

## Some Considerations on Anti-Theodicy

Mohammad Saeedimehr\*

### Abstract


Throughout the history of philosophy, theists have endeavoured to offer reasonable solutions to the problem of evil. Some of these attempts, known today as "theodicy," aim at providing a rational justification for why God permits evil to exist. In recent years, a critical movement within contemporary philosophy of religion—termed "anti-theodicy"—has emerged to challenge this approach. Proponents of anti-theodicy argue that theodicies are fundamentally flawed and that the critique of theodicy reveals deep-seated issues not with any single theodicy, but with the very activity of theodicy itself. Many anti-theodicy critiques focus on methodological concerns. These concerns include adopting a purely theoretical and abstract approach, as well as a second-order position (the observer position), avoiding tragic language and understanding, and denying the mysterious aspect of evil. These criticisms are based on a fundamental disagreement in the field of meta-philosophy, and proponents of anti-theodicy don't offer plausible reasons to prefer their own position. Also, by the acknowledgement of the distinction between the theoretical and practical problems of evil, there is no point in completely eliminating the theoretical problem of evil and its solutions (theodicies). On the other hand, the strong meaning of the mysteriousness of evil has not been proven by proponents of anti-theodicy, and weaker interpretations cannot reject the usefulness and reasonableness of theodicy.

**Keywords:** Problem of Evil, Theodicy, Anti-Theodicy, Methodological Critique.

---

\*Professor of Philosophy, Department of Philosophy, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran, saeedi@modares.ac.ir

Date Received: 19/06/2024, Date of Acceptance: 18/07/2024

 Copyright©2010, Iranian Association for Philosophy of Religion. This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA94042, USA.

## Some Considerations on Anti-Theodicy

### Extended abstract

The proposed solutions to the problem of evil can be broadly categorized into two overarching groups: a) defense and b) theodicy. In an initial formulation, the aim of presenting a defense is to demonstrate that a particular articulation of the problem of evil fails to show the incompatibility or improbability (implausibility) of theism. By contrast, a theodicy seeks to provide a plausible theistic account of why God commands or permits the existence of evil.

Some philosophers of religion, such as Swinburne, regard the project of theodicy as both possible and desirable. On the other hand, philosophers like Alvin Plantinga—who are themselves theists—tend to question the accessibility and adequacy of theodicies. Moreover, the problem of theological evil can be distinguished into three types: a) the theoretical problem of evil, b) the existential problem of evil, and c) the practical problem of evil. The theoretical problem concerns the logical and epistemic relations among propositions about God and His attributes, as well as propositions about evil. A common formulation of this problem asks: How can the existence of evil be reconciled with the existence of an all-perfect God? In a widely accepted taxonomy, the theoretical problem subdivides into two variants: the logical problem of evil and the evidential problem of evil. The existential problem of evil concerns abstract propositions insofar as they pertain to human experiential life; it is not reducible to purely theoretical dispute but addresses the pain and suffering that individuals (and animals) endure. The question here is how a person can, in practice, endure evils to which they have been subjected while preserving a meaningful life and maintaining a continuing relationship with God. The practical problem of evil asks how, given the evils that afflict human society, one might diminish the intensity and scope of these evils and circumscribe their deleterious consequences. Typically, well-intentioned individuals and charitable institutions confront this problem and engage in practical efforts to combat evil.

Accepting this tripartite distinction leads to the conclusion that each problem requires its own appropriate method; it is not feasible to resolve all of these issues with a single approach. While the existential and practical problems of evil are typically addressed with the aid of clinical counselors, psychologists, or religious exhorters, solving the theoretical problem of evil necessitates theoretical and intellectual work by philosophers and theologians to analyze the problem with precision and to offer a coherent solution.

Recently, a critical approach to theodicy has emerged, termed “anti-theodicy.” Given that most criticisms of theodicy in continental philosophy have been framed within that milieu, critics have often not attempted to present a clear formulation of each critique or to specify a preliminary taxonomy of the cluster of criticisms. These critiques are sometimes categorized into three families: ethical critiques, epistemological (or pre-philosophical) critiques, and metaphysical critiques. In the present discussion, I focus solely on what I regard as the most salient methodological criticisms, outlined below.

**a) Merely theoretical and abstract approach:** Proponents of theodicy are charged with isolating the issue to the theoretical problem of evil, thereby neglecting the practical dimensions and confrontations with actual evil and its tangible harms. Conversely, advocates of theodicy tend to treat evil as a mental construct and overlook the external reality of evil and its concrete harms.

**b) A second-order (observer) stance:** Theodicists frequently speak from an external vantage point, never placing themselves in the position of victims of evil or those who actually suffer. Theodicies tend to treat evil not as a lived, first-person experience but as the experience of others, narrated by someone who reports the experiences of others.

**c) Evasion of tragic language:** Pain and suffering are inextricably linked to tragedy, and the observer’s discourse about them is, in a sense, tragic. By contrast, theodicy’s discourse is non-tragic and is thus ill-suited for empathy and for alleviating the sufferer’s afflictions. To address this criticism effectively, the preferred idiom is that of affect and felt experience; the theoretical and scholarly language characteristic of theodicy may lack practical efficacy.

**d) Denying the mysterious aspect of evil:** Theodicies effectively seek to solve problems that are not amenable to rational principles by this very method. They aim to render evil and suffering intelligible, whereas, at their deepest level, these phenomena are “mysterious” matters—beyond human capacity for analysis and comprehension.

Several considerations can be advanced in response to these criticisms. The divergence between theodicy and anti-theodicy rests on a fundamental disagreement within the domain of meta-philosophy concerning the nature, aims, and tasks of philosophy. Apparently, theodicists, who are largely situated within the analytic tradition, regard at least part of philosophy’s task as solving theoretical questions, while the implicit presupposition of proponents of anti-theodicy is that the sole task of the philosopher is to address practical (not theoretical) and concrete (not abstract) problems. Yet they never provide a compelling methodological justification for

preferring their meta-philosophical stance over that of the theodicians.

Moreover, the distinction between the theoretical problem of evil and the practical problem of evil, along with their respective repercussions, deserves more serious treatment. If this distinction is respected, then the complete elimination of the theoretical problem of evil and its solutions (theodicies) would hold no meaningful force. Furthermore, adopting a second-order stance regarding evils should not foreclose the possibility of adopting a first-order stance, especially since, in some cases, one's belief in the theoretical ideas arising from a second-order study of evils can aid in determining an appropriate first-order approach.

Additionally, the stronger claim of mystery attributed to evils by anti-theodicy critics has not been demonstrably established, and weaker interpretations of that claim do not conflict with the usefulness and reasonableness of theodicy work. Leaving aside these points, there appears to be a significant methodological error in anti-theodicy: an implicit or explicit tendency toward metaphysical essentialism regarding what theodicy is. The anti-theodicy project presupposes a unitary conception of "theodicy" that manifests uniformly across, or will manifest across, all intellectual traditions. In other words, given the diversity of theoretical markers that fall under the label "theodicy," it seems that anti-theodicy proponents frequently treat all such theories as if they share a single underlying structure, or, equivalently, imply that the objections that may be raised against some of these theories apply universally to all of them.

## References

- Hick, J. (2001). "An Iranian Theodicy", In: *Encountering Evil*, ed. by: Stephen Davis, London: Westminster John Knox Press.
- Hillī, Ḥasan ibn Yusof (1413 AH). *Kashf al-Murād fī Tajrīd al-'Itigād*, ed. by: Hasan Hasan Zadeh Amoli, Qom: Institute for Islamic Publication. [In Persian]
- Howard-Snyder, D. (2013). "The Logical Problem of Evil: Mackie and Plantinga", In: *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*, ed. by: J. P. McBrayer & D. Howard-Snyder, pp. 19–33, Wiley-Blackwell.
- Howard-Snyder, D. (1999). "The Evidential Problem of Evil", In: *Reason and religious commitment: Essays in honor of Alvin Plantinga*, ed. by: A. M. O., & P. G., pp. 173–198, Springer.
- James, W. (1897). *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, Longmans, Green, & Co.
- Kant, Immanuel. (1398/2020). "On the Failure of all Attempted Philosophical Theodicies", trans. by: Seyyed Mohammad Hossein Salehi, In: *About Evil: Translated Selected Articles on the Philosophy and Theology of Evil*, Vol. 1, pp. 195–210, Qom: Taḥa Publications. [In Persian]
- Mackie, J. L. (1982). *The Miracle of Theism: Arguments for and against the Existence of God*,

Oxford University Press.

Mulla Sadra (1368 AH). *Al-Hikmah Al-Muta'aliya fi Al-Asfār Al-Arba'a*, Qom and Tehran: Mustafā. [In Arabic]

O'Connor, D. (1988). "In Defense of Theoretical Theodicy", *Modern Theology*, 5(1), pp. 61-74.

Peterson, M. L. (1998). *God and Evil: An Introduction to the Issues*, Routledge.

Peterson, M. L., et al. (1991). *Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion*, First Edition, Oxford University Press.

Plantinga, A. (1985). "Self-profile", In: *Philosophical Perspectives*, Volume 1, ed. by: J. Tomberlin & P. Van Inwagen, pp. 3-97, Ridgeview Publishing.

Plantinga, A. (2004). "Supralapsarianism, or 'O Felix Culpa'", In: *Christian Faith and the Problem of Evil*, by: P. Van Inwagen, pp. 1-25, Eerdmans.

Plantinga, A. (2014). *Philosophy of Religion; God, Free will, and Evil*, Translation and Commentary by: Mohammad Saeimehr, Third Edition, Qom: Institute of Taḥa Cultural. [In Persian]

Purmohammadi, Naimeh. (2018). "Analysis and Critique of Theodicy Discourses in Response to the Problem of Evil", In: *About Evil: Translated Selected Articles on the Philosophy and Theology of Evil*, Vol. 1, pp. 417-447, Qom: Taḥa Publications. [In Persian]

Rowe, W. (1979). "Dead Pain and the Problem of Evil", In: *The Problem of Evil*, ed. by: M. M. Adams & R. M. Adams, pp. 67-86, Notre Dame Press.

Rowe, W. (1988). "Evil and Theodicy", *Philosophical Topics*, 16, pp. 119-132.

Saeedimehr, Mohammad (2021). "The Compensation Theodicy: A Brief Examination of the Shiite Approach to the Problem of Suffering", *The International Journal of Humanities*, Vol. 28 (1), pp. 25-36.

Sajjadi, Mahdī (1401). "An Examination of Nik Trachakis' View on Anti-theodicy in Comparison with Metatheodicy and Critique of Theodicy", *Journal of Philosophy of Religion*, 40, pp. 177-198. [In Persian]

Sorin, Kenneth (2018). "The Possibility of Theodicy (1)", In: *About Evil: Translated Selected Articles on the Philosophy and Theology of Evil*, Vol. 1, pp. 449-471, Qom: Taḥa Publications. [In Persian]

Swinburne, R. (1988). "Does Theism Need a Theodicy?", *Canadian Journal of Philosophy*, 18 (2), pp. 287-311.

Trakakis, N. N. (2013). "Anti-Theodicy", In: *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*, Ed. by: J. P. McBrayer & D. Howard-Snyder, pp. 363-376, Wiley-Blackwell.

Trakakis, N. N. (2017). "Anti-Theodicy", In: *The Cambridge Companion to the Problem of Evil*, pp. 124-144, Cambridge University Press.

Trakakis, N. N. (2018). "Anti-Theodicy", In: *The Problem of Evil: Eight Views in Dialogue*, pp. 94-107, Oxford University Press.

Van Inwagen, P. (1991). "The Problem of Evil, the Problem of Air, and the Problem of Silence", *Philosophical Perspectives*, 5, pp. 135-165.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## ملاحظات دربارۀ آنتی تئودیسۀ

محمد سعیدی مهر\*

### چکیده

در طول تاریخ، خداپاوران کوشیده‌اند پاسخ‌های معقولی برای روایت‌های گوناگون مسأله شر فراهم کنند. در گروهی از این راه‌حل‌ها، که امروزه به «تئودیسۀ» معروف‌اند، تلاش می‌شود تبیینی خردپسند از اینکه چرا خداوند وقوع شرور را تجویز می‌کند، ارائه شود. در سالیان اخیر، در حوزه فلسفه دین معاصر، جریان‌ی انتقادی نسبت به تئودیسۀ ورزی شکل گرفته که به «آنتی تئودیسۀ» معروف است. بر اساس موضع آنتی تئودیسۀ، تئودیسۀ‌ها ذاتاً ناقص‌اند و فعالیت تئودیسۀ‌ورزی با نقدهای بنیادینی روبه‌روست که نه تنها یک تئودیسۀ خاص، بلکه هر گونه تئودیسۀ موجود یا ممکن را تخطئه می‌کند. بخشی از نقدهای آنتی تئودیسۀ بر تئودیسۀ، نقدهای روش‌شناختی است. اتخاذ رویکرد نظری و انتزاعی صرف، اتخاذ موضع درجه دوم (موضع ناظر)، گریز از زبان و فهم تراژیک و سلب جنبه رازآلودگی شرور، بخشی از مهم‌ترین نقدهای روش‌شناختی‌اند که از سوی مخالفان تئودیسۀ مطرح شده است. به نظر می‌رسد نقدهای آنتی تئودیسۀ بر اساس اختلاف‌مبنایی در حوزه فرافلسفه شکل می‌گیرد و طرفداران آنتی تئودیسۀ دلیلی برای ترجیح‌مبنای خود ندارند. همچنین با پذیرش تفکیک میان مسأله نظری و عملی شر، حذف کامل مسأله نظری شر و راه‌حل‌های آن (تئودیسۀ‌ها) وجهی ندارد. از سوی دیگر، معنای قوی رازآلودگی دربارۀ شرور از سوی طرفداران آنتی تئودیسۀ به اثبات نرسیده و تفسیرهای ضعیف‌تر از آن نیز منافاتی با سودمندی و معقولیت تئودیسۀ‌ورزی ندارند.

**کلیدواژه‌ها:** مسأله شر، تئودیسۀ، آنتی تئودیسۀ، نقد روش‌شناختی.

\* استاد گروه فلسفه، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران، saeedi@modares.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۳۰، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۴/۲۸

## ۱. مقدمه

در مباحث معاصر فلسفه دین، راه‌حل‌های ارائه‌شده برای مسأله شر را می‌توان به‌طور کلی در دو دسته جای داد: الف) دفاعیه (defense)؛ و ب) تئودیه<sup>۱</sup> (theodicy). بر اساس یک تعریف اولیه، هدف از ارائه یک دفاعیه آن است که ثابت شود تقریر خاصی از مسأله شر در نشان دادن ناسازگاری یا نامحتمل (نامعقول) بودن خدا باوری ناکام می‌ماند.<sup>۲</sup> اما یک تئودیه در پی آن است که تبیینی خدا باورانه و معقول از اینکه چرا خداوند شرور را تجویز می‌کند، ارائه دهد.<sup>۳</sup> به اعتقاد برخی فیلسوفان دین، امروزه دفاعیه بسیار بیشتر از تئودیه مورد توجه فیلسوفان خدا باور است (Peterson, 1991: 100).

با توجه به تعریف یادشده و همچنین نظر به نام‌گذاری این دو دسته پاسخ، می‌توان دریافت که دفاعیه پاسخی حداقلی به مسأله شر فراهم می‌کند؛ زیرا در صورت توفیق، تنها نشان می‌دهد که تقریری از مسأله شر که مورد بحث است در دستیابی به هدف خود موفق نیست. در سوی مقابل، تئودیه وظیفه خطیرتری را برعهده می‌گیرد، زیرا مدعی است می‌توان به‌صورت معقولی میان باورهای الهیاتی درباره خداوند و صفات او و باور به تحقق شرور در این جهان آشتی برقرار کرد. بر همین اساس، در میان خدا باوران در باب بایستگی و نیز مفید بودن ارائه تئودیه اختلاف نظر وجود دارد.

گروهی از فیلسوفان دین، عرضه تئودیه را برای حل مسأله شر امری ممکن و بایسته می‌دانند. برای مثال، سوئین برن بر این باور است که اگر خدا باوران بخواهند در مواجهه با مسأله شر از معقولیت باور به خدا دفاع کنند، نمی‌توانند به دفاعیه محض اکتفا کنند، بلکه می‌بایست وجه معقولی برای تحقق هر شری که در بادی نظر موجه نمی‌نماید، ارائه کنند. وی همچنین معتقد است که ارائه چنین وجه معقولی در قالب یک تئودیه مناسب، امری ممکن و دست‌یافتنی است<sup>۴</sup> (Swinburne, 1988: 311). مایکل پترسون نیز بیان می‌کند که غالب خدا باوران مسیحی در گذشته و حال، ارائه تئودیه را امری ناممکن به‌شمار نمی‌آورند. هرچند آنان مدعی نیستند که انسان می‌تواند با عقل و درک محدود خود بر حکمت الهی احاطه پیدا کند و دلایل خدا را برای تجویز شر به‌صورت جامع و کامل دریابد، اما می‌پندارند که آموزه‌های دینی ما پیامدها و لوازم معرفتی‌ای دارند که می‌توانند دست‌کم به فهم ما از مقاصد کلی خداوند در تجویز شرور مدد رسانند.

در طرف مقابل، گروهی از فیلسوفان دین که از قضا خدا باورند در مورد دسترس‌پذیری

و کارآمدی تئودسیسه تردید دارند؛ برای مثال، الوین پلنتیگا که خود نقش بی‌بدیلی در عرضه دفاعیه اختیارگرایانه در مقابل مسأله منطقی شر داشته است، نظر مثبتی در مورد تئودسیسه ندارد و یافتن دلایل موجه خدا برای تجویز هر مورد از شرور را کاری ناممکن می‌پندارد. در نظر او، تئودسیسه‌ها در نهایت نظریه‌هایی کم‌مایه و سطحی از آب درمی‌آیند (Plantinga, 1985: 35). بنابراین، فیلسوفان دین خداباور خود درباره امکان ارائه تئودسیسه‌های کارآمد اتفاق نظر ندارند.

در سال‌های اخیر، جریانی در نقد تئودسیسه شکل گرفته است که گاه از آن به «آنتی تئودسیسه» تعبیر می‌شود. برخی از طرفداران این جریان تا مرز این ادعا پیش می‌روند که نه تنها تئودسیسه‌های موجود موفق نبوده‌اند، بلکه هر تئودسیسه جدیدی که احتمالاً در آینده ارائه خواهد شد، محکوم به شکست خواهد بود. دیدگاه موسوم به «آنتی تئودسیسه» نقدهای گوناگونی را بر تئودسیسه وارد می‌کند. بررسی همه این نقدها از حوصله یک مقاله خارج است. در این جستار، نمونه‌هایی از نقدهای روش‌شناختی که در نظر نگارنده مهم‌تر می‌نمایند، بررسی خواهند شد.

مقاله حاضر شامل سه بخش کلی است: در بخش اول، برخی مطالب مقدماتی که به فهم بهتر نقدها و ملاحظات مربوط به آنها کمک می‌کنند، مطرح می‌شود؛ در بخش دوم، فهرستی از مهم‌ترین نقدهای روش‌شناختی ارائه خواهد شد؛ و سرانجام در بخش سوم، ملاحظات خود را درباره آن نقدها مطرح خواهیم کرد.

## بخش اول: مباحث مقدماتی

### ۲. طبقه‌بندی‌های مختلف مسأله شر

امروزه در حوزه مباحث فلسفه دین، تعبیر «مسأله شر» عنوانی است برای دسته‌ای از مسایل که به‌رغم پاره‌ای تفاوت‌ها، وجه مشترک آنها این است که باور به تحقق شر نقشی اساسی در شکل‌گیری آن ایفا می‌کند. برای دریافت بهتری از این تنوع، توجه به پاره‌ای از تقسیم‌بندی‌ها راهگشاست. بر پایه یک طبقه‌بندی اولیه، می‌توان مسأله عام شر را از مسأله الهیاتی شر بازشناخت.

مسأله عام شر ارتباط خاصی به باورهای الهیاتی درباب وجود و صفات خداوند ندارد و از این رو برای همگان، بدون توجه به باورهای دینی آنان، قابل طرح است. هسته اصلی

مسئله عام شر این پرسش بنیادین است که چرا در جهان ما پاره‌ای امور شر و ناپسند وجود دارند و چرا این جهان یکسره خیر و خوبی نیست؟

مسئله الهیاتی شر، در سوی دیگر، با پیش فرض گرفتن باورهای الهیاتی درباره وجود خدایی که از کمال مطلق برخوردار است و واجد صفاتی از جمله علم مطلق، قدرت مطلق، خیریت محض و... است، شکل می‌گیرد. از این رو، مسئله الهیاتی شر معمولاً به عنوان استدلالی علیه وجود خدا از سوی خداناباوران مطرح می‌شود و در مقابل، خداباوران می‌کوشند در مواجهه با این مسئله راه‌حل‌های معقولی ارائه کنند. البته همان‌گونه که اشاره شد، در اینجا نیز با یک مسئله واحد روبه‌رو نیستیم، بلکه مسائل مختلفی ذیل این عنوان، یعنی «مسئله الهیاتی شر» طبقه‌بندی می‌شوند.

در یک طبقه‌بندی دیگر، مسئله الهیاتی شر به سه دسته تقسیم می‌شود:

**الف) مسئله نظری (theoretical problem of evil):** این مسئله با نسبت‌های منطقی و معرفتی میان گزاره‌هایی در باب خداوند و صفات او و نیز گزاره‌هایی درباره شر سروکار دارد. یک تعبیر عام از این مسئله می‌تواند چنین باشد: چگونه وجود شرور با وجود خداوند کامل مطلقاً سازگار است؟ همین مسئله است که عموماً در مباحث سنتی فلسفی و الهیات مورد توجه بوده و مهم‌ترین محور بحث در فلسفه دین تحلیلی معاصر است. مسئله نظری شر خود بر گونه‌های مختلف اطلاق می‌شود. در یک طبقه‌بندی رایج، مسئله نظری به دو دسته، یعنی مسئله منطقی شر و مسئله قرینه‌ای شر تقسیم می‌شود.

**ب) مسئله وجودی شر (existential problem of evil):** این مسئله با تحلیل انتزاعی گزاره‌ها سروکار ندارد، بلکه با تجربیات شخصی آدمی مرتبط می‌شود و خاستگاه آن درد و رنجی است که در عمل گریبانگیر انسان‌ها (و حیوانات) است. در اینجا مسئله این است که شخص چگونه در عمل با شروری که بدان مبتلا شده است کنار آید به گونه‌ای که بتواند همچنان حیات خویش را معنادار یابد و ارتباطش را با خداوند استمرار دهد.

**ج) مسئله عملی شر (practical problem of evil):** این مسئله برخاسته از این پرسش است که با توجه به شروری که جامعه بشری را فراگرفته، چگونه می‌توان از شدت و وسعت این شرور کاست و تبعات نامطلوب آن را محدود کرد. معمولاً افراد خیراندیش و مؤسسات خیریه با این مسئله روبه‌رو هستند و در عمل با شرور مبارزه می‌کنند.

تفکیک میان این سه دسته اهمیت زیادی دارد، زیرا با به رسمیت شناختن این تفکیک به این دیدگاه رهنمون می‌شویم که حل هر یک، شیوه مناسب خود را طلب می‌کند و چنین

نیست که با راه حل واحدی بتوان تمام این مسائل را یک باره حل کرد. در حالی که مسأله وجودی و مسأله عملی شر معمولاً باید با کمک مشاوران و روان شناسان بالینی یا موعظه گران دینی حل شود، حل مسأله نظری شر نیازمند فعالیت نظری و ذهنی اندیشمندان و فیلسوفان است تا با تحلیل دقیق مسأله، راه حلی ارائه کنند. چه بسا این مسائل به صورت همزمان برای اشخاصی مطرح باشد. با این حال، حتی در چنین مواردی نیز راه حل های این مسائل کاملاً یکسان نیست. از این رو، حل یکی از این دو مسأله لزوماً به معنای حل دیگری نیست (Howard-Snyder, 1999: 2-3). همان گونه که خواهیم دید، این تفکیک می تواند در ارزیابی برخی از نقدهای وارد شده بر تئودیه ها به ما کمک کند.

### ۳. دفاعیه و تئودیه

همان گونه که در مقدمه این جستار اشاره شد، راه حل های صورت های مختلف مسأله شر از یک منظر به دو دسته دفاعیه و تئودیه تقسیم می شوند. البته در بیان تفاوت این دو، تعابیر مختلفی به کار رفته است. بر پایه برخی رویکردها، گونه ای همپوشانی میان این دو دیده می شود. بنابراین، نباید در انتظار تمایزی شفاف و متفق علیه بود.

بر پایه یک بیان، می توان گفت که دفاعیه با طرح وضعیت ممکن آغاز می شود که اگر این وضعیت به فعلیت رسیده باشد، خدا دلیل موجهی برای تجویز شر دارد. بنابراین، در دفاعیه ما مدعی نیستیم که درباره وضعیت بالفعل جهان سخن می گوئیم. سروکار دفاعیه با «امکان» است و در باره سناریوهای ممکن صحت می کند که در چارچوب آن وجود شرور قابل توجیه معقول است.

تئودیه در یک تعبیر نظریه ای است برای معقول سازی تحقق شرور در جهان ما با نظر داشت باورهای الهیاتی در باره خداوند. این نظریه با برجسته ساختن برخی ویژگی های بالفعل جهان ما می کوشد توجیه معقولی برای تجویز شرور از سوی خداوندی که دارای صفات مطلق علم و قدرت و خیرخواهی است به دست دهد. به تعبیری «یک تئودیه به جای آنکه صرفاً دلایل ممکن را که خدا ممکن است برای تجویز شر داشته باشد پیشنهاد کند [که این وظیفه دفاعیه است]، به دنبال تنسيق تبیین های معقول یا پذیرفتنی است که بر حقایق و بصیرت های خدا باورانه تکیه دارد» (Peterson, 1998: 85).

با در نظر داشتن تمایز بالا به نظر می رسد که تفاوت های دیگری بین این دو پاسخ یا

راه‌حل وجود دارد. نخست آنکه ارائه تئودیسسه، از آن رو که ادعای قوی‌تری را دربردارد، علی‌الاصول کار دشوارتری است، زیرا متضمن این ادعای معرفت‌شناختی است که ما (دست‌کم به برخی) دلایل بالفعل خداوند برای تجویز شرور دسترسی داریم. از سوی دیگر، طبیعی است که تئودیسسه‌ها برای خداپاوران رضایت‌بخش‌تر از دفاعیه‌اند. به تعبیر پلنیتنگا «بی‌تردید، مثاله ترجیح می‌دهد که بداند دلیل خدا برای تجویز شر چیست تا آنکه بفهمد صرفاً ممکن است خدا دلیل موجهی داشته باشد.» (پلانتینگا، ۱۳۹۳: ۷۰).

#### ۴. طبقه‌بندی تئودیسسه

در طول تاریخ، مواجهه فیلسوفان و الهی‌دانان با مسأله شر، راه‌حل‌های متنوعی ارائه شده است که با توجه به تعاریف یادشده در بالا، می‌توان هر یک از آنها را یک تئودیسسه دانست. بنابراین، ما نه با یک تئودیسسه واحد، بلکه با تئودیسسه‌های متعددی روبه‌رو هستیم. برای مثال، می‌توان به تئودیسسه اختیارگرایانه (Free Will Theodicy)، تئودیسسه پرورش روح (Soul Making Theodicy) و تئودیسسه گناه فرخنده<sup>۵</sup> که از سوی فیلسوفان دین و الهی‌دانان غربی معرفی شده‌اند، اشاره کرد. همچنین در سنت اسلامی، فیلسوفان و متکلمان تئودیسسه‌هایی همچون تئودیسسه عوض (جبران)<sup>۶</sup> و تئودیسسه تلازم شرور و خیرات<sup>۷</sup> را پرورش داده‌اند. به باور ویلیام رو تئودیسسه می‌تواند در چهار سطح مطرح شود که به ترتیب از آسان به مشکل قابل طبقه‌بندی‌اند به این معنا که عرضه و دفاع از معقولیت هر یک از این سطوح از سطح بعدی خود آسان‌تر و از سطح قبلی دشوارتر است. این چهار سطح عبارت‌اند از: ۱. تلاش برای تبیین اینکه چرا خداوند اساساً شر را تجویز می‌کند. (به این معنا که چرا اساساً شر وجود دارد یا به معنای تبیین حداقل یک شر). ۲. تلاش برای تبیین اینکه چرا خدا انواع مختلفی از شرور را که در جهان ما یافت می‌شوند تجویز می‌کند. ۳. تلاش برای تبیین اینکه چرا خدا این حجم و تعداد خاص از شرور را که در جهان ما می‌یابیم تجویز می‌کند. ۴. تلاش برای تبیین اینکه چرا خدا یک شر خاص را تجویز می‌کند (Rowe, 1988: 131).

از سوی دیگر، می‌توان تئودیسسه‌ها را از این جهت که آیا همه انواع شرور را دربرمی‌گیرند یا صرفاً در صدد توجیه معقول برخی گونه‌های شرند و مثلاً نظری به درد و رنج کودکان یا حیوانات ندارند، به دو دسته «جامع» و «غیرجامع» تقسیم کرد. تئودیسسه‌های جامع، اولاً

کوششی برای توجیه همه اقسام شرور پیش می‌نهند و ثانیاً به تبیین‌های سطحی اکتفا نکرده، نظریه‌ای عمیق و نظام‌مند عرضه می‌کنند.

دسته‌ای از تئودیه‌های جامع، که معمولاً زیر عنوان «تئودیه‌های خیر برتر» (greater good theodicy) طبقه‌بندی می‌شوند، چنین مسیری را طی می‌کنند: خیری را در جهان بالفعل ما می‌یابند که خیریت آن بر شریت شرور مورد نظر غلبه دارد و سپس احتجاج می‌کنند که تحقق شرور از لوازم تحقق خیر مورد بحث است.<sup>۸</sup> بنابراین، تئودیه‌های خیر برتر در پی مدلل کردن سه ادعا هستند: الف) خیری در جهان وجود دارد که ب) از نظر ارزش بر شرور موجود غلبه دارد و ج) شرور موجود از لوازم ضروری آن خیراند. گفتنی است که تئودیه‌های خیر برتر گاه تحقق بالفعل شرور و گاه صرف امکان تحقق شرور را از لوازم ضروری خیر برتر می‌دانند.

دسته‌بندی‌های یادشده چه ارتباطی با مسأله این مقاله دارند؟ با تأمل در تفاوت‌های موجود میان تئودیه‌های مختلف و مدعایی که هر یک دارند، می‌توان به این نکته توجه یافت که هر یک از این تبیین‌ها، به‌مثابه یک نظریه‌پردازی فلسفی - الهیاتی، از درجه خاصی از دسترس‌پذیری برخوردارند. به این معنا که برخی از آنها مدعای بزرگ‌تری دارند که طبعاً دفاع از آن دشوارتر است و برخی به نسبت مدعای کوچک‌تر و محدودتری دارند که یافتن تأیید یا استدلال برای آن ساده‌تر و قابل دسترس‌تر است؛ برای مثال، به‌نظر می‌رسد که تئودیه‌های جامع مدعای قوی‌تری نسبت به تئودیه‌های غیرجامع دارند. همچنین، چه‌بسا طراحی تئودیه‌ای که در صدد تبیین وجه تجویز یک شر خاص است، آسان‌تر از تنسيق تئودیه‌ای باشد که در صدد تبیین تجویز کمیت (بالای) شرور بالفعل جهان است.

## ۵. آنتی تئودیه

واقعیت این است که تئودیه‌ها، خواه آنهایی که قدمتی طولانی دارند و خواه آنهایی که در دهه‌های اخیر پرورانده شده‌اند، همواره مورد نقد قرار داشته‌اند. برخی از این نقدها از موضع خداپاورانه و برخی دیگر از سوی خدا ناپاوران مطرح شده‌اند. اخیراً رویکردی انتقادی به تئودیه شکل گرفته که آن را «آنتی تئودیه»<sup>۹</sup> می‌نامند. بریترمن در سال ۱۹۹۸ این اصطلاح را برای نخستین بار به‌کار برد. در نظر او، آنتی تئودیه شامل هر گونه پاسخ دینی به مسأله شر می‌شود که توجیه یا تبیین یا پذیرش رابطه خدا و رنج را به‌مثابه امری معنا دار رد

می‌کند. همان‌طور که ملاحظه می‌شود، در این تعریف، آنتی تئودیه به‌عنوان یک موضع دینی تلقی می‌شود. اما در دیدگاه‌های بعدی، این عنوان به‌صورت عام‌تر به‌گونه‌ای به‌کار می‌رود که شامل مواضع خداناباوری نیز بشود. برای مثال، نیک تراکاکیس<sup>۱۰</sup> که بخش قابل توجهی از ادبیات معاصر آنتی تئودیه محصول مکتوبات اوست، می‌گوید:

... هر چند من در تفسیر آنتی تئودیه به یک پاسخ خاص دینی به مسأله شر از برترمن پیروی می‌کنم، آنتی تئودیه را گشوده در برابر اقناع غیرخداباورانه و حتی غیردینی می‌دانم (که هدف آن نوعاً اثبات این مطلب است که با در نظر گرفتن واقعیت‌های مربوط به شر، اعتقاد خداباورانه خطا یا نامعقول است (Trakakis, 2018: 98)).

تراکاکیس تصویری کاملاً رادیکال و البته عام از آنتی تئودیه ارائه می‌کند: آنتی تئودیه در صدد نشان دادن این است که تمام تئودیه‌ها ذاتاً و از جهات مهمی ناقص‌اند و این نقایص از آن دسته نیستند که با شناخت بیشتر ما از مقاصد خدا یا سازوکار جهان برطرف شوند (Trakakis, 2013: 363).

آنتی تئودیه، به‌مثابه یک موضع کاملاً رادیکال، می‌باید از دو دسته از دیدگاه‌های به‌ظاهر مشابه تفکیک شود<sup>۱۱</sup>:

الف) دیدگاه‌هایی که منتقد تئودیه‌های موجود است ولی امکان ارائه تئودیه کامل‌تری را که مشکلات تئودیه‌های موجود را نداشته باشد نفی نمی‌کند. مثلاً ممکن است فیلسوفی در نقد تئودیه اختیارگرا مدعی باشد که ارزش اخلاقی اختیارچندان بالا نیست که بتوان با توسل به آن شرور دهشتناک را توجیه کرد. همچنین ممکن است کسی قایل شود که تئودیه پرورش روح برای توجیه شرور طبیعی کفایت نمی‌کند. ولی هیچ‌یک از این رویکردها مساوی با آنتی تئودیه نیست.

ب) خداشناسی شکاکانه (skeptical theism) که طرفداران آن بر این باورند که هر چند خداوند دلایل معقولی برای تجویز شرور دارد اما ما به‌دلیل محدودیت‌های شناختی خود در وضعیتی نیستیم که بتوانیم این دلایل را کشف کنیم. روشن است که این دیدگاه نیز تفاوتی اساسی با آنتی تئودیه دارد زیرا بر پایه دیدگاه دوم (آنتی تئودیه) هر مقدار که علم و آگاهی ما از مقاصد و اغراض خدا افزایش یابد باز هم قادر به حل مسأله شر نخواهیم بود (Trakakis, 2018: 97).

نکته مهم دیگری که به فهم بهتر از جایگاه آنتی تئودیه در مباحث فلسفه دین معاصر کمک می‌کند این است که همان‌طور که تراکاکیس به‌خوبی بیان کرده، موضع آنتی تئودیه

عمدتاً در میان فیلسوفان قاره‌ای طرفدار دارد و فیلسوفان تحلیلی کمتر چنین موضعی اختیار می‌کنند. همان‌طور که تراکاکیس خود اذعان می‌کند:

این نوع نقد پروژه تئودیسه به‌ندرت از سوی فیلسوفان «تحلیلی» معاصر مورد قبول یا حتی مورد بحث قرار می‌گیرد. این واقعیت عجیبی است که به دشواری می‌توان آن را تبیین کرد زیرا به‌نظر نمی‌آید هیچ ارتباط ضروری بین روش استاندارد تحلیلی (وضوح، دقت، کاربرد منطقی صوری و...) و کنار گذاشتن آنتی تئودیسه باشد (Trakakis, 2013: 364).

توجه به این واقعیت به‌ویژه برای کسانی که در سنت تحلیلی فلسفه فعالیت می‌کنند بسیار اهمیت دارد، زیرا به آنان کمک می‌کند با آمادگی ذهنی بهتری به کارزار نزاع تئودیسه-آنتی تئودیسه در فضایی که به‌شدت تحت تأثیر فلسفه قاره‌ای است، وارد شوند.<sup>۱۲</sup> با توجه به مباحث مقدماتی که مطرح شد اینک زمان آن رسیده که به بررسی برخی نقدهای آنتی تئودیسه بر تئودیسه پردازم. از آنجا که عمده نقدهای ضد تئودیسه در فضای فلسفه قاره‌ای مطرح شده، طراحان این نقدها کمتر کوشیده‌اند که صورت‌بندی روشنی از هر نقد عرضه یا آنکه ابتدا دسته‌بندی مشخصی از مجموع انتقادات خود ارائه کنند. تراکاکیس در یکی از مقالات متأخر خود این نقدها را در سه دسته نقدهای اخلاقی، نقدهای روش‌شناختی (یا فرافلسفی) و نقدهای متافیزیکی طبقه‌بندی می‌کند. وی اذعان می‌کند که دو دسته اخیر، یعنی نقدهای روش‌شناختی و متافیزیکی مورد غفلت قرار گرفته‌اند (Trakakis, 2018: 100). با توجه به محدودیت فضای این مقاله من تنها به بررسی آنچه که در نظرم مهم‌ترین نقدهای روش‌شناختی است، خواهم پرداخت.<sup>۱۳</sup>

## بخش دوم: نقدهای روش‌شناختی

### ۶. مهم‌ترین نقدهای روش‌شناختی

نقدهایی که ذیل عنوان «روش‌شناختی» قابل طبقه‌بندی‌اند به تعابیر مختلفی بیان شده‌اند.<sup>۱۴</sup> در اینجا از باب نمونه به چند بیان که به نظرم مهم‌تر می‌آیند اشاره می‌کنم:

**الف) اتخاذ رویکرد نظری و انتزاعی صرف:** در این نقد، طرفداران تئودیسه متهم می‌شوند که با تفکیک میان مسأله نظری و مسأله عملی شر، توجه خود را صرفاً به مسأله نخست معطوف ساخته و کاملاً از مواجهه با مسأله دوم طفره می‌روند. به‌جای آنکه خود را درگیر یافتن راه‌حلی برای جنبه‌های عملی مسأله شر کنند، این وظیفه را به دیگران (مانند

کشیشان، واعظان و مددکاران) وامی گذارند. از سوی دیگر، تئودیسه‌پردازان معمولاً شر را به‌عنوان یک مفهوم ذهنی مورد توجه قرار می‌دهند و چشم خود را بر واقعیت خارجی شر و آثار ناگوار فردی و اجتماعی آن می‌بندند.

مکی، که معروف‌ترین مدافع معاصر مسأله منطقی شر است، می‌گوید: «تئودیسه‌ها به‌غایت غیررضایت‌بخش‌اند زیرا تبیین‌هایی بیش از حد انتزاعی و بریده از واقعیت ملموس شر هستند» (Mackie, 1982: 124). ویلیام رو نیز که خود طراح نسخه‌های مختلفی از مسأله قرینه‌ای شر است، این‌گونه صبغه انتزاعی تئودیسه را محکوم می‌کند: «تئودیسه کلاسیک می‌کوشد توجیه فلسفی کاملاً انتزاعی از شر ارائه کند، اما چنین کاری نامناسب است زیرا سرشت تلخ و عینی رنج‌های واقعی را نادیده می‌گیرد» (Rowe, 1979: 5).

به گفته سورین، تئودیسه‌پردازان در عمل خود را ملتزم می‌دانند که مصالح عقلانی کاملاً تنگ‌نظرانه‌ای را دنبال کنند. گرچه بررسی این موضوعات به‌هیچ‌وجه بی‌اهمیت نیست، توجه انحصاری به آنها عمدتاً باعث بی‌ثمری و پیش‌پافتادگی [تئودیسه‌ها] شده است (سورین، ۱۳۹۷: ۶۶۴-۶۶۵).

**ب) اتخاذ موضع درجه دوم (موضع ناظر):** تئودیسه‌پردازان عموماً از موضع ناظر خارجی به شرور می‌نگرند و هیچ‌گاه خود را در موضع قربانیان شرور و کسانی که عملاً رنج می‌کشند قرار نمی‌دهند. تئودیسه‌ها به شر نه به‌عنوان یک تجربه زیسته و دست‌اول، بلکه به‌عنوان تجربه دیگران و از موضع کسی که روایت‌گر تجربه دیگران است، می‌نگرند.

**ج) گریز از زبان و فهم تراژیک:** درد و رنج با تراژدی گره خورده‌اند و زبان ناظر به آنها زبانی یکسره تراژیک است. درحالی‌که زبان تئودیسه‌زبانی غیرتراژیک است که به کار همدلی و گره‌گشایی از مصیبت‌دیدگان و رنجوران نمی‌آید. برای مواجهه با این گروه، بهترین زبان، زبان عواطف و احساسات است، حال آنکه زبان تئوری‌پردازانه و حکیمانه تئودیسه فاقد هرگونه کارایی است. برای فهم درست شرور باید موضعی تراژیک داشت نه رویکردی خشک و بی‌عاطفه.

تئودیسه‌ها فارغ‌دل‌اند، زبان عواطف ندارند و حکمت‌آمیزند، درحالی‌که زبان شر و رنج یکسره زبان تراژیک و غم‌گنانه است. طبیعی است که بین تراژدی و تئودیسه نزاع دائم وجود داشته باشد (پورمحمدی، ۱۳۹۷: ۴۳۳).

**د) سلب جنبه رازآلودگی شرور:** تئودیسه‌ها در واقع می‌کوشند مسائلی را که ذاتاً قابل

حل از راه به‌کارگیری اصول عقلانی نیست، از این راه حل کنند. تئودیسسه‌ها به دنبال فهم‌پذیر کردن شر و رنج هستند، درحالی‌که این امور در عمیق‌ترین لایه‌های خود، اموری «رازآلود» هستند که ذهن بشری از تحلیل و فهم آن عاجز است.

... تئودیسسه به‌خودی‌خود شامل کاریست اصول عقل بر مسائلی است که ذاتاً چنان‌اند که نمی‌توان آنها را با کاریست محض اصول عقلانی حل کرد. شر و رنج در عمیق‌ترین لایه خود اصولاً رازآمیزند؛ ذهن بشری را به عجز وامی‌دارند. و با وجود این، هدف تئودیسسه تا حدی این است که آنها را ادراک‌پذیر و تبیین‌پذیر کند (سورین، ۱۳۹۷: ۶۶۹).

موارد بالا نمونه‌هایی است از نقدهای طرفداران آنتی‌تئودیسسه که همان‌گونه که اشاره شد می‌توان آنها را نقدهای روش‌شناختی (به معنایی عام) در نظر گرفت.

## بخش سوم: ملاحظات در باب نقدهای روش‌شناختی

### ۷. اختلاف مبنایی در سطح فرافلسفه

همان‌گونه که تراکاکیس خود به درستی اشاره کرده است، دست‌کم برخی از نقدهای وارد بر تئودیسسه مبتنی بر اختلاف مبنایی ناقدان با تئودیسسه‌پردازان در زمینه مباحث فرافلسفه<sup>۱۵</sup> است. مباحثی از جمله چیستی فلسفه، اهداف فلسفه‌ورزی و نسبت میان فلسفه با مباحث نظری از یک‌سو و کنش اجتماعی و عملی از سوی دیگر، بخشی از این مباحث‌اند. همان‌طور که از مفاد این نقدها برمی‌آید، گویا در نظر ناقدان، که کمابیش رویکردی قاره‌ای به فلسفه دارند، فعالیت ذهنی و تحلیلی و انتزاعی هیچ‌جایی در فلسفه ندارد و وظیفه یک فیلسوف، از آن جهت که فیلسوف است، صرفاً درگیر شدن با مسائل عملی مرتبط به وضعیت جامعه و اعضای آن است. این تصویر تفاوت زیادی با برداشت فیلسوفان تحلیلی از ماهیت فلسفه و نیز با آنچه با مراجعه به تاریخ فلسفه و فیلسوفان به‌دست می‌آید، دارد. طبیعی است که تا این نزاع بنیادین حل نشود و طرفین به اتفاق نظری دست نیابند، اختلافات روبنایی، مانند آنچه که در بحث از روایی یا ناروایی تئودیسسه‌پردازی جریان دارد، به قوت خود باقی خواهد ماند. به دیگر سخن، مبنای ناقدان در باب ماهیت و اهداف فلسفه اقتضا دارد که پرداختن به هرگونه بحث انتزاعی و نظری در باب مفاهیم و مقولاتی که پیوند عمیقی با عمل و تجربه شخص در زندگی روزمره آدمیان دارند، محکوم باشد. این در حالی است که یک طرفدار تئودیسسه می‌تواند مبنای کاملاً متفاوتی در باب ماهیت و اهداف فلسفه

داشته باشد و بر اساس آن، فیلسوفانی را که منحصرأ دغدغه‌مند مسائل عملی و کاربردی‌اند، از جرگه فیلسوفان خارج بدانند، هرچند ارزش فعالیت‌ها و دغدغه‌های عملی آنان را انکار نکند. بنابراین، حداکثر مطلبی که در اینجا درباره تئودیسسه می‌توان گفت این است که اگر فلان یا بهمان تعریف از فلسفه درست باشد، آنگاه پرداختن به تئودیسسه‌ها کاری مطلوب و قابل دفاع نخواهد بود. کاملاً روشن است که این دیدگاه حداکثر به نوعی *تقد مشروط* از تئودیسسه منجر می‌شود نه نقد مطلق. و واضح است که با منتفی بودن شرط مورد نظر، نقد مورد بحث نیز کارآمدی نخواهد داشت.

به نظر می‌رسد درباره ماهیت و اهداف فعالیت فلسفی با توجه به بحث حاضر می‌توان بین دیدگاه‌های ممکن زیر تفکیک کرد:

۱. فلسفه فعالیتی است نظری برای حل مسائل نظری؛

۲. فلسفه فعالیتی است نظری برای حل مسائل نظری و عملی؛

۳. فلسفه فعالیتی است نظری برای حل مسائل عملی؛

۴. فلسفه فعالیتی است عملی برای حل مسائل عملی.

با فرض اینکه تفکیک بالا از درجه‌ای از وضوح و مقبولیت اولیه برخوردار باشد، ملاحظه می‌شود که موضع آنتی‌تئودیسسه صرفاً برای موفق بودن نیاز به قبول یکی از سه دیدگاه اخیر دارد. اما چرا طرفداران تئودیسسه، از منظر مباحث فرافلسفه، ملزم به رد دیدگاه اول باشند؟ آنتی‌تئودیسسه ابتدائاً هیچ دلیلی بر چنین الزامی ندارد، مگر آنکه وارد مباحث فرافلسفه شده و مثلاً نشان دهد که دیدگاه اول غلط یا نامعقول است. لیکن چنین کاری، تا جایی که اطلاعات نگارنده گواهی می‌دهد، صورت نگرفته است.

افزون بر این، به نظر می‌رسد در فرافلسفه بیشتر با انتخاب و ترجیحات فردی روبه‌رو هستیم و طرفین نمی‌توانند استدلال قاطعی در رد موضع مقابل اقامه کنند. برای مثال، یک فیلسوف قاره‌ای بعید است بتواند دلیل روشنی بر نادرستی یا ناروایی فلسفه تحلیلی ارائه کند. عکس این مطلب نیز در مورد فیلسوفان تحلیلی صادق است. این واقعیت که فیلسوفان هیچ‌گاه توافق نظری درباره چیستی فلسفه ندارند (و نداشته‌اند) بهترین شاهد بر این است که برخی از اختلافات مبنایی در ساحت فرافلسفه، دست‌کم تاکنون، راه‌حلی پیدا نکرده‌اند. به نظر می‌رسد اتخاذ موضع در قبال چیستی فلسفه و قلمرو و وظایف آن بیشتر از آنکه تابع دلیل و برهان باشد، متأثر از عوامل غیرفلسفی است و این دیدگاهی است که از سوی برخی

فیلسوفان بزرگ تأیید شده است. برای مثال، ویلیم جیمز در مقاله «اراده باور» بر این مطلب عام احتجاج کرد که دست کم در برخی موارد، باور انسان و تعهدی که به یک موضع خاص دارد، می‌تواند بر پایه بنیان‌های عملگرایانه و مرجحات شخصی توجیه شود. بر پایه این دیدگاه عام، تعهد به گرایش فلسفی خاص و پذیرش موضعی معین درباره حقیقت فلسفه و وظایف آن می‌تواند بر پایه ترجیحات کاملاً فردی استوار باشد (James, 1897).

ادعای آنتی‌تئودیسسه در این بخش شبیه مدعای کسی است که می‌گوید وظیفه فیلسوف هنر آن است که عملاً درگیر خلق آثار هنری شود، نه اینکه کناری نشسته و صرفاً به تحلیل ماهیت اثر هنری بپردازد. یا اینکه بگوید وظیفه اصلی (یا یکی از وظایف اصلی) فیلسوف اخلاق این است که در عمل اصول اخلاقی را در جامعه گسترش دهد و با افعال غیراخلاقی مردمان مبارزه کند. از نظر این شخص، فعالیت بسیاری از فیلسوفان هنر و فیلسوفان اخلاق معاصر (و شاید همه آنها!) که صرفاً درگیر مباحث نظری در باب هنر یا اخلاق هستند، بی‌ربط و مبتلا به نوعی خطای روش‌شناختی فاحش است. به بیان دیگر، از منظر چنین شخصی، مفهوم «فیلسوف اخلاق دروغگو» یک مفهوم پارادوکسیکال است. اما کاملاً روشن است که چنین ادعا و نقدی صرفاً بر تصویر خاصی از ماهیت فلسفه هنر و فلسفه اخلاق استوار است؛ تصویری که به نظر من (و نیز در نظر خود این فیلسوفان) نادرست و یک‌سویه‌نگرانه است.

از این نکته اساسی که بگذریم ملاحظات جزئی‌تری وجود دارد که پذیرش نقدهای یادشده (و نقدهای مشابه) را دست کم مورد تردید قرار می‌دهد.

## ۸. تفکیک میان مسأله نظری و مسأله عملی شر

هر چند طرفداران آنتی‌تئودیسسه گهگاه از زبان طرفداران تئودیسسه به تفکیک میان مسأله نظری و مسأله عملی (یا مسأله وجودی) شر اشاره می‌کنند، ولی ظاهراً این تفکیک را چندان جدی نمی‌گیرند و با آن مخالفت می‌ورزند؛ زیرا با قبول این تفکیک، دیگر نمی‌توان تئودیسسه را (دست کم با نظر داشت مسأله نظری شر) کاری بی‌ثمر و ناموجه قلمداد کرد.

منظور از این مخالفت چه می‌تواند باشد؟ آیا منظور این است که در مقام نظر، این تفکیک نادرست یا نابجایی است؟ قطعاً چنین نیست، زیرا اولاً تمایز نسبتاً روشنی میان این دو مسأله وجود دارد و من در بخش اول مقاله کوشیدم توضیح روشنی درباره این تمایز

ارائه کنم. ثانیاً (که مهم‌تر از نکته اول است) نفس ایراد ناقدان که طرفداران تئودیسسه صرفاً به مسأله نظری شر می‌پردازند و از مسأله عملی غافل‌اند، حکایت از این دارد که اصل این تفکیک مشکلی ندارد و تلویحاً مورد قبول ناقدان است. بنابراین، باید گفت که مخالفت آنان، همان‌گونه که در فرازهایی از نوشته‌هایشان پیداست، با این است که شخص تئودیسسه‌پرداز منحصرراً به مسأله نظری شر پردازد و از تلاش عملی برای حل جنبه‌های عینی و عملی مسأله شر (همدردی صمیمانه با رنج‌کشیدگان، اقدام عملی برای جلوگیری از وقوع شرور انسانی و...) سرباز زند.

اگر این تحلیل درست باشد، آنگاه نقدهای این‌چنینی اولاً معطوف به شخص تئودیسسه‌پرداز و منش اخلاقی و انسانی اوست، نه فعالیت نظری او (یعنی تئودیسسه)، و ثانیاً نمی‌تواند بطلان تئودیسسه را نشان دهد؛ بلکه حداکثر ناکافی بودن آن را نشان می‌دهد. پرواضح است که بطلان یا ناروایی یک فعالیت غیر از ناکافی بودن آن است. به نظر من، اینکه یک فیلسوف تئودیسسه‌پرداز به وظایف انسانی و اخلاقی خود در تلاش برای کاستن رنج دیگران عمل نکند و به صورت یک‌طرفه و افراطی دل‌مشغول بحث‌های تئوریک باشد، هرچند نقصی برای شخصیت اخلاقی او به شمار خواهد آمد، حاوی هیچ پیامی در مورد نفس تئودیسسه‌پردازی به‌مثابه یک فعالیت فکری و نظری با امید به برداشتن گام‌هایی ولو کوتاه و لرزان برای حل برخی پرسش‌های نظری و مشکلات فکری نیست.

نکته جالبی که البته از دید ناقدان نیز پنهان نمانده، این است که تئودیسسه‌پردازان معروفی چون جان هیک خود، ضمن اتکا بر این تفکیک، آشکارا گفته‌اند که مواجهه عملی با شرور اصولاً مشغله دیگری است که با کارهای فیلسوفانه صرف تحقق نمی‌پذیرد و اساساً انجام درست آن به تخصصی غیر از فلسفه نیازمند است.<sup>۱۶</sup> به قول پلتنینگا:

نه دفاع اختیارگرایانه و نه یک دادباوری [تئودیسسه] اختیارگرایانه هیچ‌کدام برای این منظور طرح‌ریزی نشده‌اند که به شخصی که از چنین طوفان روحی رنج می‌برد کمک زیادی نمایند یا او را تسکین بخشند (اگر چه مطمئناً در یک مورد خاص، می‌توان مفید بودن هر یک از این دو روش را در اثر تجربه معلوم کرد) ... اما با این همه مسلم است که اساساً هیچ‌کدام برای چنین هدفی مورد نظر نبوده‌اند (پلتنینگا، ۱۳۹۳: ۷۰-۷۱).

این بحث بار دیگر ما را با اختلافات در حوزه فرافلسفه مرتبط می‌سازد، چراکه ممکن است طرفدار آنتی‌تئودیسسه مدعی شود که فلسفه (نه فیلسوف) از آن جهت که فلسفه است می‌باید درگیر مسائل عملی شود. تراکاکیس به‌خوبی به این ارتباط اشاره می‌کند:

مدافعان تئودسیسه ... اضافه می‌کنند که نگرانی‌های طرفداران آنتی تئودسیسه تنها در صورتی موجه است که تئودسیسه‌پرداز بخواهد از تحلیل فلسفی برای حل یا تقلیل سختی‌های عملی ناشی از شر استفاده کند، کاری که البته آنان هیچگاه تلاشی برای انجام آن به خرج نمی‌دهند. اما این ادعا [ی طرفداران تئودسیسه] ما را به مسیر فرافلسفه رهنمون می‌شود. زیرا اگر کسی فلسفه را چیزی بیشتر از یک تلاش صرفاً نظری بداند؛ و شاید چیزی که بعد شخصی و اجتماعی پیچیده‌ای دارد، آنگاه هر گونه مرزبندی سخت و سریع میان مسائل نظری و عملی شر، اگر از نظر اخلاقی و اجتماعی مضر نباشد، دست‌کم مشکوک و تصنعی به نظر خواهد رسید (Trakakis, 2013: 530).

در این صورت، طرفدار آنتی تئودسیسه بار دیگر با این مشکل روبه‌روست که راهی برای نشان دادن رجحان تعریفش از فلسفه بر تعریف طرفداران تئودسیسه ندارد.

## ۹. اتخاذ موضع درجه دوم

نکته بالا در مورد ایراد دوم (اتخاذ موضع درجه دوم) نیز جاری است. به هر حال، مطالعه روشمند و علمی یک موضوع، هرچقدر که موضوع انسانی و گره‌خورده با تجربه زیسته آدمیان باشد، بدون انتخاب موضع ناظر امکان‌پذیر نیست. در اینجا نیز به نظر می‌رسد مشکل در خود بررسی موضوع از موضع ناظر نیست؛ چراکه این کار مقدمه لازم برای یک مطالعه علمی روشمند و بی‌طرف است. اگر مشکلی وجود داشته باشد، غفلت از اتخاذ رویکرد درجه اول به مسأله است. البته به نظر می‌رسد حتی فیلسوفان نظریه‌پرداز که در جایگاه یک فیلسوف، موضعی درجه دوم در قبال مسأله شرور می‌گیرند، وقتی عملاً به درد و رنجی مبتلا می‌شوند، به صورت طبیعی و به ناچار «خود» را درگیر مسأله‌ای عینی و ملموس می‌یابند و با آن به عنوان «مسأله من» و نه «مسأله دیگران» مواجه می‌شوند.

دیوید اکائر در پاسخ به اتهام وارد بر تئودسیسه مبنی بر نامرتب بودن به وضعیت شخصی قربانیان شرور، به یک تشبیه (آنالوژی) اشاره می‌کند: در حوزه تحقیقات پزشکی و دارویی و همچنین حوزه‌های نظری همچون بیوشیمی و ایمونولوژی شاهد تحقیقات فراوان و دستاوردهای علمی جدیدی هستیم. با این وصف، ممکن است از نظر یک قربانی ایدز، این تحقیقات با وضعیت واقعی و بالفعل او نامرتب باشد. اما حق مطلب این است که نمی‌توان و نباید به بهانه این بی‌ارتباطی اهمیت و ارزش این تحقیقات نظری را مورد تردید قرار داد. البته اکائر این مطلب را نیز توضیح می‌دهد که این تحقیقات، هرچند

به صورت غیرمستقیم، در نهایت با وضعیت بالفعل قربانیان ایدز ارتباط می‌یابد. (بنگرید به: O'Connor, 1988: 66, 70).

حاصل سخن این است که به نظر نمی‌رسد لازم باشد به بهای اتخاذ موضع درجه اول، مطالعات نظری (فلسفی-الهیاتی) در باب مسأله شر را به طور کامل کنار بگذاریم؛ به ویژه آنکه مطالعات از موضع درجه دوم، دست‌کم به صورت موردی می‌توانند به موضع‌گیری مناسب درجه اول بینجامند؛ برای مثال، شخصی را فرض کنید که در ساحت نظر و تئوری با تئودیه عوض (جبران) آشنا است و به صورت عمیق به درستی آن باور دارد. حال فرض کنید این فرد در زندگی شخصی خود با شر بسیار بزرگ و دهشتناکی روبه‌رو شود. این شخص نیاز دارد که با این مسأله عینی و وجودی به درستی مواجه شود. به راحتی می‌توان تصور کرد که باور عمیق او به تئودیه جبران می‌تواند تا حد زیادی موضع درجه اول وی را شکل دهد و او را در غلبه بر انبوه درد و رنجی که بر او وارد شده، یاری رساند.

## ۱۰. رازآلودگی شرور

در مورد نقد تئودیه بر پایه رازآلودگی شر چه می‌توان گفت؟ در نگاه اول مفهوم «رازآلودگی» قدری مبهم و دوپهلوی می‌نماید. به نظر من، این واژه در سیاق مسأله شر دست‌کم می‌تواند به سه معنای قوی، متوسط و ضعیف به کار رود: در معنای قوی، رازآلودگی شرور به این معنا خواهد بود که پدیده شر در جهان ما هیچگاه تبیین روشنی نخواهد یافت و اساساً عقل انسانی به صورت ذاتی و نظام‌مند (سیستماتیک) از حل مسأله نظری شرور ناتوان و عاجز است و این عجز در هیچ موقعیت مفروضی، ولو در آینده‌های دور، برطرف نخواهد شد. به تعبیر دیگر، انسان‌ها هرگز توانایی دسترسی به تبیین معقولی از اینکه چرا خداوند شرور را تجویز می‌کند نخواهند داشت. در معنای متوسط آن، رازآلودگی شر به این معنا است که مسأله نظری شرور بسیار پیچیده و دارای لایه‌های مختلفی است که هرچند می‌توان برخی لایه‌های سطحی‌تر آن را حل کرد ولی حل لایه‌های عمیق‌تر برای ما انسان‌ها ممکن نیست. مقصود از معنای ضعیف هم این است که مسأله نظری شر چنان پیچیده است که پس از قرن‌ها بحث و گفت‌وگوی فیلسوفان این مسأله هنوز راه‌حل نهایی و خرسندکننده‌ای پیدا نکرده هرچند ممکن است در آینده نزدیک یا دور این هدف محقق شود.

حال اگر مقصود طرفداران آنتی تئودیسسه از رازآلودگی معنای نخست باشد، طرفدار تئودیسسه می‌تواند طلب دلیل کند. چراکه این مدعا که عقل ما انسان‌ها هرگز نمی‌تواند راه‌حلی برای مسأله نظری شر بیابد، نیازمند اثبات است.<sup>۱۷</sup> اما اگر معنای دوم یا سوم را در نظر بگیریم، می‌بینیم که این معانی منافاتی با معقولیت و سودمندی فعالیت تئودیسسه‌ورزی ندارد؛ زیرا به هر حال لایه‌هایی از مسأله وجود دارد که علی‌القاعده بشر می‌تواند راه‌حلی برای آن پیدا کند، هرچند این مهم هنوز محقق نشده باشد. از سوی دیگر، چون دلیلی بر عدم پیشرفت در آینده نداریم، می‌توان با امید به یافتن راه‌حل‌های جدید و کامل‌تر، پروژه تئودیسسه را ادامه داد. به نظر می‌رسد طرفداران آنتی تئودیسسه تاکنون تلاشی برای دفاع معقول از معنای نخست رازآلودگی نکرده‌اند و معانی دوم یا سوم نیز برای پیشبرد نقد روش‌شناختی آنان کفایت نمی‌کند.

## ۱.۱. مبنای ذات‌گرایانه آنتی تئودیسسه

در کنار ملاحظات یادشده درباره نقدهای روش‌شناختی آنتی تئودیسسه مایلم در اینجا به نکته مهمی که می‌تواند گونه‌ای نقد روش‌شناختی بر آنتی تئودیسسه تلقی شود، اشاره کنم. واقعیت آن است که در ادبیات انتقادی آنتی تئودیسسه اگر نگوییم در همه‌جا دست‌کم در بسیاری از موارد چیزی به‌عنوان «تئودیسسه» (به صیغه مفرد) مورد نقد قرار می‌گیرد گویا ما با نظریه واحدی روبه‌رو هستیم که آن را «تئودیسسه» می‌نامیم. اما همان‌گونه که کاملاً واضح است و در همین مقاله هم پیشتر به آن اشاره‌ای شد ما در سنت‌های فلسفی و دینی متفاوت با تئودیسسه‌های متفاوتی روبه‌رو هستیم که گاه در مبانی فلسفی، الهیاتی، انسان‌شناختی و ... اختلافاتی بنیادینی با هم دارند. بنابراین، به نظر می‌رسد یک اشکال اساسی در رویکرد انتقادی آنتی تئودیسسه نوعی «ذات‌گرایی» پنهان در آن است به این معنا که گویا برای «تئودیسسه» ذات واحدی در نظر دارند که در همه سنت‌های فکری به شکل واحد و یکتایی ظهور کرده یا خواهد کرد. ممکن است این نقد را به‌گونه دیگری بیان کنیم. با فرض تنوع شاخص نظریه‌هایی که ذیل عنوان «تئودیسسه» طبقه‌بندی می‌شوند، به نظر می‌رسد که طرفداران آنتی تئودیسسه در بسیاری از موارد بدون تفکیک میان این نظریه‌ها حکم واحدی را بر همه بار می‌کنند یا به تعبیر دیگر، چنین نشان می‌دهند که ایرادی که حداکثر متوجه برخی از این نظریه‌هاست، بر همه آنها وارد است. برای نمونه به این تعبیر تراکاکیس دقت کنید:

...طرفداران تئودیسه متفقاً چارچوبی غایت‌شناختی پیش می‌نهند که درون آن رنج نوعی حکمت یا غایت (خداداد) یا (telos) دارد و هدف غایی رنج غالباً غایتی ذاتاً اخلاقی به‌شمار می‌آید مانند ساختن شخصیت، ممکن ساختن مسئولیت یا پرورش مهربانی (Trakakis, 2013: 365).

هرچند این تعبیر در مورد برخی تئودیسه‌ها مانند تئودیسه پرورش روح صادق است، ولی گروهی از تئودیسه‌ها را دربر نمی‌گیرد. برای مثال، تئودیسه پویشی یا تئودیسه جبران (مانند تئودیسه عوض در میان گروهی از متکلمان مسلمان) تا آنجا که من می‌فهمم تأکیدی بر غایات اخلاقی ندارند. محور اصلی تئودیسه پویشی تعدیل تصور ما از قدرت مطلق خدا است؛ قدرت خداوند از نوع انگیزشی و افناعی است نه الزامی و اجباری. همه هویت‌های بالفعل از درجه‌ای از «خودتعیین‌بخشی» برخوردارند و از این‌رو گونه‌ای هر چند ضعیف از آزادی و اختیار دارند. بنابراین، خداوند به یک معنا «نمی‌تواند» به الزام و اجبار از تحقق شرور در عالم جلوگیری کند. هسته اصلی تئودیسه عوض متکلمان مسلمان را نیز این ایده تشکیل می‌دهد که خداوند (به حکم عقل) قطعاً رنج و درد غیرمستحق را (که موجودی که رنج می‌برد مستحق آن نیست) به گونه‌ای در دنیا یا جهان بازپسین جبران خواهد کرد. همان‌گونه که ملاحظه می‌شود در هیچ‌یک از این تئودیسه‌ها تأکیدی بر غایت اخلاقی (یا انواع دیگر غایات متصور برای) رنج نیست.

علاوه‌براین، به نظر می‌رسد که طرفداران آنتی تئودیسه هرچند ناخودآگاه یا ناخواسته واکنش خاصی در برابر مسأله شر را برای همگان الزام می‌کنند و از این رهگذر، آزادی انتخاب رویکرد افراد به این مسأله را محدود می‌سازند. در هر حال، به نظر می‌رسد که یک فیلسوف صاحب اندیشه مختار است که رویکرد شخصی خود نسبت به یک مسأله را انتخاب کند، هرچند نباید در صدد الزام‌گزینش رویکرد منتخب خود بر دیگران باشد.

افزون‌براین، همان‌گونه که در ملاحظه مربوط به ادعای رازآلودگی شرور اشاره شد، به نظر می‌رسد که طرفداران آنتی تئودیسه در این حکم قاطع خود که در آینده نیز هرگز تئودیسه‌ای که رضایت‌بخش باشد، ظهور نخواهد کرد، موجه نیستند. با توجه به پیشرفت تدریجی علم و معرفت بشری از یک سو، و تجربه تاریخی بشر مبنی بر این که مسائلی که در برهه‌ای طولانی از زمان حل نشده‌اند، سرانجام راه‌حل رضایت‌بخشی یافته‌اند، سبب می‌شود که در مورد احکام قطعی اینچنینی درباره عدم یافتن راه‌حل مناسب در آینده بدبین باشیم و با تردید جدی به آن بنگریم. در یک کلام، چنین احکام قاطعی صرفاً بر اساس یک

پژوهش ذات‌گرایانه در باب سرشت تئودیسسه امکان‌پذیر است که البته اصل موضع ذات‌گرایانه در اینجا مبانی روشن و قابل قبولی ندارد.

## ۱۲. دستاورد

آنتی تئودیسسه دیدگاهی نوپا در حیطه مباحث مربوط به مسأله شر است که هرگونه تئودیسسه‌ورزی را محکوم می‌کند و می‌گوید تئودیسسه‌ها ذاتاً ناقص و معیوب‌اند و نه تنها در گذشته، بلکه در آینده نیز تئودیسسه موفقی که بتواند دلیل خداوند برای تجویز شرور را بیان کند، ظهور نخواهد کرد. بخشی از نقدهایی که طرفداران آنتی تئودیسسه بر تئودیسسه وارد کرده‌اند، نقدهای روش‌شناختی است. اتخاذ موضع نظری و انتزاعی صرف و بی‌توجهی به جنبه‌های عملی مسأله شر، انتخاب موضع درجه دوم نسبت به واقعیت شرور، کنار گذاشتن زبان و فهم تراژیک از درد و رنج، و تلاش برای سلب جنبه رازآلودگی شرور در جهان، بخشی از این نقدهای روش‌شناختی‌اند. در پاسخ به این نقدها، ملاحظات متعددی قابل طرح است. اختلاف تئودیسسه و آنتی تئودیسسه در این بخش بر یک اختلاف مبانی در حوزه فرافلسفه و درباره ماهیت، اهداف و وظایف فلسفه استوار است و آنتی تئودیسسه هیچ دلیل روشنی برای ترجیح مبناي فرافلسفی خود بر دیدگاه طرفداران تئودیسسه ندارد. ازسوی دیگر، لازم است تفکیک میان مسأله نظری و مسأله عملی شر و پیامدهای آن جدی‌تر گرفته شود، زیرا اگر این تفکیک را به رسمیت بشناسیم، دیگر حذف کامل مسأله نظری شر و راه‌حل‌های آن (تئودیسسه‌ها) وجهی نخواهد داشت. همچنین، قرار نیست اتخاذ موضع درجه دوم درباره شرور جا را برای موضع درجه اول تنگ کند؛ به‌ویژه آنکه دست‌کم در برخی موارد، باور شخص به ایده‌های نظری که دستاورد مطالعات درجه دوم درباره شرورند می‌تواند به اخذ موضع مناسب در رویکرد درجه اول کمک کند.

معنای قوی رازآلودگی درباره شرور ازسوی طرفداران آنتی تئودیسسه اثبات نشده و تفسیرهای ضعیف‌تر از آن نیز منافاتی با سودمندی و معقولیت تئودیسسه‌ورزی ندارند. از اینها که بگذریم به نظر می‌رسد که یک خطای مهم روش‌شناختی آنتی تئودیسسه پذیرش (هرچند تلویحی) نوعی ذات‌گرایی است درباب آنچه تئودیسسه نامیده می‌شود.

## پی‌نوشت

۱. این اصطلاح را نخستین بار لایبنتس در کتاب تئودیسه خود به کار برد. ریشه این واژه یونانی و مرکب از دو واژه Theos به معنای خدا و dike به معنای عدالت و راستکاری است. ترجمه این اصطلاح به زبان فارسی به صورت‌های مختلفی از جمله «عدل الهی» یا «دادباوری» به کار رفته است ولی به نظر می‌رسد هیچ‌کدام نمی‌توانند بار معنایی این اصطلاح را به صورت کامل و مناسب منتقل کنند. از این رو، در مقاله حاضر از همان تعبیر «تئودیسه» استفاده می‌کنم.
۲. نشان دادن ناسازگاری خداباوری بر اساس واقعیت شرور معمولاً در قالب مسأله منطقی شر و نشان دادن نامحتمل بودن خداباوری بر اساس واقعیت شرور معمولاً در چهره مسأله قرینه‌ای شر مطرح می‌شود. بنابراین، برپایه تعریف یادشده از دفاعیه، یک دفاعیه هم ممکن است راه‌حلی برای مسأله منطقی شر تلقی شود و هم می‌توان آن را به مثابه راه حلی برای مسأله قرینه‌ای شر به کار گرفت.
۳. تمایز میان دفاعیه و تئودیسه به گونه‌های دیگری نیز بیان شده است. پلنتینگا خود این تمایز را چنین بیان کرده است: هدف از ارائه یک تئودیسه توضیح این است که دلیل واقعی خداوند برای تجویز شرور چیست درحالی‌که هدف از ارائه یک دفاعیه حداکثر بیان دلیلی است که ممکن است برای تجویز شرور از جانب خداوند وجود داشته باشد (پلنتینگا، ۱۳۹۳: ۶۹). در تعبیر دیگری گفته شده است که دفاعیه و تئودیسه در این جهت مشترک‌اند که هر دو دلیلی را ارائه می‌کنند که تجویز شرور از جانب خدا را توجیه (معرفتی) می‌کند. تفاوت آن دو در این است که دلیلی که در تئودیسه ارائه می‌شود (برحسب مدعا) مشتمل بر وضعیت‌های خیری است که در واقع (in fact) محقق‌اند ولی دلیلی که در دفاعیه ارائه می‌شود (برحسب مدعا) مشتمل بر وضعیت‌های خیری است که صرفاً ممکن است محقق باشند (Howard-Snyder, 2013: 21).
۴. جان هیک، ریچارد سوئیبنرن، الوین پلنتینگا، مرلین مک کارد آدامز و پیتر ون اینویگن از جمله فیلسوفان معاصرند که عملاً نمونه‌های از تئودیسه را ارائه داده‌اند. اینویگن صورتی از تئودیسه را در پاسخ به مسأله قرینه‌ای شر چنین بیان می‌کند: ترکیبی از خداباوری با یک فرضیه کمکی مانند h که نشان می‌دهد چگونه گزاره حاکی از وجود شرور با خداباوری سازگار است (vanInwagen, 1991: 139). از سوی دیگر، یک دفاع در مقابل مسأله قرینه‌ای شر عبارت است از داستانی story که برطبق آن خدا و رنج هر دو وجود دارند به گونه‌ای که با فرض وجود خدا هیچ دلیلی بر کذب آن نباشد و به عبارت دیگر، امری تعجب برانگیز (surprising) نباشد. ضرورتی ندارد که درجه احتمال یک دفاع، با فرض خداباوری، بالا باشد و عملاً نیز چنین نیست چون در غیر این صورت، فیلسوف خداباور از آن به عنوان یک تئودیسه استفاده می‌کند نه یک دفاع (vanInwagen, 1991: 141).

۵. «گناه فرخنده» (Felix Culpa) یکی از ایده‌های الهیات مسیحی است که برطبق آن خداوند هبوط انسان و گناه برخاسته از آن را از این‌رو تجویز کرده است که درنهایت خیر بزرگ‌تری را به همراه دارد یعنی خیر بزرگ‌تر رستگاری و تجلی فیض الهی. پاسخی که بر اساس این ایده به مسأله شر داده می‌شود آن است که جهانی با امکان گناه و پیامدهای آن بهتر از جهان عاری از آن است، زیرا امکان اراده آزاد، فیض و تجلی عمیق‌تر عشق و عدالت خداوند را فراهم می‌کند. پلنتینگا تقریری دقیق از این تئودیه ا ارائه کرده است. (بنگرید به: Plantinga, 2004).
۶. این تئودیه که بر مدار مفهوم عوض (جبران) الهی شکل گرفته مدعی است که تمام شروری که از سنخ کیفر اعمال نباشد در این جهان با جان بازپسین از جانب خداوند جبران خواهد شد. برای تقریری سنتی از این تئودیه در کلام بنگرید به: (علامه حلی، ۱۴۱۳: ۳۳۱-۳۳۴). برای شرحی انتقادی از این تئودیه بنگرید به: (Saeedimehr, 2021).
۷. بر پایه این تئودیه که به دست فیلسوفان مسلمان از جمله ابن سینا و ملاصدرا پرورش پیدا کرده است، میان برخی از خیرها با وقوع برخی شرور نوعی تلازم (منطقی و ضروری) هست به‌گونه‌ای که ممکن نیست بدون جلوگیری از آن خیرها مانع وقوع شرور شد. برای شرح کاملی از این راه حل بنگرید به: (ملاصدرا، ۱۳۳۸: ۵۸-۱۴۸).
۸. برای مثال می‌توان گفت تئودیه اختیارگرایانه و تئودیه پرورش روح در فلسفه غرب و تئودیه تلازم خیرات با شرور در فلسفه اسلامی از جمله تئودیه‌های خیر برترند، زیرا به‌ترتیب اختیار، پرورش روح انسان‌ها و آفرینش جهان طبیعی را خیر برتری می‌دانند که می‌تواند تحقق شرور را موجه سازد.
۹. می‌توان نخستین گام‌ها را در جهت شکل‌گیری آنچه امروزه به موضع «آنتی تئودیه» معروف است در یکی از مقالات کانت با عنوان «در باب ناکامی تمام آزمون‌های فلسفی در تئودیه» ردیابی کرد. کانت استدلال می‌کند که تمام تلاش‌های فلسفی برای حل مسئله شر از طریق تئودیه عقلانی اساساً شکست می‌خورند، زیرا آنها بر عقل نظری استوارند، عقلی که از درک کامل ذات الهی یا نظم اخلاقی جهان ناتوان است. او ادعا می‌کند که درک واقعی از عدالت و خیر خداوند باید ریشه در ایمان اخلاقی داشته باشد نه در توجیه فلسفی، و اظهار می‌کند که تلاش‌ها برای توجیه دلایل الهی برای شر درنهایت گمراه‌کننده و بی‌اثر هستند. بنگرید به: (کانت، ۱۳۹۸).
۱۰. تراکاکیس سه مقاله با عنوان مشابه «آنتی تئودیه» دارد که به‌ترتیب در سال‌های ۲۰۱۳، ۲۰۱۷ و ۲۰۱۸ منتشر شده‌اند. هر چند محتوای این مقاله‌ها بسیار شبیه به هم است، تفاوت‌های مختصری با هم دارند. مشخصات کتاب‌شناسی این سه اثر در فهرست منابع این جستار آمده است.

۱۱. تراکاکیس اصطلاح «متاتئودیسسه» را نیز به کار می‌برد. برای توضیح این مفهوم بنگرید به: (سجادی، ۱۴۰۱: ۱۸۱-۱۸۲)
۱۲. این واقعیت را هم نباید از نظر دور داشت که آنتی‌تئودیسسه جریان‌ی کاملاً نوپیداست که هنوز ادبیات غنی و گسترده‌ای درباره آن شکل نگرفته است.
۱۳. شایان توجه است که ادبیات نقدهای اخلاقی بر تئودیسسه بسیار مفصل‌تر از نقدهای روش‌شناختی است و جا دارد در مقالات مستقلی به آنها پرداخته شود.
۱۴. برای دسته‌بندی تفصیلی از نقدهای مختلفی که بر تئودیسسه وارد شده است بنگرید به: پورمحمدی، ۱۳۹۷. پورمحمدی در این مقاله نقدهای وارد بر تئودیسسه را در شش دسته کلی طبقه‌بندی و ذیل هر دسته به چندین نقد اشاره کرده و در انتها چند تئودیسسه‌مدرن را توضیح داده است. البته به نظر می‌رسد پاره‌ای از این نقدها هم‌پوشان‌اند مانند نقد وارد بر گفتمان نظری و نقد وارد بر گفتمان انتزاعی تئودیسسه‌ها.

#### ۱۵. metaphilosophy

۱۶. هیک می‌نویسد: «چیزی که تئودیسسه مسیحی ... در اختیار ما می‌گذارد درکی از موقعیت بشری ماست؛ اما این امر چیزی غیر از کمک و تسلا بخشیدن عملی به کسانی است که شدیداً درد می‌کشند یا رنج عمیقی می‌برند (Hick, 2001: 68). به نقل از: (پورمحمدی، ۱۳۹۷: ۴۲۸).
۱۷. در این صورت، بر طرفداران رازآلودگی شرور (به معنای قوی آن) لازم است که راهی همچون راه کانت در نقد عقل محض خود را پیموده به صورت مبنایی نشان دهند که عقل و خرد بشری به صورت ذاتی و سیستماتیک از یافتن راه‌حلی برای مسأله نظری شر ناتوان است. البته حتی اگر چنین مسیری پیموده شود هنوز راه نقد این رویکرد برای طرفداران تئودیسسه گشوده است.

#### منابع

- پلاتینیگا، الوین (۱۳۹۳). *فلسفه دین؛ خدا، اختیار و شر*، ترجمه و توضیح: محمد سعیدی مهر، چاپ سوم، قم: مؤسسه فرهنگی طه.
- پورمحمدی، نعیمه (۱۳۹۷). «تحلیل و نقد گفتمان تئودیسسه‌های سنتی در پاسخ به مسأله شر»، *درباره شر*، ترجمه مقالات برگزیده در فلسفه و الهیات شر، جلد اول، صص ۴۱۷-۴۴۷، قم: انتشارات طه.
- سجادی، مهدی (۱۴۰۱). «بررسی دیدگاه نیک تراکاکیس به ضد تئودیسسه در قیاس با متاتئودیسسه و نقد تئودیسسه»، *پژوهشنامه فلسفه دین*، سال بیستم، شماره دوم، پیاپی ۴۰، صص ۱۷۷-۱۹۸.
- سورین، کنث (۱۳۹۷). «امکان تئودیسسه (۱)». *درباره شر؛ ترجمه مقالات برگزیده در فلسفه و الهیات شر*، جلد اول، صص ۴۴۹-۴۷۱، قم: انتشارات طه.

علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳). *کشف المراد فی تجرید الاعتقاد*، تصحیح: حسن حسن‌زاده آملی، قم: مؤسسه نشر اسلامی.

کانت، امانوئل (۱۳۹۸). «در باب ناکامی تمام آزمون‌های فلسفی در تئودیسه». ترجمه: سید محمد حسین صالحی، دربارہ شر؛ ترجمه مقالات برگزیده در فلسفه و الهیات شر، جلد اول، قم: انتشارات طه: ۱۹۵-۲۱۰.

ملاصدرا (۱۳۶۸). *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، قم و تهران: مصطفوی.

- Hick, J. (2001). "An Iranian Theodicy", In: *Encountering Evil*, ed. by: Stephen Davis, London: Westminster John Knox Press.
- Howard-Snyder, D. (2013). "The Logical Problem of Evil: Mackie and Plantinga", In: *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*, ed. by: J. P. McBrayer & D. Howard-Snyder, pp. 19-33, Wiley-Blackwell.
- Howard-Snyder, D. (1999). "The Evidential Problem of Evil", In: *Reason and religious commitment: Essays in honor of Alvin Plantinga*, ed. by: A. M. O., & P. G., pp. 173-198, Springer.
- James, W. (1897). *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, New York, London and Bombay: Longmans, Green, & Co.
- Mackie, J. L. (1982). *The Miracle of Theism: Arguments for and against the Existence of God*, New York: Oxford University Press.
- O'Connor, D. (1988). "In Defense of Theoretical Theodicy", *Modern Theology*, 5(1), pp. 61-74.
- Peterson, M. L. (1998). *God and Evil: An Introduction to the Issues*, New York: Routledge.
- Peterson, M. L., et al. (1991). *Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion*, First Edition, New York: Oxford University Press.
- Plantinga, A. (1985). "Self-profile", In: *Philosophical Perspectives*, Volume 1, ed. by: J. Tomberlin & P. Van Inwagen, pp. 3-97, Ridgeview Publishing. (Note: verify the publisher; some sources list University of Minnesota Press).
- Plantinga, A. (2004). "Supralapsarianism, or 'O Felix Culpa'", In: *Christian Faith and the Problem of Evil*, by: P. Van Inwagen, pp. 1-25, Eerdmans.
- Rowe, W. (1979). "Dead Pain and the Problem of Evil", In: *The Problem of Evil*, ed. by: M. M. Adams & R. M. Adams, pp. 67-86, New York: Notre Dame Press.
- Rowe, W. (1988). "Evil and Theodicy", *Philosophical Topics*, 16, pp. 119-132.
- Saeedimehr, Mohammad (2021). "The Compensation Theodicy: A Brief Examination of the Shiite Approach to the Problem of Suffering", *The International Journal of Humanities*, Vol. 28 (1), pp. 25-36.
- Swinburne, R. (1988). "Does Theism Need a Theodicy?", *Canadian Journal of Philosophy*, 18 (2), pp. 287-311.

- Trakakis, N. N. (2013). "Anti-Theodicy", In: *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*, Ed. by: J. P. McBrayer & D. Howard-Snyder, pp. 363–376, Wiley-Blackwell.
- Trakakis, N. N. (2017). "Anti-Theodicy", In: *The Cambridge Companion to the Problem of Evil*, pp. 124-144, Cambridge University Press.
- Trakakis, N. N. (2018). "Anti-Theodicy", In: *The Problem of Evil: Eight Views in Dialogue*, pp. 94–107, Oxford University Press.
- Van Inwagen, P. (1991). "The Problem of Evil, the Problem of Air, and the Problem of Silence", *Philosophical Perspectives*, 5, pp. 135–165.

