

بررسی مفهوم بهشت در اندیشه‌های دینی

ناصر گذشته

دانشکده الهیات، دانشگاه تهران

چکیده:

این مقاله پس از بررسی کوتاه ریشه واژه بهشت و جایگاه آن در ادیان پیش از اسلام، این مفهوم را در فرهنگ اسلامی از جنبه‌های گوناگون پیگیری می‌کند و نخست بهشت را در قرآن کریم مورد بررسی قرار می‌دهد، آنگاه به بهشت در احادیث می‌پردازد. سپس مسائل فلسفی و کلامی و عرفانی مربوط به بهشت را طرح می‌کند.

کلید واژه‌ها: بهشت، جَنَّت، فردوس، وهیشت، پل چینود، پردیس، گنا. در باورهای دینی، بهشت جایگاه پرنعمت و لذت‌بخشی است که در آخرت، پارسایان و نیکوکاران را به آنجا می‌برند. در قرآن کریم جایگاه آن جهانی نیکوکاران عموماً «جَنَّة»، و در یک مورد «فردوس»، و در یک مورد نیز «جَنَّت الفردوس» و مکرراً «جَنَّت عدن» نامیده شده است. فارسی‌زبانان در ترجمه قرآن و در عرف گفتگو واژه «بهشت» را معادل جَنَّت به کار می‌برند.

ریشه‌شناسی و باورهای دینی پیش از اسلام

بهشت واژه اوستایی وهیشت^۱ ریشه گرفته است. وهیشت از دو واژه وُهو (= خوب)^۲ و ایشت (علامت تفضیل) تشکیل شده و به معنای خوبتر و نیکوتر است. این واژه صفت تفضیلی از برای موصوفی محذوف یعنی واژه اَنگُهو (جهان، هستی) است.

1. Vahishta

2. Vohu

آنکھو و هیشْت مجموعاً به معنای جهان برتر و عالم نیکوتر است (نیبرگ^۱، ۲۳۱؛ پورداود، فرهنگ، ۵۶-۵۵/۱؛ بهرامی، ۱۳۰۵-۱۳۰۶؛ بارتولمه^۲، ۱۳۹۹؛ جکسون^۳، ۶۸۵/۲).

بنابر باورهای آیین زرتشتی دربارهٔ روز رستاخیز، ارواح مردگان باید از پل چینود (صراط) بگذرند و در سر این پل است که کردار نیک از کردار بد شناخته می‌شود. نیکوکاران از این پل گذشته، راهی بهشت و پردیس (فردوس) می‌شوند (ایرانیکا^۴، ذیل «چینودپل»؛ شایست ناشایست، ۸۳-۸۴؛ پورداود، مقدمهٔ گاتاها، ۵۵-۵۹؛ آموزگار، ۷۹-۸۰). فردوس معرب واژهٔ پردیس است که خود از واژهٔ پارادید^۵ که واژه‌ای مادی است، ریشه گرفته‌است. اردشیر سوم در سنگ نبشتهٔ شوش کاخ خود را پارادید خوانده‌است. این کلمه از دو جزء پارا^۶ (پیشوندی به معنی «آنسو» و «برتر») و دید^۷ به معنی «روی هم چیده»، «بنا»، «دژ» ترکیب یافته و کلاً به معنای «دژ برین» است. باید توجه داشت که این واژه دارای بار معنایی روحانی بوده است، چرا که شاه نماینده خدا بر زمین به شمار می‌رفت (مجتبائی، ۱۴۹-۱۵۱). این واژه به اوستا راه یافته و در آن به صورت پئیری دژها^۸ ضبط شده است. در زمان هخامنشیان در ایران بزرگ خاصه در آسیای صغیر پئیری دژها (فردوسها) به باغهای باشکوه حاکمان و بزرگان اطلاق می‌شد. مورخان یونانی برای این باغها همان واژهٔ ایرانی را به صورت پارادئی سوس^۹ به کار برده‌اند. در اکدی متأخر پارادیسو^{۱۰}، در عبری پردس^{۱۱}، و در آرامی و سریانی و ارمنی همین واژه با اندک تفاوتی به کار رفته است که همه ریشه ایرانی دارند. این کلمه اکنون در همهٔ زبانهای اروپایی رایج است (وندیداد، فرگرد ۳ بند ۱۸، فرگرد ۵ بند ۴۹؛ جفری، ۳۲۶-۳۲۸؛ معین، ۱۴۵۵-۱۴۵۶).

واژهٔ پردسا در عهد عتیق سه بار، و هر بار در معنای باغ غیر روحانی استعمال شده‌است. در ترجمهٔ یونانی عهد عتیق واژهٔ پارادئی سوس^{۱۲} چهار و هفت بار به کار رفته است. این کثرت استعمال از آن روست که این واژه را معادل چهار واژهٔ عبری پردس،

- | | | | |
|---------------|----------------|------------|----------------|
| 1. Nyberg | 2. Bartholomae | 3. Jackson | 4. Iranica |
| 5. Paradayda | 6. Para | 7. Dayda | 8. Pairi daēza |
| 9. Paradeisos | 10. Pardisu | 11. Pardes | |

گن^۱، گنا^۲ (شکل عربی آن: جَنَّة) و ئین^۳ قرار داده‌اند. به هر حال در این ترجمه در سفر پیدایش (۲ و ۳)، سیزده بار واژه پارادئی سوس به کار رفته است. ترجمه مذکور افزون بر این سیزده مورد، هفت بار دیگر نیز این واژه را به کار برده و به معنای باغ خدا گرفته است. این ۲۰ مورد، جابجایی مهمی را از معنای غیر روحانی پرديس به معنای دینی آن نشان می‌دهد. پارادئی سوس در نوشته‌های بین‌العهدینی، خاصه در ادبیات مکاشفه‌ای، در مفهوم خاص معاد اندیشانه بسط پیدا کرد. کاربرد پرديس در عهد جدید به کار برد بین‌العهدینی و یهودی این واژه مربوط می‌شود. این واژه سه بار در عهد جدید آمده و هر سه بار به معنای پرديس معاد اندیشانه آمده و از مفهوم باغ غیر روحانی در کاربرد یونانی آن، خبری نیست (دانشنامه معیار^۴، ذیل «پرديس»).

فردوس دو بار در قرآن کریم استعمال شده است (کهف، ۱۰۷؛ مؤمنون، ۱۱) و مفسران متفقاً آن را به معنی باغ و بستان گرفته‌اند، اما اختلافشان در این است که آن چه نوع باغی است.

قرآن کریم

واژه «جَنَّة» بارها در قرآن آمده و هم به معنای باغ معمولی این جهانی (بقره، ۲۶۵؛ سبأ، ۱۵؛ حجر، ۱۵) و هم به خصوص به معنای جایگاه اخروی نیکوکاران و مؤمنان (مثلاً نک: حاقه، ۲۲؛ غاشیة، ۱۰) به کار رفته است. این واژه در مفهوم عمومی باغ، که از معنای ابتدایی تر حصار گرفته شده، ممکن است میراث اصیل عربی از زبان ابتدایی سامی باشد؛ زیرا در نواحی سامی زبان، تداول کامل داشته و مثلاً در اکدی و عبری و آرامی و سریانی و فنیقی و حبشی صورتی از این واژه را می‌بینیم. به هر حال واژه جَنَّة در معنای سرای آخرت، بی شک از آرامی گرفته شده و به احتمال قوی از سریانی که در آنجا به این معنا اختصاص داشته است (جفری، ۳۲۶-۳۲۸).

در قرآن، جَنَّة (= بهشت) پاداشی است که اهل بهشت به خاطر اعمالشان مستحق آن شده‌اند (اعراف، ۴۳). براساس این کتاب شریف، افراد زیر به بهشت می‌روند: کسانی که

1. gan

2. ganâ

3. ēpen

4. *The International standard...*

ایمان دارند و به اندازه‌توان به کارهای شایسته مبادرت می‌ورزند (اعراف، ۴۲؛ ابراهیم، ۲۳)؛ کسانی که اهل صبر، احسان و نیکوکاری (انسان، ۱۲؛ مائده، ۸۵) و اهل تقوی هستند و از خدا و روز جزا بیم دارند (انسان، ۱۰؛ مریم، ۶۳؛ رحمان، ۴۶)، به عهد خود وفا می‌کنند و پیمان نمی‌شکنند و آنچه را خدا به پیوند دادن آن فرمان داده، پیوند می‌دهند و از سختی باز خواست خداوندی در هراسند. در نهان و آشکار از آنچه خدا به آنان روزی کرده انفاق می‌کنند و بدی را به نیکی دفع می‌نمایند (رعد، ۲۰-۲۲). مواظب نمازند و در این عبادت خشوع می‌ورزند؛ از کارهای بیهوده اعراض می‌کنند؛ زکات می‌پردازند؛ شرمگاه خود را نگه می‌دارند؛ امانتها را حفظ می‌کنند (مؤمنون، ۲-۹) و اهل توبه هستند (ق، ۳۳).

باید دانست که در قرآن بهشت براساس یک تقسیم‌بندی، به «بهشت برزخی» و «بهشت اخروی» تقسیم می‌شود (نک: نحل، ۳۲).

قرآن از بهشت با تعبیرهای مختلفی یاد کرده است: جنت (باغ؛ بقره، ۲۱۴)، جنتان (دو باغ؛ رحمن، ۴۶)، جنات (باغها؛ بقره، ۲۵)، فردوس (مؤمنون، ۱۱)، روضة (روم، ۱۵)، جنة عالیة (باغ بلند مرتبه؛ غاشیة، ۱۰)، جنة نعیم (باغ پر نعمت؛ واقعه، ۸۹)؛ جنات عدن (کهف، ۳۱)؛ جنتی (باغ من یعنی باغی که از آن خود خداست؛ فجر، ۳۰). با توجه به اینکه در قرآن تصریح شده که اهل بهشت دارای درجه‌های متفاوتند (انفال، ۸) شاید اسامی مختلف بهشت مؤید این معنا باشد که این نامها ناظر به درجه‌های متفاوت بهشت است. در قرآن چنین آمده که بهشتیان، گروه گروه، با چهره‌های با طروات، به هنگام ورود به بهشت درهای گشوده را پیش روی خود می‌بینند و با درود و سلام فرشتگان و خازنان بهشت مواجه می‌شوند که با کمال احترام و ایمنی به آنان می‌گویند: بهشت بر شما خوش باد! به درون بیاید (زمر، ۷۳؛ زخرف، ۷۰؛ ص، ۵۰؛ حجر، ۴۶؛ رعد، ۲۴؛ مطففین، ۲۴؛ غاشیة، ۸-۹). خدا دل‌هایشان را از هرگونه کینه به کلی پاک می‌سازد و همگی به یکدیگر مهر می‌ورزند (حجر، ۴۷؛ اعراف، ۴۳). در آنجا تا ابد هر چه آرزو کنند و دیده از آن لذت ببرند، برایشان مهیاست (یس، ۵۷؛ زخرف، ۷۱؛ فرقان، ۱۶). آنان از خدا خشنودند و خدا نیز از آنان خشنود است (بینه، ۸)، ولی خشنودی خدا از همه نعمتهای بهشتی بالاتر است (توبه، ۷۲)؛ مرگی در آنجا نیست و تا ابد در آنجا

مقیم‌اند. صدای دوزخ در آنجا به گوش نمی‌خورد و وحشت بزرگ (فزع) کسی را اندوهگین نمی‌سازد (صافات، ۵۸؛ مائده، ۸۵؛ دخان، ۵۱؛ انبیاء، ۱۰۲-۱۰۳؛ فرقان، ۲۴، فاطر، ۳۴-۳۵؛ ق ۳۴؛ سبأ، ۳۷). در آنجا سخنان بیهوده، دروغین و گناه‌آلود به گوش کسی نمی‌رسد (واقعه، ۲۵؛ نبأ، ۳۵، غاشیه، ۱۱؛ مریم، ۲۶). در بهشت غرفه‌های بسیار نیکو و قصرهایی وجود دارد که از زیرش جویبارها روان است (اعراف، ۴۳؛ زمر، ۲۰؛ توبه، ۷۲؛ عنکبوت، ۵۸). هوایش معتدل است (انسان، ۱۳)؛ آکنده است از درختان (رحمن، ۴۸) که در میان آنها درخت سدر بی‌خار و درخت موز و تاک به چشم می‌خورد (واقعه، ۲۸-۳۰؛ نبأ، ۳۲) و سایه این درختان همیشگی است (رعد، ۳۵؛ واقعه، ۳۰). از زیر درختان نهرها و چشمه‌ها جاری است (مائده، ۸۵؛ دخان، ۵۲). در میان این نهرها، جویبارهایی است از آبهای تغییرناپذیر و نهرهایی از شیری که طعمش دگرگون نمی‌شود و جویبارهایی از شراب که آشامندگان از آن لذت می‌برند و نهرهایی از عسل مصفاً (محمد، ۱۵). بهشتیان خود را به دستبندهایی از سیم، زر و مروارید می‌آرایند و جامه‌هایی از دیبای نازک سبز و حریر ستبر بر تن دارند (انسان، ۲۱؛ کهف، ۳۱؛ حج، ۲۳؛ فاطر، ۳۳). در بهشت اورنگهای جواهرنشان و بسترهایی است که آسترش از دیبای ضخیم است. همچنین فرشهای نیکو و بالشهای سبزی است که بهشتیان به آنها تکیه می‌زنند و روبروی هم می‌نشینند و پسرانی همیشه جوان چون مروارید ریخته به گردش می‌چرخند با قدحها و ابرقها و جامه‌هایی از باده‌ای که در جویبارها روان است (انسان، ۱۷؛ صافات، ۴۴؛ رحمان، ۷۶؛ واقعه، ۱۵-۱۹). همچنین کاسه‌ها و پیاله‌های سیمین شراب در میانشان می‌چرخد (انسان، ۱۵-۱۶). در آنجا شرابهای متنوعی هست: شراب سفید (صافات، ۴۵-۴۷)، شراب آمیخته به کافور (انسان، ۵)، شراب آمیخته به زنجبیل از چشمه‌ای به نام سلسبیل (انسان، ۱۷-۱۹)؛ شراب پاکیزه (انسان، ۲۱) و شراب ناب سر به مئری که مئرش از مشک است (مطففین، ۲۵-۲۸). البته نوشیدن شرابهای بهشتی عقل را تباه نمی‌سازد و نوشنده را مست نمی‌گرداند (صافات، ۴۵-۴۷) و سر درد و بیهوشی نمی‌زاید (واقعه، ۱۸-۱۹). نیز هرگونه میوه و گوشت که بخواهند، فراهم است (طور، ۲۲؛ رحمن، ۶۸). در آنجا حورانی هستند درشت چشم همانند مرواریدهایی در صدف که دوشیزه‌اند و پیش از بهشتیان دست هیچ آدمی و پری به آنان نخورده‌است. پاک

و زیبا و همسالند، با پستانهایی برآمده که جز به همسر خویش به کسی ننگرند (رحمن، ۵۸-۵۶؛ واقعه، ۲۲، ۲۳، ۳۴-۳۷؛ نبأ ۳۳؛ بقره، ۱۵).

حدیث

در منابع حدیثی شیعه و اهل سنت انبوهی از احادیث وجود دارد که در آنها بسیاری از ویژگیهای بهشت توصیف شده است: وسعتش بی‌پایان است (مجلسی، ۱۳۷/۸). هشت در بسیار پهن دارد (همو، ۱۳۱/۸) که برخی از آنها از یاقوت است (همو، ۱۱۶/۸-۱۱۷)؛ به هر مؤمن یک شهر می‌دهند که در هر شهری چهل میلیون قصر و در هر قصری همین اندازه خانه و در هر خانه‌ای همین اندازه تخت است و روی هر تخت یک حوری قرار دارد. خداوند به مؤمن آنچنان قدرتی می‌بخشد که ظرف یک روز از همه این نعمتها بهره‌مند گردد (همو، ۱۹۲/۸-۱۹۳)؛ دیوارهای بهشت از آجرهای طلا و نقره ساخته شده و ملاطش از مشک است (همو، ۱۱۶/۸؛ ترمذی، ۸۰/۴)؛ در بهشت صد مرتبه وجود دارد که فاصله هر مرتبه با مرتبه دیگر همانند فاصله زمین تا آسمان است و بالاترین مرتبه فردوس است که عرش خدا روی آن قرار دارد (همو، ۸۲/۴؛ ابن ماجه، ۱۴۴۸/۲؛ مجلسی، ۱۹۶/۸). در بهشت درختی است به نام طوبی که هیچ قصر و خانه‌ای در آنجا نیست مگر آنکه شاخه‌ای از آن در آنجا وجود دارد. برای هر مؤمن در بالای این درخت یک میلیون سید تعبیه شده که درون هر سبد صد هزار جامه متنوع هست. سایه این درخت چندان کشیده است که اگر یک سوارکار در سایه آن، صد سال راه بپیماید به انتهایش نمی‌رسد (ترمذی، ۷۹/۴؛ مجلسی، ۱۱۷/۸-۱۱۸، ۱۳۷، ۱۳۹). در آنجا چشمه پاک کننده‌ای است که وقتی بهشتیان از آن می‌نوشند، خداوند دل‌هایشان را از حسد پاک می‌سازد. چشمه دیگری هست به نام چشمه حیات که خود را در آن می‌شویند و هرگز نمی‌میرند (ترمذی، ۱۰۰/۴؛ مجلسی، ۱۲۳/۸، ۱۳۰، ۱۵۷). اهل بهشت از همه آنها و بیماریها بری هستند. تغییر احوال و پیری برایشان رخ نمی‌دهد. هیچگاه اندوهگین نمی‌شوند و گریه نمی‌کنند. همیشه شادند و لبخند می‌زنند و هرگز فقیر نمی‌شوند (ترمذی، ۸۰/۴؛ مجلسی، ۱۹۴/۸، ۲۰۰، ۲۲۰). مردان بهشتی سی ساله‌اند، ریش و سبیل ندارند، سرمه کشیده و آراییده‌اند و هر یک قدرت صد مرد

دارند (ترمذی، ۸۴/۴؛ ۸۸؛ مجلسی، ۱۲۲/۸، ۱۳۶، ۱۴۰، ۱۴۹، ۱۶۰). خوردنیهای بهشت غیر از خوردنیهای دنیوی است و رسوبات آنها را ندارد. به همین دلیل آنان ادرار و مدفوع ندارند و مواد زاید به صورت عرق از بدنشان بیرون می‌رود (ابن ماجه، ۱۴۴۹/۲؛ مجلسی، ۱۲۲/۸، ۱۳۶، ۱۴۰، ۱۴۹، ۱۶۰). زنگهایی به درختان آویزان است که وقتی بهشتیان بخواهند سماع کنند، خدا بادی از زیر عرش می‌فرستد و آن زنگها بانگ موسیقی پخش می‌کنند. این بانگ چندان فرح‌بخش است که اهل دنیا اگر آن را بشنوند، از شادی می‌میرند (همو، ۱۹۶/۸)؛ افزون بر این، حوریان نغمه‌سرای می‌کنند و آواز می‌خوانند (همو، ۱۹۵/۸-۱۹۶). حوریان چندان قشنگند که اگر اهل دنیا گیسوان آنان را ببینند، از هیجان می‌میرند (همو، ۱۹۸/۸)؛ این زنان از مشک و زعفران آفریده شده و حائض نمی‌شوند (همو، ۱۲۲/۸، ۱۳۶)؛ سپیدی ساقشان از ورای ۷۰ جامه قابل رؤیت است (ترمذی، ۸۰/۴؛ مجلسی، ۱۲۱/۸). به هر حال، هیچ لذتی در بهشت بالاتر از هم‌آغوشی نیست (همو، ۱۳۹/۸). روایتها در خصوص اینکه آیا زنان بهشتی آبستن می‌شوند یا نه، و یا اینکه اساساً فرزندی در آنجا متولد می‌شود یا نه، متعارضند (ترمذی، ۹۹/۴؛ ابن ماجه، ۱۴۵۲/۲). از اینها گذشته، در بهشت اسبی از یاقوت هست که دو بال دارد و بهشتیان بر آن سوار می‌شوند و پرواز می‌کنند (ترمذی، ۸۸/۴).

مباحث کلامی و فلسفی

یکی از مباحث مربوط به بهشت در قرآن، داستان آفرینش آدم است که براساس آن، آدم و همسرش در بهشت (جَنَّة) بودند، ولی به خاطر فریب خوردن از ابلیس، از آنجا اخراج شدند. پرسش اینجاست که آیا این بهشت همان بهشت جاوید است؛ یا باغی از باغهای دنیا بوده است؟ ابوالقاسم بلخی و ابومسلم اصفهانی معتقدند که این بهشت باغی در روی زمین بوده، چرا که ۱- ابلیس نمی‌تواند به بهشت جاوید بیاید؛ ۲- هر کس به بهشت جاوید برود از آن بیرون نمی‌آید؛ ۳- براساس حکمت الهی روا نیست که بنده‌ای بدون مکلف شدن به تکلیف و تحمل رنجهای دنیوی به بهشت جاوید راه یابد. اما نظر بیشتر معتزله و اشاعره این است، که آنجا بهشت جاوید بوده، چرا که نشانه تعریف «ال» بر سر واژه «جَنَّة» آمده و آن را به صورت اسم خاص در آورده است. در مورد ابلیس نیز

می‌توان تصور کرد که او از بیرون بهشت، آدم و همسرش را وسوسه کرده به گونه‌ای که آنان صدای او را از بیرون شنیده‌اند. در مورد اینکه هیچ کس از بهشت بیرون نمی‌آید نیز گفته‌اند که این قاعده پس از برپا شدن قیامت است، اما پیش از قیامت امکان دارد که کسی از بهشت بیرون بیاید (طوسی، ۱/۱۵۶؛ طبرسی، ۱/۸۴-۸۵؛ فخررازی، ۳/۳-۴).

مسئله دیگری که بین متکلمان محل بحث بوده این است که آیا بهشت اکنون وجود دارد و مخلوق است یا در آینده و پس از برپا شدن قیامت خلق خواهد شد. جمهور امامیه - بجز سید مرتضی - اهل سنت و پاره‌ای از متکلمان معتزله همچون ابوعلی جبائی، بشر بن معتمر و ابوالحسین بصری برآنند که بهشت اکنون مخلوق است، ولی اکثر معتزله از جمله ابو هاشم جبائی و قاضی عبدالجبار معتقدند که بهشت اکنون موجود نیست و در روز قیامت خلق خواهد شد. برخی از اینان بر اساس طبیعیات قدیم چنین استدلال کرده‌اند که اگر بهشت موجود می‌بود، بایست در یکی از سه عالم افلاک، یا عناصر، یا عالمی دیگر به وجود می‌آمد، در حالی که هر سه قسم باطل است؛ زیرا نظر به اینکه بهشت عالمی است که دستخوش کون و فساد است و از طرفی، افلاک خرق و التیام نمی‌پذیرند، پس هیچ موجود کائن و فاسدی ممکن نیست در افلاک موجود شود. پیدایش بهشت در عالم عناصر نیز محال است، چرا که مستلزم این است که به تناسخ قائل شویم؛ زیرا براین اساس، نفوس پس از جدا شدن از بدن‌ها باید به بدن‌های موجود در عناصر بیوندند و این همان تناسخ است و در جای خود ثابت شده که تناسخ باطل است. پیدایش بهشت در عالمی دیگر نیز ممکن نیست؛ چرا که فلک بسیط است و شکلش کرویی است و اگر عالمی دیگر خلق شود، شکل آن نیز باید کرویی باشد. در این صورت این دو کره چه متباین باشند چه مماس، ضرورتاً در میان آن دو خلأ به وجود می‌آید و خلأ محال است. پس اساساً پیدایش بهشت پیش از روز قیامت محال است. برخی دیگر از طرفداران این نظریه، برای اثبات عقیده خود از دلیل نقلی استفاده کرده و گفته‌اند که در قرآن آمده است که خوردنی‌های بهشت دائمی است (رعد، ۳۵)، از سوی دیگر در قرآن آمده است که همه چیز بجز خدا نابود خواهد شد (قصص، ۸۸)؛ در این صورت، اگر بهشت اکنون مخلوق بوده باشد، باید روزی در معرض نابودی قرار می‌گرفت و این معنا با پایدار بودن بهشت سازگار نیست. ناگفته نماند که اهل سنت و اشاعره به یکایک

این دلایل پاسخ گفته‌اند (جرجانی، ۱/۸-۳۰۲؛ ابن ابی العز، ۳۵۴-۳۵۷؛ باقلانی، ۷۹؛ مجلسی، ۱۱۹/۸، ۱۴۶، ۲۰۵).

یکی دیگر از مباحث کلامی مربوط به بهشت این است که آیا بهشت ابدی است یا اینکه روزی به پایان می‌رسد. غالب متکلمان به بی‌پایان بودن بهشت و نعمتهای آن اعتقاد داشته‌اند، اما جهم بن صفوان معتقد بود که زمانی فرا خواهد رسید که جز خداوند همه چیز از جمله بهشت و دوزخ نابود شود (خیاط، ۱۲؛ اشعری، ۱۶۴). ابوالهذیل علاف معتقد بود چون هر چیزی که آغاز دارد انجام نیز دارد، جهان نیز آغاز، و در نتیجه انجام هم دارد. به عبارت دیگر، پدیده‌های جهان مرز دارند و سر انجام به آن مرز و نقطه فرجامین خواهند رسید و از این رو روزی فرا می‌رسد که حرکت‌های اهل بهشت به انجام می‌رسد و بهشت و اهلیش در معرض سکون و خمودی همیشگی قرار خواهند گرفت و دیگر بهشتیان قادر به انجام هیچ کاری نیستند (اشعری، ۱۶۳، ۱۶۴، ۲۴۹، ۴۸۴-۴۸۶، ۵۴۳؛ ابن حزم، ۲/۳۸۴-۳۸۵). البته این عقیده ابوالهذیل سخت با مخالفت متکلمان معتزلی و دیگران مواجه شد (نک: دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ذیل «ابوالهذیل علاف»).

مسئله کلامی دیگر این بود که آیا خداوند در بهشت رؤیت می‌شود یا نه؟ اهل سنت و اشاعره معتقد بودند که چنین امری ممکن است، ولی معتزله و امامیه آن را انکار می‌کردند (نک: پور جوادی، رؤیت، ماه در آسمان).

آنچه در مباحث فلسفی مربوط به معاد در خور توجه است، این است که پاره‌ای از فیلسوفان مسلمان، مادی و جسمانی بودن بهشت و لذتهای اخروی را انکار کرده و معتقدند که بهره‌مند شدن از نعمتهای بهشت به گونه‌ای روحانی است. فارابی به سعادت ابدی معتقد است، اما این امور را به نعمتهای روحانی که با بدن و خواص آن ارتباطی ندارد تأویل می‌کند، چرا که از دیدگاه او آنچه لذت و الم را حس می‌کند، روح است نه جسم (تاریخ فلسفه در اسلام، ۱/۶۶۰). بنا بر مسلک شیخ اشراق نیز لذتهای جسمانی در بهشت قابل تصور نیست (آشتیانی، ۵۵). ابن سینا در الهیات شفا (۴۲۳) و نجات (۶۸۲) معتقد است که جنبه جسمانی لذتهای بهشتی با عقل و قیاس برهانی ثابت نمی‌شود و عقل تنها می‌تواند جنبه روحانی نعمتهای بهشتی را اثبات نماید. او بر آنست که تنها راه

اثبات جسمانی بودن لذتهای بهشتی، مراجعه به شریعت و تصدیق خبر نبوت است. اما ابن سینا در رساله‌ی *اضحویه* (۵۰ به بعد و همه فصل)، معاد جسمانی را رد می‌کند و آنچه را شریعت درباره‌ی لذتهای بدنی در جهان دیگر گفته، در شمار مجاز و استعاره می‌شمارد و معتقد است که شریعت برای تشویق عامه‌ی مردم به رفتار و کردار نیک و ترساندنشان از رفتار و کردار زشت، در این قالب سخن گفته است، چرا که روی خطاب شریعت عامه مردم است و عامه این معانی را از راه تشبیه و تمثیل می‌فهمند. ابن سینا سعادت آن جهانی و بهشت را، پس از جدا شدن روان از تن و آثار طبیعت و مجرد شدنش، نگرش عقلی به سوی پروردگار جهان و روحانی که او را می‌پرستند و نیز نگرش به سوی جهان بالا و رسیدن به کمال آن و لذت بسیار بردن از آن می‌داند (همان، ۱۱۸-۱۱۹). البته متکلمان سخت به این باور حمله کرده‌اند: میر سید شریف جرجانی از اشاعره (نک: ۲۹۴/۸-۲۹۵) و محمد باقر مجلسی از امامیه (نک: ۲۰۵/۸) برآنند که دلایل قطعی کتاب و سنت بر جسمانی بودن لذتهای بهشتی دلالت دارد، چندان که ایمان به جسمانی بودن نعمتهای بهشت از ضروریات دین است و فیلسوفان که آن را به لذتهای روحانی تأویل کرده‌اند، از دین خارجند. امام محمد غزالی در کتاب *تهافت الفلاسفة* (۲۸۲ به بعد) می‌گوید که این عقیده فیلسوفان با اعتقاد همه مسلمانان مخالف است و این باور را یکی از سه موردی می‌داند که باید فیلسوفان را به خاطر آن تکفیر کرد.

در این میان، عقیده شیخ مفید (۵۴) جالب توجه است، چرا که بر خلاف اندیشه رایج دیگر متکلمان که لذتهای بهشتی را هم جسمانی و هم روحانی می‌دانند، وی می‌گوید که این باور که در بهشت عده‌ای از بهشتیان از لذتهای روحانی مثل تسبیح و تقدیس خدا بهره‌مندند نه از خوردن و آشامیدن، نظری منحرف از دین اسلام است. به عقیده شیخ مفید، این اندیشه منحرف، از تعلیمات مسیحیان اقتباس شده که می‌گویند که بندگان فرمانبردار خدا، در جهان دیگر به صورت فرشتگان در خواهند آمد که نه می‌خورند و نه می‌نوشند و نه نزدیکی می‌کنند. به هر حال عقیده شیخ مفید این است که لذتهای بهشتی فقط جسمانی است.

در میان فیلسوفان مسلمان، صدرالمآلهین معتقد است که لذتهای بهشتی هم روحانی و هم جسمانی است. او ادعا می‌کند که جسمانی بودن و مادی بودن لذتهای بهشتی را با

برهان و عقل می‌توان به اثبات رساند و بدین منظور با مطرح کردن یازده اصل و اثبات یک یک آنها، جسمانی بودن این نعمتها را اثبات کرده است (صدرالمتألهین، ۱۸۶/۹-۱۹۷). ناگفته نماند که محمدتقی آملی از دانشمندان معاصر که از شارحان حکمت متعالیه به شمار می‌رود، معتقد است که این اصول راهی را به اثبات معاد جسمانی نمی‌گشاید و صدرالمتألهین فقط توانسته است معاد روحانی را اثبات کند (آملی، ۴۶۰/۲).

عرفان و تصوف

اندیشه‌های ابن سینا در باره بهشت و سعادت اخروی، تأثیر بسیاری بر تاریخ تصوف داشت. صوفیان نخستین آموزه‌های قرآنی را به صورت تحت اللفظی تلقی می‌کردند، اما آرزوهای خود را در یک پاداش والا یعنی دیدار خدا متمرکز کردند. رابعه عدویه آرزو داشت که بهشت نابود شود تا مردم خدا را فقط به خاطر خودش و نه به انگیزه پاداشهای بهشتی دوست داشته باشند (افلاکی، ۳۹۷؛ عطار، ۸۷). با یزید بسطامی نیز «بازار تصاویر» را رد می‌کرد و می‌گفت: «در بهشت اگر مرا حتی برای یک لحظه از دیدار خدا محروم کنند، آنجا را برای اهلش تحمل ناپذیر می‌کنم» (ماسینیون، ۲۵۳). از نظر حلاج، همه چیز برگرد «رؤیة اللّٰه» که خیره کننده ولی متناوب است، می‌گردد و در آنجا اهل بهشت سعادت را فقط «پس از این حادثه» در می‌یابند. در نظر محاسبی وعده‌های بهشتی همان ارزشهای روحانی است. البته محاسبی در کتاب التوهم به منظور تشویق دینداری عوامانه، بر توصیفات حسی و جسمانی تأکید می‌نماید (EI²، ذیل «جنّة»). صوفیان بعدی در عین اینکه مواظب بودند تا خدشه‌ای بر ویژگیهای حسی لذات بهشتی وارد نیاید، غالباً مفهوم لذتهای بهشتی را با بسط حس روحانی قویتری که با کشف آشکار می‌شود، توسعه دادند. قابل توجه‌ترین طرح را در الفتوحات المکیة ابن عربی مشاهده می‌کنیم. از نظر ابن عربی، بهشت «جایگاه زندگی» و «دارالحيوان» و لبریز از لذتهای حسی و روحانی است. او سه بوستان را در بهشت بر می‌شمارد: ۱- بوستان اختصاص (جنّة اختصاص الهی) که کودکانی که پیش از عقل‌رس شدن از دنیا رفته‌اند و دیوانگانی که فاقد عقلند و کسانی که دعوت هیچ پیامبری به آنان نرسیده به آنجا

می‌روند. ۲- بوستان میراث (جَنَّة میراث) که ارواحی که در باغ اختصاص بودند و معتقدانی که برای مدتی در جهنم کیفر شده‌اند به آن راه می‌یابند. ۳- باغ کردارها (جَنَّة الاعمال) که معتقدان به خاطر کردارهای خوبشان در آنجا از پاداش برخوردار می‌شوند. باغ کردارها به نوبه خود به هشت بهشت تقسیم می‌شود که هر یک دارای صد درجه است. بالاترین مرتبه بهشت، عدن است و در آنجا تپه‌ای است که مردم برای دیدار با خدا در آن جمع می‌شوند. عدن به منزله پایتخت بهشت است که هشت دیوار گرداگرد آن وجود دارد و میان هر دو دیوار یک بهشت قرار دارد، پس از عدن، بهشت فردوس واقع شده است و بعد از آن، به ترتیب، خلد، مأوی، دارالسلام و دارالمقامه قرار دارند. برترین مرتبه بهشت عدن «وسيله» نام دارد که به پیامبر اختصاص دارد (ج ۵، ص ۶۳-۶۴، ۷۱).

اندیشه رابعه در مورد بهشت و مانع بودنش برای عشق ورزی با خدا، در آثار عارفان بعدی همچون مولوی و حافظ مشهود است. مولوی در دیوان شمس (۶/۱) می‌گوید که خداوند به شعیب به خاطر ناله‌ها و اشکهای بسیار وعده فردوس می‌دهد، اما شعیب فردوس را نمی‌پسندد و تنها دیدار حق را می‌جوید. او بدون دیدار حق جهنم را بر بهشت ترجیح می‌دهد. حافظ نیز ماندن در درگاه خداوند را به بهشت ترجیح می‌دهد (۵۴۰)؛ چراکه باغ بهشت و سایه طوبی و قصر حور قابل مقایسه با خاک دوست نیست (۷۰۶) و گدای کوی او از هشت خلد بی‌نیاز است (۸۸). از نظر او باده بهشتی را نیز بدون حضور دوست باید دور ریخت، چراکه در چنین حالتی هر شربت عذب عذابی بیش نیست (۷۸). او بهشت را به یک دانه جو می‌فروشد، زیرا اگر این کار را نکند، دیگر فرزند خلف پدرش (حضرت آدم) نیست که بهشت را به دو گندم فروخت (حافظ، چ قزوینی، ۲۳۴، پاورقی).

منابع:

- آملی، محمد تقی، درالفوائد، تهران، مرکز نشر کتاب.
 آشتیانی، سید جلال الدین، شرح برزاد المسافر ملاصدرا، تهران، ۱۳۵۹ ش.
 آموزگار، ژاله، تاریخ اساطیری ایران، تهران، ۱۳۷۴ ش.
 ابن ابی العز، علی بن محمد، شرح الطحاویة فی العقیدة السلفیة، چاپ احمد محمد شاکر،

قاهره، دارالتراث.

- ابن حزم، *الفصل*، چاپ محمد ابراهیم نصر و عبدالرحمن عمیره، ریاض، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م.
- ابن سینا، *رسالة اضحویه*، چاپ سلیمان دنیا، قاهره، ۱۹۴۹م.
- همو، *الشفاء (الهیات)*، چاپ جورج قنواتی و سعید زاید، قاهره، ۱۹۶۰م.
- همو، *النجاة*، چاپ محمد تقی دانش پژوه، تهران، ۱۳۶۴ش.
- ابن ماجه، *سنن*، چاپ محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۳م.
- ابوالحسن اشعری، *مقالات الاسلامیین*، چاپ هلموت ریتز، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م.
- باقلانی، ابوبکر بن طیب، *الانصاف*، چاپ عمادالدین احمد حیدر، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۶م.
- بهرامی، احسان، *فرهنگ واژه‌های اوستایی*، تهران، ۱۳۶۹ش.
- پور جوادی، نصرالله، *رؤیت ماه در آسمان*، تهران، ۱۳۷۵ش.
- پورداد، *فرهنگ ایران باستان*.
- همو، *مقدمه گاتاها (نک گاتاها در همین منابع)*.
- تاریخ فلسفه در اسلام، به کوشش میان محمد شریف، تهران، ۱۳۶۵ش.
- ترمذی، سنن، چاپ عبدالرحمن محمد عثمان، مدینه، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۶م.
- جرجانی میر سید شریف، *شرح الموافق*، چاپ سید محمد بدرالدین نعسانی، مصر، ۱۳۲۵ق/۱۹۰۷م.
- جفری، آرتور، *واژه‌های دخیل در قرآن مجید*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۷۲ش.
- حافظ، دیوان، چاپ پرویز ناتل خانلری، تهران، ۱۳۶۲ش.
- همان، چاپ محمد قزوینی و قاسم غنی، انتشارات زوار.
- خیاط، عبدالرحیم، *الانتصار*، چاپ ه.س. نیبرگ، قاهره، ۱۹۲۵م.
- دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*.
- شایست ناشایست، *ترجمه کتابیون مزداپور*، تهران، ۱۳۶۹ش.
- صدرالمتألهین، *الاسفار الاربعه*، تهران، ۱۳۷۹ق.
- طوسی، محمد بن حسن، *التبیان*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- غزالی، امام محمد، *تهافت الفلاسفة*، چاپ سلیمان دنیا، قاهره، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۴م.
- فخررازی، محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر*، داراحیاء التراث العربی.
- گاتاها، گزارش پورداد، تهران، ۱۳۵۴ش.
- مجتبائی، فتح‌الله، *شهر زیبای افلاطون*، تهران، ۱۳۵۲ش.
- مجلسی، محمد باقر، *قرآن کریم*. بحار الانوار، بیروت، ۱۴۰۳ق.

معین، محمد، حواشی برهان قاطع، تهران، ۱۳۵۷ش.
مفید، محمد بن محمد، شرح عقاید الصدوق (تصحیح الاعتقاد) چاپ عباسقلی وجدی،
تبریز، ۱۳۷۱ش.
وندیداد، ترجمه سید محمد علی حسنی داعی الاسلام، تهران، ۱۳۶۱ش.

Bartholomae, Chr. *Altiranischen Wörterbuch*, Strassburg, 1904.

Iranica.

Jackson, William, *Grundriss der iran. Phil*; Strassburg, 1986-1904.

Nyberg, H.s. *Hilfsbuch des pehlevi*, Uppsala, 1928-1931.

The International standard Bible encyclopedia, Michigan, 1992.

