**جستارى در باب خلود در عذاب**

[عباس نیکزاد](http://www.ensani.ir/fa/3445/profile.aspx)

چکیده: بهشت و جهنم، وعده و وعید پروردگار عادلند و گریزى از آن دو نیست.
بهشت، نیکوترین مأواست و جاودانه ماندن در آن، بالاترین لذت است. به همین جهت، خلود در آن، براى هیچ‏کس نگران‏کننده نیست. اما لختى تأمل در عذاب طاقت‏فرساى جهنم، لرزه بر اندام انسان مى‏افکند.
شاید، به طور ناخودآگاه، همین نکته باعث شده باشد که برخى اندیشمندان سترگ فلسفه و عرفان، جاودانه بودن عذاب را منکر شوند. نویسنده این نوشتار، بر مسأله خلود عذاب، تأکید مى‏کند و آن را مدلول صریح متون دینى مى‏داند.

یکى از آموزه‏هاى دینى که از جهت سازگارى یا ناسازگارى آن با عقل، در میان متکلمان و فیلسوفان و عرفا بسیار مورد بحث و گفتگو واقع شده، مسأله خلود در عذاب است.
آیات فراوانى در قرآن مجید، نسبت به خلود و جاودانگى کیفر کفّار دلالت روشن دارد و با تعابیر گوناگونى، این حقیقت را بیان مى‏دارد: «خالدین فیها»، «یخلد فیها»، «عذاب الخلد»، «عذاب مقیم»، «ما هم بخارجین من النّار»، «لا یخفّف عنهم العذاب»، «دار الخلد»، «فیها خالدون»، «فى العذاب هم خالدون»، «فى جهنم خالدون»، «خالدین فیها ابداً»، «خالدین فیها مادامت السّموات و الأرض» و... به ذکر چند آیه در این باره بسنده مى‏کنیم:
ـ «وَ الَّذِینَ کَفَرُوا وَ کَذَّبُوا بِآیاتِنا أُولئِکَ أَصْحابُ النّارِ هُمْ فِیها خالِدُونَ»(2)
ـ «إِنَّ الَّذِینَ کَفَرُوا وَ ماتُوا وَ هُمْ کُفّارٌ أُولئِکَ عَلَیْهِمْ لَعْنَةُ اللّهِ وَ الْمَلائِکَةِ وَ النّاسِ أَجْمَعِینَ خالِدِینَ فِیها لا یُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذابُ وَ لا هُمْ یُنْظَرُونَ»(3)
ـ «یُرِیدُونَ أَنْ یَخْرُجُوا مِنَ النّارِ وَ ما هُمْ بِخارِجِینَ مِنْها وَ لَهُمْ عَذابٌ مُقِیمٌ »(4)
ـ «یُضاعَفْ لَهُ الْعَذابُ یَوْمَ الْقِیامَةِ وَ یَخْلُدْ فِیهِ مُهاناً»(5)
ـ «خالِدِینَ فِیها لا یُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذابُ وَ لا هُمْ یُنْظَرُونَ»(6)
ـ «خالِدِینَ فِیها أَبَداً لا یَجِدُونَ وَلِیًّا وَ لا نَصِیراً»(7)
دلالت این آیات و ده‏ها آیه دیگر بر جاودانگى عذاب عدّه‏اى از جهنّمیان، بسیار روشن است.
روایات فراوانى نیز بر همین معنا دلالت دارد.
با وجود این، ادعا شده است که اعتقاد به خلود عذاب، به دلایل گوناگون با مبانى عقلى و فلسفى سازگارى ندارد. مهمترین آنها سه دلیل است:
1ـ فطرت بشر، فطرت توحیدى است. سرشت همه انسانها (اعم از کافر و موءمن و فاسق) با توحید و ایمان به خدا عجین شده است. به تعبیر قرآن، همه انسانها در عالم «ذرّ» به نداى «الست بربّکم» خداوند، پاسخ مثبت و موحّدانه «قالوا بلى» داده‏اند. بنابراین، فسق و کفر براى نفس انسان عَرَضى است نه ذاتى. طبیعى است که امور عرضى تاب مقاومت در برابر امور ذاتى را ندارند. به همین جهت، گفته‏اند: «العرض یزول و لا یدوم.»؛ در نتیجه، کفار و فسّاق پس از تحمل عذابهاى دردناک در مدتهاى طولانى، از کدورتها و هیأتهاى ظلمانى کفر و فسق، پیراسته مى‏شوند و فطرت اصلى توحیدى آنها، مجدّداً جلوه‏گرى خواهد کرد.
حکیم محمدرضا قمشه‏اى در این باره چنین سروده است:
خلقان همه به فطرت توحید زاده‏اند  این شرک عارضى شِمُر و عارضى یزول
از رحمت آمدند به رحمت روند خلق  این است سرّ عشق که حیران کند عقول
و یا گفته است:
اصل نقدش لطف و داد و بخشش است  قهر بر وى چون غبارى از غش است
مولوى نیز مى‏گوید:
ما هم از مستان این مى بوده‏ایم  عاشقان درگه وى بوده‏ایم
ناف ما بر مهر او ببریده‏اند  عشق او در جان ما کاریده‏اند
2ـ رحمت خداوند، رحمت واسعه است: «و رحمتى وسعت کلّ شى‏ء»(8) در دعا نیز آمده است: «یا من سبقت رحمته غضبه.» مقتضاى وسعت و سبقت رحمت خدا بر غضب این است که بر غضب او غلبه کند و کفار در نهایت، از آتش خلاص شوند.(9)
3ـ مدت حیات و عمر بشر در دنیا محدود و موقت است و گناهانى را که انجام داده نیز محدود و متناهى است. با توجه به این که عدل الهى‏ایجاب مى‏کند میان جرم و جریمه و گناه و عقوبت آن تناسب وجود داشته باشد، قطعاً نمى‏توان به خلود در عذاب تن داد؛ زیرا لازمه‏اش این است که خداوند بنده خود را به خاطر گناهان محدود و متناهى، عقوبت نامحدود و نامتناهى کند که خلاف عدل است.
به هر حال، در مورد خلود در عذاب، به زعم و ادّعاى تعدادى از عرفا و حکما میان عقل و دین تنافى و ناسازگارى مشاهده مى‏شود. صدر المتألهین از کسانى است که در بسیارى از کتب خود به این تنافى، تصریح کرده است و از آنجا که ادله عقلى عدم خلود و انقطاع عذاب را متقن مى‏داند، به توجیه و تأویل نصوص دینى در این مورد پرداخته است. وى در این مسأله (آن چنان که از کتب مختلف تفسیرى و فلسفى او استفاده مى‏شود.) تا حد زیادى، از ابن عربى تأثیر پذیرفته است. آن کس که بیش و پیش از همه، بر عدم خلود و انقطاع عذاب در آخرت اصرار ورزیده، ابن عربى بوده است.
اهتمام ورزیدن ملا صدرا در توجیه و تأویل آیات و روایات دالّ بر خلود در برابر ادلّه قطعى عقل (البته به زعم وى) خود نشانگر دیدگاه او در مورد رابطه عقل و دین است؛ به این معنا که در دیدگاه صدرا هیچ‏گاه مضامین کتاب و سنت و آموزه‏هاى شریعت با حکم قطعى عقل، تضاد و ناسازگارى ندارد و اگر در جایى تضادى به نظر رسد، تضاد ابتدایى و ظاهرى است. اصل این راهکار در جمع میان عقل و نقل، مورد پذیرش علماى دینى است. خواجه نصیرالدین طوسى مى‏گوید: «و قد یفید اللّفظى القطع و یجب تأویله عند التعارض.»(10) یعنى: گاهى دلیل لفظى قطع آور است و در صورت تعارض، باید آن را تأویل برد.
علامه حلى در شرح این عبارت مى‏نویسد:
اگر دو دلیل نقلى و یا دلیل عقلى و نقلى با هم تعارض کردند، باید دلیل نقلى را تأویل کرد. در صورت تعارض دو دلیل نقلى مسأله روشن است؛ زیرا محال است که ادلّه نقلى شرعى با هم تناقض و ناسازگارى داشته باشند.
در صورت تعارض دلیل عقلى و نقلى نیز چاره همین است. به این دلیل،تأویل و توجیه را تنها متوجه دلیل نقلى نمودیم که اگر چنین نکنیم، سه راه دیگر در پیش رو داریم که همه‏آنها مردود است: یا به هر دو دلیل عمل کنیم و یا هر دو دلیل را دور بیندازیم و یا دلیل عقلى را دور بیندازیم و به نقلى عمل کنیم. چون دلیل عقلى، اصل و اساس دلیل نقلى‏است (یعنى حجیت و اعتبار دلیل نقلى به خاطر عقل است.) اگر اصل را باطل کنیم قهراً فرع نیز باطل مى‏شود. پس تنها راه این است که به تأویل نقلى روى آوریم و دلیل عقلى را بر مقتضاى خود باقى بگذاریم.(11)
جا دارد بخشى از عبارات صدر المتألّهین در مورد استحاله عذاب ابدى و جاودانه را به دلیل اهمیت آن، نقل کنیم:
وى در کتاب اسفار، ذیل عنوان «فى کیفیة خلود اهل النار فى النّار» مى‏گوید:
این مسأله بسیار پیچیده و دشوار و مورد اختلاف میان علماى رسمى و علماى کشفى است. و نیز میان اهل کشف نیز اختلاف نظر است که آیا عذاب جهنم بر دوزخیان جاودانه و بى‏نهایت است یا این که در سراى بدبختى براى آنها نعمتى خواهد بود و عذاب آنها تا زمانى مشخّص، پایان مى‏یابد؟ با این که همگان در عدم خروج کافران از دوزخ، اتفاق نظر دارند و معتقدند که تا بى‏نهایت در آن خواهند ماند؛ زیرا هر یک از دو سرا (سراى خوشبختى و سراى بدبختى) را آبادگرانى است و هر یک از آن دو را جماعتى است که آن را پُر مى‏کنند.
بدان که اصول حِکمى دلالت بر این دارد که قسر (جریان خلاف طبیعت) بر طبیعت ادامه پیدا نمى‏کند و این که هر یک از موجودات طبیعى را غایتى است که در وقتى بدان منتهى مى‏گردد و آن خیرو کمالش مى‏باشد و این که واجب تعالى اشیا را به گونه‏اى پدید آورده است که بر قوه‏اى سرشته شده‏اند که بدان، خیر موجودشان حفظ مى‏گردد و به وسیله همان، کمال مفقودشان را طلب مى‏کنند... از این جهت است که هر یک از آنها را عشق به وجود و شوق به کمال وجود است که آن، غایت ذاتى‏اش مى‏باشد که همان را مى‏طلبد و بالذّات به سوى آن حرکت مى‏کند. سخن در غایت آن وغایت غایتش، تا آن که منتهى به غایة‏الغایات و خیر خیرات گردد، نیز این گونه است؛ مگر این که وى را بازدارنده‏اى و یا وادارنده به زور، باز دارد. ولى بازدارنده‏ها و وادارنده‏هاى به زور، نه اکثرى و نه دائمى‏اند؛ وگرنه نظام خلقت، باطل و بیهوده مى‏گشت و اشیا تعطیل و مهمل و خیرات پوچ و یاوه مى‏گشتند و زمین و آسمان برپا نبودند و آخرت و دنیا پدید نمى‏آمد... پس دانسته شد که تمام اشیا ذاتاً طالب حقند و مشتاق لقاى او مى‏باشند و کراهت و عداوت نسبت به حق، عرضى است.
هر کس لقاى الهى را بالذات دوست بدارد، خداوند هم لقاى او را بالذات دوست دارد و هر کس لقاى خدا را به سبب مرضى که بر نفسش وارد شده، بالعرض ناخوش داشته باشد، خداوند هم بالعرض لقاى او را ناخوش دارد. به همین جهت، مدت زمانى عذابش مى‏کند تا آن که مرضش بهبود یابد و به فطرت اصلى خویش بازگردد و یا آن که به این کیفیت عادت گرفته و درد و عذابش به سبب حصول ناامیدى زایل شده و برایش فطرت ثانوى دیگرى که فطرت کافران ناامید از رحمت الهى (ویژه بندگانش است) حاصل گردد. اما رحمت عام، رحمتى است که تمام موجودات را فرا گرفته است؛ چنان که فرمود: «عَذابِی أُصِیبُ بِهِ مَنْ أَشاءُ وَ رَحْمَتِی وَسِعَتْ کُلَّ شَیْءٍ»(12) یعنى: عذاب خویش را به هر کس که خواهم، مى‏رسانم و رحمت من همه چیز را فرا گرفته است. ما به اصولى معتقدیم که دلالت بر این دارند که دوزخ و رنجها و بدیهایش براى اهلش همیشگى است؛ چنان که بهشت و نعمتها و خیراتش براى اهلش همیشگى است، جز این که دوام در هر یک از آن دو متفاوت با دیگرى است.
ملا صدرا در ادامه، به تفصیل به این نکته مى‏پردازد که نظام دنیا جز به واسطه نفوس خشن و دلهاى سنگ و سخت و دجّالان و حیله‏گران و شیاطن جن و انس و حیوان صفتان دنیا طلب و گناهکاران، سامان نمى‏یابد. آبادانى دنیا به وسیله آنها (دنیا طلبان) صورت مى‏گیرد و در سایه تلاش آنها اهل ایمان و تقوا بهره مى‏برند. اگر همه مردم، نیک‏بختان خدا ترس و صاحبدلان خاشع و خاضع بودند نظام دنیا، مختل و تباه مى‏گشت و کسى به عمران و ساماندهى این دنیا همّت نمى‏گماشت. به همین دلیل، حکمت الهى ایجاب مى‏کند که در کنار اهل ایمان و آخرت طلبان، دنیا طلبانِ سخت طلب و شهوت‏پرستى آفریده شوند.
وى به آیه 13 سوره سجده (وَ لَوْ شِئْنا لآَتَیْنا کُلَّ نَفْسٍ هُداها وَ لکِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّی لأََمْلأََنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَ النّاسِ أَجْمَعِینَ) استشهاد مى‏کند و در بخش دیگرى آیه 179 اعراف (وَ لَقَدْ ذَرَأْنا لِجَهَنَّمَ کَثِیراً مِنَ الْجِنِّ وَ الإِْنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لا یَفْقَهُونَ بِها وَ لَهُمْ أَعْیُنٌ لا یُبْصِرُونَ بِها وَ لَهُمْ آذانٌ لا یَسْمَعُونَ بِها أُولئِکَ کَالأَْنْعامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولئِکَ هُمُ الْغافِلُونَ) را شاهد مى‏آورد که به نظر او دلالت دارد که بسیارى از جن و انس، در حکمت الهى، براى آتش آفریده شده‏اند.
سپس مى‏گوید:
«و چون وجود هر گروهى به حسب قضایى الهى و اقتضاى ظهور اسمى ربانى است، آنها را غایاتى حقیقى و منازلى‏ذاتى است. و امور ذاتى که اشیا بر آنها سرشته شده‏اند، اگر بازگشت بدانها واقع شود، ملایم و لذیذند؛ گرچه مدتى طولانى، از آنها جدایى واقع گردد و روزگارى مدید از استقرار بر آن، مانعى پیدا شود؛ چنان که خداوند فرمود: «وَ حِیلَ بَیْنَهُمْ وَ بَیْنَ ما یَشْتَهُونَ»(13) خداوند متعال به تمام اسما و صفات، در تمام مراتب و مقامات تجلّى مى‏کند. او رحمان و رحیم است و همو عزیز قهّار است. در حدیث، آمده است: اگر گناه نمى‏کردید خداوند شما را مى‏برد و گروه دیگرى مى‏آورد که گناه کنند.
ملاصدرا در ادامه، کلام ابن‏عربى در الفتوحات‏المکیة را به‏عنوان تأیید سخن خویش‏نقل‏مى‏کند:
اهل دو سرا (سراى سعادت و شقاوت) در سراى خود وارد مى‏شوند: نیک بختان به فضل و کرم الهى و اهل آتش به عدل الهى، در آن دو سرا، به واسطه اعمال فرود مى‏آیند و سبب نیات جاودان مى‏مانند. به همین جهت، اهل دوزخ به جزاى کیفر و عقوبت، درد و رنج را به موازى مدت عمر شرک خود در دنیا، دریافت مى‏کنند و چون مدت به سرآمد، خداوند برایشان در سرایى که در آن مخلّدند، نعمت قرار مى‏دهد؛ به گونه‏اى که اگر وارد بهشت شوند، به سبب عدم موافقت طبعى که بر آن سرشته شده‏اند، دردمند و افسرده مى‏گردند؛ زیرا آنان به آنچه در سرایشان است، از آتش و زمهریر و گزیدن افعیان و کژدمان، لذت مى‏برند؛ چنان که اهل بهشت از سایه و نور و بوسیدن حوران زیبا لذّت مى‏برند؛ چرا که طبایع آنها، این را اقتضا دارد. مگر نه این است که سرگین‏گردان (نوعى حشره) به طبیعت خود، از بوى گُل ناراحت و از بوى گند لذت مى‏برد و شخص تب‏دار، از بوى مُشک آزار مى‏بیند؟ پس لذات، تابع چیزهاى سازگار با طبع هستند و دردها، تابع عدم آن.
مؤسس حکمت متعالیه، پس از بیان مطالبى در توضیح نکته اصلى خود (انقطاع عذاب) مى‏گوید:
دردها و رنجها (در آتش جهنم) دلالت بر وجود جوهرى اصلى دارند (فطرت پاک توحیدى انسان) که متضاد با صفات و پست حیوانى است و مقاومت و پایدارى میان دو چیز متضادّ نه دائمى است و نه اکثرى (چنان که در جاى خود ثابت گشت) بلکه یا منتهى به بطلان یکى از آن دو مى‏شود و یا به رهایى. ولى جوهر نفسانى انسان تباهى و فساد را نمى‏پذیرد، بنابراین، هیئات پست با زایل شدن اسبابشان، زایل شده و انسان، به فطرت خود باز مى‏گردد و داخل بهشت مى‏شود، البته در صورتى که از باب اعتقادات مانند شرک نباشد؛ و گرنه انقلاب و دگرگونى به فطرت دیگرى پیدا مى‏کند و از رنج و عذاب رهایى مى‏یابد... .
صدرالمتألهین پس از استشهاد به آیه 179 اعراف (و لقد ذرأنا لجهنم کثیراً من الجنّ و الأنس...) مى‏گوید:
مخلوقى که غایت وجودش آن است که به حسب وضع الهى و قضاى ربّانى وارد جهنم گردد، ناگزیر این ورود باید موافق طبعش و کمالى براى وجودش باشد؛ زیرا غایات کمالات وجودند و کمالِ موافق چیزى، در حق او عذاب به حساب نمى‏آید بلکه براى آنها که براى درجات بلند آفریده شده‏اند، عذاب است.
سپس سخنى را بیان مى‏کند که گویا در پى این است که دو دلیل دیگر براى انقطاع عذاب ارائه دهد: یکى این که رحمت واسعه خداوند، مانع خلود کفار در عذاب است. دیگر این که همه چیز در این عالم، بر حسب قضا و قدر الهى است، حتى اختیار و انتخاب ما، چگونه ممکن است با این همه، عذاب را بر اهل عذاب جاودانه سازد؟!
آن پیر حکمت، در ادامه، مطالب زیادى را از الفتوحات المکیه ابن عربى و شرح فصوص الحکم قیصرى مى‏آورد. بخشى از مطالبى که از ابن عربى در مورد دسته‏اى از اهل دوزخ که مخلّد در دوزخند، نقل مى‏کند، چنین است:
اهل این سراى دیگر (جهنم) در آن باقى بمانند. به همین جهت، درها قفل مى‏شود و جهنم بسته مى‏گردد و مأیوس از خروج مى‏شوند و با همین یأس از خروج، آسایش و راحتى آنها را در بر مى‏گیرد؛ زیرا پیشتر این نگرانى را داشته‏اند که از آن خارج شوند؛ چرا که با چشم خود دیده‏اند که خداوند ارحم الراحمین عدّه‏اى را از دوزخ خارج ساخته است (در حقیقت، طبع آنها به گونه‏اى است که مایل به ماندن در آتش است نه خروج از آن.) اینها کسانى‏اند که خداوند، مزاج آنها را به گونه‏اى قرار داده است که صلاحیت سکونت در آن سراى را دارند. به همین دلیل، خروج از آن، به زیان آنهاست و چون مأیوس از خروج شدند، خوشحال مى‏شوند. پس برخوردارى و نعمت آنها همین قدر است و این، اولین نعمتى است که آن را احساس مى‏کنند و حالشان این است که پس از پایان یافتن مدّت عذاب و مشقّت،عذاب برایشان عذب و شیرین شده و رنجها زایل و عِذاب (شیرینى) باقى مى‏ماند و به این دلیل «عذاب» نامیده شد، چون در پایان احساس شیرینى مى‏کنند؛ مانند کسى که بیمارى گرى (جرب) دارد که اگر کسى او را بخاراند، برایش گوارا و شیرین است... .(14)
نقد و بررسى دیدگاه ملاصدرا درباره خلود در عذاب
حقیقت این است که هر چند ملاصدرا تلاش وسیعى در توجیه انقطاع عذاب و عدم خلود و توجیه و تأویل آیات و روایات کرده است اما به دلایلى، نمى‏توان بر آن مُهر تأیید زد:
1ـ این دیدگاه، خلاف صریح آیات قرآن و روایات معصومین(ع) است. دلالت آیات و روایات، بر خلود در عذاب و الیم و دردناک بودن آن، در حدّ صراحت قطعى است و هیچ‏گونه توجیه و تأویلى را برنمى‏تابد. حتى اگر بنا باشد در مواردى در قرآن و روایات نظر روشن و صریحى پیدا کرد، یکى از مصادیق بارز آن، همین مورد است. به نظر مى‏رسد که صدر المتألهین در این مسأله، از مبناى خود که پایبندى به تصریحات کتاب و سنت است و شعار خود که «تبت لفلسفه تکون قوانینها غیر مطابقة للکتاب و السنه» است،(15) ناخودآگاه عدول کرده است. آیاتى که پیشتر، در این باره آوردیم و نیز آیات دیگر قرآن، بارها بصراحت از ابدى و همیشگى و پایدار بودن عذاب جهنم براى کفّار و مشرکین و عدم خروجشان از آن و الیم و دردناک و ناگوار و اهانت‏بار و تخفیف‏ناپذیر بودن آن سخن گفته‏اند. آیا مى‏توان از این همه آیات (علاوه بر روایات)صرف نظر کرد؟ آیا مى‏توان ادعا کرد که پس از مدتى، هر چند طولانى حضور آنها در جهنم و آتش به جاى رنج و ناراحتى و دردناکى، توأم با خوشى و شیرینى و راحتى است؟ آیا مى‏توان عذاب را به معناى عَذب و گوارایى گرفت؟ در این صورت، وصف الیم را که در بسیارى از آیات براى آن آمده است، چگونه توجیه کنیم؟ آیا واقعاً عذاب، هم ریشه و هم معناى عذب است؟ با این که مستندى از کلام لغویین در دست نیست (اگر خلاف آن را نگفته باشند.) در لغت، «عَذب» اسم مصدر «عَذُبَ الماءُ عُذوبَةً.» است؛ یعنى فعل آن بر وزن «فَعُل» و مصدر آن بر وزن «فُعُوله» است و هیچ‏گاه به باب تفعیل نمى‏رود و جمع آن «عِذاب» است؛ در حالى که عذاب، اسم مصدر «عَذّبته تعذیباً.» است؛ یعنى اسم مصدر باب تفعیل است و جمع آن «اَعذِبه» است.
در کتاب المصباح المنیر آمده است:
«عذُب الماء بالضّم عُذُوبةً: ساغ مشربه فهو عَذب و استعذبته؛ رأیته عَذباً و جمعه عِذاب، مثل سهم و سهام. و عذّبته تعذیباً و الأسم، العَذاب و اصله فى کلام العرب، الضّرب ثم استعمل فى کل عقوبه ـ موءلمه ـ و استعیر للأمور الشّاقّه.»
در کتاب مفردات راغب اصفهانى نیز مى‏خوانیم:
«ماء عذب: بارد طیب و أعذَبَ القوم: صار لهم ماءعذب. و العَذاب، هو الأیجاع الشّدید و قد عذّبه تعذیباً: اکثر حبسه فى العَذاب... و اختلف فى اصله، فقال بعضهم هو من قولهم: عَذَبَ الرجل: اذا ترک المأکل و النوم. فهو عاذب و عَذوب. فالتعذیب فى الأصل، هو حمل الانسان ان یعذب اى یجوع و یسهر. و قیل: اصله من العذب. فعذّبته اى ازلت عذب حیاته، على بناء مرّضته و قذّیته. و قیل: اصل التعذیب، اکثار الضّرب بعَذَبَه ـ السّوط اى طرفها. و قد قال بعض اهل اللّغه: التعذیب، هو الضّرب. و قیل: هو من قولهم: «ماء عَذَب» اذا کان فیه قذى و کَدَر. فیکون عذّبته کقولک کدّرت عیشه و زلّقت حیاته.»
هیچ یک از لغویین، عذاب را به معناى عذب نگرفته است. تنها در یک احتمال، راغب اصفهانى ریشه عذاب را عَذب دانسته است امّا با عنایت به این که عَذاب اسم مصدر باب تفعیل (عذّبته تعذیباً) است، آن را به معناى نقیض عَذب گرفته است؛ یعنى از بین بردن گوارایى و شیرینى؛ چنان که مرّضته با این که از ریشه «مرض» است، به معناى از بین بردن بیمارى مى‏آید.
از این گذشته، اگر عذاب، به معناى عذب و گوارایى است، چرا در همه مواردى که در قرآن و روایات این واژه به کار رفته است، به این معنا گرفته نمى‏شود؟ و چرا در آیاتى که خلود در عذاب آمده است، براى مدت طولانى، عذاب به معناى شکنجه و رنج و درد و پس از آن به معناى عذب و شیرینى گرفته مى‏شود؟ آیا مى‏توان از لفظى در یک استعمال براى مدتى، یک معنا و براى مدت پس از آن، معناى دیگر را اراده کرد؟!
2ـ استدلالى که صدرا براى نفى خلود در عذاب مى‏کند، با نتیجه‏اى که در پایان، از آن مى‏گیرد و عقیده‏اى که ملتزم مى‏شود، تناقض و ناسازگارى دارد؛ زیرا در استدلال خویش بر فطرت توحیدى انسان و ذاتى بودن عشق و ایمان همه انسانها به خدا و قسرى بودن کفر و فسق و دائمى و اکثرى نبودن آن، تأکید کرده است که لازمه قهریش این است که همه اهل دوزخ سرانجام از جهنم خارج و به بهشت داخل مى‏گردند. امّا نتیجه‏اى که مى‏گیرد، این است که اهل دوزخ، دو دسته‏اند: یک دسته، کسانى که کفر و فسق براى آنها عارضى است. این گروه، عاقبت از جهنم خارج مى‏گردند. دسته دیگر، افرادى که فطرت توحیدى آنها به فطرت ثانوى کفر بدل مى‏شود. این گروه براى همیشه در جهنم مى‏مانند و از رحمت الهى محروم مى‏مانند و درهاى جهنم به روى آنها قفل مى‏شود و مأیوس از خروج مى‏گردند؛ هر چند پس از آن، به دلیل عادت کردن و خو گرفتن، احساس درد و رنج نمى‏کنند.
سوءال این است که آیا ممکن است فطرت توحیدى به فطرت ثانوى کفر بدل شود یا خیر؟ اگر جواب منفى است، پس باید همه اهل دوزخ از دوزخ خارج و وارد بهشت گردند که با مبناى خود ملاصدرا سازگارى ندارد. او خود گفته است که اتفاق نظر وجود دارد که اهل کفر براى همیشه در جهنم مى‏مانند. اگر جواب مثبت است، پس استدلال براى نفى خلود در عذاب و عارضى و قسرى بودن کفر و فسق چه مى‏شود؟
3ـ صدرالمتألهین، با استناد به برخى از آیات مانند آیه 179 اعراف و آیه 13 سوره سجده مى‏گوید:
مخلوقى که غایت وجودش آن است که به حسب وضع الهى و قضاى ربّانى وارد جهنّم گردد، ناگزیر این ورود باید موافق طبعش و کمالى براى وجودش باشد... و در حق او، عذاب به حساب نمى‏آید.
در پاسخ باید گفت صرف نظر از این که استدلال یاد شده، با مدلول آیات ناسازگار است و حتى با استدلال سابق او مبنى بر فطرت توحیدى همه انسانها حتى اهل کفر و شرک،منافات دارد و صرف نظر از این که دلالت بر جبر دارد(16) با این اشکال مواجه است که اگر کفار به گونه‏اى آفریده شده‏اند که طبیعت آنها به حسب وضع الهى و قضاى ربّانى موافق با جهنم است و احساس عذاب نمى‏کند، پس چه معنا دارد که گفته شود آنها پس از احساس درد و رنج و ناراحتى طولانى، با عذاب جهنم خو مى‏کنند و پس از آن دردناکى عذاب را احساس نمى‏کنند. لازمه این ادعا آن است که کفار از همان روز اول ورود به جهنم، به جاى احساس درد و رنج، خوشى و راحتى کنند؛ در حالى که این امر با نظریه ملاصدرا سازگارى ندارد.
اشکالهاى مهم دیگرى بر دیدگاه نام برده و بیانات او وجود دارد که براى پرهیز از اطاله بیشتر از ذکر آنها خوددارى مى‏کنیم.
علاّمه طباطبایى رحمه‏الله در تفسیر شریف المیزان بحث بسیار زیبا و مستدلّى درباره خلود در عذاب مطرح کرده و با بیانى شیوا و رسا به اشکالهاى وارده و نیز ادلّه‏اى که براى عدم خلود آورده‏اند، پاسخ داده است.
تغییر نظر ملاصدرا در مورد مسأله خلود در عذاب
نکته مهّم و شایان توجه این است که آنگونه که از عبارت آخرین کتاب ملاصدرا یعنى عرشیه استفاده مى‏شود، وى از نظریه‏پیشین خود درباره مسأله خلود در عذاب برگشته ونظرى دقیقاً موافق کتاب و سنّت داده است. وى در بخشهاى پایانى این کتاب، بحثى را درباره خلود در عذاب مطرح مى‏کند و بعد از آن که چکیده همان مطالب اسفار را مى‏آورد، مى‏نویسد:
«و صاحب الفتوحات المکّیه امعن فى هذا الباب و بالغ فیه فى ذلک الکتاب و قال فى الفصوص: و امّا اهل النّار فمآلهم الى النعیم، اذ لابدّ لصورة النار بعد انتهاء مدة العقاب ان تکون برداً و سلاماً على من فیها. و امّا انا و الّذى لاح لى بما انا مشتغل به من الرّیاضات العلمیة و العملیة أنّ دار الجحیم لیست بدار نعیم و انّما هى موضع الألم و المحن و فیها العذاب الدّائم لکن آلامها متفنّنة متجدّدة على الاستمرار بلا انقطاع و الجلود فیها متبدّلة و لیس هناک موضع راحة و اطمینان: لأنّ منزلتها من ذلک العالم منزله عالم الکون و الفساد من هذا العالم.»(17)
یعنى: صاحب فتوحات مکیه، ابن عربى، در این باب امعان نظر کرد و در آن کتاب، بحث فراوان نمود و در فصوص گفت: اما دوزخیان، فرجام کار آنها به سوى نعمت است؛ زیرا صورت آتش براى دوزخیان پس از سپرى شدن مدت عقوبت، سرد و سلامت مى‏شود.
امّا من، آنچه که برایم با اشتغال به ریاضتهاى علمى و عملى، ظاهر و آشکار شده، این است که دوزخ و سراى جحیم جاى نعمت نیست بلکه جاى درد و رنج است و در آن، عذاب دائم و همیشگى وجود دارد امّا رنجها و دردهایش گوناگون و نو به نو و در عین حال پیوسته و بدون پایان است. پوستها در آن دگرگون مى‏شوند. آنجا جاى راحتى و آسودگى و رحمت و آرامش نیست؛ زیرا منزلت دوزخ و دار جحیم در آن سراى، همانند منزلت عالم کون و فساد، از این عالم دنیاست.
ظهور این عبارت، در این است که وى از نظریه ابن عربى در مسأله خلود برگشته و با ریاضتهاى علمى و عملى به این حقیقت جدید دسترسى‏پیدا کرده است که هرگز عذاب براى اهل دوزخ، عذب و گوارا نخواهد شد، بلکه همیشه با درد و رنج قرین خواهد بود.
برخى از محققین معاصر(18) در پاورقى مبحث خلود در الشواهد الربوبیه چنین نگاشته‏اند:
«و المصنف العلاّمه(ره) قد رجع عن هذا القول فى رسالة العرشیة الّتى صنّفها بعد هذا الکتاب و قال: و امّا انا و الذى لاح لى...»
محقق بزرگوار، ملا هادى سبزوارى، نیز در تعلیقات الشواهد الربوبیه پس از نقد نظریه ملا صدرا در مورد مسأله خلود مى‏نویسد:
«بعض کلمات المصنّف متشابهة و لکن کلامه فى رسالته المسماة بالعرشیة محکم، فلیردّ المتشابه الى المحکم و هى آخر مصنفاته. فقال فیها بعد ما نقل عن الشیخ محیى الدین القول بانقطاع العذاب: و اما انا فالذى لاح لى...»
عبارات این دو بزرگوار دلالت دارد که آنها نیز از عبارات کتاب عرشیه، تغییر رأى ملا صدرا در باب مسأله خلود را استفاده کرده‏اند.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_
1ـ مدرس حوزه و عضو هیأت علمى دانشگاه علوم پزشکى بابل، محقق و نویسنده.
2ـ بقره / 39.
3ـ بقره / 162ـ161.
4ـ مائده / 37.
5ـ فرقان / 69.
6ـ آل عمران / 88.
7ـ احزاب / 65.
8ـ اعراف / 156.
9ـ صدرالمتألهین، الشواهد الربوبیه.
10ـ علامه حلى، کشف المراد فى شرح تجرید الاعتقاد، مکتبة المصطفوى، ص 187.
11ـ همان، ص 187.
12ـ اعراف / 156.
13ـ سبأ / 54.
14ـ ملا صدرا، الاسفار العقلیة الاربعة، ج 9، صص 362ـ346.
15ـ همان، ج 8، ص 303.
16ـ زیرا دلالت دارد که خداوند، ذات و طبیعت کفار را به گونه‏اى آفریده است که خواهان کفر و موافق و متمایل به جهنم است.
17ـ ملا صدرا، عرشیه، انتشارات مولى، 1361، ص 282.
18ـ سید جلال الدین آشتیانى، الشواهد الربوبیه (تعلیقات)، ص 317.