



بررسی تاریخی بازتاب مبانی کلامی مفسران
در تفسیر «آیه خلود»

شهربانو حاجی امیری^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۲/۱۶

ابراهیم نصرالله پور علمداری^۲

تاریخ تأیید: ۱۳۹۶/۰۳/۲۷

چکیده

مسئله «خلود» در آیه ۱۰۷ سوره «هود» با استثنای مشیت الهی همراه شده است که ذیل آن مفسران مسلمان درباره خلود کافران در عذاب، اتفاق نظر داشته و خلود اهل کبائر از مؤمنین، نزد آن‌ها محل اختلاف است. پرسش مقاله پیش‌رو این است که آیا مفسران اشعری، معتزلی و امامی در تفسیر آیه خلود (هود: ۱۰۷) متأثر از مذاهب کلامی خویش بوده‌اند یا آن‌که در مواردی، از اصول مذهب کلامی خویش عدول کرده‌اند؟ تحقیق حاضر بیان‌گر این نکته است که مفسران معتزلی و امامی در سده‌های مختلف تاریخی از گذشته تا به امروز متأثر از اندیشه‌های کلامی خویش بوده‌اند. مفسران اشعری متقدم تا قرن دهم نیز کاملاً متأثر از مذهب کلامی خویش به تفسیر آیه پرداخته‌اند، اما مفسران متأخر اشعری در قرن سیزدهم و چهاردهم در کتب خویش از تفسیر رایج میان اشاعره عدول کرده و در چارچوب جدیدی به تفسیر آیه پرداخته‌اند.

واژگان کلیدی

خلود، اشعری، معتزلی، امامی، اهل کبائر.

۱. دانشجوی دکتری تفسیر تطبیقی دانشگاه قم (نویسنده مسئول).

۲. پژوهشگر پژوهشگاه علوم اسلامی امام صادق (ع).

درآمد

آیات ۱۰۵ الی ۱۰۸ سوره «هود»، نفوس آدمی در قیامت را به دو دسته «شقی» و «سعید» تقسیم می‌کند و سپس عاقبت هر کدام از آنها را چنین تصویر می‌کند: «يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلِّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ * فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ * خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ * وَأَمَّا الَّذِينَ سَعَدُوا فِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءٌ غَيْرَ مَجْدُودٍ.»

در این نوشتار به طور خاص به آیه ۱۰۷ این سوره می‌پردازیم که عاقبت افراد شقی را ترسیم می‌کند و نصیب آنها را خلود در آتش، مادام که آسمان‌ها و زمین برقرار هستند، می‌داند، مگر آن که مشیت الهی بر رهایی آنها از آتش تعلق گیرد. نظیر این بیان درباره اهل دوزخ در آیه «قَالَ النَّارُ مَثْوَاكُمْ خَالِدِينَ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ» (انعام: ۱۲۸) نیز وجود دارد. البته قابل ذکر است آیات قرآن تعابیر گوناگونی درباره خلود در دوزخ دارند.^۱

تحلیل عقلی جاودانگی در دوزخ از منظر فلاسفه بزرگ همچون ابن‌سینا، ملاصدرا و علامه طباطبائی مورد بررسی‌های متعدد قرار گرفته است. از سوی دیگر، آرای عرفای بزرگی همچون ابن‌عربی نیز در این زمینه به قلم نگارش درآمده است. در برخی مقالات نیز نقش پیش‌فرض‌ها و مبانی کلامی در تفسیر قرآن و به طور خاص آیه «رؤیت» مورد توجه قرار گرفته است. یکی از رساله‌های دکتری نیز در سال‌های اخیر به طور کلی مبانی کلامی امامیه در تفسیر قرآن را مورد بررسی قرار داده است؛ در حالی که هیچ یک از موارد مزبور به طور خاص و جزئی به مسئله محل بحث ما، که بررسی تاریخی مبانی کلامی مفسران در تفسیر آیه خلود است، نپرداخته‌اند.

فرضیه ما در این نوشتار این است که تمامی مفسران اشعری، معتزلی و امامی در تفسیر آیه خلود به اندیشه‌های کلامی خویش پای‌بند هستند. در این مقاله، منابع کلامی و تفسیری به روش کتابخانه‌ای مورد بررسی و تحلیل قرار گرفته و آرای مفسران به ترتیب تاریخی استخراج و سپس با توجه به این ترتیب دسته‌بندی گردید. گفتنی است، از نتایج حاصل از این پژوهش می‌توان در روش‌شناسی تفاسیر اشعری متأخر بهره گرفت.

۱. تعابیری نظیر «اصحاب النار»، «ما هم بخارجین منها» و «ماکتون» که در سوره‌های بقره: ۳۹، مائده: ۳۷ و زخرف: ۷۷ دیده می‌شود.

بسامد قرآنی اصل «خلود»

بسامد قرآنی اصل «خلود» در قرآن بسیار گسترده است. غالب استعمال این ریشه به صورت اسمی و در قالب «اسم فاعل» به صورت مفرد، مثنی و جمع به کار رفته است. بیشتر استعمال قرآنی این ریشه به صورت «اسم فاعل جمع» است که ۶۹ بار در قرآن به صورت «خالدین» و «خالدون» استعمال شده است. بدین شرح:

- تعبیر «خالدون» ۲۵ بار به کار رفته که چهارده مورد از آن درباره «اصحاب النار» است. از این دسته، هشت مورد از کاربردها به طور خاص درباره «اصحاب الجنة» و بقیه موارد در شأن افراد دیگری به کار رفته است.

- تعبیر «خالدین» در قرآن ۴۴ مرتبه به کار رفته که چهارده مورد آن درباره خلود در عذاب و ۲۸ مرتبه آن درباره بهشت است و دو مورد به خلود در دنیا اشاره دارد (ر.ک: عبدالباقی، ۱۳۸۴: ۳۱۵-۳۱۷).

ریشه‌های تاریخی طرح مسئله خلود در دوزخ

در بررسی ریشه‌های طرح مسئله «خلود» در دین اسلام باید گفت مسئله تعارض و ناسازگاری «عقل و دین» یکی از مسائل مهم و بنیانی معرفت بشری است که مورد توجه و مطمح نظر متألهان و ملحدان مغرب و مشرق قرار گرفته است. با این‌که در دو سده پیشین این بحث به صورت جدی بین متکلمان و فلاسفه دین مطرح شده است، اما در اسلام سابقه طولانی دارد و به دیدگاه‌های مختلف در باب تعارض میان روایات و یا روایات و آیات برمی‌گردد. مسئله «خلود و جاودانگی در عذاب» یکی از زیرمجموعه‌های مبحث «تعارض عقل و دین» است که از دیرباز مورد توجه عالمان اسلامی بوده است (قدردان قراملکی، ۱۳۷۶: ۱۲۹).

قابل ذکر است مسئله «خلود در نعیم بهشت» از مباحث مورد اتفاق فریقین است که بر اساس نص قرآن و روایات اسلامی^۱ قابل اثبات است، اما اثبات خلود برای دوزخیان محل اختلاف است. آیت‌الله جوادی آملی در این باره می‌نویسد: «اثبات خلود برای بهشتیان چندان دشوار نیست، چنان‌که اثبات آن برای دوزخیان چندان آسان نیست؛ از این رو، خلود دوزخیان محل اختلاف است» (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۲: ۴۸۲).

۱. از جمله این روایات: «و رَوَى مُسْلِمٌ فِي الصَّحِيحِ بِالْإِسْنَادِ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ۹ إِذَا دَخَلَ أَهْلُ الْجَنَّةِ الْجَنَّةَ وَ أَهْلُ النَّارِ النَّارَ قِيلَ يَا أَهْلَ الْجَنَّةِ فَيَسْرَفُونَ وَ يَنْظُرُونَ وَ قِيلَ يَا أَهْلَ النَّارِ فَيَسْرَفُونَ وَ يَنْظُرُونَ فَيَجَاءُ بِالْمَوْتِ كَأَنَّهُ كَبْشٌ أَمْلَحٌ يُقَالُ لَهُمْ تَعْرِفُونَ الْمَوْتَ فَيَقُولُونَ هُوَ هَذَا وَ كُلُّ قَدْ عَرَفَهُ قَالَ فَيَقْدَمُ وَ يُدْبِحُ ثُمَّ يُقَالُ يَا أَهْلَ الْجَنَّةِ خَلُودٌ فَلَا مَوْتَ وَ يَا أَهْلَ النَّارِ خَلُودٌ فَلَا مَوْتَ قَالَ وَ ذَلِكَ قَوْلُهُ وَ أَنْذَرَهُمْ يَوْمَ الْحُسْرَةِ الْآيَةَ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۴۴-۳۴۵).

قرآن کریم در آیات متعددی به مسئله خلود در جهنم اشاره کرده، اما منابع حدیثی به پرسش و یا شبهات صحابه درباره اصل خلود اشاره‌ای نکرده‌اند، جز روایتی که به مناظره عالم یهودی با حضرت رسول ﷺ اشاره دارد که وی با زبان اعتراض و نقد به پیامبر اسلام ﷺ گفت: «اگر پروردگارت ظالم نیست، پس چگونه شخصی را که جز روزهای معدودی معصیت نکرده، به طور ابدی در دوزخ نگه می‌دارد؟» که حضرت در پاسخ فرمودند: «یخلد علی نیته فَمَنْ علم الله نیته أنه لو بقى فی الدنیا إلی انقضاءها کان یعص الله - عز و جل - خَلْدَه فی نارہ علی نیته»؛ خداوند چنین شخصی را بر اساس نیتش در عذاب خالد می‌کند، چراکه خداوند علم دارد اگر او تا انتهای دنیا زنده می‌ماند، معصیت خداوند را می‌کرد (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۳۹۸).

این روایت بیان‌گر این است که مسلمانان در عصر نبی مکرم اسلام ﷺ و حتی در عصر تابعین، مسئله «خلود در جهنم» را از مسائل بدیهی دانسته و از اصل آن پرس‌وجو نمی‌کردند (کاظمی، ۱۳۸۲: ۸).

اولین مسئله کلامی که پس از «قضا و قدر» مطرح بوده، مسئله حکم شخص مرتکب گناه کبیره است. اقوال در این زمینه گوناگون بوده است. نظر امامیه و اشاعره بر این است که شخص مرتکب کبیره، مؤمن است، اما فاسق از طاعت الهی؛ اما معتزله قائل به خلود در جهنم برای مرتکبین کبائر بوده‌اند. غیرمعتزلی‌ها اعتقاد داشتند خلود تنها مربوط به کفار است نه مسلمین، هرچند آن مسلمین مرتکب کبائر باشند (سبحانی، بی تا، ۸: ۳۰۳).

البته در این موضع قابل ذکر است اشاعره، معتزله و امامیه غیر از مسئله خلود - که محل بحث ماست - در مسئله مبنایی دیگری نیز اختلاف نظر دارند که با مسئله خلود مرتبط است و آن این است که آیا بهشت و دوزخ در حال حاضر مخلوق هستند یا در آینده خلق خواهند شد؟ سید رضی در کتاب تفسیرش که تنها یک جلد از آن به دست ما رسیده، تحت فصلی با نام «الجنة و النار مخلوقتان أم تخلقان؟» در این باره سخن گفته و به اختلاف علما در این زمینه اشاره می‌کند که برخی قائلند آن دو (دوزخ و جنت) در حال حاضر مخلوقند و بعضی دیگر معتقدند تنها بهشت به طور خاص مخلوق و موجود است. از منظر سید رضی، رأی صواب این گونه است: «و الصحیح أنهما تخلقان بعد»؛ یعنی از منظر او، بهشت و دوزخ در آینده پدید خواهند آمد (رضی، ۱۴۰۶ق: ۲۴۵).

گویا این اختلاف، در متکلمان اشعری و معتزلی قدیم وجود داشته است. بزرگان اشاعره همچون ابوعلی جبائی، بشر بن معتمر و ابوالحسن بصری قائلند به این که بهشت و دوزخ، مخلوق و در حال حاضر موجودند، ولی بزرگان معتزله مانند عباد ضمیری، ضرار بن عمر،

أبی‌هاشم و قاضی عبدالجبار معتزلی، این امر را انکار کرده‌اند.^۱ سید مرتضی نیز مانند برادرش سید رضی به قول معتزله متمایل است (رضی، ۱۴۰۶ق: ۲۴۵). قول اکثر امامیه مانند اشعری‌ها بر این است که دوزخ در حال حاضر موجود است و سراپرده آتش هم‌اکنون ظالمان را احاطه کرده است. و بر اساس آیات قرآن، احاطه آتش بر اهل دوزخ بالفعل موجود و «عتید» کاملاً آماده است، گرچه در قیامت بر گرفتاری و سختی‌های اهل دوزخ افزوده می‌شود (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۸: ۳۷۵-۳۷۷).

اولین عالمی که به طور مبسوط و مستدل به مسئله خلود پرداخته، ابن‌قیم جوزی (۷۵۱-۶۹۱ق) است که خود در زمره مخالفان خلود بوده است. وی در کتاب *حدی الارواح الی بلاد الارواح* حدود چهار صفحه در این موضوع قلم‌فرسایی کرده است. اما در میان عرفا اولین کسی که مخالفت صریح خود با مسئله خلود را مستدل کرده، محیی‌الدین عربی (۵۶۰-۶۳۸ق) بود. عرفای متأخر که نوعاً متأثر از مشرب عرفانی او بوده‌اند، در این مسئله نیز با او همگام شده‌اند (قدردان قراملکی، ۱۳۷۶: ۱۳۰).

صدرالمتألهین، از فلاسفه بزرگ اسلامی، مسئله خلود را از مسائل غامض و پیچیده کلامی می‌داند و در این زمینه به دو دسته اشاره می‌کند؛ از عرفا که موافق خلود هستند با عنوان «اهل الکشف» و از مخالفان خلود با تعبیر «علماء الرسوم» یاد می‌کند. ایشان این مسئله را در میان خود عرفا نیز محل اختلاف می‌داند؛ به این صورت که برخی به عذاب سرمدی اهل دوزخ اعتقاد دارند که نهایی برای آن نیست، و برخی دیگر معتقدند عذاب مدت‌دار بوده و برای آن‌ها به پایان می‌رسد، اما در همان دوزخ به نعیم می‌رسند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ۵: ۳۴۶). در این موضع، آرای متکلمان مذاهب بزرگ کلامی (اشعری، معتزلی و امامی) درباره خلود و ورود این آرا در تفسیر مفسران این مذاهب کلامی را از نظر می‌گذرانیم.

نظرگاه متکلمان اشعری به مسئله خلود

خلود از مسائل مهم کلامی است که اشاعره به آن پرداخته‌اند. آن‌ها خلود را «مکت طویل» دانسته و استدلال می‌کنند: اگر خلود به معنای ابدیت باشد، ذکر کلمه «ابدأ» در آیاتی مانند «خالدین فیها ابدأ» (نساء: ۵۷) لغو خواهد بود (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۸: ۳۷۹). قاضی ایجی در *المواقف* در تبیین مسئله خلود، ابتدا به نظرگاه معتزله و خوارج در این زمینه

۱. قابل ذکر است ابن‌میثم بحرانی، از علمای قرن هفتم هجری امامیه نیز نظری مشابه سید رضی دارد و با ادله‌ای معتقد است جنت و نار در آینده خلق می‌شوند (ر.ک: بحرانی، ۱۴۰۶ق: ۱۶۷).

اشاره می‌کند که معتقدند اگر صاحبان گناه کبیره از آن توبه نکنند، در دوزخ جاوید خواهند بود و هرگز از آن خارج نخواهند شد (ایچی، ۱۹۹۷، ۳: ۴۹۳). وی در ادامه، ادله عقلی و نقلی معتزله بر این مطلب را ذکر کرده و بدان پاسخ می‌دهد و با استناد به آیات قرآن می‌گوید: «غیر الکفار من العصاة و مرتکبی الكبائر لا یخلد النار لقوله «فمن یعمل مثقال ذرة خیراً یره» (زلزله: ۷) و لا شک أن مرتکب الكبیره قد عمل خیراً هو ایمانه فإما أن یکون ذلك أی رؤیته للخیر قبل دخول النار ثم یدخل النار و هو باطل بالاجماع أو بعد خروجه عنها و فیه المطلوب و هو خروجه عن النار و عدم خلوده فیها» (ایچی، ۱۹۹۷، ۳: ۵۰۰).

ایچی با تکیه بر آیه شریفه معتقد است مرتکبین کبائر از مؤمنان، ایمان را که مصداق عمل خیر است، داشته‌اند؛ لذا باید نتیجه آن را ببیند که این نتیجه عمل خیر، یا قبل دخول در آتش است که بالاجماع آن را باطل می‌داند؛ و یا رؤیت این خیر بعد خروج از آتش است که این مطلوب است، زیرا این افراد از آتش جهنم خارج شده و در آن جاودان نیستند. وی با استدلال به آیه شریفه و ضمیمه کردن استدلال عقلی به آن نتیجه می‌گیرد: گنهکاران غیر از کفار و مرتکبین گناهان بزرگ، در آتش جهنم خلود ندارند.

تفتازانی، از متکلمان اشعری اهل سنت، با بیان این که مسلمانان درباره مؤمنین مرتکب کبائر که قبل توبه از دنیا بروند، اختلاف نظر دارند، معتقد است نظر اشاعره در این زمینه، عدم قطع به عفو و یا عقاب آن‌هاست، بلکه هر دوی این امور بسته به مشیت الهی است. اما بر فرض تعذیب الهی، قطع به این دارند که چنین شخصی در دوزخ جاویدان نخواهد بود، بلکه یقیناً از آن خارج خواهد شد. البته این امر بر خداوند واجب نیست، بلکه به مقتضای وعده‌های الهی و ادله خلود بهشتیان ثابت می‌شود. (تفتازانی، ۱۴۰۱، ۲: ۲۲۸)

از آنچه گذشت، آشکار گردید متکلمان بزرگ اشعری اعتقاد دارند مؤمنان صاحب گناهان بزرگ (غیر از کفار) خلود در عذاب نخواهند داشت.

خلود نزد مفسران اشعری مسلک

در این موضع، ورود و تأثیرگذاری این اعتقاد در میان مفسران اشعری مسلک با رعایت ترتیب تاریخی مورد تحقیق و بررسی قرار می‌گیرد.^۱ رأی مفسران اشعری مسلک اهل سنت ذیل آیه خلود به چند دسته قابل تقسیم است:

۱. قرن و مذهب کلامی تمامی مفسران در این پژوهش، از کتاب *المفسرون حیاتهم و منهجهم* نوشته محمدعلی ایازی اخذ شده است.

دسته اول: مفسران متقدم اشعری همچون ابن‌ابی‌حاتم (قرن چهارم) و ابن‌کثیر (قرن هشتم)، که به عدم خلود مؤمنان گنهکار در دوزخ و خروجشان از دوزخ با شفاعت شافعین اعتقاد دارند، مسئله خلود را با مسئله کلامی شفاعت پیوند زده و در تأیید این عدم خلود، به روایات صحیح‌های استناد می‌کنند. ابن‌ابی‌حاتم بر اساس روایات به «وادی برانی» اشاره می‌کند که موحدان گنهکار در آن عذاب شده و سپس با شفاعت نبی مکرم اسلام ﷺ به بهشت برمی‌گردند (ابن‌ابی‌حاتم، ۱۴۱۹ق، ۶: ۲۰۸۵؛ ابن‌کثیر، ۱۴۱۹ق، ۴: ۳۰۱-۳۰۲).

دسته دوم: مفسران متقدم اهل سنت همچون ابن‌عطیه اندلسی (قرن ششم)، فخر رازی (قرن هفتم)، قرطبی (قرن هفتم)، ثعالبی (قرن نهم)، سیوطی (قرن دهم) که ذیل آیه معتقدند خلود تنها از آن کافران است و استثنای موجود در آیه مربوط به اخراج اهل توحید از آتش دوزخ است و کسانی که حکم خلود از آن‌ها برداشته شده، همان فساق اهل صلاه هستند (اندلسی، ۱۴۲۲ق، ۳: ۲۰۸؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ۱۸: ۴۰۰-۴۰۲؛ قرطبی، ۱۳۴۶ق، ۱: ۹۹-۱۰۰؛ ثعالبی، ۱۴۱۸ق، ۳: ۳۰۳؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ۳: ۳۵۰).

قابل ذکر است که قول دسته اول و دوم یکی است، با این تفاوت که دسته اول کلام خود را مستند به مسئله کلامی شفاعت کرده‌اند.

دسته سوم: برخی مفسران متأخر اشعری‌مذهب مانند آلوسی (قرن سیزدهم) و عزت دروزه (قرن چهاردهم) هستند که ذیل آیه خلود، به قول مشهور اشاعره اشاره‌ای ندارند و استثنای موجود در آیه را متوجه دفع این توهم می‌دانند که خلود، امری واجب بر خداوند است که نقض آن ممکن نیست، آن‌گونه که معتزله بدان اعتقاد دارند (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ۶: ۳۳۹). عزت دروزه نیز معتقد است تعبیر «خالدین فیها» به رسم عرب به معنای «تأبید» است؛ یعنی خلود دائمی و ابدی. و این تعبیر، توهم تناقض میان این آیات و آیات دیگر قرآن را از بین می‌برد، آن‌جایی که عبارت خالدین فیها» برای اهل بهشت و دوزخ بدون قید «آلا ما شاء ربک» به کار رفته است (عزت دروزه، ۱۳۸۳ق، ۳: ۵۳۸).

دسته چهارم: قول برخی مفسران معاصر اشعری‌مسلك قرن چهاردهم مانند سید قطب، قاسمی و مراغی است. این قول به نحوی همان قول سوم است، اما در چارچوب کلامی دقیق‌تری ارائه شده است. این مفسران مسئله خلود را با مشیت الهی پیوند زده‌اند؛ برای مثال سید قطب، بدون اشاره به رأی مشهور اشاعره معتقد است، سیاق آیه استمرار را می‌رساند و خلود در هر دو حالت (کفار و مؤمنان) به مشیت الهی تعلیق خورده است. وی تأکید دارد مشیت الهی آزاد و رها از هر گونه قید و بندی است و این‌که خداوند بدون هیچ ضابطه‌ای (حسن و قبح ذاتی) هر آنچه را

بخواهد، اراده می‌کند و حتی ظلم او نسبت به بندگان، مذموم و قبیح نیست، زیرا همگان ملک طلق اویند (سید قطب، ۱۴۱۲ق، ۴: ۱۹۲۹). قاسمی - صاحب محاسن التأویل - و مراغی از مفسران اشعری مسلک قرن چهاردهم هستند که از اصول کلامی اشعری عدول کرده و معتقدند استثنای به مشیت الهی در آیه شریفه بر ثبوت و استمرار دلالت دارد و نکته مهم در استثنای آیه این است که خلود به واسطه مشیت الهی، امری ثابت و دائمی است و هر گاه خداوند اراده کند آن را تغییر دهد، قطعاً آن را انجام خواهد داد (قاسمی، ۱۴۱۸ق، ۶: ۱۳۲؛ مراغی، بی تا، ۱۲: ۸۷). از آنچه گذشت، آشکار می‌گردد مفسران متقدم اشعری قائل به عدم خلود صاحبان کبائر بوده و آن را به شفاعت شافعین مستند می‌کردند، اما مفسران اشعری مسلک متأخر به دو دسته قابل تقسیم هستند؛ عده‌ای که اشاره‌ای به قول مشهور متکلمان اشاعره ندارند و استثنای موجود در آیه را متوجه دفع این توهم می‌دانند که خلود عصاء امری واجب بر خداوند است. و دسته دیگر مفسرانی را شامل می‌شود که خلود را با مسئله مشیت الهی پیوند می‌زنند که از تالی فاسدهای این قول، اعتقاد ضمنی به جبر است.

نظرگاه متکلمان معتزلی به مسئله خلود

عاقبت مرتکب گناه کبیره (مرگ قبل از توبه) محل اختلاف میان مسلمین است. معتزله در این باره اعتقاد دارند که چنین شخصی در عذابی دائم بدون عفو و گذشت خواهد بود و هرگز از آتش دوزخ خارج نخواهد شد (تفتازانی، ۱۴۰۱ق، ۲: ۲۲۹). معتزلی‌ها در این اعتقاد به آیاتی تمسک کرده‌اند که بر خلود کافران و غیر آن‌ها در دوزخ دلالت دارد؛ مانند: «وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا أَبَدًا» (نساء: ۱۴)؛ «وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فِجْرًاؤُهُ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا» (نساء: ۹۳)؛ «وَإِنَّ الْفَجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ * يَصْلَوْنَهَا يَوْمَ الدِّينِ * وَ مَا هُمْ عَنْهَا بِغَائِبِينَ» (انفطار: ۱۴-۱۶)، که تعبیر «عدم غیبت از دوزخ» مساوق با خلود است. البته شرح این آیات از وسعت بحث ما خارج است (برای مطالعه بیشتر ر.ک: تفتازانی، ۱۴۰۱ق، ۲: ۲۳۰).

تفتازانی معتقد است غلط‌شایعی در قول معتزله در مسئله خلود وجود دارد. وی منشأ این سوء برداشت که صاحبان گناه کبیره نزد معتزله نه در بهشتند و نه در دوزخ را، کلام خود معتزله می‌داند که می‌گویند برای چنین شخصی منزلتی است میان منزلتین؛ یعنی در حالتی غیر از ایمان و کفر به سر می‌برند (تفتازانی، ۱۴۰۱ق، ۲: ۲۲۹)

معتزله، خلود را به معنای «جاودانگی» دانسته، چنین استدلال می‌کنند: خداوند به پیامبر اکرم ﷺ فرمود: «وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِنْ قَبْلِكَ الْخُلْدَ أَفَإِنْ مِتَّ فَهُمُ الْخَالِدُونَ»؛ ما برای هیچ انسانی

پیش از تو خلود را در عالم طبیعت مقرر نکرده‌ایم. آیا اگر تو از دنیا بروی، آن‌ها جاویدانند؟ (انبیاء: ۳۴) اگر مراد از خلود «مکث طویل» و «عمر طولانی» باشد، مدعای مزبور نسبت به صاحبان عمر طولانی، مانند حضرت نوح علیه السلام نقض می‌شود، زیرا فقط دوران نبوت آن حضرت ۹۵۰ سال بود: «... فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا...» (عنکبوت: ۱۴)؛ بنابراین، مراد از خلود ابدیت است.

معتزله در اثبات خلود اهل بهشت نیز معتقدند اگر در بهشت خلود نباشد و شخص بهشتی، پس از مدتی زندگی در بهشت از آن‌جا بیرون برده شود، همواره غمگین است و هر چه در بهشت بر نعمت‌هایش افزوده شود، اندوه او افزون‌تر خواهد شد، زیرا هراسِ فراق دارد؛ در حالی که بهشت جای اندوه نیست. حتی انسان مؤمن در بهشت، بستگان تبهکار خود را که در جهنم به سر می‌برند به یاد نمی‌آورد، زیرا موجب حزن و اندوه او می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۲: ۴۸).

خلود نزد مفسران معتزلی

قسمت اعظم تفاسیر معتزلی در دو قرن چهارم و پنجم قمری دیده می‌شود که متأسفانه حجم زیادی از آن‌ها در طول تاریخ دستخوش نابودی شده و تعداد اندکی از آن‌ها بر جای مانده است! از جمله این تفاسیر گران‌بها تفسیر *حقایق التأویل* اثر سید رضی (م. ۴۰۶ق) است که تنها جلد پنجم این تفسیر بر جای مانده است. در این جلد به مسئله خلود پرداخته نشده و نگارنده تنها در یک بخش به مسئله خلق بهشت و دوزخ پرداخته است (رضی، ۱۴۰۶ق: ۲۴۵-۲۴۸). البته در یک مورد، ذیل بحث از مفهوم «گراما» به آیه شریفه «... إِنَّ عَذَابَهَا كَانَ غَرَامًا» (فرقان: ۶۵) اشاره می‌کند و آن را به عذاب دائمی ملازم با انسان تفسیر می‌کند. در ادامه متذکر می‌شود که گاه اصحاب وعید یا معتزله به آیه شریفه احتجاج کرده و می‌گویند آیه بر خلود فساق در دوزخ دلالت دارد (رضی، ۱۴۰۶ق: ۲۹۸).

«ماوردی» (م. ۴۵۰ق) از مفسران متقدم معتزلی، ذیل آیه ۱۰۷ سوره «هود» تنها به نقل هشت تأویل درباره استثنای آیه اکتفا کرده و به بررسی اقوال نمی‌پردازد. شاید این امر نشان‌گر آن باشد که با وجود اقوال گوناگون پیرامون خلود در آن زمان، جدال و مناظره جدی بر سر این اقوال وجود نداشته است (بغدادی ماوردی، بی‌تا، ۲: ۲۲۸).

از مفسران متقدم معتزلی اهل سنت، زمخشری (م. ۵۳۸ق) صاحب *الکشاف* است که بیشتر مفسران اشعری با طرح دیدگاه او در زمینه خلود، به نقد آن در تفسیر خود پرداخته‌اند. وی استثنای در آیه را، استثنای از خلود در عذاب آتش (دوزخ) می‌داند و معتقد است عذاب اخروی

منحصر در عذاب دوزخ نیست، بلکه غیر از آن، عذاب زمهریر و حتی غذایی سخت‌تر از آن - که سخط و غضب الهی است - شامل حال اهل دوزخ می‌شود. وی خواننده را به تأمل در آیات دعوت کرده و از خدعه و فریب مجبره (اشاعره) بر حذر می‌دارد و مسئله خروج مرتکبین گناهان کبیره از دوزخ به واسطه شفاعت (قول اشاعره) را به شدت نفی کرده و استثنای دوم در آیه ۱۰۸ را مسجّل افترا و دروغ‌گویی مجبره (اشاعره) می‌داند (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۲: ۴۳۰).

تبیین اصلی موضع معتزله درباره خلود در کشف زمخشری بیان شده است. دکتر «عمر ملا خویش» معتقد است زمخشری در مقابل آیات مذکور متحیر گشته و آن را کلامی می‌داند که چاره‌ای جز اعتراف بدان ندارد، زیرا کلام قرآن صریح بوده و تأویلی نمی‌پذیرد.

ملا خویش با مذهب اشعری خویش به نقد تفسیر کشف می‌پردازد. وی تفسیر خاص زمخشری از استثنای در آیات را تفسیری واهی و بی‌اساس و همراه با تکلف می‌داند که در آن زمخشری به دنبال مفردی است که بگوید اهل دوزخ تنها مخلد در آتش دوزخ نیستند، بلکه بعد از انواع عذاب‌ها را خواهند چشید. در واقع این تفسیر زمخشری تلاشی است برای این‌که آیه را به اعتقاد خویش (خلود اهل کبائر از مؤمنین و کافرین در عذاب) نزدیک‌تر کند. ملا خویش معتقد است محلّ استشهداد زمخشری، تعبیر «عطاءً غیر مجذوذ» است که تنها در شأن اهل بهشت وارد شده و نمی‌تواند دلیلی بر قول معتزله باشد (ملا خویش، ۱۳۹۰ق: ۱۲۵-۱۲۸).

پس از آشنایی با آرای کلامی اشاعره و معتزله درباره خلود عصاء موحدین در دوزخ، در این بخش از پژوهش، آرای کلامی امامیه را از نظر گذرانده و سپس تأثیر آن را در مفسران مذهب امامیه تحقیق و جست‌وجو می‌کنیم.

خلود نزد متکلمان امامیه

امامیه اتفاق نظر دارند که وعید به خلود در آتش، متوجه کافران به طور خاص است، غیر از مرتکبین گناهان که اهل معرفت بوده و به فرایض اقرار داشته و اهل صلاتند؛ که این دسته اگر به واسطه گناهانش در دوزخ عذاب گردند، در آن خلود نداشته، بلکه سرانجام از آن خارج شده، وارد بهشت می‌گردند و علی‌الدوام در نعیم بهشت خواهند بود. شیخ مفید معتقد است مرجئه غیر از محمد بن شیبیب و قاطبه اهل حدیث در این زمینه با امامیه هم‌نظر هستند، اما معتزله برخلاف قول امامیه اتفاق نظر دارند که وعید به خلود در جهنم، میان کفار و تمامی فساق از اهل صلاة عمومیت دارد (مفید، بی‌تا: ۴۶).

علامه حلی معتقد است شیخ طوسی عذاب صاحبان کبائر را منقطع می‌داند، زیرا آنان به واسطه ایمان خود مستحق ثوابند و خلود آن‌ها در عذاب نزد عقلا قبیح است (حلی، ۱۴۱۷ق:

۵۶۱). علامه حلی نیز به اجماع مسلمانان اشاره دارد که معتقدند عذاب کافران، ابدی و غیرمنقطع است، اما دربارهٔ اصحاب کبائر اختلاف نظر وجود دارد که امامیه و اکثر معتزله و اشاعره بر آن هستند که عذاب آن‌ها منقطع است (حلی، ۱۴۱۷ق: ۵۶۲). وی بر این اعتقاد چنین استدلال می‌آورد:

اول: این افراد به دلیل ایمان، مستحق ثوابند: «مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ» (زلزله: ۷)، و ایمان از برترین افعال خیر است و اگر شخص مؤمن به واسطه ارتکاب گناه مستحق عقاب باشد، این سه حالت دارد؛ یا این عقاب متأخر از ثواب است که به اجماع باطل است، یا برعکس؛ عقاب بر ثواب پیشی می‌گیرد که این همان مراد است، و یا این که ثواب و عقاب با هم جمع می‌شوند که چنین فرضی محال است.

دوم: اگر بنده مؤمن خدا که عمری به عبادت و بندگی خداوند اشتغال داشت، در پایان عمر گناهی بزرگ از او سرزند، با شخص مشرک نزد خداوند عذابی مساوی داشته باشد، این امر نزد عقلا امری قبیح است (حلی، ۱۴۱۷ق: ۵۶۲-۵۶۳).

آیت‌الله سبحانی، از متکلمان معاصر شیعه نیز به اجماع امامیه اشاره دارد که می‌گوید: وعید به خلود، تنها متوجه کافران بوده، نه مرتکبان کبائر از اهل معرفت و مقرر به فرایض الهی (سبحانی، بی تا: ۳۷).

در این جا، ورود و تأثیرگذاری آرای کلامی امامیه در تفسیر امامیه ذیل آیات محل بحث را از نظر می‌گذرانیم و آن را در سه دسته تقسیم‌بندی می‌کنیم:

دسته اول: تفاسیر متقدم شیعه

سید مرتضی (م. ۴۳۶ق)، از متکلمان و مفسرین متقدم امامیه^۱، دربارهٔ استثنای موجود در آیه، هفت وجه را مطرح می‌کند و برای برخی از آن‌ها شواهدی ذکر می‌کند. وجه چهارمی که مطرح می‌کند، همان قول معتزله در آیه است که به خلود در انواع دیگر عذاب اشاره دارد. وجه پنجم او، همان قول اشاعره در آیه است که تخلید یا عدم تخلید را منوط به مشیت الهی می‌داند. اما وجه آخری که سید مرتضی مطرح می‌کند، با رأی متکلمان امامیه سازگاری دارد که می‌گوید: مؤمنین اهل معاصی در آتش دوزخ عقوبت می‌شوند، مگر آن که خداوند اخراج آن‌ها به بهشت و دادن پاداش طاعتشان را اراده کند (شریف مرتضی، ۱۴۳۱ق، ۲: ۴۴۹-۴۵۱). البته سید مرتضی نظر خاصی دربارهٔ این وجه مطرح نمی‌کند و احتمال دارد آوردن این وجه در

۱. هرچند سید مرتضی در برخی منابع، متکلم معتزلی معرفی شده، اما در برخی نوشته‌هایش اعتقادات معتزلی را نقد کرده است. ما در این نوشتار، او را به عنوان متکلم و مفسر امامی مورد مطالعه قرار داده‌ایم.

نهایت کلام پس از چینش اقوال ضعیف، به گونه‌ای رأی او را به تصویر بکشد؛ والله أعلم. طبرسی (م. ۵۴۸ق) نیز ذیل آیات محل بحث، آن را از آیات مشکله می‌داند و ده قول را مطرح می‌کند که قول پنجم نظر مختار اوست که دقیقاً با کلام سید مرتضی در قول نهایی‌اش تطابق دارد و قائل به عدم خلود اهل کبائر است (طبرسی، ۱۳۷۲، ۵: ۲۹۷-۲۹۹).

ابن شهر آشوب (م. ۵۸۸ق)، از مفسران متقدم شیعی نیز به مانند طبرسی، وجوه گوناگون ذیل آیه را برمی‌شمرد و معتقد است استثنا درباره مؤمنان معصیت‌کاری است که پس از دیدن عقوبت اعمال خویش در دوزخ، به خواست الهی از آن خارج شده و ثواب طاعتشان را می‌بینند (ابن شهر آشوب، ۱۴۱۰ق، ۲: ۱۰۹).

دسته دوم: تفاسیر روایی امامیه

فیض کاشانی (م. ۱۰۹۱ق) بر اساس روایاتی که می‌آورد، معتقد است خلود ابدی در دوزخ، از گنهکاران اهل توحید نفی شده است؛ از جمله این روایت: «قال الباقر علیه السلام هاتان الآيتان فی غیر الخلود من أهل الشقاوة و السعادة» (فیض کاشانی، ۱۴۱۶ق، ۲: ۴۳۷).

حویزی (م. ۱۱۱۲ق) نیز در تفسیر مآثورش روایات فراوانی ذیل آیه شریفه مطرح می‌کند؛ از جمله روایتی که از امام باقر علیه السلام درباره آیه شریفه پرسیده می‌شود که حضرت استثنای موجود در آیه را مربوط به کسانی می‌داند که از آتش دوزخ خارج می‌شوند (حویزی، ۱۴۱۲ق، ۲: ۳۳۹). مضمون روایت، همان اعتقاد معروف امامیه است که وجود استثنا را دلیل بر عدم خلود دائم گنهکاران موحد در دوزخ می‌دانند.

دسته سوم: تفاسیر متأخر امامیه

علامه طباطبائی، مفسر گران قدر قرن چهاردهم نیز بحث مبسوطی ذیل آیه شریفه مطرح کرده و در آن به اشکالات مفسران اهل سنت نیز پاسخ داده‌اند.

علامه طباطبائی دو احتمال در متعلق استثنا مطرح می‌کند: ۱. استثنای از مدت بقایی باشد که قبلاً به خلود محکوم شده که سیاق آیه نیز بر آن دلالت دارد؛ ۲. استثنای از ضمیر جمع مستتر در «خالدین» باشد که معنایش این است که همه در آن خالد هستند، مگر این که با خواست خداوند از آن خارج شده و در جنت وارد گردند که این قول، تصدیقی است بر روایاتی که می‌گویند: گنهکاران مؤمن علی‌الدوام در دوزخ نخواهند ماند، بلکه از آن خارج شده و داخل جنت می‌گردند، البته به واسطه شفاعت. در این موضع، خروج برخی از دوزخ در صحت استثنا کفایت می‌کند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۱۱: ۲۸-۲۹).

در این احتمال، به روشنی دیدگاه کلامی امامیه قابل ردیابی است و علامه نیز تلویحاً این

روایات را پذیرفته است. ایشان در بحث روایی نیز به طور مستقل، روایات فراوانی را می‌آورد که بر خروج گنهکاران مؤمن از دوزخ دلالت دارد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۱۱: ۳۶). البته قابل ذکر است که ایشان در موضع دیگری از تفسیرش، در توجیه خلود در عذاب برای صاحبان کبائر به غیر از شرک (همچون قتل نفس و زنا) می‌فرماید: «می‌توان گفت مراد از خلود در همه جا به معنای مکث طولانی است، ولی چیزی که هست این است که در شرک، این مکث طولانی، ابدی است و در غیر آن بالأخره پایان‌پذیر است» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۱۵: ۲۴۲). این توجیه علامه با مذهب اشاعره نزدیک است که آن‌ها نیز خلود را به معنای «مکث طویل» می‌دانند.

محمدجواد مغنیه، از مفسران بزرگ قرن چهاردهم معتقد است، مفسران ذیل آیه شریفه درباره‌ی تعلیق خلود بر مشیت الهی دچار اطالۀ کلام شده و وجوه فراوانی را ذکر کرده و معنای آیه را در حد طلسم و متشابهات قرار داده‌اند، حال آن‌که آیه از محکمت و وضاحت است؛ و خلاصه‌اش این است که هر شخصی که به واسطه‌ی گناهی وارد دوزخ شود، قادر بر خروج از آن نیست؛ نه با واسطه و شفیع و یاری‌کننده‌ای و نه با دادن فدیة، ولی اگر خدا بخواهد که او را از آن خارج سازد، آن شخص عاصی از وصف «خلود» خارج می‌شود، زیرا هیچ چیزی اراده‌ی الهی را محدود نمی‌کند و همه چیز در نهایت به اراده‌ی الهی برمی‌گردد. پس سبب خلود مادام، اراده‌ی الهی است؛ اگر خداوند اراده نکند، از رأس هیچ عملی صادر نشود (مغنیه، ۱۴۲۲ق، ۴: ۲۷۰).

در حقیقت محمدجواد مغنیه، مانند مفسران معاصر اهل سنت، نقطه‌ی ثقل آیه را این نکته می‌داند که خلود گنهکاران در دوزخ به مشیت الهی وابسته است و هر گونه بحث دیگر در آیه (بحث‌های کلامی) را مصداق اطالۀ کلام می‌داند و وارد آن نمی‌شود.

در این موضع، پس از ملاحظه‌ی اقوال مفسران امامیه ذیل آیه شریفه درمی‌یابیم، امامیه به دلیل نزدیکی آرای کلامی پیرامون خلود با اشاعره، تفسیری مشابه آنان ذیل آیه ارائه کرده‌اند، هرچند تفسیر امامیه به دلیل بهره‌گیری از زلال مکتب اهل بیت: منسجم‌تر از تفسیر اشاعره است.

جمع بندی

نکاتی که در مسیر پژوهش آشکار گردید عبارتند از:

۱. در خلال بررسی انجام‌شده، صحت ادعای شیخ مفید آشکار گردید که معتقد بود مرجئه (غیر از محمد بن شیب) و اهل حدیث (اشاعره) با امامیه در مسئله خلود هم‌رأی هستند و بالاتفاق به خلود کافران در عذاب و عدم خلود گنهکاران موحد در دوزخ قائلند، اما معتزله در مقابل این‌ها معتقدند که مرتکبین گناه کبیره بدون هیچ عفو و گذشتی وارد دوزخ شده و تا ابد مقیم آن خواهند بود.

۲. اشاعره با وجود این که جایگاه خاصی برای عقل در استنباط احکام و معارف از قرآن قائل نیستند، اما درباره عدم خلود، استدلال عقلی را به آیات ضمیمه می‌کردند. آن‌ها ذیل آیه، مسئله «مشیت الهی» را مطرح می‌کنند که ارتباط وثیقی با اعتقاد «جبر» نزد آن‌ها دارد؛ یعنی مسئله خلود را به نحوی معلق به مشیت الهی می‌دانند که گویا هیچ ضابطه‌ای برای آن وجود ندارد و حتی اعمال و کردار افراد، مورد غفلت قرار گرفته و انسان‌ها تحت جبر مطلق الهی به نظر می‌رسند.

در کنار مسئله مشیت الهی در تفاسیر اهل سنت، مسئله کلامی «شفاعت» بسیار پررنگ دیده می‌شود که با مذهب کلامی اشاعره درباره خلود هماهنگی دارد. گویا استدلال عقلی بر عدم خلود (که از نظر گذشت) و مسئله مشیت الهی و شفاعت، سه ضلع مثلثی است که اعتقاد اشاعره درباره خلود را به تصویر می‌کشد که بدون اعتقاد به هیچ گونه حسن و قبح ذاتی و بدون هر گونه ضابطه‌ای قائلند خدا هر آنچه بخواهد، اراده می‌کند و حتی ظلم او به بندگان قبیح نیست، زیرا آن‌ها ملک طلق اویند؛ یعنی خلود یا عدم خلود افراد بسته به اعمال آن‌ها در دنیا نیست، بلکه به مشیت الهی و تحت جبر اوست. قابل ذکر است که مسئله شفاعت در تفاسیر امامیه ذیل آیه نیز مشهود است که مبانی این مسئله نزد آنان متفاوت از اشاعره است.

۳. تا قرن دهم، تأثیرگذاری جدی آرای کلامی اشاعره بر مفسران اشعری مذهب را شاهد هستیم که محل بحث آیه را مستقیماً گنهکاران موحد معرفی می‌کنند و حال آن که ظاهر آیه، ساکت از این تخصیص است؛ اما در مفسران قرن چهاردهم به بعد، شاهد هستیم که نقطه ثقل آیه را مسئله قدرت مطلقه الهی می‌دانند و قائلند استثنای آیه در مقام دفع این توهم است که خلود بر خداوند واجب است. البته قابل ذکر است که این نگاه متفاوت به آیه، در مفسران قرن چهاردهم و پانزدهم شیعه نیز قابل رؤیت است که محتمل است واکنشی به اطالۀ کلام مفسران متقدم ذیل آیه باشد.

۴. بزرگان معتزله همچون زمخشری مجبور شده‌اند در تأیید مذهب کلامی‌شان، متعلق استثنای در آیه را تغییر دهند و استثنای از خلود را به استثنای خلود در دوزخ تأویل برده و به انواع عذاب همچون زمهریر و... قائل شوند، تا مفری برای آن‌ها حاصل شده و ظاهر آیه که عدم خلود را ثابت می‌کند، رها کرده و معتقد شوند گنهکار در عذاب دوزخ خالد نیست، بلکه پس از آن وارد انواع دیگر عذاب می‌شود.

۵. امامیه در استدلال به عدم خلود گنهکاران موحد، آن را با مسئله کلامی «حسن و قبح» پیوند داده و استدلال کرده‌اند که بر خداوند قبیح است مؤمنی را که به واسطه ایمانش مستحق ثواب است، به واسطه گناه کبیره‌ای، خالد در عذاب نماید.

در نهایت می‌توان گفت، بر اساس بررسی‌های تاریخی انجام‌شده، تمامی مفسران تحت تأثیر آرای کلامی مذهب خویش، به تفسیر آیه خلود پرداخته‌اند و از آن عدول نداشته‌اند، جز برخی مفسران متأخر اشعری که از اصول کلامی خویش عدول کرده و در بعضی مواضع به عقاید معتزله نزدیک شده و به ثبوت و دوام در دوزخ برای مؤمنان فاسق، معتقد شدند.

منابع

- قرآن کریم.
۱. آلوسی، سید محمود، (۱۴۱۵ق)، روح المعانی، تحقیق: علی عبدالباری عطیه، بیروت، دارالکتب العلمیه.
 ۲. ابن‌ابی‌حاتم، عبدالرحمن بن محمد، (۱۴۱۹ق)، تفسیر القرآن العظیم، تحقیق: أسعد محمد الطیب، عربستان، کتابخانه نزار مصطفی‌الباز.
 ۳. ابن‌شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی، (۱۴۱۰ق)، متشابه القرآن و مختلفه، قم، بیدار.
 ۴. ابن‌عطیه اندلسی، عبدالحق بن الغالب، (۱۴۲۲ق)، المحرر الوجیز فی تفسیر کتاب العزیز، تحقیق: عبدالسلام عبدالشافی، بیروت، دارالکتب العلمیه.
 ۵. ابن‌کنیر دمشقی، اسماعیل، (۱۴۱۹ق)، تفسیر القرآن العظیم، تحقیق: محمدحسین شمس‌الدین، بیروت، دارالکتب العلمیه.
 ۶. ایازی، محمدعلی، (۱۴۱۴ق)، المفسرون حیاتهم و منهجهم، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
 ۷. ایچی، میرسیدشریف، (۱۹۹۷)، المواقف، تحقیق: عبدالرحمن عمیره، بیروت، دار الجیل.
 ۸. بحرانی، ابن‌میثم، (۱۴۰۶ق)، قواعد المرام فی علم الکلام، تحقیق: احمد حسینی، قم، مرعشی نجفی.
 ۹. بغدادی ماوردی، أبو‌الحسن علی بن محمد، (بی‌تا)، النکت و العیون، بی‌جا، بی‌نا.✽
 ۱۰. بغوی، حسین بن مسعود، (۱۴۲۰ق)، معالم التنزیل فی تفسیر القرآن، تحقیق: عبدالرزاق المهدی، بیروت، دارالکتب العلمیه.
 ۱۱. تفتازانی، سعدالدین، (۱۴۰۱ق)، شرح المقاصد فی علم الکلام، پاکستان، دار المعارف النعمانیه.
 ۱۲. ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد، (۱۴۱۸ق)، جواهر الحسان فی تفسیر القرآن، تحقیق: شیخ محمد علی معوض، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
 ۱۳. جرجانی، علی بن محمد، (۱۳۲۵ق)، شرح المواقف، مصر، چاپخانه سعادت.
 ۱۴. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۸)، تفسیر موضوعی معاد در قرآن، تحقیق: علی زمانی قمشهای، قم، إسرائ.
 ۱۵. _____، (۱۳۸۹)، تسنیم، تحقیق: علی اسلامی، قم، إسرائ، چاپ ششم.
 ۱۶. حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۷ق)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تحقیق: حسن حسن‌زاده آملی، قم، نشر اسلامی.
 ۱۷. حویزی، ابن‌ابی‌الجمعه، (۱۴۱۲ق)، نور الثقلین، تصحیح: هاشم رسولی محلاتی، قم، مؤسسه اسماعیلیان.

۱۸. زمخشری، محمود، (۱۴۰۷ق)، *الكشاف عن حقایق غوامض التنزیل*، بیروت، دار الكتاب العربی.
 ۱۹. سبجانی، جعفر، (بی تا)، *رسائل و مقالات*، قم، مؤسسه الامام الصادق ۷.
 ۲۰. _____، (۱۴۲۸ق)، *مفاهیم القرآن*، قم، مؤسسه امام الصادق ۷.
 ۲۱. سید رضی، محمد بن حسین، (۱۴۰۶ق)، *حقایق التأویل فی متشابه التنزیل*، شرح: کاشف الغطاء، بیروت، دار الأضواء.
 ۲۲. سید قطب، ابن ابراهیم، (۱۴۱۲ق)، *فی ظلال القرآن*، بیروت - قاهره، دار الشروق.
 ۲۳. سیوطی، جلال الدین، (۱۴۰۴ق)، *الدر المنثور فی تفسیر المأثور*، قم، کتابخانه مرعشی نجفی.
 ۲۴. شریف مرتضی، علی بن حسین، (۱۴۳۱ق)، *تفسیر الشریف المرتضی مسمی بالنقائس التأویل*، تصحیح: سید مجتبی احمد موسوی و دیگران، بیروت، علمی.
 ۲۵. شیرازی، صدرالدین، (۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
 ۲۶. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، (۳۹۸ق)، *التوحید*، تحقیق: هاشم حسینی، قم، جامعه مدرسین.
 ۲۷. طباطبائی، محمدحسین، (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، انتشارات اسلامی.
 ۲۸. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، *مجمع البیان*، تهران، ناصر خسرو.
 ۲۹. عدنان سالم، محمد و دیگران، (۱۴۱۸ق)، *معجم کلمات القرآن الکریم*، بیروت - دمشق، دار الفکر.
 ۳۰. عزت دروزه، محمد، (۱۳۸۳ق)، *التفسیر الحدیث*، قاهره، دار احیاء الکتب العربیه.
 ۳۱. فخر رازی، أبو عبدالله محمد بن عمر، (۱۴۲۰ق)، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
 ۳۲. فیض کاشانی، مولی محسن، (۱۴۱۶ق)، *تفسیر الصافی*، تهران، کتابفروشی صدر.
 ۳۳. قاسمی، محمد، (۱۴۱۸ق)، *محاسن التأویل*، تحقیق: محمد باسل، بیروت، دار الکتب العلمیه.
 ۳۴. قدردان قراملکی، محمدحسن، (۱۳۷۶)، «تأملی در جاودانگی عذاب کفار»، *کیهان اندیشه*، ش ۷۲.
 ۳۵. قرطبی، محمد بن احمد، (۱۳۴۶)، *الجامع لأحكام القرآن*، تهران، ناصر خسرو.
 ۳۶. کاظمی، محمد، (۱۳۸۲)، رساله «*الخلود فی جهنم عند المفسرین و المتکلمان من الفریقین و الفلاسفه*»، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی.
 ۳۷. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق)، *بحار الأنوار*، تحقیق: جمعی از محققین، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی.
 ۳۸. مراغی، احمد بن مصطفی، (بی تا)، *تفسیر المراغی*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
 ۳۹. مغنیه، محمدجواد، (۱۴۲۲ق)، *الکاشف*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
 ۴۰. مفید، محمد بن محمد نعمان، (بی تا)، *أوائل المقالات*، تحقیق: ابراهیم انصاری خوینی، اعداد: مرکز الابحاث العقائدیة، بی جا، بی تا.*
 ۴۱. ملا حویش، عمر، (۱۳۹۰ق)، *أثر البلاغه فی تفسیر الکشاف*، بغداد، چاپخانه دارالبصری.
- یادآوری: تمام منابعی که با * مشخص شده‌اند، برگرفته از نرم افزار «مکتبه الشامله» است.