

بسم الله الرحمن الرحيم

بررسی دیدگاه آیت الله محمد فاضل استرآبادی در باب عدم خلود اهل بهشت

چکیده

خلود حیات ابدی در جهان آخرت است. جاودانگی روح آدمی پس از مرگ از آموزه های دین اسلام و بسیاری از ادیان دیگر است. بین متکلمین مسلمان، درباره خلود اختلاف آراء وجود دارد. آیت الله محمد فاضل استرآبادی یکی از علمای عصر حاضر در این زمینه سه دلیل بر عدم خلود اهل بهشت ارائه داده اند. ادله ایشان شامل عدم قابلیت بقاء ابدی برای موجود ممکن، ارث بردن بهشت توسط اهل بهشت و وابسته دانستن بقاء بهشتیان به بقاء آسمان ها و زمین بود. این تحقیق با روش کتابخانه ای و با مرور آیات قرآن کریم و روایات و کتب فلسفی و کلامی به این سؤال پاسخ داده است که چگونه ادله آیت الله فاضل درباره عدم خلود اهل بهشت نقد می شود. بنابر مطالعات انجام شده می توان گفت با رجوع به ادله عقلی و آیات و روایات متناقض با عدم خلود، ادله ایشان نقض می شود و با این ادله نمی توان به خلود اهل بهشت اعتقاد داشت.

واژگان کلیدی: خلود، اهل بهشت، آیات، روایات، اصول فلسفی

مقدمه

این مقاله در پی تحلیل، ارزیابی و نقد نظریه «نابودی اهل بهشت» می‌باشد. این نظریه از سوی آیت الله محمد فاضل (ره) ارائه شده است و به تعبیر وی، این نظر در حد یک فرضیه و احتمال مطرح شده و عقیده قطعی و باور قلبی ایشان نمی‌باشد. از نگاه این فرضیه اهل بهشت بعد از مدتی که از نعمت‌های بهشتی التذاذ و استفاده بردند، دچار فنا و نابودی می‌شوند و از سوی دیگر برای اهل جهنم نیز این اصل پابرجاست در واقع آنها نیز بعد از مدتی که عذاب‌های دردناک، استخوان‌سوز و درهم‌کوبنده‌ی جهنم را تحمل کردند فانی و زایل می‌شوند. گویی این سنت تخلف‌ناپذیر الهی است که هر موجود ممکن محکوم به آن بوده و توان سرپیچی و عصیان از آن را ندارد. در این فرضیه، زوال و نابودی سرنوشت همه ممکنات است و هیچ ممکنی از دایره این نظریه بیرون نمی‌ماند. ادله و استدلال‌هایی از سوی استاد بزرگوار برای تقویت فرضیه «نابودی اهل بهشت» مطرح گشته که یک دلیل عقلی و دو دلیل نقلی قرآنی می‌باشد که در ادامه هر یک از دلایل به همراه نقد آن مطرح خواهد شد.

الف. دلیل عقلی

اولین دلیلی که مرحوم آیت الله فاضل (ره) برای اثبات نابودی اهل بهشت ایراد کردند دلیل عقلی است. گفتنی است موجود ممکن قابلیت بقاء ابدی را ندارد، همانطور که در آغاز کار معدوم بوده و خداوند آن را به وجود آورده است، در پایان کار نیز به همان سرنوشت اولیه خود دچار خواهد شد. اصل در ممکن، عدم و نابودی است، فقط در این بین قدرت و مشیت خدا بر این ممکن تعلق گرفت و او را از صحنه عدم به عرصه وجود کشید ولی بعد از زمان‌هایی، اراده و مشیت خداوندی برداشته می‌شود و ممکن به اصل خویش که همان نابودی می‌باشد برمی‌گردد. صاحب فرضیه در این قسمت برای تقریب مطلب به ذهن، از این مثال استفاده می‌کند، انسان در ذهن خود یک صورت ذهنی ایجاد می‌کند، مثل یک شاخه گل سرخ، یک پرند و یا هر چیز دیگری، این صورت ذهنی مخلوق انسان است و مدتی بر حیات و بقا خود ادامه می‌دهد ولی بعد از مدتی محو و نابود می‌شود. رابطه خدا با مخلوقات در خارج (صفحه عین) دقیقاً شبیه رابطه انسان‌ها با موجودات ذهنی آنهاست (صفحه ذهن). با مطالعه کتب فلسفی و منطقی و کلامی شش نقد بر این دیدگاه وجود دارد که در ذیل بیان می‌شود.

نقد اول

روشن است که این دلیل خطابی و جدلی است نه برهانی و یقینی. بایسته است در وهله نخستین پرسیده شود که چرا موجود ممکن قابلیت بقا ابدی و همیشگی را ندارد و صاحب فرضیه چه دلیل متقن و محکمی بر این مدعا می‌تواند عرضه کند؟ ابتدا باید تحلیل کرد «قابلیت بقاء نداشتن» نسبت به موجود ممکن به چه صورت است؟ و چه عاملی باعث می‌شود که ممکن از بقاء وجودی، آباء داشته باشد و بخواهد بعد از مدتی قابلیت بقاء را از دست بدهد و از بقاء امتناع ورزد؟ سه احتمال برای این پرسش می‌توان در نظر گرفت.

الف. این امتناع از بقاء به خاطر ذات و ماهیت ممکن است.

ب. این عدم قابلیت بقاء به علت عرض لازم ممکن است یعنی ممکن یک عرض لازمی دارد که مانع بقاء وجودی ممکن می‌گردد و استمرار وجودی ممکن را به چالش می‌کشد.

ج. عدم قابلیت، به خاطر یک عرضی مفارق است.

اگر عدم قابلیت بقاء به واسطه احتمال (الف) و (ب) باشد در این صورت می‌بایستی از اول موجود ممکن به وجود نمی‌آمد و در دنیا نیز حتی به اندازه یک

لحظه نمی‌توانست به موجودیت خویش ادامه بدهد؛ زیرا ذاتی لا یتخلف عن الذات و لا یتخلف و عرض لازم نیز یمنع انفکاکه عن الذات.

به عبارت ساده‌تر اینکه اگر گفته شود ممکن قابلیت بقاء ندارد و این قابلیت نداشتن به سبب ماهیت ممکن است و یا عرض لازم آن، در این دو صورت، ممکن در دنیا نیز نباید لحظه‌ای به حیات و بقاء خود ادامه می‌داد. در حالی که خود صاحب ایده نیز قبول دارد ممکنات در دنیا به وجود ادامه داده و به آخرت رسیده‌اند بنابراین احتمال (الف) و (ب) محال و ممتنع می‌باشند.

اگر عدم قابلیت بقاء به واسطه احتمال (ج) باشد یعنی یک عرض مفارقی مانع از بقاء ممکن است و تداوم حیات بر ممکن را به چالش می‌کشد. تکلیف این صورت نیز روشن است؛ زیرا عرض مفارق همانطوری که از نامش مشخص است بعد از مدتی از معروض، مفارقت می‌پذیرد و معروض را به حال خودش وامی‌گذارد. (

خوانساری، 1400، ص. 120) در واقع امکان انفکاک از معروض را دارد. (شیرازی، 1369، ص. 42)؛ لذا اگر انسان معتقد باشد، قابلیت بقاء نداشتن برای ممکن به واسطه عرض مفارقی است که عارض بر ممکن شده و مانع بقاء وجودی آن می‌گردد، معنای این سخن این خواهد بود که وقتی عرض مفارق از این بین برچیده شود، ممکن هیچ مشکل و مانعی برای بقاء و استمرار وجودی ندارد و می‌تواند تا بی‌نهایت بقاء وجودی داشته باشد.

نقد دوم

به مقتضای «اصالة الوجود و اعتبارية الماهية» هر چیزی که در خارج و عالم عین، محقق است وجود می‌باشد و وجود است که ملاء را پر کرده و منشاء آثار می‌باشد ولی ماهیت، صرفاً یک امر اعتباری است. روی این اصل، موجود ممکن در خارج از ذهن هر چه هست، وجود است و غیر از وجود، چیز دیگری نمی‌باشد و این وجود چون معلول خدا می‌باشد بنابراین وابسته صرف به حضرت حق می‌باشد و به غیر از افاضه و داده خداوند موجودات امکانی هیچ چیز از پیش خود ندارند و هر چه دارند وجود است و این وجود افاضه خدا می‌باشد. پس موجودات ممکن، عین ربط، عین تعلق محض و وابستگی به خدای متعال می‌باشند و ممکن، فی حد نفسه در خارج به پوج محض و لا شئییت است. بر این اساس اینکه گفته می‌شود ممکن فی حد ذاته، قابلیت بقاء ندارد، سخن درستی نیست زیرا ممکن فی حد ذاته هیچ چیزی نیست و عدم محض می‌باشد و سخن از قابلیت بقاء داشتن و یا نداشتن در مورد او، سالبه به انتفاء موضوع است.

موجودات تا وقتی که باب فیض خداوندی به روی آنها باز باشد هستند و خواهند بود. درواقع ممکن الوجود پس از موجود شدن، واجب الوجود بالغیر نامیده می‌شود. (مطهری، 1397، ص. 241)

از آنجایی که خدا دائم فیض و دائم الجود است (صدرالدین شیرازی، 1981م، ص. 308) و فیض‌اش به مخلوقات انقطاع نمی‌یابد، بنابر این موجودات ممکن نیز برای همیشه و ابد سر سفره فیض لایتناهی حضرت حق، مهمان‌اند. به تعبیر فلسفی، چون خدا، علت تام برای مخلوقات است (طباطبایی، 1374، ص. 167) و با وجود علت تامه وجود معلول حتمی و ضروری است پس تا خدا هست، مخلوقاتش نیز خواهند بود.

نقد سوم

انسان تا وقتی که اراده و مشیت خود را متوجه یک صورت ذهنی می‌کند، بلافاصله آن صورت ذهنی در انسان موجود شده و در محضر او حاضر می‌گردد (ابن سهلان، 1383ه.ش، ص. 54) و تا وقتی که اراده و توجه و تمرکز انسان به آن صورت ذهنی ادامه و استمرار داشته باشد و آن صورت ذهنی بی‌هیچ مؤونه‌ای و مشقتی به

بقاء وجودی خود ادامه می‌دهد ولی چون که انسان به امور مختلفی اشتغال می‌یابد و مسائل گوناگونی بر انسان عارض می‌گردد و با پیدایش مسائل جدید و صورت‌های ذهنی تازه، معمولاً انسان از توجه و تمرکز به صورت قبلی غفلت می‌ورزد و اراده و مشیت خود را به صورت ذهنی جدید معطوف می‌دارد و در این هنگام، آن صورت قدیمی از مدار توجه انسان خارج شده و وجودش از بین می‌رود ولی خدای متعال، قابل مقایسه با انسان نیست زیرا خداوند در عین اشتغال به امور مختلف از هیچ امری غفلت نمی‌ورزد و چنین نیست که با اشتغال به صورتی و شیءای از شیء دیگری غافل شود و دچار نسیان و فراموشی گردد زیرا خدای متعال دارای اسم «یا من لا یشغله شأن عن شأن» است (شریف الرضی، 1414 ه.ق، خطبه 177). درواقع شانی یا موجودی، خدا را از موجود دیگر غافل نمی‌سازد و برای همیشه هر موجودی در ذیل عنایت، اراده و مشیت خداوند قرار دارد و به هیچ روی از این مدار و محور خارج نمی‌گردد. این انسان هست که از رهگذر محدودیت وجودی، وقتی به امر حادث و تازه‌ای برمی‌خورد، بیشتر اوقات از امور قبلی غافل می‌شود. اراده، علم و مشیت حضرت حق لایتناهی بوده و دارای هیچ حد و اندازه‌ای نمی‌باشد پس مقایسه اوصاف خداوند با اوصاف محدود انسان، قیاس مع الفارق است.

نقد چهارم

اجتماع نقضین، بالبداهة محال است و هیچکس تردیدی در این مسأله ندارد. فیلسوفان، امتناع اجتماع تفیضین را ام القضا یا می‌دانند. (مطهری، 1387، ص. 79) و هر قضیه‌ای در صحت و سقم خود نیاز به این مادر قضا یا دارد. به حکم امتناع اجتماع نقیضین نه چیزی از عدم به وجود می‌آید و نه چیزی از وجود به عدم می‌رود. در غیر این صورت اجتماع نقیضین واقع می‌شود که امری محال است. اگر فرض شود عدمی موجود شود معنایش این خواهد بود که نیستی به هستی تبدیل شده است و این امر کاملاً بدیهی است که نیستی چیزی نیست که به هستی تبدیل شود و از سوی دیگر هستی هم نیستی نمی‌شود زیرا وجود، وجود است و عدم، عدم. باور به این که موجودات، اول نیست بودند و سرآخر هم به نیستی برمی‌گردند، در حقیقت به اصالة العدم، اقرار نموده‌ایم و به این معنا قائل شده‌ایم که إنا للعدم و إنا إلی العدم راجعون (ما از عدمیم و به سوی عدم برمی‌گردیم). این باور به طور قطع محال است.

نقد پنجم

با پذیرش این نظریه وقتی موجودات معدوم شدند، آیا بعد از معدوم شدنشان خدا به آنها (اهل بهشت و جهنم) علم دارد یا ندارد؟ اگر خدا به آنها دیگر علم ندارد یعنی به محض نابود شدن موجودات، علم خداوند به آنها نیز نابود می‌گردد (صدرالدین شیرازی، 1354، ج 3، ص 235). در این صورت به ناچار باید پذیرفت علم خدا که عین ذات خداست با نابود شدن اشیاء، نابود شده است و روشن است که چنین ادعایی در خصوص خدای متعال، محال است. اگر فرض شود با معدومیت اشیاء، علم خدا زائل نگشته و خدا به اشیاء معدومه علم دارد، در این صورت، علم خدا به آن اشیاء معدوم با علم حصولی است یا علم حضوری؟ تحقق علم حصولی در خدا مستلزم تالی فاسده‌ای است که نمی‌توان به آنها ملتزم شد. از قبیل اینکه خدا صورت ذهنی داشته باشد، خدا ذهن داشته باشد و این صورت ذهنی بخواهد منطبق بر بیرون از وجود خدا باشد که این امور بر خدا، محال است. در اصل علم حصولی، علمی اکتسابی است که بعداً بر وجود عالم عارض می‌گردد، ولی علم خداوند که اکتسابی نیست بلکه ذاتی است پس چاره‌ای و راهی بر خصم باقی نمی‌ماند الا اینکه بگوید خدا به اشیاء معدوم شده علم حضوری دارد و روشن است که علم حضوری وقتی معنا دارد که خود آن اشیاء حضور داشته باشند و معدوم نشده باشند (طباطبایی، 1427 ه.ق، ج 2، ص 153).

نقد ششم

در فلسفه ثابت شده است که هر موجود ممکن به دو وجوب و ضرورت پوشیده است، وجوب قبل از وجود و وجوب بعد از وجود. (کل ممکن مخفوف بالوجوبین) (ابراهیمی دینانی، 1380، ج 1، ص. 421) به تحلیل عقلی هر ممکن قبل از مرحله وجود می‌باید به مرحله وجوب برسد تا موجود گردد به اصطلاح: «الشیء ما لم یجب لم یوجد» (جمعی از محققین، 1387، ج 2، ص. 132) و آنگاه که ماهیت ممکنه لباس وجود بر تن کرد، یک ضرورت دیگری به حکم عقل او را همراهی می‌کند که به آن ضرورت به شرط محمول می‌گویند. بنابر این همه ماهیات ممکنه وقتی که پا به عرصه وجود نهادند، یک وجوب سابق و یک وجوب لاحق آنها را همراهی کرده است (مصباح یزدی، 1387، ج 2، ص. 222) و هرگز این دو ضرورت و وجوب از ماهیت موجوده قابل انفکاک و جدایی نیست، بر همین اساس است که این ممکن موجود، هرگز و هرگز از صحنه وجود خارج نمی‌گردد.

ب. ارث برده شدن بهشت

دومین دلیلی که بر اثبات فرضیه «نابودی اهل بهشت» از سوی آیت الله محمد فاضل بیان شده، آن دسته از آیات قرآنی است که دربردارنده این مفهوم است که اهل بهشت، بهشت را به ارث می‌پرند. این آیات عبارتند از:

1. سوره مریم، آیه 63: «تِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي نُورِثُ مِنْ عِبَادِنَا مَنْ كَانَ تَقِيًّا؛ این همان بهشتی است که به بندگان پرهیزگار خود، به ارث می‌دهیم.»
2. سوره زحرف، آیه ۷۲: «وَتِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي أُورِثُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ؛ این بهشتی است که شما وارث آن می‌شوید بخاطر اعمالی که انجام می‌دادید!
3. سوره اعراف، آیه ۴۳: «وَتُؤَدُّوا أَنْ تِلْكَ الْجَنَّةُ أُورِثُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ؛ (در این هنگام) به آنان ندا داده می‌شود که: «این بهشت را در برابر اعمالی که انجام می‌دادید، به ارث بردید!»
4. سوره مومنون، آیه 11: «الَّذِينَ يَرْتُوبُونَ الْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ؛ (وارثانی) که بهشت برین را ارث می‌برند، و جاودانه در آن خواهند ماند!
5. سوره شعراء، آیه ۸۵: «وَاجْعَلْنِي مِنْ وَرَثَةِ جَنَّةِ النَّعِيمِ؛ و مرا وارثان بهشت پر نعمت گردان!»

در این آیات از ماده (ارث) استفاده کرده و اهل بهشت را وارث بهشت معرفی نموده است. واژه ارث و وراثت در محاورات عرفی و فقهی به این معناست که بعد از آنکه شخص اول مالی را با مردن خود و یا با جلاء وطن و امثال آن ترک گفته باشد، این مال یا شبه مال به شخص دیگری برسد.

مال و اموال دنیوی در بین اهل دنیا، دست به دست می‌چرخد و از نسل‌های قبلی به نسل‌های بعدی به ارث می‌رسد. با توجه به این آیات، می‌توان گفت که بهشتی‌ها بعد از مدتی که خدا داند چقدر است، نابود می‌شوند و پوچ می‌گردند و باز بهشت به گروه بعدی به ارث می‌رسد.

نقد اول

برداشت‌هایی که مفسرین از آیات وراثت بهشت داشته‌اند و احتمالاتی که در خصوص معنا و محتوای این دسته از آیات داده‌اند، فرسخ‌ها با نظریه «نابودی اهل آخرت»، فاصله دارد که حتی کوچکترین مناسبت بین برداشت مفسرین با این نظریه نیست. حال در ادامه به برداشت مفسرین در این آیات اشاره می‌شود.

برداشت اول: وراثت در این آیات از باب استعاره است، همانگونه که ورثه و وراثت به خاطر نسبتی که با مؤرث دارند مستحق ارث می‌باشند، اهل بهشت نیز به جهت اعمال صالح و رفتارهای حسنه استحقاق بهشت را دارند. پس وراثت مستعار است برای استحقاق» (صافی، 1418 ه. ق، ج 16، ص. 321).

برداشت دوم: هم چنانکه میراث به وراث می‌رسد بدون اکتساب، بهشت و نعمت‌های آن به اهل بهشت منتقل می‌شود بدون اکتساب. حال ممکن است کسی بگوید اهل بهشت با اعمال صالحه خود بهشت را کسب کرده‌اند و هزینه آن را پرداخت نمودند. طرفداران این برداشت جواب می‌دهند که نعمتهای بهشتی آنقدر بزرگ و با ارزش هستند که اعمال صالحه مومنان در قبال آن هیچ ارزشی ندارد (مکارم شیرازی، 1371، ج 14، ص. 202؛ طیب، 1378، ج 8، ص 464).
 برداشت سوم: خداوند متعال بر هر فردی از افراد بشر، یک منزلی در بهشت قرار داده و یک منزلی در جهنم. حال انسان که با اراده و اختیار خود آزاد گذاشته شده است، می‌تواند با انجام اعمال حسنه، بهشتی شود و در منزل بهشتی‌اش اتراق نماید و یا با ارتکاب معاصی و کبائر جهنمی گردد و روانه منزل جهنمی‌اش شود. اگر کسی از اهل بهشت شد، منزلی که در جهنم داشت را به جهنمی‌ها می‌دهد و در عوض اگر کسی جهنمی شد، منزلی که در بهشت داشت را به اهل بهشت واگذار می‌نماید و در حقیقت می‌توان گفت منازل اهل جهنم را در بهشت، اهل بهشت به میراث می‌برند و منازل اهل بهشت در جهنم را اهل جهنم، با ارث تصاحب می‌کنند» (ثقفی تهرانی، 1398 ه.ق، ج 2، ص. 427).

روایاتی در این خصوص از معصومین (علیهم السلام) نقل شده است. مثلاً از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) روایت شده که «ما منکم من أحد إلا وله منزلان، منزل فی الجنة و منزل فی النار قان مات و دخل النار ورث اهل الجنة منزله» (طبایعی م.، 1363، ج 8، ص. 146) و در کتاب روض الجنان و همچنین زادالمسیر بیان شده است که بهشت را به نظر کفار درآرند و مقام‌های ایشان را که اگر ایمان آورده بودند نشان می‌دهند و در جلوی چشم ایشان آن را به اهل بهشت دهند تا حسرت ایشان زیاد گردد (کاشانی، 1336، ج 6، ص. 211).

نظیر این روایت را قمی در تفسیر خود به سندی که به ابی بصیر دارد از امام صادق (علیه السلام) آورده است که در ضمن حدیثی مفصل همین مطلب را فرمود و باز نظیر آن بر ذیل آیه «وَأَنذَرُكُمْ يَوْمَ الْخُسُوفِ إِذْ قُضِيَ الْأَمْرُ؛ آنان را از روز حسرت [= روز رستاخیز که برای همه مایه تأسف است] بترسان، در آن هنگام که همه چیز پایان می‌یابد!» (مریم، 39) از معصوم (علیه السلام) نقل شده است. (جعفری، 1376، ج 6، ص. 531) بر اهل بهشت هم چنین است وقتی به جهت تقوا و ورع صاحب بهشت شدند دیگر بعد آن فسخ و استرجاع نیست.

برداشت پنجم: تجسم اعمال واقعی است که برخی از روایات بر آن صحه می‌گذارند. طبق مبنای تجسم اعمال، کارهای خوب و شایسته، باطنی زیبا دارند و به صورت گل و شیر و عسل و ... تجسم پیدا می‌کنند و در مقابل، کارهای زشت و ملکات ناپسند نیز به شکل‌های وحشتناک و ترسناک همچون مار و عقرب و آتش و ... نمایان می‌گردند. پس بر این اساس می‌توان گفت که بازمانده و میراث اعمال حسنه، بهشت است و باقی مانده و میراث اعمال سیئه، جهنم می‌باشد. از آنجایی که دنیا، دار عمل و زراعت است و آخرت، دار مجازات و درو کردن می‌باشد. از این جهت در آیات قرآنی از بهشت تعبیر به «ارث» شده است که اهل بهشت به خاطر کارهای خوبی که داشتند و اعمال حسنه‌ای که به جای آورده‌اند در جهان آخرت از تجسم این اعمال که همان بهشت باشد برخوردار می‌شوند (شاه عبدالعظیمی، 1363، ج 11، ص. 496) در حقیقت اعمال حسنه در دنیا مانده و با باطن خودشان که همین بهشت باشد را بر صاحبان خود به ارث باقی گذاشته‌اند.

نقد دوم

قرآن کریم در سی و نه مورد صفت خلود را بر اهل جهنم و چهل و دو مورد این صفت را بر اهل بهشت اثبات می‌کند و حتی در یازده مورد این صفت خلود را با وصف «ابد» همراه ساخته است مثلاً در مورد اهل بهشت در سوره مائده آیه 119 می‌فرماید: «لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا؛ رای آنها باغهایی از بهشت است که نهرها از زیر (درختان) آن می‌گذرد، و تا ابد، جاودانه در آن می‌مانند؛»

و یا در مورد اهل جهنم در آیه 23 سوره جن آمده است: «وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ تَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا؛ و هر کس نافرمانی خدا و رسولش کند، آتش دوزخ از آن اوست و جاودانه در آن می ماند!» روشن است وقتی که «خلود» با «ابد» قرین هم شوند دلالت بر همیشه همیشه می کنند و نظر بر این دارند که پایانی و انقطاعی بر کار اهل بهشت و جهنم نیست بنابر این آیات «ارث» را می بایستی به نحوی معنا کرد که با این آیات که چندین برابر آن ها می باشد در تعارض و تخالف قرار نگیرد.

نقد سوم

روایات بسیار زیادی که در حد تواتر است از معصومین (علیهم السلام) نقل شده که دلالت صریح و روشن بر بقاء ابدی اهل آخرت دارد. با رجوع به جوامع روایی از قبیل کتاب و نرم افزار می توان اوصاف بهشت و جهنم را مورد مطالعه قرار داد و واژه خلود و ابد را در آنها جستجو کرد. با وجود روایات فراوانی که در این زمینه وجود دارد، می توان اطمینان حاصل کرد. برای نمونه ها به چند مورد حدیث و آیه در ذیل اشاره می شود:

1. سوره غافر، آیه 39: «بَا قَوْمِ إِنَّمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا مَتَاعٌ وَإِنَّ الْآخِرَةَ هِيَ دَارُ الْقَرَارِ؛ ای قوم من! این زندگی دنیا، تنها متاع زودگذری است؛ و آخرت سرای همیشگی است!»
2. امام علی (علیه السلام): «من عمر دار اقامته فهو العاقل» (آمدی، 1410 ه.ق، ج 1، ص. 608)
3. امام علی (علیه السلام): «الدنيا أمد الآخرة ابد» (لیثی واسطی، 1376 ه.ش، ج 1، ص. 36)
4. امام علی (علیه السلام): «الآخرة دار مستقرکم فجهزوا إليها ما بقی لکی» (آمدی، 1410 ه.ق، ج 1، ص. 115)
5. امام علی (علیه السلام): «اجعلوا اجتهدکم فيها التزود من يومها القصیر لیوم الأخرة الطویل فانها دارالنقل و الآخرة دار القرار و الجزاء». (کلینی، 1382 ه.ق، ج 8، ص. 173)
6. امام علی (علیه السلام): «انما الدنيا دار مجاز و الآخرة دار قرار اتخذوا من ممرکم لممرکم» (شریف الرضی، 1414 ه.ق، ص. 320، خطبه 202)
7. امام علی (علیه السلام): «غاية الآخرة البقاء» (لیثی واسطی، 1376 ه.ش، ج 1، ص. 348)
8. امام علی (علیه السلام): «لکل شيء من الآخرة خلود و بقاء» (آمدی، 1410 ه.ق، ج 1، ص. 542)

نقد چهارم

اگر فرض نویسنده پذیرفته شود این سوال مطرح می شود چرا از معصومین (علیهم السلام)، اعم از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و یا دوازده امام (علیهم السلام) حدیث یا روایتی در این زمینه صادر نشده است. اگر پایان کار اهل بهشت و جهنم نابودی است چرا مسأله ای به این مهمی از نگاه و بیان معصومین (علیهم السلام) به دور مانده، و در این خصوص از آن بزرگواران چیزی نقل نشده است و صاحب فرضیه نیز یک حدیث صحیح السندی به عنوان مؤید بر برداشت خود از کلام معصومین (علیهم السلام) ذکر نکرده است. نمی توان پذیرفت معصومین (علیهم السلام) که بیان کننده معارف بلند قرآنی بودند مسئله نابودی آخرت را مسکوت گذاشته و سخنی در این باب، هر چند مجمل و کوتاه بر زبان جاری نساخته باشند.

نقد پنجم

ذهنیت و برداشت عمومی اهل شرع و متشرعین، اعم از شیعه و سنی، بر این است که اهل آخرت ابدی و همیشگی هستند. آیا این ذهنیت عمومی ریشه در تعالیم قرآن ندارد و ناشی از تعلیمات معصومین نیست؟ چرا در این ۱۴۰۰ سال، عالمی از علمای بزرگ دین، این ذهنیت را مخدوش نساخته است؟ چگونه می‌شود اکثر اهل اسلام در یک مسأله اعتقادی همه و همه دچار اشتباه و انحراف بوده باشند؟ آیا قاعده لطف، که یکی از قواعد کلامی است و شیعه به شدت به آن اعتقاد دارد، اقتضاء نمی‌کرد که خداوند جلو این کژفهمی عمومی را بگیرد؟ و لاقلاً برای اتمام حجت هم که شده بود، این مسئله را از زبان امامی و یا عالمی جاری سازد؟

ج: زمان‌دار کردن آسمان و زمین

سومین و آخرین دلیلی که در مقام دفاع و تبیین نظریه نابودی اهل بهشت، بیان شده به آیات 106 - 108 سوره مبارکه هود اشاره دارد. خدای متعال در این آیه بنای اهل جهنم در جهنم را و اهل بهشت در بهشت را تا مادامی که آسمان‌ها و زمین باقی است معین کرده است. «فَأَمَّا الَّذِينَ شَفَعُوا 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 مَجْدُوذٍ؛ أَمَّا أَنَّهُمْ فِيهَا لَا يَمُوتُونَ» و «زفیر» و «شهیق» [= ناله‌های طولانی دم و بازدم] است.... جاودانه در آن خواهند ماند، تا آسمانها و زمین بریاست؛ مگر آنچه پروردگارت بخواهد! پروردگارت هر چه را بخواهد انجام می‌دهد! اما آنها که خوشبخت و سعادتمند شدند، جاودانه در بهشت خواهند ماند، تا آسمانها و زمین بریاست، مگر آنچه پروردگارت بخواهد! بخششی است قطع نشدنی!»

آیات مذکور دلالت صریحی دارند بر اینکه جهنمیان و بهشتیان تا وقتی بقاء دارند که آسمان‌ها و زمین بقاء داشته باشد. با توجه به آیاتی که دلالت دارد بر زوال و نابودی آسمان‌ها و زمین از قبیل آیات احقاف، 3؛ انبیاء، 104؛ زمر، 67؛ واقعه، 6 آسمان‌ها و زمین همیشگی نیستند. بنابر این از کنار هم قرار دادن این دو دسته از آیات قرآنی، به راحتی چنین استنتاج می‌شود که اهل آخرت نیز بالاخره یک روزی زایل و نابود می‌گردند.

نقد اول

نقدهای 2، 3، 4 و 5 که در دلیل قبلی اشاره شد بر این استدلال نیز قابل طرح می‌باشند که از بازگویی آنها صرف نظر می‌شود.

نقد دوم

این استدلال حامل مغالطه اشتراک لفظی می‌باشد. زیرا آسمانها و زمینی که بقاء اهل آخرت بر آن دو مشروط شده است با آسمان‌ها و زمینی که زوال‌پذیر و ازین‌رفتنی هستند صرفاً در اسم و واژه با هم مشترک هستند، و الا به لحاظ واقعیت، تفاوت فاحشی با هم دارند؛ زیرا در قرآن کریم آیاتی وجود دارد که در آنها خدای تعالی آسمان‌ها و زمینی برای قیامت معرفی می‌کند که غیر از آسمان‌ها و زمین دنیا است. مانند آیه «يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ وَتَبَرُّوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ» (ابراهیم، ۴۸) و همچنین آیه ۷۲ سوره زمر، و آیه ۲۱ سوره رعد ر این مطلب اشاره دارد.

بنابر این آسمان و زمینی که بقاء اهل آخرت به وجود و بقاء آنها مشروط شده است. آسمان‌ها و زمین آخرت است که برای همیشگی و ابدیت باقی می‌مانند؛ ولی آسمانها و زمینی که زایل شده و از بین می‌روند آسمان و زمین دنیا می‌باشد. (طباطبایی م. ، 1363، ج 12، ص. 87)

امام سجّاد (علیه السلام) می‌فرماید آیه *يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ*؛ بدان معناست که این زمین به زمینی تبدیل می‌شود که کسی بر آن زمین مرتکب گناه نشده است. آن زمین برجسته است و در آن کوه و گیاه به چشم نمی‌خورد، همچنان که روز نخست، خداوند آن را گسترانید و به قدرت و عظمت خدای متعال، عرش خدا بر روی آب قرار خواهد گرفت همان‌طور که اوّل خلقت بوده است (حویزی، 1415 ه.ق، ج 4، ص. 515).

با توجه به آیه 16 سوره حاقه تا آسمان‌ها و زمین دنیا شکافته نشود قیامت برپا نمی‌گردد؛ زیرا یکی از نشانه‌های قیامت از منظر قرآن خرابی آسمان‌ها و زمین دنیا می‌باشد ولی آسمان‌ها و زمین آخرت همیشگی می‌باشند.

نتیجه‌گیری:

نظریه نابودی اهل آخرت که از سوی مرحوم آیت الله محمد فاضل مطرح شد، صرفاً یک برداشت از آیات قرآن و مسائل فلسفی بوده و در حد احتمال و فرضیه می‌باشد. چون آیاتی که در این زمینه مطرح شده است متشابه هستند نه محکم؛ لذا صراحت بر این معنا که اهل آخرت نابود می‌شوند، ندارند. بنابر این نظریه مزبور تنها پشتوانه و حمایتی که از آیات به نفع خود می‌تواند جلب کند، در رتبه «تشابه» است و این «تشابه» با برداشت‌ها و تفسیرهای دیگر که مؤیداتی از روایات به همراه دارند، در تعارض و تراحم می‌باشد و توان مواجهه و هماوردی با آنها را ندارد. دلیل فلسفی مطرح شده نیز با برخی از اصول فلسفی در تعارض است. ناگفته نماند در عرفان نظری آموزه‌ای با عنوان «فناء فی الله» و «بقاء بالله»، مطرح است که با نظریه نابودی اهل آخرت صرفاً در لفظ فناء و نابودی مشترک است و گر نه به اعتبار مضمون و مفهوم بین این دو بحث تفاوت فراوانی وجود دارد و هرگز این دو سخن با هم همخوانی ندارد و نباید با هم خلط و اشتباه شوند.

فهرست منابع

قرآن کریم

1. ابراهیمی دینانی، غلام‌حسین (1380). قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
2. ابن سهلان، زین الدین (1383 ه.ش). البصائر النصیریة فی علم المنطق. تهران: شمس تبریزی.
3. آمدی، عبدالواحد بن محمد (1410 ه.ق). غررالحکم و درر الکلم. قم: دارالکتاب الاسلامی.
4. ثقفی تهرانی، محمد (1398 ه.ق). روان جاوید در تفسیر قرآن مجید. تهران: برهان.
5. جعفری، یعقوب (1376). تفسیر کوثر. قم: هجرت.
6. جمعی از محققین (1387). دانشنامه کلام اسلامی. موسسه امام صادق (علیه السلام).
7. حویزی، عبدعلی بن جمعه (1415 ه.ق). تفسیر نورالثقلین. قم: اسماعیلیان.
8. خوانساری، محمد (1400). منطق صوری. تهران: دیدار.
9. شاه عبدالعظیمی، حسین (1363). تفسیر اثني عشری. تهران: میقات.
10. شریف الرضی، محمد بن حسین (1414 ه.ق). نهج البلاغه. قم: دارالهجرة.

11. شیرازی، قطب الدین (1369). *درة التاج (منطق)*. تهران: حکمت.
12. صافی، محمود (1418 ه.ق). *الجدول فی اعراب القرآن و صرفه و بیانه مع فوائد نحویة هامة*. سوریه: دارالرشید.
13. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (1354). *المبداء و المعاد*. (س. آشتیانی، تدوین) تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
14. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (1981م). *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
15. طباطبائی، محمدحسین (1427 ه.ق). *بداية الحکمه*. (ع. زارعی سبزوار، تدوین) قم: موسسه نشر اسلامی.
16. (1363). *المیزان فی تفسیر القرآن*. امیرکبیر: تهران.
17. (1374). *بداية الحکمه*. قم: موسسه نشر اسلامی.
18. طبرسی، فضل بن حسن (1359). *مجمع البیان*. تهران: فراهانی.
19. طیب، سید عبدالحسین (1378). *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*. تهران: اسلام.
20. کاشانی، ملافتح الله (1336). *منهج الصادقین فی الزام المخالفین*. تهران: کتابفروشی اسلامیة.
21. کلینی، محمد بن یعقوب (1382 ه.ق). *الروضة من الکافی*. تهران: کتابفروشی اسلامیة.
22. لئی و اسطی، علی بن محمد (1376 ه.ش). *عیون الحکم و المواعظ*. قم: موسسه علمی فرهنگی دارالحديث.
23. مصباح یزدی، محمدتقی (1387). *شرح نهاية الحکمة*. (ع. عبودیت، تدوین) قم: موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
24. مطهری، مرتضی (1387). *آشنایی با علوم اسلامی 1 (منطق، فلسفه)*. تهران: صدرا.
25. (1397). *شرح منظومه (جلد 1)*. تهران: صدرا.
26. مکارم شیرازی، ناصر (1371). *تفسیر نمونه*. تهران: دارالکتب الاسلامیة.