

تحلیل ادله و دیدگاه اندیشمندان اسلامی پیرامون آفرینش کنونی بهشت و جهنم با تکیه بر آرای معتزله، امامیه و اشاعره*

عبدالله میراحمدی (نویسنده مسئول)**

فاطمه نصیری نصرآبادی***

چکیده

بهشت و جهنم از برجسته‌ترین مسائل حوزه معادشناسی است که در متون دینی به وجود آن‌ها تصریح شده است. به خلاف اتفاق نظر اندیشمندان اسلامی پیرامون اصل وجود بهشت و جهنم، در جزئیات و ویژگی‌های آن اختلاف وجود دارد. یکی از این اختلاف‌ها آفرینش کنونی بهشت و جهنم به شمار می‌آید. در این میان، خوارج، برخی از معتزله و گروهی از زیدیه منکر آفرینش فعلی بهشت و جهنم شده‌اند. در مقابل، سایر متکلمان به وجود کنونی بهشت و جهنم باور دارند. از مهم‌ترین ادله نقلی منکران خلقت کنونی بهشت و جهنم، استناد به آیات خلود، فانی شدن همه مخلوقات و وسعت بهشت است. عبث بودن آفرینش بهشت و جهنم پیش از قیامت و لزوم قرار گرفتن بهشت و جهنم در عالم افلاک یا سایر عوالم، از برجسته‌ترین ادله عقلی منکران محسوب می‌شود. قائلان به آفرینش کنونی بهشت و جهنم در اثبات مدعای خود، جدای از روایات به آیاتی مانند آیات ناظر به مهیا بودن بهشت و جهنم، آیات مربوط به معراج پیامبر ﷺ، آیات پایانی سوره تکوین و آیات بیانگر سکونت آدم و حوا در بهشت خویش استناد می‌کنند. در این پژوهش به شیوه تحلیل محتوا، پس از تبیین مبانی هر یک از مکاتب کلامی پیرامون معاد، به بررسی و نقد ادله معتزله، دیدگاه و ادله امامیه و اشاعره پیرامون آفرینش کنونی بهشت و جهنم پرداخته شده است.

کلید واژه‌ها: آفرینش کنونی بهشت و جهنم، بهشت و جهنم برزخی، دیدگاه اندیشمندان

اسلامی.

* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۹/۱۱/۰۲ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۰/۰۲/۲۸ - نوع مقاله: علمی، پژوهشی.

** استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه خوارزمی / mirahmadi_a@khu.ac.ir

*** دانش پژوه سطح چهار حوزه علمیه رفیعة المصطفی ﷺ تهران / nasirifateme54@gmail.com

مسئله معاد به عنوان یکی از اصول دین اسلام با آفرینش انسان همسو بوده و از آن جدا نمی‌شود؛ چنان‌که سیر تکاملی آدمی متوقف در جهان مادی نیست و اوج آن با لقای پروردگار به صورت شهودی میسر خواهد بود. در این میان، معادباوری جایگاه ویژه‌ای در کیفیت زندگی انسان دارد و به مثابه منشأ کردار درست آدمی، نحوه مواجهه او با حیات دنیوی را دگرگون می‌سازد. از این‌روست که پیامبران پس از دعوت انسان‌ها به یگانگی و پرستش پروردگار، آن‌ها را به فرجام و هدف‌مندی جهان آگاه می‌ساختند. با توجه به چنین اهمیتی، اندیشمندان اسلامی از دیر زمان به مسئله معاد توجه داشته‌اند. آن‌ها پیرامون مباحث کلی معاد همچون اصل وجود بهشت و جهنم که آیات و روایات فراوانی به آن اشاره دارد، تشکیک نکرده و اتفاق نظر دارند. در مقابل، درباره جزئیات و ویژگی‌های معاد همچون چگونگی خلقت بهشت و جهنم، کیفیت خلود، اوصاف و لذت‌ها و آلام بهشت و جهنم و غیره دیدگاه‌های گوناگون و متفاوتی ارائه کرده‌اند. هر کدام از فلاسفه، متکلمان، عرفا و محدثان اسلامی بر پایه مبانی فکری و مذهبی خویش به تبیین این جزئیات پرداخته‌اند. در میان چالش‌های مطرح شده پیرامون بهشت و جهنم، خلق و وجود کنونی آن محل نزاع برخی متکلمان اسلامی بوده است؛ چنان‌که به خلاف اغلب اندیشمندان که به وجود کنونی بهشت و جهنم قائل هستند، خوارج، برخی از معتزله و زیدیه منکر خلق فعلی بهشت و جهنم شده‌اند.

بسیار روشن است که باور به وجود فعلی بهشت و جهنم یقین آدمی به جهان واپسین را افزایش داده و زمینه‌ساز آمادگی انسان برای رسیدن به سعادت ابدی می‌شود. فراتر از آن، سبب جدیت در کسب کمالات و دوری از سستی و پرهیز از گناهان می‌شود. با این حال برخی لوازم دنیوی مانند زمان و مکان بر نزاع فوق افزوده است، چرا که زمان که بیانگر مقدار حرکت و مکان نیز ناظر به بعد ممتد در طول، عرض و عمق است، از شئون موجودات مادی تلقی می‌شوند. در این میان، بهشت و جهنم به عنوان عوالم فرامادی از ابعاد مادی عاری هستند و محدود به حدود نمی‌باشند. از جمله ابهام‌های مطرح شده پیرامون بهشت و جهنم، این است که آیا بهشت و جهنم اکنون خلق شده‌اند یا خیر؟ و اگر خلق شده‌اند در کجا قرار دارند؟ برای پاسخ به این پرسش‌ها سه حالت قابل تصور است:

۱. بهشت و جهنم خلق شده‌اند، ولی انسان‌ها بعد از مرگ داخل آن‌ها نمی‌شوند، بلکه در آخرت و بعد از حسابرسی وارد آن‌ها می‌شوند؛ این مستلزم عبث و بی‌فایده بودن خلقت آن‌ها است.

۲. بهشت و جهنم خلق شده‌اند و نیکوکاران بعد از مرگ به بهشت و بدکاران به جهنم وارد می‌شوند. این نظر نیز با برزخ و حساب و کتاب در قیامت در تعارض است.

۳. بهشت و جهنم در آخرت خلق می‌شوند.

با جستجو در کتاب‌های کلامی مانند مواقف، کشف المراد، شرح مقاصد و اوائل المقالات می‌توان به صورت گذرا اقوال اندیشمندان مسلمان پیرامون آفرینش کنونی بهشت و جهنم را مشاهده کرد. در این میان، مقاله بنیامین آبراهاموف (خلق و استمرار بهشت و دوزخ) به شیوه تاریخ‌گذارانه و بدون هر گونه ارزش‌گذاری و نقد دیدگاه متکلمان اسلامی را ذکر کرده است. در بخش‌هایی نیز به بیان آیات مربوط به بهشت و جهنم اشاره کرده است. مقاله «وجود فعلی و مکان بهشت و دوزخ» از احمد شجاعی نیز دیدگاه متکلمان و دلایل آن‌ها را ذکر کرده است؛ اما به طور اجمالی و غیر مقایسه‌ای دیدگاه مخالفان و موافقان آفرینش کنونی بهشت و جهنم، ادله آن‌ها و نقد و بررسی آن را مطرح کرده است، حال آنکه در این پژوهش به خلاف رویکرد سنتی منابع کلامی و تفسیری، ادله و دیدگاه‌های مخالفان و موافقان آفرینش کنونی بهشت و جهنم و پاسخ‌های احتمالی به تفکیک و با جزئیات بیان شده است. همچنین صرف نظر از رویکرد تاریخی و نگاه قرآنی مطلق، به بازنگری دیدگاه و ادله اندیشمندان اسلامی در زمینه آفرینش کنونی بهشت و جهنم اعم از معتزله، اشاعره و امامیه پرداخته و آن‌ها را مورد نقد و بررسی قرار می‌دهیم.

در این میان، در ابتدا به مبانی فکری متکلمان معتزله، امامیه و اشاعره درباه معاد پرداخته و سپس برای رفع ابهام مخاطبان به تفاوت بهشت و جهنم برزخی و اخروی اشاره می‌شود. در بخش بعد، دیدگاه گروهی از معتزله به عنوان شاخص‌ترین منکران خلقت کنونی بهشت و جهنم مورد بررسی و نقد قرار می‌گیرد و در ادامه دیدگاه و ادله امامیه و اشاعره پیرامون خلقت بهشت و جهنم تبیین می‌شود.

۱. مبانی فکری متکلمان معتزله، امامیه و اشاعره درباه معاد

انسان‌شناسی شاخص‌ترین مبانی فکری مکاتب کلامی پیرامون معاد، محسوب می‌شود. این مبنا به مسئله ارتباط روح و بدن مرتبط است. (ر.ک: سلیمانی اردستانی، ۱۳۸۹: ۲۵) به‌طور کلی، ذات و حقیقت انسان پرسش جدی متکلمان مسلمان از دیر زمان به شمار می‌آید. در این میان، برخی جوهری جسمانی (بدن)، برخی نیز جوهری مجرد (روح)، گروهی نیز با تعابیری مبهم، آمیزه‌ای از هر دو را به عنوان حقیقت انسان برشمرده‌اند.

با وجود دشوار بودن دسته‌بندی دیدگاه‌های متکلمان اسلامی دربارهٔ ارتباط نفس و بدن، وجه اشتراک آن‌ها از قرن سوم تا قرن هفتم (با ظهور خواجه نصیر الدین طوسی)، جسم‌انگاری (جسم لطیف) و نفی تجرد نفس است. در باور اغلب این متکلمان، تنها خداوند موجود کامل و مجرد محسوب می‌شود و ماسوای او جسم و جسمانی هستند. (ایجی، ۱۳۲۵، ج ۷: ۲۵۰) نظریهٔ مادی‌انگاری با تعبیر گوناگونی میان متکلمان مطرح شده است. دیدگاه‌های عرضیت نفس، جزء لایتجزی، هیکل محسوس و جسم لطیف همگی بیانگر عدم تجرد نفس از نظر متکلمان است. در این بخش به اختصار به هر کدام از دیدگاه‌ها اشاره می‌شود.

۱. عرضیت نفس:

متکلمان متقدم معتزله مانند ضرار بن عمرو، بشر بن معتمر و جعفر بن حرب به «عرضیت نفس» قائل هستند. در نظر آن‌ها، انسان مرکب از اعراض بسیاری مانند رنگ و رایحه و قوه و مشابه آن است و انسان به مجموع این اوصاف و احوال اطلاق می‌شود. (همدانی، ۱۹۶۲-۱۹۶۵، ج ۱۱: ۳۱۱)

این دیدگاه مورد انتقاد امامیه و اشاعره قرار گرفته است. چنان‌که شیخ طوسی با دلیل نقلی، روح به عنوان جسم لطیف را جوهر انسان می‌داند و چنین می‌نویسد: «روح به مثابهٔ عرض قابلیت پاداش ندارد. در مقابل به شکل جوهر و جسم لطیف به چنین اموری تواناست. دلیل نیز آن است که روح از بدن خارج و دوباره به آن وارد می‌شود و در آن تردد دارد». (طوسی، بی‌تا، ج ۳: ۴۷) تهانوی از اندیشمندان اشعری، روح را جوهر و جسم لطیف تلقی کرده است. در ادامه نیز دیدگاه فلاسفه پیرامون تجرد نفس و عرضیت روح را که متقدمان معتزلی بدان قائل‌اند، رد می‌کند. (تهانوی، ۱۹۹۶م، ج ۱: ۸۸۳-۸۸۴)

۲. جزء لایتجزی:

متکلمان اشاعره حقیقت انسان را به «جزء لایتجزی» و امری بسیط و به‌عنوان جسم لطیف تلقی می‌کنند، چنان‌که بسیاری از متکلمان اشعری با وجود نقدهای فلسفی در سده‌های بعدی به این دیدگاه پایبند ماندند. بر پایهٔ این دیدگاه، «اجسام از اجزای تقسیم‌ناپذیری ترکیب یافته‌اند که طول و عرض و عمق ندارند و شمارشان متناهی است. در جهان محدث جز اجسام، اجزای اجسام یا جواهر فرد و اعراض، چیزی وجود ندارد. جواهر فرد مؤلفه‌های اجسام‌اند اما خود جسم نیستند». (مینایی، ۱۳۸۵، ج ۱۰: ۲۳۴) از نظر اشاعره، جزء لایتجزی به عنوان کوچک‌ترین جزء جسم با آنکه غیر قابل انقسام است، مجرد نبوده و مکان آن از حیث ادراک در قلب انسان است. (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۸۱) به طور کلی دیدگاه اشاعره مورد انتقاد جدی امامیه و معتزله قرار گرفته است و نظریهٔ آن‌ها را مبتنی بر مغالطه و تناقض می‌دانند. با این تقریر که چگونه جوهر لایتجزی به عنوان کوچک‌ترین قسمت از یک جسم تواناست عالم، قادر، غیر متحرک، غیر قابل

رویت، غیر مکان مند و غیر زمان مند باشد و در رابطه اش با بدن به عنوان مدبر و متصرف عمل کند؟ بسیار روشن است که چنین این توصیف‌هایی از جوهر فرد بیانگر تجرد آن است، درحالی که باورمندان به جزء در جسمانیت آن تردید ندارند. بنابراین این نظریه با یک تناقض آشکار روبه‌رو است. (قجاوند و طاهری، ۱۳۹۳: ۱۲۹)

۳. هیکل محسوس:

به طور کلی اغلب متکلمان مسلمان تا قرن هفتم، حقیقت انسان را تک ساختی می‌دانند که این حقیقت در بدن مادی و هیکل محسوس و جسمانی مشاهده‌پذیر و از ابتدا تا پایان عمر ثابت است. (لاهیجی، بی‌تا، ج ۲: ۳۵۲) به بیان دیگر، حقیقت انسان نیز جوهر بسیط و غیر مادی قائم به خود است و بدن فقط وسیله کارکرد در ظاهر تلقی می‌شود. این متکلمان، از آن‌رو که هویت انسان را وابسته به اجزای اصلی و پیکرش می‌دانند که این اجزاء نیز قابل گرگونی و از بین رفتنی نیست؛ با این استدلال که خداوند با علم و قدرت نامحدود خود اجزای اصلی را حفظ کرده و بازآفرینی می‌کند. (حمصی رازی، ۱۴۱۲ق، ج ۲: ۱۹۳-۱۹۲) لازمه این نظریه که بدن را مخاطب پروردگار و مدرک واقعی محسوب می‌کند، فاقد حیات و ادراک دانستن روح است. نتیجه چنین دیدگاهی، انکار حیات برزخی و ارجاع آن تا زمان بعث و حشر توسط متکلمان معتزلی است. (ایجی، ۱۳۲۵ق، ج ۸: ۳۱۷)

۴. جسم لطیف:

اغلب متکلمان تا قرن هفتم، نفس را موجودی جسمانی و لطیف منطبق در بدن و در عین حال غیر از بدن تلقی می‌کنند. آن‌ها بقای حیات را به وجود این ماده در بدن می‌دانند. نظریه جسم لطیف به نوعی تداعی‌کننده هیکل محسوس است. برای نمونه نظام از قائلان به جسم لطیف بر این باور است که نفس در بدن همانند آب در گل، جریان دارد و تا پایان عمر در بدن باقی است. با تغییر و تبدیل اعضای بدن نیز دچار تغییر و تبدیل نمی‌شود. (اشعری، ۱۳۸۹: ۳۳۱)

برخی از اندیشمندان در نقد هستی‌شناختی متکلمان مسلمان تا قرن هفتم مواردی را ذکر کرده‌اند که مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از: تقلیل انسان به جسم، نفی حیات پیشین ارواح، تفسیر مرگ به فنا، عجز از اثبات معاد و مراتب معنوی. (قجاوند و ذهبی، ۱۳۹۳: ۹۵-۹۳)

در ادامه متکلمانی چون خواجه نصیرالدین طوسی با مشاهده این خطاها، همگام با فلاسفه، رویکرد نفس و بدن و نیز تجرد نفس را مورد توجه جدی قرار دادند که تا دوران معاصر ادامه یافته است. در این میان سهم اندیشمندان امامیه بیشتر از سایر مذاهب اسلامی است. برای نمونه علامه طباطبایی با رویکرد حکمی و با در نظر گرفتن آیات و

روایات، محورهای زیر را به عنوان نظریهٔ انسان‌شناسی خویش مطرح می‌کند که عبارت‌اند از:

۱. نفس و حقیقت انسان، همان روح او است؛
۲. روح، از عالم امر و مجرد است؛
۳. روح، غیر از بدن است؛
۴. روح، در این دنیا با بدن متحد است؛
۵. نفس یا روح، در ذات خود مجرد و از جهت فعل، متعلق به بدن است؛
۶. رابطه نفس و بدن، تعلق تدبیری است؛
۷. آنچه پس از مرگ باقی خواهد ماند، حقیقت انسان یا همان روح است. (حجت‌خواه و سنایی‌مهر، ۱۳۹۶: ۱۲۳)

۲. بهشت و جهنم برزخی

قرآن کریم افزون بر بهشت و جهنم اخروی، از بهشت و جهنم برزخی سخن به میان آورده است. آیات ۴۶ سوره غافر، ۲۶ و ۲۷ سوره یس، ۱۶۹ سوره آل عمران و ۲۵ سوره نوح، به این نوع از بهشت و جهنمی که هم اکنون موجود و موقتی بوده و با برپایی قیامت پایان می‌یابد، اشاره دارند. از آن رو که برخی متکلمان و مفسران، بهشت و جهنم برزخی را با بهشت و جهنم آخرتی خلط کرده‌اند، ضرورت دارد به اختصار به آیات ناظر به بهشت و جهنم برزخی اشاره شود. در این میان، آیه ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾ (غافر: ۴۶). شاخص‌ترین بیان الهی در این زمینه است. این آیه دربارهٔ آل فرعون نازل شده و نشان از خلقت بهشت و جهنم برزخی است. بر اساس این آیه، عرضه فرعونیان بر آتش پیش از روز قیامت است. بنابراین مشخص می‌شود عرضه کردن آن‌ها بر آتش، در عالمی قبل از عالم پیش صورت می‌گیرد و آن عالم برزخ است که فاصله میان دنیا و آخرت است.

در تفسیر مجمع البیان ذیل آیهٔ فوق از نافع از ابن عمر نقل شده که رسول خدا ﷺ فرمود: هر یک از شما که بمیرد، در هر صبح و شام جایگاهش را به او نشان می‌دهند؛ اگر اهل بهشت باشد، جایگاهش از بهشت را و اگر اهل آتش باشد جایگاهش از آتش را نشان می‌دهند و می‌گویند: اینجا جایگاه تو است تا وقتی که خدا در روز قیامت مبعوث کند. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸: ۵۲۶؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۶: ۲۷۵)

دیگر آیهٔ بیانگر بهشت برزخی را دربارهٔ سرنوشت مؤمن آل فرعون می‌توان مشاهده کرد؛ آنجا که خداوند می‌فرماید: ﴿قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ قَالَ يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ، بِمَا غَفَرَ لِي رَبِّي وَ جَعَلَنِي مِنَ الْمُكْرَمِينَ﴾. (یس: ۲۷-۲۶)

از نظر مفسران، جمله «قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ»، به جای خبر از کشته شدن مرد آمده تا اشاره کند به اینکه میان کشته شدن آن مرد به دست مردم قریبه و بین امر به داخل شدنش در بهشت، فاصله چندانی نبوده است؛ آن قدر این دو به هم نزدیک بودند که گویی کشته شدنش همان و داخل بهشت شدنش همان. چنان که بر پایه آیه ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قَاتَلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ (آل عمران: ۱۶۹) شهیدان زنده‌اند و نزد پروردگارشان روزی داده می‌شوند. (ر.ک: مفید، ۱۴۲۴ق، ج ۱: ۴۲۷؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۶: ۲۰؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۷: ۱۱۵؛ قرشی، ۱۳۷۷، ج ۹: ۷۶؛ قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۹: ۵۳۶)

روشن است که منظور از بهشت در آیه فوق، بهشت برزخی است نه اخروی، چرا که هم از آیات و هم از روایات استفاده می‌شود که بهشت جاویدان، در قیامت نصیب مؤمنان خواهد شد همان‌گونه که دوزخ نیز در مورد بدکاران چنین است.

بنابراین بر اساس آیات فوق و برخی روایات، بهشت و دوزخ دیگری در عالم برزخ است که نمونه‌ای از بهشت و دوزخ رستاخیز می‌باشد، چنان که در روایتی امام علی ع پیرامون قبر می‌فرماید: «قبر یا باغی از باغهای بهشت است یا حفره‌ای از حفره‌های دوزخ». (مفید، ۱۴۲۴ق، ج ۱: ۴۲۷؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۶: ۲۱۸؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۸: ۳۵۴؛ قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۹: ۵۳۶)

پیرامون وجود جهنم برزخی نیز به قول خداوند در مورد غرق‌شدگان از قوم نوح می‌توان استناد کرد؛ آنجا که می‌فرماید: ﴿مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأَدْخَلُوا نَارًا فَلَمْ يَجِدُوا لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْصَارًا﴾ (نوح: ۲۵)

در این آیه، خداوند میان غرق شدن به وسیله آب و سوختن به وسیله آتش جمع کرده است. مراد از «آتش» نیز آتش برزخ است که مجرمان پس از مردن و پیش از قیامت در آن عذاب می‌شوند، نه آتش آخرت. (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۰: ۵۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲۵: ۸۶)

بر این اساس، در همه آیات با قطعیت نمی‌توان بهشت و جهنم را به بهشت و جهنم اخروی حمل کرد. برای نمونه در آیه ﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ (بقره: ۳۵) به سکونت آدم و حوا در بهشت تصریح شده است. در این میان، مفسران شواهد فراوانی را ذکر کرده‌اند که نشان می‌دهد این بهشت غیر از بهشت اخروی است، زیرا بهشت اخروی پایان و نتیجه اعمال انسان است و این آغاز حرکت انسان بود. همچنین این بهشت مقدمه اعمال انسان است و بهشت اخروی نتیجه اعمال و برنامه‌هایش. ضمن اینکه بهشت وعده داده شده اخروی، نعمت جاودانی است که در آیات بسیاری به جاودانگی‌اش اشاره شده است،

چنان که بر اساس تعبیر «هُمُ فِيهَا خَالِدُونَ» (بقره: ۲۵)، بیرون رفتن از آن ممکن نیست. بنابراین بهشت آدم و حوا و خروجشان از آن قابل تطبیق با بهشت اخروی نیست، زیرا هر که داخل بهشت جاوید شود برای همیشه در آن خواهد ماند. (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱: ۱۹۴؛ بانو امین، ۱۳۶۱، ج ۱: ۲۶۶؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۱۸۷؛ قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۹۴)

در تفسیر قمی نیز ذیل آیه فوق چنین آمده است که از امام صادق علیه السلام پیرامون بهشت آدم پرسش شد که آیا از بهشت دنیوی است یا از بهشت اخروی؟ امام فرمود: بهشت آدم از بهشت‌های دنیوی است که خورشید و ماه در آن طلوع می‌کرد و اگر از بهشت‌های اخروی بود هرگز از آن خارج نمی‌شدند. (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۴۳)

۳. دیدگاه معتزله پیرامون خلقت کنونی بهشت و جهنم

بر اساس گزارش کتاب‌های فرق، خوارج، جهمیه، قدریه، گروهی از زیدیه و برخی از اندیشمندان معتزلی مانند ابوهاشم جبایی، عباد صیمری، ضرار بن عمر و قاضی عبدالجبار منکر خلق کنونی بهشت و جهنم شده‌اند. (آبراهاموف، ۱۳۸۴: ۹۳؛ سبحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۴: ۴۱۹) با توجه به پایگاه فکری معتزله، اثربخشی آن‌ها در علوم اسلامی و موجود بودن آثار آن‌ها، در این بخش به دیدگاه اندیشمندان اعتزالی بسنده می‌شود. در این میان، از جمله باورهای معتزله این است که خلقت بهشت و جهنم در قیامت خواهد بود و خلقت آن‌ها در این دنیا بدون فایده و عبث می‌باشد. اغلب معتزله به جز افرادی چون ابوعلی جبایی و ابوالحسین بصری معتقدند بهشت و جهنم اکنون خلق نشده‌اند، بلکه در قیامت خلق می‌شوند.

۳. ۱. بررسی ادله نقلی معتزله درباره خلقت بهشت و دوزخ

در این بخش آیاتی که معتزله برای اثبات مدعای خود به آن‌ها تمسک کرده‌اند، ذکر می‌شود و در ادامه اشکال‌های اندیشمندان امامیه و اشاعره بر استدلال‌های آن‌ها، بیان می‌شود. به طور کلی معتزله بر مبنای استناد به سه دسته از آیات قرآن عدم آفرینش کنونی بهشت و جهنم را نتیجه گرفته‌اند؛ یکی منافات داشتن خلقت بهشت و جهنم با خلود آن‌ها، دوم هلاکت همه موجودات پیش از قیامت و سوم متصور نبودن بهشت و جهنم به دلیل تداخل اجسام مگر پس از فنا آسمان و زمین.

۳. ۱. ۱. آیات مربوط به خلود بهشت و جهنم

از نظر معتزله با توجه به برخی از آیات قرآن کریم، بهشت و جهنم جایگاه همیشگی و جاویدان معرفی شده‌اند. چنان‌که بهشت به «جنة الخلد» (فرقان: ۱۵) و جهنم به «دار الخلد» (فصلت: ۲۸) توصیف شده است. در آیاتی مانند آیه ﴿كُلُّهَا دَائِمٌ وَظُلْمًا﴾ (رعد: ۳۵) نیز در میان نعمت‌های بهشت، خوردنی‌ها و سایه آن دائمی معرفی شده است. ابوهاشم جبایی از سران معتزله با استدلال به این‌گونه آیات، همیشگی بودن بهشت و جهنم را امری اجماعی می‌داند. (ر.ک: حمصی رازی، ۱۴۱۲ق، ج ۲: ۲۰۷) به بیان دیگر، بر اساس آیات فوق بهشت و جهنم از لحظه آفرینش باید جاودانه بمانند و نابودی و هلاکت در آن‌ها راه ندارد.

۳. ۱. ۲. آیه مربوط به هلاکت همه اشیاء پیش از قیامت

برخی از اندیشمندان معتزله بر پایه استناد به آیه ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (قصص: ۸۸) چنین استدلال کرده‌اند که همه موجودات از جمله بهشت و جهنم (اگر خلق شده باشند)، پیش از برپایی روز قیامت از بین خواهند رفت، چنان‌که به باور برخی از اندیشمندان معتزلی مانند ابوهاشم جبایی محال است که بهشت و جهنم وجود داشته باشند، زیرا پیش از قیامت، عالم فانی می‌شود و لازمه این فنا، محال بودن وجود کنونی بهشت و جهنم است. (ر.ک: ابن قیم جوزیه، بی‌تا: ۳۸؛ استرآبادی، ۱۳۸۲، ج ۴: ۳۱۸؛ مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۱۲۴) بنابراین او از تناقض ظاهری میان آیه فوق و آیاتی که بر پایداری بهشت و جهنم همچون دوام خوردنی‌ها و سایه‌های بهشت اشاره دارد، عدم آفرینش کنونی بهشت و جهنم را نتیجه می‌گیرد.

۳. ۱. ۳. عدم تصور گنجایش بهشت و جهنم بر پایه آیه ۱۳۳ آل عمران

استدلال دیگر معتزله این است که در آیه ﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ (آل عمران: ۱۳۳) عرض بهشت متصور نیست، مگر پس از فنا آسمان و زمین به دلیل اینکه تداخل اجسام در یکدیگر ممتنع است. (ر.ک: سبحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۴: ۴۲۳) بنابراین آیه بر آن دلالت دارد که کرانه‌ها و نواحی آسمان‌ها و زمین گنجایش بهشت وعده شده را برای مستحقان ثواب را ندارد و این دلیلی بر عدم آفرینش کنونی آن است. (آمدی، ۱۴۲۳ق، ج ۴: ۳۳۰)

۳. ۲. نقد ادله نقلی معتزله درباره خلقت بهشت و دوزخ

۳. ۲. ۱. خدشه بر معنای دوام

ضعف استدلال معتزله درباره خلود بهشت و جهنم آشکار و واضح است، زیرا منظور از دائمی بودن خوراکی‌های بهشتی این است که هر خوراکی خورده شود، خداوند همانند آن را خلق می‌کند و خوراکی دیگری از جنس آن جایگزین می‌کند. (ر.ک: استرآبادی، ۱۳۸۲، ج ۴: ۳۱۸؛ سبحانی، ۱۴۲۸ق: ۴۵۹؛ حمصی رازی، ۱۴۱۲ق، ج ۲: ۲۰۷)

از سوی دیگر، دوام خوردنی‌های بهشت بعینه ممکن نیست و مراد از دوام یعنی زمانی که چیزی از نعمت‌های بهشت خورده می‌شود، بدل آن به وجود می‌آید و خداوند دوباره مثل آن‌ها را می‌آفریند. (ر.ک: تفتازانی، ۱۴۰۷ق: ۷۰؛ علوی عاملی، ۱۳۸۱، ج ۲: ۱۱۷۳؛ محمدی، ۱۳۷۸: ۵۹۴؛ حلی، ۱۳۸۶: ۵۷۳) به بیان دیگر، مراد از دوام خوردنی‌های بهشتی، تجدد پیوسته آن‌ها است. (سیوری، ۱۴۲۲ق: ۴۲۴) برخی نیز بر این باورند که مراد دوام خوردنی‌های بهشت، پس از داخل شدن مکلفان به آن در روز قیامت است. (بحرانی، ۱۳۷۴: ۱۶۸) برخی نیز در پاسخ به باور معتزله در تناقض ظاهری دو دسته از آیات، دوام را نوعی و هلاکت را شخصی می‌دانند. در این میان، دوام نوع با تجدد امثال برای همیشه باقی خواهد ماند. (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۷: ۱۵۶)

۳. ۲. ۲. خدشه بر تفسیر آیه ۸۸ قصص

۳. ۲. ۲. ۱. معنای هلاکت در لغت و اصطلاح

استدلال معتزله به معنای «هالک» در آیه ۸۸ قصص نیز صحیح نیست. به طور کلی، از نظر لغت‌شناسان، «هالک» در اصل لغت به معنای مردن و خشکیدن گیاهان است. (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰: ۵۰۳) برخی نیز با توجه به کاربردهای قرآنی این واژه برای هلاکت چهار معنا را ذکر کرده‌اند که عبارت‌ند از: از دست رفتن چیزی مانند آیه ﴿هَلَكَ عَتَّىٰ سُلْطَانِيَّةٌ﴾ (حاقه: ۲۹)؛ فاسد شدن مانند آیه ﴿وَيُهْلِكُ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ﴾ (بقره: ۲۰۵)؛ مردن مانند آیه ﴿وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾ (جاثیه: ۲۴)؛ فنا و زوال مانند آیه ۸۸ قصص. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۸۴۴-۸۴۳)

از نظر متکلمان نیز منظور از هلاک هر چیزی یعنی آن شیء به خاطر ضعف ممکن الوجود بودنش، در ذات خود هالک است، پس با هلاک معدوم می‌شود. حال آنکه دوام بهشت و جهنم یعنی باقی هستند و منقطع نمی‌شوند و انتهایی برای وجودشان نیست که زمانی را بر عدم باقی بمانند. همچنین جایز است مراد این باشد که هر شیء ممکن الوجود در ذات خود هالک است؛ یعنی ممکن الوجود با نظر به واجب الوجود به منزله عدم است، در حالی که بهشت و جهنم باقی و دائمی هستند و از بین نمی‌روند و

اهل آن‌ها نیز از بین نمی‌روند. افزون بر اینکه هالک در آیه فوق مستلزم فنا نیست، بلکه خارج شدن از حیز انتفاع است و روشن است زمانی که مکلفین فانی شدند، بهشت از حیز انتفاع خارج می‌شود و از این‌روی هالک است و این منافاتی با اصل موجود بودنش ندارد. (ر.ک: حلی، ۱۴۱۳ق: ۴۲۶؛ همو، ۱۴۱۵ق: ۴۹۶؛ تفتازانی، ۱۴۰۷ق: ۷۱؛ محمدی، ۱۳۷۸: ۵۹۴؛ استرآبادی، ۱۳۸۲، ج ۴: ۳۱۸؛ محمدی گیلانی، ۱۴۲۱ق: ۱۸۵؛ علوی عاملی، ۱۳۸، ج ۲: ۱۱۷۳)

۳. ۲. ۲. متعلق فنا و هلاکت

أ) فنا برای اشیاء فانی

به خلاف تصور معتزله مراد از «كُلُّ شَيْءٍ» در آیه ۸۸ قصص به اموری اشاره دارد که خداوند برای آن فنا و هلاکت را مقرر کرده است، در حالی که بهشت و جهنم برای بقا خلق شده‌اند نه فنا. افزون بر این، نصوص محکمی نیز بر بقا بهشت و جهنم دلالت می‌کنند. اغلب اندیشمندان متقدم نیز قائل‌اند آن دو هرگز نابود نمی‌شوند و از بین نمی‌روند. (ر.ک: ابن رجب حنبلی، ۱۴۲۴ق: ۱۰۲؛ طحاوی، ۲۰۰۵م: ۴۲۴)

برخی از مفسران مصادیقی را در تبیین لفظ «وجه» در آیه ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ ذکر کرده‌اند که عبارت‌اند از: عمل صالح، جنبه انتساب اشیاء به خدا و دین. حال آنکه این تفاسیر چندان منافاتی با یکدیگر ندارند، چرا که هنگامی که دانستیم تنها چیزی که در این عالم باقی می‌ماند ذات پاک خداوند است، روشن می‌شود آنچه نیز به نحوی با ذات پاک او مربوط است، آن نیز رنگ بقا و ابدیت به خود می‌گیرد. (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ق، ج ۱۶: ۱۹۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶: ۹۲)

ب) فنا برای موجودات امکانی

از سوی دیگر در پاسخ به برخی از معتزله که معتقدند مقصود از «شیء» در آیه ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ...﴾ ما سوی الله است؛ یعنی تمام موجودات امکانی اعم از دنیوی و اخروی برای بازگشت به سوی خدا راه هلاک و نابودی را در پیش می‌گیرند، می‌توان گفت مراد از «شیء»، موجودات دنیوی است نه اخروی. حال آنکه نظام حاکم بر موجودات اخروی غیر از نظام دنیوی است و مشمول این آیه نمی‌باشند. بر اساس آیه ﴿مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَ مَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ﴾ (نحل: ۹۶) کمال حقیقی هر ممکن الوجودی همان چیزی است که او در آن فانی می‌شود و کمال حقیقی انسان نیز مطلق شدن و رهایی از همه قیدها و در خدا فانی شدن است که برای انسان غیر از آن هیچ کمالی نیست. (ر.ک: سبحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۴: ۴۲۳)

۳.۲.۳. تفسیر صحیح هلاکت

أ) هلاکت به منزله بطلان وجود ابتدایی اشیاء

بنابراین بهشت و جهنم با اینکه وجود فعلی دارند از موجودات اخروی اند که وابسته به ذات پاک پروردگار هستند و لحظه به لحظه فیض وجود را از او می‌گیرند. از این رو نمی‌توان مانند اشیای دنیوی هلاکت را به آن‌ها منتسب کرد.

بر اساس دیدگاه حکما، هلاکت اشیاء عبارت است از بطلان وجود ابتدایی آن‌ها، به طوری که دنیا و نشئه اول از وجود آن‌ها خالی شود و همه به نشئه آخرت منتقل گشته و به سوی خدا بازگردند و نزد او قرار گیرند. در مقابل، بطلان مطلق، پس از آنکه هست شدند، صحیح نیست؛ صریح قرآن چنین بطلانی را نفی کرده و در آیاتی مانند آیه ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ (بقره: ۱۵۶)، ﴿إِن إِلَى رَبِّكَ الرَّجْعُ﴾ (علق: ۸) و ﴿إِلَى رَبِّكَ مُنتَهَاهَا﴾ (نازعات: ۴۴) می‌فرماید: بازگشت همه موجودات به سوی خداست و خدا منتهای همه چیز است و بازگشت به سوی اوست. (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۶: ۱۳۷)

به‌طور کلی در ادبیات قرآنی و روایی، نقطه مقابل هلاکت بقاست نه عدم. بر این اساس، «وجود» در برخی از موجودات به زوال و تغییر ماهیت محکوم است، بی‌آنکه معدوم شوند. همچنین ممکن است انسان هلاک شود، در حالی که زنده است. در مقابل، انسان‌هایی با آنکه دیگران وفات کرده‌اند و مرده‌اند، پر برکت و باقی می‌مانند و مرگ را می‌میرانند؛ چنان که امام علی علیه السلام می‌فرماید: «يَا كُمَيْلُ هَلَكَ خَزَانُ الْأَمْوَالِ وَ هُمْ أَحْيَاءُ وَ الْعُلَمَاءُ بَاقُونَ مَا بَقِيَ الدَّهْرُ». (سید رضی، ۱۴۱۴ق: حکمت ۱۴۷) همچنین هلاکت در آیاتی مانند ﴿وَ كَمْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا فَجَاءَهَا بَأْسُنَا نِيَابًا أَوْ هُمْ قَائِلُونَ﴾ (اعراف: ۴) و ﴿وَ كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنْ قَرْنٍ هُمْ أَحْسَنُ أَثَانًا وَ رَعِيًّا﴾ (مریم: ۷۴) به معنای معدوم ساختن نیست، بلکه به معنای میراندن و گرفتن حیات است.

ب) هلاکت موجودات دنیایی به منزله نابود شدن در دنیا و انتقال به آخرت
بنابراین، منظور از هلاکت، نابودی نیست، بلکه نابود شدن در دنیا و انتقال به نشئه دیگر و رجوع به خداست و این انتقال از دنیا به آخرت و بازگشت پس از وجود اول، در موجوداتی قابل تصور است که دنیایی باشند، اما در موجودات آخرتی چون بهشت و دوزخ و عرش، هلاکت به این معنا راه ندارد، چون از جایی به جایی منتقل نمی‌شوند. (ر.ک: سبحانی، ۱۴۲۸ق: ۴۶۰؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۶: ۱۳۷) شاهد این مدعا سخن پیامبر صلی الله علیه و آله است که فرموده‌اند: «مَا خُلِقْتُمْ لِلْفَنَاءِ بَلْ خُلِقْتُمْ لِلْبَقَاءِ وَ إِنَّمَا تُنْقَلُونَ مِنْ دَارٍ إِلَى دَارٍ»؛ شما برای نیستی خلق نشده‌اید، بلکه برای باقی بودن خلق شده‌اید و فقط از خانه‌ای (دنیا) به خانه دیگر (آخرت) منتقل می‌شوید. (ابن بابویه، ۱۴۱۴ق: ۴۷؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق: ج ۶: ۲۴۹)

۳.۲.۳. خدشه بر تفسیر آیه ۱۳۳ آل عمران

به خلاف تفسیر برخی از معتزله، آیه ۱۳۳ آل عمران درصدد بیان وسعت بهشت است، نه اینکه واقعاً بهشت تمام عرض آسمان و زمین باشد، زیرا ما هم معتقد هستیم که بودن بهشت و جهنم در آسمان و زمین مستلزم این است که زمان قیامت، بهشت و جهنم متلاشی و از بین بروند. همچنین مقصود از بیان عرض، اصطلاح هندسی آن یعنی در مقابل طول نیست، بلکه به معنی لغوی آن یعنی وسعت است. از نظر اندیشمندان، عرض در آیه بیانگر مبالغه در وصف وسعت بهشت است، زیرا در نظر انسان چیزی عریض تر و وسیع تر از این دو نیست تا مقیاس سنجش قرار داده شود. از این رو قرآن برای اینکه وسعت و عظمت بهشت را ترسیم کند آن را به پهنة آسمان‌ها و زمین تشبیه کرده است؛ چنان که در آیه دیگری می‌فرماید: «سَابِقُوا إِلَى مَعْرِفَةِ مَنْ رَبِّكُمْ وَ جَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ» (حدید: ۲۱) همچنین خداوند بنا بر آنچه ما در دنیا می‌شناسیم مثال زده تا برای ما ملموس تر باشد. (ر.ک: فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۹: ۳۶۶؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۹۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۱۵: ۵۴۶)

۳.۳. بررسی ادله عقلی معتزله درباره خلقت بهشت و دوزخ

۱.۳.۳. عبث بودن آفرینش بهشت و جهنم پیش از قیامت

از آنجا که معتزله هدف از آفرینش بهشت و دوزخ را دادن پاداش و عقاب به نیکوکاران و بدکاران می‌دانند، معتقدند این کار پس از قیامت متصور است و خلقت آن‌ها پیش از قیامت عبث خواهد بود، حال آنکه افعال الهی نباید خالی از فایده و حکمت باشد. بنابراین چنین مجازاتی پیش از قیامت محقق نیست و این عالم گنجایش وجود آن‌ها را ندارد. (ر.ک: تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۵: ۱۰۹؛ آمدی، ۱۴۲۳ق، ج ۴: ۳۳۰-۳۲۹)

هشامیه از فرقه‌های معتزله (و از پیروان هشام بن عمرو فوطی) نیز بر این باورند که بهشت و جهنم اکنون آفریده نشده‌اند و هیچ فایده‌ای در وجود آن‌ها نیست، زیرا هیچ موجودی که بخواهد در آن‌ها ثواب و عقاب شود، وارد آن‌ها نشده است و آن‌ها خالی هستند. (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۸۶) این استدلال بیانگر آن است که خالی بودن بهشت و جهنم پیش از قیامت، دلیلی بر بیهوده بودن آفرینش آن‌ها است.

۲.۳.۳. لزوم قرار گرفتن بهشت و جهنم در افلاک یا عالم عناصر یا عالم دیگر

استدلال دیگر برخی از معتزله مانند عباد این است که اگر بهشت و جهنم هم اکنون خلق شده باشند یا باید در عالم افلاک باشند یا در عالم عناصر و یا در عالم دیگری. در عالم افلاک نمی‌توانند باشند، زیرا خرق و التیام افلاک لازم می‌آید و محال است که

بهشت و جهنم در عالم عنصری(عالمی که چهار عنصر آب و خاک و آتش و باد در آن است) باشند، زیرا عالم عنصری گنجایش بهشتی را که عرضش همانند عرض آسمان و زمین است، ندارد. همچنین لازمه‌اش پذیرش تناسخ است، زیرا معنای تناسخ بازگشت روح به بدنی است که در عالم عنصری است. اگر بهشت و جهنم نیز در عالم عنصری باشند روح باید به بدنی که در آن عالم است، بازگردد و این تناسخ است؛ عالم دیگری را هم نمی‌شناسیم.(ر.ک: ایجی، ۱۳۲۵ق، ج: ۸؛ ۳۰۲-۳۰۱؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج: ۵؛ ۱۱۰)

۳.۴. نقد ادله عقلی معتزله درباره خلقت بهشت و دوزخ

۳.۴.۱. خدشه بر عبث بودن آفرینش بهشت و جهنم پیش از قیامت

حکم به عبث بودن خلقت بهشت و جهنم نیازمند علم قطعی به عدم ترتب فایده برای آن‌ها است و معتزله دلیلی بر این علم ندارند. ندانستن حکمت آفرینش یک چیز، دلیل بر بیهوده بودن آن نیست؛ ما فایده وجودی بسیاری از چیزها را نمی‌دانیم، ولی حق نداریم که وجود آن‌ها را بی فایده و لغو بدانیم. از طرفی اعتقاد به مخلوق بودن بهشت و جهنم در این جهان، اثرات تربیتی فراوانی دارد و در روحیه افراد مؤثر است.(ر.ک: سبحانی، ۱۴۱۲ق، ج: ۴؛ ۴۲۳)

معتزله چون بیش از اندازه به عقل استدلال می‌کنند زمانی که عقل قدرت درک مصلحت خلقت بهشت و جهنم را ندارند بیان می‌کنند که اصلاً آن دو خلق نشده‌اند، در حالی که همه جوانب موضوع برای ما روشن نیست و حتماً در این آفرینش مصلحتی است که از درک و فهم ما خارج است. گذشته از این، مهیا کردن مکان نعمت و یا نعمت در روح انسان مطیع تأثیر شگرفی می‌گذارد و انسان را به اطاعت و پیروی از تعالیم الهی بیشتر سوق می‌دهد، چنان‌که از نظر محققان، خلقت کنونی بهشت و جهنم، لطف در وعد و وعید پروردگار است.(ر.ک: لاهیجی، ۱۳۸۳: ۶۶۱)

افزون بر این، یکی از حکمت‌های آفرینش بهشت و جهنم این است که این دو محل سکونت فرشتگان الهی تا روز قیامت هستند و در آن روز انسان‌ها و جنیان ساکن آن خواهند شد.(مفید، ۱۴۱۳ق(ب): ۶۸)

همچنین با در نظر گرفتن رابطه تکوینی میان عمل و پاداش نه رابطه قراردادی، حکمت آفرینش کنونی بهشت و جهنم اثبات می‌شود. بر این اساس، اگر بهشت و جهنم معلول عمل انسان فرض شود فایده‌مندی آفرینش کنونی آن‌ها روشن می‌شود.

۳.۴.۲. خدشه بر لزوم قرار گرفتن بهشت و جهنم در افلاک یا عالم عناصر

هیئت بطلمیوسی و موضوع افلاک از نظر علم امروز باطل است و موضوعی به نام خرق و التیام افلاک وجود ندارد. (سیحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۴: ۴۲۴؛ جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۵: ۲۴۷) تناسخ نیز هنگامی لازم می‌آید که به اعاده روح در بدن‌های دیگر قائل شویم که این هم ربطی به موضوع ندارد. از سوی دیگر، اینکه بهشت و جهنم در عالم دیگری که ما از آن خبر نداریم، باشد نیز هیچ اشکالی ندارد. (ر.ک: ایجی، ۱۳۲۵ق، ج ۸: ۳۰۳)

بنابراین برداشت فوق از بهشت و جهنم، خلاف مسلمات شریعت است. آنچه از صریح آیات و روایات بر می‌آید این است که بهشت و جهنم دو واقعیت حقیقی هستند و در دنیا وجود دارند و آیات و روایات به خلقت آن‌ها اشاره کردند. بر این اساس، دنیای برزخی ما را احاطه کرده است و مسافت مکانی یا زمانی میان ما و برزخ یا قیامت نیست. برزخ همین الان موجود است، ولی میان عالم دنیا، عالم برزخ و عالم قیامت مراتبی وجود دارد؛ یعنی رتبه عالم وجودی برزخ از دنیا بالاتر است و رتبه قیامت از برزخ بالاتر است. بهشت و جهنم تجسم اعمال ما هستند؛ چه حسنه چه سیئه و تنها انسان به خاطر احاطه ظروف دنیوی قادر به رؤیت آن‌ها نیست. (ر.ک: ایجی، ۱۳۲۵ق، ج ۸: ۳۰۳)

۴. دیدگاه اشاعره پیرامون مخلوق بودن بهشت و جهنم

چنان‌که پیش‌تر مطرح شد مبانی کلامی اشاعره با امامیه در زمینه معاد دارای اختلاف‌های جدی است. با این حال در زمینه خلقت کنونی بهشت و جهنم با یکدیگر اشتراک نظر دارند. در این میان، اشاعره همچون امامیه معتقدند که بهشت و جهنم هم اکنون موجود و مخلوق هستند. آن‌ها آیاتی را در تأیید استدلال خود بیان می‌کنند:

«وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ

لِلْمُتَّقِينَ» (آل عمران: ۱۳۳)

«سَابِقُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ آمَنُوا

بِاللَّهِ» (حدید: ۲۱)

«وَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ» (آل عمران: ۱۳۱)

در باور اندیشمندان اشاعره تعبیر «أُعِدَّتْ» در آیات فوق بر موجود بودن بهشت و جهنم در حال حاضر دلالت می‌کند، زیرا اهل لغت اتفاق دارند بر اینکه اعداد شیء از وجود و ثبوت آن خبر می‌دهد. (آمدی، ۱۴۲۳ق، ج ۴: ۳۲۸؛ جوینی، ۱۴۱۶ق: ۱۵۱؛ باقلانی، ۱۴۲۵ق: ۱۲۲) فخر رازی نیز ذیل آیه ۱۳۳ آل عمران، وجوهی را ذکر می‌کند که عبارت‌اند از:

۱. اگر فرض کنیم برای زمین و آسمان چندین طبقه وجود دارد که هر یک از این طبقات تشکیل شده از اجزایی باشند که از هم جدا نمی‌شوند و تمام این طبقات به یکدیگر پیوسته باشند و یک طبقه را تشکیل دهند، عرض بهشت این‌گونه است. این نهایت وسعت را می‌رساند که غیر از خداوند کسی آن را نمی‌داند.

۲. مقصود از بیان عرض، مبالغه در وصف وسعت بهشت است، زیرا در نظر انسان چیزی عریض‌تر از این دو نیست. خداوند نیز بنا بر آنچه ما در دنیا می‌شناسیم مثال زده تا برای ما ملموس‌تر باشد. (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۹: ۳۶۶-۳۶۵)

از دیگر آیات مورد استناد اشاعره آیاتی است که به سکونت آدم و حوا در بهشت تصریح کرده است مانند آیه ﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾. (بقره: ۳۵)

اشاعره معتقدند این آیات دلالت بر مخلوق بودن بهشت و هبوط آدم و حوا از آن به زمین دارند.

همچنین آیات ﴿عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَىٰ﴾ (نجم: ۱۵-۱۳) که از وجود داشتن و جایگاه جنة المأوی خبر می‌دهند و دلالت بر مخلوق بودن آن می‌کنند، از دیگر آیات مورد استناد متکلمان اشعری است؛ البته نص صریحی درباره تعیین مکان بهشت و جهنم وارد نشده و اکثر متکلمین معتقدند بهشت بالای آسمان‌های هفتگانه و زیر عرش است، ولی حق آن است که علم آن به خداوند علیم واگذار شود. (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۵: ۱۰۹؛ جوینی، ۱۴۱ق: ۶؛ آمدی، ۱۴۲۳ق، ج ۴: ۳۲۸؛ قاری، ۱۴۲۸ق: ۱۶۵)

۵. دیدگاه امامیه پیرامون مخلوق بودن بهشت و جهنم

امامیه نیز بر پایه بر دلایل بر خلقت کنونی بهشت و جهنم استدلال می‌کنند که در این بخش به مهم‌ترین ادله نقلی آن‌ها اشاره می‌شود.

۵. ۱. ادله نقلی بر مخلوق بودن بهشت و جهنم

۵. ۱. ۱. آیات صریح در مهیا بودن بهشت و جهنم

آیات ۱۳۱ و ۱۳۳ آل عمران و ۲۱ حدید از آیات مورد استناد اندیشمندان امامیه پیرامون مخلوق بودن بهشت و جهنم محسوب می‌شود. از نظر این اندیشمندان در آیات فوق، خداوند بهشت و جهنم را به «اعداد» توصیف کرده است. به اتفاق اهل لغت، اعداد به معنای آماده کردن و مهیا ساختن است؛ برای نمونه اگر کسی به دیگری بگوید برای تو طعامی را آماده کرده‌ام آنچه متبادر به ذهن می‌شود وجود طعام است. (ابن فارس،

۱۴۰۴ق، ج: ۴؛ ۲۹؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۵۵۰؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج: ۳؛ ۱۰۰؛ قرشی، ۱۴۱۲ق، ج: ۴؛ ۲۹۹) تعبیر «أَعِدَّتْ» در آیات فوق بر بر خلقت کنونی بهشت و جهنم اشاره دارد. (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۱۴؛ همو، ۱۳۷۸: ۱۴۵؛ بحرانی، ۱۳۷۴، ج: ۶؛ ۱۶۷؛ حلی، ۱۳۸۶: ۵۷۳؛ سبحانی، بی تا، ج: ۳؛ ۲۸۶)

بر پایه آیه «وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ» (آل عمران: ۱۳۳) بهشتی که عرضش مانند عرض آسمان‌ها و زمین است نباید برای یک نفر باشد، زیرا انسان رغبت دارد بهشت مملوک او مقدارش به این اندازه باشد. زمانی که عرض بهشت این خصوصیت را دارد پس طول از آن بزرگ‌تر خواهد بود؛ مانند آیه «مُتَّكِنِينَ عَلَىٰ فُرْشٍ بَطَّائِنُهَا مِنْ إِسْتَبْرَقٍ» (الرحمن: ۵۴) که آستر را ذکر کرده و اگر آستر این گونه باشد پس رویه آن چه خصوصیتی خواهد داشت؟ در این آیه نیز زمانی که عرض این گونه باشد، طول آن چگونه خواهد بود؟ (جوادی آملی، ۱۳۸، ج: ۱۵؛ ۵۴۷-۵۴۶)

۵. ۱. ۲. آیات مربوط به معراج پیامبر ﷺ

خداوند در سوره نجم به جایگاه بهشت اشاره کرده و می‌فرماید: «عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَىٰ» (نجم: ۱۵-۱۳) بسیار روشن است که اگر بهشتی موجود نبود خداوند متعال این گونه مشخصات آن را بیان نمی‌کرد. (قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج: ۳؛ ۲۲۰) از این رو، برخی از اندیشمندان معتقدند این آیات هم خلقت بهشت و وجود آن و هم جایگاه و مکان بهشت را خبر داده، زیرا دیده نشده از چیزی که در آینده محقق خواهد شد در قالب جمله اسمیه تعبیر شود. (ر.ک: سبحانی، ۱۴۱۲ق: ۴۲۵) درحالی که جایگاه سدره المنتهی برای ما روشن نیست. جایگاه بهشت نیز مبهم است و از حقیقت آن خبر نداریم، جز اینکه در روایتی از ابن عباس نقل شده که گفته است: «سدره المنتهی جایی است که علم هر عالمی در آنجا پایان می‌یابد و بالاتر از آن را هیچ‌کس جز خدا نمی‌داند». (ر.ک: سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج: ۶؛ ۱۲۵؛ جعفری، ۱۳۷۶، ج: ۲؛ ۲۴۳)

بنابراین، آیه فوق نمی‌تواند مکان بهشت را برای ما تعیین کند، تنها چیزی که می‌توانیم بیان کنیم این است که بهشت و جهنم موجودند، اما نظام حاکم بر آنها غیر از نظام دنیوی است. پیرامون مکان آنها نیز تنها می‌توان گفت غیر از خداوند کسی اطلاع ندارد.

۵. ۱. ۳. آیات احاطه جهنم بر کافران

از دیگر آیاتی که موجود بودن جهنم از آن‌ها قابل برداشت است می‌توان به آیه **﴿يَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ﴾** (عنکبوت: ۵۴؛ توبه ۴۹) و آیه **﴿إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا﴾** (کهف: ۲۹) اشاره کرد. بر اساس آیه نخست، خدای متعال کافران در عذاب شتاب می‌کند، حال آنکه عذاب از هر سو آن‌ها را احاطه کرده است و نفرمود در آینده آن‌ها را احاطه خواهد کرد. این امر بر موجود بودن جهنم اشاره می‌کند. (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۹۰؛ فخر رازی، ۱۹۸۶م: ۱۷۰؛ شبلی نعمانی، ۱۳۸۶: ۱۴۳)

خداوند در آیات **﴿لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ﴾** (تکواثر: ۶-۵) به صراحت مشاهده دوزخ را برای اهل یقین ممکن می‌داند و احاطه آن بر کافران را اشاره می‌کند. در این آیات بیان می‌شود اگر شما علم یقین داشته باشید جحیم را خواهید دید، که این مطلب دلیلی بر موجود بودن جحیم است و روشن است که این مشاهده، ناظر به شهود در دنیا است و آلا پس از مرگ همه مردم آن را مشاهده می‌کنند چه در دنیا علم یقینی را کسب کرده باشند یا نه. (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۴۰۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۳: ۹۴-۹۳)

سر آیات فوق آن است که جحیم در باطن انسان‌ها است، پس اگر کسی صاحب علم یقین باشد جحیم را مشاهده خواهد کرد. بنابراین انسان باید تلاش کند پیش از آنکه جحیم را به چشم سر ببیند با یقین آن را درک کند از آیات فوق محیط بودن عالم آخرت بر عالم دنیوی قابل برداشت است. پس از مرگ که پرده‌ها کنار می‌رود انسان‌ها به صورت شهودی بهشت و جهنم خویش را رؤیت خواهند کرد، هر چند اهل معرفت بر خلق کنونی بهشت و جهنم آگاه هستند. چنان‌که بر اساس آیه **﴿وَبُرِّزَتِ الْجَحِيمُ لِمَنْ يَرَى﴾** (نارعات: ۳۶) جهنم هم اکنون موجود است و در روز قیامت که پرده‌ها از دیدگان برداشته می‌شود، ظهور پیدا می‌کند.

همچنین بر اساس آیه **﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا﴾** (نساء: ۱۰) آن‌ها که مال یتیم می‌خورند، هم اکنون در آتش سوزان جهنم گرفتار هستند، ولی از آنجا که چشم حقیقت‌بین ندارند، آتش درون خویش را مشاهده نمی‌کنند. از این روست که برخی از حکما معتقدند آتش جهنم امروز موجود است و دنیا جهانی فانی و فاسد است و آخرت جهان باقی و جاودانه و سراسر نور است و آن صورت حقیقی بهشت و منازل آن صورت‌های حقیقی آخرتی هستند که از این حواس عالم دنیا در پرده و حجاب هستند. هر کس نیز خودش را بشناسد و پروردگاش را بشناسد ذات خود را از این پرده و حجاب دنیایی جدا می‌کند و از اهل آخرت و نعمت‌های آن می‌شود. در مقابل، هر

کس ذات خود را با نیروی ایمان و نور عرفان کامل نکند و از صورت دنیایی خود جدا نشود، پس نجاتی از عذاب آتش برای او نیست و نمی‌تواند آن عالم نورانی را درک کند. (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۱۶)

۵. ۱. ۴. آیات مربوط به داستان آدم و حوا و اسکان آن‌ها در بهشت

برخی از اندیشمندان، داستان آدم و حوا و سکونت آن‌ها در بهشت و خوردن از درخت بهشت و پوشاندن خودشان با برگ بهشت، سپس اخراج آن‌ها را مؤید آن می‌دانند که بهشت و جهنم خلق شده بودند. شاخص‌ترین آیه مورد استناد آن‌ها آیه ﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ (بقره: ۳۵) است. (ر.ک: حلی، ۱۳۸۶: ۵۷۳)

با این حال باید توجه داشت که بهشت آدم و حوا غیر از بهشت جاویدان است و شاید استدلال با آن از این جهت باشد که همان‌گونه که بهشت آدم در این دنیاست، اشکالی ندارد که بهشت جاویدان هم در این دنیا باشد. هر چند برخی از اندیشمندان ضمن آنکه بهشت حضرت آدم علیه السلام را باغی از باغ‌های می‌دانند، چنین استدلالی را نادرست دانسته‌اند، زیرا اگر بهشت آدم علیه السلام جاویدان بود نباید از آن اخراج می‌شد. (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۴: ۴۲۰)

۵. ۲. روایات مربوط به مخلوق بودن بهشت و جهنم

روایات فراوانی به صراحت بر خلق کنونی بهشت و جهنم خلق دلالت دارند. در این بخش برای نمونه به تعدادی از آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. بر اساس روایتی در امالی و توحید صدوق، امام رضا علیه السلام پس از تأیید کردن آفرینش کنونی بهشت و جهنم، درباره پرسش هروی که جماعتی می‌گویند بهشت و جهنم اکنون در قضا و تقدیر هستند و آفریده نشده‌اند، چنین فرمودند: «گویندگان این سخن از ما نیستند و ما هم از آن‌ها نیستیم. کسی که خلقت بهشت و جهنم را انکار کند، پیامبر صلی الله علیه و آله و ما را تکذیب کرده و تحت ولایت ما قرار نخواهد داشت و در آتش دوزخ جاودانه خواهد بود». (ابن بابویه، ۱۳۷۶: ۴۶۱؛ همو، ۱۳۹۸: ۱۱۸؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۱۴؛ همو، ۱۳۷۸: ۱۴۵؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۸ق، ج ۲: ۱۲۳۲)

۲. در تفسیر عیاشی و خصال از امام باقر علیه السلام نقل شده که حضرت فرمودند: «سوگند به خدا که بهشت از ارواح مؤمنان از وقتی که خداوند بهشت را آفریده است خالی نمانده است و جهنم نیز از وقتی که خداوند متعال آن را آفریده است، از ارواح معصیت‌کاران خالی

نمانده است». (عباشی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۲۳۸؛ ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۲: ۳۵۹؛ بحرانی، ۱۳۷۴، ج ۵: ۱۳۲؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۸: ۱۳۳)

استناد به این روایت از باب خلقت کنونی بهشت و جهنم است و در پی اثبات چگونگی قرارگیری ارواح در مکان‌های مادی و معنوی همچون بهشت و جهنم نیست. با این حال، جهت روشن شدن موضوع در روایتی از امام صادق علیه السلام مشاهده می‌کنیم که فرموده‌اند روح با قرارگیری در یک هیكل مثالی پیش از قیامت در بهشت و جهنم استقرار می‌یابد. (مفید، ۱۴۱۴ق: ۸۹-۸۸)

۳. بر اساس روایتی، از امام علی علیه السلام پیرامون مکان بهشت و جهنم پرسیده شد، حضرت فرمود: «بهشت در آسمان و جهنم در زمین قرار دارند». (ابن بابویه، ۱۳۶۲: ۵۹۷؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۸: ۱۲۸)

با توجه به این حدیث و روایات مشابه آن که بر آفرینش کنونی بهشت و جهنم اشاره دارد، اغلب متکلمان معتقدند که بهشت بالای آسمان‌های هفتگانه و زیر عرش است. آن‌ها برای اثبات مدعای خویش به آیه «عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَىٰ» (نجم: ۱۵-۱۴) و به بیان پیامبر صلی الله علیه و آله که فرمودند: «سقف بهشت عرش خداست و جهنم زیر طبقات زمین است»، استناد می‌کنند. البته حق آن است که علم آن به خدای دانا واگذار شود. (ر.ک: تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۵: ۱۱۱؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۹: ۳۶۶؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۸: ۲۰۵؛ شبر، ۱۴۲۴ق، ج ۲: ۴۶۷)

۴. در روایت دیگری پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید: بر در بهشت، دو هزار سال قبل از اینکه خداوند آسمان‌ها و زمین را بیافریند، نوشته شده: «لا اله الا الله محمد رسول الله، علیٰ اخو رسول الله». (ابن بابویه، ۱۳۷۶: ۷۵؛ همو، ۱۳۶۲، ج ۲: ۶۳۸؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۸: ۱۳۱)

از نظر اندیشمندان امامیه، گرچه بهشت و جهنم هم اکنون موجود است، ولی اعمال آدمیان در شکل‌دهی به برخی از خصوصیات و ویژگی‌های آن‌ها نقش دارند. چنان‌که در روایتی چنین آمده است: «هر بار که مؤمن ذکر «لا حول و لا قوة الا بالله» می‌گوید، یک درخت در بهشت غرس می‌شود». (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۸: ۱۴۹) اگر هنوز بهشت و جهنم خلق نشده‌اند، چگونه ممکن است پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در آن داخل شده و به درخت موجود در آن نزدیک شود، پس یا این روایات دروغ است یا بهشت وجود داشته است و پیامبر صلی الله علیه و آله در آن داخل شده است. (ر.ک: حسینی تهرانی، ۱۴۲۳ق، ج ۱۰: ۹۰-۸۶)

بنابراین، این دسته از روایات به موجود بودن بالفعل بهشت و جهنم دلالت دارند. حال اگر ظهور برخی احادیث بر حدوث قیامت در آینده اشاره دارند، بدین معنا نیست که قیامت

اکنون معدوم است و در ادامه یافت می‌شود، بلکه مراد آن است که انسان‌ها در آینده به قیامت می‌رسند. (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۴۰۴)

نتیجه‌گیری

با بررسی دیدگاه اندیشمندان اسلامی درمی‌یابیم که اغلب آن‌ها به آفرینش کنونی بهشت و جهنم باور دارند. در این میان، با وجود اختلاف مبانی کلامی اشاعره با امامیه در زمینه معاد در زمینه خلقت کنونی بهشت و جهنم، اشتراک مشاهده می‌شود. این صاحب‌نظران، افزون بر شواهد روایی برخی آیات را در اثبات مدعای خویش ذکر می‌کنند که عبارت‌اند از:

۱. آیات صریح در مهیا بودن بهشت و جهنم؛

۲. آیات مربوط به معراج پیامبر ﷺ؛

۳. آیات پنجم و ششم سوره تکوین؛

۴. آیات مربوط به داستان آدم و حوا و اسکان آن‌ها در بهشت.

در مقابل، خوارج، جهمیّه، قدریه، گروهی از زیدیه و برخی از اندیشمندان معتزلی به عنوان منکران وجود فعلی بهشت و جهنم دلایلی را ذکر کرده‌اند. در این میان، برخی از متکلمان معتزلی در اثبات مدعای خویش به برخی شواهد قرآنی استناد می‌کنند که عبارت‌اند از:

۱. منافات داشتن خلقت بهشت و جهنم با خلود آن‌ها؛

۲. منافات داشتن خلقت بهشت و جهنم با هلاکت همه موجودات در روز قیامت؛

۳. متصور نبودن بهشت و جهنم به دلیل تداخل اجسام، مگر پس از فنا آسمان و زمین.

افزون بر این، عبث بودن آفرینش بهشت و جهنم پیش از قیامت و همچنین لزوم قرار گرفتن بهشت و جهنم در افلاک یا عالم عناصر یا عالم دیگری عالم را به عنوان دلیل عقلی مطرح می‌کنند. حال آنکه تمامی دلایل ذکر شده این اندیشمندان اعتزالی، ناتمام بوده و مبتنی بر پیش‌فرض‌های عقل‌گرایانه آن‌ها است که بیش از حد خرد استدلال می‌کنند و عدم درک مصلحت خلقت بهشت و جهنم را دلیلی بر عدم آفرینش کنونی آن می‌دانند.

منابع و مأخذ:

- قرآن کریم.
- آبراهاموف، بنیامین (۱۳۸۴)، «خلق و استمرار بهشت و دوزخ در کلام اسلامی»، ترجمه زهرا مؤدب، مجله هفت آسمان، ش ۲۸، ص ۸۷-۱۰۶.
- آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- آمدی، سیف الدین علی بن ابی علی (۱۴۲۳ق)، أبکار الأفكار فی أصول الدین، قاهره: دار الکتب.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۴ق)، إعتقادات الإمامیه، قم: کنگره شیخ مفید.
- _____ (۱۳۷۶)، الأُمالی، تهران: کتابچی.
- _____ (۱۳۹۸ق)، التوحید، قم: النشر الاسلامی.
- _____ (۱۳۶۲)، الخصال، قم: جامعه مدرسین.
- ابن رجب حنبلی، شهاب الدین احمد (۱۴۲۴ق)، أهوال القبور و أحوال أهلها إلی النشور، بیروت: المكتبة العصریه.
- ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغة، قم: الاعلام الاسلامی.
- ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بکر (بی تا)، حادی الارواح إلی بلاد الافراح، بیروت: عالم الکتب.
- ابن میثم بحرانی، میثم بن علی (۱۴۰۶ق)، قواعد المرام فی علم الکلام، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت: دار الفکر.
- استرآبادی، محمد جعفر (۱۳۸۲)، البراهین القاطعه فی شرح تجرید العقائد الساطعه، قم: مکتب الاعلام الإسلامی.
- اشعری، ابوالحسن (۱۳۸۹ق)، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، قاهره: مکتبه النهضه المصریه.

- امین، سیده نصرت (۱۳۶۱)، *مخزن العرفان فی تفسیر القرآن*، تهران: نهضت زنان مسلمان.
- ایچی، میرسید شریف (۱۳۲۵ق)، *شرح المواقف*، قم: الشریف الرضی.
- باقلانی، محمد بن طیب (۱۴۲۵ق)، *الإنصاف فیما یجب اعتقاده*، لا یجوز اعتقاده، لا یجوز الجهل به، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- بحرانی، سید هاشم بن سلیمان (۱۳۷۴)، *البرهان فی تفسیر القرآن*، قم: مؤسسه بعثه.
- تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۷ق)، *شرح العقائد النسفیة*، قاهره: مکتبه الکلیات الأزهریه.
- _____ (۱۴۰۹ق)، *شرح المقاصد*، قم: الشریف الرضی.
- تهانوی، محمد بن علی (۱۹۹۶م)، *موسوعة کشف اصطلاحات الفنون و العلوم*، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
- جعفری، یعقوب (۱۳۷۶)، *تفسیر کوثر*، قم: انتشارات هجرت.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۳)، *تفسیر تسنیم*، قم: مرکز نشر اسراء.
- جوینی، عبدالملک بن عبدالله (۱۴۱۶ق)، *الإرشاد إلى قواطع الأدلة فی أول الاعتقاد*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- حجت خواه، حسین و سعید سنایی مهر (۱۳۹۶)، «حقیقت نفس در اندیشه امامیه از مدرسه کلامی بغداد تا علامه طباطبائی»، *دوفصلنامه انسان پژوهی دینی*، س ۱۴، ش ۳۸.
- حسینی تهرانی، سید محمدحسین (۱۴۲۳ق)، *معاد شناسی*، مشهد: نور ملکوت قرآن.
- حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳ق)، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تعلیق حسن حسن زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
- _____ (۱۳۸۶)، *معارج الفهم فی شرح النظم*، قم: دلیل ما.
- _____ (۱۴۱۵ق)، *مناهج الیقین فی أصول الدین*، تهران: دار الأسوة.

- حمصی رازی، سدید الدین (۱۴۱۲ق)، *المنقذ من التقليد*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- سبحانی، جعفر (۱۴۱۲ق)، *الإلهیات علی هدی الكتاب و السنة و العقل*، قم: المركز العالمی للدراسات الاسلامیه.
- _____ (بی تا)، *بحوث فی الملل و النحل*، قم: النشر الاسلامی.
- _____ (۱۴۲۸ق)، *محاضرات فی الإلهیات*، تلخیص علی ربانی گلپایگانی، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم (۱۳۸۹)، *سرشت انسان در اسلام و مسیحیت*، قم: نشر ادیان و مذاهب.
- سید رضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ق)، *نهج البلاغه*، تصحیح صبحی صالح، قم: هجرت.
- سیوری، جمال الدین مقداد بن عبدالله (۱۴۲۲ق)، *اللوامع الالهیه*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۰۴ق)، *الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور*، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- شبلی نعمانی، محمد (۱۳۸۶)، *تاریخ علم کلام*، ترجمه سید محمد تقی فخر داعی، تهران: اساطیر.
- شهرستانی، محمد بن عبد الکریم بن احمد (۱۳۶۴)، *الملل و النحل*، قم: الشریف الرضی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت: دار العلم.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰)، *أسرار الآیات*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- _____ (۱۳۷۸)، *المظاهر الإلهیه فی أسرار العلوم الکمالیه*، تهران: بنیاد حکمت صدرا.

- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۴)، *ترجمه تفسیر المیزان*، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: ناصر خسرو.
- طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵)، *مجمع البحرین و مطلع النیرین*، تهران: مرتضوی.
- طحاوی، ابن ابی العز حنفی (۲۰۰۵)، *شرح العقیة الطحاویة*، بغداد: دار الكتاب العربی.
- طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق احمد قصیر عاملی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- علوی عاملی، میرسید محمد (۱۳۸۱)، *علاقة التجرید*، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰)، *تفسیر العیاشی*، تهران: المطبعة العلمية.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۹۸۶م)، *الأربعین فی أصول الدین*، قاهره: مكتبة الكليات الأزهرية.
- *شوشکانه علوم انسانی* (۱۴۲۰ق)، *تفسیر مفاتیح الغیب*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فیض کاشانی، ملامحسن (۱۴۱۸ق)، *علم الیقین فی أصول الدین*، قم: انتشارات بیدار.
- قاری، علی بن سلطان هروی (۱۴۲۸ق)، *شرح کتاب الفقه الأكبر*، بیروت: دار الكتب العلمية.
- قجاوند، مهدی و سید عباس ذهبی (۱۳۹۳)، «جسم انگاری متکلمان اسلامی در ماسوی الله»، *مجله خردنامه صدرا*، ش ۷۵.

- قجاوند، مهدی و سید صدالدین طاهری (۱۳۹۳)، «جسم انگاری متکلمان در باره نفس (از قرن سوم تا قرن هفتم هجری)»، دوفصلنامه انسان پژوهی دینی، س ۱۱، ش ۳۱.
- قرشی، سید علی اکبر (۱۳۷۷)، تفسیر احسن الحدیث، تهران: بنیاد بعثت.
- _____ (۱۴۱۲ق)، قاموس قرآن، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- قرائتی، محسن (۱۳۸۳)، تفسیر نور، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
- قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴)، الجامع لاحکام القرآن، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا (۱۳۶۸)، تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ق)، تفسیر القمی، قم: دار الکتب لاهیجی، فیاض (بی تا)، شوارق الالهام، اصفهان: مهدوی.
- _____ (۱۳۸۳)، گوهر مراد، تهران: نشر سایه.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق)، بحار الانوار، بیروت: مؤسسة الوفاء.
- محمدی گیلانی، محمد (۱۴۲۱ق)، تکملة شوارق الالهام، قم: مکتب الاعلام الإسلامی.
- محمدی، علی (۱۳۷۸)، شرح کشف المراد، قم: دار الفکر.
- مفید، محمد بن محمد (الف) (۱۴۱۳ق)، أوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- _____ (ب) (۱۴۱۳ق)، المسائل العکبریه، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- _____ (۱۴۲۴ق)، تفسیر القرآن المجید، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

- مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۴ق)، تصحیح اعتقادات الامامیه، قم: المؤتمر العالمي للشيخ المفید.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱)، تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- مینایی، فاطمه (۱۳۸۵)، «مدخل جزء لایتجزأ»، دانشنامه جهان اسلام، ج ۱۰، تهران: انتشارات دانشنامه جهان اسلام.
- همدانی، قاضی عبدالجبار (۱۹۶۲-۱۹۶۵م)، المغنی فی ابواب التوحید و العدل، تحقیق جورج قنوتی، قاهرة: الدار المصریة.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پروشکاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی