

## Eternal Dwellers of the Hell according to Ash‘arites

Zahra Ebneali<sup>1</sup>

Mahdi Farmanian<sup>2</sup>

(Received on: 2018-12-24; Accepted on: 2019-5-22)

### Abstract

A pivotal issue in Islam and Islamic theology revolves around the concept of eternal punishment in Hell. This belief constitutes a cornerstone of Muslim eschatology concerning the afterlife. The Quran unequivocally states that the punishment of disbelievers in Hell is eternal. The term “khalūd” denotes perpetual existence in a particular state, which can be interpreted as an everlasting abode either in Heaven or Hell. Employing a comprehensive library and analytic methodology, this research endeavors to explore the individuals identified by Ash‘arite theologians as destined for eternal damnation in Hell. Beginning with an examination of Quranic verses, recognized as a shared source among all Muslims, we subsequently delve into the perspectives of notable Ash‘arite figures and theologians regarding this matter. Ultimately, our analysis indicates that according to Ash‘arite doctrine, disbelievers are condemned to eternal residence in Hell. Conversely, sinful believers may endure a period of punishment in Hell before ultimately attaining salvation through the intercession of the Prophet.

**Keywords:** eternal dwelling of inhabitants of Hell, khalūd, theologians, Ash‘arite.

---

1. PhD student, Theological Schools, University of Religions and Denominations, Qom, Iran (corresponding author).  
Email: zahra.ebneali2018@gmail.com

2. Associate professor, Department of Theological Schools, University of Religions and Denominations, Qom, Iran.  
Email: m.farmanian@chmail.ir

## خالدین در جهنم از دیدگاه اشاعره

زهرا ابن علی<sup>۱</sup>

مهدی فرمانیان<sup>۲</sup>

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۹/۳؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۳/۱]

### چکیده

از جمله مباحث اساسی دین اسلام و متکلمان اسلامی، خلود در جهنم است. اعتقاد به این امر در زمره عقاید اخروی مسلمانان است و قرآن بر جاودانه بودن عذاب کفار دلالت تام و صریح دارد. خلود به معنای باقی ماندن در حالتی است؛ همچنین می‌توان واژه خلود را به معنای بقای همیشگی چه در بهشت یا جهنم دانست. این پژوهش با روش کتابخانه‌ای و تحلیلی به دنبال بررسی خالدین در جهنم از دیدگاه اشاعره است؛ بنابراین ابتدا ضمن توجه به آیات الهی در جایگاه منبع مشترک مسلمانان، دیدگاه بزرگان و متکلمان اشاعره را در این باره بیان می‌دارد؛ سپس این نتیجه می‌رسد که از دید ایشان کافران مستحق خلود و استمرار ابدی در جهنم هستند و مؤمن گنهکار نیز بعد از گذراندن یک دوره عذاب با شفاعت پیامبر نجات می‌یابد.

**کلیدواژه‌ها:** خلود جهنمیان، بقای دائم، متکلمان، اشاعره.

---

۱. دانشجوی دکتری مذاهب کلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران (نویسنده مسئول)

zahra.ebneali2018@gmail.com

۲. دانشیار گروه مذاهب کلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران m.farmanian@chmail.ir

## مقدمه

بحث خلود در جهنم یا خلود ابدی جهنمیان در جهان آخرت از مباحث اساسی دین اسلام (بقره: ۳۹) است. بر اساس آیات قرآن انسان‌ها بنا به نوع اعمال خویش در جهان آخرت به سه دسته تقسیم می‌شوند: عده‌ای همیشه در بهشت هستند و در آن جاودانه زندگی می‌کنند؛ عده‌ای به فراخور اعمال خود در سرای دیگر در جهنم همیشه معذب خواهند شد؛ دسته سوم نیز پس از گذراندن دوره عذاب در جهنم، در بهشت سکنی خواهند گرفت.

حال باید دانست اعتقاد به خلود در جهنم به چه کسانی با چه گناہانی تعلق می‌گیرد؟ چه کسانی با وجود رحمت بی‌شائبه الهی، باز هم در جهنم به سر خواهند برد و چگونه هرگز از آن خلاصی نخواهند یافت؟ در این راستا متکلمان اسلامی دیدگاه‌هایی ارائه داده و مباحثی مطرح کرده‌اند. این پژوهش به بررسی آموزه‌های مذاهب کلامی اشاعره می‌پردازد و پس از در نظر گرفتن استدلال و دلایل ایشان، در نهایت با توجه ویژه به متن آیات کلام الله مجید که معنا و مفهوم همه چیز بدان عرضه می‌شود، به جمع‌بندی خواهد پرداخت.

## مفهوم‌شناسی واژه خلود

خلود یا جاودانگی در عالم واپسین حقیقتی انکارنشده است؛ بدان معنا که افزون بر اهمیت این موضوع در زندگی انسان‌ها، اصل هدف مندی حیات انسانی و ابتلا به انواع آزمایش‌های الهی و ارزش خلقت آدمی را نمایان می‌کند. واژه خلود از مصدر (خ ل د) به معنای فاسد نشدن و باقی ماندن در حالتی است که دارد (راغب اصفهانی، ذیل «خلد»); همچنین می‌توان واژه خلود را به معنای بقای همیشگی چه در بهشت یا جهنم دانست (زمخشری، ۱۳۸۹: ذیل نساء: ۹۳ و بقره: ۲۵). خلود در قاموس به معنای دوام و بقا آمده

است؛ نزدیک‌ترین معانی به یک واژه را می‌توان در قاموس یافت (قرشی، [بی‌تا]: ج ۱، ص ۲۷۰). راغب در مفردات بیان می‌کند بخش روحانی انسان در طول زندگی ثابت خواهد ماند و بر اساس این امر به هر فردی که از آغاز زندگی خویش تا پایان خود را شخصی ثابت و مستمر می‌بیند، کلمه خلد اطلاق می‌گردد؛ چراکه هر انسانی نفس و روح خود را مانند دیگر بخش‌های وجودی خود و اعضای بدن خویش قابل تغییر و تبدیل نمی‌داند (قیصری، ۱۳۷۵: ص ۱۵۵). به یقین مسئله خلود و جاودانگی انسان‌ها پس از مرگ یا عالم آخرت، جزء آموزه‌های دین مبین اسلام و بسیاری از ادیان ابراهیمی همانند یهودیت و مسیحیت به شمار می‌آید.

### واژه خلود در قرآن

واژه «خلود» در قرآن کریم تنها یک بار در ترکیب واژگان مرکب «یوم الخلود» به کار رفته است (عبدالباقی، ۱۴۰۷: ذیل «خلد»); اما واژگان هم‌لفظ و هم‌معنای خلود ۸۷ مرتبه استعمال شده‌اند (عبدالباقی، ۱۴۰۷: ذیل «خلد») که تنها بخش اندکی به عباراتی مانند «شجرة الخلد» و «اخلد الی الارض» اشاره دارد و دیگر آیات از خلود در بهشت و جهنم افراد در سرای قیامت سخن به میان آورده است (بقره: ۲۵؛ هود: ۱۰۸؛ مؤمنون: ۱۱).

باید توجه داشت بیش از چهل مورد از آیات قرآن کریم بر خلود و جاودانگی انسان‌ها در جهنم دلالت دارند. در برخی آیات مانند نساء: ۱۶۹، احزاب: ۶۵ و جن: ۲۳،<sup>۲</sup> بعد از عبارت «خالدین فیها»، عبارت «ابدأ» آمده است (عبدالباقی، ۱۴۰۷: ذیل «خلد»)<sup>۳</sup>.

فخر رازی نیز در تفسیر آیه ۲۵ «بقره»، درباره معنای واژه خلود تحلیلی ارائه می‌کند که آن را به اشاعره دیگر نسبت داده است. از نظر ایشان در آیاتی که درباره بیم از عذاب الهی سخن به میان آورده می‌شود، واژه «ابدأ» بعد از عبارت «خالدین فیها» بیان شده است که

این امر بیان از خلود ابدی کفار در جهنم است و ذکر نشدن «ابداً» در آیات مربوط به مؤمن گناهکار، نشان از قطع شدن عذاب آنان پس از طی شدن مراحل عذاب آنان و صعود به بهشت خواهد داشت (فخر رازی، [بی تا]: ذیل آیه ۲۵ سوره بقره). وی با تأکید بر آنکه خلود همیشه به معنای طول مکث است و هیچ وقت ابدیت از آن برداشت نمی شود، در تفسیر «خالدین فیها ابداً» می نویسد اگر در واژه «خالدین» معنای ابدی بودن نهفته باشد، ذکر «ابداً» بعد از آن مستلزم تکرار و خلاف اصل خواهد بود؛ بنابراین در آیات وعد هر جا تعبیر «خالدین فیها» همراه لفظ «ابداً» آمده است، خلود و جاودانگی در معنای جاودانه ماندن انسان است و در آیتی که جنبه انذاری دارد و کلمه «ابداً» بعد از عبارت «خالدین فیها» ذکر شده است، به خلود ابدی کافران در جهنم اشاره دارد و ذکر نشدن واژه «ابداً» در آیات مربوط به گناهکاران مؤمن، نشان از این موضوع است که عذاب ایشان قطع خواهد شد (فخر رازی، [بی تا]: ذیل آیه ۲۵ سوره بقره).

### اشاعره و نظریه انحصار خلود در جهنم کفار

«مَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يَدْخُلْهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا» (نساء: ۱۴).  
«بَلَىٰ مَنْ كَسَبَتْ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأَلْبَسَكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (بقره: ۸۱).  
«وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فِجْرًا هُوَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا» (نساء: ۹۳).

اهل سنت بر اساس آیات قرآن در کتاب های کلامی خود، خلود اهل کفر را به صراحت و آشکارا بیان می کنند و احادیث و استدلال هایی را با این اعتقاد همسو می نمایند و احادیث خلود کافران و خروج غیرکافران را از عذاب های جان فرسای دوزخ، در کتب صحاح ستّه خود بیان می کنند. آنان درباره خروج از آتش و عذاب برخی از دوزخیان نیز به این اصل معتقدند که هر کسی به کلمه توحید شهادت دهد یا اندکی خوبی در دلش

باشد، از آتش و عذاب جهنم خارج خواهد شد.<sup>۴</sup> بنابراین اگر انسانی در طول حیات خویش به اعتقادات قلبی با ایمان خود و توجه به رشد آن پایبند باشد، هرگز عاصی، خاطی و گنهکار نخواهد شد تا سزاوار قعر و تباهی و سقوط در مهلکه‌ها و درکات دوزخ گردد. انسان با ایمان به سبب وجود ایمانش هرگز به سمت گناه نمی‌رود؛ در نتیجه زندگی پاکی را طی خواهد کرد و این همان هدف خلقت و تناسب آفرینش است. در مجموع به نظر اهل سنت، مسلمانان در رابطه با جاودانه ماندن اهل بهشت در بهشت و خلود کفار در جهنم اتفاق نظر دارند و اشکال‌های وارد شده در این باره دلیل محکمی ندارد و توجیه شدنی نیست<sup>۵</sup> (تفتازانی، ۱۴۱۲: ج ۵، ص ۱۳۴). اما درباره خلود فرد گنهکار، اشاعره قائل به اتمام عذاب هستند و از نظر ایشان تا زمان خلود عذاب، خلود گنهکار در آن قطعی است؛ ولی بالاخره عذاب به اتمام می‌رسد و ایشان نجات می‌یابند؛ پس ایشان درباره فرد گنهکار قائل به خلود در جهنم نیستند.

ابن قیم مستقیم به واژه خلود نپرداخته است؛ اما از تبیین دلایل او درباره خلود، جاودانه نبودن برداشت می‌شود. او پیرامون جاودانه نبودن خلود در جهنم می‌نویسد: «مدت زمان بقای هر فرد در آتش جهنم بر اساس میزان خبثات و گناه فرد است و خبثات روح امری عرضی است نه طولی؛ پس زوال پذیر خواهد بود». او باورمند است خداوند متعال بندگان خویش را با فطرت و سرشت الهی آفرید و آنان را یکتاپرست قرار داد و از آنجاکه فطرت توحیدی انسان با خبثات‌ها و انجام گناهان تغییر می‌یابد، این خبثات‌ها و گناهان نیز با عذاب‌های جهنم تغییرپذیر هستند» (ابن قیم، [بی تا]: ص ۷۵۸).

ابن قیم بیان می‌دارد ابدی دانستن خلود در آتش مستلزم ابدی بودن آتش و به معنای دوام و بقای آن نیست و تا زمانی که آتش وجود دارد، آنها نیز در آن هستند؛ اما خدای سبحان هرگز بنا بر دوام همیشگی آتش ندارد؛ بنابراین او بر این نظر است که عذاب در مدت بقای آتش ابدی و پایدار است و نه بعد از آن (ابن قیم، ۱۴۱۸: ص ۳۶۴)..

بر اساس دیدگاه ابن قیم درباره آفرینش نفوس شرور، باید گفت شر با بلای طولانی و همچنین با عذاب آتش از بین می‌رود و این بر اساس حکمت خداوند متعال است؛ اما آفرینش نفوسی که هرگز شر آنها زایل نمی‌شود و عذاب‌شان پایان نمی‌یابد، در حکمت الهی قرار نگرفته است و به یقین با حکمت و رحمت الهی منافات دارد (ابن قیم، [بی‌تا]: ص ۷۷۶-۷۷۷).

ابن قیم در یکی از دلایلیش با توجه به نقش آتش در تغییر و تحول انسان، بیان می‌دارد هرگاه عذاب و عقوبت این نفوس به اندازه لازم خود رسید، نفوس شکستند و خاضعانه به پروردگارشان اعتراف و او را ستایش کردند، خداوند در مورد آنها عدالت برقرار می‌کند و آنها در این حالت از خداوند تخفیف عذاب می‌بینند و بعد از اینکه دوره‌ای در عذاب ماندند، از عذاب جهنم نجات پیدا می‌کنند. بنابراین ممکن نیست کسی که کبر و شرک دارد، بعد از این دوره همچنان در عذاب باقی بماند (ابن قیم، [بی‌تا]: ص ۷۷۸-۷۷۹). پس می‌توان گفت ابن قیم خلود را به دو معنا به کار می‌برد: یکی آنجا که دلیل بررد آن می‌آورد و آن را به معنای جاودانگی به کار می‌برد؛ دیگری به معنای دوره‌ای طولانی که آن را در تفسیر آیات به کار می‌برد.

جوینی می‌گوید در صورتی که گناهکاران در آتش جهنم کیفر ببینند، کیفرشان مصداق عدل خداوند است (ابن قیم، [بی‌تا]: ص ۳۲۱). همان‌طور که بیان شد، اشاعره بر خلاف معتزله بر این باورند که صاحب گناه کبیره‌ای که توبه نکرده باشد و در این حالت از دنیا درگذشته باشد، از عذاب نجات می‌یابد (اشعری، ۱۴۲۰: ص ۱۶۲-۱۶۳؛ شهرستانی، ۱۴۱۵: ج ۱، ص ۱۳۹). عالمان اشعری چنین استدلال کرده‌اند که غیر از کافران، عاصیان و مرتکبین گناه کبیره در آتش جهنم جاودانه نخواهند زیست؛ چراکه خداوند در قرآن مجید فرموده است: «هر انسانی که ذره‌ای نیکی کند، آن را خواهد دید» (زلزله: ۷)؛ زیرا هر مرتکب گناه کبیره نیز بی‌تردید اعمال صالحی انجام داده است که از آن جمله می‌توان به ایمان

فرد گنهکار اشاره کرد؛ پس باید بر اساس آیه فوق ثواب اعمالش را ببیند؛ اگر ثواب اعمالش را قبل از ورود به آتش جهنم ببیند و پس از آن آتش جهنم باقی بماند، این مسئله از منظر عقلی نادرست خواهد بود؛ حال آنکه اگر پس از خروج از آتش جهنم ثواب اعمالش را ببیند، مطلوب عقلی و مورد تأکید آن است؛ بنابراین خارج شدن از آتش جهنم و عدم جاودانگی در آن عبارتی ساده و گویا از این مطلب است.

### برخی دلایل اشاعره درباره عدم خلود عذاب صاحب گناه کبیره

۱. مخالفان خلود مرتکب گناه کبیره در آتش جهنم، باور دارند ارتکاب گناه از سوی متصف به ایمان گرچه او را متصف به فسق می‌کند، موجب خروج او از حلقه مؤمنان نیست؛ بنابراین مستوجب خلود عذاب نمی‌گردد (باقلانی، ۱۹۵۷: ص ۳۴۹).

۲. قاضی عضدالدین ایجی درباره خلود و عذاب جهنمیان در آتش جهنم معتقد است برای فرد گناهکار دو حالت ایجاد می‌شود: الف) گناهان او بخشیده می‌شود؛ ب) گناهان او بخشیده نمی‌شود؛ اگر گناهان او بخشیده نشود، باید در عذاب جاودانه بماند و اگر گناهان او بخشیده شود، چون منزلی بین دوزخ و بهشت نیست، باید در بهشت باشد. فاسقان نیز در عذاب ابد و جاودان خواهند بود (ایجی، ۱۳۷۰: ج ۱، ص ۴۰).

۳. ابوحامد غزالی نیز داشتن اعتقاد راسخ به مسئله خلود را مساوی جهل به عقل انسانی، شرعیات دینی و خروج از معقوله عقل و علم می‌داند و معتقد است: «هذا جهل بالکرم والمرؤة والعقل والعادة والشرع فاننا نقول: العباد قاضية والعقول مشيرة الى ان التجاوز والصفح احسن من العقوبة والانتقام وثناء الناس على العافی اکثر من ثنائهم للمنتقم واستحسانهم للعفو اشد، فكيف يستقبح العفو والانعام ويستحسن طول، و من انتهى عقله فی الاستحسان الى هذا الحد كانت دار المرضى البق به من مجامع العلماء: (غزالی،



[بی تا]: ص ۱۸۳) این گفتار از روی نادانی و جهالت به کرم وجود الهی و جوانمردی و نیز عقل و عرف و شرع است؛ پس همانا ما می‌گوییم عبادت حکم می‌کند و عقلاً اشاره و راهنمایی می‌کند که گذشتن و چشم‌پوشی بهتر از جزا و انتقام است و تمجید و مدح مردم بر کسی که می‌بخشد از کسی که انتقام می‌گیرد، بیشتر است و مردم گذشت را بیشتر نیکو می‌پندارند؛ پس چگونه عفو و گذشت و بخشیدن قبیح و زشت دانسته می‌شود؛ در حالی که بخشش نیکو شمرده می‌شود هرکه عقلش در نیکو دانستن مردم به این اندازه برسد؛ یعنی گذشت و احسان را از خدا نپسندد و بد بداند بیمارستان برای او بهتر است از جامعه اندیشمندان؛ مریض است و جای او در مجمع علمی نیست». این نوعی تحقیر برای چنین شخصی است.

۴. شیخ محمود شلتوت (۱۸۹۲ - ۱۹۶۳ م) یکی از متفکران متأخر در این باره معتقد است در قرآن مجید متنی مستدل که بر جاودانگی و دوام عذاب کافران استدلال کند، وجود ندارد؛ تنها موردی که شاید بتوان به آن بسنده کرد این است که درباره باقی ماندن همیشگی کافران در جهنم متونی از این حیث وارد شده است؛ پس نمی‌توان نتیجه گرفت اصل عذاب ابدی و همیشگی باشد. وی در کتاب خویش آورده است: «لیس فی القرآن نص قطعی صریح فی دوام النار، و انما فیہ التصریح بخلود الکفار فیها و هو یستحقی بانهم لایخرجون منها مادامت موجوده، اما انها تنقطع او تدوم فهذا شیء آخر لیس فی القرآن ما یقطع به: (شلتوت، [بی تا]: ص ۵۸) در قرآن نص قطعی درباره خلود در جهنم وجود ندارد، بلکه نص صریح قرآن فقط خلود کفار است و جهنم سزاوار کفار است و تا زمانی که جهنم باشد، کفار هم در آن هستند؛ اما اگر جهنم و عذابش تمام شود یا دوام پیدا کند، انقطاع یا دوام یافتن چیز دیگری است و در قرآن عبارتی تبیین‌آور به این موضوع وجود ندارد».

۵. محمد عبده<sup>۶</sup> (۱۸۴۹-۱۹۰۵ م) را می‌توان در شمار افراد مخالف خلود در جهنم قرار داد. وی در تفسیر المنار سخن ابن قیم در این باره را بیان و پذیرفتنی می‌داند؛ ولی نظر نهایی خویش را ضمن تفسیر آیه ۱۰۶ «هود» بیان می‌کند. وی در ضمیمه آیه به بحث و تحلیل آرای موافقان و مخالفان نمی‌پردازد، بلکه مباحث ارزنده ابن قیم را در این راستا کافی می‌داند؛ اما با تردید، نظر نهایی خود را این‌گونه بیان می‌دارد: «و خلاصة ان رحمة اوسع و اكمل و ارادته اهم و اشمل فلا يقيدهما شيء ولا يحيط بهما الا علمه: (عبده، ۱۹۹۰: ج ۱۲، ص ۲۱۶) خلاصه اینکه رحمت خداوند واسع و كامل است و اراده او شمولیت دارد و هیچ چیز رحمت و اراده الهی را محدود نمی‌کند مگر علمش»؛ یعنی رحمت خدا بر همه بندگان عمومیت دارد و خود انسان زمینه عذاب را فراهم می‌آورد.

۶. محمد عزة دروزه نیز در تفسیر الحدیث پس از بیان گزارش‌هایی مستند به نوع تقریرات گوناگونی که در نظریه خلود و جاودانگی انسان‌ها آمده است، در تفسیر آیه ۱۰۵ «هود» بیان می‌دارد: «همه این نظرات مطروح عموماً حدس به غیب و نهان است و باید درباره این موضوع و استدلال در این زمینه توقف کرد و علم این مهم را به خداوند متعال سپرد». وی در ادامه معتقد است آیات خلود و جاودانگی انسان در جهنم از باب تهدید و انذار وی بوده است تا با دانستن این موضوع، انسان‌ها مراعات کنند و خود را از ارتکاب به گناه و فحشا باز دارند: «والذین نراه ان التعبير من اسالیب الوحي القرآنی بقرن كل شيء بمشيئة الله تعالى اعلانا بان كل شيء منوط بامرہ و اذنه و مشيئته و لا ضرورة و لا طائل من التخمين في عبارة متصلة بالحياة الاخرية التي هي حقيقة ايمانية مغيبة و ان الاولى الوقف منها عندما وقف عنده القرآن و ملاحظة ان الآيات في جملتها بسبيل انذار الكفار السامعين ليرعوا ويتوبوا و تبشيرا المؤمنين ليغبطوا و يثبتوا: (عزة دروزه، ۱۴۰۵: ج ۴، ص ۷۸) و گروهی که می‌بینیم به گونه‌هایی در عصر خود به تفسیر آیات پرداخته‌اند و هر چیزی را به انحصار منسوب

به مشیت الهی دانسته اند و می‌گویند هر فعلی تنها به خواست خدا و مشیت او صورت می‌پذیرد، این سخنی پوچ و بی‌اساس است و قابل اثبات نیست، بلکه زندگی اخروی انسان یک حقیقت ایمانی غیبی است که قرآن بر آن حکم نموده است و باید پذیرفت؛ چراکه آیات الهی به تمامی هشدار می‌دهد که کافران است تا توبه کنند و بدان عمل کنند و تبشیری به مؤمنان تا شادمان شوند و در مسیر خویش ثابت قدم باشند».

۷. اقبال لاهوری نیز بعد از بیان تفسیر کلمه ابد یا «دوره‌ای از زمان که بستر تکامل است»، می‌گوید: «دوزخ بدان صورت که در قرآن مجید تبیین می‌شود، تنها گودالی نیست که خداوند سبحان انسان را به طور جاودانه در آن شکنجه دهد، بلکه بدان معناست که جهنم تجربه‌ی اصلاح‌کننده‌ای است که ممکن است شخص معذب شده در عذاب را دوباره در برابر به نسیم جان‌بخش لطف الهی حساس کرده و او را هدایت کند» (اقبال لاهوری، ۱۴۰۲: ص ۱۴۲).

### رأی مفسران اشعری مسلک درباره‌ی خلود مرتکب کبیره

مفسران اشاعره درباره‌ی تفسیر آیات خلود به چند دسته تقسیم می‌شوند: دسته اول: مفسران متقدم اشعری همچون ابن ابی حاتم (قرن چهارم) و ابن کثیر (قرن هشتم) که به عدم خلود مؤمنان گنهکار در دوزخ و خروج شان از دوزخ با شفاعت شافعین اعتقاد دارند، مسئله‌ی خلود را با مسئله‌ی کلامی شفاعت پیوند زده‌اند و در تأیید عدم خلود، به روایات صحیح‌ه‌ای استناد می‌کنند. ابن ابی حاتم بر اساس روایات به «وادی برانی» اشاره می‌کند که موحدان گنهکار در آن عذاب شده و سپس با شفاعت نبی اکرم به بهشت برمی‌گردند (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹: ج ۶، ص ۲۰۵۸). این دسته از مفسران معتقدند گنهکارانی که وارد دوزخ‌اند با وجود گنهکار بودن، روزی شافعینی آنها را نجات خواهد داد.

دسته دوم: مفسران متقدم اهل سنت همچون ابن عطیه اندلسی (قرن ششم)، فخر رازی (قرن هفتم)، قرطبی (قرن هفتم)، ثعالبی (قرن نهم) و سیوطی (قرن دهم) 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 است، همان فساق اهل صلاة‌اند (اندلسی، ۱۴۲۲: ج ۳، ص ۲۰۸). این دسته نیز معتقدند فقط کافران اهل آتش‌اند و اهل توحید در آتش نمی‌روند و دخول در آن نخواهند داشت؛ فقط فاسقان اهل آتش‌اند و مسلمانان گنهکار اصلاً اهل آتش نیستند؛ درحالی‌که تمام آیات قرآن و روایات بر دخول گنهکاران بر آتش تصریح دارد. گفتنی است قول دسته اول و دوم خلود را ویژه کافران می‌داند و با استناد به آیات و روایات بر گفته خود تأکید می‌ورزند. تنها بحث بر سر گنهکار مؤمن است که آن را خالد در جهنم نمی‌داند؛ اما بر اساس نص قرآن هیچ گنهکاری که به خدا و رسولش ایمان نداشته باشد، شفاعت نمی‌شود و تا ابد مخلد در جهنم خواهد بود.

دسته سوم: برخی دیگر از مفسران متأخر اشعری مذهب با تأکید بر خلود کفار، پیرامون گنهکار مؤمن نظری مخالف با دو دسته پیش دارند. آلوسی (قرن سیزدهم) و عزه دروزه (قرن چهاردهم) از جمله این افراد 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 به آن اعتقاد دارند (آلوسی، ۱۴۱۵: ج ۶، ص ۳۳۹). این گروه معتقدند خداوند حق دارد گنهکاران را عذاب کند و آنها تا ابد در آتش می‌مانند.

دسته چهارم: قول برخی مفسران معاصر اشعری مسلک قرن چهاردهم مانند سید قطب، قاسمی و مراغی است. این قول به گونه‌ای همان قول سوم است؛ اما در چارچوب کلامی دقیق‌تر ارائه شده است. این مفسران مسئله خلود را به بهشت 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 تعلق خورده است. وی تأکید دارد مشیت الهی آزاد و رها از هرگونه قید و بندی است و اینکه خداوند بدون هیچ ضابطه‌ای (حسن و قبح ذاتی) هر آنچه را بخواهد اراده می‌کند؛ حتی ظلم او به بندگان، مذموم و قبیح نیست؛ زیرا همگان ملک مطلق اویند (سید قطب، ۱۴۱۲: ج ۴، ص ۱۹۹۲). بنابراین دسته چهارم از مفسران اشاعره قائل اند عذاب بندگان و خلود در آتش به مشیت الهی بستگی دارد و اگر خداوند به بندگان خود ظلم کند، زشت و قبیح نیست. ما معتقدیم خداوند هرگز ظلم نمی‌کند و او عادل است و دانستیم که مفسران متقدم اشعری قائل به عدم خلود مرتکب کبیره هستند و بر این باورند که آنها با شفاعت شافعین نجات می‌یابند.

### نتیجه

می‌توان از براین مطالب مطرح شده دریافت میان بزرگان اشاعره، در مجموع مسئله خلود یا جاودانگی پذیرفته شده است؛ بر این اساس درباره مسئله خلود کفار در جهنم اتفاق نظر وجود دارد و درباره مؤمن گنهکار، متأخرین اشاعره بسته به اراده و مشیت الهی موافق نظریه خلود هستند که با نظری اجمالی به کتب تفسیری و کلامی ایشان این مطلب تأیید و روشن می‌شود. اما متقدمان اشاعره خلود در جهنم را منحصر به کفار نسبت می‌دهند و سرانجام نهایی گنهکاران را رهایی از عذاب می‌دانند. البته باید بیان کرد برخی علما و دانشمندان اشاعره نیز مخالف «خلود» یا همان جاودانگی انسان‌ها در جهنم هستند که چون این دسته از افراد در زمره عرفای مذهب‌شان قرار دارند، از بیان دیدگاه‌های آنها در این مسئله خودداری می‌کنیم. اما با دقت و توجه

کافی در آیات صریح قرآن درمی‌یابیم معنای غالب واژه خلود، ماندن به مدت طولانی به کار رفته است و تنها در یک مورد بر ابدیت دلالت دارد که آن خلود کفار در آتش جهنم است و از آنجا که اصالت در مکتب قرآن با ایمان است، در برابر اعمال سوء مؤمن اگر از روی عدم اعتقاد به مبانی اسلام باشد، فرد از دایره اسلام خارج می‌شود و واژه خلود به همان معنای ابدی به کار رفته است؛ اما اگر از روی وسوسه‌های شیطانی باشد، نمی‌توان حکم کافر را بر او حمل کرد و واژه خلود در برابر اعمال او مکث طولانی دارد؛ چراکه شخص مؤمن به سبب ایمان، شایسته ثواب دائم و برای گناه، مستحق عذاب موقت است. بنابراین می‌توان گفت بین امامیه و اشاعره در اینکه کافر مخلد ابدی در آتش است و مسلمان گنهکار خالد در جهنم نیست و بعد از سپری شدن دوره‌ای عذاب از جهنم رهایی می‌یابد، اشتراک نظر وجود دارد. از دید ایشان از منظر و منطق عقل نیز مسئله خلود و جاودانگی نه تنها ناممکن نیست، بلکه می‌تواند نتیجه ذاتی برخی از نفس‌ها و حسب اعمال انسان باشد.

### پی‌نوشت‌ها

۱. «وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ».
۲. این آیات درباره کافران و ظالمان و عاصیان در برابر خدا و پیامبر اوست.
۳. این افراد یا گروه‌ها در قرآن کریم به خلود در آتش وعید داده شده‌اند: الف) کافران (آل عمران: ۱۱۶؛ بینه: ۶، احزاب: ۶۴. ۶۵)؛ ب) مشرکان (بینه: ۶؛ فرقان: ۶۸. ۶۹)؛ ج) منافقان (توبه: ۶۸؛ مجادله: ۱۴. ۱۷).
۴. «أَخْرَجُوا مِنَ النَّارِ مَنْ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَكَانَ فِي قَلْبِهِ مَا يَزِنُ ذَرَّةً»؛ مفهوم این اصل چنین است که هر کسی شهادت به توحید و یگانگی باری تعالی ندهد و از خیر و خوبی که همان ایمان است، دور باشد، از آتش و عذاب دوزخ خارج نخواهد شد؛ پس در این حال جاودانه در عذاب خواهد ماند.

۵. «أجمع المسلمون على خلود أهل الجنة في الجنة وخلود الكفار في النار الاشكالات غير مسلمة، وقال أيضا هذا في حق الكفار عنادا واعتقادا»؛ در ادامه آمده است: «خلود و ابدیت عذاب و آتش تنها نسبت به کفار معاند و غیرمستضعف ثابت است». در شرح المقاصد اجماع مسلمین را بر این امر عنوان می‌سازد و به اتفاق نظر در بحث تمسک می‌جوید و تنها بر دو مطلب کلی نظر دارد: اینکه اهل خلود تنها کفار اعتقادی و عنادی هستند و دیگر آنکه اشکالات این بحث تمامی بی‌اساس است.

۶. شیخ محمد عبده از متفکران بزرگ اهل سنت است که در تفکر تسامح و تساهل‌اش با وجود نفرت پراکنی دولت عثمانی علیه شیعیان و جامعه مصر که علیه شیعیان شده بود، نهج البلاغه را مورد توجه قرار داد و در باب فصاحت کلام آن نوشت و به جامعه خود آن را معرفی کرد و به امام علی (ع) هم ابراز ارادت کرد. او معتقد به اصلاح دینی بود و می‌گفت تنها با اصلاح آموزش‌های دینی و تربیت عمومی می‌توان اصلاح را وارد بدنه جامعه کرد و این از طریق اصلاح دانشگاه‌ها (در جایگاه بزرگ‌ترین مرکز دینی اسلامی) و تربیت عمومی می‌توان اصلاح را وارد بدنه جامعه کرد. او تفکر ضدسلفی و وهابیت داشت و اگرچه شاگرد سیدجمال بود، در بعضی موارد متفاوت از سیدجمال فکر می‌کرد و نوعی تفکر اشعری همراه با اعتدال را مطرح می‌کرد.

## کتاب‌نامه

- ابن‌ابی‌حاتم، عبدالرحمان (۱۴۱۹ ق)؛ تفسیر القرآن العظیم لابن‌ابی‌حاتم؛ المحقق: أسعد محمد الطیب؛ ریاض: مكتبة نزار مصطفى الباز.
- ابن‌قیم، محمد بن ابی‌بکر (۱۴۱۸ ق)؛ مختصر الصواعق المرسله علی‌الجهمیة المعطله؛ شرح و تعلیقه: رضوان جامع رضوان؛ بیروت: دار الفکر.
- ابن‌قیم، محمد بن ابی‌بکر [بی‌تا]؛ حادی‌الارواح الی بلاد الفراع؛ تحقیق: زائد بن احمد نشیری و مؤسسه سلیمان بن عبدالعزیز الراجحی الخیریه؛ [بی‌جا]: دار العلم الفوائد.

اشعری، علی بن اسماعیل (١٤٢٠ ق)؛ الابانة عن اصول الديانة؛ تصحيح: بشير محمد عيون؛ دمشق: [بی نا].

اشعری، علی بن اسماعیل (١٩٨٠ م)؛ مقالات الاسلاميين و اختلاف المصلين؛ تصحيح: هلموت ريتز؛ ويسبادن: [بی نا].

اقبال لاهوری، محمد (١٤٠٢ ق)؛ احیای فکر دینی در اسلام؛ ترجمه: احمد آرام؛ تهران: پایا.

الأندلسی، أبی حیان (١٤٢٢ ق)؛ تفسير البحر المحیط؛ بیروت: دار الکتب العلمیة.

ایجی، عبدالرحمن (١٣٧٠ ش)؛ شرح مواقف؛ ج اول، قم: نشر شریف الرضی.

آلوسی بغدادی، سید محمود (١٤١٥ ق)؛ روح المعانی؛ بیروت: دار الکتب العلمیة.

باقلانی، محمد (١٩٥٧ م)؛ التمهید؛ به کوشش: مکاری؛ بیروت: [بی نا].

بخاری، محمد بن اسماعیل (١٩٨١ م)؛ صحیح البخاری؛ تصحيح: محمد ذهني افندی؛ استانبول: [بی نا].

برنجکار، رضا (١٣٧٨ ش)؛ آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی؛ قم: ادیان و مذاهب.

بغدادی، عبدالقاهر بن طاهر [بی تا]؛ الفرق بین الفرق؛ تصحيح: محمد محیی الدین عبدالحمید؛ قاهره: [بی نا].

تفتازانی، مسعود بن عمر (١٤١٢ ق)؛ شرح المقاصد؛ محقق: عبدالرحمن عمیره؛ قم: شریف الرضی.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد [بی تا]؛ المفردات فی غریب القرآن؛ ترجمه: محمد سیدگیلانی؛ بیروت: [بی نا].

رشید رضا، محمد (١٩٥٢ م)؛ تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار؛ [تقریرات درس] شیخ محمد عبده؛ ج ٨، قاهره: [بی نا].

زمخشری، محمود بن عمر بن محمد (١٣٨٩ ش)؛ تفسیر کشاف؛ تهران: ققنوس.

سید قطب، إبراهیم حسین (١٤١٢ ق)؛ فی ظلال القرآن؛ ج ١٧، بیروت: دار الشروق.

شلتوت، شیخ محمود [بی تا]؛ الاسلام عقیده و شریعة؛ قاهره: دار القلم.

شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (١٤١٥ ق)؛ الملل و النحل؛ بیروت: دار المعرفة.

عبدالباقی، محمد فؤاد (١٤٠٧ ق)؛ المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم؛ بیروت: دار الفکر.



- عبده، محمد (۱۹۹۰ م)؛ المنار تفسیر القرآن الحکیم (تفسیر المنار)؛ قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- عزّة دروزه، محمد (۱۴۰۵ ق)؛ تفسیر الحديث؛ بیروت: دار الکتب العربیه.
- غزالی، محمد [بی تا]؛ الاقتصاد فی الاعتقادات؛ با مقدمه دکتر عادل عوّا؛ بیروت: دار الامانة.
- قرشی، علی اکبر [بی تا]؛ قاموس قرآن؛ تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- قیصری، داوود بن محمود (۱۳۷۵ ش)؛ شرح فصوص الحکم؛ تحقیق: جلال الدین آشتیانی؛ تهران: [بی نا].

## References

- ‘Abd al-Bāqī, Muḥammad Fu’ād. 1407 AH. *Al-Mu’jam al-mufahras li-alfāz al-Qur’ān al-karīm*. Beirut: Dār al-Fikr.
- Abduh, Muhammad. 1990. *Al-Manār tafṣīr al-Qur’ān al-ḥakīm (Tafṣīr al-manār)*. Cairo: al-Hay’at al-Miṣriyya al-‘Āmma li-l-Kitāb.
- Ālūsī al-Baghdādī, ‘Abd al-Raḥmān al-. 1415 AH. *Rūḥ al-ma‘ānī*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya.
- Andulusī, Abū Ḥayyān al-. 1422 AH. *Tafṣīr al-baḥr al-muḥīṭ*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya.
- Ash‘arī, ‘Alī b. Ismā‘īl al-. 1420 AH. *Al-Ibāna ‘an uṣūl al-diyāna*. Edited by Bashir Muhammad Ayun. Damascus: n.p.
- Ash‘arī, ‘Alī b. Ismā‘īl al-. 1980. *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa-ikhtilāf al-muṣallīn*. Edited by Hellmut Ritter. Wiesbaden: n.p.
- Baghdādī, ‘Abd al-Qāhir b. Ṭāhir al-. n.d. *Al-Farq bayn al-firaq*. Edited by Muhammad Muhyi al-Din Abd al-Hamid. Cairo: n.p.
- Bāqilānī, Muḥammad al-. 1957. *Al-Tamhīd*. Edited by McCarthy. Beirut: n.p.
- Berenjkar, Reza. 1378 Sh. *Āshnāyī bā firaq va mazāhib-i Islāmī*. Qom: University of Religions and Denominations.
- Bukhārī, Muḥammad b. Ismā‘īl al-. 1981. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Edited by Muhammad Zihni Afāndi. Istanbul: n.p.
- Ghazālī, Muḥammad al-. n.d. *Al-Iqtīṣād fī al-i’tiqādāt*. Prefaced by Adel Awwa. Beirut: Dar al-Amana.

- Ibn Abī Ḥātam, ‘Abd al-Raḥmān. 1419 AH. *Tafsīr al-Qur’ān al-‘azīm li-Ibn Abī Ḥātam*. Edited by As‘ad Muhammad al-Tayyib. Riyadh: Maktaba Nizar Mustafa al-Baz.
- Ibn Qayyim, Muḥammad b. Abī Bakr. 1418 AH. *Mukhtaṣar al-ṣawā‘iq al-mursala ‘alā al-Jahmiyya al-Mu‘aṭṭila*. Commentaries by Ridwan Jami‘ Ridwan. Beirut: Dār al-Fikr.
- Ibn Qayyim, Muḥammad b. Abī Bakr. n.d. *Hādī al-arwāḥ ilā bilād al-firāḥ*. Edited by Zayid ibn Ahmad al-Nashiri and Sulayman ibn Abd al-Aziz al-Rajihī Charity Institute. N.p.: Dār al-‘Ilm al-Fawā‘id.
- Ījī, ‘Abd al-Raḥmān al-. 1370 Sh. *Sharḥ mawāqif*. Vol. 1. Qom: Nashr Sharīf al-Raḍī.
- Iqbal Lahuri, Muhammad. 1402 AH. *Ihyāyi fikr-i dīnī dar Islām*. Translated by Ahmad Aram. Tehran: Paya.
- Izza Daruza, Muhammad. 1405 AH. *Tafsīr al-ḥadīth*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Arabiyya.
- Qayṣarī, Dāwūd b. Maḥmūd al-. 1375 Sh. *Sharḥ fuṣūṣ al-ḥikam*. Edited by Jalaloddin Ashtiani. Tehran: n.p.
- Qurashī, ‘Alī Akbar. n.d. *Qāmus Qur’ān*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya.
- Rāghib al-Iṣfahānī, al-Ḥusayn b. Muḥammad al-. n.d. *Al-Mufradāt fī gharīb al-Qur’ān*. Translated by Muhammad Sayyid Gilani. Beirut: n.d.
- Rashid Rida, Muhammad. 1952. *Tafsīr al-Qur’ān al-ḥakīm al-shahīr bi-tafsīr al-manār*. Lecture notes of Shaykh Muhammad Abduh. Vol. 8. Cairo: n.p.
- Sayyid Qutb, Ibrahim Husayn. 1412 AH. *Fī zilāl al-Qur’ān*. Vol. 17. Beirut: Dār al-Shurūq.
- Shahristānī, Muḥammad b. ‘Abd al-Karīm al-. 1415 AH. *Al-Milal wa-l-niḥal*. Beirut: Dār al-Ma‘rifa.
- Shaltut, Shaykh Mahmud. n.d. *Al-Islām ‘aqīda wa-sharī‘a*. Cairo: Dār al-Qalam.
- Taftāzānī, Mas‘ūd b. ‘Umar. 1412 AH. *Sharḥ al-maqāṣid*. Edited by Abd al-Rahman Umayra. Qom: Sharīf al-Raḍī.
- Zamakhsharī, Maḥmūd b. ‘Umar b. Muḥammad al-. 1389 Sh. *Tafsīr kashshāf*. Tehran: Qoqnoos.