



Eternal Punishment: Divine Justice and Love

Ghazaleh Hojjati¹

(Received: 27 February 2015 – Accepted: 27 June 2016)

Abstract

According to the doctrines of great monotheistic religions, God will fairly judge on the deeds and intentions of all people on the Day of Judgment in hereafter. He will reckon all deeds, even the tiniest ones, will do justice to everyone according to their acts, and will condemn some sinners to eternal punishment. There seems to be at least two important problems about this religious doctrine: First, the eternal punishment is inconsistent with divine justice; second, eternal punishment is inconsistent with divine love. Theologians and thinkers such as Anselm and Jonathan Edwards have tried to prove the consistency of eternal punishment with divine justice. Aquinas has also provided some arguments for the consistency of divine love with eternal punishment. There have also been endeavors in Islamic tradition to argue that the eternal punishment is consistent with divine justice; among the main and recent examples is Motahhari's view in his book "Adl-e Elahi" (Divine Justice). Examining and comparing the main arguments presented against the two mentioned problems, the present paper argues that all of these arguments fail to provide justified moral answers to the problems, though they differ in terms of their merits and demerits.

Key words: eternal punishment, divine justice, divine love, Anselm, Adams, Aquinas, Motahhari.

1 .PhD Student of Philosophy of Religion, the Research Center for Human Sciences and Cultural Studies,
g.hojjati@ihch.ac.ir



عذاب جاویدان؛ عدالت و عشق الهی

غزاله حجتی^۱

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۴/۱۲/۸؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۴/۷)

چکیده

بر اساس آموزه‌های دینی ادیان بزرگ توحیدی، خداوند در جهان دیگر و در روز داوری بر اعمال و نیات همگان داوری خواهد کرد و این داوری عادلانه است. او به هر عملی، حتی کوچک‌ترین آن‌ها، رسیدگی خواهد کرد و جزای همگان را خواهد داد و از جمله، برخی گناهکاران را به عذاب جاویدان محکوم خواهد کرد. در مورد این آموزه دینی دست کم دو اشکال مهم طرح شده است: ۱. عذاب جاویدان با عدالت الهی ناسازگار است؛ ۲. عذاب جاویدان با عشق الهی ناسازگار است. متفکرانی چون آنسلم و جاناتان ادواردز سعی کرده‌اند سازگاری عذاب جاویدان با عدالت خدا را نشان دهند و آکویناس هم بر سازگاری عذاب جاویدان و عشق الهی استدلال کرده است. در سنت اسلامی نیز تلاش‌هایی برای طرح بحث از امکان سازگاری عذاب جاویدان اخروی با عدل الهی شده است که از نمونه‌های برجسته و متأخر آن دیدگاه مرتضی مطهری در عدل الهی است. در این مقاله، استدلال می‌کنم که گرچه همه این استدلال‌ها میزان قوت و ضعفشان یکسان نیست، همه آن‌ها در پاسخ اخلاقی موجه به اشکال‌های طرح شده، ناکام می‌مانند.

واژه‌های کلیدی: عذاب جاویدان، عدالت الهی، عشق الهی، آنسلم، آدامز، آکویناس، مطهری

مقدمه

برای مؤمنان این باور بسیار اساسی است که خدا در روز داوری اعمال همگان را بررسی خواهد کرد و جزای گناهکاران و نیکوکاران را خواهد داد. بر اساس متون مقدس ادیان، عذاب اخروی و دوزخ از سوی خداست و برخی از گناهکاران نیز مستحق عذاب و عقاب پایان‌ناپذیر و سیه‌روزی ابدی‌اند. یکی از پرسش‌هایی که مقابل این آموزه مطرح می‌شود تناسب این عذاب الهی با گناه گناهکاران است. برخی بر این باورند که این عذاب پایان‌ناپذیر و سیه‌روزی ابدی گناهکاران با عدالت الهی منافات دارد و خدای عادل هرگز به چنین عذاب دائم و شدید رضایت نخواهد داد چرا که نمی‌توان گناهی را متصور شد که متناسب با مجازات جاویدان باشد. برخی دیگر مجازات جاویدان گناهکاران را با لطف و عشق خدا به بندگانش سازگار نمی‌دانند و معتقدند خدایی که عاشق بندگان خود باشد، به رنج آنان راضی نخواهد بود.

در این مقاله، صفت عدالت الهی را بررسی خواهیم کرد و نسبت آن را با میزان مجازات گناهکاران خواهیم سنجید. پس از آن، صفت محب و عاشق بودن خدا را نیز که در ادیان، به‌ویژه مسیحیت، به خداوند نسبت داده شده است، ارزیابی خواهیم کرد و نسبت آن را با عذاب و رنج گناهکاران نشان خواهیم داد (برای ملاحظه اهمیت عشق الهی در فلسفه مسیحی، نک: ژیلسون، ۱۳۷۹، صص. ۴۲۲-۴۶۸). در ادامه، یکی از پاسخ‌هایی را که در سنت اسلامی به این مسئله داده شده است، مطرح می‌کنیم و آن را با پاسخ‌های مسیحی دوگانه در این زمینه می‌سنجیم.

۱. تقریر محل نزاع

آموزه‌هایی نظیر «خداوند گناهکاران را عذاب خواهد کرد»، «عذاب و سیه‌روزی گناهکاران هرگز به پایان نخواهد رسید»، «گناهکاران مستحق بدترین رنج‌ها هستند»، «عذاب ستمکاران به شدیدترین نحو ممکن و پایان‌ناپذیر خواهد بود» و از این قبیل، در غالب ادیان نقشی بسیار محوری دارند. تصویری که این ادیان از زندگی در این جهان و جهان دیگر ارائه می‌کنند با این آموزه‌ها گره خورده است. همچنین صفاتی مثل حکمت،

عدالت، عشق، علم و قدرت مطلق در تصویر خداوند و نسبت او با این نوع عذاب و عقاب موضوعیت دارند. پرسشی که در مقابل آموزه‌های دینی از این دست مطرح می‌شود مسئله تناسبی است که بین این مجازات‌ها با گناه گناهکاران وجود دارد. آیا این عادلانه است که عقوبت گناه از نظر کیفیت و شدت و طول مدت آن بسیار بدتر، شدیدتر و طولانی‌تر از خود گناه باشد؟ اگر قرار باشد کسی به سبب انجام گناهی محدود به صورت ابدی و پایان‌ناپذیر، آن هم به شدیدترین وضع ممکن مجازات شود، آن‌گاه تکلیف عشق و عدالت الهی، که از مهم‌ترین اوصاف الهی‌اند، چه می‌شود؟

اشکال‌های اخلاقی به عذاب و عقاب ابدی ستمکاران از سوی خدا معمولاً به دو شکل در تاریخ اندیشه دینی بروز داشته‌اند. گروه نخست این مناقشه‌ها به صفت عدالت الهی اشکال گرفته‌اند و این نحوه مجازات گناهکاران را با فعل خدای عادل ناسازگار دانسته‌اند. آنسلم از متفکرانی است که عذاب جاویدان را با عدالت الهی سازگار می‌داند. در مقابل او، مریلین آدامز استدلال آورده است که این نوع عذاب ناقض عدالت الهی است (برای بحث تفصیلی درباره این اشکال، نک: (Kvanvig, 1993: ch. 1-2)). گروه دوم اما اشکال‌هایی‌اند که این مجازات‌های جاویدان الهی را با وجود خدای مهربان و رحیمی که عاشق بندگان خود است و با لطف و فیض خود وجود آن‌ها را ارتقا می‌دهد، ناسازگار می‌دانند و معتقدند که چنین مجازات دائمی و شدیدی از سوی خدای عاشق غیرممکن است. برای مثال، جان هیک از جمله کسانی است که چنین باوری دارد. هیک در تلقی اخلاقی خود برای «پرورش روح» انسان اهمیت محوری قائل است و عذاب اخروی را با ماهیت الهی (عدالت و عشق الهی) ناسازگار می‌داند زیرا عذاب ابدی امری بیهوده است و برای انسان هیچ‌گونه پرورش اخلاقی به دنبال نخواهد داشت (هیک، ۱۳۸۲، صص. ۴۱۴-۴۱۷؛ برای بحث تفصیلی تر نک: (Kvanvig, 1993, pp. 119-130).

من برای طرح و بررسی اشکال نخست از دیدگاه‌های معارض آنسلم و آدامز و استدلال‌های آنان سود خواهم جست. پس از آن، اشکال دوم را از طریق بررسی دیدگاه‌های آکویناس و نیز الیونور استامپ برخوردارم رسید و سپس، برای مقایسه دیدگاه‌های طرح‌شده از سوی این متفکران مسیحی با یکی از دیدگاه‌های اسلامی معاصر،

به آراء مرتضی مطهری در این زمینه خواهم پرداخت. در پایان، ضمن مقایسه دیدگاه‌ها، قوت و ضعف هر یک از استدلال‌ها در مورد هر دو نوع اشکال را بررسی خواهم کرد.

۲. عذاب ابدی و عدالت الهی: آدامز در برابر آنسلم

بسیاری از خداباوران بر این باورند که عذاب ابدی گناهکاران نشانه‌ای است از عدالت الهی و اگر خداوند ستمکاران را به عذابی ابدی مجازات نکند، این امر به دور از عدالت او خواهد بود. آنسلم از جمله متفکرانی است که عدالت الهی و عذاب گناهکاران را به این معنا فهمیده است. او در پرسولوگیون می‌نویسد:

این که تو خوبان را خیر عطا می‌کنی و بدان را شر، خود به دلالت عدالت است... بایسته است دریابیم هر آنچه ناشی از حسن تو که به هیچ روی ناعادلانه نیست، باشد، به هیچ روی مبیانتی با عدالت ندارد، بلکه برعکس کاملاً با آن منطبق است. (آنسلم، ۱۳۸۶، ص. ۶۰)

در نظر نخست، دو معنا در مفهوم عدالت وجود دارد: (۱) معنای اولیه عدالت همان انصاف است. به تعبیری، شخص عادل کسی است که در همه موارد مشابه یکسان عمل کند؛ (۲) معنای دومی که در عدالت منطوقی است این است که فرد عادل کسی است که با هیچ کس بدتر از آن عمل نمی‌کند که درخور و سزاوار او است. البته ما به شهادهای اخلاقی اولیه خود درمی‌یابیم که نمی‌توانیم کسی را عادل بدانیم که با فرد خاطی بدتر از آنچه سزاوارش است رفتار نمی‌کند، اما درعین حال آنچه را نیز استحقاق دارد، به او نمی‌دهد. بنابراین، برای عادل دانستن یک فرد شرط سومی لازم است و آن اینکه «فرد عادل نباید با کسی بهتر از آن رفتار کند که سزاوار او است».

مریلین آدامز بر این باور است که خداباوران برای این که نشان دهند که خداوند در عذاب ابدی گناهکاران عادل است، باید بتوانند نشان دهند که خداوند با هیچ گناهکاری بهتر از آن نیز رفتار نمی‌کند که سزاوار او است چراکه بدون در نظر گرفتن این شرط، خدا می‌تواند با گناهکاران بهتر از استحقاقشان رفتار کند و آن‌ها را به دوزخ نفرستد یا مجازاتی متناسب با گناه آنان مقرر ندارد (Adams, 1975, pp. 434-435). با در نظر داشتن این معنا

از عدالت الهی، آدامز معتقد است که دیدگاه سازگاری بین عدالت الهی و عذاب جاویدان به چهار دلیل نادرست است:

(۱) یکی از اصولی که در کتب مقدس ادیان ابراهیمی مصداقی از عدالت دانسته شده، این تعبیر است: «یک چشم در مقابل یک چشم، یک دندان در برابر یک دندان» (سفر خروج، ۲۱: ۲۴). چنانچه براساس این آیه به بررسی مسئله مورد بحث این مقاله پردازیم، احتمالاً به این نتیجه خواهیم رسید که گناهکاران فقط در صورتی مستحق عذاب ابدی و سیه‌روزی همیشگی هستند که در مقابل خداوند مرتکب عملی شده باشند که سزاوار معامله به مثل باشد. اما اساساً مگر انسان می‌تواند با خدا چنین رفتاری داشته باشد؟ در بین متألّهان هستند کسانی که معتقدند گناهان ما می‌تواند خدا را متأسف سازد، اما همه آنان بر این نظر اتفاق دارند که هیچ انسانی قادر نیست خداوند را ناشاد و سیه‌روز کند. آنسلم خود تصریح می‌کند که خداوند هیچ تأثیری از بندگانش پیدا نمی‌کند و هیچ‌یک از اعمال ما و حتی وجودمان نمی‌تواند تأثیری بر شادمانی و سعادت الهی بگذارد.

(۲) گروه دیگری از متألّهان بر این نظرند که درست است که هیچ موجودی قادر نیست خدا را برای همیشه ناشاد و سیه‌روز سازد، اما دلیل مجازات الهی این نیست. اینان معتقدند که خداوند در دوزخ گناهکاران را نه به علت رنج و ناراحتی خود بلکه به سبب رنجی عذاب می‌کند که دیگر بندگان و مخلوقاتش از عمل فرد ستمکار دیده‌اند. خدا داور عادل است و بر اعمال همگان نظارت دارد و به‌خوبی می‌داند که چه کسی و به چه میزان به دیگران آسیب رسانده و موجبات محنت آن‌ها را فراهم کرده است. از سوی دیگر، این جهان محل دادگری الهی نیست و جزای اعمال هر کسی در جهان دیگر روشن خواهد شد. او به وعده‌ای که داده است عمل می‌کند و ستمکاران را به سبب ستمی که به انسان‌های دیگر و نیز طبیعت رسانده‌اند عقاب می‌کند. در این دیدگاه، از داعی خداوند برای عذاب ابدی گناهکاران سخن گفته می‌شود.

آدامز این تلقی از عدالت الهی را نیز مردود می‌داند و می‌گوید بر فرض که داعی خدا برای مجازات ستمکاران، گرفتن حق و انتقام مظلومان باشد، این داعی نمی‌تواند به تنهایی مجازات جاویدان اخروی را توجیه کند. بنابراین، در کیفیت و میزان این مجازات

هنوز می‌توان مناقشه کرد. برای مثال، خدا نمی‌تواند برای مجازات کسی که به یک میلیون نفر در طول عمر هفتادساله خود ظلم کرده است، او را عذابی ابدی بدهد (Adams, 1975, p. 436).

۳) رویکرد سوم این است که مجازات ستمکاران نه به سبب ناخشنودی و سیه‌روزی خدا یا رنج او بلکه به این دلیل است که گناهکاران با گناهی که مرتکب شده‌اند حرمت و جلال الهی را خدشه‌دار کرده‌اند. در این جا، کوچکی یا بزرگی گناه اهمیتی ندارد؛ آنچه مهم است جلال و جبروت بی‌انتهای الهی است که این گناه آن را نقض کرده است. عظمت خداست که آن گناه را بسیار بزرگ و مستحق عذاب ابدی می‌کند (برای نمونه، نک: Talbot, [seen at august 2015]).

آنسلم در *چرا خدا به هیئت آدمی درآمد؟* چنین تلقی‌ای از گناه دارد (Adams, 1975, p. 436). او معتقد است جملگی بندگان به خدا تعلق دارند و با هر گناهی که از بنده سر می‌زند، انسان این تعلق به خداوند را از خویش سلب می‌کند و امکان سعادت‌مند شدن از طریق انتخاب‌های آزادانه خود را از دست می‌دهد (ایلخانی، ۱۳۸۲، ص. ۲۱۰). وقتی آدمی خود را از خدایش جدا می‌سازد، حرمت و جلال خدا را خدشه‌دار می‌کند. خدا این خدشه‌دار شدن جلال خود را خوش ندارد و از این رو، در مقابل سلب تعلق که انسان با عمل گناهکارانه از خود می‌کند، خدا نیز تعلق انسان به خود را از خود سلب می‌کند و او را از خویش دور می‌سازد و به دوزخ می‌فرستد. جلال خداوند در سلطه مطلق است که او بر همه موجودات دارد و گناه انسان این حاکمیت مطلق الهی را برهم می‌زند. آنسلم معتقد است همان‌طور که حرمت و جلال مطلق خدا در سلطه بی‌قید و شرط او بر مخلوقات است، حرمت انسان نیز در این است که با به کار گرفتن اراده آزاد خود، بتواند از طریق انتخاب‌های مختارانه و اجتناب آگاهانه از گناه به سعادت برسد. او در *مونولوژیون* ارزش و حرمت انسان را با موقعیت وجودی انسان مرتبط می‌داند و انسانی را ارزشمندتر می‌داند که انسان بهتری باشد (Adams, 1975, p. 442). او حتی اساس برتری و حرمت و جلال بلامنازع الهی را نیز در همین می‌داند که خداوند موجودی است که بالاتر از او را نمی‌تواند تصور کرد و به همین دلیل ارزش و منزلت نامتناهی دارد. بر این اساس است که

می‌گوید حاکمیت مطلق الهی بر مخلوقات و حفظ جلال خداوند به دو شکل امکان‌پذیر است: نخست این که بندگان کاملاً مختارانه خویشتن را به خداوند تسلیم کنند و تعلق خود را به او بپذیرند و دیگری این که خداوند در مقابل سرکشی و سرپیچی بندگانش بایستد و با سلب تعلق انسان از خود، جلال و حرمت خویش را حفظ کند و با مجازات آن‌ها و محکوم کردنشان به دوزخ، سلطه و حاکمیت مطلق خود را بر آنان تداوم بخشد (نظیر همین پاسخ را جانانان ادواردز نیز داده است: (Seymour, 2000, pp. 63-68).

آدامز در مقاله «دوزخ و خدای عادل» این دیدگاه را نیز مردود می‌داند و نمی‌پذیرد. او معتقد است با فرض قدرت مطلق الهی، می‌توان وضعیتی را تصور کرد که در آن خدا انسانی را می‌آفریند که خودش آزادانه تسلیم اراده الهی می‌شود و دیگر نیازی نیست تا خداوند او را به‌زور وادار به اطاعت از خویش کند و در پی گناه، عذاب ابدی بر انسان نازل کند. از این گذشته، جلال و جبروت الهی و حفظ حرمت خداوند حقیقتاً در این است که انسان خود مختارانه تسلیم خداوند شود، نه این که خدا با قدرت مطلق خود و مجازات ابدی انسان، او را وادار به اطاعت از خویش کند. در وضعیتی که خدا سلطه‌اش را با به‌کار گرفتن زور و قدرت بر انسان اعمال می‌کند، بخشی از هدف الهی از خلقت به کلی از دست خواهد رفت. هدف از خلقت الهی، براساس آموزه‌های مسیحی، اطاعت مختارانه و ارادی انسان از خداست. اگر تلقی آنسلم صحیح باشد، آنگاه لازم می‌آید که هر گناه از سوی هر کس، که به هر درجه‌ای از این درجات وجودی تعلق دارد، گناهی نامحدود محسوب شود و مستحق عذاب ابدی باشد و این برخلاف شهود نخستینی است که از عدالت می‌توان داشت (Adams, 1975, pp. 441-444).

۴) دلیل دیگر بر موجه بودن عذاب ابدی گناهکاران به این آموزه و وعده الهی اشاره دارد که جزای بدکاران و پاداش نیکوکاران در جهان دیگر داده خواهد شد و این جهان قابلیت ادای کامل این وعده و وعید را ندارد. در کتاب مقدس آمده است که «در آن وقت هر کسی را مطابق اعمالش جزا خواهد داد» (متی، ۶: ۲۷). اگر در نظر آوریم که یک فرد ممکن است در طول حیات خود و حتی پس از آن، به طور مستقیم و غیرمستقیم با عوامل طبیعی و انسانی بی‌شمار در ارتباط باشد، این ارتباط گسترده و نامحدود زمینه‌ای را

فراهم خواهد کرد که اثر گناه یا ظلم یک انسان بسیار فراتر از برداشت اولیه رود و افراد بی‌شماری را تحت تأثیر قرار دهد. از سوی دیگر، طول مدت زندگی هر انسانی در این جهان محدود است و امکان جزای خاطیان در این جهان وجود ندارد. از این رو، چون خدا عدالت مطلق دارد و وعده کرده است که از حق مظلومان درنگذرد و جزای ظالمان را به تمام بدهد، از رنجی که این تعداد بی‌شمار افراد یا عناصر طبیعی، همچون حیوانات، در طول مدت زندگی محدود خویش برده‌اند، نیز نخواهد گذشت و از مجموع رنج این همه انسان این برمی‌آید که فرد ظالم برای ابد مجازات شود و سیه‌روزی‌اش هرگز پایانی نداشته باشد.

آدامز استدلال چهارم را نیز قابل قبول نمی‌داند. او دو اشکال را به این استدلال وارد می‌داند: نخست این که معتقد است بی‌شمار بودن تعداد افرادی را که از گناه فرد ظالم متأثر می‌شوند هرگز نمی‌توان اثبات کرد و این نکته‌ای است که نباید آن را از ابتدا صادق فرض کرد. دوم، او معتقد است حتی اگر بتوان صدق این فرض را نشان داد، باز هم از صادق بودن این فرض نمی‌توان نتیجه گرفت که عذاب ابدی گناهکاران عادلانه است. او تصریح می‌کند که نسبت منظور در این استدلال بین افزایش تعداد افرادی که متأثر از گناه کسی هستند، با میزان مجازات آن فرد نسبتی خطی است و این نسبت خطاست. به عبارت دیگر، آدامز تناسب خطی بین مجازات فرد گناهکار و تعداد افرادی که تحت تأثیر آن گناه قرار دارند را خطا می‌داند و در عوض معتقد است که نسبت موجود بین مجازات فرد گناهکار و تعداد افراد متأثر از گناه وی، نسبتی است که به شکل غیر تصاعدی محاسبه می‌شود. یعنی به جای این که با افزایش تعداد افراد متأثر از گناه، مجازات فرد مستقیماً و به صورت تصاعدی افزایش پیدا کند، مجازات فرد بسیار کندتر از عمل ظالمانه فرد ستمکار افزایش یابد.

آدامز تلقی انباشتی و قول به نسبت خطی بین گناه و تعداد افراد متأثر از آن و میزان مجازات گناهکار را مصداق عدالت الهی نمی‌داند و معتقد است عذاب ابدی به هیچ روی نمی‌تواند اخلاقاً موجه باشد. او بر این باور است که اولاً، مجازات گناه باید به میزانی باشد که گناه صورت گرفته است و ثانیاً، مقدار مجازات فرد را نمی‌توان به صورت کمی

محاسبه کرد چرا که اساساً رنج بردن مقوله‌ای کیفی است و در این تلقی، مدافعان سازگاری عدالت الهی و عذاب جاویدان، هم گناه گناهکار هم مجازات متناسب با آن را کمی دیده‌اند. او در نهایت تصریح می‌کند که رنج و عذاب ابدی بیش از این است که تعداد زیادی از انسان‌ها در زمان محدودی، حتی به شکل نامحدود، رنج ببرند (Adams, 1975, pp. 438-441) و بنابراین، قول به سازگاری عذاب جاویدان گناهکاران و عدالت خداوند ناسازگار است. در نتیجه، خداوند هیچ کس را به صورت ابدی مجازات نخواهد کرد.

۳. عذاب ابدی و عشق الهی: آکویناس

دومین اشکال بر عذاب ابدی گناهکاران از منظر عشق و لطف الهی است. برخی معتقدند که مجازات ابدی و سیه‌روزی جاویدان بدکاران با عشق الهی مغایرت دارد. اگر قرار باشد گناهکاران محکوم به رنج و عذابی ابدی باشند، آنگاه عشق الهی چه می‌شود؟ عشق یا فیض/لطف الهی جایگاه بسیار خاصی در آموزه‌های مسیحی دارد و از این رو، متفکری نظیر توماس آکویناس کوشیده است تا با کمک گرفتن از مبانی ارسطویی این مناقشه را برطرف کند و از عشق الهی دفاع کند. آیاتی که در کتاب مقدس به عشق خدا و فیض او اشاره کرده‌اند بسیار زیادند. از جمله می‌توان به این مورد اشاره کرد: «ما به او عشق می‌ورزیم زیرا اول او به ما عشق ورزید.» (یوحنا، ۴: ۱۹)

الیونور استامپ در مقاله «دوزخ دانته، اخلاق آکویناس و عشق خدا» به این موضوع پرداخته و نشان داده است که چگونه توماس آکویناس بر اساس تحلیلی که از رابطه خدا و ارزش‌های اخلاقی ارائه می‌دهد، سعی کرده است تا به این اشکال پاسخ دهد و در نهایت، سازگاری عذاب ابدی با عشق الهی را نتیجه بگیرد.

می‌دانیم که دو تلقی رقیب از رابطه خدا و ارزش‌های اخلاقی می‌توان داشت: (۱) اخلاق محصول اراده الهی است. بر این اساس، اعمال خوب اعمالی است که خدا آن‌ها را اراده کرده است و اعمال بد آن‌هایی است که خدا با آن‌ها مخالف است؛ (۲) اخلاق مستقل از خداست و خیر و شر معنایی مستقل از اراده الهی دارند (سابقه این تمایز را به گفت‌وگوی

سقراط و اثو فرون باز می گردانند: (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۱، صص. ۲۳۸-۲۳۹). دیدگاه اول عموماً در معرض اتهام انفسی‌گرایی الهیاتی قرار دارد و این انتقاد به آن وارد می‌شود که نمی‌تواند از امر اخلاقی مستقل از اراده الهی بحث و امر غیر اخلاقی را معین کند و دیدگاه دوم نیز در معرض این نقد قرار دارد که قادر نیست بین ارزش‌های اخلاقی و وجود خدا رابطه‌ای برقرار کند. از این‌رو، منتقدان معتقدند که در تلقی دوم، حاکمیت مطلق الهی خدشه‌دار می‌شود. آکویناس کوشید تا نواقص دیدگاه دوم را برطرف کند و روایتی از آن ارائه کند که انتقاد مذکور به آن وارد نباشد. او برای این منظور از نظریهٔ بساطت الهی استفاده می‌کند. منظور از بساطت خدا، به تعبیر بسیار ساده، این است که خدا هیچ جزئی ندارد، در جای‌جای جهانی که آفریده است به یکسان هست و هیچ تغییری در او راه ندارد. در بساطت الهی سه فرض منطقی است: ۱) خداوند اجزاء زمانی و مکانی ندارد؛ ۲) خدا جزء ذاتی و عرضی ندارد و همهٔ صفات خداوند ذاتی‌اند؛ ۳) خدا وجود و ماهیت ندارد و وجود و ماهیت خدا یکی است. براساس تلقی توماس از بساطت الهی، همهٔ صفات خدا عین یکدیگرند و تمایزی بین آن‌ها وجود ندارد. معانی مختلف صفات الهی به امر یکسانی باز می‌گردند و هیچ تمایزی در ذات خداوند راه ندارد. پس می‌توانیم به جای این که بگوییم خدا قادر مطلق است بگوییم خدا فعل نامحسوس و یگانه‌ای است که خود اوست و یکی از توصیفات و ظهورات آن قدرت مطلق است (Stump, 1986, pp. 181-186).

تلقی توماس از بسیط بودن خداوند نقشی بسیار محوری در نظریهٔ اخلاقی او دارد. از نظر او، خدای بسیط عین صفات خود است و این صفات عین ذات خدا هستند. خیر بودن یکی از صفات الهی است و خدای بسیط عین همان خیر است. چون ماهیت و وجود خدا یکی است، ماهیت خدا، که همان خیر اعلی است، با وجود خدا یکی می‌شود؛ یعنی وجود خدا همان خیر اعلی است. توماس با این تفسیر از رابطهٔ خیر و وجود، اشکالی را برطرف می‌کند که منتقدان بر تلقی «اخلاق مستقل از ارادهٔ الهی» وارد می‌دانستند. او با کمک نظریهٔ بساطت نشان می‌دهد که نه تنها بین خدا و ارزش‌های اخلاقی انفکاک وجود ندارد بلکه رابطهٔ بین آن‌ها ذاتی است. توماس با این تفسیر نشان می‌دهد که وجود ارزش‌های

عینی و مستقل اخلاقی هرگز به حاکمیت و سلطه مطلق الهی خدش‌های وارد نمی‌کند؛ زیرا همان ماهیت و، در عین حال، وجود خدا هستند (ایلخانی، ۱۳۸۲، صص. ۴۳۵-۴۳۶).

به این تلقی آکویناس اشکال مهم و آشنایی وارد کرده و گفته‌اند که اگر هر چیزی به صرف این که هست، خیر باشد، آنگاه چرا اموری وجود دارند که هستند و بدنند. در پاسخ به این اشکال، استامپ از منظر توماس، به تحلیل تلقی توماس از «بودن» می‌پردازد. از نظر توماس، وجود داشتن یعنی «بودن» و «بودن» یعنی یک فرد از یک نوع بودن. هر فرد به یک نوع تعلق دارد و هر نوعی ماهیتی دارد. توماس، به تبع ارسطو، معتقد است که ماهیت یک نوع از طریق جنس و فصل آن تعریف می‌شود. هر ماهیتی میل به کمال دارد و کمال برابر است با فعلیت هر چه بیشتر. پس هر ماهیتی میل دارد تا هر چه بیشتر فعلیت پیدا کند. بنابراین، خیر بودن در گرو فعلیت بیشتر است و با افزایش فعلیت هر ماهیتی، خیر آن نیز بیشتر می‌شود؛ زیرا خیر و وجود عین هم‌اند و خیر بیشتر یعنی وجود بیشتر. برای توماس، خیر فعلیت یافتن ظرفیت خاص امور است. بنابراین، وقتی یک ماهیت به دنبال فعلیت و نیز خیر بیشتر است، می‌خواهد افراد نوع خود را هر چه بیشتر محقق سازد (نک: ژیلسون، ۱۳۸۹، صص. ۵۱۱-۵۱۲ و ترانوی، ۱۳۷۷، صص. ۵۰ و ۶۹).

توماس، به تبع ارسطو، معتقد است که صورت هر شیء کمال اولیه و کارکرد آن شیء کمال ثانویه آن است. بدین ترتیب، بر اساس تعریف ارسطویی از انسان، که او را حیوان ناطق می‌داند، کارکرد انسان عقلانیت او است. عقلانیت به صورت ظرفیتی بالقوه در ماهیت انسان وجود دارد و خیر انسان در این است که این ظرفیت بالقوه را در خود بالفعل سازد. تحقق یافتن هر چه بیشتر عقلانیت^۱ در انسان، کمالی برای او محسوب می‌شود زیرا ارتقای وجودی او را به همراه دارد. تعریفی که توماس از عقلانیت ارائه می‌کند تعریف وسیعی است و اخلاق را در ذیل خود دارد. به همین دلیل، امر عقلی برای او امر اخلاقی نیز هست. پس تلاش انسان برای تحقق هر چه بیشتر عقلانیت، هم ارتقای وجودی او را به همراه دارد و هم ارتقای اخلاقی او را (ژیلسون، ۱۳۸۹، صص. ۵۲۴-۵۲۵). توماس بر اساس این تلقی، به اشکال بالا چنین پاسخ می‌دهد که امور دارای درجات وجودی مختلف و

1 rationality

بالطبع، مراتب خوبیِ مختلف هستند؛ بنابراین، همواره این امکان وجود دارد که امری وجود داشته باشد که علی‌رغم وجود، به دلیل پایین بودن مرتبه وجودی‌اش، خیر نباشد یا خیر کلی نباشد. اگر ماهیتی به کلی بالفعل شود و کمال وجودی آن تحقق یابد، آن ماهیت خیر (خیر کلی) خواهد بود. بدی و نقص به این دلیل است که ماهیتی فعلیت کامل نیافته است (Stump, 1986, pp. 189-190).

توماس معتقد است عاشق بودن خواست خیر معشوق و این خواست به معنای خواست تحقق کامل ماهیت معشوق است. بنابراین، عاشق کسی یا چیزی بودن بدین معنا است که مطابق ماهیت کسی یا چیزی با او رفتار کنیم. عشق خدا به انسان میل به تحقق کامل ماهیت انسان است که همان عقلانیتی است که اخلاقی بودن را نیز شامل می‌شود. از این رو، عشق خدا به انسان، بدین معنا است که خدا به انسان کمک می‌کند تا ظرفیت و توان عقلانی و اخلاقی‌اش را به حداکثر برساند. توماس معتقد است که در عشق یگانگی عاشق و معشوق اهمیت بسیار دارد و این میل به خیر رساندن به معشوق است که این یگانگی و اتحاد را بین آن‌ها به وجود می‌آورد. عشق خدا به بندگان فقط از طریق میل خدا به خیر صورت می‌گیرد و البته چون خدا عیناً همان خیر است، این میل به خیر منافاتی با بساطت الهی ندارد.

توماس عشق خدا به انسان را مقتضی یگانگی با خدا، به منزله وجود حقیقی، در طول این زندگی و در حیات پس از مرگ می‌داند و بهشت را نیز موقعیت معنوی اتحاد با خدا تعریف می‌کند. موقعیت معنوی بهشت موقعیتی ارادی است که انسان باید آزادانه آن را بخواهد و برای به دست آوردن آن بکوشد زیرا انسان مختار آفریده شده است. توماس معتقد است انسان گاه با اراده آزادش خودمختارانه اموری را اراده می‌کند که برخلاف اراده الهی و نیز ماهیت خود او هستند و به تبع، برخلاف عقلانیت و اخلاق‌اند. مداومت آدمی در سرپیچی از اراده الهی، ماهیت ثانویه‌ای را برای او شکل می‌دهد که به نظر توماس، خودخواسته و خودساخته است. عذاب ابدی و مجازات همیشگی گناهکاران از سوی خدا، مطابق با این ماهیت ثانویه انجام می‌شود. خدا گناهکاران را به دوزخ می‌فرستد تا با عشق خود به انسان به او کمک کند و جلوی گناه بیشتر او را بگیرد. دوزخ مقتضی

مراقبت خداوند نسبت به انسان است که خود برآمده از عشق الهی است. خدا با این مراقبت از انسان‌های گناهکار و دور کردن آن‌ها از انجام گناه بیشتر (با فرستادن آن‌ها به دوزخ) وجود انسان را ارتقا می‌دهد و این ارتقای وجودی و عین عشق و لطف خدا به انسان‌های گناهکار است. پس رنج گناهکاران در دوزخ از سوی خداوند اعمال نمی‌شود تا مسئله مغایرت آن با عشق الهی مطرح شود بلکه این رنج نتیجه طبیعی انتخاب‌های آزادانه خود انسان است که در دوره زندگی اش بر آن‌ها مداومت ورزیده است (Stump, 1986, pp. 191-198). آنچه موجب مجازات ابدی گناهکاران می‌شود اولاً، ارتکاب آزادانه گناه و ثانیاً، خواست خداوند برای حفظ حداقل مرتبه وجودی آن‌ها است، خواستی که داعی آن عشق خداوند است.

۳- عذاب ابدی و عدل الهی: دیدگاه اسلامی مطهری

چنانکه در ابتدای مقاله آمد، تلاش برای توجیه اخلاقی مجازات جاویدان و سازگار ساختن آن با وجود الهی در همه ادیان ابراهیمی سابقه دارد. دیدگاه کلامی مرتضی مطهری در *عدل الهی* یکی از تلاش‌های اخیر در این زمینه است. او نیز عذاب الهی را نه تنها مغایر با عدالت الهی نمی‌داند بلکه حتی آن را نشانه‌ای بر عدالت خداوند می‌داند. در حقیقت، اگر خداوند عادل باشد، هیچ عملی را بی‌جزا و پاداش نخواهد گذاشت.

مطهری در *عدل الهی* سه معنا برای عدل برمی‌شمرد و پس از آن نشان می‌دهد که خداوند به کدام‌یک از این سه معنا عادل است؛ (۱) عدالت به معنای موزون بودن و تعادل: این معنا از عدل به تناسب و هماهنگی اجزاء یک کل با هم اشاره دارد. در این معنا، مصلحت یک کل مد نظر است و این درست برخلاف شهود ما از عدالت است که در آن حق یک فرد را مورد توجه قرار می‌دهیم و به مصلحت کل اهمیتی نمی‌دهیم. نقطه مقابل عدالت در این معنا نه ظلم، بلکه بی‌تناسبی است؛ (۲) عدالت به معنای تساوی و نفی تبعیض: در این معنا، فرد عادل کسی است که هیچ تفاوتی بین افراد قائل نمی‌شود و عدل را به معنای مساوات اعمال می‌کند. این معنا از عدالت نوعی بی‌عدالتی در دل خود دارد و آن رعایت نکردن استحقاق افراد است؛ (۳) اعطای هر حقی به هر کسی که مستحق آن است:

مطهری در مورد عدل الهی و حتی در مورد عدالت در حقوق کیفری، این معنا از عدالت را صحیح می‌داند. این معنا از عدالت مبتنی بر حقوق است و فرد عادل کسی است که این حقوق را به طور کامل به صاحبان حق می‌دهد (مطهری، ۱۳۵۲، صص. ۱۳-۲۳).

اما آیا جزای بدکاری گناهکاران دوزخ و عذاب جاوید است؟ می‌توان آیاتی را در قرآن یافت که مؤید این معنایند: «بلی، کسانی که بد کنند و گناهانشان آن‌ها را احاطه کند، اهل آتش‌اند و همیشه در آن خواهند ماند» (بقره: ۸۱). از این واضح‌تر، می‌توان به بیان قرآن در مورد کیفر قتل نفس اشاره کرد که شاید در نظر نخست، ناعادلانه به چشم آید. براساس آیات قرآن، جزای قتل نفس جاویدان ماندن در جهنم است: «و هر که مؤمنی را عمداً به قتل رساند، سزایش جهنم است که همیشه در آن خواهد بود و خدا بر او خشم خواهد گرفت و او را لعنت خواهد کرد و برای او عذابی بزرگ آماده ساخته است» (نساء: ۹۳). مطهری می‌کوشد این انتقاد را که به نظر می‌رسد میزان مجازات‌های اخروی متناسب با میزان جرم و گناه گناهکاران در جهان نیست بررسی کند و به آن پاسخ دهد. به گمان او، آنچه موجب این انتقاد شده تصوری از عدالت الهی است که بر سیاق تمثیل، از قوانین جزایی موجود به دست آمده است.

مطهری تفاوت‌هایی در مورد این جهان و جهان دیگر ذکر می‌کند و می‌کوشد مناقشه را براساس این تفاوت‌های بنیادین حل کند. او دنیا و جهان آخرت را دارای چهار تفاوت اصلی می‌داند و می‌گوید با وجود این تفاوت‌ها، این دو جهان در ارتباط کامل با هم هستند. تفاوت‌های چهارگانه این دو جهان عبارت‌اند از: (۱) این جهان دار تغییر، حرکت، مرگ و فنا است، اما در جهان دیگر هرچه هست بقاء، ثبات و حیات است؛ (۲) در این جهان زندگی و مرگ به هم آمیخته‌اند، اما در جهان دیگر هیچ مرگ و فنایی وجود ندارد و یکسره حیات است؛ (۳) این جهان دار عمل است و آخرت جهان درو کردن کشته‌های این جهان است. مراجعت به این جهان هرگز دوباره میسر نخواهد بود؛ (۴) در جهان دیگر هیچ سرنوشت مشترکی وجود ندارد و هر کس فقط با سرنوشت فردی و شخصی خود مواجه است. برخلاف دنیا، که در آن بسیاری از افعال نتایج اجتماعی خوب یا بد دارند و بر دیگران نیز تأثیر می‌گذرانند، در آخرت این تأثیر و تأثر اجتماعی در کار نیست. آخرت

فعلیت محض است و هیچ قوه‌ای ندارد. از این‌رو، هیچ کس در جهان دیگر در عمل دیگری سهم نیست و از آن تأثیری نمی‌پذیرد (مطهری، ۱۳۵۲، صص. ۱۹۵-۲۰۵).

تفاوت‌های حیات دنیوی و اخروی موجب می‌شوند تا تمثیل قوانین کیفری حاکم بر این جهان ارتباطی با پاداش و جزای اخروی نداشته باشد. مطهری سه معنا برای کیفر و مجازات برمی‌شمارد و می‌کوشد تا نشان دهد مجازات الهی از کدام نوع است: (۱) مجازات و کیفر قراردادی: این نوع مجازات، که با هدف عبرت گرفتن انجام می‌شود، در واقع، تنبیه کردن فرد خاطی است. با این نوع مجازات تلاش می‌شود خود فرد خاطی یا دیگران از تنبیه او عبرت بگیرند و از این طریق، جلوی تکرار آن جرم گرفته شود. مطهری به دو دلیل مجازات الهی را از این نوع نمی‌داند. اولاً، در آخرت دیگر عمل کردن ممکن نیست که خدا بخواهد از طریق تنبیه خاطیان جلوی تکرار آن عمل را بگیرد و ثانیاً، خداوند در جایگاه داور عادل قرار دارد و نه در جایگاه انتقام‌گیرنده‌ای که می‌خواهد از طریق تنبیه خاطیان، انتقام مظلومان را بگیرد؛ (۲) مجازاتی که با گناه رابطه تکوینی و طبیعی دارد: در این حالت، مجازات، در حقیقت، نتیجه طبیعی خطایی است که فرد مرتکب شده است. در این جا دیگر مسئله تناسب جرم و مجازات مطرح نیست چون فرد با نتیجه تکوینی کار خود مواجه است. مطهری مجازات ابدی را از این نوع نیز نمی‌داند زیرا این جهان محدود است و گناهکاران به جزای بسیاری از اعمال خود نمی‌رسند؛ (۳) مجازاتی که تجسم خود جرم است و امری متمایز از آن نیست: مطهری مجازات الهی را در آخرت از این نوع می‌داند. او معتقد است که جزای الهی نه قراردادی و نه تکوینی است بلکه فرد در آخرت، عیناً، با خود عملی که انجام داده است مواجه می‌شود. انسان‌ها عیناً با تجسم عمل خوب یا بد خویش مواجه می‌شوند (مطهری، ۱۳۵۲، صص. ۲۰۵-۲۲۵). براساس آیات قرآن، بین عمل و جزای عمل رابطه عینیت و اتحاد برقرار است (آل عمران: ۳۰).

بنابراین، گرچه نوع اول و دوم مجازات‌ها با آنچه در حیات دنیوی رخ می‌دهد متناسب است، تفاوت حیات اخروی و امتناع عمل در آن موجب می‌شود که نوع دیگری از مجازات جایگزین آن‌ها شود. مطهری معتقد است مجازات‌های اخروی، چه مجازات‌های محدود و چه مجازات‌های نامحدود، اساساً کیفری از سوی خدا نیستند تا

مسئله عادلانه بودن یا نبودن اعمال آن‌ها از سوی خداوند مطرح شود بلکه این‌ها همان کردار ما هستند که به اراده خدا فقط به سوی ما بازگردانده شده‌اند. ظهور مجازات اخروی به صورت عذاب جاویدان، برخلاف تصور ما، عین عمل گناهکارانه‌ای است که در آخرت، به صورت چنان عذابی مجسم می‌شود. بدین ترتیب، از نظر مطهری مسئله تناسب داشتن یا نداشتن عذاب اخروی با گناه مسئله‌ای است که طرح آن در این مورد به کلی بی‌وجه است.

ارزیابی

نخستین نکته قابل توجه در مورد مباحث طرح‌شده در این مقاله آن است که پاسخ اسلامی، مطابق با سنت کلامی، فقط به ربط بحث از تناسب مجازات اخروی با گناه و عدالت خداوند، یعنی اشکال نخست، نظر دارد. به نظر می‌رسد گرچه اشکال دوم در موضعی از عرفان اسلامی طرح شده، متکلمان مسلمان اساساً متذکر آن نشده‌اند. در اینجا نیز مطهری فقط اشکال نخست را جدی می‌بیند و سعی می‌کند به آن پاسخ دهد. ظاهراً، دلیل این نوع نگرش به موضوع اهمیت صفت عدل خداوند در کلام اسلامی و نظر نداشتن متکلمان به خدای عاشق است. می‌دانیم که عدل الهی از نخستین مسائل کلامی اسلامی بوده است در حالی که متکلمان از عشق الهی سخنی نگفته‌اند. با این حال، دیدگاه اسلامی به موضوع نمی‌تواند به اشکال دوم بی‌تفاوت باشد زیرا اولاً، عرفای مسلمان دست کم به طرح موضوع عشق الهی پرداخته‌اند (برای مثال، نک: آبراهاموف، ۱۳۸۸: فصول دوم و سوم) و اگر بحث آنان در این زمینه جدی گرفته شود، آنگاه متکلم مسلمان نمی‌تواند آن را نادیده بگیرد. ثانیاً، می‌توان استدلال کرد که صفات «حب الهی» و «رحمانیت» و «رحیمیت» خداوند مستلزم همان تصوراتی است که متأله مسیحی از عشق الهی دارد (آبراهاموف، ۱۳۸۸، صص. ۲۶-۵۵). با فرض اهمیت و ضرورت این صفات الهی، متکلم مسلمان باید به این اشکال پاسخ دهد که آیا رحمانیت و رحیمیت خدا با مجازات اخروی جاویدان در تعارض نیست؟

تمایز گذاری‌های مطهری بین حیات دنیوی و اخروی و انواع سه‌گانه مجازات واجد ظرافتی است که در پاسخ مسیحی به اشکال نخست نیامده است. از این رو، گرچه می‌توان

نقدهای آدامز بر دفاع آنسلم از عذاب جاویدان را اساسی و جدی شمرد، این نقدها بر این فرض استوارند که خدا خود فاعل اخلاقی گناهکار را در دوزخ می‌اندازد. اما مطهری اعمال مجازات را اساساً از سوی خداوند نمی‌داند و بر آن است که مجازات اخروی، محدود یا نامحدود، تجسم اعمال خود خطاکاران است، درست همان‌طور که عمل خیر در جهان دیگر به صورت نعمات اخروی نمایان و متجسد می‌شود. این پاسخ گامی رو به جلو است زیرا هم از فرض شخص‌انگاری یا انسان‌وارانگاری خداوند به دور است هم خدای عادل و رحمان و رحیم را از اعمال عذاب ظاهراً نامتناسب با گناه برکنار می‌دارد. اما آنچه در این پاسخ مشکوک به نظر می‌رسد ابهامی است که در نوع سوم مجازات وجود دارد. پرسش این است که منظور از «مجازات تجسم خود اعمال ماست» یا «عیناً خود عمل ماست» چیست؟ آیا این تجسم صورت فیزیکی و عینی دارد؟ آیا نوعی تخیل ذهنی است؟ اگر این نکته را در کنار تفسیری که مطهری از تفاوت‌های این دو جهان ارائه می‌دهد قرار دهیم، بر دشواری و ابهام مسئله افزوده می‌شود چرا که به نظر می‌رسد او تفاوت اساسی حیات دنیوی و اخروی را مبنای تفاوت بنیادین نوع مجازات‌های دنیوی و اخروی قرار داده است. اگر این تفاوت چنان عظیم باشد، آیا ابهام موجود در مجازات اخروی محصول گونه‌ای ناشناخت‌گرایی نسبت به حیات اخروی نیست؟ اگر پاسخ به این پرسش مثبت باشد، آنگاه مطهری، در واقع، صرفاً بر مبنای ادله نقلی به اشکال نخست پاسخ داده است و منتقد خدا ناباور می‌تواند بگوید که او به جای حل مسئله، آن را از اساس پاک کرده است. علاوه بر این، ظاهر متن قرآن بر این دلالت و بلکه صراحت دارد که خداوند خود گناهکاران را در دوزخ می‌افکند و عذاب می‌دهد. در این صورت، مطهری باید درباره تفاوت اساسی رأی خود با برخی آیات قرآن و برداشت عمومی مسلمانان از آن آیات نیز پاسخگوی منتقدان باشد.

در مورد اشکال دوم، توماس در نهایت به این نتیجه می‌رسد که این از سر عشق و لطف الهی است که خدا بنده‌ای را به دوزخ محکوم می‌کند تا جلوی ارتکاب شر بیشتر از سوی او را بگیرد. این مراقبت خدا از انسان است که زمینه ارتقای وجودی گناهکاران را فراهم می‌کند و نشان عشق بی‌دریغ خداست. اما اگر به شهود نخستین خود از عشق و

دوست داشتن مراجعه کنیم، پذیرش این نتیجه دشوار می‌نماید. عاشقی که به سبب ارتقای وجودی معشوق، او را به هزاران بلای نامحدود گرفتار می‌کند، به عشقی مالخولیایی مبتلا است که کشش چندانی در معشوق ایجاد نخواهد کرد، مایه آزار او خواهد بود و حتی نشانی بر عدم سلامت روانی عاشق محسوب خواهد شد. از این گذشته، آیا خدای قادر و عالم مطلق نمی‌تواند برای مراقبت از انسان و ارتقای وجودی او شرایطی دیگری را طراحی کند که این درد و رنج و تحقیر نامحدود را به همراه نداشته باشد؟

در یک رابطه عاشقانه خواست معشوق به اندازه خواست عاشق اهمیت دارد. اگر همان‌طور که استامپ اشاره می‌کند، توماس ال‌گویی از عشق در ذهن دارد که با شهود کلی انسان از رابطه عاشقانه هم‌خوانی دارد (Stump, 1986, p. 192)، چگونه می‌توان خواست معشوق را در مورد نحوه ارتقای وجودی خود نادیده گرفت. نکته آخر این که اگر هدف از مجازات، ارتقای وجودی باشد، آیا نمی‌توان نهایتی برای آن متصور شد یا از آن کمتر، حدی برای آن متصور شد تا دوزخی، پس از تنبیه شدن بابت گناهان خود، به مرتبه‌ای ارتقا یابد تا از عذاب دوزخ رها شود؟ قاعدتاً ارتقای وجودی برآمده از مجازات به تهذیب گناهکار می‌انجامد و در نهایت، پس از مدتی هرچند طولانی، او را از عذاب می‌رهاند. در این صورت، دیگر نمی‌توان توجیهی برای عذاب جاویدان یافت و اشکال عدم تناسب بین مجازات ابدی و عشق الهی به بندگان بر جای می‌ماند.

به نظر می‌رسد بحث از امکان توجیه عذاب اخروی، به‌ویژه عذاب جاویدان، همچنان نیازمند بررسی عمیق و دقیق است. این بحث، با توجه به ارتباط آن با مباحث مورد نظر در رابطه «اخلاق و دین» و اهمیت تعیین‌کننده شهودهای متعارف اخلاقی، نمی‌تواند بدون توجه به این شهودها و امکان توجیه اخلاقی پیش رود. تلاش‌های الهی‌دانان ادیان توحیدی در این زمینه پاره‌ای نکات را روشن کرده است، اما نقدهای طرح‌شده در این مقاله، دست کم نشان می‌دهد که این تلاش‌ها نیازمند بررسی‌ها و دقت‌های بیشتری است.

منابع

- آبراهاموف، بنیامین. (۱۳۸۸). *عشق الهی در عرفان اسلامی*. چاپ اول. ترجمه حمیرا ارسنجانی. تهران: نگاه معاصر.
- آنسلم. (۱۳۸۶). *پروسلوگیون*. ترجمه افسانه نجاتی. تهران: قصیده سرا.
- افلاطون. (۱۳۸۰). *اوتوفرون*. در: *دوره ی آثار افلاطون (ج ۱)*. ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی. تهران: خوارزمی.
- ایلخانی، محمد. (۱۳۸۲). *تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس*. تهران: سمت.
- ترانوی، کنوت. (۱۳۷۷). *توماس آکویناس*. ترجمه خشایار دیهیمی. تهران: کوچک.
- ژیلسون، اتین. (۱۳۸۹). *تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطی*. ترجمه رضا گندمی نصرآبادی. تهران: سمت.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۵۲). *عدل الهی*. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- هیگ، جان. (۱۳۸۲). *بعد پنجم: کاوشی در قلمرو روحانی*. ترجمه بهزاد سالکی. تهران: قصیده سرا.

Adams, McCord Marilyn. (1975). Hell and the God of Justice. *Religious Studies*, 11(4), pp. 443- 447, Cambridge.

Kvanvig, Jonathan L. (1993). *The Problem of Hell*. Oxford: Oxford University Press.

Seymour, Charles. (2000). *A Theodicy of Hell*. Springer Science.

Stump, Eleonore. (1986). Dante' s Hell, Aquinas' s Moral and the Love of God. in *Canadian Journal of Philosophy*, 16(2), pp. 181-198.

Talbot, Mark L. ([seen at august 2015]). The Morality of Everlasting Punishment, available at: <http://www.the-highway.com/articleMay05.html>.



The function of theory of constructional perceptions in Allamah Tabatabaii's socio-political thought

Abdul Rasoul Hassanifar¹

(Received: 13 March 2016 – Accepted: 15 July 2016)

Abstract

Given its depth and width, Allamah Tabatabaii's socio-political thought can solve many current political problems in different societies. The theory of constructional perceptions is one of the most important foundations of his philosophical thought, which has exerted influence on his socio-political thought and somehow determines the orientation of his views. Considering the importance and necessity of discussing Allamah Tabatabaii's socio-political thought and its foundations, the present paper seeks to study the foundations and cognitive hypotheses of his political thought, one of the most important of which is the theory of constructional perceptions on the one hand, and the function of such an approach in socio-political thought, that is, how Allamah Tabatabaii views different political problems in the society including the origin of socio-intellectual difficulties, man, society, government and its ideal form, rule, justice and economy, on the other hand. It concludes that Allamah Tabatabaii's socio-political thought influenced by the theory of constructional perceptions has some capabilities based on which it opens a new space in the world of politics while being distinctive from relativistic thoughts, and has some results and functions which provide solutions for many current problems based on accepting multiplicity and change while being committed to the essential principles of Islam.

Keywords: Allamah Tabatabaii, socio-political thought, constructional perceptions, government, justice, law.

¹ Assistant Professor of Department of Social Sciences, University of Sistan and Baluchistan, hasanifar@lihu.usb.ac.ir