



دوفصلنامه علمی پژوهش‌های مابعدالطبیعی،

سال سوم، شماره ۵، بهار و تابستان ۱۴۰۱

معضل جهنم و پاسخ گریزگرایی^۱

محبوبه پاکدل،^۲ بهرام علیزاده^۳

چکیده

معضل جهنم می‌گوید دیدگاه سنتی در باب جهنم، یعنی جهنم به مثابه جایی برای مجازات ابدی گناه‌کاران، با برخی از مهم‌ترین صفات الهی همچون عشق و عدالت سازوار نیست. طرفداران گریزگرایی، نسخه‌ای از برآیندگرایی، معتقدند با بازنگری در آموزه سنتی جهنم قادرند به نحوی درخور به معضل جهنم پاسخ دهند. به نظر آن‌ها، سکونت در جهنم اولاً کیفر گناه‌کاران نیست و ثانیاً سکونت در جهنم برای ساکنین آن لزوماً ابدی نیست. البته جهنم می‌تواند تا ابد وجود داشته باشد و کسانی در آن ساکن باشند، ولی همه ساکنان آن همواره از این امکان برخوردارند که از جهنم خارج شده و سکونت در جوار الهی را انتخاب کنند. اما گریزگرایی با مشکلاتی مواجه است؛ از جمله خلط میان آموزه برزخ و آموزه جهنم در ادیان ابراهیمی، منجر شدن به عام‌گرایی در نجات، که جریان غالب در الهیات مسیحی آن را مردود می‌شمارد و عدم تقارن رفتار الهی در قبال بهشتیان و جهنمیان. به نظر می‌رسد با توجه به اشکال‌های مذکور، گریزگرایان، مانند بوکارف و پلاگک، اولاً قادر نیستند به برخی از مهم‌ترین اشکالات

^۱. مقاله پژوهشی، تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۲۸، تاریخ تایید: ۱۴۰۱/۱/۲۱.

^۲. دانشجوی دکتری فلسفه دین، دانشگاه تهران، تهران، ایران (mah.pakdel@ut.ac.ir).

^۳. استادیار گروه فلسفه دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران (Bahramalizade@khu.ac.ir).

وارد بر گریزگرایی پاسخ دهند و ثانیاً نمی‌توانند مرز روشنی میان این دیدگاه و دیدگاه‌های مشابه در سنت الهیات مسیحی ترسیم کنند.

واژگان کلیدی: جهنم، مجازات ابدی، مساله شر، گریزگرایی.

۱. مقدمه

در خصوص ماهیت زندگی پس از مرگ (بهشت و جهنم) نظریه‌های مختلفی مطرح است. در سنت مسیحی اتحاد با خداوند و انقطاع از آن در تعریف سعادت و شقاوت اخروی نقش کلیدی دارد (C. S. Lewis, 1955, P 232). لذا اغلب بهشت به مثابه جایی دانسته می‌شود که مردم در آن سعادت مشارکت و هماهنگی کامل با خدا را خواهند داشت، و جهنم جایی تلقی می‌شود که در آن بزرگ‌ترین انقطاع ممکن از خداوند تجربه می‌شود. این مفهوم از زندگی اخروی پیوندی نزدیک با مفاهیم دینی مثل نجات و عدالت الهی دارد (Talbot, 2021). دیدگاه ارتدوکس در باب جهنم این است که جهنم (و بهشت که البته موضوع بحث ما نیست) ضامن تحقق عدالت الهی است؛ ماهیت کیفر جهنم تنبیهی (punitive)، و براساس برخی قرائت‌ها رهایی‌بخش (redemptive)، و زمان آن دائمی است دست کم برای برخی از گناه-کاران. برای ویژگی «تنبیهی بودن» و «ابدی بودن» جهنم دلایل مختلفی ذکر شده است. در مکتب آگوستینی، هدف اولیه از عذاب بی‌پایان جهنم اصلاح، بازدارندگی یا برقراری عدالت معرفی می‌شود (Augustine, 1998, 21, Ch. 9).^۱ به نظر آنسلم عذاب بی‌پایان جهنم موجه

^۱ آگوستینیان در پاسخ به مساله امکان عذاب جسمانی ابدی به معجزه الهی متوسل می‌شوند؛ انسان‌های می‌توانند بسوزند و رنج بکشند بی‌آنکه نابود شوند (Augustine, City of God, Bk. 21, Ch. 9). هرچند آگوستینیانی هم هستند که متافیزیک جهنم را بر اساس عذاب روحی تعریف می‌کنند (Talbot, 2021).

است، چرا که خداوند آنقدر بزرگ است که کوچکترین گناه در برابر او بی نهایت بزرگ تلقی می شود (Anselm, 1099/1976: I, Ch. 21). مطابق با این دیدگاه، هیچ مجازات زماناً محدود نمی تواند اهانت به خداوند (هر چقدر هم کوچک باشد) را جبران کند.

مساله فلسفی جهنم با تمرکز بر آموزه الهیاتی مجازات ابدی شکل می گیرد و برای کسانی مطرح می شود که معتقد باشند؛ (الف) زندگی پس از مرگ وجود دارد و (ب) برخی از مردم تا ابد رنج می کشند. همه ادیان ابراهیمی، شامل یهودیان، مسیحیان و مسلمانان، با این چالش مواجه اند، چرا که همه آنها مدعی جهان پس از مرگی هستند که در آن تجربه رنج و عذاب برای زمانی نامحدود وجود دارد. صورت بندی های معضل جهنم در جزئیات متفاوت اند. جان هیک صرف وجود گناهکاران در جهنم را با حاکمیت الهی و ویژگی عشق الهی ناسازوار می دانست (Hick, 1966, P 98, 113-20, 183, 377-81). برخی نیز رنج ابدی گناه کاران را معضل اصلی می دانند؛ رنجی که هیچ امیدی به پایانش نیست رنجی بیهوده است (Kvanvig, 1993, P 3). بوکارف و پلاگ، به تبع از مرلین مک کورد آدامز (Adams, 1975, P 433-47)، معضل جهنم را بر اساس مفهوم عدالت و در قالب مساله منطقی شر صورت بندی می کنند (Buckareff and Plug, 2005). به نظر آنها، گزاره (۱) و (۲) ناسازگارند:

(۱) خداوند قادر مطلق، عالم مطلق و کامل مطلق است.

(۲) جهنم ابدی است؛ برخی از افراد تا ابد در جهنم خواهند ماند.

(۱) و (۲) ناسازگارند زیرا:

(۳) اگر خدا وجود داشته باشد و قادر مطلق باشد، توانایی جلوگیری از (۲) را خواهد داشت.

(۴) اگر خدا وجود داشته باشد و عالم مطلق باشد خواهد دانست که چگونه از (۲) جلوگیری کند.

(۵) اگر خدا وجود داشته باشد و کامل مطلق باشد خواهد خواست که از مولفه (۲) جلوگیری کند.

(۶) پس اگر (۱) صحیح باشد، (۲) صحیح نخواهد بود.

مرلین مک کورد آدامز تعارض میان (۱) و (۲) را ماهیتاً همان تعارض میان (۱) و (۷) می‌داند
(Adams, 1993, P 301-302):

(۷) شر وجود دارد.

همان‌طور که وجود شر با وجود خداوند خیر مطلق، علی‌الادعا، ناسازگار دانسته می‌شود، وجود جهنم (معجزات ابدی) نیز با وجود چنین خدایی ناسازگار است. در این صورت‌بندی مفهوم "رنج ابدی" نقش کلیدی ایفا می‌کند.^۱

در ادامه، نخست به معضلات پیش‌روی نظریه سنتی جهنم اشاره می‌شود و بعد از آن، یکی از راه‌حل‌های معاصر این مساله، یعنی گریزگرایی با قرائت بوکارف و پلاگ،^۲ مورد بررسی قرار می‌گیرد. به نظر می‌رسد که بوکارف و پلاگ اولاً قادر نیستند به برخی از مهم‌ترین اشکالات وارد بر گریزگرایی پاسخ دهند و ثانیاً نمی‌توانند مرز روشنی میان این دیدگاه و دیدگاه‌های مشابه در سنت الهیات مسیحی ترسیم کنند.

^۱. تئودور سایدرا این تعارض را در موارد مرزی، مواردی که یک گناه کار با اختلاف خیلی کم نسبت به یک درست کار، از ورود به بهشت منع می‌شود، برجسته می‌داند. نک: (Sider, 2002, P 58-60).

^۲. اندره بوکارف استاد فلسفه کالج ماریست (Marist College) در شهر نیویورک است:

e-mail: andrei.buckareff@gmail.com

<https://www.marist.edu/liberal-arts/faculty/andrei-buckareff>

آلن پلاگ استاد فلسفه دانشگاه مالون (Malone University) در شهر کانتون ایالت اوهایو امریکا است:

e-mail: aplug@malone.edu

<https://malone.academia.edu/AllenPlug>

۲. معضلات پیش روی نظریه سنتی جهنم

معضل جهنم به گونه های مختلفی طرح شده است. گاهی این معضل در قالب «معضل تناسب» بیان می شود، گاهی بر اساس مساله «ظرفیت های محدود» صورت بندی می شود و گاهی نیز بر مبنای مفهوم «عشق» طرح می شود. در ادامه به این سه صورت بندی از مساله اشاره می شود.

۲.۱. معضل تناسب

دیوید لوئیس در مقاله «شر الهی» بعد از آنکه خوانش معیار از برهان شر را برای خداناباوری کارآمد معرفی می کند، چنین می گوید:^۱ اما آنچه در این جا برای من جالب است برهان ساده-تری است که به طرز عجیبی نادیده انگاشته شده است.^۲ همان طور که گفتم، تمرکز خوانش های معیار بر شری است که خداوند قادر نیست مانع آن شود. اما به جای آن، می توان در نقطه آغاز تمرکز را بر شروری قرار داد که خود خداوند مرتکب می شود. موارد بسیاری از این دست شروری وجود دارند که رنج ها و گناهان مورد نظر خوانش های معیار، به لحاظ مدت و شدت، در برابر آنها خرد جلوه می کند (Lewis, 2007, P 231).

منظور لوئیس از «برهان ساده تر» برهان از طریق آموزه سنتی جهنم است. بوکارف و پلاگ استدلال لوئیس را چنین تقریر می کنند (Buckareff and Plug, 2017, P 200):

^۱ همان طور که می دانیم دیوید لوئیس پیش از انتشار مقاله در سال ۲۰۰۱ به علت بیماری دیابت مرد و مجموعه ای از نوشته های او پس از مرگش منتشر شد. این مقاله نیز چنین است. فیلیپ کیچر (Philip Kitcher)، ویراستار مقاله لوئیس می گوید که او نسخه ای از این مقاله را در مارس ۲۰۰۱ به اتمام رسانده بود و آنها دو جلسه در خصوص پروژه لوئیس گفتگو کرده بودند. بعد از مرگ لوئیس، کیچر و استفانی لوئیس (همسر دیوید لوئیس) تصمیم گرفتند که کیچر این مقاله را به اتمام رسانده و منتشر کند.

^۲ لوئیس در توجیه غفلت فلاسفه از معضل جهنم اشاره می کند که فلاسفه ملحد به نسخه هایی از برهان شر تمایل دارند که مورد اعتقاد همه دینداران باشد، ولی مسئله جهنم اینگونه نیست (Lewis, 2007, P 231).

- ت ۱. الهیات مسیحی صحیح است. (فرض)
 - ت ۲. بنابر الهیات مسیحی کسانی که با خدا بودن، انتخاب آنها نباشد، جاودانه در جهنم مجازات خواهند شد (مفروض پذیرفته شده الهیات مسیحی).
 - ت ۳. اگر کسانی که با خدا بودن، انتخاب آنها نیست، جاودانه در جهنم مجازات شوند، خداوند عدالت را در حق آنها رعایت نکرده و در نتیجه ظالم خواهد بود (اصل تناسب).
 - ت ۴. اگر خدا ظالم باشد از نظر اخلاقی کامل نیست.
 - ت ۵. بنابر الهیات مسیحی خدا از نظر اخلاقی کامل است.
 - ت ۶. بنابراین الهیات مسیحی صحیح نیست (خلاف فرض نخست).
- مسئله اصلی نبود تناسب میان مجازات ابدی و گناه است. مجازات عادلانه مجازاتی است که اصل تناسب در خصوص آن مراعات شده باشد. هیچ فرد محدودی نمی‌تواند لایق مجازات ابدی باشد. پس ابدی بودن جهنم، موجب ناعادلانه بودن مجازات است. حتی لوئیس کاری را که خداوند با بندگانش می‌کند، بدتر از ظلم سلاطین و ستمگران تاریخ می‌داند! (Lewis, 2007, P 232). این برای جهنمیانی است که مرتکب گناه و خطا شده‌اند، اما اگر بی‌ایمانان نیکوکار نیز مستحق عذاب دانسته شوند، این بی‌عدالتی بیشتر خودش را نشان می‌دهد (Ibid, p 232). در خصوص این استدلال لوئیس سه نکته قابل ذکر است:
- یک. لوئیس می‌پذیرد که مسئله جهنم یکی از وجوه مسئله شر است، اما این تفاوت بسیار مهم را دارد که در پیدایش سایر شرور (اخلاقی یا طبیعی)، اعمال انسانی یا عوامل طبیعی نیز دخیل - اند، ولی در مسئله جهنم صرفاً این خداوند است که جهنم را می‌آفریند.

دو. استدلال لوئیس در برابر دئیسم کار نمی‌کند؛ اگر کسی صرفاً به خدای دانای مطلق، قادر مطلق و خیرخواه علی‌الاطلاق باور داشته باشد، اما به نظام اخروی پاداش و مجازات اعتقاد نداشته باشد، لزوماً نباید به این نسخه از مسأله شر، معضل جهنم، پاسخ دهد.

سه. یکی از پاسخ‌های مشهور به معضل جهنم، و به‌طور خاص، به معضل تناسب، براساس آموزه آزادی ناهم‌سازگرایانه (Incompatibilist freedom) است؛ خداوند برای خلق جهانی که در آن آزادی ناهم‌سازگرایانه وجود دارد، باید نظام پاداش و جزا، مثل بهشت و جهنم، را در نظر بگیرد. لوئیس این پاسخ را نمی‌پذیرد. یکی به این دلیل که او در باب آزادی یک هم-سازگراست.^۱ به نظر او، جهانی که در آن آزادی ناهم‌سازگرایانه محقق است، هیچ برتری بر جهان هم‌سازگرایانه ندارد. در این صورت، چرا خداوند نتواند مانع عذاب ابدی برخی از بندگان شود؟ او می‌توانست وضعیت جهان را به گونه‌ای سامان دهد که هم انسان‌ها از گونه‌ای از آزادی هم‌ساز با برنامه نهایی الهی برخوردار باشند و هم عذاب ابدی جهنم را تحمل نکنند (Ibid, p234). روشن است که اختلاف ناهم‌سازگرا با لوئیس بنیادین است. ناهم‌سازگرا، معنای مورد نظر لوئیس از آزادی را برای تحقق مفاهیم بنیادین اخلاق، همچون مسئولیت اخلاقی، ناکافی می‌داند.

۲.۲. مسأله عدالت و معضل ظرفیت‌های محدود

^۱. برای آگاهی از دیدگاه لوئیس در باب آزادی، نک: (Lewis, 1981).

مرلین آدامز در مقاله «جهنم و خدای عادل» تعارض آموزه جهنم با ویژگی عشق الهی را نسخه ضعیف‌تر و تعارض آن با ویژگی عدل الهی را نسخه قوی‌تر معضل جهنم می‌نامد (Adams, 1975, p 434). او شخص عادل را با این ویژگی‌ها توصیف می‌کند:

(الف) برابرنگر باشد، یعنی رفتار یکسان با موارد مشابه داشته باشد.

(ب) با کسی رفتاری نکند که از آنچه مستحقش است بدتر باشد.

بنابر این تصویر از عدالت، اگر خداوند با گناه‌کاران مشابه رفتار متفاوت داشته باشد، یا اگر مجازتی بیش از استحقاق بر آن‌ها تحمیل کند، ناعادل خواهد بود. اما به نظر آدامز، کسی که می‌خواهد با توسل به عدالت خداوند معضل جهنم را طرح کند، نیاز به مولفه دیگری در وصف عدالت خداوند دارد؛

(ج) با کسی رفتاری نکند که از آنچه مستحقش است بهتر باشد.

بدون مولفه (ج) عدالت کامل خداوند مستلزم آن نخواهد بود که گناه‌کاران را، هر قدر هم که گناه‌کار باشند، در جهنم مجازات کند. زیرا خداوند می‌تواند با آن‌ها بهتر از آنچه سزاوارش هستند رفتار کرده و همه آن‌ها را از عذاب جهنم رها کند (Ibid: 435). آدامز پس از ایضاح مفهوم عدالت الهی، به سراغ اصول حاکم بر عدالت می‌رود. یکی از مهم‌ترین اصول عدالت، قانون «چشم در برابر چشم» است. یعنی من مجازم همان قدر به شما آسیب بزنم که شما به من آسیب زده‌اید. مطابق با این اصل، خداوند تنها زمانی می‌تواند گناه‌کاران را با عذاب ابدی مجازات کند که گناه‌کاران او را به نحو ابدی ناخشنود کرده باشند. اما حتی آن دسته از متکلمان مسیحی که همه مخلوقات را گناه‌کار می‌دانند نیز نمی‌پذیرند که هیچ گناه‌کاری قادر به چنین کاری باشد. پس این اصل عادلانه نمی‌تواند مبنایی برای دفاع از آموزه جهنم قرار گیرد. ممکن است کسی بر اساس دیدگاه آنسلمی، تناسب عادلانه میان گناه و مجازات را نه بر

اساس بزرگی یا کوچکی گناه انجام شده، بلکه بر اساس شرافت و ارزش کسی که به او توهین شده، بسنجد (Anselm, 1099/1976: I, Ch. 21). از آنجا که کوچ‌ترین گناه در برابر خداوند توهینی بی‌نهایت بزرگ به اوست، لذا مجازات ابدی گناه کاران موجه است. آدامز این اصل را غیرقابل قبول می‌داند. مضافاً بر اینکه، به نظر آدامز، «هر اندازه که شخص در درک ابعاد مربوط با یک موضوع و پیامدهای آن ناتوان باشد، مسئولیت او نیز به همان میزان کاهش می‌یابد» (Adams, 1993, p 309-10). «فهم‌پذیری رنج منوط است به توانایی تجربه آن، به- نحوی که نمی‌توان از آنچه تجربه نشده درک مناسبی داشت» (Ibid). رنج حاصل از جهنم ابدی آن‌قدر بزرگ است که از ظرفیت ادراکی ما فراتر می‌رود. انسان‌ها به جهت محدودیت- های روان‌شناختی، از ظرفیت کافی برای درک و واکنش مناسب به گناه برخوردار نیستند. لویس، خداوندی را که انسان را در چنان وضعیتی قرار دهد، با والدینی مقایسه می‌کند که فرزندان را در میان انبوهی از مواد آتش‌زا مثل دینامیت و کبریت قرار داده و بخاطر عمل انفجار آن‌ها را مسئول بداند (Lewis, 2007, p 233). بنابراین، این دسته از فلاسفه معتقدند که اگر خداوند انسان را مجبور کند که با ظرفیت‌های محدود تصمیمی بگیرد که پیامدهای ابدی دارد، عملی غیرعادلانه انجام داده است.

۲،۳. معضل مبتنی بر روابط عاشقانه

ایده اصلی این معضل را می‌توان در دیوار نوشته‌ای از صومعه‌های قرون وسطایی مشاهده کرد: «هیچ یک از ما نمی‌تواند وارد بهشت شود مگر آنکه دیگری وارد بهشت شود» (Nicole Hassoun, 2015). یا این گفته شلایرماخر (Schleiermacher, 1830, p 721-722) که مصیبت اهل جهنم، دامن اهل بهشت را نیز می‌گیرد، حاکی از آن است که خوشی کامل

(خالی از رنج) برای ساکن بهشتی که معشوقش در جهنم رنج می‌کشد، امکان‌پذیر نیست. هسون این معضل را چنین بیان می‌کند (Hassoun, 2015):

استدلال (۱)

(۱) اگر انسان بداند که معشوقش در رنج است، نمی‌تواند کاملاً خالی از رنج باشد یا دست‌کم نمی‌تواند کاملاً شاد باشد.

(۲) ساکنان جهنم دست‌کم تا زمانی که در جهنم باشند، رنج می‌کشند.

(۳) ساکنان بهشت شاد هستند یا دست‌کم رنج را تجربه نمی‌کنند.

(۴) هیچ یک از ساکنان بهشت نباید از این واقعیت آگاه باشد که معشوقش در جهنم است. (منتج از ۱، ۲ و ۳).

قرائت‌صوری‌تر استدلال چنین است (Ibid):

استدلال (۲)

(۱*) شخص X ای وجود ندارد اگر شخص Y ای وجود داشته باشد که؛

(i) X عاشق Y باشد،

(ii) Y در رنج باشد،

(iii) X بداند که Y در رنج است، و

(iv) X در رنج نباشد.

(۲*) اگر X در بهشت باشد، هیچ رنجی را تجربه نخواهد کرد.

(۳*) اگر Y در جهنم باشد رنج خواهد کشید.

(۴*) پس، اگر X در بهشت باشد و Y در جهنم باشد، آنگاه؛

(i) X عاشق Y نیست، یا

(ii) X نمی‌داند که Y در رنج است.

چند نکته درباره این استدلال قابل ذکر است:

یک. این استدلالی بر ضد آموزه سنتی جهنم است، اما همان‌طور که خود هسون نیز اشاره می‌کند می‌توان آن را برهانی بر ضد وجود خدای دانا، توانا و عاشق علی‌الاطلاق یا دست‌کم بر ضد خوب بودن چنین خداوندی دانست (Ibid).

دو. مراد از عشق در گزاره ۱ عشق شخصی و به معنای اهمیت دادن به معشوق و نگرانی در خصوص وضعیت اوست. هلم در یک تقسیم‌بندی تقریبی، و نه خیلی دقیق، میان چهار خوانش از معنای عشق تمایز قائل می‌شود (Helm, 2009): ۱- اتحاد، ۲- خاطر شدید، ۳- ارزش نهادن و ۴- نوعی عاطفه. مسأله مهم در این تقسیم‌بندی، ارادی یا غیرارادی بودن عشق است. کسانی که عشق را پدیده‌ای غیرارادی می‌دانند، پیش‌فرض متضمن در گزاره ۱ را نمی‌پذیرند (Velleman, 1999, Badhwar, 2003 به نقل از؛ Helm, 2009). به نظر آن‌ها لزومی ندارد که عشق به کسی متضمن میل یا تعلق خاطر شدید به سعادت او باشد.^۱ به این معنا لازم نیست که عاشق بهشتی از رنج معشوق جهنمی خود رنج بکشد. طبعاً هسون این دیدگاه را نادرست می‌داند. او دیدگاه خود را به این ایده آکویناسی نزدیک می‌داند که «غیت معشوق رنج‌آور است» (Furtak, 2005, p 108-9 به نقل از؛ Hassoun, 2015).

سه. گزاره‌های ۲ و ۳ از آموزه‌های پذیرفته شده مسیحیت سنتی به‌شمار می‌آیند. رنج در مقدمه ۲ همان معنایی است که در الهیات مسیحی سنتی رایج است؛ یعنی رنج فیزیکی و ذهنی در برابر لذت فیزیکی و ذهنی. روشن است که درک متفاوت از رنج گناه‌کاران در جهنم، برای

^۱. برای توضیح مفصل در این خصوص، نک (Helm, Bennett 2009). این مقاله در مجموعه دانشنامه فلسفه استفورد (SEP)، نشر ققنوس، توسط خانم ندا مسلمی به فارسی ترجمه شده است.

مثال، درک استعاری از جهنم و مفاهیم مرتبط با آن) می‌تواند درستی این استدلال را متاثر کند.

چهار. استدلال از طریق عشق غیر از اشکال بی‌عدالتی و عدم تناسب است. در اولی لازم نیست که مجازات جهنم ابدی و نامحدود فرض شود. حتی با پذیرش عام‌گرایی در نجات نیز این استدلال کار می‌کند. زیرا همین کافی است که تعدادی معشوق گناه کار برای دوره‌ای از زمان در جهنم به‌سر ببرند و عاشقان بهشتی نیز از رنج آن‌ها خبردار باشند (Hassoun, 2015). حتی پذیرفتن این که جهنم برآمده از عشق الهی است، نیز می‌تواند معضل از طریق عشق را بزرگ‌تر جلوه دهد (Kvanvig, 2008).

پنج. برای شکل‌گیری معضل از طریق عشق، لازم نیست افراد بهشتی، همه کسانی که در جهنم هستند را دوست بدانند، بلکه تنها کافی است یکی از آن‌ها را دوست داشته باشند. هسون می‌گوید شاید مراد آلبر کامو از این گفته که؛ به بهشت وارد نخواهد شد اگر حتی یک نفر وارد جهنم شود (Camus, 1947)، همین نکته باشد (Hassoun, 2015).

شش. همان‌طور که در مقدمه (۴*) نشان داده شده، برای گریز از اشکال، تنها دو راه وجود دارد؛

(i) X عاشق Y نباشد، یا

(ii) X نداند که Y در رنج است.

اما هیچ کدام پذیرفتنی نیست؛ (i) تنها زمانی می‌تواند صادق باشد که خداوند کاری کند که اشخاص در شرف ورود به بهشت، علاقه‌شان به معشوق‌های جهنمی خود را از دست بدهند. به نظر هسون این احتمال منتفی است؛ اولاً، به این دلیل که در سنت الهیات مسیحی عشق چیز خوبی تلقی می‌شود و ثانیاً، به این دلیل که از خود دست دادن عشق، رنج‌آفرین است (Ibid).

برای توسل به (i) راه دیگری هم وجود دارد که النور استامپ پیشنهاد می کند (Stump, 2010: Ch. 6). مطابق با این دیدگاه، برای عاشق بهشتی محال خواهد بود که به عشق خود ادامه دهد. زیرا همان طور که قبلاً نیز اشاره شد، یکی از نظریه ها در باب ماهیت عشق می گوید که عشق به معنای اتحاد دو مجموعه منسجم از باورها و تمایلات است. اگر این گونه باشد، عاشق بهشتی نخواهد توانست به نحو منسجم عشق خود به بدی (و آدم بد) را ادامه دهد. به نظر هسون این گزینه نیز نامعقول است، زیرا با ماهیت رابطه عاشقانه در تعارض است. ضمن آنکه، ما به انسان-هایی عشق می ورزیم که نمی توانیم با آنها اتحاد حاصل کنیم. علاوه برآنکه، این دیدگاه لازمه ای باطل در سنت الهیات مسیحی نیز دارد، زیرا مستلزم آن است که خداوند نیز نتواند انسان های بد را دوست بدارد. ویلیام کریگ (Craig, 1991, p 306) به قضیه (ii) متوسل می-شود؛ این راه البته محبوبیت کمتری در میان متکلمان مسیحی دارد. زیرا برای پیدایش وضعیتی که در آن عاشق بهشتی نسبت به معشوق جهنمی بی اطلاع باشد، به دخالت خداوند نیاز است. به نظر هسون، این تصویری است که خداوند را همچون یک فریب کار نشان می دهد.

۳. گریزگرایی

یکی از پاسخ های جدید به معضل جهنم دیدگاهی است که به گریزگرایی (Escapism) مشهور شده است. گریزگرایی نسخه ای از برآیندگرایی (Issuantism) است که در دهه های اخیر توسط ریچارد سوينبرن (Richard Swinburne, 1983) و برخی دیگر از فیلسوفان دین مطرح شده است.^۱ برآیندگرایی می گوید جهنم نیز همانند بهشت، برآیند عشق خداوند به

^۱ این افراد نیز از این دیدگاه حمایت کرده اند:

Jerry Walls (1992), Stephen Davis (2010), Jonathan Kvanvig (1993, 2011), N.T. Wright (2008), Stump (1986), Swinburne (1983).

بندگان و پیامد طبیعی انتخاب‌های آزاد افراد در انکار خداوند است (Walls, 1992). از این نظر، این دیدگاه شبیه به پاسخ مبتنی بر اختیار به مسأله شر اخلاقی است. برآیند‌گرایان پاسخ به معضل جهنم را در کنار گذاشتن ویژگی جزا‌گرایانه جهنم می‌دانند. به نظر آنها، جهنم اساساً جایی برای مجازات عادلانه گناهکاران نیست، بلکه صرفاً جایی است برای کسانی که به خواست خود انتخاب کرده‌اند تا با خدا نباشند. به این معنا، بودن در جهنم پیامد ذاتی انتخاب‌های آزاد افرادی است که بودن با خداوند را کنار گذاشته‌اند. مطلوب نهایی^۵ رسیدن و یکی شدن همه افراد با خداوند است. برخی از این اتحاد طفره می‌روند و خداوند از سر عشق جایی را برای آنها در نظر می‌گیرد که جهنم نام دارد. خداوند کسی را به جهنم نمی‌فرستد، بلکه آنها خود انتخاب کرده‌اند که از خداوند دور باشند، و این دوری همان جهنم است. اما برآیند‌گرایی پاسخی درخور به معضل ظرفیت‌های محدود و نیز معضل عشق ندارد. معلوم نیست که چگونه می‌توان با حذف ویژگی جزا‌گرایانه جهنم به این دو معضل پاسخ داد. ضمن آنکه، حتی در پاسخ به معضل تناسب، این نکته باقی است که ساکنان جهنم، حتی اگر جهنم برآیند عشق الهی باشد، همچنان فاقد زندگی خوب هستند. زیست منفی ساکنان جهنم، حتی اگر نتیجه طبیعی انتخاب خود آنها باشد، از منظر اصل تناسب، نقطه‌ای منفی برای برآیند‌گرایی به شمار می‌آید. علاوه بر آنکه، همان‌طور که اشاره شد، برآیند‌گرایی از همان استراتژی مبتنی بر اختیار استفاده می‌کند. یعنی انتخاب‌های آزاد فرد ارزشمندتر است از اطمینان خداوند به اینکه همه مخلوقاتش به بهشت روند. لوئیس این استراتژی را زیر سوال می‌برد. به نظر او، تحقق این استراتژی نیاز به آزادی ناهم‌ساز‌گرایانه دارد. اما چرا خدا باید شرایط شناخت از خودش و همین‌طور الزامات رسیدن به سعادت ابدی را تا این حد برای بندگان سخت نماید

(Lewis, 2007 p 23). شاید کسی گمان کند جهانی با حق انتخاب آزاد ناهم سازگرایانه آن- قدر ارزشمند است که خداوند بندگانش را در چنین سختی ای قرار دهد. اما به نظر لوئیس حتی میزانی کمتر از این آزادی (آزادی هم سازگرایانه) نیز می توانست ارزشمند باشد. جهانی با آزادی هم سازگرایانه که با جبرگرایی الهیاتی نیز جمع شدنی است، آن قدر می ارزد که نیازی نباشد خداوند بندگانش را تا این حد به سختی بیاندازد. می توان گونه هایی از جبرگرایی الهیاتی را تصور کرد که نیاز به مداخله خداوند نداشته باشد و از سویی راه سعادت ابدی را نیز تا این حد سخت نکند. به همین دلایل، برخی از فیلسوفان دین، مثل بوکارف و پلاگ (Buckareff and Plug, 2005, p 26, 2015, p 247-248)، نسخه ای از برآیندگرایی، با عنوان گریزگرایی ارائه کرده اند که مدعی اند از پس مشکلات مذکور برمی آید. مطابق با این دیدگاه، هم به لحاظ متافیزیکی و هم به لحاظ روان شناختی، این امکان برای ساکنان جهنم وجود دارد که به جوار الهی بازگردند. استدلال بوکارف و پلاگ به سود گریزگرایی را می توان این گونه بیان کرد:

- ۱- تمام افعال الهی برخاسته از عدل و عشق است.
- ۲- اگر تمام افعال الهی برخاسته از عدل و عشق است، هیچ کدام از آنها نمی تواند از بی-عدالتی و دوست نداشتن ناشی شده باشد.
- ۳- اگر منشاء هیچ یک از افعال خداوند بی عدالتی و دوست نداشتن نباشد، رهایی بخشی و رستگاری بخشی الهی نیز برخاسته از عدل و عشق او خواهد بود.
- ۴- اگر رهایی بخشی خداوند برخاسته از عدل و عشق اوست، انگیزه اش در اینکه تدبیری برای ساکنان جهنم در نظر بگیرد، تمایل او برای تحقق عاشقانه ترین و عادلانه ترین وضعیت امور در آخرت است.

۵- اگر انگیزه خداوند (در این که تدبیری برای ساکنان جهنم در نظر بگیرد)، تمایل او برای تحقق عاشقانه‌ترین و عادلانه‌ترین وضعیت امور در آخرت باشد، فرصت‌هایی را برای ساکنان جهنم ایجاد خواهد کرد تا بتوانند در وضعیت خود تغییر داده و بودن در جوار الهی را انتخاب کنند.

۶- بنابراین، خدا فرصت‌هایی را برای ساکنان جهنم در نظر می‌گیرد تا از این فرصت برخوردار باشند که در وضعیت خود تغییر داده و بودن در جوار الهی را انتخاب کنند. مهم‌ترین مقدمه این استدلال مقدمه ۵ است که در آن مدعای اصلی گریزگرایی بیان شده است. بوکارف و پلاگ در دفاع از مقدمه ۵، مواجهه خداوند با ساکنان جهنم را همچون مواجهه والدین با فرزند خاطی یا عاشق با معشوق بی‌وفا می‌دانند. به نظر آنها، این با ماهیت خداوند در تعارض است که هیچ راهی برای بخشش و رستگاری بندگان باقی نگذارد (Buckareff and Plug, 2005, p 44). برای توضیح این مقدمه لازم است بدانیم که نسخه گریزگرایانه از برآیندگرایی هر دو مدعای زیر را می‌پذیرد:

الف) جهنم وجود دارد و تا ابد نیز می‌تواند ساکن داشته باشد.

ب) ساکنین جهنم هر لحظه می‌توانند با پذیرش رحمت الهی جهنم را ترک کرده و وارد بهشت شوند.

مولفه (الف) وجه اشتراک گریزگرایی با نسخه‌های دیگر برآیندگرایی است. آنها نیز معتقدند جهنم جایی است که خداوند از سر عشق برای بندگان که او را برنگزیده‌اند تدارک دیده است. حتی مجازات‌گرایی (Retributivism) در باب جهنم نیز می‌تواند (الف) را بپذیرد. اما مولفه (ب) ویژگی اختصاصی گریزگرایی است. بنابر مولفه (ب) گریزگرایی با مجازات‌گرایی سازگار نیست: «[گریزگرایی]... به وضوح با مجازات‌گرایی ناسازگار است. بنابر (ب) ساکن

جهنم همیشه قادر است جهنم را ترک کرده و وارد بهشت شود. اما اگر جهنم مجازاتی برای ساکنانش باشد، آن‌ها همیشه قادر به ترک جهنم نخواهند بود. بلکه او تنها زمانی که مجازاتش به اتمام رسیده باشد قادر است جهنم را ترک کند» (Buckareff and Plug, 2005, p 47).

پذیرش (ب) این امکان را به گریز گرایان می‌دهد تا به معضل ظرفیت‌های محدود پاسخ دهند. امکان ترک جهنم به این معناست که افراد امکان تغییر وضعیت خود را دارند. فرد مجبور نیست با ظرفیت محدود خود تصمیمی برای ابد بگیرد که او را از وجود خداوند محروم کند. تجربه زندگی در جهنم صرفاً جنبه‌های منفی ندارد؛ گناه کاران در جهنم آگاهی بیشتری از وضعیت خود پیدا می‌کنند و قادرند رحمت الهی را انتخاب کنند.

گریز گرایی همچنین با پذیرش (ب) در حل معضل روابط عاشقانه بهتر از برآیند گرایی عمل می‌کند. گریز گرا می‌تواند بپذیرد که همیشه این امید در قلب ساکن بهشت باقی خواهد بود که روزی معشوقش را در بهشت سعادت‌مند ببیند.

۴. نقد و بررسی گریز گرایی

همان‌طور که اشاره شد، گریز گرایی برای پاسخ به اشکالات وارد بر نظریه سنتی جهنم، تفسیری جدید از آموزه جهنم ارائه می‌کند. این تفسیر از جهات مختلف مورد نقد است. در ادامه به برخی از این انتقادات اشاره می‌شود.

۴.۱. خلط میان جهنم و برزخ

تفسیر گریز گرایانه از جهنم آن‌چنان رادیکال و متفاوت است که به کنارگذاری آموزه جهنم می‌انجامد نه تغییر یا اصلاح در آن. همان‌طور که می‌دانیم، دو آموزه متفاوت از هم در ادیان ابراهیمی وجود دارد؛ ۱- آموزه جهنم، و ۲- آموزه برزخ (Purgatory). آموزه سنتی برزخ در ادیان ابراهیمی دو ویژگی مهم دارد (Brown, 1985, p 16):

الف- برزخ مکانی است جهت آمادگی اخلاقی (نه محاکمه) برای کسانی که قرار است به بهشت بروند.

ب- آمادگی اخلاقی در برزخ نیازمند تطهیر برزخی است و همراه با رنجی است که لازمه پالایش از خطاهایی است که توسط فرد انجام شده است.

دیوید براون سه استدلال برای این ویژگی‌های برزخ ذکر می‌کند که یکی از آن‌ها استدلال زمانی (Temporal Argument) است. ما نیز در اینجا به این دلیل که با ویژگی زمانی برزخ سروکار داریم، تنها استدلال زمانی را ذکر می‌کنیم. استدلال زمانی چنین می‌گوید (Ibid):

(۱) انسان در هنگام مرگ از نظر اخلاقی ناکامل است.

(۲) در تعریف بهشت این نکته‌ای اساسی است که انسان‌ها در کامل‌ترین وضعیت اخلاقی خود قرار دارند.

(۳) پس در اینجا یا با انتقالی آنی میان این دو وضعیت مواجهیم یا وضعیت واسطه‌ای وجود دارد که انتقالی تدریجی را سبب می‌شود.

(۴) اما هیچ راهی برای تصور انتقال ناگهانی در موجودات اساساً زمانمند وجود ندارد.

(۵) بنابراین، اگر بهشت وجود داشته باشد، باید وضعیت واسطه‌ای برزخ نیز وجود داشته باشد.

روشن است که مقدمه کلیدی در این استدلال، مقدمه (۴) است؛ یعنی این مدعا که برای موجودات زمانمند تغییر و انتقال آنی از وضعیت اخلاقی ناکامل به وضعیت اخلاقی کامل امکان‌پذیر نیست. پس فلسفه وجودی برزخ، وجود بهشت است، زیرا بدون وجود برزخ، بهشت نمی‌توانست وجود یابد. این به‌خوبی نشان می‌دهد که فلسفه وجود برزخ با فلسفه وجود جهنم متفاوت است. اما بنابر تفسیری که گریزگرایی از جهنم ارائه می‌دهد، جهنم همچون

برزخ یک وضعیت میانه و واسطه‌ای برای افرادی است که در نهایت به بهشت خواهند رفت. در حالی که جهنم در ادیان ابراهیمی برخلاف برزخ، خاصیتی موقتی و گذرا ندارد. بوکارف و پلاگ (Buckareff and Plug, 2005, p 49)، با پذیرش اینکه تفسیر گریزگرایانه از جهنم تا حدودی خاصیت برزخی دارد، بر تمایز میان آن دو تأکید می‌کنند. به نظر آنها تفسیر گریز-گرایانه جهنم فاقد ویژگی بنیادین آموزه سنتی برزخ است. آموزه سنتی برزخ دارای ویژگی کیفری است، اما همان‌طور که در بخش‌های پیشین بدان اشاره شد، تفسیر گریزگرایانه از جهنم فاقد چنین ویژگی‌ای است. اما به نظر می‌رسد که این پاسخی کافی به این اشکال نیست. زیرا تمرکز این اشکال بر ویژگی گذرا و موقتی بودن برزخ است نه ویژگی کیفری بودن آن. علاوه بر آنکه، اگر آن‌گونه که بوکارف و پلاگ و دیگر طرفداران برآیندگرایی معتقدند، می‌توان ویژگی کیفری جهنم را کنار گذاشت، چرا نتوان این ویژگی را از برزخ نیز حذف کرد؟!

۴،۲. عام‌گرایی در نجات

همان‌طور که اشاره شد، اعتقاد به زندگی اخروی با آموزه دینی نجات در آمیخته است. با توجه به این نکته، برای فهم عام‌گرایی در نجات به این سه گزاره توجه کنید (Talbot, 2021):

- ۱- همه گناه‌کاران در برابر محبت نجات‌بخش الهی یکسان هستند؛ به این معنا که هدف و اراده خداوند به این تعلق گرفته که محبت نجات‌بخش بر همه آن‌ها غالب شود؛ یعنی آن‌ها را آماده اتحاد با طبیعت الهی کند و در نهایت تک تک آن‌ها را نجات دهد.
- ۲- محبت نجات‌بخش خداوند در نهایت در برابر تک تک گناه‌کاران غالب شده و در نهایت همه آن‌ها را آماده اتحاد با طبیعت الهی کرده و در نهایت تک تک آن‌ها را نجات خواهد دهد.

۳- برخی از گناهکاران هیچگاه با خداوند آشتی نکرده و در نتیجه برای همیشه از سرشت الهی منقطع خواهند ماند.

این مجموعه از گزاره‌ها منطقاً ناسازگارند لذا دستکم یک گزاره در این مجموعه باید نادرست باشد. عام‌گرایی در نجات گزاره‌های ۱ و ۲ را می‌پذیرد و گزاره ۳ را رد می‌کند. به نظر عام-گرایان، محبت و لطف خداوند در نهایت منجر به رستگاری همه گناهکاران می‌شود. آنها این دیدگاه را بهترین تبیین برای ویژگی عشق الهی است. عشق الهی به بندگان مستلزم آن است که مجازات جهنم صرفاً امری گذرا و موقتی باشد و این به معنای رستگاری همه انسان‌هاست. این دیدگاه توسط جریان غالب در الهیات مسیحی مردود شمرده می‌شود و به‌جای آن از رستگاری خاص سخن گفته می‌شود. مهم‌ترین مشکلاتی که عام‌گرایی با آن مواجه است به قرار زیر است (Ludlow, 2000, p 449):

۱- ناهمخوانی با شواهد موجود در کتاب مقدس؛

۲- ناهمخوانی با فلسفه وجود اراده آزاد در انسان‌ها؛

۳- ناهمخوانی با عدالت الهی.

از میان مکاتب کلامی مسیحی، آگوستینیان گزاره‌های ۲ و ۳ را می‌پذیرند و گزاره ۱ را رد می‌کنند. به نظر آن‌ها، لازم نیست خداوند یکایک افراد را نجات دهد، بلکه تنها لازم است نوع انسان، یعنی برخی از افراد از هر گروه و هر ملتی، را نجات دهد.^۱ آرمینیان (آرمینیسم: شاخه‌ای از پروتستانیسم) نیز گزاره‌های ۱ و ۳ را می‌پذیرند و گزاره ۲ را رد می‌کنند. به نظر آن‌ها محبت نجات‌بخش الهی بطور یکسان شامل همه گناهکاران می‌شود و هم اینکه برخی از گناهکاران

^۱. یکی از این مدافعان معاصر دیدگاه آگوستینی، پل هلم (Paul Helm) مدعی است که سرشت عاشقانه خداوند صرفاً مستلزم آن است که انسان‌ها را با ویژگی‌های انسانی یکسان خلق کند (Helm, 1985, p 53).

هیچگاه با خداوند آشتی نکرده و در نتیجه برای همیشه منقطع از سرشت الهی خواهند ماند، چرا که عواملی مانند انتخاب‌های آزاد آدمی که خداوند کنترل علی مستقیمی بر آن‌ها ندارد، می‌تواند مانع فیض الهی شود. اگر آن‌گونه که گریزگرایی می‌گوید، خداوند همواره درب خروج از جهنم را برای ساکنین آن باز نگاه می‌دارد و همه آن‌هایی که وارد جهنم می‌شوند، از این امکان برخوردارند که هم‌جواری با خداوند در بهشت را برگزینند (و طبعاً همه کس چنان خواهند کرد)، این دیدگاه در نهایت گونه‌ای از عام‌گرایی در باب رستگاری خواهد بود نه نظریه‌ای جایگزین و بدیع. ضمن آنکه اگر گریزگرایی به عام‌گرایی منجر شود، اولاً به دیدگاهی غیرشایع در میان الهیدانان مسیحی بدل خواهد شد و ثانیاً باید با مشکلات پیش‌گفته که عام‌گرایی با آن‌ها مواجه است نیز روبرو شود. بوکارف و پلاگ معتقدند که عام‌گرایی در نجات، این واقعیت را نادیده می‌گیرد که همه گناهکاران به لحاظ شخصیت، تمایلات، احساسات و عواطف، قادر نیستند پس از مرگ معیت با خداوند را انتخاب کرده و از آن لذت ببرند (Buckareff and Plug, 2005, p 49). پس گریزگرایی همان عام‌گرایی نیست. هرچند اگر همه انسان‌ها رستگار شوند نیز گریزگرایی ابطال نخواهد شد. تنها التزام این دیدگاه، طرح تفسیری از جهنم است که با عشق و عدالت الهی سازوار باشد و برای این سازواری لازم نیست تا دیدگاهی خاص در خصوص وضعیت نهایی جهان اتخاذ شود (Buckareff and Plug, 2014:252).

به نظر می‌رسد که گریزگرایی در اینجا بر سر یک دوراهی قرار می‌گیرد: راه نخست آنکه، بپذیرد که آن شاخه‌ای از عام‌گرایی است که در این صورت، اولاً بدیع بودن نظریه زیر سوال خواهد رفت، ثانیاً با مشکلات عام‌گرایی مواجه خواهد شد و ثالثاً به دیدگاهی نامقبول در میان متکلمان مسیحی بدل خواهد شد. راه دوم این است که بر تمایزات خود با عام‌گرایی تاکید

کند، چنانکه بوکارف و پلاگک چنین می‌کنند. در این صورت، باید وجه تمایز به روشنی ذکر گردد. طرفداران این دیدگاه، به صرف اینکه گریزگرایی را نظریه‌ای در خصوص ماهیت جهنم، نه وضعیت نهایی - معرفی کنند، قادر به حل این معضل نخواهند بود. ضمن آنکه، تمایز میان گریزگرایی و عام‌گرایی تنها در صورتی امکان‌پذیر است که بتوان به نحوی معقول، فرض کرد گناه کارانی در جهنم وجود دارند که با آنکه عذاب می‌کشند، همچنان معیت با خداوند را برنمی‌گزینند. به نظر می‌رسد چنین فرضی حتی به لحاظ روان‌شناختی نیز نامعقول باشد. چه اینکه خود بوکارف و پلاگک تاکید می‌کنند که شخصیت این دسته از گناهکاران به نحوی شکل گرفته است که نمی‌توانند بودن در مجاورت الهی (بهشت) را برگزینند. در این صورت، باید گفت اشکال نخست، یعنی عذاب نامحدود برای گناهان محدود، که اساسا گریزگرایی برای پاسخ به آن طرح شد، مجددا در اینجا قابل طرح است.

۴.۳. امکان خروج از بهشت

بنجامین متیسون (Matheson, 2014) معتقد است که رفتار خداوند با بهشتیان و جهنمیان باید متقارن باشد؛ یعنی اگر خداوند برای جهنم درب خروجی تعبیه کرده باشد، مدعای گریز - گرایی، باید برای بهشت نیز این کار را بکند. اما سیاست درهای باز در مورد بهشت امکان‌پذیر نیست. پس گریزگرایی پاسخی درست به معضل جهنم نیست. اتخاذ سیاست درهای باز از سوی خداوند به این معناست که جهنمیان آزادند جهنم را ترک کرده و وارد بهشت ابدی شوند. اما آزادی ترک جهنم و ورود به بهشت به چه معناست؟ بوکارف و پلاگک (Buckareff and Plug, 2005, p 45) معتقدند آزادی (یا توانایی) در اینجا مستلزم این است که از نظر روانی امکان خروج از جهنم برای جهنمیان وجود دارد. فرض کنید جو ۱ چاق و بی‌قواره است.

با این حال، منطقاً ممکن است که او در مسابقه دوی ماراتن بدوَد. به دیگر سخن، هیچ تناقضی میان این دو گزاره نیست:

الف) جو ۱ چاق و بی قواره است.

ب) جو ۱ می تواند در مسابقه دوی ماراتن بدوَد.

اما نکته اینجاست؛ با آنکه منطقاً ممکن است که جو ۱ در مسابقه دوی ماراتن بدوَد، ولی عملاً او قادر به این کار نیست، چرا که به لحاظ روانی این کار برای او ممکن نیست. اکنون به مثال دیگری توجه کنید؛ جو ۲ در طبقه بالای خانه است و مواد لازم برای درست کردن چای در طبقه پایین قرار دارد. اگر فرض را بر این بگذاریم که جو ۲ می داند که چطور چای درست کند، می توانیم بگوییم که او قادر به درست کردن چای است. به دیگر سخن، به لحاظ روانی ممکن است که او چای درست کند. جو ۲ به این دلیل آزاد است که به لحاظ روانی برای او ممکن است که چای درست کند یا نکند. به نظر بوکارف و پلاگ، وضعیت جهنمیان مشابه وضعیت جو ۲ است نه جو ۱؛ آن ها می دانند چطور جهنم را ترک کنند، آزادند که چنان کنند و در نتیجه، هر گاه که بخواهند می توانند از جهنم خارج شوند. البته آزادی جهنمیان برای خروج از جهنم به این معنا نیست که آن ها عملاً نیز چنان می کنند، همان طور که آزادی جو ۲ در دست کردن چای به این معنا نیست که عملاً نیز چنان می کند. این یعنی سیاست درهای باز به این معنا نیست که عملاً همه ساکنان جهنم آنجا را ترک می کنند.

انتقاد متیسون در دو گام طرح می شود؛ در گام نخست، او نشان می دهد که اگر استدلال بوکارف و پلاگ برای گریز از جهنم موفق باشد، در خصوص گریز از بهشت نیز موفق خواهد بود. یعنی براساس همان صفات خداوند می توان سیاست درهای باز برای بهشت را نیز موجه کرد؛ خداوند به لحاظ اخلاقی کامل، عاشق و عادل است، لذا همواره درخواست کسی که

بخواهد معیت در حضور او را رد کند (ترک بهشت)، خواهد پذیرفت. از قضا متیسون از همان تمثیلی استفاده می‌کند که بوکارف و پلاگک برای اثبات گریزگرایی استفاده می‌کردند؛ تمثیل پدر و مادر عاشق. پدر و مادر عاشق فرزند همواره آماده بازگشت فرزندان خاطی‌شان به خانه هستند. متیسون نیز معتقد است که پدر و مادر عاشق فرزند هیچگاه فرزندان خود را در خانه حبس نمی‌کنند و همواره این امکان را به آن‌ها می‌دهند تا خانه را ترک کنند. متیسون در گام دوم نشان می‌دهد که سخن از سیاست درهای باز برای بهشت^۱ نامنسجم است. ابتدا بیابید بینیم سیاست درهای باز در بهشت اصلاً به چه معناست. ساکن بهشت در حیات پیش و پس از مرگ خود تصمیم گرفته بود که در معیت خداوند زندگی کند. آزادی ترک بهشت به معنای خروج موقت از بهشت نیست، بلکه به معنای قطع رابطه با خداست که پیشتر مطلوب آن شخص بود و اکنون نیست. به نظر متیسون ترک این رابطه برای ساکن بهشت محال است. زیرا بنابر فرض، خداوند کامل‌ترین موجود و بهشت بهترین مکان ممکن است و برای ساکن بهشت ممکن نیست که رابطه‌اش با کامل‌ترین موجود در بهترین مکان ممکن را خاتمه دهد. به دیگر سخن، برای ساکن بهشت محال است که تمایلات و گرایش‌های خود را به گونه‌ای تغییر دهد که آماده ترک بهشت باشد (Matheson, 2014, p 201). یک پاسخ احتمالی به اشکال مذکور این است که بگوییم آزادی ترک بهشت مستلزم ترک بهشت نیست. ساکن بهشت آزاد است آنجا را ترک کند ولی در عمل چنان نمی‌کند. اما با توجه به تعریف بوکارف و پلاگک از آزادی، این پاسخ موفق نخواهد بود. همانطور که پیشتر اشاره شد، وضعیت آزادی ساکن جهنم همانند وضعیت آزادی جو^۲ است نه جو^۱. آزادی خروج از جهنم نیازمند آن است که شخص علاوه بر امکان منطقی ترک جهنم، از امکان روانی ترک جهنم نیز برخوردار باشد. اما امکان روانی ترک بهشت برای ساکن بهشت وجود ندارد. حتی ما نیز نمی‌توانیم تصور کنیم شخصی

بتواند بهترین وضعیت ممکن را ترک کند، چه برسد به کسی که آن را تجربه کرده است. به این ترتیب، اگر متیسون توانسته باشد نشان دهد که، ۱- گریز پذیری جهنم مستلزم گریز پذیری بهشت است، و ۲- بهشت گریزناپذیر است، آنگاه پذیرفتن گریز گرایی در خصوص جهنم و انکار آن در خصوص بهشت مستلزم تناقض خواهد بود. بوکارف و پلاگ^۱ در نوشته‌های بعدی خود با کمی تغییر نظر، معتقد شده‌اند که باید میان امکان روان‌شناختی و اراده آزاد تمایز قائل شد (Buckareff and Plug, 2005, p 54).^۱ مطابق با این دیدگاه، شخص می‌تواند از اراده آزاد برخوردار باشد حتی اگر امکان‌های بدیل به لحاظ روان‌شناختی در دسترس او نباشند. به این ترتیب، می‌توان ساکن بهشت را آزاد دانست، هر چند از نظر روانی امکان خروج او وجود ندارد. متیسون این تمایز را ناظر به تمایز میان مسئولیت و آزادی بی‌واسطه و مسئولیت و آزادی اشتقاقی در مساله اراده آزاد و مسئولیت اخلاقی می‌داند (Matheson, 2014, p 202).^۲

آزادی بی‌واسطه: فاعل از آزادی بی‌واسطه در انجام عمل A برخوردار است در صورتی که بتواند کاری غیر از A انجام دهد. به دیگر سخن، به لحاظ روان‌شناختی برای فاعل امکان داشته باشد که عمل A را انجام دهد یا از انجام آن خودداری کند.

آزادی اشتقاقی: برخوردار فاعل از آزادی اشتقاقی در انجام عمل B مستلزم آن نیست که او بتواند کاری غیر از B انجام دهد. آزادی فاعل از اعمال آزاد مستقیمی که او پیشتر انجام داده است، مشتق می‌شود. اعمال آزاد پیشین شخصیت فاعل را می‌سازند و اعمال بعدی برآمده از

^۱ . همچنین بوکارف و پلاگ در پاسخ به اشکالی که جونز (Jones, 2007) در مساله تصادفی دینی (the problem of religious luck) به آنها می‌کند به این تمایز روی می‌آورند (Buckareff and Plug, 2009, p 65 به نقل از Matheson, 2014, p 202).

^۲ . برای مشاهده در خصوص این تمایز نک: (Kane, 1996, Fischer and Ravizza, 1998).

آن شخصیت نیز آزادانه و مسئولانه به حساب می‌آیند. برای مثال، رابرت کین ناهم‌سازگرا از مدافعان آزادی اشتقاقی است. او اعمالی را که به شکل‌گیری شخصیت منجر می‌شوند، اعمال خودساز می‌نامد: «آنچه آن‌ها، معتقدان به ناهم‌سازگرایی، باید بگویند این است که اراده پیشینی که بر اساس آن عمل می‌کنیم، در بسیاری از موارد، «اراده آزاد خود ما» است، به سبب اینکه خودمان آن را، دست کم تا حدودی، با انتخاب‌ها یا اعمال پیشینی شکل داده‌ایم که متعین نبوده‌اند و می‌توانسته‌ایم به نحو اختیاری و نه صرفاً از سر اتفاق و تصادف آن‌ها را به گونه دیگری انجام دهیم. من این اعمال گذشته نامتعیین را اعمال خودساز می‌نامم» (کین، ۱۹۹۹، همچنین نک: Kane, 1996, pp. 76-78). بوکارف و پلاگ با توجه به این تمایز قادر خواهند بود بگویند که اهالی بهشت از آزادی برخوردارند و آزادی آن‌ها برآمده از اعمال خودساز پیشین آن‌ها است. به این ترتیب، آن‌ها قادر خواهند بود از اشکال متیسون بگریزند.^۱ متیسون این پاسخ را به دو دلیل نمی‌پذیرد: اول آنکه، به نظر او، تمایز میان آزادی بی‌واسطه و آزادی مشتق معقولیت خود را از مواردی دریافت می‌کند که تمایز میان مسئولیت اخلاقی بی‌واسطه و مسئولیت اخلاقی مشتق در آن‌ها کاربرد دارد. این موارد به مثال‌های دنباله‌دار ('tracing' cases) شهره‌اند (Fischer and Ravizza, 1998, p 49-50). نمونه استاندارد از این موارد، مثال راننده مست است که در t1 مست می‌کند و در t2 در حالی که کاملاً ناهوشیار است کودکی را زیر می‌کند. شهودات ما او را مسئول تصادف انجام شده می‌دانند. هرچند که در t2 او شرایط مسئولیت اخلاقی بی‌واسطه را ندارد، ولی به نحو اشتقاقی مسئول شمرده می‌شود. متیسون معتقد است در اینجا اصلاً مساله بر سر شرایط آزادی نیست. به نظر او، روشن است که

^۱. ناگاساوا نیز در پاسخ به اشکال نبود آزادی در بهشت از همین راهکار سود می‌جوید (Nagasawa et al. 2004, pp. 108-113 به نقل از Matheson, 2014, p 202).

راننده مست آزادانه تصادف نکرده است. اما یکم، مسئولیت مشتق با نبود اراده آزاد کاملاً سازوار است. دوم، مسئولیت اخلاقی مشتق معنادار است، اما آزادی مشتق بی‌معناست. فعل تنها زمانی آزاد است که فاعل بتواند به نحو بی‌واسطه عاملیت خود را در فعل یا ترک عمل بکار گیرد. به همین دلیل، بوکارف و پلاگ نمی‌توانند مدعی شوند که ساکنان بهشت از اراده آزاد برخوردارند با آنکه قطعاً از مسئولیت اخلاقی مشتق برخوردارند. سوم آنکه، حتی اگر تمایز میان آزادی بی‌واسطه و آزادی مشتق معنادار باشد، هم به کار گریزگرایی نخواهد آمد. زیرا ساکن بهشت می‌تواند به معنای مشتق آزاد باشد و در عین حال امکان روان‌شناختی ترک بهشت را نداشته باشد. تنها با برخورداری از آزادی بی‌واسطه است که امکان‌های بدیل به لحاظ روان-شناختی در دسترس فاعل خواهد بود (Matheson, 2014, p 203). به هر روی، اگر سخن متیسون درست باشد، بهشت گریزناپذیر باقی خواهد ماند و اگر گریزپذیری جهنم و بهشت متقارن باشد، گریزگرایی بوکارف و پلاگ نامسجم خواهد بود زیرا همانطور که پیشتر بیان شد، مستلزم تناقض است. بوکارف و پلاگ البته معتقدند که خداوند نباید سیاست درهای باز را برای بهشت نیز در پیش بگیرد (Buckareff and Plug, 2010, p 84-86). انتخاب بهشت همانند انتخاب‌های کم‌اهمیت روزمره، مثل رفتن به مهمانی یا سینما و ...، نیست. یکی شدن با خداوند و برگزیدن بهشت یک فرآیند است و شخص باید چنان شخصیتی برای خود بسازد تا این انتخاب برایش امکان‌پذیر شود. او بدین منظور باید همواره گزینه درست را به دلایل درست برگزیند. پس از این فرآیند، به لحاظ روانی برای شخص محال خواهد بود تا رحمت الهی را رد کرده و از بهشت رویگردان شود. ورود به جهنم نیازمند آن است که شخص گزینه نادرست را به دلایل نادرست انتخاب کند و محال است که ساکن بهشت چنین کاری کند. ورود به جهنم نیازی به پرورش‌های روحی ندارد. تمام آنچه شخص لازم دارد این است که

رحمت الهی را منکر شود و نخواهد با اهداف و پروژه الهی اتحاد حاصل کند. با توجه به این ملاحظات، طرفداران گریزگرایی می‌پذیرند که تقارنی میان گریزپذیر بودن بهشت و جهنم وجود ندارد و از قضا این مقتضای عدالت الهی است.

روشن است که اختلاف میان متیسون از یک سو و بوکارف و پلاگ از سوی دیگر، اختلاف در معنای آزادی است. به نظر می‌رسد اگر آنگونه که ناهم‌سازگرایان منشا می‌گویند، آزادی مستلزم آن باشد که منشأ نهایی تصمیم و عمل خود باشیم و اگر این معنای آزادی معنایی ناهم-سازگرایانه تلقی شود،^۱ خللی به خودآیینی بهشتیان وارد نخواهد شد. توانایی (آزادی) مفهومی متعدی (Transitive) است، لذا آزادی مشتق مفهومی منسجم است. از این رو، نقد متیسون به بوکارف و پلاگ از این جهت وارد نیست.

۵. جمع‌بندی

نظریه مقبول کلیسای کاتولیک جهنم را سکونت گاهی برای پالایش گناه کاران می‌داند. همه انسان‌ها این دوره پاکسازی را از سر خواهند گذراند. برخی به بهشت خواهند رفت و برخی دیگر برای همیشه در جهنم خواهند ماند. اما در سنت الهیات مسیحی نظریه‌های دیگری درباره ماهیت جهنم نیز مطرح است. فهم استعاری از جهنم یکی از آن‌ها است که می‌گوید آیاتی از کتاب مقدس را، که از عذاب و رنج گناه کاران حکایت می‌کند، باید به معنای استعاری آن‌ها فهمید. به معنای واقعی جایی به‌عنوان جهنم وجود ندارد و گناهکاران به معنای واقعی به جایی، تحت عنوان جهنم، منتقل نمی‌شوند. نظریه دیگر بر مبنای عام‌گرایی در نجات طرح شده است. مطابق با این دیدگاه، مجازات ابدی گناهکاران با ویژگی‌هایی که به خداوند نسبت می‌دهیم، مثل ویژگی عدل و عشق سازوار نیست. جهنم وضعیتی موقت برای گناهکاران است. موقتی

^۱. برای مشاهده دفاعیه‌ای از ناهم‌سازگرای منشأ نک: (Timpe, 2007).

بودن جهنم به این معناست که ابدیت مشروط است و صرفاً شامل حال درست کاران می شود؛ عذاب جهنم در نهایت خاتمه می یابد و همه انسان ها به بهشت منتقل می شوند. در این دسته بندی، گریزگرایی تا حدودی (نه کاملاً) به دیدگاه سوم نزدیک است. گریزگرایان معتقدند سکونت در جهنم، یکم، کیفر گناهکاران نیست و دوم، ابدی نیست. گریزگرایان برای مرزبندی میان دیدگاه خود با عام گرایی در نجات می پذیرند که جهنم می تواند تا ابد وجود داشته باشد و کسانی در آن ساکن باشند. صرف پذیرش سیاست های باز برای پاسخ به اشکالات وارد بر نظریه سنتی جهنم کافی است. آن ها همچنین برای آنکه در بافت الهیات مسیحی جدی گرفته شوند، تفکیکی میان برزخ و جهنم ترسیم می کنند. برزخ واجد ویژگی کیفری است در حالی که جهنم گریزگرایانه فاقد آن است. اما این پاسخ کافی به اشکال مذکور نیست. زیرا ویژگی ممیزه برزخ کیفری بودن آن نیست، بلکه موقتی بودنش است. ضمن آنکه، اگر بتوان ویژگی کیفری جهنم را کنار گذاشت می توان آن را از برزخ نیز حذف کرد. و در نهایت، اشاره شد که مسأله اتخاذ سیاست درهای باز برای بهشتیان به چگونگی فهم ما از اراده آزاد بر می گردد. بوکارف و پلاگ می توانند با پذیرش معنای مشتق آزادی، به نقد متیسون پاسخ دهند؛ همان طور که مسئولیت اخلاقی مشتق معنادار است، آزادی مشتق هم معنادار است. اما اینکه آزادی، چه به معنای بی واسطه و چه به معنای مشتق، مفهومی منسجم باشد یک امر است و اینکه بهشتیان در عمل نیز امکان برخورداری از چنین آزادی ای را داشته باشند، امری دیگر، پاسخ به این پرسش نیازمند تحقیقی دیگر است.

منابع

- کین، رابرت (۱۹۹۹)، مسئولیت پذیری، تصادف و شانس: ملاحظات در باب اراده آزاد و ناعین گرایی، ترجمه بهرام علیزاده و محمد کیوانفر، ارغنون، شماره ۲۱.

- Adams, Marilyn McCord (1975), "Hell and the God of Justice," *Religious Studies*, 11/4.
- Adams, M. (1993) *The Problem of Hell: A Problem of Evil for Christians*. In Eleanora Stump (ed.) *Reasoned faith, in Honor of Norman Kretzmann* (301–327). Cornell NY: Cornell University Press.
- Anselm, (1099), *Cur Deus Homo*, in *Anselm of Canterbury* (Volume 3), J. Hopkins and H. Richardson (eds. and turns.), New York: Edwin Millen Press, 1976.
- Augustine (1998), *City of God against the Pagans*, in R. W. Dyson (ed. and trans.), *City of God against the Pagans*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Badhwar, N. K., (2003), "Love", in H. Lafollette (ed.), *Practical Ethics*, and Oxford: Oxford University Press, 42–69.
- Baker, Ramon (2015), "Contemporary Shifts in the Christian Doctrine of Hell in Anglo-American Philosophical Theology", *Religious Inquiries*, Volume 4, No. 8, pp 5-16.
- Basinger, David (1996), *the Case for Freewill Theism: A Philosophical Assessment*, Downers Grove IL: Intervarsity Press.
- Bettis, Joseph Dabney (1970), *A Critique of the Doctrine of Universal Salvation*. *Religious Studies*, 6, pp 329-344.
- Brown, David (1985), 'No heaven without purgatory', *Religious Studies*, 21. pp. 447-456.
- Buckareff, Andrei & Plug, Allen (2005), 'Escaping hell: divine motivation and the problem of hell', *Religious Studies*, 41, 39–54.
- Buckareff, A. & Plug, A. (2009), *Escapism, religious luck, and divine reasons for action*. *Religious Studies*, 45(1), pp 63–72.
- Buckareff, A. and Plug, A. (2010), "Value, finality, and frustration: problems for escapism?" In J. Buenting (ed.) *The problem of hell: a philosophical anthology* (77–90), Burlington, Ashgate Press.
- Buckareff, A, Plug, A. (2014), *Escaping hell but not heaven*. *International Journal of Philosophy of Religion*, N. 77, 247–253.
- Buckareff, A.A., Plug, A. (2017), *Divine Love and Hell*, Y. Nagasawa, B. Matheson (eds.), (The Palgrave Handbook of the Afterlife).
- Camus, Albert 1947 (1991). *The Plague*, New York: Vintage Books.

- Craig, W. L, (1991), "Talbot's Universalism," Religious Studies, N. 27, pp 297–308.
- Craig, W. L, (1997), "The Indispensability of Theological Meta-Ethical Foundations for Morality," Foundations, N. 5, pp 9–12, www.leaderu.com/offices/billcraig/docs/meta-eth.html.
- Davis, Stephen T. (2010), "Hell, Wrath and the Grace of God." In The Problem of Hell, edited by Joel Buening, 91-102. Farnham, Surrey: Ashgate.
- Furtak, Rick (2005), Wisdom in Love: Kierkegaard and the Ancient Quest for Emotional Integrity, Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Fischer, J. M., & Ravizza, M. (1998), Responsibility and control: A theory of moral responsibility. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hassoun, N. (2015), Eternally separated lovers: the argument from love. Australasian Journal of Philosophy, 93, 633–643.
- Helm, Bennett., (2009), Love, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2013 Edition), ed. Edward N. Zalta, URL = <http://plato.stanford.edu/entries/love/>.
- Helm, P., (1985), "The Logic of Limited Atonement," Scottish Bulletin of Evangelical Theology, N. 3, pp 47–54.
- Hick, John (1966), Evil and the Love of God, New York.
- Jones, R. (2007), Escapism and luck. Religious Studies, N.43(2), pp 205–216.
- Kane, R, (1996), The Significance of Free Will, New York, Oxford University Press.
- Kvanvig, Jonathan L. (1993), The Problem of Hell, Oxford, Oxford University Press.
- Kvanvig, Jonathan L. (2008), Heaven and Hell, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2014 Edition), ed. Edward N. Zalta, URL = <http://plato.stanford.edu/entries/heaven-hell/>.
- Lewis, C. S., (1955), Surprised by Joy, New York, Harcourt Brace Jovanovich.
- Lewis, D. (1981), "Are We Free to Break the Laws?," Theoria, N.47, pp 113–121.

- Lewis, D. (2007), Divine evil. In L. Antony (ed.) *Philosophers without gods: meditations on atheism and the secular life* (231–242). New York, Oxford University Press.
- Ludlow, Morwenna. (2000), Universal Salvation and a Soteriology of Divine Punishment. *Scottish Journal of Theology*, 53, pp 449-471.
- Matheson, Benjamin. (2014), “Escaping Heaven.” *International Journal of Philosophy and Religion*, N. 75, pp 197–206.
- Nagasawa, Y., Oppy, G., & Trakakis, N. (2004), Salvation in heaven? *Philosophical Papers*, N. 33(1), pp 97–119.
- Schleiermacher, Friedrich (1830), *The Christian Faith*, H. R. Mackintosh and J. S. Stewart (eds.), Edinburgh: T. & T. Clark, 1989.
- Sider, Theodore (2002), Hell and vagueness, *Faith and Philosophy*, N.19, pp 58-68.
- Swan, Kyle (2009), Hell and divine reasons for action, *Religious Studies*, 45:51-61.
- Stump, Eleonore (2010), *Wandering in Darkness: Narrative and the Problem of Suffering*, Oxford: Oxford University Press.
- Talbott, Thomas (2021), "Heaven and Hell in Christian Thought", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (summer 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.),
 URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/heaven-hell/>>.
- Timpe, Kevin (2007), Source incompatibilism and its alternatives. *American Philosophical Quarterly* 44 (2):143-155.
- Velleman, J. D., (1999), “Love as a Moral Emotion”, *Ethics*, N. 109, pp 338–74.
- Walls, Jerry L. (1992), *Hell: The Logic of Damnation*, Notre Dame, University of Notre Dame Press.
- Wright, N.T. (2008), *Surprised by Hope*, New York: Harper One.