدود است جزا یا پاداش نیز باید محدود به حدود باشد پس خلود به معنای مشهور نمی‌تواند صحیح باشد.

## ۶- احقاب

یکی از مباحثی که در تفهیم معنای خلود می‌تواند نقش به‌سزایی داشته باشد بحث احقاب در قرآن است. قرآن کریم در مورد اهل آتش می‌فرماید: «إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا\* لِلظَّالِمِينَ مَا بَأْسًا\* لَا يَشِينُ فِيهَا أَحْقَابًا» (النبأ، ۲۱ تا ۲۳) آنچه آماده شده برای امری که انتظار وقوع آن می‌رود مرصاد است و رصد عملی است که همراه با ربودن است. و عبارت «لِلظَّالِمِينَ» یعنی جهنم برای کسانی است که در معصیت خدا طغیان و از حدود الهی تجاوز کرده‌اند. (طوسی، ۱۰/ ۲۴۳) برخی کلمه مرصاد و مرصد «وَ اقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ» (التوبه، ۵) را شبیه به هم می‌دانند. یعنی محلی که برای مراقبت در آنجا قرار بگیری. آیه این معنا را می‌فهماند که جهنم محل عبور همه مردم است. (طباطبائی، ۲۰/ ۱۶۷) کلمه «لبث» مترادف با مکث (فراهیدی، ۸/ ۲۲۷ و ابن اثیر، ۵/ ۲۲۴) و نیز ابن منظور، ۲/ ۱۸۲ و طریحی، ۲/ ۲۶۲) شمرده شده است. البته راغب ملازمهٔ در مکان را به معنای آن اضافه نموده است (راغب، ذیل لبث، ۱/ ۷۳۳).

## اقوال مختلف در مورد احقاب:

**الف.** زمانی که انقطاع برای آن نیست. هر وقت حقی بگذرد حقی دیگر بعد از آن آید و حقب هشتاد سال از سال‌های آخرت است.

**ب.** احقاب چهل و سه حقب است و هر حقی هفتاد خریف است و هر خریفی هفتصد سال و هر سال سیصد و شصت روز و هر روز هزار سال است.

**ج.** خداوند تعالی چیزی را یاد نکرده مگر اینکه برای او مدتی قرار داده که در پایان آن تمام می‌شود و برای اهل آتش و دوزخیان مدتی قرار نداده بلکه فرموده «لَا يَشِينُ فِيهَا أَحْقَابًا». وقتی حقی می‌گذرد حقب دیگری داخل می‌شود سپس حقب دیگر تا ابد الابدین. پس برای احقاب عددی جز خلود و جاودانی در آتش نیست. و لکن یاد کرده‌اند که يك حقب هفتاد هزار سال است و هر روز از این سالها هزار سال دنیوی است.

**د.** توقّف و مکث بین عذابهای مختلف است. در دوزخ حقبهایی است که در این حقبها نه خنکی

بررسی عقلی و شواهد قرآنی، روایی بر اثبات مفهوم خلود به معنای عدم پیوستگی عذاب در جهنم ۶۱//  
 و نه نوشیدنی را نمی‌چشند مگر حمیم و غساق را، آن‌گاه در آن مکث می‌کنند پس این فاصله  
 گذاری انواع عذاب و شکنجه است، نه برای توقّفشان در آتش. (طرسی، ۱۰/۶۴۳)  
 نتیجه اینکه احقاب به معنای مدّت طولانی است نه مدّت نامحدود، بنابراین واژه احقاب نشان  
 دهنده عدم پیوستگی عذاب در جهنّم است. مضافاً بر اینکه کلمه ماکثین یا لائبین نیز آن را تأیید  
 می‌کند. لذا بیانی که برخی مفسّرین مبنی بر ظهور آیه «لَا يَبْنِيَنَّ فِيهَا أَهْقَابًا» (النبأ، ۲۳) بر خلود  
 بدون انقطاع، (طباطبائی، ۲۰/۱۶۹) دارند صحیح نیست.

#### ۷- وجه خدا

قرآن کریم می‌فرماید: «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ \* وَيَتَّقَىٰ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ»  
 (الرحمن، ۲۶ و ۲۷)؛ دنیا و آنچه در آن است فانی و نابود می‌شود، ولی امور اخروی دایمی و  
 همیشگی است. هر چه بر زمین است فانی شونده است و وجه خدای سبحان که با شکوه و  
 ارجمند است باقی خواهد ماند علی (ع) فرمود: «قد ظعنوا عنها بأعمالهم إلي الحياة الدائمة و  
 الدار الباقية». قرآن کریم همه چیز را فانی می‌داند و هرگز در هیچ آیه قرآنی سخن از استثنای  
 هویت مطلق و ذات اقدس خداوند نیست و آنچه استثنا شده است وجه خداست که همان ظهور  
 فیض است. (جوادی آملی، ۴/۳۸۶). مراد از وجه خدا هر چیزی است که دیگران روی به آن دارند  
 که مصداقش عبارت از تمام مواردی است که به خدا منسوب است، مانند انبیا و اولیای خدا و دین  
 ، پس معنای آیه چنین است: «همه زمینیان فانی می‌گردند، و بعد از فانی دنیا آنچه نزد او است و  
 از ناحیه او است، مثل جزا و ثواب و قرب الی الله باقی می‌ماند، هم چنان که فرموده: «مَا عِنْدَكُمْ  
 يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ» (طباطبائی، ۱۹/۱۰۱)

بنابراین، جهنّم نمی‌تواند وجه خدا باشد. و اگر وجه خدا نباشد فانی و از بین رفتنی است پس آیا  
 خلود در جهنّم به معنای پیوستگی عذاب است؟

#### نتایج مقاله

در بررسی انجام شده معلوم گردید بسیاری مفسران و متکلمان اسلامی کلمه خلود را به معنای  
 پیوستگی عذاب در نظر گرفته اند و استدلالاتی در همین زمینه اقامه نموده اند اما این استدلالات  
 در برخی موارد نارسا و قابل تأمل است. روایاتی در این زمینه و نیز معنای لغوی خلود به معنای  
 مکث طویل و برخی شواهد دیگر نشان می‌دهد که خلود در جهنّم حقیقی و مطلق یا به معنای  
 پیوستگی عذاب نیست و از سوی دیگر ایراد مطالبی از طرف دانشمندان اسلامی در مخالفت با

خلود به معنای پیوستگی عذاب نشان می‌دهد که این امر از ضروریات دین محسوب نمی‌شود  
 بلکه اصل اعتقاد به خلود عذاب یا نعمت در جهنّم و بهشت از ضروریات دین است.

#### کتابشناسی

- ۱- قرآن کریم
- ۲- کتاب مقدس
- ۳- ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد، النهایة فی غریب الحدیث و الأثر، چاپ چهارم، قم: مؤسسه  
 مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۶۷ ش.
- ۴- ابن بابویه (شیخ صدوق)، التوحید، چاپ اول، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۳۹۸ ق.
- ۵- همو، اعتقادات الإمامیه، چاپ دوم، قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۴ ق.
- ۶- همو، ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، چاپ دوم، قم: دارالشریف الرضی للنشر قم، ۱۴۰۶ ق.
- ۷- همو، معانی الأخبار، چاپ اول، قم: دفتر انتشارات اسلامی قم، ۱۴۰۳ ق.
- ۸- ابن عربی، محی الدین، الفتوحات المکیة (۴ جلدی)، بیروت: دار صادر، بی تا.
- ۹- ابن فارس، ابوالحسین، معجم مقاییس اللغة، چاپ اول، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی  
 حوزه علمیه قم، ۱۴۰۴ ق.
- ۱۰- ابن قیم جوزیه، شفاء العلیل فی مسائل القضاء و القدر و الحکمة و التعلیل، تحقیق و تعلیق از  
 عصام فارس، چاپ اول، بیروت: دار الجمیل، ۱۴۱۷ ق.
- ۱۱- ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، چاپ سوم، دارالفکر للطباعة و النشر، ۱۴۱۴ ق.

بررسی عقلی و شواهد قرآنی، روایی بر اثبات مفهوم خلود به معنای عدم پیوستگی عذاب در جهنم ۶۳///

۱۲- اسکندری، محمد حسین، قاعدة مقابله به مثل در حقوق بین الملل از دید اسلام، چاپ اول، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۹ ش.

۱۳- اکبری، رضا، جاودانگی، چاپ اول، مؤسسه بوستان کتاب قم، ۱۳۸۲ ش.

۱۴- اندلسی ابو حیان محمد بن یوسف، البحر المحيط فی التفسیر، تحقیق: صدقی محمد جمیل، بیروت: دارالفکر، ۱۴۲۰ ق - بی تا.

۱۵- ایزوتسو، توشیهیکو، خدا و انسان در قرآن، ترجمه احمد آرام، چاپ سوم، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۳ ش.

۱۶- آمدی، سیف الدین أبکار الأفكار فی أصول الدین، تحقیق احمد محمد مهدی، قاهره: دارالکتب، ۱۴۲۳ ق.

۱۷- بحرانی سید هاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، چاپ اول، تهران: بنیاد بعثت، ۱۴۱۶ ق.

۱۸- جرجانی ابو المحاسن حسین بن حسن، جلاء الأذهان و جلاء الأحزان، چاپ اول، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ ش.

۱۹- جوادی آملی، تسنیم، چاپ اول، انتشارات اسراء، ۱۳۸۵ ش.

۲۰- جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیه، چاپ اول، قم: دارالعلم للملایین، ۱۴۱۰ ق - ۱۳۷۴ ش.

۲۱- حر عاملی، محمد بن حسن، الفصول المهمة فی أصول الأئمة (تکملة الوسائل)، چاپ اول، قم: مؤسسه معارف اسلامی امام رضا، ۱۴۱۸ ق - ۱۳۷۶ ش.

۲۲- حسینی زبیدی، محمد مرتضی، تاج العروس من جواهر القاموس، چاپ اول، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۴ ق.

۲۳- حمصی رازی، سلید الدین، المعتمد من مذهب الشیعة الإمامیه، به کوشش رسول جعفریان، چاپ اول، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۳۷۶ ش.

۲۴- حمیری، نشوان بن سعید، شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلام، چاپ اول، دارالفکر المعاصر، ۱۴۲۰ ق.

۲۵- خمینی، امام روح الله، تحریر الوسیله، مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین، الطبعة الثانیة ۱۴۰۶ ق.

۲۶- خواجه نصیر الدین طوسی، تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل، چاپ دوم، بیروت: دارالأضواء، ۱۴۰۵ ق.

۶۴/// پژوهش نامه قرآن و حدیث، شماره ۱۷، پاییز و زمستان ۱۳۹۴

۲۷- راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۴ هـ. ق.

۲۸- زحیلی وهبة بن مصطفى، التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعة و المنهج، چاپ دوم، بیروت دمشق: دارالفکر المعاصر، ۱۴۱۸ ق.

۲۹- زمخشری، محمد بن عمر، الفایق فی غریب الحدیث، مصحح: شمس الدین، ابراهیم، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۷ ق.

۳۰- سید بن قطب بن ابراهیم شاذلی، فی ظلال القرآن، چاپ هفدهم، بیروت - قاهره: دارالشروق، ۱۴۱۲ ق.

۳۱- سید رضی، محمد بن حسین، نهج البلاغه.

۳۲- صاحب بن عباد، المحيط فی اللغة، چاپ اول، عالم کتاب، ۱۴۱۴ ق.

۳۳- صدر المتألهین، صدرالدین محمد، العرشیه، تهران: انتشارات مولی، ۱۳۶۱ ش.

۳۴- همو، الحکمه المتالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، الناشر: طلیعه النور، الطبعة الاولى ذی القعدة ۱۴۲۵ ق.

۳۵- همو، تفسیر القرآن الکریم (صدرا)، تحقیق: محمد خواجوی، چاپ دوم، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۶۶ ش.

۳۶- صفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد، تاریخ وفات مؤلف: ۲۹۰ ق.

۳۷- طباطبائی، علامه سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، بیروت: منشورات مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۳ ق.

۳۸- طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القران، تحقیق: با مقدمه محمد جواد بلاغی، چاپ سوم، تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.

۳۹- طبرسی، احمد بن علی، الإحتجاج علی أهل اللجاج، چاپ اول، مشهد: نشر مرتضی، ۱۴۰۳ ق.

۴۰- طریحی، فخرالدین محمد، مجمع البحرین، مصحح: حسینی اشکوری، چاپ سوم، تهران: مرتضوی، ۱۳۷۵ ش.

۴۱- طوسی محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، مقدمه شیخ آغا بزرگ تهرانی و تحقیق احمد قصیر عاملی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۴۲- طیب، سید عبدالحسین، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، انتشارات اسلام، ۱۳۷۸ ش.

- بررسی عقلی و شواهد قرآنی، روایی بر اثبات مفهوم خلود به معنای عدم پیوستگی عذاب در جهنم ۶۵//
- ۴۳- عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، تفسیر نور الثقلین، تحقیق رسولی محلاتی، چاپ چهارم، قم: انتشارات اسماعیلیان، ۱۴۱۵ ق.
- ۴۴- عسکری، سید مرتضی، عقاید اسلام در قرآن کریم، ترجمه محمد جواد کرمی، چاپ اول، ناشر: مجمع علمی اسلامی، ۱۳۷۸ ش.
- ۴۵- علی نجیمی، محسن، مراتب خلود در قرآن و روایات و مقایسه نظرات کلام جدید با آن (پایان نامه) دانشگاه آزاد اسلامی، تهران مرکزی، ۱۳۹۳ ش.
- ۴۶- عین القضاة همدانی، ابوالمعالی عبدالله بن محمد، تمهیدات، تصحیح عقیف عسیران، چاپ هفتم، تهیه از: انی کاظمی، نشر الکترونیکی بی تا، انتشارات منوچهری، ۱۳۸۶ ش.
- ۴۷- عیاشی، محمد بن مسعود، تفسیر العیاشی، چاپ اول، تهران: المطبعة العلمية، ۱۳۸۰ ق.
- ۴۸- فاضل مقداد، إرشاد الطالبین إلى نهج المسترشدين، تحقیق سید مهدی رجائی، قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی، ۱۴۰۵ ق.
- ۴۹- فخر الدین رازی، ابوعبدالله محمد ابن عمر، المحصل، تحقیق از دکتر اتای، چاپ اول، عمان: دار الرازي، ۱۴۱۱ ق.
- ۵۰- همو، مفاتیح الغیب، داراحیاء التراث العربی، چاپ سوم، بیروت: ۱۴۲۰ ق.
- ۵۱- فراهیدی، خلیل بن أحمد، کتاب العین، چاپ دوم، قم: نشر هجرت، ۱۴۰۹ ق.
- ۵۲- قدردان قراملکی، محمدحسن، جهنم چرا؟، چاپ پنجم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷ ش.
- ۵۳- قمی علی بن ابراهیم، تفسیر قمی، قم: دار الکتاب، ۱۳۶۷ ش.
- ۵۴- قیصری رومی، محمد داوود، شرح فصوص الحکم، به کوشش: استاد سید جلال الدین آشتیانی، چاپ اول، ناشر: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
- ۵۵- کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، الکافی، چاپ چهارم، تهران: دار الکتب الإسلامية، ۱۴۰۷ ق.
- ۵۶- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، بحار الأنوار، چاپ دوم، بیروت: دار إحياء التراث العربي، ۱۴۰۳ ق.
- ۵۷- مصطفوی، حسن، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، مؤسسه الطباعة و النشر وزارة الثقافة و الارشاد الاسلامی، الطبعة الاولى ۱۴۱۶ ق.
- ۵۸- معرفت محمد هادی، تفسیر و مفسران، ترجمه خیاط و نصیری، چاپ اول، قم: مؤسسه فرهنگی التمهید، ۱۳۷۹ ش.

۶۶// پژوهش نامه قرآن و حدیث، شماره ۱۷، پاییز و زمستان ۱۳۹۴

- ۵۹- مغنیه، محمد جواد، تفسیر الکاشف، چاپ اول، تهران: دار الکتب الإسلامية، ۱۴۲۴ ق.
- ۶۰- واسطی، تاج العروس من جواهر القاموس، چاپ اول، دارالفکر للطباعة و النشر، ۱۴۱۴ ق.
- ۶۱- هاشمی، احمد، جواهرالبلاغه فی المعانی و البیان والبدیع، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۰ ق.
- ۶۲- همامی، عباس، مجله برهان و عرفان، مقاله درآمدی بر قاعده مقابله به مثل، شماره ۳، ۱۳۸۴ ش.