

بررسی مسئله دوام پاداش و کیفر اخروی با رویکرد قرآنی

محمود قیومزاده^۱

چکیده

از جمله مباحث اعتقادی ادیان الهی وجود عذاب و پاداش اخروی است. در اسلام این مسئله شفاف‌تر و دقیق‌تر از سایر ادیان مطرح شده و مورد توجه قرار گرفته است. عالمان مسلمان در چگونگی و چیستی پاداش و عذاب اخروی علاوه بر دلایل عقلی و استدلال‌های فلسفی و کلامی، سخت متکی به متون اسلامی و مفاد آیات و روایات هستند؛ با وجود این، آنها در این مسئله هم‌رأی نیستند. گرچه در خصوص دائمی بودن نعیم قیامت به تبع متون دینی اسلام، با هم اختلافی ندارند ولی در خصوص کیفر اخروی گروهی معتقدند که عذاب قیامت در نهایت از همه برداشته خواهد شد و علاوه بر برخی آیات و روایات، دلایل عقلی چندی اقامه کرده‌اند. در این مقاله استدلال‌های فلسفی و کلامی طرفین را مطرح کرده و آنها را با رویکرد نقلی مورد بحث قرار می‌دهیم.

کلیدواژه‌ها: بهشت، جهنم، کیفر، پاداش، دوام، انقطاع.

۱. دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه.

۱. مقدمه

دانشمندان مسلمان، در خصوص سرنوشت اخروی انسانها بر چند مسئله تسالم دارند؛ نخست اینکه عده‌ای پاداش می‌بینند و وارد بهشت می‌شوند؛ دوم اینکه عده‌ای کیفر دیده و وارد جهنم می‌شوند؛ سوم اینکه کسانی که پاداش دیده و وارد بهشت می‌شوند، پاداش آنها دائمی بوده و هرگز از بهشت اخراج نمی‌شوند؛ و چهارم اینکه برخی از کیفردیدگان در جهنم مآلاً از کیفر خلاص و وارد بهشت می‌شوند. نکات مورد اتفاق اشاره شده، علاوه بر طرح در آیات قرآنی و روایات اسلامی، دلایل عقلی، کلامی و استحسانی را همراه داشته و دانشمندان مسلمان آنها را ذکر کرده‌اند. اما آنچه مورد اختلاف است این است که آیا همه گناهکاران و کیفرشوندگان در جهنم دائمی خواهند بود یا خیر؟ در صورت دائمی بودن در جهنم، عذاب و الم و رنج آنها پس از مدتی مرتفع شده و دیگر احساس عذابی ندارند یا اینکه عذاب و رنج آنها در جهنم هم دائمی و ابدی است. هر کدام از طرفین ادعا دلایل نقلی (قرآنی و روایی) و دلایل عقلی و فلسفی‌ای دارند. در این مقاله پس از معناسازی واژه‌های ثواب، عقاب و خلود به بررسی دلایل عقلی موافقان و مخالفان خلود و جاودانگی عذاب اخروی پرداخته و با توجه به آیات قرآنی و روایات دینی در خصوص آنها داوری خواهیم کرد.

۲. معناسازی ثواب، عقاب و خلود

ثواب در لغت به معنای پاداش و جزاء بوده و در خیر و شر به کار می‌رود، اگرچه در خیر کاربردش بیشتر است. (طریحی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۲۰) و در آیه «... ثَوَابًا مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الثَّوَابِ»^۱ به این معنا آمده و نیز در آیه «وَلَوْ أَنَّهُمْ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَمَثُوبَةٌ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ خَيْرٌ لَّوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ»^۲ ثواب به جزای اعمال نیک و بد اطلاق شده است، ولی بعدها استعمالش در خصوص پاداش غلبه یافته است؛ (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲۰، ص ۲۴۰) مانند آیه «هَلْ تُؤْتُونَ الْكُفَّارَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ»^۳ و آیه «فَأَنبَأَهُمُ اللَّهُ بِمَا قَالُوا جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا

۱. آل عمران: ۱۹۵.

۲. البقره: ۱۰۳.

۳. المطففين: ۳۶.

وَذَلِكَ جَزَاءَ الْمُحْسِنِينَ»^۱. ثواب در اصطلاح عبارت است از آن منفعت و سودی که عائد انسان شود و همراه تعظیم و تکریم و بزرگداشت او باشد. (طوسی، ۱۳۶۰، ص ۱۷۵) به عبارت دیگر ثواب ملذی است که خدای تعالی، وعده کرده باشد ایصال آن را به بنده در جزای اطاعت با مقارنت تعظیم. (لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۶۱۸) معتزله همین معنا را پذیرفته و گفته‌اند: «ما به نحو ضروری می‌دانیم که انجام‌دهنده کار دشواری که متعلق تکلیف است، استحقاق بزرگداشت و ستایش را دارد». (تفتازانی، ۱۳۷۰، ج ۵، ص ۱۲۹)

عقاب در لغت از ریشه (عقب) به معنای: «یدل علی الارتفاع و شده و صعوبه و من الباب: عاقبت الرجل معاقبه و عقابا و انما سمیت لأنها تكون آخرا و تأتي الذنب» (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۸، ص ۱۸۵) و العقوبه و المعاقبه و العقاب یختص بالعذاب، قال تعالی: «فحق عقاب»^۲ «شدید العقاب»^۳، «و من عقاب بمثل ما عوقب به»^۴ (راغب اصفهانی، بی تا، ص ۵۷۵) عقاب در اصطلاح زبانی بزرگ است که شخص استحقاق آن را یافته و همراه با اهانت است. (طوسی، بی تا، ج ۲، ص ۱۹۶)

اهل لغت برای خلود دو معنا ذکر کرده‌اند: یکی خلود به معنای بقاء و دوامی که زوال در آن راه ندارد (ابن منظور، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۱۶۴) و اصل ماده (خلود) دوام و بقاء است. (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۳، ص ۹۹) این کلمه از باب (خلد، یخلد، خلداً و خلوداً) می‌باشد. (جوهری، بی تا، ج ۱، ص ۴۰۲) و اینکه آخرت را (دارالخلد) نامیده‌اند به خاطر آن است که مردمش همیشه در آن می‌مانند و ساکن‌اند. (ابن منظور، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۱۶۴) و «ولدان» مخلدون^۵ یعنی پسرانی که به همان قیافه جوانی و پسری باقی‌اند و گذشت زمان اثری در

۱. المائده: ۸۵

۲. ص: ۱۴.

۳. الحشر: ۴.

۴. حج: ۶۰.

۵. الواقعة: ۱۷.

۶. الانسان: ۱۹.

آنها نمی‌گذارد. (فراهیدی، بی تا، ج ۴، ص ۲۳۱) «هم فیها خالدون»^۱ یعنی آنها در آن (بهشت) باقی هستند. (طریحی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۴۴) معنای دومی که برای خلود ذکر کرده‌اند مکث طولی و باقی ماندن بر صفت و حالتی است که دارد. عرب، هر چیزی را که به کندی تغییر می‌کند با کلمه خلود وصف می‌کند، همان‌گونه که در مورد زندان‌های طولی‌المدت گفته می‌شود «خَلَدَ فُلَانٌ فِي السَّجْنِ»، بنابراین کلمه خلود را هم می‌توان به معنای جاودانگی در زمان و یا مدت‌زمان طولانی اطلاق کرد و هم به معنای لزوم و ثبات و عدم تغییر و تبدل به کار می‌رود که در کاربرد دوم برای موجودات زمانمند و غیر زمانمند قابل استفاده است. به نظر می‌رسد با توجه به اینکه عالم آخرت فراتر از ماده و زمان است، معنای لزوم و ثبوت صحیح‌تر است؛ یعنی بهشتیان و جهنمیان بر حالت خود و ساختار وجودیشان در بهشت و جهنم باقی هستند، مگر اینکه خطاب‌های قرآنی در مورد خلود را در حد فهم عرف معنا کنیم.

واژه خلد و مشتقاتش مجموعاً ۸۰ بار در قرآن به کار رفته‌اند که به طور کلی دو گونه‌اند: الف. آیاتی که در آنها از قیودی استفاده شده که به وضوح مفهوم ابدیت فهمیده می‌شود، مثلاً آیه «مَنْ يُؤْمِنِ بِاللَّهِ وَيَعْمَلْ صَالِحًا يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا...»^۲، «هر کس به خدا ایمان آورد و عمل نیک انجام دهد در باغ‌های بهشتی در آید که نهرها زیر درختانش جاری است و همیشه در آن بهشت ابد متعم است». در آیات دیگر تعبیر به «خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا» درباره ابدیت بهشت و دوزخ برای بهشتیان و دوزخیان است و تعبیری چون «ماکثین فیہ اَبَدًا»^۳ و «لا یبغون عنها حولاً»^۴ و «عذاب مقیم»^۵ و «نعیم مقیم»^۶ و «ما هم

۱. البقره: ۲۵.

۲. طلاق: ۱۱.

۳. الکهف: ۳.

۴. الکهف: ۱۰۸.

۵. التوبه: ۶۸.

۶. التوبه: ۲۱.

بخارجین من النار^۱ و مانند این‌ها نیز چنین دلالتی دارند.

ب. آیاتی که پس از ذکر «خالدین» قید و استثنایی در آن آمده است که مجموعاً سه

آیه‌اند:

«فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُّوا فَنَفَى النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيْقٌ * خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ
وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ * وَأَمَّا الَّذِينَ سَعِدُوا فَنَفَى الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا
دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءٌ غَيْرَ مَجْدُوذٍ»^۲ و آیه دیگر «... قَالَ النَّارُ مَثْوَاكُمْ
خَالِدِينَ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ»^۳ آنان در آتش تا آسمان و زمین باقی است،
باقی خواهند بود مگر آنکه به مشیت خدا بخواهد نجاتشان دهد که البته خدا بر اساس قدرت
و حکمت خویش هر چه بخواهد می‌کند. (قرشی، ۱۳۷۷، ج ۵، ص ۵۵) و عامل نجات آنها
یگانه‌پرستی و ایمان آنها و طاعتی است که آنها انجام داده‌اند. (طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۱۶۸)
در روایات نیز درباره خلود پس از مرگ دنیوی مطالبی هست از آن جمله، امام صادق (ع)
می‌فرماید: در روز قیامت در حالی که بهشتیان در بهشت و دوزخیان در جهنم قرار گرفتند
منادی از جانب خداوند ندا می‌دهد: ای اهل بهشت و دوزخ! آیا مرگ را هیچ صورت و شکلی
دیده و شناخته‌اید؟ گویند: نه، در این هنگام مرگ را به صورت قوچی زیبا و نمکین می‌آورند
و آن را میان بهشت و دوزخ نگه داشته صدا می‌زنند، هم اهل بهشت و دوزخ بیایند و بنگرند
که چگونه مرگ را ذبح می‌کنند. سپس مرگ را ذبح کرده می‌گویند: ای اهل بهشت! بر شما باد
به جاودانگی که دیگر مرگ نیست، و ای اهل آتش! در دوزخ جاودان باشید که دیگر مرگی
نیست و این است معنای آیه «و انذرهم يوم الحسرة...»، «بترسان آنان را در روز حسرت و آه،
وقتی فرمان حتمی درباره دوزخیان و بهشتیان برسد و حال آنکه دوزخیان عمر خود را در
غفلت سپری کرده‌اند». (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۸، ص ۳۴۶؛ قمی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۵۰)

۱. البقره: ۱۶۷.

۲. هود: ۱۰۶-۱۰۸.

۳. الانعام: ۱۲۸.

و نیز ایشان در مورد راز خلود می‌فرماید: «دوزخیان از این رو در آتش جاویدان‌اند که در دنیا نیتشان این بود که چنانچه تا ابد زنده بمانند تا ابد خدا را نافرمانی کنند و بهشتیان نیز از این رو در بهشت جاویدان‌اند که در دنیا بر این نیت بودند که اگر برای همیشه ماندگار باشند برای همیشه نیز خدا را فرمان برند، پس، جاودانگی هر دو گروه به سبب نیت‌هایشان است، آنگاه حضرت این آیه را تلاوت کرد: «بگو هر کس طبق شاکله خود عمل می‌کند». (کلینی رازی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۸۵)

۳. دوام ثواب و عقاب عقلی است یا نقلی

گروهی از متکلمین دوام ثواب و عقاب را عقلی دانسته و دلایلی بر آن اقامه کرده‌اند:
الف. ثواب و عقاب، مانند مدح و ذم است. علت استحقاق ثواب یا مدح یکی است، چنانکه علت استحقاق عقاب و ذم، با هم تفاوتی ندارد. بنابراین، همان‌طور که مدح و ذم، عقلاً دائمی است، ثواب و عقاب نیز چنین است. هر چیزی که موجب زوال مدح و ذم شود، زوال ثواب و عقاب را نیز ایجاب می‌کند. شیخ طوسی در پاسخ به این استدلال می‌گوید: قیاس ثواب و عقاب به مدح و ذم درست نیست، زیرا علت وجود ثواب و عقاب، با مدح و ذم، یکی نیست، چون خداوند با انجام کاری که در خور شأنش است، سزاوار مدح هست، ولی شایسته پاداش و ثواب نیست. (طوسی، ۱۳۵۸، ص ۲۵۲)

ب. آگاهی از همیشگی بودن پاداش و کیفر، بنده را به انجام طاعت، تحریک و از ارتکاب گناه، دور می‌کند، و این امری روشن و ضروری است و چون چنین است همیشگی بودن پاداش و کیفر لطف خواهد بود و لطف واجب است. (طوسی، بی تا، ج ۲، ص ۱۹۷)

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

اشاعره دوام ثواب و عقاب را سمعی و حکم قرآن و سنت دانسته‌اند. (ایچی، ۱۳۷۰، ج ۸، ص ۳۱۲) گروهی از امامیه نیز گفته‌اند: «هیچ دلیل عقلی بر دوام ثواب و عقاب وجود ندارد و

دوام ثواب و عقاب از طریق اجماع و آیات و روایات اثبات می‌شود. (علم‌الهدی، بی‌تا، ص ۲۸۱؛ طوسی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۱۰؛ مفید، ۱۴۱۳، ص ۱۱۲) گروهی نیز مجموع عقل و نقل را مؤید آن می‌دانند: «آنچه در ترسیم دوام ثواب از راه مجرد روح و ثبات و دوام موجود مجرد و مانند آن یاد شده، مبادی برهان عقلی بر دوام ثواب است که دلیلی نقلی آن را تأیید می‌کند». (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۵۰۴)

۴. ادله موافقان دوام پاداش و کیفر

در خلود بهشتیان بین علمای اسلام اختلافی وجود ندارد، اما درباره خلود دوزخیان اختلاف نظر هست. البته اکثر عالمان اسلامی را در عداد طرفداران (خلود) می‌یابیم، به نوعی که در هر یک از سه مکتب عمده اسلامی (امامیه، معتزله، اشاعره) بر نظریه خلود، ادعای اجماع شده است: اجماع مسلمانان بر این است که کفار مخلد در آتش‌اند و هرگز عذابشان قطع نمی‌شود. (ایجی، ۱۳۷۰، ج ۸، ص ۳۱۳؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۳۵۷؛ طوسی، ۱۳۵۹، ص ۴۰۰؛ لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۶۱۹؛ علم‌الهدی، بی‌تا، ص ۵۲۳؛ مجلسی، ۱۳۷۸، ص ۵۱۵)

تا اینجا به اثبات خلود و جاودانگی به صورت مختصر اشاره کردیم و گفتیم که عالمان اسلامی به دو دسته موافق و مخالف تقسیم شده‌اند. اینک به گزارش و تحلیل ادله طرفداران جاودانگی در بهشت و دوزخ می‌پردازیم:

۱.۴. ادله قرآنی

یکی از متقن‌ترین ادله طرفداران خلود، وجود آیات فراوانی در قرآن کریم است. تعبیر مختلف قرآن از بهشت به «جنات عدن»، «جنة المأوی»، «جنة النعیم» حکایت از جاودانگی بهشت می‌کند.^۱ تعبیر مختلف دیگری نیز نسبت به جاوانه بودن پاداش بهشتیان و کیفر

۱. ر.ک.: نجفی خمینی، ۱۳۹۸، ج ۶، ص ۳۴۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۹، ص ۳۳۸؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۳۸؛ گنابادی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۲۶۷؛ طوسی، بی‌تا، ج ۷، ص ۳۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۵، ص ۱۸۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۷، ص ۱۵۲؛ زحیلی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۱۴۹۰؛ مراغی، بی‌تا، ج ۲۷، ص ۴۸؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۹، ص ۳۱؛ قرشی، ۱۳۷۷، ج ۱۰، ص ۳۹۹؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۳۴۵؛ قرشی، ۱۳۷۷، ج ۷، ص ۲۷۴؛ حسینی طهرانی، ۱۳۶۱، ج ۱۰، ص ۲۰۸.

دوزخیان وجود دارد که دلالت تام و صریح دارند، نظیر: «خالدین فیها»، «نعیم مقیم»، «مقام أمين»، «ما هم منها بمخرجین»، «لایخفف عنهم العذاب»، «جنة الخلد»، «عذاب الخلد» و دهها تعبیر دیگر.

۱.۱.۴. دلالت لفظ خلود بر دوام

اکثر مفسران از جمله معتزله خلود را به معنای «جاودانگی» دانسته، و چنین استدلال می‌کنند: خداوند به پیامبر اکرم (ص) فرمود: «وَمَا جَعَلْنَا لِيَشْرَ مِنْ قَبْلِكَ الْخُلْدَ أَفَإِنْ مِتَّ فَهُمْ الْخَالِدُونَ»^۱ اگر مراد از خلود «مکث طویل» و «عمر طولانی» باشد مدعای مزبور نسبت به صاحبان عمر طولانی مانند حضرت نوح (ع) نقض می‌شود، زیرا تنها دوران نبوت آن حضرت ۹۵۰ سال بود «فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا»^۲ بنابراین مراد از خلود ابدیت است. البته برخی خلود را «مکث طویل» دانسته، چنین استدلال کرده‌اند: اگر خلود به معنای ابدیت باشد ذکر کلمه «ابداً» در آیاتی مانند «...خالدین فیها ابدًا»^۳ لغو خواهد بود. (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۴۸۲ - ۴۸۳)

۲.۱.۴. دلالت لفظ مقیم بر دوام

مفسران به آیاتی استدلال کرده‌اند که در آنها واژه مقیم، که به معنای دوام و ثبات است، به کار رفته و گفته‌اند که «نعیم مقیم»^۴ یعنی نعمت‌های دائم و بدون انقطاع (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۶، ص ۱۵) و «عذاب مقیم»^۵ یعنی عذابی که امید قطع آن نیست و زمانی و مدتی برای آن تعیین نشده است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۴۷۶) برخی مقیم را به معنای

۱. الانبیاء: ۳۴.

۲. العنکبوت: ۱۴.

۳. النساء: ۵۷.

۴. توبه: ۲۱.

۵. الشوری: ۴۵.

اقامت کننده‌ای که هیچ‌گاه کوچ نمی‌کند دانسته‌اند. (مراغی، بی‌تا، ج ۶، ص ۱۱۳) و نیز واژه (اقامه) به معنی دوام و پیوستگی است و در آن «ان المتقین فی مقام آمین»^۱ یعنی در مکانی که اقامت آنها (متقین) در آن دوام داشته باشد، آمده است.

۳.۱.۴. دلالت عدم خروج و مرگ بهشتیان و دوزخیان

برخی آیات اشاره به عدم خروج و مرگ بهشتیان از بهشت و سلامت و ایمن بودن آنها از عذاب الاهی دارند، مانند «إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ * ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمِينَ * وَزَعَنَّا مَا فِي صُدُورِهِمْ مَنْ غُلٌّ إِخْوَانًا عَلَىٰ سُرُرٍ مُتَقَابِلِينَ * لَا يَمَسُّهُمْ فِيهَا نَصَبٌ وَمَا هُمْ مِنْهَا بِمُخْرَجِينَ»^۲ و در بعضی آیات به مسئله (عدم خروج از دوزخ) به طور مطلق برخورد می‌کنیم که آن نیز تعبیر دیگری از جاودانگی است؛ مانند آیه «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ أَنَّ لَهُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِثْلَهُ مَعَهُ لَيَفْتَدُوا بِهِ مِنْ عَذَابِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَا تَقْبَلُ مِنْهُمْ * وَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ * يُرِيدُونَ أَنْ يُخْرَجُوا مِنَ النَّارِ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنْهَا * وَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِمٌ»^۳ و نیز آیه «وَيَتَجَنَّبُهَا الْأَشْقَى * الَّذِي يَصْلَى النَّارَ الْكُبْرَى * ثُمَّ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَى»^۴ در معنای عبارت (ثُمَّ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَى) آمده است که کسی که شقاوتمند شده و دچار آن عذاب (آتش بزرگ) شود، در آن جاودانه است و عذابش قطع نمی‌گردد و آرامش تسکین نمی‌یابد و نمی‌میرد و راحت نمی‌گردد و حیات طیبه و سعادت‌مند هم ندارد. (مراغی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۲۷)

۴.۱.۴. دلالت منع دخول بهشت برای مخلدین در جهنم

آیه «إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ»^۵ در عبارت (حتى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ)

۱. الدخان: ۵۱.

۲. الحجر: ۴۵ - ۴۸.

۳. المائدة: ۳۷ - ۳۶.

۴. الاعلیٰ: ۱۳ - ۱۱.

۵. الاعراف: ۴۰.

الخیاط) ورود دوزخیان به بهشت تعلیق بر محال شده و این تعلیق بر محال کنایه از آن است که چنین چیزی محقق نخواهد شد و باید برای همیشه از آن مأیوس باشند؛ این آیه این معنا را به کنایه فهمانده، اما در آیه «ما هم بخارجین من النار»^۱ به تصریح آمده است. (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۸، ص ۴۲۸)

۲.۴. ادله روایی

دومین دلیل معتبر و متقن طرفداران خلود، روایات متواتر نبوی و اهل بیت (ع) است که مانند آیات الهی صریح و نص هستند. در اینجا به تعدادی از آنها اشاره می‌کنیم: رسول خدا (ص) فرمود: «اگر به دوزخیان گفته شود شما به تعداد ریگ‌های دنیا در آتش خواهید ماند، خوشحال می‌شوند و اگر به بهشتیان گفته شود: شما به تعداد ریگ‌های دنیا در بهشت ماندگار خواهید بود، اندوهگین می‌شوند، اما جاودانگی برای آنها مقرر شده است. (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۰۲) و نیز از پیامبر اسلام (ص) روایت شده است که بعد از استقرار اهل جنت و اهل نار در جایگاه خود، از طرف خداوند به آنان خطاب می‌شود: «ای اهل بهشت بر شما باد به جاودانگی که دیگر مرگ نیست و ای اهل آتش در دوزخ جاودان باشید که دیگر مرگی نیست». (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۸، ص ۳۴۶)

امام علی بن موسی الرضا (ع) به مأمون نوشت: «خدا مؤمنی را که وعده بهشت داده است، وارد آتش نمی‌کند و کافری را که وعید دوزخ و خلود در آن داده است، از آتش بیرون نمی‌آورد». (همان، ج ۸، ص ۳۶۲)

۳.۴. دلایلی مبتنی بر اجماع

دلیل سوم از ادله موافقان خلود، اجماع و اتفاق عالمان اسلامی، اعم از امامیه، معتزله و اشاعره بر خلود بهشتیان و دوزخیان، است که ما در اینجا به نقل برخی می‌پردازیم: «لاخلاف فی خلود من یدخل الجنة و لا فی خلود الکافر» (تفتازانی، ۱۳۷۰، ج ۵، ص ۱۳۱)؛ اجماع و اتفاق مسلمانان بر این است که عقاب کفار دائمی است و ما بر آن قطع داریم. (علم‌الهدی،

۱. البقره: ۱۶۷.

بی‌تا، ص ۵۲۳؛ همه مسلمانان اتفاق دارند که وعید (عذاب) کافر معاند دائمی و همیشگی است. (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۳۵۷)؛ بدان که خلافتی نیست در آنکه اهل بهشت مخلد در بهشت خواهند بود و هر که داخل بهشت شود خواه بدون عذاب و خواه بعد از عذاب دیگر بیرون نخواهد آمد. (مجلسی، ۱۳۷۸، ص ۵۱۵)

۵. ادله مخالفان دوام کیفر اخروی

درباره خلود بهشتیان میان مفسرین، متکلمین، فلاسفه و محدثین هیچ‌گونه اختلافی وجود ندارد و معتقدند که بهشتیان در بهشت مخلدند، ولی در مورد جهنمیان میان آنها اختلاف نظر وجود دارد که در اینجا به آراء و دلایل مخالفان خلود در جهنم می‌پردازیم. سیوطی بعضی از صحابه و قدما را از مخالفان نظریه خلود ذکر می‌کند که از جمله می‌توان به عمر بن خطاب، ابوهریره، عبدالله بن عمر، ابراهیم، ابوسعید و شعبی اشاره کرد. (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۳۸۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۱، ص ۴۱) ابن حجر هیشمی در کتاب *الزواجر* بر تعداد مخالفان افزوده و علاوه بر عمر بن خطاب و ابوهریره و انس، حسن بصری و حماد بن سلمه و علی بن طلحه و لبی و جمعی از مفسران را نیز در شمار مخالفان قرار داده است. (صدیق حسن خان، بی‌تا، ج ۴، ص ۴۰۷) ابن حزم در *الفصل* مخالفان خلود را جهنم بن صفوان و ابوالهذیل و گروهی از شیعه معرفی می‌کند. (ابن حزم اندلسی، ۱۹۷۵، ج ۴، ص ۳)

بعضی گفته‌اند معنی خلود کافران در عذاب این است که مدت طولانی در آن می‌مانند، زیرا خداوند رحمان که رحمتش بر غضبش پیشی گرفته، هرگز کسی از بندگان خود را عذاب بی‌نهایت نمی‌کند. (رشید رضا، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۶۴) و نیز ابن قیم جوزیه می‌گوید: پرده کفر و الحاد در انسانهای ملحد، امری عارضی است که چهره تابناک سرشت آنها را پوشانده است و چون هر امر عارضی‌ای روزی زایل خواهد شد، پس کفار هم روزی به سبب زوال این هیئت ظلمانی، از آتش رهایی خواهند یافت: «القسری لا یدوم». (ابن القیم جوزیه، بی‌تا، ص ۲۶۰ - ۲۷۴) شیخ محمود شلتوت نیز می‌گوید: در قرآن نص قطعی بر دوام عذاب کفار وجود ندارد، بلکه فقط درباره بقای دایمی کفار در جهنم نص وارد شده است و از این استنتاج نمی‌شود که اصل عذاب نیز دایمی و سرمدی است. (شلتوت، بی‌تا، ص ۵۸)

ابن عربی در تفسیر سوره حمد در *فتوحات مکیه* می‌گوید: «چون دیوار افتاد و (سور)

منهدم گردید و رودها امتزاج یافتند و دو دریا به هم رسیدند و برزخ معدوم گشت، عذاب نعیم می‌گردد و دوزخ بهشت می‌شود، پس نه عذابی می‌ماند و نه عقابی، جز نعیم و امان» (ابن عربی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۵۶) و نیز می‌گوید: «دوزخیان سرانجام به نعیم گسیل داشته می‌شوند، زیرا صورت آتش پس از سپری شدن رنج به سردی و سلامت می‌گراید». (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱، ص ۱۵۹) عبدالرزاق کاشانی از عرفای شیعه می‌گوید: «(دوزخیان) پس از گذشت زمانی دراز و سپری شدن احقاب و قرن‌ها کم کم به عذاب الفت می‌گیرند و از شدت عذاب معذب نمی‌شوند و سوزش و الم از بزرگی آتش نمی‌یابند، باز پس از گذشت مدتی طولانی کم کم به آتش خوی می‌کنند و چه بسا از آن لذت برند و گوارا شمروند». (کاشانی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۳) ملاصدرا با وجود اینکه با خارج شدن کفار از جهنم مخالف است، معتقد است که: بالاخره عذاب جهنم بعد از مدت طولانی منقطع خواهد شد و اهل آن احساس درد و عذاب نخواهند کرد و بدان خو خواهند گرفت، چراکه آن موافق طبع کفار خواهد بود و برای آنها کمال محسوب می‌شود. (صدرالدین شیرازی، بی‌تا، ج ۹، ص ۳۵۲)

۱.۵. ادله نقلی

۱.۱.۵. محدودیت عذاب

طبرسی از مخالفان خلود کفار و اهل شقاوت در عذاب دوزخ در ذیل آیه «خالدین فیها ما دامت السماوات و الارض الا ما شاء ربک»^۱ می‌گوید: «در تأویل این آیه در دو جای آن بحث شده و هر دو از جاهای مشکل قرآن است: اول، در اینکه خلود و جاودان ماندن آنها در دوزخ محدود به مدت دوام آسمانها و زمین شده است. دوم، در معنای جمله‌ای که به صورت استثناء آمده که فرموده «الا ما شاء ربک». (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۲۹۷) بعضی دیگر از مخالفان معتقدند که اهل دوزخ در وقت محدود و یا در ایام معلوم و مشخص عذاب می‌شوند و سپس از آن خارج می‌شوند و عده‌های دیگر به جای آنها در دوزخ قرار می‌گیرند. (ابن‌القیم جوزیه، بی‌تا، ص ۲۴۸) اصرار بنی‌اسرائیل در تقیید ایام به معدود بودن که به صورت «ایاماً

۱. هود: ۱۰۷.

معدوده»^۱ یا «ایاماً معدودات»^۲ از آن یاد شده، نشان اندک پنداشتن ایام تعذیب است. (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۵، ص ۳۲۷) برخی برآن‌اند که استفاده اندک بودن زمان مس و تعذیب از کلمه «ایاما» است نه از کلمه «معدوده» گرچه عنوان «معدوده» مؤکد قلت است. یعنی اگر قید «معدوده» نمی‌بود، باز قلت مدت عذاب از آیه مزبور استفاده می‌شد، زیرا زمان اگر کم باشد از آن به «ایاما» تعبیر می‌شود و اگر زیاد باشد به ماه و سال و قرن، لیکن اثبات این احتمال دشوار است، چون از ماه و بیش از ماه، یعنی چهل روز هم به ایام یاد شده است، چنان‌که از ماه مبارک رمضان و نیز از مدت چهل شبانه روز مواعده تعبیر به ایام شده است. (آلوسی بغدادی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۰۴) برخی معتقدند که ادعای یهود راجع به ایام معدود درست است، ولی دعوی آنها راجع به انقضاء صحیح نیست، زیرا ایام معدود تکرار می‌شود و دوران دارد، مانند فصول سال که معدود است، ولی برای همیشه دوران دارد؛ مگر آنکه دنیا منقرض شود و عمر آن منقضی گردد، همان‌طور که اینان در همه ایام ماه و در همه ماه‌های سال به کفر و تحریف و تشریح می‌پرداختند، مقدار تعذیب آنان در معاد نیز چنین خواهد بود. (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۵، ص ۳۳۸)

۲.۱.۵. دلالت استثناء در آیات خلود بر انقطاع عذاب

آیاتی که در آنها استثناء از خلود عذاب شده، به قرار زیر است: «...فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ * فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَيُنْفَذُونَ النَّارَ لَهُمْ فِيهَا زَجَاجِرٌ وَسَهيقٌ * خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ»^۳ «وَيَوْمَ يُحْشَرُهُمْ جَمِيعًا يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ قَدِ اسْتَكْبَرْتُمْ مِنَ الْإِنْسِ وَقَالَ أَوْلِيَاؤُهُمْ مِنَ الْإِنْسِ رَبَّنَا اسْتَمْتَعَ بَعْضُنَا بِبَعْضٍ وَبَلَّغْنَا أَجَلَنَا الَّذِي أَجَلْتَنَا لَنَا قَالَ النَّارُ مَثْوَاكُمْ خَالِدِينَ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ»^۴

۱. البقره: ۸۰

۲. آل عمران: ۲۴

۳. هود: ۱۰۵-۱۰۷

۴. الانعام: ۱۲۸

می توان گفت که در این آیات خداوند، نخست از کیفر ابدی سخن می گوید و کافران و مشرکان را مستحق خلود در عذاب می داند و سپس آن را به مشیت خویش مشروط می کند، که در این صورت احتمال عدم خلود از آن برداشت می شود. و در آخر آیات خود را به صفات فعال، مرید، حکیم و علیم وصف کرده است، که این موارد عدم خلود آنها (دوزخیان) را افزایش می دهد. اما آنچه از این آیات و آیات دیگری که در آنها خلود به مشیت الهی مشروط شده، استنباط می شود، این است که حداقل نمی توان نظریه خلود را با توجه به این آیات قطعی دانست.

۳.۱.۵. دلالت طولانی بودن (احقاب) عذاب بر محدودیت بقا در جهنم

معروف در میان مفسران این است که منظور احقاب در آیه «لَا يَبِثْنَ فِيهَا أَحْقَابًا»^۱ «در آن (جهنم) قرن ها عذاب کشند» این است که دوزخیان مدت های طولانی در دوزخ می مانند و سرانجام نجات می یابند. پس این آیه بر انقطاع عذاب دلالت دارد و همچنین برای تأیید این نظر به روایاتی از صحابه نیز استناد شده است. (ابن القیم جوزیه، بی تا، ص ۲۵۳ - ۲۵۴) حقب نزد لغویان به معنای دهر و روزگار است. (زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۲۱۹) و نیز حقبه یعنی هشتاد سال از عمر که جمع آن حقب است. اما سخن صحیح و درست این است که (حقبه) یعنی مدت آن مشخص نشده، اما محدودیت زمانی دارد. (راغب اصفهانی، بی تا، ص ۱۳۳) البته دیدگاه ها پیرامون احقاب در آیه «لَا يَبِثْنَ فِيهَا أَحْقَابًا» متفاوت است که به برخی از آنها اشاره می کنیم:

الف. احقاب در این آیه مجاز است: توقف و مکث می کنند در آن دوزخ حقب هایی، که نمی چشند در این حقب ها نه خنکی و نه نوشیدنی را مگر «حمیم و عساق»، آنگاه مکث می کنند در آن که جز حمیم و عساق چیز دیگری از اقسام عذاب را نمی چشند و این بهترین قول هاست. (طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۱۰، ص ۶۴۳؛ طوسی، بی تا، ج ۱۰، ص ۲۲۴)

ب. عده ای بر آن اند که منظور از احقاب در اینجا این است که مدت های طولانی و سالیان دراز پی در پی می آید و می گذرد، بی آنکه پایان یابد و هر زمانی که می گذرد زمان دیگری جانشین آن می شود. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۶، ص ۳۹؛ مراغی، بی تا، ج ۳۰، ص ۱۳؛

بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۵، ص ۲۸۰)

ج. محمد حسین طباطبایی هر دو دیدگاه را در *المیزان* آورده و آنها را پذیرفته و می‌گوید «لابتینَ فیها أحقابًا» با آیات دیگر قرآن که تصریح دارد بر خلود کفار در جهنم منافات ندارد. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲۰، ص ۱۶۸ - ۱۶۹)

در بعضی از روایات آمده است که این آیه درباره گناهکارانی است که سرانجام پاک می‌شوند و از دوزخ آزاد می‌گردند، نه کافرانی که مخلد در آتش‌اند. (حویزی، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۴۹۴) از پیامبر اکرم آورده‌اند که فرمود: «کسی که به دوزخ افتاد جز با پشت سر نهادن روزگارانی طولانی و چشیدن عذابی سخت و دردناک نجات نخواهد یافت و واژه حقب به معنی شصت و هفت سال و هر سال برابر سیصد و شصت روز و هر روز هزار سال از سال‌های دنیاست». (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲۶، ص ۶۴۳) حرمان می‌گوید: «از امام باقر درباره تفسیر این آیه پرسیدم، پس ایشان فرمود: "هَذِهِ فِي الَّذِينَ يَخْرُجُونَ مِنَ النَّارِ" این آیه بیانگر سرنوشت کسانی است که سرانجام از آتش دوزخ رهایی خواهند یافت». (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲۶، ص ۶۴۳) عبدالله بن عمر می‌گوید: «روزی فرا می‌رسد که درهای جهنم بسته می‌شود، در حالی که در آن هیچ کس نیست و آن زمان است که مدت‌های طولانی در آنجا به سر می‌برند». (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۴۷۸)

مخالفان خلود در عذاب برای اثبات نظریه خویش به روایاتی از پیامبر اکرم و ائمه معصومین استناد نموده‌اند که در اینجا به یک روایت اکتفا می‌کنیم؛ پیامبر اکرم فرمود: «گروهی از آتش، پس از آنکه پوست و استخوانشان سوخت و چنان ذغال سیاه و گداخته شدند، خارج می‌شوند؛ گوشت بر بدنشان خواهد رویید و چون دانه‌ای که کنار گل و لای رودخانه قرار گرفته با شتاب و سرعت رشد و نمو خواهد کرد. (پس از آنکه گروهی را از جهنم نجات داد) مردمی در آن باقی خواهند ماند که ندا می‌دهند: ای خدای من، پوست و استخوانم را شراره‌های آتش سوزاند، مرا از آن نجات بخش؛ سرانجام خداوند او را از آتش می‌رهاند. (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۸، ص ۳۷۱)

۲.۵. ادله عقلی مخالفان دوام عذاب

۱.۲.۵. تبدیل عذاب به عذب

عذاب از ریشه (عذب) به معنای گوارا و ملایم با طبع است و چون صیغه تفعیل مانند افعال گاهی به معنای ازاله است، پس تعذیب به معنای ازاله عذب و گوارایی می‌آید و شبهه‌ای که پیش می‌آید این است که ممکن است توهم شود پس از آنکه گناهکار مدتی دراز در آتش معذب شد، طبع او آتشین می‌گردد، آنگاه از آتش رنج نمی‌برد، بلکه از آن لذت می‌برد، چنان‌که قرآن نیز فرموده است: «أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ»^۱ پس تبه‌کاران و کافران بعد از تحمل عذاب موقت، طبعشان به گونه‌ای می‌شود که از عذاب جهنم و آتش آن لذت می‌برند و به آن خرسندند و راضی به ترک آن و ورود به بهشت نمی‌شوند. اینجاست که عده‌ای در ابدیت عذاب تردید کرده و گفته‌اند: «اهل آتش با پشت سر گذاشتن احقابی از عذاب آتش، دارای صورت ناری شده و به آن عادت می‌کنند و با آن انس می‌گیرند و عذاب بر آنها عذب و امری عادی می‌شود». (خوارزمی، ۱۳۶۴، ص ۳۱۱)

ملاصدرا در این خصوص می‌گوید: «دوزخیان درد و رنج را به جزای کیفر، موازی مدت عمر در شرک در دنیا، دریافت می‌کنند، و چون مدت به سر آمد، خداوند بر ایشان در سرایی که در آن مخلدند نعمت و برخوردار می‌دهد، به طوری که اگر وارد بهشت شوند، به جهت عدم موافقت طبیعی که بر آن سرشته شده‌اند، دردمند و افسرده می‌گردند، زیرا آنان در آنچه از آتش و زمهریر و هر چه از گزیدن افعیان و کژدمان است، لذت می‌برند». (صدرالدین شیرازی، بی تا، ج ۹، ص ۳۴۹)

در پاسخ گفته شده است که اولاً فطریات انسان تبدیل نمی‌شود: «... فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ...»^۲ فطریات نه در طول زمان عوض می‌شود و نه پس از تحول زمین و رسیدن به قیامت، گرچه انسان می‌تواند فطرت را شکوفا کند، چنان‌چه پیامبران برای این امر مهم مبعوث شده‌اند: «لِيَسْتَأْذِنَهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ ... وَ يَثْبُرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ»

۱. الاعراف: ۱۷۹.

۲. روم: ۳۹.

(نهج البلاغه، بی تا، خطبه ۱) «تا مردم را به ادای پیمانی فطری که با آفریدگارشان بسته بودند، وادار نمایند... و نیروهای مخفی عقول مردم را برانگیزانند». و نهایت اینکه گروهی (کافران و جحودان) فطرت الاهی را سرکوب کرده و در درون خود زنده به گور ساختند و به دنبال هوا و هوس می روند: «وقد خابَ مَنْ دَسَّيْهَا»^۱ و هر که او را به کفر و گناه پلید گرداند، البته زیانکار خواهد گشت و گروه زیادی (مؤمنان) که فطرت خویش را از بین نبردند «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّيْهَا»^۲ و هر کس نفس ناطقه خود را از گناه و بدکاری پاک و منزه کند به یقین رستگار خواهد بود.

در روز قیامت طاغیان عنود به صورت حیوان محشور می شوند، ولی کاملاً می دانند که انسان بوده اند و همه کس هویت دنیایی آنان را در همان شکل حیوان اخروی می شناسند، پس فطریات آنان عرضی نیست تا از بین برود و فطریات دنیایی وی می باشد. (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۸، ص ۴۳۵ - ۴۳۶)

ثانیاً این مطلب با هیچ یک از آیات خلود و جاودانگی سازگار نیست، مخصوصاً با آیاتی همچون آیه «... كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ»^۳ «هر چه پوست آنها بسوزد به پوست دیگر مبدل سازیم تا بچشند سختی عذاب را». اصولاً تهدید به خلود در آتش، تهدید به عذاب دائم است و اگر مبدل به نعمت جاودانی شود، تهدیدآمیز نیست. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۴۹۹) و نیز تلاش و کوشش مستمر و بی ثمر دوزخیان برای رهییدن و نجات از آتش که در برخی آیات، مانند «كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا مِنْ غَمٍّ أُعِيدُوا فِيهَا»^۴ «هر گاه خواهند از آتش دوزخ بدر آیند و از غم و اندوه آن نجات یابند، باز فرشتگان عذاب، آنان را به دوزخ برگردانند» بدان اشاره شده، نشان و گواه این است که آن آتش، عذاب است، نه عذب و کسی به آن عادت نمی کند. (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۸، ص ۴۳۸)

۱. الشمس: ۱۰.

۲. الشمس: ۹.

۳. النساء: ۵۶.

۴. الحج: ۲۲.

۲.۲.۵. خلود نوعی است نه شخصی

در پاره‌ای از تعبیرات نیز خلود را (خلود نوعی) دانسته‌اند نه شخصی، به این معنی که نوع «انسان کافر» تا ابد در دوزخ می‌ماند، ولی اشخاص عوض می‌شوند، به این ترتیب که هر یک از آنها مدتی معین در دوزخ می‌ماند، اما چون جای خود را به دیگری می‌دهد بقای نوع انسان در دوزخ ابدی خواهد بود. ملاصدرا این خلود را در مقابل خلود اهل بهشت که خلود شخصی دارند، نوعی دانسته و می‌گوید: «نزد ما اصولی است که دلالت دارد دوزخ و رنج‌ها و بدی‌هایش بر اهلش همیشگی است، چنان‌که بهشت و نعمت‌ها و خیراتش برای اهلش همیشگی است، جز آنکه دوام، برای هر یک از آن دو، به معنای دیگر است». (صدرالدین شیرازی، بی‌تا، ج ۹، ص ۳۵۰؛ همو، ۱۳۶۱، ص ۱۶۰)

ملاصدرا در پاسخ به اعتراض کسانی که این نظریه را منافی با آیات و روایاتی می‌دانند که در ظاهر در خلود عذاب شخصی کفار است، می‌گوید: «منافات را نمی‌پذیریم، زیرا منافاتی بین عدم انقطاع عذاب از دوزخیان برای همیشه، و بین انقطاعش از هر یک از آنان در وقتی، نمی‌باشد». (صدرالدین شیرازی، بی‌تا، ج ۹، ص ۳۵۰)

و باز در پاسخ به ملاصدرا گفته‌اند که این سخن نیز با آیات خلود و جاودانگی عذاب کفار سازگار نیست و مختصر دقت در آیاتی چون «يُرِيدُونَ أَن يُخْرَجُوا مِنَ النَّارِ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنْهَا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّعِيمٌ»^۱ و «وَنَادُوا يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ قَالَ إِنَّكُمْ مَا كُنْتُمْ»^۲ برای پی بردن به این ناسازگاری کافی است، چراکه ظهور یا صریح این آیات خلود شخصی است و این گونه توجیهاات به خاطر آن است که نتوانسته‌اند مشکلات بحث خلود را حل کنند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۵۰۰)

۳.۲.۵. ناسازگاری خلود با رحمت الاهی

عقل و نقل خداوند را الرحمن الرحیم معرفی می‌کنند. بنابراین، اگر رحمت خداوند سبحان نامحدود است و هیچ عادل و رئوفی مانند او نیست، چگونه عده‌ای را که گناهان

۱. المائدة: ۳۷.

۲. الزخرف: ۷۷.

محدود دارند به عذاب نامحدود و جاودانه گرفتار می‌کند و هرگز مشمول رحمت گسترده و بی‌انتهای خود قرار نمی‌دهد؟ در این مورد نیز پاسخ داده شده است که رحمت خدای تعالی به معنای رحمت در ما انسانها نیست، زیرا رحمت در ما، به خاطر داشتن اعضای چون قلب و اعصاب و هر عضو دیگری که در حال رحمت عکس‌العمل نشان می‌دهد، به معنای رقت قلب و دلسوزی و تأثیر باطنی است و معلوم است که این حالات درونی، ماده می‌خواهد؛ یعنی اینها حالات یک موجود مادی است، در حالی که خداوند منزّه از ماده است.

رحمت در خدای تعالی به معنای عطیه و افاضه است، افاضه آنچه که مناسب با استعداد تام مخلوق است. هنگامی که مستعد استعدادش به حد کمال و تام رسید، دوستدار آن چیزی می‌شود که استعداد و دریافت آن را پیدا کرده و آن را با زبان استعداد طلب می‌کند و خداوند هم آنچه را می‌طلبد و درخواست می‌کند به او افاضه می‌فرماید. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۴۱۴) بنابراین در مواردی ممکن است انسانها اعمال عاطفه کنند، ولی خدای مهربان دستور بی‌مهری می‌دهد، مانند آیه دوم سوره نور. از سوی دیگر می‌دانیم که رحمت خدا دو نوع است، رحمت عامه که گسترده و مطلق است و مقابل ندارد و بلکه مقابل آن عدم است و نه غضب و هر چیزی را زیر پوشش خود قرار می‌دهد. و دیگری رحمت خاص که در برابر غضب است. (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۸، ص ۴۱۴) و بر اساس همین رحمت عام است که جهنم در شمار نعمت‌های الهی ذکر شده است. (ر.ک.: الرحمن: ۳۵-۴۵ و آیات دیگر) البته جهنم بر اساس رحمت عام، نعمت و رحمت به شمار می‌آید. لیکن در مقابل بهشت که رحمت خاص است، غضب و جایگاه عذاب است.

نکته دیگری که قابل ذکر است این است که معنای نامحدود بودن رحمت الهی در رحمت عام با معنای نامتناهی بودن رحمت خدا در رحمت خاص متفاوت است، زیرا رحمت عام اصلاً مقابل ندارد، ولی رحمت خاص مقابل دارد و آن غضب است. راز نامتناهی بودن رحمت عام این است که کارهای الهی نامحدود است و همگی تحت عنوان رحمت عام انجام می‌شود. و سر نامتناهی بودن رحمت خاص نیز این است که بهشت و نعمت‌های آن غیرمنقطع است. (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۸، ص ۴۱۴) پس اینکه گفته شده است عذاب دائم با رحمت خدا منافات دارد، اگر مراد از رحمت، رحمت عمومی خداست، که شقاوت شقی و به دنبالش عذاب جاودانه او هیچ منافاتی با رحمت خدا ندارد بلکه خود عین رحمت است. و اگر مراد

رحمت خاصه اوست باز هم منافات ندارد، زیرا شقی مورد این رحمت نیست. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۴۱۴)

علی (ع) در این باره می‌فرماید: «او آن خداوندی است که عذاب او در عین گسترش رحمتش، بر دشمنانش شدید و رحمت او بر دوستانش در عین شدت عذابش گسترده است». (نهج البلاغه، بی تا، خطبه ۹۰)

۴.۲.۵. ناسازگاری خلود با عدل الاهی

مهم‌ترین اشکالی که در مسئله خلود مطرح می‌شود، مسئله عدم تناسب «گناه» و «کیفر» است؛ پرسش این است که چگونه می‌توان پذیرفت انسانی تمام عمر خود را که حداکثر صد سال بوده، کار بد کرده، و در کفر و گناه غوطه‌ور بوده، ولی در برابر یکصد سال گناه، هزاران میلیون سال کیفر ببیند؟!

برای اثبات اینکه خلود هرگز با اصل عدالت پروردگار مخالف نیست بایستی به سه اصل توجه کرد: یکی اینکه مجازات ابدی و جاویدان، منحصر به کسانی است که تمام روزنه‌های نجات را به روی خود بسته‌اند و عالماً و عامداً غرق در فساد و تباهی و کفر و نفاق شده‌اند و گناه تمام قلب و جان آنها را احاطه کرده و در حقیقت به رنگ گناه و کفر در آمده‌اند، چنان‌که در قرآن آمده است: «بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهَا حَقِيقَتُهُ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ»^۱ اصل دوم اینکه اشتباه است تصور کنیم که مدت و زمان کیفر باید به اندازه مدت و زمان گناه باشد، زیرا رابطه میان گناه و کیفر رابطه زمانی نیست بلکه رابطه کیفی است، یعنی مقدار زمان مجازات تناسب با کیفیت گناه دارد نه مقدار زمان آن گناه، مثلاً کسی که در یک لحظه دست به قتل نفس بزند و طبق دستورات و قوانین جامعه، محکوم به زندان ابد شود در اینجا زمان گناه یک لحظه بوده ولی مجازات آن گاهی هشتاد سال طول می‌کشد.

اصل سوم اینکه مجازات‌ها و کیفرهای رستاخیز اثر طبیعی عمل و خاصیت گناه است و به عبارت روشن‌تر رنج‌ها و دردها و ناراحتی‌هایی که گناهکاران در روز قیامت تحمل می‌کنند،

۱. البقره: ۸۱

نتیجه اعمال خود آنهاست و در قرآن کریم می‌خوانیم: «فَالْيَوْمَ لَا تُظَلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَلَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ»^۱ و «فَلَا يُجْزَى الَّذِينَ عَمِلُوا السَّيِّئَاتِ إِلَّا مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ»^۲ بنابراین، هنگامی که پاداش و کیفر، نتیجه و اثر وضعی عمل آدمی است و نیز هنگامی که گناه سراسر وجود انسانی را احاطه کرده، حال آنکه از یک سو، پیامبران الهی و از سوی دیگر، فرمان خدا به انسان آگاهی لازم را داده‌اند و او بدون توجه به آنها دست به اعمال ناشایست زده و غرق در گناهان شده است، لذا بر اساس تجسم اعمال در قیامت، نه شکایتی دارد و نه ایرادی باقی است و عذاب جاودان این افراد با عدالت الهی منافات ندارد. (قیوم‌زاده، ۱۳۸۵، ص ۱۷۲)

همچنین پیامبر (ص) در پاسخ به فردی یهودی که از او پرسید اگر پروردگارت ستم روا نمی‌دارد چگونه کسی را که جز چند روز (مدت محدود) گناه نکرده برای ابد در آتش جاودان می‌دارد، گفت: «زیرا نیت او این بود که اگر عمر جاوید داشته باشد گناه کند و چنین نیتی از کردارش بسی بدتر است. همچنین کسی که در بهشت جاودان خواهد ماند بدین سبب است که در اندیشه اوست که اگر برای همیشه در دنیا می‌زیست از اطاعت خدا دست نمی‌کشید و چنین اندیشه‌ای از یک عمر کردار او به مراتب بهتر است». بنابراین، طبق این قاعده کلی بر پایه نیت و اندیشه‌هاست که اهل بهشت در بهشت جاودانه خواهند بود و اهل آتش در آتش، زیرا خداوند خطاب به پیامبر می‌فرماید: اعلام کن که هر کس بر اساس شاکله ساختار ذاتی و طبیعی خود کارها را انجام می‌دهد و خداوند به هر کس که هدایت یافته از همه کس آگاه‌تر است. (صدوق، ۱۳۵۷، ص ۳۹۸ - ۳۹۹؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۱۲۸۵) بنابراین، گرچه اعمال جوارحی محدود و موقت است، لیکن اعمال قلبی همیشگی و دائم است و امر دایم اثر جاودان در پی خواهد داشت. نتیجه اینکه عذاب دائم با عدل الهی منافات ندارد، زیرا اولاً رابطه گناه و مجازات اخروی رابطه قراردادی و جعلی نیست، بلکه حقیقی و تکوینی است و مجازات‌های اخروی اثر طبیعی عمل و خاصیت گناه است. و ثانیاً خلود و بقای کفار موافق طبع آنهاست و برای آنها کمال محسوب می‌شود.

۱. یس: ۵۴.

۲. القصص: ۸۴.

۵.۲.۵. خدمات شقاوت‌مندان و دوام عذاب آنها

شقاوت‌مندان خدمت‌های شایسته‌ای به جهان و انسان کرده‌اند، بنابراین، نقش بزرگی در سعادت و نیک‌بختی جامعه دارند. پس چرا باید چنین خدمتگزارانی، مثلاً بر اثر عقیده الحادی، در عذاب جاویدان به سر برند؟! در این مورد نیز پاسخ‌هایی داده شده است: پاسخ اول اینکه خدمت و عبودیت، مانند رحمت، دو نوع است؛ عبودیت عامه و عبودیت خاصه؛ عبودیت عامه یعنی خضوع و انفعال وجودی در برابر مبدأ وجود، و عبودیت خاصه یعنی خضوع و انقیاد در صراط هدایت به سوی توحید. هر یک از این دو قسم عبودیت برای خود پاداشی از رحمت و اثری مخصوص و مناسب خود دارد. عبودیت عامه که در سراسر هستی و در نظام تکوینی برقرار است، پاداشش رحمت عامه است، که در این رحمت نعمت دائمی و عذاب دائمی، هر دو مصداق آن رحمت‌اند. اما عبودیت خاصه جزاء و پاداشش رحمت خاص خداست و آن نعمت و بهشت است که مخصوص کسانی است که رحمت خاص و هدایت خاص خدا را پذیرفتند. علاوه بر این، اگر این اشکال وارد باشد، باید در مورد عذاب غیردائمی آخرت و حتی در مورد عذاب دنیوی نیز وارد باشد. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۶۲۴)

پاسخ دوم اینکه پاداش گاهی از رحمت عام نشئت می‌گیرد و در دنیا شامل حال او می‌شود؛ اگر خدمت بیشتر از ظرف عمر او بود، در آخرت از عذابش کاسته می‌شود و گاهی از رحمت خاص خدا نشئت می‌گیرد که شامل حال شقاوت‌مندان نمی‌شود. به هر حال، عقیده است که به عمل، صورت زیبا یا نازیبا می‌بخشد و پاداش هم بر این اساس محاسبه می‌شود: «مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ... مَا كَانَ عَطَاءَ رَبِّكَ مَحْظُورًا»^۱ «هر کس با سعی و تلاش خود متاع دنیا را بجوید، متاع دنیا را به او می‌دهیم؛ لیکن هر که (را) ما بخواهیم و هر اندازه که مشیت ازلی ما باشد. سپس در جهان آخرت دوزخ را بهره او گردانیم و کسانی که خواهان زندگی اخروی باشند و برای آن به قدر طاقت بکوشند، به شرط ایمان به خدا و تلاش آنان مأجور خواهند بود. ما به هر دو گروه (دنیاجویان و آخرت‌طلبان) به لطف خود مدد خواهیم کرد. زیرا هیچ کس از لطف خدا محروم نخواهد بود». البته برخی از امدادها با آزمون همراه است و بعضی به

۱. الاسراء: ۱۸ - ۲۰.

عنوان پاداش خیر است. بنابراین، کافران و شقاوت‌مندان اگر کار شایسته و خدمت نیک شایانی کرده باشند قطعاً پاداش کار خود را، حتی افزون بر آنچه که کرده‌اند، به نحو احسن دریافت خواهند کرد. (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ج ۵، ص ۵۰۲)

۶.۲.۵. دوام پاداش و شبهه ملالت

یکی از مسائل بحث معاد این است که آیا زندگی در بهشت یکنواخت، راکد و ملالت‌آور نمی‌شود و بهشتیان پس از گذشت زمان از بهشت و نعمت‌هایش خسته و سیر نمی‌شوند و برایشان عادی نمی‌گردد؟! در پاسخ گفته شده است که هیچ مانعی ندارد تحول و تکامل در همان نقطه تداوم داشته باشد یعنی اسباب تکامل در آنجا جمع است. و انسانها در پرتو اعمالی که در دنیا انجام داده‌اند و مواهبی که خدا در جهان آخرت به آنها عنایت کرده در مسیر تکامل دائماً پیش می‌روند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۲، ص ۵۸)

پاسخ دیگری نیز به این پرسش داده شده که در بهشت اصل کهولت و پیری از میان برداشته می‌شود و کسی که میلیون‌ها سال در بهشت مانده، مانند ساعت اول، نعمت‌ها برای او لذیذ است و کهنه شدن، سیر شدن و عادت کردن در بهشت نیست و این نیز به واسطه امدادهایی است که از خارج به او می‌رسد. (قرشی، ۱۳۷۷، ج ۶، ص ۲۸۵) و قرآن نیز این مطلب را تأیید می‌کند: «الَّذِي أَحَلَّنَا دَارَ الْمَقَامَةِ مِنْ فَضْلِهِ لَّا يَمَسُّنَا فِيهَا نَصَبٌ وَلَا يَمَسُّنَا فِيهَا لُغُوبٌ»^۱ (شکر آن خدای را) که از فضل و کرم، ما را به منزل دائمی (بهشت) وارد کرد، که در اینجا هیچ رنج و المی به ما نرسد و ابداً ضعف و خستگی نخواهیم یافت. (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۶۱۴) به علاوه، در آیه «يَسْأَلُونَكَ مِنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلِّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ»^۲ «كُلِّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» یعنی خدا هر زمانی اموری پدید می‌آورد و حالات جدیدی ایجاد می‌کند. (طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۴، ص ۲۲۰) پس هیچ یک از کارهای خدا تکراری نیست و هیچ شأنی از شئون او از هر جهت مانند شأن دیگرش نیست و هر چه بکند بدون الگو و قالب و نمونه

۱. فاطر: ۳۵.

۲. الرحمن: ۲۹.

می‌کند، بلکه ابداع و ایجاد می‌کند. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۹، ص ۱۰۲)

و نیز گفته‌اند که حرکات و اعمال (بهشتیان) بدنی نیست، بلکه مانند خطور کردن خیال در ذهن و دل ماست و در اینجاست که هیچ رنج، سستی و ماندگی‌ای بر نفس آنها وارد نمی‌شود. (صدرالدین شیرازی، بی تا، ج ۹، ص ۳۸۲)

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

۶. نتیجه گیری

با توجه به آنچه گذشت روشن می‌شود که درباره خلود بهشتیان میان اندیشوران اسلامی هیچ‌گونه اختلافی وجود ندارد. زیرا وعده خلود در بهشت، وعده خدا به شخص مطیع بوده و عمل به وعده و اعطای پاداش به شخص مطیع از نظر شرع و عقل و عرف واجب است و آیات و روایات متواتر معصومین (ع) بر این مطلب تأکید می‌کند. اما درباره خلود دوزخیان اکثر قریب به اتفاق علمای اسلامی موافق نظریه خلود و عذاب ابدی کفار و مشرکان هستند و بر اثبات ادعای خود ادله‌های از عقل، آیات قران کریم، روایات متواتر و اجماع عالمان اسلامی اعم از امامیه، معتزله و اشاعره آورده‌اند. عده‌ای نیز از مخالفان خلود جهنمیان به شمار می‌روند که در بین متکلمین و عرفای اسلامی قائلین به این دیدگاه قابل توجه است. این افراد برای اثبات نظریه خویش به ادله نقلی که مشتمل بر آیات الاهی‌ای است که خلود در آنها استثنا شده، مانند آیات ۱۰۷ و ۱۰۸ سوره هود و آیه ۱۲۸ سوره انعام و نیز آیاتی که دلالت بر محدودیت عذاب دارند، مانند آیه ۸۰ سوره بقره، آیه ۲۴ سوره آل عمران و آیه ۲۳ سوره نبأ، و همچنین به روایات استناد کرده‌اند. به علاوه ادله عقلی نیز آورده‌اند که به همه موارد فوق مفصلاً پرداخته شد. در مجموع می‌توان نتیجه گرفت که دلایل دسته دوم همچنان قابل خدشه است و نظر گروه اول قدرت و قوت بیشتری دارد.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم، ۱۳۸۴، الاهی قمشه‌ای، تهران، فراروی.
۲. نهج البلاغه، بی‌تا، محمدتقی جعفری، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۳. آلوسی بغدادی، سید محمود، ۱۴۱۵، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۴. ابن القیم جوزیه، محمد بن ابی بکر، بی‌تا، حادی الارواح الی بلاد الافراح، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۵. ابن حزم اندلسی، علی بن احمد، ۱۹۷۵، الفصل فی الملل و الاهواء و النحل، بیروت، دارالمعرفه.
۶. ابن عربی، ابو عبدالله محی الدین، ۱۳۸۳، فتوحات مکیه، خواجه‌ای، تهران، انتشارات مولی.
۷. ابن منظور الافریقی المصری، ابوالفضل جمال الدین محمد بن مکرم، ۱۴۱۶، لسان العرب، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۸. ازهری، ابو منصور محمد بن احمد، بی‌تا، تهذیب اللغه، مصر، مطابع سبیل العرب.
۹. ایجی، عضدالدین، ۱۳۷۰، شرح المواقف، قم، انتشارات رضی.
۱۰. بیضاوی، عبدالله بن عمر، ۱۴۱۸، انوار التنزیل و اسرار التأویل، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۱. تفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمرو بن عبدالله، ۱۳۷۰، شرح المقاصد، قم، انتشارات رضی.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۸، تسنیم، قم، مرکز نشر اسراء.
۱۳. -----، ۱۳۸۱، تفسیر موضوعی قرآن کریم (معاد در قرآن)، تحقیق و تنظیم: علی زمانی قشمه‌ای، قم، مرکز نشر اسراء.
۱۴. جوهری، اسماعیل بن حماد، بی‌تا، الصحاح (تاج اللغه و صحاح العربیه)، بیروت، دار العلم للملایین.
۱۵. حسینی تهرانی، محمدحسین، ۱۳۶۱، معادشناسی، تهران، انتشارات حکمت.
۱۶. حویزی، عبد علی بن جمعه عروسی، ۱۴۱۵، تفسیر نور الثقلین، قم، انتشارات اسماعیلیان.

۱۷. خوارزمی، تاج‌الدین حسین، ۱۳۶۴، شرح فصوص الحکم، تصحیح: نجیب مایل هروی، تهران، انتشارات مولی.
۱۸. راغب اصفهانی، ابی القاسم الحسین بن محمد، بی تا، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق و ضبط: محمد خلیل عتیانی، لبنان، دارالمعرفه.
۱۹. رشید رضا، محمد، و عبده، محمد، بی تا، تفسیر المنار، بیروت، دارالفکر.
۲۰. رفیعی قزوینی، سید ابوالحسن، ۱۳۷۹، زندگی پس از مرگ، بازنویسی و تنظیم: محمدرضا بندرچی، بی جا، حدیث امروز.
۲۱. زبیدی، محمد مرتضی، ۱۴۱۴، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت، دارالفکر.
۲۲. زحیلی، وهبه بن مصطفی، ۱۴۱۸، التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعه و المنهج، بیروت، دارالفکر المعاصر.
۲۳. زمخشری، محمود بن عمر، ۱۴۰۷، الکشاف عن حقائق التنزیل، بیروت.
۲۴. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن، ۱۴۰۴، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
۲۵. شلتوت، محمود، بی تا، الاسلام عقیده و شریعه، مصر، دارالقلم.
۲۶. صدرالدین شیرزای، محمد ابن ابراهیم، بی تا، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، بیروت، داراحیاء التراث الاسلامیه.
۲۷. -----، ۱۳۶۱، رساله عرشیه، تصحیح و ترجمه: غلامحسین آهنی، تهران، انتشارات مولی.
۲۸. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی، ۱۳۵۷، التوحید، قم، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۹. صدیق حسن خان، بی تا، فتح البیان، به اهتمام عبدالمحیی علی محفوظ، قاهره.
۳۰. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۴۱۷، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۱. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، انتشارات ناصر خسرو.
۳۲. -----، ۱۳۷۷، جوامع الجامع، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، و مدیریت

حوزه علمیه قم.

۳۳. الطریحی، فخر الدین، ۱۳۸۶، مجمع البحرین، تهران، انتشارات کتابفروشی مرتضوی.
۳۴. طوسی، خواجه نصیر الدین محمد بن حسن، ۱۳۵۹، تلخیص المحصل، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل شعبه تهران.
۳۵. -----، بی تا، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم، منشورات شکوری.
۳۶. -----، ۱۳۶۰، الاقتصاد الی طریق الرشاد، عبدالمحسن مشکوه‌الدینی، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگی امام رضا (ع).
۳۷. -----، بی تا، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
۳۸. -----، ۱۳۵۸، تمهید الاصول در علم کلام اسلامی، عبدالمحسن مشکوة الدینی، تهران، انتشارات انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۳۹. علم‌الهدی، سید مرتضی، بی تا، الذخیره فی علم الکلام، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسین.
۴۰. فخررازی، محمد بن عمر، ۱۴۲۰، التفسیر الکبیر، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
۴۱. فراهیدی، خلیل بن احمد، بی تا، العین، بی جا، دار مکتبه الهلال.
۴۲. فیض کاشانی، ملا محسن، ۱۴۱۶، علم الیقین، تحقیق: محسن بید ارفر، قم، انتشارات بیدار.
۴۳. قاسمی، محمد جمال الدین، ۱۴۱۸، محاسن التأویل، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۴۴. قرشی، سید علی اکبر، ۱۳۷۷، احسن الحدیث، تهران، بنیاد بعثت.
۴۵. -----، ۱۳۸۱، قاموس قرآن، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۴۶. قرطبی، محمد بن احمد انصاری، ۱۳۶۴، الجامع لاحکام القرآن، تهران، انتشارات ناصر خسرو.
۴۷. قمی، علی ابن ابراهیم، ۱۳۶۷، تفسیر قمی، قم، دارالکتاب.
۴۸. قیوم‌زاده، محمود، ۱۳۸۵، اندیشه اسلامی (مبدأ و معاد)، قم، انتشارات برگ فردوس، ج ۲.
۴۹. کاشانی، عبدالرزاق، ۱۳۸۷، شرح فصوص الحکم، مصر، حلبی.

۵۰. کلینی رازی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، ۱۳۶۵، الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۵۱. گنابادی، سلطان محمد، ۱۴۰۸، تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۵۲. لاهیجی، عبدالرزاق فیاض، ۱۳۸۳، گوهر مراد، تهران، نشر سایه.
۵۳. مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۴، بحار الانوار، بیروت، مؤسسه الوفاء.
۵۴. -----، ۱۳۷۸، حق الیقین، تهران، انتشارات الاسلامیه.
۵۵. مراغی، احمد بن مصطفی، بی تا، تفسیر المراغی، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
۵۶. مشکور، محمدجواد، بی تا، سیر کلام در فرق اسلام، تهران، انتشارات شرق.
۵۷. مصطفوی، حسن، ۱۳۶۰، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۵۸. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۱، عدل الاهی، تهران، انتشارات صدرا.
۵۹. -----، ۱۳۷۳، معاد، تهران، انتشارات صدرا.
۶۰. مفید، محمد بن عمان، ۱۴۱۳، اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
۶۱. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۴، پیام قرآن، قم، مدرسه الامام علی بن ابی طالب.
۶۲. -----، ۱۳۷۴، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۶۳. نجفی خمینی، محمدجواد، ۱۳۹۸، تفسیر آسان، تهران، انتشارات اسلامیه.