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

عباس همامی[1]
محسن علی نجیمی[2]

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 قائده 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.

۱- استاد دانشگاه آزاد اسلامی و احد تهران مرکزی ah@hemami.net
۲- فارغ التحصیل دکتری دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی mohsenalinajimi@yahoo.com

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 هشداری محسوب می گردد تا از غفلت نجات یافته و خود را از آلودگی های معصیت و تخلف آزاد نمائید 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 انسانِ 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 - ٤٠). 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 ۱۲/ ۲) در اعتقادات مسیحیت نیز چنین آمده است:« و ایشان در عذاب جاودانی خواهند رفت اما عادلان در حیات جاودانی»(انجیل متی، ۲۵/ ٤٦).

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 جمله‌ها می تواند در سطح واژگان بسیط و مفردات نیز مطرح شود . در ناحیه بسیط با توجه به این پیش فرضِ مبنایی، که قرآن برای فهماندن معانی و مقاصد مورد نظرش، الفاظ را نیز خود انتخاب کرده است؛ مهم‌ترین بحث ، دلالتِ الفاظ بر مسمای حقیقی با تمام اوصافشان ، آن گونه که در فهم عرفی متداول است می باشد(نک: جوادی آملی، ۱/ ۳۳ و ایزوتسو، ٤). لذا در ارائه مفهوم خلود نیز نباید این ارتباطات خدشه پذیرد.

سوالات اساسی بحث

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-10]
[DOR: 20.1001.1.20080417.1394.9.17.3.8]

لفظ خلود در آیات الهی مربوط به مخلّدینِ جهنّم۳۸ مورد است. طبق بررسی به عمل آمده ۱۰ آیـة آن شامل مؤمن و کافر و ۲۸ آیه مربوط به کفّار و منافقین است.

براساس شواهد بسیاری خلودِ مؤمنین فاسق در جهنّم به معنای عدم پیوستگی عذاب یا نجات آنـان 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 دهندهٔ جاودانگی اهل شقاوت در عذاب است منتهـا آن را به «**مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ**» معلق کرده است. لذا در مـورد منقطـع شـدن یـا نشـدن عذاب دوزخ یا عذاب از کفّار اختلافـاتی مطـرح شـده اسـت. مهمتـرین سـئوالات و شـبهاتی کـه 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 نیـز آیاتی وجود دارد که ابدیت و جاودانگی عذاب را بدون هیچ قیدی مطرح کرده است (نـک: جـوادی آملی، ۸/ ۳۷۹ - ۳۸٤)

ثانیاً توجه به ضرورت توافق کیفر 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 ضـروری و واجب است. از سوی دیگر اقتضای عدل خدا آن است که در برابر گنـاه محـدود، کیفـرِ محـدود مقرّر کند تا کیفر، عِدل و همتای گناه باشد.(جوادی آملی، ۸/ ۳۸۹).

در مورد اعتقاد به خلود گناهکاران در عذاب یا خلود عذاب جهنّم برخی ادعای اجمـاع (همانجـا، ۸/ ۳۸۷ ؛مجلسی، ۸/ ۳۵۰) و بعضی آن را از ضـروریات مسـلّمه دیـن اسـلام (طیـب، ۱/ ۲۹٤) شمرده‌اند.

تحقیقات انجام شده نشان می‌دهد برخی متکلمین کلام جدید و متکلمین کلام اسلامی اعتقـاد بـه خلود و جاودانگیِ پس از مرگ را در مفهومِ نسبیتِ آن باور دارند. در مقابـل برخـی دیگـر معتقدنـد خلود و جاودانگی مطلق و حقیقی است و سعی نموده‌اند با ذکر دلایلی آنرا اثبات و شبهات را دفـع نمایند. در روایات اسلامی نیز دو گونه نگرش به بحث خلـود شـده اسـت.ظـاهرِ برخـی روایـات ، خلود را به معنای پیوستگی عذاب یا نعمت در قیامت و برخی به معنای عـدم پیوسـتگی عـذاب یـا نعمت دانسته‌اند. در این نوشتار با بررسی معانی لغوی خلـود و رجـوع بـه روایـات و بررسـی ادلـه عقلی، اشکالاتِ مطرح پاسخ داده می شود .

خلود در بهشت یا جهنم یکی از مسلّمات قرآنی و روایی در اسلام اسـت امـا در اینکـه خلـود بـه معنای «عدم پیوستگیِ 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 گفته‌اند:

بسیاری آن را دوام البقاء(جوهری، ۲/ ٤٦۹) یـا البقـاء والـدوام(حمیـری، ۳/ ۱۸۷۷ و واسـطی، ٤/ ٤۳۷) و یا دوام البقاء فی دار لا یخرج منهـا(ابـن منظـور،۳/ ١٦٤) دانسـته‌اند کـه در ایـن صـورت دارالخلد به آخرت اطلاق شده زیرا اهلش باقی هستند.

و نیز به معنای بقاء (صاحب بن عباد، ٤/ ۳۰۳) یا بقائی کـه زمـانی شـروع شـده و انتهـایی نـدارد. (حمیری، ۳/ ۱۸۹٦) . به معنای ثبات نیز آمده است (ابن منظور، ۳/ ١٦٤ و ابن فـارس، ۲/ ۲۰۷) بنابراین «رَجُلٌ مُخلَد» یا «المُخلِدُ مِنَ الرِّجالِ» کسی است که مُسن شده و در چهرهٔ او پیری نمایان نگشته است بلکه جوانی ملازم اوست. مبرّا بودن شی از فساد و باقی ماندن بر حالتی که بوده اسـت و هر چیزی که تغییر و فساد در اشیاء را کُند و آهسته نماید، در عرب به خلـود متصـف شـده اسـت (راغب، ١٤٠٤، ۲۹۱) . به معنای بی مرگی نیز آمده است. از رسول خدا (ص) نقل شده که فرمود: «اذا دخل اهلُ الجنهِ الجنة و اهلُ النار النار أتی بالموت فی صورهٍ کبشٍ أملـح ثـم نـودی: یـا اهـل الجنه و یا اهل النار فیَشرَئبّونَ لصوته ثم یُذبَحُ علی الصراط؟ فیقال: خلود لا موت» (زمخشـری،۳/ ۲٥٦ و نیز زحیلی، ١٦/ ۸۹ با کمی تفاوت). به معنای مکث طویل نیز دانسته شـده اسـت. مجمـع البحرین می گوید: «وانت خبیرٌ بأن الآیات الدلاله علی عقاب العصاه و خلود هم فی النـار المـراد به المکث الطویل،و استعماله بهذا المعنی» (طریحی،۳/ ٤٤ و نیز آمدی،٤/ ۳۸۰)« تـو بـه آیـاتِ دلالت کننده بر مجازاتِ گناهکاران و خلود آنان در آتش،آگاهی داری که منظور از آن مکث طویـل است و بکاربردن آن به همین معناست».

بنا براین معنای لغوی نشان می‌دهد که خلود به معنای دوام و بقاء؛ با لحاظ شروع زمانی و نیز ثبات و ملازمت آمده است و دوام هر چیزی به مقتضای موضـوع و ظرفیـت آن اسـت پـس دوام در ایـن دنیای فانی طول عمر و مکث طویـل (مصـطفوی، ۳/ ۹۸) و در آخـرت بنـا بـر کیفیتـی اسـت کـه مقتضای آن است.

از دیگر معانی مهم خلود مکث طویل، ثبات، و مبرا بودن شیی 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 کلمـه خلـود «مکـث طویل» یا «طول اللبث» دانسته شده است .

در نظر گرفتن یکی از چند معنای متفاوت برای لغات قرآنی، الزامـاً اسـتخدام مـلاک و معیـاری را

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-10]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1394.9.17.3.8]

طلب می‌کند. در عرفِ مشهور ، کتب مختلف و حتّی گفتار دانشمندان ، کلمة «اب» به معنای پدر ملحوظ است. امّا به راستی چرا مفسّرین، خصوصاً مفسرین شیعه ، در صدد نفی این معنا برای یکی از مربوطین حضرت ابراهیم علیه السلام که در قالب «أب» از او یاد شده، هستند؟ وضوح و روشنی پاسخ یعنی « دفعِ مشرک بودن والدین حضرت ابراهیم علیه السلام » تمام اذهان را به سمت نفی معنای پدر می‌برد تا شبهه‌ای اتّفاق نیفتد. برای نمونه علامه طباطبائی توسع لغت برای ارائه مفهوم «اب» را پذیرفته تا بتواند اثبات عدم ابوت واقعی برای آزر بنماید.(طباطبایی،۷/ ۱۶۵)

به راستی چگونه است که در برخی موارد توسع لغت پذیرفته می‌شود ولی در برخی موارد پذیرفته نشده است؟

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

تنها دلیلِ کسانی که خلود را به معنای پیوستگی عذاب یا نعمت گرفته‌اند، اجماع امّت بر این موضوع بوده است. آیا چنین اجماعی وجود دارد؟ اگر چنین اجماعی وجود داشته باشد، آیا با توجّه به آیات الهی و ادلّة عقلیِ دیگر و نیز روایاتِ نقل شده، دالِّ بر خلود به معنای مکث طویل، می‌تواند صحیح باشد؟

سه. لفظ «ماکثین» در مورد اهل بهشت و جهنّم استعمال گردیده است. در مورد اهل بهشت فرمود: «**مَاكِثِينَ فِيهِ أَبَداً**» (الکهف،۳) و در مورد اهل جهنّم فرموده: «**إِنَّكُمْ مَاكِثُونَ**» (الزخرف،۷۷) مکث در لغت به معنای «اقامتِ همراه با انتظار» و نیز «درنگ کردن در مکانی» (حسینی زبیدی، ۳/ ۲۶۶) آمده است. ابن منظور مکث را «اللبث و الانتظار» معنا کرده است. لذا در مورد عبارت شریفة «**فَمَكَثَ غَيْرَ بَعِيدٍ**» (النمل،۲۲) می‌گوید: «أی غیر طویل» (ابن منظور، ۲/ ۱۹۱) بنابراین می‌توان گفت قرآن کریم خلود در جهنّم را معنا کرده ولی دیگران غفلت کرده‌اند. مفهومی که در لغتِ مکث نهفته ، انتظار است، لذا به نوعی اهل جهنّم انتظارِ به پایان رسیدنِ آن را دارند ولی در مورد اهل بهشت کلمه «ابداً» این نوع انتظار را منتفی می‌کند پس پایان پذیریِ اقامت در بهشت ، معنا ندارد.

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

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 جهنّم را منتفی دانسته و تثبیت خلود کرده اند ، به این معناست که انتقال از بهشت و جهنّم امکان‌پذیر نیست، آیا واقعاً معنای عدم انتقال از جهنم، «معذب بودن دائمی و همیشگی » است. اخبارِ بعد از عذاب یا کیفری که در مقابل ارتکاب اعمال فاسد صورت گرفته ، مشخّص نیست.زیرا اخبار مربوط به معاد و زندگی پس از مرگ صرفاً از طریق آیات و روایات مشخّص می‌شود که همه به آن اذعان دارند وچنین 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 جهنّم، قبل از وجودِ آنان در دنیا به «سرّ» یاد کردند. (نک: صدوق، التوحید، ۳۵۵)

پنج. در سه آیه از آیات قرآن کریم خلود مؤکّد به کلمة «ابداً» شده است. به طور قاطع می‌توان گفت دو آیه از این دسته آیات مخصوص اهل جهنّم است که به آن **خلود ابدی** می‌گوییم. مشمولین این آیات برای همیشه در جهنّم خواهند ماند. این موضوع از کلمه «ابداً» اخذ می گردد 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 وروایات و مقایسه نظرات کلام جدید)

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

۲- خلود نوعی

ملاصدرا در مباحث مختلف خود ، خلود اهل جهنّم را مطرح ساخته منتها بر خلاف اینکه به ملاصدرا نسبت داده شده که در زمرهٔ مخا لفین 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 کما انّ الجنة و نعیمها و خیراتها دائمه باهلها الاّ ان الدوام لکل منها علی معنی آخر» (صدر المتألهین، الحکمة المتعالیه، ۹/ ۳۰۷) و حکیم سبزواری برای ترجمان جمله ملاصدرا چنین می‌نگارد: «ای الدوام للنعیم شخصی و للألم نوعی فنوع المعذّب المتألّم

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-10]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1394.9.17.3.8]

محفوظ بتعاقب الاشخاص» (همانجا، تعلیقات) بنابراین حتی اصطلاحِ 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 نسلّم المنافاة اذلا منافاة بین عدم انقطاع العذاب عن اهل النار ابداً و بین انقطاعه عن کلّ واحد منهم فی وقت» (همانجا، ۹/ ۳۰۹)

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 درصورتی 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 مفصّلی رحمت الهی را با عذاب دائمی در منافات می‌داند: «کما بیّن فی مقامه ـ و الرحمة الالهیة الّتی وسعت کلّ شیء تنا فی التعذیب الدائِم کما مرت الاشارة الیه من قسم الاشقیاء» (صدرالمتالهین ، تفسیر القرآن الکریم، ۱/ ۳۴۷ و نیز نک: همانجا، ۱/ ۳۰۹ - ۳۱۰ و نیز نک: صدرالمتالهین، العرشیه، ۲۸۰)

بنابراین یکی از احتمالات عقلائی برای بحث خلود در قرآن احتمال مطرح شده از سوی ملاصدرا است. ذکر مجدّد این نکته مهم می‌نماید که ملاصدرا از مخالفین خلود نیست بلکه مفهوم خلود را با توجّه به ادلّه‌ای 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 تعبیرات خواص، بلکه حد وسطی بین این دو شیوه (شیوه‌ای سهل و ممتنع) برگزیده است.(معرفت ،۱/ ۹۶) که در احادیث مختلفی ازپیامبر اکرم (ص) این موضوع نقل شده است . (کلینی، ۲/ ۵۹۹).

در حدیث آمده است که: «فما من آیة الّا و لها ظهر و بطن»(مجلسی، ۸۹/ ۹۴)

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

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، ۱/ ۹۷). 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 تعبیراتی 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، ۱/ ۹۷) بنابر این قرآن دارای اصطلاحات خاصِ خود است و مفهوم خلود می تواند 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 جهنّم: حمران می‌گوید به امام صادق علیه السلام عرض کردم: برخی می‌گویند: تعجّب 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 تبارك و تعالی: **وَ مِنْ دُونِهِما جَنَّتانِ** (الرحمن، ٦٢) إنها جنة دون جنة، و نار دون نار، إنهم لا یساکنون أولیاء الله ـ و قال- إن بینهما و الله منزلة و لکن لا أستطیع أن أتکلم، إن أمرهم لأضیق من الحلقة، إن القائم إذ اقام بدأ بهؤلاء». (بحرانی،۳/ ۱۳۳) در حدیث دیگری از امام باقر (ع) نمایان می شود که این دو بهشت ، دو بهشت برزخی و قیامت نیستند بلکه هر دو بهشت قیامت هستند.(همو،۵/ ۲۴۲)

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

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

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-10]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1394.9.17.3.8]

الکفر و الجحود و أهل الضلال و الشرك و من اجتنب الکبائر من المؤمنین لم یسأل عن الصغائر قال الله تعالی « **إن تجتنبوا کبائر ما تنهون عنه نکفر عنکم سیئاتکم و ندخلکم مدخلا کریما**» گفته شد: پس شفاعت مؤمنین برای کیست؟ فرمود: از پدرانم و آنها از علی (ع) که فرمود از رسول خدا شنیدم که فرمود:إنما شفاعتي لأهل الکبائر من أمتي.

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

پ ـ عدم دخول شیعه در جهنّم ـ برخی روایات از اهل بیت عصمت و طهارت (ع) وارد شده که مفهوم آنها عدم ورود شیعیان اهل بیت در جهنّم و آتش است. میسره می‌گوید: شنیدم که امام رضا (ع) می‌فرماید: «به خدا قسم یک نفر از شما در آتش جهنّم دیده نمی‌شود، میسره می‌گوید گفتم: در کجای کتاب خدا نوشته؟ فرمود: در سورة الرحمن: «**فیومئذ لا یسأل عن ذنبه منکم إنس و لا جان**» گفتم: در آیه شریفه «منکم» نیست. فرمود: «بلی ، قطعاً اگر در آن آیه «منکم» نبود عذاب از همه مخلوقات برداشته می‌شد.» (مجلسی، ۸/ ۳۵٤ و روایاتی با همین مضمون) .دلیل عدم ورود شیعه به جهنّم می‌تواند نحوة خلقت آنان نیز باشد. (صفار، ۱/ ۱۵)

غیر شیعه بودنِ ماندگارانِ در جهنم و خارج شدگانِ از آن نتیجه‌ی روایات مذکور است.. قرآن کریم خلود را به کفّار اطلاق کرده و هر دو دسته اینها کافر هستند پس خلود معنای نسبی می‌یابد نه مطلق. ممکن است اشکال شود مقصود از کسانی که از جهنّم خارج می‌شوند مسلمانان غیر شیعه هستند امّا باید گفت: براساس ادلّة بسیاری از جمله بحث ایمان در روایات، مطلقِ کسانی که ولایتِ ائمه را قبول نکرده‌اند کافر محسوب می‌شوند. (نک: قمی، ۱/ ۸٤ و ۸۵ و بحرانی، ۲/ ۲۰۲ و ۱/ ۱۹۸ و مجلسی، ۲۹/ ۳۹ 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 داده‌اند (امام خمینی، ۱/ ۳۳٤، مسأله۲ و ۱۳ و ۱/ ۳۱۰ و ۲/ ۸۱ مسأله ۵) بنابراین کلمه کافر در قرآن لفظ عامی است که تمام غیر مؤمنین را شامل می‌گردد.

ت ـ خلود، عذاب یا نعمت پیوسته نیست ـ زراره از امام باقر (ع) در مورد دو آیه شریفة ۱۰۷ و ۱۰۸ هود سؤال کرد. امام (ع) فرمود: «هاتان الآیتان في غیر أهل الخلود ـ من أهل الشقاوة و السعادة، إن شاء الله یجعلهم خارجین ـ و لا تزعم یا زرارة إني أزعم ذلك». (عیاشي، ۲ / ۱۶۰) دو برداشت از این روایت:

یک. عبارت «فِی غَیرِ أهل الخُلُود» در روایت آمده در صورتی که در آیه شریفه عبارت «**خَالِدِینَ**

فِیهَا» 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 بیانِ 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 می‌دهد 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 معنایِ عدم پیوستگیِ خلود را نشان می‌دهد. بنابراین از کلام امام (ع) مشخّص می‌شود که این دو آیه با بقیة آیات خلود مفهوم متفاوتی دارد. خلودِ اندکی از اهل عذاب ، پیوستگیِ عذاب ، و خلودِ اهل بهشت، پیوستگیِ نعمت است. البته مفهوم پیوستگی عذاب یا نعمت ، از کلمه «ابداً » گرفته می شود نه از کلمه «خلود ».

ث ـ غفران الهی ـ آیاتی در قرآن کریم وجود دارد که غفران الهی را برای کفّار، مشرکین و منافقین منتفی می‌کند. از جمله: «**إِنَّ اللَّهَ لَا یَغْفِرُ أن یُشْرَكَ بِهِ وَ یَغْفِرُ مَا دُونَ ذَالِكَ لِمَن یَشَاءُ** » (النساء، ٤۸و۱۱۶) ویا (التوبه، ۸۰)

مفسّرینی که خلود را به معنای مشهور پذیرفته‌اند ، عدم غفران الهی را مترادف با خلود به معنای مشهور دانسته‌اند. در صورتی که چنین برداشتی صحیح نیست. لذا دو احتمال وجود دارد: **احتمال اوّل:** عدم غفران در این آیات مربوط به کسانی است که خلود ابدی در جهنّم دارند نه صرفاً خلود.

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

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-10]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1394.9.17.3.8]

عربی، قیصری (نک: محی الدّین، ۲/ ۱۹۸ و قیصری، ۲/ ۱۲۳) و عین القضاة همدانی(عین القضاة، ۵۹) از جانب خودشان ارائه شده نه از جانب روایات؛ لذا قابل طرح نمی‌باشد.

ج- عدم تخفیف عذاب به معنای عذاب پیوسته نیست ـ برخی آیات قرآن کریم عدم تخفیف عذاب را برای مخلدین در آتش تثبیت کرده‌اند. لذا اکثر مفسّرین و متکلّمین اسلامی عدم تخفیف عذاب را تأییدی بر پیوستگی عذاب یا به تعبیر دیگر عذاب نامحدود دانسته‌اند. آیاتی از قبیل « **فَلا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذابُ وَ لا هُمْ يُنْصَرُونَ**». (البقره،۸۶ و آل عمران، ۸۸) مورد استشهاد قرار گرفته‌اند.

اشتباهی که معمولاً مفسّرین دچار شده‌اند مفروض گرفتن مفهوم خلود در معنای مشهور و سپس عبارت «**لايُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذابُ**» را تأییدی برای آن دانسته‌اند. **اوّلاً** خلود با توجّه به معنای لغوی و دیگر دلایل به معنای عذاب نامحدود نیست. **ثانیاً** عدمِ تخفیفِ 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 تحمّل کیفر می‌کنند. به راستی چه کسی «عدمِ تخفیف عذاب» را به مفهومِ «عذابِ ابدی و نامحدود» می‌گیرد؟

عرضی بودن عذاب ازنکات مهم است. مقتضای اسماء و صفات الهی، از جمله رحمت و مغفرت دوام است که در بهشت جلوه‌گر می‌گردد زیرا بقاء آن به بقای پروردگار عالم است امّا 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 غیرمنقطع است. (نک: ابن القیم، ۲۶۲) بنابراین خلود نمی‌تواند به معنای مشهور صحیح باشد.

چ- درکات جهنّم ـ در برخی آیات شریفهٔ قرآن همچون آیهٔ: «**ادْخُلُوا أَبْوابَ جَهَنَّمَ خالِدينَ فيها فَبِئْسَ مَثْوَى الْمُتَكَبِّرينَ**» (غافر، ۷۶) کلمهٔ ابواب برای جهنّم به معنای طبقات یا درکات است و نیز مفسرین در مورد عبارت «**سَبْعَةُ أَبْوابٍ**» اتّفاق نظر دارند که به معنای طبقه یا درکه است و جهنّم دارای هفت طبقه می باشد. در این مورد روایاتی از اهل بیت) رسیده است. (صدوق، ۴۰۷ و بحرانی، ۳/ ۳۶۹ - ۳۷۲) در آیهٔ مذکور عبارت «**خالِدينَ فيها**» نیز آمده، یعنی تمام افرادی که وارد جهنّم می‌شوند در مراتب یا درکات مختلف خلود دارند و این امر به معنای تفاوتِ خلودِ هر کدام نسبت به دیگری است. نتیجه این که از آیات مذکور **اوّلاً** مراتب خلود به دست می‌آید **ثانیاً** مشخّص می‌گردد که خلودِ هر شخصی در طبقه‌ای با دیگری متفاوت است. پس خلود یک مفهوم نسبی است نه مطلق.

ح- توقفِ بدون عذاب در جهنّم ـ ممکن است معنایِ خلودِ کافر در جهنّم، ماندن وی در جهنّم و معذب نبودن ، باشد. شاهدِ این امر روایتی از امام کاظم (ع) است. علی بن یقطین می‌گوید: امام کاظم (ع) به من فرمود: «إنه كان في بني إسرائيل رجل مؤمن و كان له جار كافر فكان الكافر يرفق بالمؤمن و يوليه المعروف في الدنيا فلما أن مات الكافر بنى الله له بيتا في النار من طين يقيه من حرها و يأتيه رزقه من غيرها و قيل له هذا لما كنت تدخل على المؤمن من جارك فلان بن فلان من الرفق و توليه من المعروف في الدنيا». (مجلسی، ۸/ ۳۴۹)

اگر مقصود امام (ع) از «النار» جهنّمِ موعود باشد نه جهنّم برزخ می‌توان دریافت که معنای خلود کافرِ[این چنینی] «توقفِ بدونِ عذابِ کافر در جهنّم » است.

خ- ایّام معدودة ـ برخی مفسّرین، گفتارِ یهود مبنی بر معذب بودن ، جز ایام معدود، را حمل بر خلود به معنای پیوستگی عذاب کرده‌اند.زیرا قرآن کریم فرموده: «**وَ قالُوا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّاماً مَعْدُودَةً**» (البقره، ۸۰) و یا فرموده: « **قَالُواْ لَن تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّاماً مَّعْدُودَاتٍ** » (آل عمران، ۲۴) ظاهرِ گفتارِ طبرسی در ذیل آیات مذکور نشان دهندهٔ اعتقاد و استنباط وی به عدم انقطاع عذاب از آیات فوق است (طبرسی، ۲/ ۷۲۳) البته بعضی نیز به این امر یعنی برابریِ مفهوم آیه با خلود تصریح کرده‌اند. (طیب، ۱۲/ ۵۷) کلمه معدود از ریشه عدّ به معنای قابل شمارش ، در مقابل آنچه شمردنی نیست. (ابن منظور ،۳/ ۲۸۱) به معنای قلیل در مقابل کثیر نیز گفته‌اند (راغب ذیل عد) بنابراین کلمه معدود به معنای محدود نیست که از این آیات برداشت شود: «چنین کفّاری ایّام معدود در جهنّم نیستند بلکه مخلّد، یعنی به صورت پیوسته و همیشه در آتش معذّبند».

د- جواز خلف وعید ـ خلف وعده از جانب خدای تعالی محال است امّا خلف وعید از طرف باری تعالی جایز است. مغفرتِ ذنوب، وعده تخلّف‌ناپذیر خداست؛ لیکن تخلفِ وعید و عفو از مجرم، معقول و مقبول است. (جوادی آملی، ۲۰/ ۱۶۵) امام سجاد (ع) فرمود: فسبحان من إذا وعد وفي و إذا توعّد عفي(طبرسی ،۲۹۵) خلف وعید که همان بخشودن شایستگان عذاب است، مخالف حکمت و قبیح نیست؛ امّا خلف وعده قبیح است و خدا هرگز چنین نمی‌کند!

تعبیر «**فَجَزاؤُه جَهَنَّم**» در آیه شریفه «**وَ مَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّداً فَجَزَاؤُه جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا** » (النساء،۹۳) به صورت خبر است؛ امّا مفاد آن انشاء یعني وعید است؛ مانند «**جَزاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُها**» (الشوری، ۴۰) که به صورت اِخبار مطرح شده ولي مضمون آن انشاء است. تفاوت خبر و انشاء به امور متعدد است و يكي از آن اين است كه ايجاب كلي با سلب جزئي در اِخبار نقيض هم‌اند ولي در انشاء این‌چنین نیست، زیرا در خبر هيچ اختياري براي مخبر نمي‌ماند و مستقيماً با

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-10]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1394.9.17.3.8]

واقع مرتبط است و اگر گزارش گفت: «**جَزاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ**»، حتماً باید هر گناهي كيفر خارجي داشته باشد و اگر به صورت خبر گفت: «**وَ يَعْفُوا عَنْ كَثيرٍ**»، این سلب جزئي مناقض آن ایجاب كلّي است؛ اما در انشاء اختیار صاحب پاداش و جزاء كاملاً محفوظ است، زیرا گرچه خلف وعده قبیح است؛ ولي خلف وعید قبیح نیست، لذا جمله انشائیه: «**فَجَزاؤُهُ جَهَنَّم**» ممكن است با عفو الهي همراه شود.. (جوادی آملی، ۲۰/ ۱۶۵)

شیخ صدوق نیز معتقد است هر كس خدا او را وعیدِ عقابی برای عملی فرموده مختار است كه براساس عدالتش عذاب كند یا تفضل كرده و عفو نماید. (صدوق، اعتقادات الامامیه،۶۷)

بنابراین همین مقدار كه خلف وعید جایز باشد **اوّلاً** معنای خلود را از مطلق بودن انداخته، و به نسبی بودن مبدل می‌كند پس خلود در جهنّم معنای عذاب پیوسته و همیشگی نمی‌دهد **ثانیاً** نمی‌توان گفت خلف وعید فقط برای مؤمنین گناهكار جایز است و برای غیر مؤمنین جایز نیست. با اینكه بطلان چنین سخنی روشن است ولی برخی جواز خلف وعید را مربوط به مؤمنین گناهكار می‌دانند و برای غیر مؤمنین جایگاهی باز نمی‌كنند (فاضل مقداد، ۴۲۳ و خواجه نصیر، ۳۹۷)

ذ ـ جمله اسمیه نشان از دائمی بودن عذاب نیست ـ برخی مفسّرین دائمی بودن عذاب در جهنّم را از وجود جمله اسمیه در مورد اهل جهنّم ، برداشت كرده‌اند. ابو حیان اندلسی ذیل آیات شریفة: «**وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُواْ وَ عَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ لَهُم مَّغْفِرَةٌ وَ أَجْرٌ عَظِيمٌ*وَ الَّذِينَ كَفَرُواْ وَ كَذَّبُواْ بِايَاتِنَا أُوْلَئكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ**» (المائده،۹و۱۰) می‌گوید: در مورد مؤمنین جمله فعلیه كه متضمّن وعده در زمان ماضی است تحقّق وقوع آن را نشان می‌دهد. و در كافرین جمله اسمیه دلالت بر ثبوت این حكم برای آنها دارد، ایشان اصحاب النار و دائماً در عذاب هستند. (اندلسی، ۴/ ۱۹۷) چنین برداشتی صحیح نیست.. هر چند جمله اسمیه معنای ثبوت حكم برای موضوع دارد ، امّا معنای عذاب دائمی نمی‌دهد زیرا علمای علم بلاغت معنای استمرار را معنای ثانویه آن می دانند كه باید از قراین فهمید .(الهاشمی،۷۲) ثبوت عمل به معنای دائمی بودن و بی‌انتها بودن آن نیست. پس جمله اسمیه نشان از خلود كفّار به معنای پیوستگی عذاب و نامحدود بودن آن نیست. مضافاً بر اینكه در آیه ۷۴ الزخرف عباراتِ «**في عَذابِ جَهَنَّمَ خالِدُونَ**» آمده است. لذا اگر چنین برداشتی صحیح باشد مؤمنین گناهكار همیشه در جهنّم خواهند بود نه اینكه از آتش خارج می‌شوند. نتیجه اینكه برداشت دائمی بودن عذاب از جمله اسمیه با خروج اهل كبائر از جهنّم در حالی كه خلود آنان در قالب جمله اسمیه آمده تعارض فاحش دارد.

ر ـ سر الهی ـ در برخی روایات از سرنوشت نهایی دوزخیان در دوزخ یا بحث مربوط به استثنا «**إِلاَّ**

ما شاءَ اللَّهُ» تعبیر به «لَكِنْ لَا أَسْتَطِيعُ أَنْ أَتَكَلَّمَ» (مجلسی، ۸/ ۳۶۰) یا «وَ هُوَ مَعْنَى شَاءَ مَا شَاءَ وَ هُوَ سِرُّهُ» (صدوق،۳۵۵) شده است. لذا معنایِ حقیقیِ خلود در جهنّم یا سرنوشت نهایی اهل آتش به گونه‌ای است كه لزومی به بیان حقیقی و واضح آن از طرف معصومین) نبوده است.و این امر دلائل مختلفی می تواند داشته باشد.

ز - رحمت واسعه- قرآن كریم می‌فرماید: «**قالَ عَذابي أُصيبُ بِهِ مَنْ أَشاءُ وَ رَحْمَتي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ**»(الاعراف، ۱۵۶) سؤالی كه در ذیل این آیه مطرح می‌شود این است كه آیا جهنّم در« كل 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 تصوّر شود.

ژ- سنخیت و ماهیت جهنّم و دنیا

برخی متفكرین معتقدند جهنم از سنخ دنیا است و اصل و مادهٔ آن كه تعلق نفس به امور دنیوی است از سنخ دنیا است. لذا صورت آن كه صورت مؤلمه و عدم و نقص است و از امور سلبیه 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 درصورتی كه در بهشت چنین امری وجود ندارد. (نک: صدرالمتألهین،الحكمة المتعالیه، ۹/ ۳۱۹). بنابراین با توجه به معنای خلود در نظر مشهور می‌توان نتیجه گرفت كه كیفیت خلود در جهنم با كیفیت خلود در بهشت متفاوت است.پس معنای خلود با توجه به جایگاه متنعم با معذّب متفاوت خواهد بود.

۴ - نظام ربوبی خلقت

«ربّ» به معنای مربّی و تدبیركننده امور و مالك و صاحب اختیاراست، «ربّ الفرس» یعنی: تربیت‌كننده اسب یا مالك آن. در اصطلاح از اسمای حسنای خداوند ، و نامی برای مالك مخلوقات و بنیانگذار نظام زندگی و مربّی آنها در طی مراحل حیات، تا هر یك به درجه كمال وجود خود برسند.(عسكری، ۱/ ۱۵۳) بین خالقیّت و ربوبیّت نوعی تلازم است؛ یعني لزوماً آفریدگار مي‌تواند پروردگار باشد. آن كه خالق چیزي نیست از سازمان هستي آن بي‌خبر است و قدرت تدبیر و پرورش آن را نیز ندارد؛ پس تنها خالق جهانِ هستي ربّ آن است. (جوادی آملی، ۱/ ۳۵۴)

اگر خداوند گنهكاران را عذاب می‌كند، این عذاب به اقتضای ربوبیتش نیست، و گر نه جا داشت

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-10]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1394.9.17.3.8]

تمامی افراد را عذاب کند، و حال آنکه مشیتش به عذاب افراد معینی تعلق می‌گیرد، واین نکته از آیات الاعراف ۱۴۷ و ابراهیم ۷ برداشت می شود ، (طباطبایی، ۸/ ۲۷۳) پس اقتضای ربوبیت الهی، رحمت است نه غضب و عذاب، (همانجا، ۸/ ۲۷۴) لذا در آیه شریفه «**إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصاد**» (الفجر، ۱۴) وجه مثبتِ «در کمین نشستن» مطرح می‌شود که همچون «در کمین نشستن» والدین نوعی تربیت محسوب می‌شود. ولی در آیه شریفه «**إِنَّ جَهَنَّمَ كانَتْ مِرْصاداً**» (النباء،۲۱) یا آیه «**وَ اقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ**» (التوبه، ۵) که در برخورد با مشرکین صادر شده، سخنی از ربوبیت الهی نیست.

نتیجه اینکه خدای تعالی که «**ربّ العالمین** »و« **مالک یوم الدّین**» (الفاتحه ،۲تا۴)است ، مالکی است که مملوک خود را تدبیر می‌کند. (طباطبائی،۱/ ۲۱)و نیز «**فاطِرِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ**» (الشوری،۱۱) است که خلقت و تدبیر از اوست «**وَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْديراً**». (الفرقان،۲) بنابراین چون تقدیر ملازم با خلقت است، (همانجا، ۱۵/ ۱۷۶) تدبیرِ جهانِ خلقت بر خدای سبحان لازم است. بر این اساس تمام موجودات نظام هستی در مسیر هدایت قرار دارند: «**قالَ رَبُّنَا الَّذي أَعْطى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدى**» (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 خیرِ 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 کراهتِ 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 استثناءاز خلود یکی از شئون ربوبی شمرده شده است. «**إِلّا ما شاءَ رَبُّكَ**».بنابراین خلود به معنای پیوستگی عذاب در جهنم نمی تواند با شئون ربوبی پروردگار سازگار باشد.

۵- تناسب فعل و جزا ـ یکی از مباحثی که به خوبی معنای خلود را روشن می‌سازد تناسب فعل و کیفر آن است. این بحث از قدیم الایّام مطرح بوده و به عنوان شبهه‌ای در بحث معاد مطرح شده حتّی در پاسخ به پرسش‌های مردم روایاتی در این زمینه اختصاص یافته است. (نک: عروسی حویزی، ۲/ ۳۹۶). البته بحثِ 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 گناهِ عاصی ، کیفرِ گناه نیز باید محدود

باشد و چنانچه خلود به معنای پیوستگیِ 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 مدّنظر عقلاء و حقوقدانان قاعده ی «قاعدة مقابله به مثل» است. مقابله در معانی رویارویی، عوض کردن، تلافی کردن و جنگ و ستیز به کار می‌رود (نک: دهخدا، ذیل معامله) واژة 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 درمورد دیگری انجام داده است، دربارهٔ خودِ وی انجام شود. مقابله به مثل را معمولاً با شکل انتقام گیری آن در نظر می‌گیرند ولی قرآن کریم با ظرافت نوع مثبت آن را مطرح می‌کند و واجب می‌داند. (همامی، ۱۹۸) مثل «**وَ إِذا حُيِّيتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْها أَوْ رُدُّوها**» (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 عاقَبْتُمْ فَعاقِبُوا بِمِثْلِ ما عُوقِبْتُمْ بِهِ**» (النحل،۱۲۶) و «**مَنْ جاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثالِها وَ مَنْ جاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلا يُجْزىٰ إِلاَّ مِثْلَها وَ هُمْ لا يُظْلَمُونَ**» (الانعام، ۱۶۰) و «**وَ جَزاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُها فَمَنْ عَفا 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 درعذاب 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 ملکاتِ نفسانی، اعمالی قلبی‌اند. بر این اساس اگر کفر و نفاق و معصیت در روح کسی رسوخ کرد بگونه‌ای که تباهی و تیرگی ملکهٔ راسخ در روح و صورت نوعیه او شد زوال ناپذیر بوده و همواره ثابت است. از همین رو گناهی که ملکهٔ روح نشده قابل زوال است و نیز به همین

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-10]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1394.9.17.3.8]

جهت مسلمانِ 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 جاءَكُمْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلي بِالْبَيِّناتِ وَ بِالَّذي قُلْتُمْ فَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمْ إِنْ كُنْتُمْ صادِقينَ**» (آل عمران،۱۸۳) و حتی قائل به وجوب کراهت از گناه و حرمت رضایت به گناه است و هیچ شرطی برای آن قائل نشده است (امام خمینی، ۱/ ۴۳۸ مسأله ۷ و ۸) اما در هیچ فتوایی از فتاوای فقهی برای گناهِ قلبی کیفری در نظر گرفته نشده حتی درمورد عزم و تصمیمِ 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 قاضیِ 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 مشقّت و سختی استوار گردیده است. (حمصی رازی، ۲۴) در دنیا که دار تکلیف است کیفر براساس جرم و براساس قاعدة مقابله به مثل صورت می‌گیرد. حال باید از معتقدین به خلود به معنای پیوستگی عذاب سؤال کرد چگونه در آخرت که تکلیف منقطع می‌گردد، جرمِ محدود، کیفرِ نامحدود در پی دارد؟ در این صورت آیا خدای عادلِ 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.

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

یا پاداشِ را برگرفته از عملِ انسان می‌داند. عباراتی از قبیل «**بِمَا كَسَبَ أَيدِيهِم**» یا آیة شریفة: «**هَلْ ثُوِّبَ الْكُفَّارُ ما كانُوا يَفْعَلُونَ**» (المطففین،۳۶) یا آیات «**فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَه*وَ مَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَه**» (الزلزله،۷و۸) نشان دهندة اِسناد 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 به سزایی داشته باشد بحث احقاب در قرآن است. قرآن کریم در مورد اهل آتش می‌فرماید: «**إِنَّ جَهَنَّمَ كانَتْ مِرْصاداً * لِلطَّاغِينَ ماباً * لَابِثِينَ فِيهَا أَحْقَابا**» (النباء،۲۱تا ۲۳) آنچه آماده شده برای امری که انتظار وقوع آن می‌رود مرصاد است و رصد عملی است که همراه با ربودن است. و عبارت «للطاغین» یعنی جهنّم 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 مَرْصَدٍ**» (التوبه،۵) را شبیه به هم می‌دانند . یعنی محلّی که برای مراقبت در آنجا قرار بگیری . آیه این معنا را می‌فهماند که جهنّم محلّ 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 ملازمتِ 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 حقبی بگذرد حقبی دیگر بعد از آن آید و حقب هشتاد سال از سال های آخرت است.

ب. احقاب چهل و سه حقب است و هر حقبی 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 مدّتی قرار داده که در پایان آن تمام مي شود و برای اهل آتش و دوزخیان مدّتی قرار نداده بلکه فرموده «**لابِثِينَ فِيهَا أَحْقَاباً**». وقتی حقبی میگذرد حقب دیگری داخل مي شود سپس حقب دیگر تا ابد الآبدین . پس برای احقاب عددی جز خلود و جاودانی در آتش نیست. و لکن یاد کرده‌اند که یك 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

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-10]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1394.9.17.3.8]

و نه نوشیدنی را نمی‌چشند مگر حمیم و غّساق را، آن گاه در آن مکث مي كنند پس اين فاصله گذاری انواع عذاب و شکنجه است، نه برای توقّفشان در آتش.(طبرسی، ۱۰/ ٦٤٣)

نتیجه اینکه احقاب به معنای مدّت طولانی است نه مدّت نامحدود، بنابراین واژه احقاب نشان دهندهٔ عدم پیوستگی عذاب در جهنّم است. مضافاً بر اینکه کلمه ماکثین یا لابثین نیز آن را تأیید می‌کند. لذا بیانی که برخی مفسّرین مبنی بر ظهور آیهٔ «**لابِثِينَ فيها أَحْقاباً**» (النباء،۲۳) بر خلود بدون انقطاع، (طباطبائی،۲۰/ ١٦٩) دارند صحیح نیست.

۷- وجه خدا

قرآن کریم می‌فرماید: «**كُلُّ مَنْ عَلَيها فَانٍ* وَ يَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الجلالِ وَ الْاكْرَامِ**» (الرحمن،۲٦و۲۷)؛ دنيا و آنچه در آن است فاني و نابود مي‌شود، ولي امور اخروي دايمي و هميشگي است . هر چه بر زمين است فاني شونده است و وجه خداي سبحان كه با شكوه و ارجمند است باقي خواهد ماند علي (ع) فرمود: «قد ظَعنوا عنها بأعمالهم إلي الحياة الدّائمة و الدّار الباقية» . قرآن كريم همه چيز را فاني مي‌داند و هرگز در هيچ آيه قرآني سخن از استثناي هويّت مطلق و ذات اقدس خداوند نيست و آنچه استثنا شده است وجه خداست كه همان ظهور فيض است. (جوادی آملی، ٤/ ٣٨٦).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 فنای دنیا آنچه نزد او است و از ناحیه او است، مثل جزا و ثواب و قرب الی الله باقی می‌ماند، هم چنان که فرموده: «ما عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَ ما عِنْدَ اللَّهِ باقٍ»(طباطبایی، 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 درنظر 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 می دهد که خلود در جهنم 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 می دهد که این امر از ضروریات دین محسوب نمی شود بلکه اصل اعتقاد به خلودِ عذاب یا نعمت در جهنم و بهشت از ضروریات دین است.

کتابشناسی

۱- قرآن کریم

۲- کتاب مقدس

۳- ابن اثير جزري، مبارك بن محمّد، النهاية في غريب الحديث و الأثر، چاپ چهارم، قم: مؤسسه مطبوعاتي اسماعيليان، ۱۳٦۷ش.

٤- ابن بابويه (شيخ صدوق)، التوحيد، چاپ اول، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ۱۳۹۸ق.

٥- همو، اعتقادات الإماميه، چاپ دوم،قم: كنگره شيخ مفيد، ١٤١٤ ق.

٦- همو، ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، چاپ دوم، قم: دارالشريف الرضي للنشر قم،١٤٠٦ق.

۷- همو، معاني الأخبار، چاپ اول، قم: دفتر انتشارات اسلامی قم، ١٤٠٣ق.

۸- ابن عربی، محی الدین ،الفتوحات المكية (٤ جلدی)، بیروت: دار صادر،بی تا.

۹- ابن فارس، ابوالحسین، معجم مقائيس اللغه، چاپ اول، قم: انتشارات دفتر تبليغات اسلامی حوزه علميه قم، ١٤٠٤ ق.

۱۰- ابن قيم جوزيه، شفاء العليل في مسائل القضاء و القدر و الحكمة و التعليل، تحقيق و تعليق از عصام فارس، چاپ اول،بيروت: دار الجميل، ١٤١٧ ق.

۱۱- ابن منظور، محمدبن مكرم، لسان العرب، چاپ سوم، دارالفكر للطباعه و النشر، ١٤١٤ق.

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-10]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1394.9.17.3.8]

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

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

۱٤- اندلسی ابو حیان محمد بن یوسف، البحر المحیط فی التفسیر، تحقیق: صدقي محمد جمیل، بیروت: دارالفکر، ۱٤۲۰ ق - بی تا.

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

۱٦- آمدی، سیف الدین أبکار الأفکار في أصول الدین، تحقیق احمد محمّد مهدی، قاهره: دارالکتب،۱٤۲۳ق.

۱۷- بحرانی سید هاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، چاپ اوّل، تهران: بنیاد بعثت،۱٤۱٦ ق.

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

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

۲۰- جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح تاج اللغه و صحاح العربیه، چاپ اوّل، قم: دارالعلم للملایین،۱٤۱۰ق - ۱۳۷٤ش.

۲۱- حر عاملی، محمّد بن حسن، الفصول المهمة في أصول الأئمة(تکملة الوسائل)،چاپ اول، قم: مؤسسه معارف اسلامی امام رضا، ۱٤۱۸ ق - ۱۳۷٦ ش.

۲۲- حسیني زبیدي، محمد مرتضی، تاج العروس من جواهر القاموس، چاپ اوّل، بیروت: دارالفکر،۱٤۱٤ ق.

۲۳- حمصی رازی، سدید الدین، المعتمد من مذهب الشیعة الإمامیة، به کوشش رسول جعفریان،چاپ اوّل، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی،۱۳۷٦ش.

۲٤- حمیری، نشوان بن سعید، شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلوم، چاپ اوّل، دارالفکرالمعاصر،۱٤۲۰ق.

۲۵- خمینی، امام روح الله، تحریرالوسیله، مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین، الطبعه الثانیه ۱٤۰٦ق.

۲٦- خواجه نصیر الدین طوسی، تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل، چاپ دوم، بیروت: دارالأضواء،۱٤۰۵ ق.

۲۷- راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، دفتر نشر الکتاب، ۱٤۰٤ هـ.ق.

۲۸- زحیلی وهبة بن مصطفی، التفسیر المنیر فی العقیدة و الشریعة و المنهج، چاپ دوم، بیروت دمشق: دارالفکر المعاصر،۱٤۱۸ق.

۲۹- زمخشری، محمّدبن عمر، الفایق فی غریب الحدیث، مصحح: شمس الدّین، ابراهیم،چاپ اوّل، بیروت: دارالکتب العلمیة،۱٤۱۷ق.

۳۰- سید بن قطب بن ابراهیم شاذلي، فی ظلال القرآن، چاپ هفدهم،بیروت ـ قاهره: دارالشروق،۱٤۱۲ ق.

۳۱- سید رضی، محمدبن حسین، نهج البلاغه.

۳۲- صاحب بن عباد، المحیط فی اللغه،چاپ اوّل،عالم الکتاب،۱٤۱٤ق.

۳۳- صدر المتألهین، صدرالدین محمد،العرشیة، تهران: انتشارات مولی،۱۳٦۱ش.

۳٤- همو، الحکمه المتالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، الناشر: طلیعه النور، الطبعه الاولی ذی القعده ۱٤۲۵ق.

۳۵- همو، تفسیر القرآن الکریم(صدرا)، تحقیق: محمّد خواجوی،چاپ دوم، قم: انتشارات بیدار،۱۳٦٦ش.

۳٦- صفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات في فضائل آل محمّد، تاریخ وفات مؤلف: ۲۹۰ ق.

۳۷- طباطبائی، علامه سید محمدحسین، المیزان فی تفسیرالقرآن، چاپ پنجم، بیروت: منشورات مؤسسه الاعلمی للمطبوعات،۱٤۰۳ق.

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

۳۹- طبرسی، احمد بن علی، الإحتجاج علی أهل اللجاج،چاپ اوّل، مشهد: نشر مرتضی،۱٤۰۳ ق.

٤۰- طریحی، فخرالدّین محمّد، مجمع البحرین، مصحح: حسینی اشکوری، چاپ سوم، تهران: مرتضوی،۱۳۷۵ش.

٤۱- طوسی محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، مقدمه شیخ آغابزرگ تهرانی و تحقیق احمد قصیرعاملی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

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

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-10]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1394.9.17.3.8]

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 اوّل، 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، ۱۳۹۳ش.

۴۶- عین القضاة همدانی، ابوالمعالی عبدالله بن محمّد، تمهیدات، تصحیح عفیف عُسیران، چاپ هفتم، تهیه از: انی کاظمی، نشر الکترونیکی بی‌تا، انتشارات منوچهری، ۱۳۸۶ش.

۴۷- عیاشی، محمد بن مسعود، تفسیر العیّاشي، چاپ اوّل، تهران: المطبعة العلمية، ۱۳۸۰ق.

۴۸- فاضل مقداد، إرشاد الطالبين 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 اوّل، عمان: دار الرازي، ۱۴۱۱ ق.

۵۰- همو، مفاتیح الغیب، داراحیاء التراث العربی، چاپ سوم، بیروت: ۱۴۲۰ق.

۵۱- فراهیدی، خلیل بن أحمد، کتاب العین، چاپ دوم، قم: نشر هجرت، ۱۴۰۹ ق.

۵۲- قدردان قراملکی، محمدحسن، جهنم چرا؟، چاپ پنجم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷ش.

۵۳- قمی علی بن ابراهیم، تفسیر قمی، قم: دار الکتاب، ۱۳۶۷ش.

۵۴- قیصری رومی، محمد داوود ، شرح فصوص الحکم، به کوشش: استاد سید جلال الدین آشتیانی، چاپ اول، ناشر: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ش.

۵۵- کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، الکافي، چاپ چهارم، تهران: دار الکتب الإسلامية، ۱۴۰۷ق.

۵۶- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، بحار الأنوار، چاپ دوم، بیروت: دار إحیاء التراث العربي، ۱۴۰۳ق.

۵۷- مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، موسسه الطباعه و النشر وزاره الثقافه و الارشاد الاسلامی، الطبعه الاولی ۱۴۱۶ق.

۵۸- معرفت محمد هادی، تفسیر و مفسران ،ترجمه خیاط و نصیری، چاپ اوّل، قم: مؤسسه فرهنگی التمهید، ۱۳۷۹ش.

۵۹- مغنیه، محمد جواد، تفسیر الکاشف، چاپ اوّل، تهران: دار الکتب الإسلامية، ۱۴۲۴ق.

۶۰- واسطی، تاج العروس من جواهر القاموس، چاپ اوّل، دارالفکر للطباعه و النشر، ۱۴۱۴ق.

۶۱- هاشمی، احمد، جواهرالبلاغه فی المعانی و البیان والبدیع، مکتب الا علام الاسلامی، ۱۴۱۰ق.

۶۲- همامی، عباس، مجله برهان و عرفان، مقاله درآمدی بر قاعدهٔ مقابله به مثل، شماره ۳، ۱۳۸۴ش.

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-10]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1394.9.17.3.8]