

نگره خلود کفار در عذاب جهنم: بررسی نظریات فیض کاشانی و علامه طباطبایی

مریم خوشدل روحانی*
زهرارحمانی**

چکیده

تقریباً همه دانشمندان مسلمان، در اصل جاودانگی و خلود در دوزخ اتفاق نظر دارند، اما این که خلود در دوزخ مستلزم عذاب دائم و ابدی است یا ممکن است همراه با انقطاع عذاب باشد. مسئله‌ای است که محل اختلاف آراء واقع شده است. از نظر فیض کاشانی هیچ ملازمه‌ای بین خلود در دوزخ و عذاب دائم وجود ندارد. بنابراین با توجه به مسئله شمول رحمت و اسعه الهی عذاب مخلدین در دوزخ، منحصر به مدت معینی است که پس از سپری شدن این مدت دوزخیان از نعیمی که متفاوت با نعیم بهشتیان است بهره مند می‌شوند. از نظر علامه طباطبایی، قرآن کریم صراحتاً به خلود عذاب اشاره دارد و متقولات و روایات متعدد، نیز موکداً این مطلب می‌باشد.

بررسی دیدگاه‌های مختلف در این زمینه ما را به این نکات رهنمون می‌سازد: الف) خلود از جمله مسائلی است که به علت صفت فناپذیری در دنیا مطرح نیست. در نتیجه این مسئله مختص به روز قیامت بوده که پس از برپایی آن در مورد نعمت و نعمت مطرح خواهد شد؛ ب) خلود در دوزخ از مباحث مورد تأیید آیات و روایات است که در گروه‌ها و قشرهای مختلف متفاوت است؛ ج) برخی به تاویل آیات و روایات مبادرت ورزیده‌اند و به تفکیک مباحث خلود در دوزخ بدون خلود در عذاب قائل شده‌اند.

این مقاله درصدد است، با روشی تحلیلی و توصیفی به بررسی نظریات فیض کاشانی و علامه طباطبایی در این مهم بپردازد.

کلیدواژه‌ها: خلود، کفار، عذاب، دوزخ، علامه طباطبایی، فیض کاشانی.

مقدمه

مسائل اعتقادی از مهم ترین و اساسی ترین عوامل ارتقای حیات انسان و منشأ کردار درست و در نتیجه عامل فلاح و رستگاری انسان‌هاست به طوری که عدم آشنایی با این امر یا هرگونه ضعف و سستی در کسب معرفت در این مسیر باعث ضلالت و گمراهی است. توجه به این نکته که در برابر هر یک از اعمال و رفتار، پاداش و عقابی وجود دارد می‌تواند نوعی مشوق یا مانع ارتکاب به عمل باشد از طرفی نیز وجود این امر مثبت عدالت خداوند در برابر جزای اعمال است، اعمالی که ظرف دنیا و محدودیت آن پاسخگوی جزای آنها نیست. مسئله خلود در آتش از فروع بحث معاد است که با اثبات این مسئله می‌توان به، شبهات زیادی در زمینه جزای اخروی پاسخ گفت. بنابراین با توجه به اینکه بحث خلود در آیات قرآن تصریح شده ولیکن اختلافات زیادی در این رابطه در زمینه‌های تفسیری، فلسفی و... وجود دارد که دستیابی به نظری وثیق می‌توان، راهگشای بسیاری از مباحث در بحث خلود باشد.

وجود دوزخ با انواع عذاب‌های وحشتناک آن که در متون دینی به تصویر کشیده شده است، انسان‌ها را به فکر عمیق و تأمل متحیرانه در آن فرو برده است. ادیان الهی، وجود دوزخ و درکات آن را مثبت عدالت الهی دانسته‌اند. مجرمان، به علت ارتکابشان به برخی جرایم و اعمال ناشایست در دنیا تا ابد در آن ماندگارند و نمی‌توانند خارج گردند، بنابراین از آنان با عنوان خالدین در جهنم یاد کرده‌اند. از آنجایی که آموزه اعتقاد به معاد یکی از مهم‌ترین اصول بنیادین ادیان ابراهیمی است. بحث از بهشت و البته بیشتر از آن، بحث در مورد جهنم از جمله مباحثاتی است که پیرامون آن مناشرات و مجادلات زیادی در آن صورت گرفته است. لذا به نظر می‌رسد پیش از ورود به تفاوت دو منظر شیعی در مورد آن به پیشینه تاریخی این مبحث در میان ادیان ابراهیمی پردازیم.

پیشینه بحث در مورد جهنم

در مورد پیشینه اعتقاد به جهنم در یهودیت به طور خلاصه مطلبی را ذکر کرده و از آن عبور می‌کنیم.

بر اساس باور یهودیت، روح فناپذیر است و در معرض پاداش و مجازات پس از مرگ قرار می‌گیرد. البته مجازات روح موقتی است و معمولاً تنها دوازده ماه پس از مرگ طول می‌کشد و پس از این دوره قادر است در نور خدا بدرخشد، البته باید گفت که تفکر مذهبی یهودی به طور

سنتی از تعالیم یهودی ارتودوکس گرفته شده به گفته تلمود اکثریت قریب به اتفاق مردم در زندگی پس از مرگ با خداوند آشتی خواهند کرد با توجه به لطف و قدرت بی پایان مورد عفو و بخشش خداوند قرار می‌گیرند.^۱

در پس ایده‌های مختلف مسیحیان در مورد بهشت و جهنم، این باور اساسی وجود دارد که زندگی ما فراتر از قبری است که پس از مرگ در آن فرار می‌گیریم. در واقع، با وجود تفاوت‌های عمیق، بسیاری از مسیحیان (شاید نه همه آنها) و احتمالاً بسیاری از بی‌خدایان می‌توانند حداقل بر سر یک چیز به توافق برسند.

اعتقاد به زندگی پس از مرگ باید بخش مهمی از سنت مسیحیت باشد. دیدگاه‌های مختلف مسیحیت در مورد بهشت و جهنم پاسخی برای این پرسش است. با توجه به دیدگاه نسبتاً رایج در فرهنگ گسترده‌تر مسیحیت، بهشت و جهنم اساساً به دلیل نوع زندگی خاکی که ما در آن زندگی می‌کنیم و بر اساس کیفیت نوع زندگی نتایج آشکار می‌شود. مردم خوب به عنوان پاداش زندگی فضیلت‌مند به بهشت می‌روند و مردم بد برای یک زندگی فاسد به جهنم می‌روند. هنگام رویا رویی با ادبیات کلامی و فلسفی در سنت مسیحی با تنوع زیاد دیدگاه‌های مختلف (گاه متناقض) اعتقادی و کلامی نیز مواجه می‌شویم. دیدگاه‌های مربوط به جهنم به طور خاص شامل مفاهیم بسیار متفاوت از عشق الهی، عدالت الهی و لطف الهی، ایده‌های بسیار متفاوت در مورد انتخاب آزادانه افراد در زندگی و تعیین سرنوشت نهایی آنها، درک بسیار متفاوت از شر اخلاقی و هدف مجازات و دیدگاه‌های بسیار متفاوتی را در مورد ماهیت مسئولیت اخلاقی و گناه اولیه می‌یابیم. بازتاب کلامی مسیحیت، اغلب شامل تفسیری از متون مختلف است که ظاهراً در تفسیر واحد آن به توافق نرسیده‌اند.

مشکل جهنم

از نظر مسیحیت، خداناباوران، دو "استدلال متفاوت از شر" را علیه وجود خدا مطرح کرده‌اند و براساس آن مشکل جهنم و عذاب را بررسی می‌کنند. ۱. با توجه به استدلال شهودی از شر، ما انتظار نداریم که جهان ایجاد شده توسط یک موجود لزوماً قادر مطلق، عالم مطلق، از نظر اخلاقی کامل (یعنی، یک خدای "همه چیز کامل") شامل این مقدار از رنج باشد که واقعاً تجربه می‌کنیم؛ بنابراین، اگر چه رنج (یعنی شر) که می‌بینیم به طور منطقی دلالت بر عدم وجود یک خدای مطلق کامل دارد در این صورت می‌تواند به عنوان مدرک علیه وجود خدا محسوب

شود. ۲. با توجه به استدلال منطقی از شر، حتی به طور منطقی هم امکان ندارد که یک خدای مطلق کامل با شر هم زیستی کند. با توجه به وجود مسلم شر، محال است که خدایی وجود داشته باشد.

مشکل جهنم نسخه‌ای از مشکل منطقی شر است و می‌توان آن را چنین بیان کرد:

۱. بدون داشتن یک دلیل اخلاقی کافی (یعنی، یک دلیل بسیار خوب براساس ملاحظات اخلاقی) کسی را به جهنم نمی‌کشاند.

۲. برای خدا ممکن نیست که دلیل اخلاقی کافی برای لعنت کردن به کسی داشته باشد.

۳. بنابراین، برای خدا ممکن نیست کسی را به جهنم ببرد.

این استدلال به این نتیجه می‌رسد که اگر یک خدای کامل وجود داشته باشد که الزاماً کمال نیکی را داشته باشد، پس هیچ کس مورد عذاب واقع نخواهد شد. بنابراین، نظام‌های کلامی سنتی مسیحی، که هم بر عذاب و هم بر کمال مطلق خداوند اصرار دارند، ناهمخوان هستند و باید بازبینی شوند.

به نظر می‌رسد که فرضیه نخست از ماهیت صفات الهی پیروی می‌کند. گفتن اینکه یک موجود از نظر اخلاقی کامل است (تا اندازه‌ای) این است که بگوییم چنین موجودی نمی‌خواهد هیچ رنجی به وقوع بپیوندد مگر آنکه از لحاظ اخلاقی دلیل کافی برای وقوع آن وجود داشته باشد. قدرت مطلق و علم مطلق خداوند نشان می‌دهد که خداوند دانش و قدرتی دارد که برای اطمینان از اینکه همه چیز فقط در صورتی اتفاق می‌افتد که خداوند بخواهد که آن‌ها اتفاق بیفتند، کافی است. بنابراین چنین به نظر می‌رسد که یک عالم کامل خوب، قادر مطلق، و دانای کل اجازه نخواهد داد که رنج به ویژه از نوع افراطی "مربوط به عذاب" وجود داشته باشد مگر آنکه یک توجیه اخلاقی بسیار خوب برای اجازه دادن به آن وجود داشته باشد (Ragland).

به دنبال طرح این مباحث در مسیحیت، سوالاتی از قبیل منافات اعتقاد به جهنم با رحمت الهی و همچنین خلود در آن از مباحث مورد بحث قرار می‌گیرد (Kvanvig, p.24,25). وی در این مورد می‌گوید "این مسئله همچون مسئله شر محل نزاع و آراء متفاوت بوده و آن را به عنوان لاینحل‌ترین نمونه از مسائل مربوط به مسئله شر می‌دانند (ibid, p.4).

یکی از نویسندگان معاصر مسیحی درباره‌ی ایده جهنم عذاب ابدی می‌گوید اگر کسی به اعتقاد رنج بی‌پایان در آخرت معتقد باشد دیگر نباید به آموزه اصلی مسیحیت یعنی نجات بشریت به دست خداوند معتقد باشد (Talbot).

از طرف دیگر برخی از مقامات کلیسا نیز در پاسخ به این شبهات بی پاسخ نمانده‌اند و عقیده به باور جهنم و خلود در آن را از مطالب اصولی و بنیادین مسیحیت می‌دانند. از نظر ایشان ایمان به مسیحیت همواره توصیه به جاودانگی زندگی، برای کسانی که به مسیح اعتقاد داشته و همچنین آنانی که به وی باور نداشته‌اند تأکید دارد.

در مسیحیت، جهنم به طور سنتی به عنوان محل مجازات برای خطاکاری یا گناه در زندگی دنیایی به عنوان تجلی عدالت الهی در نظر گرفته می‌شود. با این وجود، شدت و/یا مدت بی‌نهایت مجازات ممکن است با عدالت ناسازگار دیده شود کلیساهای سنت‌گرا. برای مثال، ارتدکس شرقی آن را به عنوان یک شرط و نتیجه طبیعی در انتخاب آزاد مردم در رد آزاد عشق خدا می‌بینند (Orthodox).

در عبارات انجیل، نمونه‌های فراوانی، در مسائل مربوط به رستگاری و ورود به بهشت یافت می‌شود از آن جمله: "کسانی که خدا را نمی‌شناسند و از انجیل خداوند ما عیسی اطاعت نمی‌کنند، با نابودی ابدی مجازات می‌شوند و از حضور پروردگار و جلال قدرت او خاموش می‌شوند (Bible Gateway Passage, 1:7,9).

بر اساس آموزه انجیل یوحنا "۱۶:۳" زندگی جاوید تنها از آن کسانی است که به او ایمان آورده‌اند."

این اعتقادات در همان زمان شکل‌گیری مسیحیت به این باور منتهی گردید که "گناهکاران به جای اینکه در زندگی جهنمی خود خالد باشند با مرگ در دنیا برای همیشه از بین خواهند رفت". البته این اعتقاد بعدها، با پروتستانیزم و اصلاحات دینی از قرن هیجدهم میلادی به بعد، دوباره جانی تازه گرفت (Bauckham, p. 48-54).

دلایل مخالفان بحث خلود در عذاب

۱. منافات با اصل عدالت

برخی از مخالفان دکترین سنتی جهنم ادعا می‌کنند که مجازات ابدی با هر جرمی که توسط مجرم صورت گرفته است نمی‌تواند متناسب باشد. از آنجایی که انسان‌ها طول عمر محدودی دارند، تنها می‌توانند تعداد محدودی از گناهان را مرتکب شوند، با این حال جهنم یک مجازات بی‌نهایت است.

در این خصوص، خورخه لوییس بورگز در مقاله خود به نام "مدت جهنم" اشاره می‌کند که هیچ جرمی نمی‌تواند مجازات بی‌نهایتی را به دلیل اینکه چیزی به عنوان "تجاوز بی‌نهایت" وجود ندارد، تضمین کند (Borges, p.23).

این مسئله از چشم، ایمانوئل کانت، فیلسوف آلمانی، در کتاب "دین در محدوده عقل" تنها دور نمانده است و در مورد این مطلب می‌گوید: "هر انسانی از یک لحاظ گناهکار است و در نتیجه یک مجازات نامحدود، ناموجه می‌باشد (Kant, p.89).

۲. رحمت الهی

مسئله دیگر مشکل هماهنگ کردن وجود جهنم با رحمت بی‌نهایت یا خیرخواهی خداوند است که در کتاب مقدس یافت می‌شود.

برخی منتقدان مدرن از دکتترین جهنم (مانند ماریلین مک کورد آدامز) ادعا می‌کنند که حتی اگر به جهنم به عنوان یک انتخاب نگاه شود تا به عنوان مجازات، برای خدا غیر منطقی است که چنین موجودات ناقص و جاهل را به عنوان خود ما مسئول سرنوشت ابدی مان بداند (Beck). به گفته جانانان کوانویگ، "خدا اجازه نمی‌دهد کسی تا ابد توسط تصمیمی که تحت شرایط نادرست گرفته شده است محکوم شود" (Kvanvig, p.24-25).

باید گفت بحث‌ها در این مورد به قدری در عالم مسیحیت پر رونق است که حاصل این بحث‌ها تحریر و نگارش ده‌ها کتاب و مقاله در این مورد است. در دهه‌های اخیر، کتابی با نام "چهار دیدگاه در مورد جهنم" به رشته تحریر در آمده است. مؤلفان این کتاب با اعتقادات متعارض در مورد جهنم به بحث نشسته‌اند و هر کدام تفسیر خویش را همان تعبیر اصیل مسیحیت در مورد جهنم می‌داند در زیر به گزارش کوتاهی از نظریات می‌پردازیم.

۱. دیدگاه سنتی یا ارتدکس

در این دیدگاه که باور و اعتقاد اصلی مسیحیت سنتی بر آن استوار است، جهنم مکانی برای مجازات گناهکاران است که همواره باقی خواهد ماند. در انجیل حتی یک جمله که حاکی از موقتی بودن جهنم است، وجود ندارد. از نظر این دیدگاه "تنها خدای عادل است که خواهان عدالت مطلق برای بدکاران است (Crockett et al., p12,80). برخی از ساکنان جهنم که گناه بیشتری انجام داده‌اند، با شدت بیشتری مجازات می‌شوند. این موضوع در مرقس ۱۲: ۴۰ و

لوقا ۱۲: ۴۷ - ۴۸ به چشم می خورد. این مجازات به صورت جسمانی و روحی و عاطفی است. جهنم در انجیل به عنوان مکانی بسیار تاریک توصیف شده است. ساکنان آن خواهند فهمید که هیچ رهایی از مجازات بی پایان آن‌ها وجود نخواهد داشت. این عوامل تا حد زیادی به رنج آن‌ها می افزاید.

دیدگاه استعاری

این دیدگاه از قرن شانزدهم رو به گسترش بوده است. در این نظر، جهنم جایی است که معذبین به صورت ابدی و جاودانه در آن خواهند بود. البته درد شدید و شرایط محیطی که در انجیل توصیف شده است به معنای واقعی کلمه دنیوی آن نیست. توصیف کتاب مقدس از گرما، اسارت، تاریکی، تشنگی، حیوانات موذی، درد، شلاق زدن، آتش و غیره به صورت نمادین است که این‌ها همه حاکی و نماد درد عاطفی جدایی از خداست. دو ویژگی جهنم که در سراسر کتاب مقدس مسیحی ذکر شده، آتش و تاریکی است. به معنای واقعی کلمه، این عوامل با هم در تضاد هستند. لازم است که دست کم یکی از آن‌ها را به صورت نمادین تفسیر کنیم؛ شاید دیگر ویژگی‌های جهنم نیز باید به صورت نمادین تفسیر شوند. بیل گراهام در این باره می گوید: "من اغلب در این فکر بودم که آیا جهنم در قلب ما برای خدا، برای دوستی با خدا، آتشی است که هرگز نمی توانیم آن را خاموش کنیم (Graham, p7-8)."

دیدگاه برزخی (تطهیری)

براساس این دیدگاه که از کلیسای کاتولیک رومی آموزش داده می شود، هر انسان در حال احتضار فوراً مورد قضاوت الهی قرار گرفته و کسانی که گناهکار بوده و موفق به توبه نشده اند مستقیماً وارد جهنم می شوند. البته فقط، تعداد بسیار کمی از کسانی که زندگی بدون هیچ گناهی داشته اند مستقیماً به بهشت می روند. در مورد بقیه انسان‌ها، باید گفت پس از مرگ وارد برزخ شده که در واقع نوعی جهنم موقت است. این عده پس از گذران از دوره مجازات طولانی به درجه‌ای از خلوص می رسند و در این صورت می توانند وارد بهشت شوند. در این تصویر نگرش در باره برزخ نیز دچار تحول شد. این تحول از تصور از برزخ به صورت نمادین و سمبلیک آغاز شد و سپس به عنوان یک حقیقت عینی تبدیل و در نهایت در برداشت جدید کلیسای رومی به شکل نمادین مطرح شد. در این باره پاپ جان پل دوم در سال ۱۹۹۹ از نگاه جدید پرده

برداشت. از نظر وی: "برزخ نشان دهنده مکان نیست بلکه نمایانگر حالات زندگی است" (John Paul I D).

عقاید جایگزین

باورهای دیگری در مورد جهنم در این کتاب نقل شده که به جهت اطالۀ کلام و شباهت آن‌ها از توضیح همه این عقاید می‌پرهیزیم.

این نظریات از سوی اقلیتی از پروتستان‌های محافظه کار، که نمی‌توانند "اصول مجازات ابدی" را با "خدای عشق و لطف" هماهنگ سازند، مطرح شده است (Crockett et al., p.149).

دانشمندان مسلمان اعم از سنی و شیعه جهنم را در مقابل بهشت قرار می‌دهند. بهشت در بر گیرنده همه نیکی‌ها در جهان آخرت است، در حالی که جهنم در برگیرنده همه زشتی‌ها و بدبختی‌هاست.

پژوهش حاضر به بررسی نظر دو اندیشمند شیعی درباره خلود و جاودانگی کفار در جهنم می‌پردازد. شایان ذکر است که آراء دو اندیشمند شیعی، ملامحسن فیض کاشانی به عنوان حکیم، محدث، مفسر قرآن و فقیه اخباری شیعه (قرن یازدهم هجری) و علامه محمد حسین طباطبایی به عنوان مفسر، فلیسوف، اصولی، فقیه، عارف و اسلام‌شناس (قرن ۱۴ هجری) مورد بررسی قرار می‌گیرد. برحسب روش تحقیق، ابتدا به بررسی واژگان کلیدی (لغوی و اصطلاحی) می‌پردازیم و سپس به بحث پیرامون آراء مختلف این مسئله می‌پردازیم و در نهایت نظاره‌گر دو منظر شیعی در باب خلود کفار خواهیم بود.

مفهوم شناسی

معنای لغوی

الف. خلود

بیشتر اهل لغت واژه خلود را به معنای دوام، بقا و جاودانگی دانسته‌اند (مسعود، ج ۱، ص ۷۵۴، معلوف، ج ۱، ص ۱۹۰، آذرنوش، ص ۱۷۶، حسینی واسطی، ج ۴، ص ۴۳۷).

برخی آن را به معنای بقا و طول عمر و برخی دیگر از باب تشبیه به معنای حیات جاودان به کار برده‌اند از این رو به هر موجودی که در موجود بودن طولانی باشد و زمان بیشتری را به خود اختصاص دهد مخلد گویند (راغب اصفهانی، ص ۲۹۱). برخی دیگر اصل واحد این ماده را دوام

دانسته‌اند که به حسب موضوع و ظرف آن متفاوت است لذا دوام در ظرف دنیا بر طول عمر و در ظرف آخرت بر مطلق دوام و بقا و جاودانه بودن دلالت می‌کند (مصطفوی، ج ۳، ص ۹۷).

ب. کفر

«کفر» ستر، پوشش و پوشاندن است. از این رو عرب شب را به دلیل پوشاندن اشخاص و اجسام با سیاهی‌اش کافر می‌گویند. همچنین به کشاورز که بر زمین بذر می‌پاشد و بذرها را در آن پنهان می‌سازد، کافر گفته می‌شود (معلوف، ج ۲، ص ۶۹۱، آذرنوش، ص ۵۹۲، راغب اصفهانی، ص ۷۱۴، حسینی واسطی، ج ۶، ص ۱۲۶-۱۲۲).

ج. عذاب

عذاب، یعنی آنچه مشقت دارد و نیز به معنی درد و گرسنگی شدید است و تعذیب در اصل به معنای زدن بسیار با تازیانه سهمگین است و در هر عقوبتی که درد آور باشد، استعمال می‌شود (راغب اصفهانی، ص ۵۵۵، مصطفوی، ج ۸، ص ۶۶، فیومی، ج ۲، ص ۳۹۸). شایان ذکر است که ماده عذاب در قرآن کریم با عنوان عقوبت ذکر شده است (مصطفوی، ج ۸، ص ۶۷). با توجه به مطالب فوق روشن می‌شود که بین عذاب و عقاب ملازمه‌ای وجود دارد، ابوهلال در این مورد می‌گوید "چرا که این دو از لحاظ معنی با یکدیگر متفاوت‌اند، عقاب در واقع جزایی است بر عمل کسی که باید معاقبه شود، اما عذاب مطلق درد و شکنجه را شامل می‌شود، لذا رابطه بین این دو عام و خاص مطلق است، به این صورت که هر عقابی عذاب است ولی هر عذابی عقاب نیست" (عسکری، ج ۱، ص ۱۳۴).

معنای اصطلاحی

الف. خلود

در بین مفسران اسلامی، خلود به معنای طول مکث در مکانی است که مقتضی دوام نیست، ولی دوام به معنی همیشه، بر موجودی که انتهایی ندارد دلالت می‌کند لذا خلود به معنای پایداری است نه ابدیت، بنابراین خداوند صفت ابدی دارد نه خلود (طبرسی، ج ۱، ص ۱۶۱، شاه عبدالعظیمی، ج ۵، ص ۴۴).

در میان متکلمان معتزله نیز اشخاصی هستند که قائلند خلود در آخرت به معنای زمان ممتد نیست، بلکه به معنای لازم و ثابت است در حالی که متکلمان اشاعره برخلاف معتزله خلود را به

معنای زمان ممتد و طولانی معنا کرده‌اند، از این رو معنای خلود در جهان آخرت همان زمان طولانی می‌باشد (فخر رازی، ج ۴، ص ۱۴۳). متکلمان امامیه نیز خلود در نار را به معنای دوام عقاب دانسته‌اند (نصیرالدین طوسی، ص ۳۰۴). در میان فلاسفه به نظر می‌رسد که ابن سینا نیز از خلود به عنوان بقاء یاد می‌کند، وی معتقد است اهل بهشت و اهل جهنم در یک چیز مشترک‌اند و آن خلود آنها در این دو جایگاه است (ابن سینا، ص ۴۷-۳۱). شیخ اشراق در کتاب خود ذیل بیان احوال متوسطین در علم و عمل از این واژه معنای ابدی و زمان طویل را اراده کرده است (سهروردی، ص ۲۳۰). صدرالمتهلین شیرازی، خلود را به معنای دوام می‌داند. وی اذعان دارد که خلود به معنای مکث طولانی، می‌تواند دائم باشد کما اینکه درباره کفار چنین است و می‌تواند منقطع نیز واقع شود چنان که در مورد فاسقان اینگونه است (صدرالمتهلین، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۳۳۱).

ب. کفر

در بین مفسران شیعه، علامه طباطبایی کفر را به معنای ساتر و پوشاننده معنا می‌کند (طباطبایی، ج ۱، ص ۵۷-۵۳). فخر رازی از مفسران اشاعره معتقد است: «کفر انکار و عدم تصدیق رسول در دستوراتی که علم به آنها ضروری است، می‌باشد» (فخر رازی، ج ۲، ص ۲۸۲). در بین متکلمان و فیلسوفان، صدرالمتهلین به عنوان متکلم و فیلسوف امامیه، کفر را نوعی حجاب که مانع دستیابی به معرفت الله و معرفت رسول (صلی الله علیه و آله) و ائمه (علیهم السلام) است، می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۴۹۱ و همو، ۱۳۶۳، ص ۲۹۷). فیض کاشانی، از جمله متکلمان و فیلسوفان امامیه است، که کفر را در مقابل علم قرار داده و مبدا آن را جهل می‌داند (فیض کاشانی، ۱۳۸۷، ص ۴۴۷). سیف الدین آمدی، از متکلمان اشاعره کفر را نقطه مقابل ایمان قرار داده (سیف الدین آمدی، ج ۵، ص ۲۵). قاضی عبدالجبار نیز معتقد است، کافر در شرع به کسی اطلاق می‌شود که مستحق عذاب عظیم باشد (قاضی عبدالجبار معتزلی، ۱۴۲۲ق، ص ۴۸۰).

ج. عذاب

معنای اصطلاحی واژه عذاب با توجه به آیه ۷ سوره بقره از دیدگاه مفسران شیعه و اشاعره و معتزله به شرح ذیل است:

فخر رازی در ذیل آیه ۷ سوره بقره تعذیب را ضرری خالی از همه جهات منفعت تعریف کرده و عنوان می‌کند که این ضرر در نزد عقل معلوم القبح است (فخرالدین رازی، ج ۲، ص ۲۹۶). زمخشری، طبرسی و صدرالمتالهین در تفسیر آیه مذکور عذاب را از لحاظ لفظ و معنی مانند نکال به معنی خودداری کردن تفسیر نموده‌اند (زمخشری، ج ۱، ص ۵۴ و طبرسی، ج ۱، ص ۱۸ و صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۳۶۰). طوسی نیز در ذیل این آیه استمرار درد و ألم را به معنی عذاب بیان کرده است (طوسی، بی تا، ج ۱، ص ۶۶).

دیدگاه‌ها و آراء مختلف درباره خلود

موافقان خلود کفار در عذاب

در بین متکلمان امامیه، شیخ صدوق قائل به خلود کفار و مشرکان در آتش است و در خصوص دیگر گناهکاران معتقد است که گناهکاران اهل توحید، به دلیل سعه رحمت الهی و شفاعت شفیعان به انحاء مختلف از آتش رهایی پیدا می‌کنند و مخلد در آتش نمی‌شوند (صدوق، ص ۲۲۵-۲۲۲).

محقق طوسی نیز در تأیید گفته‌های شیخ صدوق، کفار را مخلد در عذاب می‌داند و صاحبان کبیره را به سبب ایمانی که دارند جاودانه در عذاب نمی‌داند. در نظر ایشان کافر برای همیشه در آتش و دوزخ گرفتار است و مؤمن هر چند گناهکار و بسیار آلوده باشد به واسطه ایمان، عذاب همیشگی و دوزخ ابدی ندارد. اگر چه ممکن است بسیاری از گناهکاران چنانچه مورد عفو حق یا شفاعت شافعان قرار نگیرند به جهنم برده می‌شوند و به عذابی شدید دچار می‌گردند و به مقدار گناهانشان بسیار در آتش بمانند و برای مدت‌های طولانی گرفتار آیند ولی با این اوصاف عذاب ابدی ندارند و بالاخره دوزخ آنان پایان می‌پذیرد (طوسی، ۱۴۰۷ق، ص ۳۰۴).

در بین دیگر متکلمان امامیه، علامه حلی عدم انقطاع عذاب و ابدی بودن جهنم کافران را مورد اجماع همه مسلمانان دانسته و عذاب مرتکب کبیره را از موارد اختلافی عنوان می‌کند (حلی، ص ۴۱۴).

حکیم لاهیجی در توضیح این مطلب معتقد است: «اتمیت و اشدیت (عذاب و ثواب) به حسب کیفیت و کمیت می‌باشد اما به حسب کیفیت، خلوص هر کدام و به حسب کمیت، خلود و دوام هر یک مطرح می‌گردد. عقاب اتم و اشد مخصوص کفار است (لاهیجی، ص ۳۳۳-۳۳۲).

ب. متکلمان اشعری

می‌توان گفت قریب به اکثریت ایشان از جمله باقلانی، ایجی و تفتازانی وعید به جاودانه بودن عذاب را مختص به کافران می‌دانند و مؤمنان گناهکاری را که معترف به واجبات خداوند هستند و بدون توبه از دنیا رفته‌اند مستحق خلود در عذاب نمی‌دانند (باقلانی، ص ۱۲۳-۱۲۱، ایجی، ج ۸، ص ۳۰۴ و تفتازانی، ص ۱۳۵-۱۳۱).

فلاسفه

در این بخش به علت تفاوت نظریه صدرای تأثیرپذیری علامه از او، از بین فلاسفه تنها به بیان نظریه صدرای بسنده می‌کنیم:

ملاصدرا

ملاصدرا در حکمت متعالیه، هماهنگی قرآن و برهان و عرفان را به خوبی نشان داده است و در جمع میان عقل و شرع کوشش فراوان نموده است. او در مسئله خلود همانند عارفان مخالف جاودانگی عذاب کفار است وی در عین حال، نمی‌توانست آیات و روایات دال بر خلود را نادیده بگیرد از این رو مبتکر نظریه خلود نوعی شد.

ملاصدرا برخلاف معتزله منشأ خلود در آتش را کفر می‌داند و معتقد است؛ «... وی اعتقاد فاسد کافر را علت خلود عقاب و دوام عذاب می‌داند نه فساد رفتاری و گناه در کردار، چرا که صفات و حالاتی که از رفتار به دست می‌آید یک امر عارضی بر نفس بوده که امید بر زوال آنها است اما افکار و اعتقادات قوام آدمی را می‌سازند و نوعیت انسان را شکل می‌دهند که فساد در ذات و مقوم شیء موجب هلاکت است پس اعتقاد کفر گونه موجب نوع جدید و سبب خلود در عذاب است، چنان که خداوند در این باره در سوره نساء آیه ۴۸ می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَ يَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ» وی گناه ناشی از افکار را شدیدتر از گناهی که منشأ آنها کردار است می‌داند و در ادامه عقاید معتزله و زیدیه درباره خلود مرتکب کبیره در جهنم را با توجه به آیات قرآن و مطالب بیان شده فاسد اعلام می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۳۱۰-۳۰۷).

موافقان خلود کافر و فاسق در عذاب

در زمان پایه گذاری مکتب اعتزال به دست واصل بن عطا، ملاک معتزلی بودن صرفاً اعتقاد به

اصل «منزلة بین المنزلتین» بود. طبق این نظریه، مرتکب کبیره نه مؤمن است - آن گونه که مرجئه معتقدند، چرا که مؤمن مستحق ستایش و بزرگداشت است برخلاف مرتکب کبیره که به دلیل ارتکاب به کبائر مستحق لعن و اهانت است - و نه کافر - آن چنان که خوارج معتقدند چرا که کافر به کسی گفته می شود که مستحق عذاب عظیم است و احکام خاصی از جمله منع ازدواج و ارث و عدم دفن او در قبر مسلمانان بر او تعلق می گیرد در حالی که شدت عذاب فاسق به شدت عذاب کافر نیست و احکامی که بر کافر جاری می شود بر او جاری نمی گردد (قاضی عبدالجبار معتزلی، ۱۴۲۲ق، ص ۴۸۶-۴۸۰ و همو، ۱۴۲۵ق، ص ۱۴)، بلکه او فاسق است و جایگاهش مابین ایمان و کفر است که مجازات او خلود و جاودانگی در آتش می باشد (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۵ق ص ۱۰۵ و بدرالدین، ص ۵۱۴). معتزله درباره خلود و عدم خلود مرتکب کبیره با یکدیگر متفق اند و معتقدند: "مرتکب کبیره زمانی که با توشه طاعت و توبه از دنیا برود مستحق ثواب و زمانی که بدون توبه وارد آخرت شود مستحق خلود در آتش است. منتها تفاوت خلود کافر با خلود فاسق در آتش را شدت و حدت عذاب می دانند. همچنین بنا بر اجماع موجود در بین خودشان تأکید می کنند که خداوند هیچ کدام از اشتباهات مرتکبین کبائر را مورد عفو قرار نمی دهد (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۵ق، ص ۱۴۹).

موافقان عدم خلود کفار در عذاب

نزاع مهم و قابل توجهی که در این موضوع بین اهل عرفان - و در رأس آنها ابن عربی - و متکلمان پدید آمده، اختلاف درباره خود مفهوم خلود است؛ مسئله مورد بحث این است که آیا مفهوم «خلود در دوزخ» غیر از مفهوم «خلود در عذاب» است و آیا ملازمه ای بین «خلود در دوزخ» و «دائمیّت عذاب» وجود دارد؟ اکثر متکلمان، اعم از امامیه و اشاعره و معتزله در پاسخ به این مسئله معتقدند: کافری که مخلد در دوزخ گردیده، مخلد در عذاب نیز خواهد بود از نظر آنان بین مفهوم «خلود در دوزخ» و مفهوم «خلود در عذاب» قطعاً ملازمه وجود دارد. این در حالی که محی الدین عربی خلود را می پذیرد ولی قائل به پایان عذاب مخلدین در دوزخ و منکر هر گونه ملازمه ای بین مفهوم «خلود در دوزخ» و «خلود در عذاب» می شود.

در میان عارفان، ابن عربی بیش از همه سعی در اثبات نظریه انقطاع عذاب داشته است او در کتاب های خود، به خصوص فتوحات و فصوص الحکم این بحث را مطرح کرده و حکم به انقطاع عذاب اهل نار در نار نموده است. وی معتقد است، انسان هایی که جهنمی اند وارد آن

می شوند؛ آنهایی که در خور اخراج از جهنم هستند بعد از مدتی رنج و عذاب، از آن خارج و به بهشت داخل می شوند، اما آنهایی که در خور اخراج از جهنم نیستند، یعنی اهل نار، تا ابد در آن مکان می مانند و هرگز از آن بیرون نمی آیند، ولی پس از مدت مدیدی رنج و عذاب، رحمت الهی آنان را فرا می گیرد و آن‌ها در همان سرا به نعمت می رسند و جهنم برایشان جایگاه مطلوب می شود. ابن عربی اهل عصیان و گناه را به دو گروه اصلی تقسیم می کند: ۱. گروهی که گناهان آنها به دلایل گفته شده در شریعت، موجب جهنمی شدن آنها در آخرت نمی شود؛ این دسته در بهشت سکنی می گیرند. ۲. گروهی که گناه آنها بخشوده نیست و به جهنم می روند، گروه دوم نیز دو دسته اند: الف: دسته‌ای که خداوند آنها را سرانجام به عللی چون شفاعت شفیعان از جهنم خارج و به بهشت منتقل می کند این گروه همان مؤمنان و خداپرستان اهل کبائر هستند. ب: آنهایی که خداوند هرگز آنها را از آتش خارج نمی کند اهل نار نامیده می شوند و تا ابد در جهنم خواهند بود (ابن عربی، ص ۱).

محمی الدین عربی و تابعان و شارحان کلامش به طور جدی به نفی خلود عذاب تأکید کرده اند. در یک جمع بندی کلی نظرات وارده در این مورد را می توان به سه دسته تقسیم بندی کرد: الف. گروهی معتقدند که برخی از کسانی که تهدید به خلود در آتش شده اند با توجه به استثنائات موجود در آیات پس از آنکه زمانی را در آتش به سر بردند مورد بخشش قرار می گیرند و از عذاب رها می گردند و تنها برخی از گناهکارانند که برای همیشه در آتش جاویدان و ابدی خواهند بود. قریب به اتفاق متکلمان و مفسران امامیه و نیز اکثر متکلمان اشاعره از جمله کسانی هستند که به بیان این نظریه پرداخته اند (باقلانی، ص ۱۲۳-۱۲۱، شیخ مفید، ص ۹ و تفتازانی، ص ۱۳۵-۱۳۱).

ب. در مقابل گروهی هستند که معتقدند، مرتکب کبیره زمانی که با توبه طاعت و توبه از دنیا برود مستحق ثواب و زمانی که بدون توبه وارد آخرت شود مستحق خلود در آتش است. خلود در آتش استثناء ندارد و کافر و مؤمن فاسق و هر آن کس که مرتکب گناه شود زمانی که به جهنم وارد شود دیگر از آن خلاصی نخواهد داشت و تا ابد معذب در آتش و عذاب خواهد بود. معتزله و زیدیه از جمله کسانی هستند که به حمایت از این نظر پرداخته اند (باقلانی، ص ۱۲۳-۱۲۱ و بدرالدین، ص ۵۱۴ و قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۵ق، ص ۱۴۹).

ج. گروهی نیز هستند که معتقدند هیچکس در عذاب مخلد نیست و همه کسانی که به جهنم وارد می شوند به انحاء مختلفی مثل مغفرت، شفاعت یا حتی خو گرفتن به آتش از عذاب رها

می‌شوند این گروه منکران خلود در عذاب نامیده می‌شوند. بیشتر فلاسفه و عارفان بر این عقیده‌اند.

فیض کاشانی و مبحث خلود

فیض به نقل از اهل معرفت، آخرت را باطن دنیا معرفی می‌کند و از این جهت آثار اعمال در دنیا برای شخص گناهکار و شخص با ایمان، بر ارواح در آخرت ظاهر می‌گردد که موجب تمایز اشقیاء و سُعداء از یکدیگر و تعیین مرتبه آنان می‌شود. نقل قول فیض از اهل معرفت، مؤید این معناست که او نیز هم چون اهل معرفت معتقد است دنیا و آخرت با هم ارتباط دارند، به این معنا که اعمال و کردار دنیا در آخرت تأثیر دارد و عکس آن بی معناست (فیض کاشانی، ۱۳۸۷، ص ۲۰۳-۲۰۲).

فیض کاشانی با تقسیم بهشت و جهنم به روحانی و جسمانی، آتش روحانی را محیط بر قلب‌های منافقان، متکبران و مکذیبان می‌داند. وی معتقد است:

آتش روحانی به وسیله عالم عقل و به سبب فقدان معارف و کمالات عقلیه یا انکار آن کمالات یا محرومیت از کمالات عقلیه بعد از اینکه شوق به سوی کمالات عقلیه بود، ایجاد می‌شود و در آتش جسمانی نیز نفس به خاطر ارتکاب به گناه، اقوال کاذب و اخلاق پست، صور آزار دهنده و سم‌های متناسب با اعمال ارتکابی، ایجاد می‌کند که جایگاه منافقان، متکبران، مکذیبان و مرتکبان کبائر است، این گروه به قدر اعمالشان در دنیا گرفتار این آتش خواهند شد (فیض کاشانی، ۱۴۲۳ق، ص ۲۲۴-۲۲۳).

وی، بهشت را مستحق مؤمنان و کسانی می‌داند که مرتکب کبیره نشده باشند، یا از کبائر توبه کرده باشند، یا شفاعت شافعان شامل حالشان شده باشد یا مشمول رحمت الهی شده باشند و در ادامه آتش جاودان را مختص به کافران، منکران و مشرکان می‌داند. او درباره مؤمنان مرتکب کبیره که بدون توبه از دنیا رفته‌اند، معتقد است، این گروه در حالی وارد آتش می‌شوند که مخلد نیستند، علت این امر را نیز وجود ایمانشان می‌داند که آنها را مستحق ثواب کرده است به همین علت این گروه برخلاف مخلدان در عذاب، بعد از اتمام عذابشان که به واسطه گناهان بر آنها فراهم آمده است با شفاعت شافعان و وجود رحمت الهی از آتش خارج گشته و داخل در بهشت می‌شوند.

به نظر می‌رسد، اشاره فیض به مستحقان بهشت و دوزخ با توجه به آیات و روایات موجود در این زمینه دلالت بر این دارد که فیض نیز همانند صدرا نمی‌تواند آیات و روایات را نادیده بگیرد، چرا که این دو را منبع اصلی برای اظهار نظرات مطابق با واقعیت می‌داند. وی درباره برخی از مستحقان جهنم به مبحث صدق وعید متمسک شده، تا با توجه به آیات قرآن و روایات مفسر آن، رهایی از آتش دوزخ را در حق آنان به اثبات برساند. لذا همچون ابن عربی، اشاعره و امامیه معتقد است: زمانی که خداوند کسی را وعده دهد، هرگز خلف وعده نمی‌نماید اما درباره وعید، خداوند مختار است اگر عذاب کند، مطابق عدلش رفتار کرده است و اگر ببخشد، مطابق فضل خود رفتار کرده است (فیض کاشانی، ۱۴۱۱، ص ۵۶).

فیض معتقد است: "جهنم سرای خالصی نیست، بلکه آمیخته‌ای از این عالم است. از این جهت صورت جهنم همان هیئات دردناک، عدم‌ها و نقایص است و لذا صور این اعدام و نقایص، حضوری بوده و حضور خارجی شان نوعی از وجود است از طرفی زمانی که عدم موجود باشد شر، حقیقی خواهد بود. از آن جا که علم شهودی بعینه به سوی وجود معلوم خارجی است و آنچه که به سبب این علم دانسته شود با وجود معدوم بودنش امری موجود خواهد بود چرا که وجودش عین شر بودن است و شر بودنش نهایت الم و درد خواهد بود" (فیض کاشانی، ۱۳۸۷، ص ۱۹۹).

به باور وی، در مرحله‌ای از عذاب، رحمت خداوند شامل حال جهنمیان می‌شود و مزاج جهنمیان تغییر می‌کند لذا صورت نار بودن و سوزاندگی از بین می‌رود تا جهنمیان در راحتی مطابق با مزاج قرار بگیرند:

زمانی که چیزی از جهتی عذاب باشد منافاتی ندارد با اینکه از جهت دیگر رحمت حق باشد و با قطع نشدن عذاب از اهل جهنم منافات ندارد. پس همانا نعمت‌های اهل جهنم (نار) از رحمت‌های ارحم الراحمین است چرا که بعد از غضب و عذاب ایجاد می‌شوند (فیض کاشانی، بی‌تا، ص ۴۱۴).

علامه طباطبایی و مبحث خلود

علامه طباطبایی را باید در جرگه فلاسفه‌ای برشمرد که در جهت جمع بین نقل و عقل بسیار کوشیده‌اند. وی درباره مسئله خلود معتقد است کتاب خدا نص در خلود است.

الف. نگرش فلسفی (عقلی) علامه طباطبایی از خلود

مرحوم علامه، خلود را بر مبنای اصول فلسفی حکمت متعالیه از جمله حرکت جوهری چنین شرح داده است: متناسب با اخلاق و احوال و ملکاتی که نفس هر انسانی در زندگی کسب می‌کند، صورتی در نفس ایجاد می‌شود. اگر نفس احوال و ملکاتی نیکو تحصیل کند، صورتی زیبا در نفس ایجاد می‌شود و اگر به عکس باشد، صورتی زشت پدید می‌آید. اگر صورت‌های خوب و بد در نفس رسوخ باشند، به زودی از بین می‌روند. بنابراین اگر ذات نفس انسان خوب باشد، صورت‌های زشت از آن پاک می‌گردند؛ اما اگر ذات نفس بد باشد، صورت‌های زیبای آن زایل می‌شوند. اگر صورت‌های زشت راسخ شدند، یعنی صورت و نوعیت جدیدی به نفس داده شد، در این حالت نوع جدیدی از انسان به وجود آمده است، همینطور است صورت‌های نوعیه‌ای که بر اثر تکرار یک عمل در نفس انسان پدید می‌آیند. بنابراین اگر صورت‌های زشت با نفس انسان یکی نشده باشند، نفس بعد از عذابی محدود رها می‌شود؛ ولی اگر گناهان جزو ذات نفس او شده باشند، یعنی اگر نفس بدون قسر و فشار به معصیت تن در دهد و با گناه سنخیت پیدا کند، در عذاب جاودان خواهد ماند. پس عذاب دائمی نتیجه شقاوت ذاتی برخی از نفس‌هاست و به قسر بر آن‌ها تحمیل نشده است در نتیجه احوال و ملکات در نفس، صورتی نیکو یا قبیح ایجاد می‌کند که نفس سعید از آن صورت نیکو متنعم و نفس شقی از آن صورت قبیح، متألم می‌شود؛ بنابراین نفس می‌ماند با سعادت و شقاوت ذاتی‌اش. پس اگر نفس مؤمن به خاطر گناه صورت‌های زشت گرفت، چون با ذات نفس سازگار نیست، سرانجام آن صورت‌ها از بین می‌رود؛ همچنان که نفس کافر که ذاتاً شقی است، اگر به دلیل تکرار کارهایی صالح صور حسنه‌ای به خود گرفت، چون محیط نفس با آن سازگار نیست، آن صور بالأخره از نفس زایل می‌شود اما در صورتی که صورت‌های عارضه بر نفس، در نفس رسوخ کرده باشد و در نتیجه صورت جدید و نوعیت تازه‌ای به نفس داده باشد، هر گناهی که از او صادر شود، در صورتی که نفس او سعید باشد و با گناه سنخیت نداشته باشد و خلاصه عوامل خارجی گناه را به گردنش گذاشته باشد، در چنین صورتی، وبال و عذاب آن گناهان را می‌چشد و پاک می‌شود و از عذاب نجات می‌یابد. همچنین در صورتی که نفس او شقی باشد و با گناه سنخیت داشته باشد، در این صورت هر چند که هر چه از چنین نفسی سر می‌زند به اذن خدا است و لیکن از آنجا که گناهان بدون قسر و فشار از او سر می‌زند، چون نفس او نفسی گناه دوست است، بنابراین چنین نفسی همیشه در عذاب خواهد ماند.

چنین انسانی که همواره گرفتار و معذب به لوازم ملکات خویش است از جهتی مانند کسی است که همواره از آن صورت‌ها فرار می‌کند و بالأخره در عذاب است و مگر عذاب، غیر آن چیزی است که انسان قبل از ابتلاء بدان از آن می‌گریزد؟ و بعد از آنکه بدان مبتلا شد در جستجوی خلاصی از آن برمی‌آید (طباطبایی، ج ۱، ص ۶۲۲-۶۲۴، به نقل از ایزدی و همکاران، ص ۱۰).

ب. نگرش نقلی علامه از خلود

او در تفسیر آیاتی که در مورد خلود آمده است، سعادت و شقاوت، خیر و شر در آدمیان را به ظهور حالات و ملکات نفسانی نسبت می‌دهد که در دنیا کسب کرده‌اند. وی معتقد است: اگر کفر و شرک در نفس رسوخ کند، باعث عذاب دائمی می‌شود؛ اما بر این نکته نیز تأکید دارد که خلود در نار، تنها به کافران اختصاص دارد «فلا يشمل التهديد والوعيد بخلود النار إلا الكافرين» (طباطبایی، ج ۲۰، ص ۵۲).

وی در تفسیر المیزان، ذیل آیه ۱۶۷ سوره بقره «وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ» در پاسخ به این مسئله که آیا عذاب قیامت انقطاع می‌پذیرد یا خالد و جاودانه است، می‌نویسد: از جهت ظواهر لفظی، کتاب خدا نص در خلود و جاودانگی دارد و سنت منقول از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) نیز آن قدر زیاد است که می‌توان بر آن‌ها تکیه نمود و از طرف دیگر انسان نمی‌تواند برای کلیه مباحث شرعی و بخصوص بحث معاد دلایل عقلانی صرف اقامه نماید، چون دست عقل به آن خصوصیات و جزئیات نمی‌رسد و تنها راه اثبات آن، تصدیق به نبوت پیغمبر (صل الله علیه و آله) است که معاد و جزئیات آن اصل را از طریق وحی اثبات کرده است. وقتی اصل و صدق نبوت پیامبر (صل الله علیه و آله) با ادله عقلی ثابت شد، دیگر لازم نیست که فروعات آن مسائل نیز با ادله عقلی جداگانه‌ای اثبات شود؛ چون فرض شده است که نبوت پیغمبر (صل الله علیه و آله) و صدق آنچه آورده است با ادله عقلی ثابت شده است (طباطبایی، ج ۱، ص ۴۱۲).^۲

ج. نظر علامه در پاسخ به استدلال فیض

استناد فیض به رحمت خداوند، استدلالی است که او برای انقطاع عذاب جهنمیان ارائه کرده است، او معتقد است رحمانیت خداوند واسع و بی‌نهایت است. با این رحمت واسع چگونه می‌توان تصور کرد موجودی بیافریند که عاقبت کار او عذاب دائم باشد؟

علامه در پاسخ به این استدلال چنین بیان می‌کند: عذاب خالد، اثر و خاصیت آن صورت نوعیه شقاوت است که نفس انسان شقی به خود گرفته و او را نوع مخصوصی از انسان‌ها کرده است؛ و سپس به دنبال آن گناهان، احوالی پی‌درپی در نفس او پدید آمد و به دنبالش استعداد شدیدی در ذات نفس پیدا شد.

علامه طباطبایی براساس تبیینی که از رحمت حق دارد، خلود در عذاب را منافی با رحمت خداوند نمی‌داند و این چنین بیان می‌کند که واژه «رحمت» به معنای تأثر قلب است؛ اما نه هر تأثیری؛ بلکه تأثر خاصی که از مشاهده ضرر یا نقص در دیگران به آدمی دست می‌دهد و آدمی را و می‌دارد که در مقام جبران ضرر و اتمام نقص او برآید؛ ولی هنگامی که این واژه به خدای تعالی نسبت داده شود، دیگر به معنای تأثر قلبی نیست، بلکه به معنای عطیه و افاضه است؛ افاضه آنچه که مناسب با استعداد تام مخلوق است؛ مخلوقی که به خاطر به‌دست آوردن استعداد تام، قابلیت و ظرفیت افاضه خدا را یافته است. شخص مستعد وقتی استعدادش به حد کمال و تمام رسید، دوستدار آن چیزی می‌شود که استعداد دریافت آن را پیدا کرده است و آن را با زبان استعداد طلب می‌کند و خداوند هم آنچه را می‌طلبد و درخواست می‌کند به او افاضه می‌فرماید. بنابراین اگر رحمت به همان معنایی که علامه مطرح کردند معنا شود، باز این عذاب دائمی، نوعی از رحمت محسوب می‌شود و رحمت اثر بخشی خود را دارد (طباطبایی، ج ۱۰، ص ۱۱۸-۱۱۷، به نقل از ایزدی و همکاران، ۱۳۹۵، ص ۸۲-۸۱). با توجه به آنچه بیان شد می‌توان گفت که در نگاه علامه، برای خدای تعالی دو قسم رحمت قابل تصور است: ۱. رحمت عام: مؤمن، کافر، نیکوکار و فاجر و با شعور و بی‌شعور همه با رحمت عام خداوند به وجود آمده‌اند؛ ۲. رحمت خاص. این رحمت، عطیه‌ای است که خداوند آن را تنها به کسانی می‌دهد که ایمان و عبودیت دارند، مانند حیات طیب و زندگی نورانی در دنیا و جنت و رضوان در آخرت، که کفار و مجرمان به خاطر کفر و جرم از آن بهره‌ای ندارند و بهره آنان چیزی است در مقابل این رحمت، مانند عذاب استیصال و زندگی نکبت‌بار از دنیا و آتش و آلام آن در آخرت. پس این قسم رحمت است که در مقابل عذاب است، نه رحمت واسعه عامه؛ زیرا عذابی که در مقابل رحمت واسعه قرار بگیرد، وجود ندارد (به نقل از ایزدی و همکاران، ص ۱۳).

با توجه به اتفاق نظر مسلمانان در خصوص ارتباط بین دنیا و آخرت، باید گفت تعیین کننده جایگاه انسان‌ها در آخرت، اعمالی است که در دنیا از انسان‌ها صادر می‌شود اگر این اعمال صالح باشند صاحب اعمال را مستحق بهشت در غیر این جایگاهی جز جهنم نخواهند داشت.

علامه با تأکید بر صفت عدل الهی که برخاسته از رحمت خاص است بر خلود کفار در عذاب تأکید دارد. ولیکن فیض کاشانی با تکیه بر صفت رحمت واسع الهی به عدم خلود کفار در عذاب حکم می‌راند.

بحث و بررسی

الف. مبانی فیض کاشانی در خصوص خلود

مرحوم فیض در قسمتی از نوشته‌های خود، مخلد بودن کفار در آتش را به ظاهر کتاب و سنت استناد کرده و معتقد است بین علما اختلافی وجود ندارد که کفار تا بی نهایت در آتش مخلد هستند (فیض کاشانی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۱۳۲۱؛ همو، بی تا، ص ۳۱۷).

او در جواب این پرسش خود که "آیا عذاب کفار سرمدی است یا برای آنها نعمت‌هایی در دوزخ و دار شقاوت وجود دارد؟" با تکیه بر نظریه ابن عربی قائل به عدم خلود در عذاب شده است.

اهل آتش سرانجامشان به سوی نعمت است اما این نعمت در آتش و نار است چون باید تصور کنیم که صورت نار بعد از تمام شدن مدت عقاب ایشان سرد و سلامت گشته و به نعمتی برای ساکنانشان مبدل می‌شود (فیض کاشانی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۱۳۲۱).

همانا اهل جهنم چون داخل آن شوند و عذاب بر ظاهر و باطنشان مسلط شود در حالی که آنها دچار جزع و اضطراب می‌شوند پس بعضی بر بعض دیگر کفر می‌ورزند و همدیگر را لعن می‌کنند در حالی که با هم دشمنی و خصومت می‌کنند و به تحقیق سرا پرده‌های آتش بر آنها احاطه خواهد کرد و آنها از خداوند می‌خواهند که عذابشان را تخفیف دهد یا کار آنها را تمام کند کما اینکه خداوند در قرآن می‌فرماید: و نادوا یا مالک لَیْقِضِ عَلَیْنَا رُبُکَ (زخرف / ۷۷) و مخاطب قرارداده می‌شوند که شما (اینجا) ماندگارید دور شوید و با من سخن نگوئید (مؤمنون / ۱۰۸) پس زمانی که ناامید شدند و خودشان را از اهل عذاب دیدند و سالیان دراز درنگ کردند و سرگرم عذر خواهی شدند و مایل شدند به صبر کردن و گفتند مساوی است برای ما، چه جزع کنیم یا صبر کنیم ما چاره‌ای نداریم، در این هنگام خداوند عذاب را از باطن ایشان بردارد و سپس بعد از زمان‌های طولانی که به عذاب عادت کرده بودند و با آن الفت گرفته بودند آتش الهی که خداوند آن را افروخته بوده و بر قلب‌هایشان احاطه داشته، خاموش می‌شود. گرچه سخت و بزرگ است سپس کار به جایی می‌رسد که از عذاب لذت می‌برند و طلب عذاب می‌کنند تا

اینکه به آنها نسیمی از بهشت می‌وزد در حالی که آنان از آن نسیم (بعثت تغییر مزاجشان) معذب می‌شوند مثل جُعل (نام یک حشره) که از بوی گل به خاطر اینکه با بوی بد الفت دارد ناراحت می‌شود.

فیض کاشانی به نقل از قیصری با استناد به شرح فصوص در این باره می‌نویسد:
بدان کسی که چشمش را به نور حق روشن کرده، می‌داند که همه عالم بندگان خدایند و برای آنها وجودی، صفتی و فعلی جز به وسیله خدا و به حول و قوه الهی نیست لذا کل عالمیان محتاج رحمت اویند و او رحمن و رحیم است. از نشان کسی که به این صفات وصف می‌شود این است که کسی را به عذاب ابدی عذاب نکند چرا که این مقدار از عذاب فقط به دلیل رساندن آنها به کمالات مقدر ایشان است. همان‌طور که طلا و نقره به خاطر رهایی از آنچه که آنها را مکدر کرده و عیارشان را پایین آورده با آتش ذوب می‌شوند.

در قسمتی دیگر فیض با استفاده از برهان عقلی و نقلی مبنی بر اینکه رحمت الهی به مراتب وسیع‌تر از رحمت بندگان می‌باشد، به اثبات عدم خلود کفار در عذاب می‌پردازد: «اگر خداوند بنده را در عالم هستی حاکم قرار دهد- از آنجایی که انسان‌ها فطرتاً خود را رحیم می‌یابند- بنده صفت عذاب را از عالم بر می‌دارد از طرفی خداوند خود معطی صفت رحمت به بندگان می‌باشد و معطی شیء نه تنها فاقد شیء نمی‌باشد بلکه به نحو شایسته‌تری از آن کمال برخوردار می‌باشد و از طرفی نیز خداوند خود را ارحم الراحمین معرفی می‌نماید پس با توجه به همه اینها می‌توان نتیجه گرفت خداوند نسبت به مخلوقاتش در نهایت رحمت می‌باشد» (فیض کاشانی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۱۳۲۴-۱۳۲۲).

فیض با تأثر از ابن عربی معتقد به عدم خلود کفار در عذاب است و ضمیر "ها" را در عبارتی نظیر "خالدین فیها" که صریح آیات قرآن است به جهنم و نار، تاویل و تفسیر می‌نماید. وی بر خلاف امامیه و اشاعره معتقد است که سعه رحمت الهی مانع از خلود کفار در عذاب خواهد بود.

ب. مبانی علامه طباطبایی در خصوص خلود

همان‌طور که اشاره شد علامه، ادعای خود را مستند به آیات و روایات کرده است. آیات و روایات وارده در این خصوص بر مفاهیمی چون مغفرت خداوند، رحمت گسترده او، مسئله شفاعت شفیعان و توبه‌پذیری خداوند دلالت دارند.

از جمله آیات وارده عبارتند از: آیه ۴۸ سوره نساء که خداوند در این آیه می‌فرماید؛ «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا». هر آینه خداگناه کسانی را که به او شرک آورند نمی‌آمرزد و گناهان دیگر را برای هر که بخوهد می‌آمرزد. و هر که به خدا شرک آورد، دروغی ساخته و گناهی بزرگ مرتکب شده است.»

علامه طباطبایی در تفسیر این آیه می‌نویسد:

و اما اینکه خداوند سایر گناهان و نافرمانی‌های کمتر از شرک را می‌آمرزد از دو راه و وسیله است؛ یکی شفاعت کسانی که خداوند برای آنها منزلت شفاعت را قرار داده است، از جمله انبیاء و اولیاء و ملائکه. دیگری به واسطه اعمال صالح خود افراد گناهکار، چرا که اعمال صالحه گناهان را عفو می‌کند، و شفاعت شفیعان نیز همان‌طور که در دنیا واسطه به کمال رسیدن بندگان بود در آخرت نیز واسطه باشد همچنان که خود خداوند فرموده که شفاعت آنان را می‌پذیرد. و مراد از شرک در آیه، معنایی است که شامل کفر نیز می‌شود، زیرا خدای تعالی به هیچ وجه کفر را نمی‌آمرزد (موسوی، ج ۴، ص ۵۹۱-۵۸۱).

آیه ۵۳ سوره زمر اشاره به رحمت و واسعۀ خداوند دارد که در آن خداوند بندگان خود را مورد خطاب قرار داده و می‌فرماید، " بگو: ای بندگان من که بر زیان خویش اسراف کرده‌اید، از رحمت خدا مأیوس مشوید. زیرا خدا همه گناهان را می‌آمرزد، اوست آمرزنده و مهربان."

علامه طباطبایی نیز همچون فخر رازی در تفسیر این آیه شمول مغفرت خداوند را به توبه کننده از گناهان نسبت می‌دهد با این تفاوت که ایشان عبارت " عبادی " را به کافرانی نسبت می‌دهند که از کفر خود توبه کرده‌اند و انتساب آن را به مومنان به علت قرینه موجود در آیات قبل و بعد رد می‌کنند (رازی، ج ۲۷، ص ۴۶۳ و موسوی، ج ۱۷، ص ۴۲۴).

آیه دیگری که در ادامه و تأیید آیات گذشته وارد شده آیه ۲۵ سوره شوری است که در آن خداوند بر شمول مغفرت الهی برای آنان که از گناهان به سوی لطف و رحمت روی آورده و توبه کرده‌اند اشاره کرده و می‌فرماید، " و اوست که توبۀ بندگان را می‌پذیرد و از گناهان عفویشان می‌کند و هر چه می‌کنید را می‌داند." این آیات همگی، مربوط به عدم خلود مرتکب معاصی در عذاب بود. اما در ادامه برخی از معاصران بارویکرد فلسفی به این بحث پرداخته و براین باورند که دلالت ظواهر قرآنی بر خلود تبه‌کاران در دوزخ اگر چه روشن و قطعی است؛ لیکن به نحو قضیه موجه جزئی است؛ نه موجه کلیه، زیرا اگر چه طبق آیه شریفه «لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ» (هود/۱۱۹) جهنم از تبه‌کاران پر خواهد شد؛ لیکن مخلدان در آن

گروهی اندک اند. اینان همان کفار لدود و منافقان لجوج و «الذُّلْخِصَام» (بقره/۲۰۴) هستند. در بین آیات، ۱. برخی از آیات هستند که خداوند در آنها کافران و منافقان را، تهدید به خلود می کند و چنین می فرماید: "وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ" (بقره/۳۹). در این طایفه از آیات و نظایر آن، حمل خلود بر مکث طویل، دلیل بر انقطاع نیست، چون طولانی بودن مستلزم انقطاع نبوده و با دوام منافات ندارد.

۲. آیات دیگری نیز هستند که تعبیری در آنها به کار رفته که بر خلود و ابدیت عذاب کافر و منافق دلالت می کند، گرچه در آنها ذکر از کلمه «خلود» نیامده است؛ مانند این بیان خداوند که می فرماید: "هرگاه اینان بخواهند از عذاب خدا برهند دوباره گرفتار عذاب می شوند" (حج/۲۲) و مانند "و اما عصیان پیشگان، منزلگاهشان آتش است. هرگاه که بخواهند از آن بیرون آیند، بار دیگر آنها را به درون آتش بازگردانند و بگویندشان: بچشید عذاب آتشی را که دروغش می پنداشتید" (سجده/۲۰). در این دسته آیات، با بیان قضایایی به نحو موجه کلیه که از آن استفاده تداوم و استمرار می شود، مسئله خلود تأیید شده است. از جمله آیاتی که در آن کلمه خلود نیامده لیکن از ظاهر آن ابدیت و خلود به دست می آید، آیه مورد بحث است که در آن خدای تعالی می فرماید: «و ما هُم بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ. آنان هرگز از آتش خارج نمی شوند» (بقره/۱۶۷). ظهور اطلاقی آیات یاد شده ابدیت عذاب کافران لدود است، مگر آنکه دلیل مقیدی این اطلاقها را تقیید کند (جوادی آملی، ج ۸، ص ۳۸۲-۳۷۹).

نتیجه

یکی از آموزه های دین مبین اسلام اعتقاد به زندگی جاودانی و اخروی است که در آن زندگی، انسانها پاداش و کیفر اعمال خود را مشاهده می کنند. بر اساس دلایل نقلی گروهی از گناهکاران از عذاب جهنم رهایی می یابند اما کفار مخلد در عذاب هستند در این بین برخی از فلاسفه با استناد به دلایل عقلی و نقلی، در وهله نخست رحمت و اسعه الهی را اثبات نموده اند و سپس با اتکاء به این دلیل، مسئله خلود در عذاب را به نحوی توجیه و تفسیر نموده اند. از جمله این افراد مرحوم فیض کاشانی است که از شارحان ملاصدرا بوده و با تأثیر از ابن عربی و استاد خود ملاصدرا، قائل به عدم خلود کفار در عذاب شده اما ملاصدرا در نظر نهایی خود از این عقیده عدول کرده و هم چون سایر متکلمان و فیلسوفان مسلمان خلود کفار در عذاب را تایید کرده است.

توجیه و تفسیری که فیض با بهره‌گیری از نظریات ابن عربی از این مسئله ارائه می‌دهد بدین نحو است: آنهایی که شأنشان خروج از جهنم است بعد از سپری گشتن مدت عذاب از جهنم خارج شده و داخل بهشت می‌شوند اما آنهایی که شأنشان این است که در جهنم خالد و جاویدان باشند طبق آیات و روایات تا ابد در آن مکان می‌مانند و هرگز از آن بیرون نمی‌آیند ولی پس از مدت مدیدی رنج و عذاب، رحمت الهی آنان را فرا می‌گیرد و در همان مکان با تغییر مزاج به نعمت می‌رسند به طوری که اگر به بهشت نظر کنند از آن متالم و ناراحت می‌گردند.

اما با توجه به تکافو ادله هر دو گروه باید گفت که ادله مرحوم فیض هر چند متقن است اما بیش از این اقتضاء ندارد که مثبت‌رهایی گناهکاران از دوزخ باشد. علاوه بر اینکه نظر علامه مستند به صریح آیات و روایات و مستدل به دلایل عقلی گردیده است و از اتقان بیشتری برخوردار است زیرا هر چند که اعمال ناشایست کفار در دنیا محدود به مدت زمان معینی است، اما با توجه به اینکه نیت پلید آنان شاکله روحی آنان را به نحوی شکل داده که هیچ سنخیتی با صفت رحمت الهی ندارد و صورت دوزخی آنان متناسب با صفت غضب الهی گردیده است، خارج کردن چنین افرادی از عذاب (نه از نار و نه از جهنم)، برخلاف وعده‌های الهی و عدالت اوست؛ زیرا التذاذ به هر نحوی که باشد چه در محیط جهنم و چه خارج از آن با صفت غضب الهی قابل جمع نیست و ممکن نیست کفار هم جزء مغضوبین و هم جزء متنعمین باشند.

باید گفت فیض با پذیرش کلام ابن عربی و با بیان این مطلب که با از بین رفتن عذاب حسی، عذاب باطنی تا ابد ملازم با دوزخیان خواهد بود، دچار نوعی دوگانگی در گفتار گردیده است، چرا که از طرفی درصدد اثبات عدم خلود کفار در عذاب است و از طرف دیگر با پذیرش عذاب باطنی - که اشد از عذاب حسی است - ادعای خودشان را نقض می‌کنند. در حالی که عذاب باطنی در بردارنده عذاب حسی است و با وجود این نوع از عذاب هرگز لذت قابل جمع نخواهد بود.

به طور کلی باید توجه داشت که پذیرش نظر فیض و ابن عربی برای مخلصین در عذاب هیچ ثمری در بر نخواهد داشت زیرا تغییر مزاج هر چند به ظاهر مصادیق عذاب جهنم را برای آنان لذت بخش می‌گردانند، اما وجود عذاب باطنی و سنخیت ذات آنان با صفت غضب الهی نکته‌ای است که نمی‌توان از آن چشم پوشید.

یادداشت‌ها

1. Jitendra Dhoj Khand. Supreme God: Body, Will, Wisdom, and Work. Dorrance Publish

۲. برای مطالعه بیشتر رک : بررسی تطبیقی آیات خلود در جهنم از منظر علامه طباطبایی و فخر رازی، فصلنامه مطالعات تفسیری، زمستان ۱۳۹۵.

منابع

قرآن

نهج البلاغه

- آذرنوش، آذرتاش، فرهنگ معاصر عربی-فارسی، چ دهم، تهران، نشر نی، ۱۳۷۹.
- آمدی، سیف الدین، *ابکار الافکار فی اصول الدین*، قاهره، دارالکتب، ۱۴۲۳ق.
- ابن سینا، ابوعلی، *الاضحیة فی المعاد*، تهران، شمس تیریزی، ۱۳۸۲.
- ابن عربی، محمد ابن علی، *فتوحات*، ج ۴، دارالصار، بی تا.
- ایچی، سید شریف، *شرح مواقف*، ج ۴، قم، الشریف الرضی، ۱۳۲۵ق.
- ایزدی، جنان و همکاران (صادقی حسن آبادی، مجیدی؛ یوسفی کزج، فاطمه)، "خلود در عذاب از منظر ابن قیم و علامه طباطبایی"، شماره ۱۶. *فصلنامه الهیات تطبیقی*، اصفهان، ۱۳۹۵.
- باقلانی، ابوبکر، *الانصاف فیما يجب اعتقاده*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۵ق.
- بدرالدین، حسین، *ینابیع النصیحه فی العقاید الصحیحه*، ج ۲، صنعاء، مکتبه البدر، ۱۴۲۲ق.
- تفتازانی، سعدالدین، *شرح مقاصد*، قم، الشریف الرضی، ۱۴۰۹ق.
- جوادی آملی، عبدالله، *تفسیر قرآن کریم*، ج ۸، قم، نشر اسراء، ۱۳۷۸.
- حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد، *تفسیر اثنی عشری*، تهران، میقات، ۱۳۶۳.
- حسینی واسطی، مرتضی، *تاج العروس من جواهر القاموس*، ج ۴، بی نا، بی جا، ۱۴۱۴ق.
- حلی، حسن بن یوسف، *کشف المراد*، ج ۴، قم، انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ق.
- رازی، فخرالدین محمد ابن عمر، *مفاتیح الغیب*، ج ۳۲، چ سوم، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- راغب اصفهانی، حسین ابن احمد، *مفردات الفاظ قرآن*، سیدغلام رضا خسروی حسینی، ج اول، چ دوم، مرتضوی، تهران، ۱۳۷۵.

زمخشری، محمود، *الكشاف عن حقایق غوامض التنزیل*، ج ۳، بیروت، دارالكتاب العربی، ۱۴۰۷ق.

سهروردی، شهاب الدین، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۲، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.

شیرازی، صدرالدین، *تفسیر القرآن الکریم*، ج ۳، تحقیق: محمد خواجوی، چ دوم، قم، بیدار، ۱۳۶۶.

_____، *المبدأ و المعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۵۴.

_____، *مفاتیح الغیب*، چ اول، تهران، انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۶۳.

صدوق، محمد بن علی بن بابویه، *الاعتقادات*، چ دوم، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، ۱۴۱۴ق.
طباطبایی، سید محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۲۰، چ ۵، قم، انتشارات اسلامی جامعه مدرسین، ۱۳۷۴.

طبرسی، فضل ابن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، ج ۱۰، چ ۳، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲.

طوسی، نصیر الدین، *تجرید الاعتقاد*، تهران، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۷ق.

طوسی، محمد بن الحسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، ج ۱، بیروت، بی نا، بی تا.

عسکری، ابوهلال، *فروق اللغویه*، قم، مؤسسه فرهنگی و اطلاع رسانی تبیان، ۱۳۹۵.

علیمحمدی، کریم. *علیمحمدی، عبدالحمیدی، "بررسی تطبیقی آیات خلود در جهنم از منظر علامه طباطبایی و فخر رازی"*، فصلنامه مطالعات تفسیری، زمستان ۱۳۹۵، شماره ۲۸.

فیومی، احمد بن محمد، *مصباح المنیر*، ج ۲، بی نا، بی جا، بی تا.

فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، *قره العیون فی اعزالفنون*، چ ۲، قم، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۲۳ق.

_____، *کلمات مکنونه*، تهران، مدرسه عالی شهید مطهری، ۱۳۸۷.

_____، *المعارف*، تهران، مدرسه عالی شهید مطهری، ۱۳۸۷.

_____، *اصول المعارف*، محقق: جلال الدین آشتیانی، بی نا، بی جا، بی تا.

_____، *منهاج النجاه*، قم، المرکز العالمی لدروسات الاسلامی، ۱۴۱۱ق.

_____، *علم الیقین فی اصول الدین*، قم، بیدار، ۱۴۱۸ق.

_____، *انوارالحکمه*، قم، بیدار، بی جا، بی تا.

قاضی عبدالجبار، شرح *اصول خمس*، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.

- _____، المنیه والامل، مصر، دارالمعرفه الجامعیه، ۱۴۲۵ق.
- لاهیجی، عبدالرزاق بن علی، گوهرالمراد، تهران، سایه، ۱۳۸۳.
- مسعود، جبران، فرهنگ الفبایی الرائد، ج ۱، چ ۵، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۸۶.
- مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۳، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰.
- معلوف، لوئیس، المنجد، ج ۱، چ ۴، تهران، پیراسته، ۱۳۸۲.
- مفید، محمد بن محمد، اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، ۱۴۱۳ق.
- موسوی همدانی، سید محمد باقر، ترجمه تفسیر المیزان، ۲۰ ج، چ ۵، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۴.
- نصیری، مصطفی، محمدرضا حاجی اسماعیلی، "درآمدی به تحلیل‌ها و رویکردهای اندیشمندان اسلامی در مسئله جاودانگی انسان در عذاب اخروی"، جستاری در فلسفه و کلام، اصفهان ۱۳۹۰ شماره ۸۶.

Bauckham, Richard, Universalism: a historical survey Themelios 4.2): 47,54, 1996.
https://www.theologicalstudies.org.uk/article_universalism_bauckham.ht

Beck. Richard, "Christ and Horrors, Part 3: Horror Defeat, Universalism, and God's Reputation". *Experimental Theology*, 2007.

Bible Gateway passage: 2 Thessalonians 1:7-9 - New International Version.

Borges, Jorge Luis, La duracion del Infierno (The duration of Hell) Discussion. Madrid, Spain: Alianza Editorial, S.A, 1999.

Crockett William V (Editor), Zachary J. Hayes (Contributor), Clark H. Pinnock (Contributor), John F. Alvord (Contributor): *Four Views on Hell*, Paperback, Zondervan, 1992

Graham Billy: *Where I Am: Heaven, Eternity, and Our Life Beyond*, Kindle Edition by Thomas Nelson, 2015.

Jitendra Dhoj Khand, Supreme God: Body, Will, Wisdom, and Work. Dorrance Publish.

John Paul II, 1999, www.vatican.va.

https://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/audiences/1999/documents/hf_jp-ii_aud_04081999_en.html

Kant, Immanuel, *Kant: Religion within the Boundaries of Mere Reason: And Other Writings*. Cambridge University Press. p. 89, 1998.

Kvanvig, Jonathan, *The Problem of Hell*, New York: Oxford University Press, 1993.

Orthodox Christian Homepage on the original mhome.it.net.au. Archived from 2-10-2013 Retrieved, 01-09-2002.

Ragland, C.P. *Internet Encyclopedia of Philosophy*. U.S.A. Saint Louis University. <https://iep.utm.edu/hell>

Talbott, Thomas, "Heaven and Hell in Christian Thought", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*), 2017.

<<https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/heaven-hell/>

The four gospels.

