

ارزیابی تئودیسۀ اعتراض در پاسخ به مسئلۀ شر

نعیمه پورمحمدی^{۱*}، میثم فصیحی رامندی^۲

۱. استادیار گروه فلسفۀ دین، دانشگاه ادیان و مذاهب

۲. دانشجوی دکتری فلسفۀ دین، پردیس فارابی دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت: ۹۵/۵/۱۷؛ تاریخ پذیرش: ۹۶/۸/۱۴)

چکیده

«تئودیسۀ اعتراض» از تئودیسۀهایی است که در الهیات پساہولوگاستی شکل گرفت و در پی آن است تا با گله و شکایت مؤمنانه از خدا، امید به رفع شر از سوی خدا را تقویت کند و با شورش، خدایی را خطاب قرار دهد که قدرتش با هیچ قاعدۀ عقلانی یا اخلاقی محدود نمی‌شود و یکسره به ارادۀ مطلق خویش وابسته است. انتظار تئودیسۀ اعتراض این است که خدا بی‌حساب و کتاب شرایط را به نفع شخص رنج‌کشیده تغییر دهد. در این مقاله می‌کوشیم به نقد و بررسی تئودیسۀ اعتراض بپردازیم. تئودیسۀ اعتراض در مقایسه با سایر تئودیسۀها مزایا و کاستی‌هایی دارد و رویکرد آن نسبت به دیگر تئودیسۀها که به‌نحو حداکثری در مقام یافتن انگیزه‌ها و دلایل خدا هستند، معتدل و شکاکانه بوده و به‌جای رویکرد نظری و ناظرمحور، به‌دنبال رویکرد عملی و قربانی‌محور است. به‌صورت همزمان به مسئلۀ عقلی و عاطفی شر پاسخ می‌دهد و بیش از آنکه دغدغۀ حل مسئلۀ الهیاتی و فلسفی شر را داشته باشد، دل‌نگران حل مسئلۀ بشری و انسانی شر با رویکردی انسان‌گرایانه است. از دیگر سو نقص‌ها و ابهاماتی در تئودیسۀ اعتراض وجود دارد که فیلسوفان دینی چون هیک، گریفین، دیویس و فیلیپس به آنها اشاره کرده‌اند. نقص‌هایی مانند ناسازگاری‌هایی که از مفاهیم اختیار انسان، قدرت مطلق خدا، عشق خدا، خیرخواهی خدا و امید به خدا با اعتراض برمی‌آید. این اشکال‌ها نیز خود جای نقد و ارزیابی دارد.

واژگان کلیدی

الهیات پساہولوگاستی، تئودیسۀ اعتراض، جان راث، کتاب ایوب، مسئلۀ شر.

مقدمه

پس از خرابی دوم معبد اورشلیم و سرگردانی دوهزار ساله یهودیان، هولوکاست مهم‌ترین فاجعه‌ای بود که برای یهودیان به‌وقوع پیوست. هولوکاست تأثیر بسیاری بر اندیشه الهیدانان یهودی و مسیحی داشت تا جایی که برخی الهیات را به دو دوره پیش از هولوکاست و پس از هولوکاست تقسیم می‌کنند. در واقع حجم جنایت در هولوکاست چنان عظیم بود که درک و توجیه آن برای بسیاری ناممکن بود؛ پس سبب به‌وجود آمدن پاسخ‌ها و رویکردهای جدیدی در مسئله شر شد. یکی از این پاسخ‌ها «تئودیه اعتراض» است. جان راث الهیدان پروتستان مسیحی در مقاله خود با عنوان «تئودیه اعتراض» مدعی شد که تئودیه اعتراض مسئله شر را حل می‌کند. در سنت یهودی نیز دیوید بلومنتال در کتاب خود به نام «مواجهه با خدا/ی متجاوز» پیشگام الهیات اعتراض به‌طور عام و تئودیه اعتراض به‌طور خاص است. همین‌طور در سنت یهودی می‌توان از آنسون لیتنر با کتاب «مجادله با خدا، یک سنت یهودی» یاد کرد. در اسلام نوید کرمانی نویسنده مشهور آلمانی ایرانی‌تبار در کتاب «وحشت از خدا/ایوب، عطار و شورش متافیزیکی» ادعا کرده که بخشی از سنت عرفانی اسلام و به‌طور خاص مصیبت‌نامه عطار، نمونه کاملی از الهیات اعتراض است.

در این مقاله در نظر داریم پس از معرفی تئودیه اعتراض، نقد و بررسی‌های فیلسوفان دین از جمله هیک، گریفین، دیویس و فیلیپس را نسبت به آن، بیان و ارزیابی کنیم.

۱. ویژگی‌های تئودیه اعتراض

۱.۱. اعتنا به تاریخ

در مسیحیت پروتستان کلاسیک و بلکه برداشتی که راث از مسیحیت پروتستان دارد، تاریخ و حوادث آن نقش تعیین‌کننده‌ای دارند. از نظر راث الهیات پروتستان به تاریخ اعتماد می‌کند و نسبت به حوادث تاریخی حساس است، پس تئودیه‌ای که ارائه می‌کند، نباید خارج از سنت پروتستانیسم باشد. راث حتی هنگام تقریر مسئله شر، چالش صفات خدا با

واقعیت تاریخ را در نظر می‌گیرد، به جای آنکه به چالش صفات الهی با اصل وجود شر یا فراوانی و تنوع وجود شر نظر کند.

«بنابراین، پرسش از سرنوشت و معنای تاریخ، بزرگ جلوه می‌کند. این پرسش‌ها را می‌توان در این پرسش خلاصه کرد: اگر خلقت خوب است و همچنان تاریخ یک صندلی سلاخی است، چگونه تصمیمات خدا می‌تواند کارآمد باشد؟» (Roth, 2001: 7).

بلومنتال نیز همسو با ایده اعتنا به تاریخ در تئودیسۀ اعتراض، به بخش‌هایی از رمان «شب» اثر الی ویزل اشاره می‌کند تا اهمیت وقایع تاریخی را در اصل بیان مسئلۀ شر نشان دهد:

«هرگز آن شب را، اولین شب اردوگاه را فراموش نمی‌کنم. شبی که زندگانی مرا به صورت یک شب طولانی و پایان‌ناپذیر درآورد و برای همیشه بر آن خط بطلان کشید. هرگز فراموش نخواهم کرد، هرگز از یاد نخواهم برد آن چهره‌های کوچک را، آن کودکانی را که دیدم چطور بدنشان به صورت حلقه‌هایی از دود در سکوت آسمان بالا می‌رفت. هرگز فراموشم نخواهد شد، آن شعله‌هایی که برای همیشه ایمان و اعتقاد را در من سوزاند و نابود کرد» (ویزل، ۱۳۸۷: ۵).

درون‌مایۀ اصلی دیگر آثار ویزل که مرجع اصلی تئودیسۀ پردازان اعتراض شده نیز واقعۀ تاریخی هولوکاست است. در کتاب دیگر ویزل «محاکمه» که به شکل نمایشنامه است، میان یهودیان حاضر در زندان منازعه‌ای درمی‌گیرد بر سر اینکه خدا در میان این رنج و اندوه جانکاه کجاست و چرا به داد ما نمی‌رسد. در ادامه عده‌ای از زندانیان پیشنهاد می‌کنند دادگاهی برای خدا تشکیل و در آن دادگاه خدا محاکمه شود. زندانیان به دو دسته تقسیم می‌شوند. عده‌ای مدافع خدا هستند و عده‌ی دیگری در مقابل آنها قرار می‌گیرند. شخصیتی با نام بریش که پیشنهاد محاکمه را داده است، در نقش مدعی‌العموم وارد می‌شود و دادخواستی علیه خدا ارائه می‌کند و او را در این ظلم ناموجه می‌داند. در برابر او شخصیتی به نام سم به عنوان وکیل مدافع خدا از او دفاع می‌کند. در این نمایشنامه تقریباً اکثر تئودیسۀ‌هایی که در الهیات مطرح شده‌اند، ذکر می‌شود و مخالفان آنها را نقد و رد می‌کنند. دست آخر، همه موضع سم (مدافع خدا) را می‌پذیرند، و اینکه همچنان بر وجود خدا باقی بمانند، اما موضع انتقادی خود را نسبت او آشکار کنند. بریش قهرمان داستان نیز که از ابتدا مصر است برای

خدا دادگاه تشکیل دهد، در آخر اگرچه اعتقاد دارد خدا مسئول شر و رنج است، با این حال به هویت یهودی خویش و به خدا وفادار باقی می ماند (Blumenthal, 1993: 250).

در هر حال اصرار تئودیه پیردازان اعتراض به نقل گسترده از آثار ویزل، به دلیل اعتنا به شرور خاص و جزئی واقع شده در تاریخ است و معتقدند نظر به تاریخ، برای الهیدان مسئله ایجاد می کند. آنها به هیچ عنوان در شکل کلی و انتزاعی از شر سخن نمی گویند.

۲.۱. مسئولیت خدا

راث از این جنبه تئودیه ها را نقد می کند که به زعم او در پی آن بوده اند خدا را در مسئله شرور بی تقصیر جلوه دهند و بگویند رنج انسان به اختیار خود او یا برای کمال او یا برای مجازات و هشدار اوست. راث در اینجا موضع رادیکالی اتخاذ می کند و از منظر او، هم ما گناهکاریم و باید مسئولیت گناه خویش را بپذیریم و هم خدا مسئول است و باید گناهش را بپذیرد. او مسئول عدم دخالت در مواجهه با شرور محسوب می شود، در حالی که قدرت و توان مداخله را داشته است. در واقع راث خدا را به دلیل عدم واکنش در قبال شرور و رنج بشر مسئول مستقیم شر و رنج می داند. لذا یگانه پاسخ عقلانی به خدا اعتراض به اوست. راث همچنین اعتقاد دارد ما باید تصور خود را از خدا اصلاح کنیم و بدانیم که خدا آنچنان که می گویند، موجود خیرخواه محضی نیست که همیشه بهترین کار را برای انسان انجام دهد. خداوند به بشر مجال داده است تا هر جنایتی را که می خواهد انجام دهد و تاریخ گواه بر این مدعاست. خدا اگر خیرخواه بود، در فرصت بشر برای اعمال اختیار خود تجدید نظر می کرد. قدرت و اختیار انسان گاه برای مقابله با یک چیز مثل پدیده اجتماعی هولوکاست آنقدر کم است که مایه عجز انسان می شود و گاه در برابر چیزی دیگر مثل خود واقعه هولوکاست آنقدر زیاد است که مایه بروز فاجعه و تراژدی های مربوط به آن می شود. خدا برای دادن این حد از اختیار به انسان مسئول است (Roth, 2001: 9).

۳.۱. شورش از سر ایمان

موضع بلومنتال معتدل تر است. از نظر او انسان نمی تواند خدا را رد یا انکار کند، اما می تواند از او سؤال کند یا حتی او را متهم کند. توجیه این موضع از سه راه است:

توجیه اول: موقعیت خدا و بشر همچون موقعیت فرزند نسبت به پدر و مادر است.

فرزند می‌تواند در کار پدر و مادرش شک و تردید کند، اما هرگز نمی‌تواند آنها را از زندگی خود حذف یا حضور آنها را در زندگی خود انکار کند. پدر و مادر همواره هستند، خواه فرزند آگاهی داشته باشد، خواه نداشته باشد. پدر و مادر خالق و پدیدآور زندگی فرزند هستند. اما این امر به معنای این نیست که در صورتی که والدین شایسته احترام نیستند، فرزند به آنها احترام بگذارد، بلکه لازم است انسان بتواند به بهترین نحو ممکن با آنها سازگار شود. به همین ترتیب نمی‌توانیم خدایی را که ما را آفریده است، انکار کنیم؛ اما اگر او با ما کاری کند که دیگر نتوانیم به او احترام بگذاریم و او را گرامی بداریم، باید یاد بگیریم با او و کارهایش دست و پنجه نرم کنیم و با او کنار بیاییم. باید یاد بگیریم به بهترین نحو ممکن با او سر کنیم (Blumenthal, 1993: 262).

توجیه دوم: ما علاوه بر تجربه بی‌تفاوتی خدا در قبال شرور، تجربه‌های معنوی و روحانی دیگری از حضور شخصی خدا داریم که در آنها خدا تجاوزگر نیست، بلکه خدای خیر و مقدس است. بنابراین اگر بخواهیم صادقانه با تجربه‌های خود روبه‌رو شویم؛ نباید خدای متجاوز را رد کنیم، بلکه باید به نحوی به رابطه با او ادامه دهیم و این همان راه اعتراض است.

توجیه سوم: التزام به الهیات به معنای پذیرش یک سنت دینی بوده و خدا در هر حال بخشی از گفتمان الهیات است. بر این اساس، نمی‌توانیم خدا را رد کنیم، بلکه فقط می‌توانیم تعبیر و تفسیری را که از او داریم عوض کنیم (Blumenthal, 1993: 263).

معتقدان به الهیاتِ اعتراض، پیشینه آن را به کتاب ایوب می‌رسانند و متذکر می‌شوند که ایوب نیز هرگز با وجود یا قدرت خدا چالش نکرد، بلکه عدل و اخلاق خدا را محل تردید و سؤال قرار داد. او بارها بی‌گناهی خود را بیان کرد و از عدالت خدا پرسید؛ بارها وفاداری و ایمان خود را اعلام کرد و از خدا خواست دلیل بی‌عدالتی خود را به او نشان دهد. ایوب گفته است با آنکه خدا قصد کشتن من را دارد، باز به او اعتماد دارم: «اگر چه مرا بکشد باز برای او انتظار خواهم کشید» (کتاب ایوب، ۱۳: ۱۵). حکایت ایوب دستمایه مهمی برای تئودیسۀ اعتراض است. ایوب کاملاً مطمئن بود که گناهکار نیست، اما خدا را به دلیل رنج‌هایی که می‌کشید رها نکرد. او اعتماد داشت خدا از او حمایت می‌کند. ایوب در نهایت

می‌تواند خدا را به سمت خود متوجه کند و به گفت‌وگو با خود وادارد. روشن است که پیروز ایوب است (پورمحمدی، ۱۳۹۲: ب: ۱۴۳). به قول ویزل رنج ایوب بیهوده نبود. به منت رنج اوست که ما یافته‌ایم که فرض بر انسان است که بی‌عدالتی خدا را تغییر دهد و به شکل عدالت بشری دریاورد. نابرابری‌هایی که خدا گذاشته است فراوانند، اما انسان می‌تواند با علیه خدا بودن، له او باشد (Roth, 2001: 16).

لیتنر در کتاب «مجادله با خدا» پیشینه این اعتراض را در سنت یهودی ذکر می‌کند. او به عبارتی از سخنان ربای کوتزکر از رهبران فرقه حسیدیم در سده هجدهم اشاره می‌کند که کاملاً متناسب با سنت اعتراض و شکایت از خداست.

«خدایا، موعود (مسیح) را به سوی ما بفرست، چون دیگر طاقت رنج کشیدن نداریم. خدایا، دستکم نشانه‌ای به من نشان ده. که اگر چنین نکنی بر تو خواهم شورید. اگر پیمانیت را بشکنی، من نیز خواهم شکست و همه چیز تمام خواهد شد: ما دیگر قوم برگزیده تو و گنجینه تو نخواهیم بود» (Blumenthal, 1993: 251).

بلومنتال تحلیل لیتنر از الهیات اعتراض را این‌گونه توصیف می‌کند که در جهان پساهاولوکاست که برای یهودیان ناامن است، حتی در روزگار مدرن، در جهان مدرنی که در آن سوءاستفاده‌های جنسی، فیزیکی و عاطفی از کودکان وجود دارد، اعتراض کردن، یگانه موضع مؤمنانه شایسته در برابر خداست. اعتراض کردن عمل دینی شایسته‌ای است. الهیات اعتراض در این شرایط شایسته‌ترین الهیات محسوب می‌شود.

۴.۱. چشم‌پوشی از خیرخواهی خدا

در تئودیسۀ اعتراض خدا قدرت تغییر تاریخ را دارد، اما بنا به دلایلی که بر ما معلوم نیست، تمایلی ندارد که این کار را انجام دهد؛ به‌طوری‌که به‌نظر می‌رسد نمی‌خواهد کاری جز ادامه دادن روند این تاریخ خونبار انجام دهد. راث بر این نکته تأکید می‌کند که خدا بر همه چیز تواناست و هیچ چیز او را محدود نمی‌کند، چرا که قدرت خدا بخش جدایی‌ناپذیری از اوست و اگر از او سلب شود، دیگر خدایی باقی نمی‌ماند. خدای بی‌اثر و منفعل را دیگر نمی‌توان خدا نامید. دینداران یا باید به خدای بی‌گناه اما عاجز تن دهند یا با خدایی کنار بیایند که حقیقتاً قدرتمند است؛ اما آنچنان خوب و خیرخواه نیست که بر اساس اصول

اخلاقی مقبول نزد انسان‌ها شر و رنج ناشی از آن را بزداید. خود را ث گزینۀ دوم را برمی‌گزیند و از خیرخواهی خدا به نفع قدرت مطلقۀ او چشم می‌پوشد (Roth, 2001: 14). البته تئودیسۀ اعتراض به عشق خداقلی خدا اذعان می‌کند و قدردان آن است؛ اما نسبت به بیش از آن تمنا می‌کند و مشتاق است. این اذعان به عشق خدا برای این بوده که اصل حیات هدیه خداست که در اصل خیر محسوب می‌شود و تمنای عشق خدا برای این است که انسان، عشق کافی از سوی خدا دریافت نمی‌کند. را ث می‌گوید:

«آخر همه چیز تحت کنترل خداست. او سرهم‌بند و ناشی هم نیست و دقیقاً می‌داند که دارد چه می‌کند. همین مسئله ماست. همین باعث می‌شود به او اعتراض کنیم. اعتراض ما ضرری برای خدا ندارد. خدا مجوز اینکه احساسات خود را در خصوص او بگوییم، به ما داده است و ما واجب است اعتراض کنیم. چون بهروزی بشر را می‌خواهیم. دفاع کردن از خیر، به‌ویژه به دلیل امر خود خدا، وظیفۀ ماست. مبارزه با ظلم و ستم وظیفۀ ماست. پس ما باید در مبارزۀ دائمی با نیروهای تضییع‌کنندۀ جهان باشیم (Roth, 2001: 16).

۱. ۵. امید به خدا و انتظار از او

تئودیسۀ اعتراض در خصوص آیندۀ جهان ناامید است. غلبۀ خیر بر شر با روال موجود ناممکن محسوب می‌شود و حتی اگر ملکوت الهی نیز برقرار شود؛ امکان جبران تباهی‌ها و تضییع‌های گذشته وجود ندارد. از سوی دیگر، یکی از کلیدی‌ترین پایه‌های تئودیسۀ اعتراض امید است، اما نه امید به آیندۀ و نه امید به انسان، بلکه امید به تغییر خدا. نوید کرمانی در کتاب «وحشت / از خدا» بیان می‌کند یگانه چیزی که در پس این وحشت و شورش برای انسان باقی می‌ماند، خود خداست. او داستان بیماری و رنج یکی از خویشاوندان خود را ذکر و یادآوری می‌کند که او در روزهای آخر، دیگر در چهره‌اش اثری از عصبانیت از خدا نیز پیدا نبود و از بند بند وجودش فقط می‌شد یک چیز را کاملاً درک کرد: اینکه به خدا التماس می‌کند به او رحم و لطف کند.

در همین جا کرمانی اشعاری از بخش پایانی مصیبت‌نامۀ عطار را می‌آورد که در آن عطار گفته است برای خدا تفاوتی نمی‌کند که ما نماز بخوانیم یا نخوانیم، به او باور داشته باشیم یا نداشته باشیم، او را انکار کنیم یا رد کنیم. اگر واقعاً خدا این‌گونه است، فرقی

ندارد مردم درباره او بد بگویند و بد فکر کنند. سپس درباره حسن و مزیت این بی‌اعتنائی خدا به حال مردم، این‌گونه می‌گوید که انسان می‌تواند به همین بی‌عاطفگی و بی‌اعتنائی خدا به حال بندگان امید بندد. اگر واقعاً خیر و شر بندگان برای خدا یکسان است، پس خدا می‌تواند به جای شر خیر را برگزیند. عطار خطاب به خدا می‌گوید: خدایا اگر همه کارهای تو بی‌دلیل است پس بی‌دلیل به ما رحمت و لطف کن. کرمانی به‌همین ترتیب در توصیف حال خویشاوند بیمار و رنج‌کشیده خود می‌گوید در روزهای آخر فقط آه می‌کشید و در آهش، امید شخص مستأصلی دیده می‌شد که از همه‌جا ناامید است و فقط به یک معجزه دلخوش دارد. عقیده کرمانی درباره منشأ امید او این بوده که خدای خالق همه‌چیز این قدرت را دارد که همه چیز را به هیچ تبدیل کند، چنانکه گویی هیچ چیز بدی اتفاق نیفتاده است و همه چیز به حالت اول خیر و خوشی خود برگردد، درست مثل اتفاقی که برای ایوب افتاد و همه نعمات از دست‌رفته خود را بازیافت (Kermani, 2011: 217 - 218).

در هر حال، خدایی که هم واجد قدرت مطلق بوده و هم کارهای او مانند روا دانستن شرور و رنج‌های گزاف بر مردم، به‌زعم انسان‌ها، بی‌منطق و بی‌قاعده است، خواهد توانست بی‌قاعده و بی‌منطق رنج‌ها را به یکباره از میان بردارد و جای آنها را با خیر و نعمت پر کند. همان صفت خودسری و خودکامگی خدا که منشأ وحشت و اضطراب انسان شده است؛ می‌تواند در دل خود منشأ امید و انتظار انسان نیز باشد. فقط چنین خدایی است که می‌توان از او طلب لطف محال داشت. افراد معترض اگرچه به خدا اعتراض می‌کنند، همچنان به خدا ایمان و اعتماد دارند و پاداش ایمان خود را همچون ایوب و بنی‌اسرائیل دریافت خواهند کرد.

۲. مزایای تئودیسۀ اعتراض

یکی از زمینه‌های شکل‌گیری تئودیسۀ اعتراض نقدهایی بود که مبدعان این نظریه بر تئودیسۀ‌های رایج داشتند. تئودیسۀ اعتراض مدعی است نقص‌های سایر تئودیسۀ‌ها را رفع کرده است. اگرچه تئودیسۀ اعتراض دارای رویکردی رادیکال و افراطی است، نسبت به سایر تئودیسۀ‌ها امتیازاتی دارد که عبارتند از:

۲. ۱. برگزیدن رویکرد معتدل به تئودیسۀ، به جای رویکرد حداکثری

اولین مزیت تئودیسۀ اعتراض رویکرد معتدلی است که در پاسخ به مسئلۀ شر اتخاذ می‌کند. آنچه در نگاه سستی به تئودیسۀ مطرح می‌شود، نگاهی حداکثری و ادعای بزرگی در پاسخ به مسئلۀ شر است. تئودیسۀ پردازان به دنبال یافتن دلیل و توجیه خدا برای تجویز شر هستند؛ اما طراحان تئودیسۀ اعتراض بر خلاف آنان چنین ادعایی ندارند. تئودیسۀ اعتراض از ابتدا اذعان می‌کند نمی‌تواند به دلیل خدا برای توجیه شر دست یابد و در عین حال مانند آنتی تئودیسۀ نیز راه رسیدن به آن را مسدود نمی‌داند؛ بلکه راه حل میانه‌ای را برمی‌گزیند که در آن مسئلۀ عملی شر رفع و از میان برداشته شود و نه اینکه مسئلۀ نظری شر حل و فهم شود.

حتی تئودیسۀ پردازان اعتراض اعتقاد دارند که دلیل نبود تئودیسۀ‌ها در کتاب مقدس آن است که خدا رضایت نداشته است دلایل خود را برای تجویز شر آشکار کند. مبتنی بر این برداشت مطرح‌کنندگان تئودیسۀ اعتراض ادعا نمی‌کنند به دنبال یافتن دلیل خدا هستند، بلکه تنها به دنبال آشکار شدن وجود خدا و تغییر رویۀ او هستند.

همین شیوه در کتاب ایوب دیده می‌شود. در کتاب ایوب، خدا پس از تحمیل رنج فراوان بر ایوب مستقیماً با او وارد گفت‌وگو می‌شود. خدا به ظاهر فرصت طلایی دلیل تجویز شرور را در برابر ایوب تباه می‌کند و نمی‌گذارد که آن پاسخ‌ها در تاریخ دین طنین‌انداز شود؛ بلکه تنها به ذکر بزرگی و مهابت خود می‌پردازد و پرسش‌های ایوب را با پرسش‌های دیگری از عظمت و بزرگی خود پاسخ می‌دهد. شاید الهام‌بخش مبدعان تئودیسۀ اعتراض نیز همین فقرات از کتاب مقدس باشد که در آنها ایوب به عجز و ناتوانی خود اذعان و حتی از پرسشگری خود نیز توبه می‌کند و به نوعی لادری‌گری معتدلی در یافتن پاسخ پرسش‌هایش رهنمون می‌شود. جیمز کلارک با تأکید بر تمایز دستگاه معرفتی انسان و خدا، از دست برداشتن از اصرار بر یافتن توجیه خدا بر شرور، با عنوان هشدار ایوب سخن می‌گوید (کلارک، ۱۳۸۹: ۸۶).

کلارک معتقد است اگرچه از داستان ایوب به ظاهر هیچ پاسخی برای توجیه شرور یافت نمی‌شود، مواجهه و گفت‌وگوی خداوند با ایوب، خود نوعی پاسخ به مسئلۀ شر محسوب می‌شود، اما روشن است که این پاسخ‌ها ماهیتاً با پاسخ‌هایی که در تئودیسۀ‌ها

مطرح می‌شود تفاوت دارند و نوعی اعتدال و لادری‌گری را نشان می‌دهد که بیش از آنکه کارکرد معرفتی داشته باشد، کارکرد روانی التیام‌بخش دارد (کلارک، ۱۳۸۹: ۸۶).

بنابراین تئودیسۀ اعتراض برخلاف سایر تئودیسۀها صرفاً به فکر رفع مسئلۀ شر است؛ بی‌آنکه این رفع مسئلۀ، از راه کشف راه‌ها و انگیزه‌های خدا باشد یا بی‌آنکه شرور عالم فهم شود. همان‌گونه که تنها دلیل تجویز شر از سوی خدا قدرت مطلق و ارادۀ خودکامۀ اوست، با تکیه بر همین قدرت مطلق خدا و ارادۀ بی‌حد و مرز او، می‌توان خواستار تغییر وضع و رفع کامل مسئلۀ شر شد. اگر اوضاع به‌سوی خیر پیش رود، دیگر لزومی ندارد انسان به ادعای حداکثری خود مبنی بر فهم اندیشه‌ها و دلایل خدا ادامه دهد.

۲.۲. برگزیدن رویکرد عملی و قربانی‌محور به‌جای رویکرد نظری و ناظر‌محور به تئودیسۀ

تئودیسۀ اعتراض برخلاف تئودیسۀهای نظری و ناظر‌محور، تئودیسۀ عمل‌گرایانه و قربانی‌محور است. تئودیسۀ اعتراض نه تنها به کار علاقه‌مندان به مباحث الهیاتی می‌آید که به درد قربانیان رنج نیز می‌خورد. کنث سورین در مقالۀ «رنج را جدی بگیریم» نقدهایی را متوجه تئودیسۀهای رایج می‌کند و بر رویکرد نظری آنها انتقاد دارد. تئودیسۀ اعتراض تا حدودی تمام شرایطی را دارد که سورین برای یک تئودیسۀ موجه و پذیرفتنی بیان می‌کند (Surin, 1986: 142 - 154).

مهم‌ترین تفاوت میان این دو رویکرد در مواجهۀ با مسئلۀ شر آن است که تئودیسۀپرداز عملی برخلاف رقیب نظری خود، به مسئلۀ شر از زاویۀ دید قربانیان نگاه می‌کند و بحث خود را در فضای انتزاعی و ذهنی (که به رنج‌های عینی ربطی ندارد) مطرح نمی‌کند. پیش‌فرض‌هایی که در پس تبیین‌های هر یک از این دو رویکرد وجود دارد، کاملاً متفاوت است. سؤال ضمنی رویکرد نظری این بود که «با فرض وجود شر (به‌طور کلی) چرا شر (به‌طور کلی) وجود دارد؟» در حالی که از نظر تئودیسۀ قربانی‌محور سؤال ضمنی چنین است: «چرا هم اکنون این (شر خاص) به من / ما از سوی تو / شما رسیده است؟»

به‌طور مثال وقتی از فاجعه‌ای که در آشویتس اتفاق افتاد، حرف می‌زنیم و رنجی که قربانیان آن متحمل شدند را به‌عنوان شر مد نظر قرار می‌دهیم، نمی‌توانیم بدون در نظر گرفتن قربانیان آشویتس، آن را تحلیل کنیم. کنث سورین معتقد است تنها گفتمان الهیاتی مجاز درباره

آشویتس، گفتمانی است که در میان خود ساکنان آن شکل گرفت. همان‌طور که متز می‌گوید فقط به این دلیل می‌شود بعد از آشویتس دعا کرد که در خود آشویتس دعا وجود داشت. طرح این پرسش ضروری خواهد بود که آیا در آشویتس تئودیسۀ وجود داشته است؟ آیا در آشویتس، تئودیسۀ امکان وجود داشت؟ در نتیجۀ سخن گفتن از تئودیسۀ به‌شکل رایج آن وقتی مجاز است که قربانیان رنج‌های گسترده و شدید تاریخ بتوانند از آن سخن بگویند. وقتی به فضا و شرایط رنج‌های تاریخی نگاه می‌کنیم، می‌بینیم در آن شرایط امکان گفتمان عقلانی وجود نداشته است. یعنی در آن شرایط، مجالی برای سخن گفتن از تئودیسۀ نظری نیست. سورین می‌گوید کسی که نسبت به این امر متقاعد نشده است، باید در یک اپیزود صامت محض در اردوگاه آشویتس در تابستان ۱۹۴۴ سکونت کند. (Surin, 1986: 148)

جان هیک که خود از تئودیسۀ پردازان مطرح به‌شمار می‌رود، همین دیدگاه را بیان می‌کند: «چیزی که یک تئودیسۀ مسیحی در اختیار ما می‌گذارد، درکی از موقعیت بشری ماست؛ اما این چیزی غیر از کمک و تسلا بخشیدن عملی به کسانی است که شدیداً درد می‌کشند یا عمیقاً رنج می‌برند» (Surin, 1986: 150).

بنابراین تئودیسۀ باید مشغول چیزی شود که واقعیت جزئی محض است، یعنی یک پیشامد افراطی از شر بشری. البته تئودیسۀ پرداز نمی‌تواند ضمانت کند که نظریه‌هایش اهمیتی واقعی یا فوری برای قربانیان چنین شری داشته باشد، بلکه باید دستکم بکوشد خود را با پرداختن به دیدگاه عمومی و فارغ از رنج‌های عینی از مصیبت قربانیان مشغول نکند، چرا که این کار تئودیسۀ را به ایدئولوژی محض فرومی‌کاهد و صرفاً ناتوانی کسانی را افزایش می‌دهد که بی‌قدرت هستند. اگر همان‌طور که کُنراد می‌گوید، فقط قربانیان می‌توانند به‌درستی معنای رنج و فداکاری را درک کنند، پس تئودیسۀ ضرورتاً باید از چشم‌انداز خود قربانیان بیان شود؛ در غیراین‌صورت تئودیسۀ ناگزیر تسلیم چیزی می‌شود که پل ریکور آن را «بدایمانی تئودیسۀ» می‌نامد: «تئودیسۀ نه بر شر واقعی، بلکه تنها بر شبیح هنری آن غلبه می‌کند». اگر تئودیسۀ نگذارد فریادهای جامعه ما به گوش برسد، ارزش اعتنا کردن را ندارد (Surin, 1986: 151).

بر این اساس مزیت تئودیسۀ اعتراض آن است که ذهن ناظری در آن وجود ندارد که

بخواهد نسبت به احتمال زیاد وجود خدا با وجود شرور در عالم اقناع شود، بلکه در مرکز کاربست تئودیسۀ اعتراض قلب‌های شکسته قربانیانی قرار دارند که به دنبال رفع رنج، تغییر اوضاع و التیام خویش هستند.

۳.۲. پاسخ همزمان به مسئله اگزیستانسی شر

یکی از مزیت‌هایی که می‌توان برای تئودیسۀ اعتراض برشمرد، این است که این تئودیسۀ تنها به مسئله قرینه‌ای شر نمی‌پردازد؛ بلکه به‌طور همزمان پاسخی برای مسئله اگزیستانسی یا عاطفی شر هم هست. پاسخ به مسئله اگزیستانسی شر تسلی بخشیدن و آرام کردن قربانیان شر است. یکی از این تسلیت‌دهنده‌ها مواجهه صمیمی با خداست (پورمحمدی، ۱۳۹۲ الف: ۱۹). گاه انسان از خدا گله‌مند است و تنها اعتراض او را آرام می‌کند. تسلیت و آرامشی که از پی اعتراض می‌آید، در واقع هدف و غرض اصلی مبدعان تئودیسۀ اعتراض نیست، اما می‌توان آن را محصول جانبی این تئودیسۀ دانست که بالملازمه همراه آن است. در واقع می‌توان آرامش و تسلیت ناشی از تئودیسۀ اعتراض را حاشیه‌ای پررنگ‌تر از متن دانست.

روایت ایوب که الهام‌بخش تئودیسۀ اعتراض بوده، خود گواه این مسئله است که در نهایت ایوب اگرچه پاسخ روشنی به لحاظ معرفتی از خدا دریافت نکرد، بالمآل به آرامشی دست یافت که با مواجهه به‌ظاهر چهره به چهره با خدا میسر شد. در تئودیسۀ اعتراض مواجهه مستقیم و صمیمی با خدا سبب می‌شود اگرچه انسان نتواند به پاسخ معرفتی روشنی (آن‌گونه که تئودیسۀ‌های رقیب مدعی هستند) دست یابد؛ دستکم می‌تواند به لحاظ عاطفی تخلیه و از بار تحمل درد و رنج او کاسته شود.

از سوی دیگر راه‌حل مسئله اگزیستانسی یا عاطفی شر، آن است که به انسان رنجیده و مأیوس از خدا امید بدهند و اعتماد او را به ادامه رابطه با خدا جلب کنند (پورمحمدی، ۱۳۹۳: ۶۷). تئودیسۀ اعتراض از این جنبه نیز در مقایسه با سایر تئودیسۀ‌ها کامرواست؛ چرا که فردی که خدا را دارای صفت لطف ناممکن و بدون محل یا لطف بدون حساب می‌شمارد و از همین نظر، بر او می‌شورد تا او که می‌تواند اوضاع را تغییر دهد، نسبت به کسی که خدا را دارای صفت حکمت عقلانی و با حساب و کتاب می‌انگارد و اگر اوضاع به ضرر او شود، به تغییر و تحول آن آمیدی ندارد، تکیه‌گاه روانی بیشتری برای امید و اعتماد به خدا دارد.

۴. راهحل بشری و انسانی به مسئله، به جای راهحل الهیاتی و فلسفی

تئودیسۀ اعتراض از نگرستن به ذهن الهی بیمناک بوده و هشدار کتاب ایوب را جدی گرفته است که در کار قادر مطلق جست‌وجو نکند و ذهن کامل خدا را قیاس از ذهن ناقص خود نگیرد و به دنبال پیدا کردن راه‌های خدا برای اداره این جهان نباشد. این در حالی است که سایر تئودیس‌ها از سر غرور خود را در جایگاهی قرار می‌دهند که از چشم‌انداز الهی به مسئلۀ شر نگاه و راز شر را کشف می‌کنند. تئودیسۀ اعتراض فروتنانه محدودیت بشری خود را می‌پذیرد و ادعایی افزون بر توانایی نگرستن از موضع بشری به مسئلۀ شر ندارد. حاصل پذیرش وضعیت بشری با محدودیت قوای شناختی او این است که به جای مستی از غرور یافتن دلیل خدا، بیشتر به موقعیت افسرده و محزون انسان رنج‌کشیده در این عالم بیندیشد و برای تغییر و بهبود وضعیت او بکوشد.

در چنین شرایطی تئودیسۀ اعتراض بیشتر از آنکه در مواجهۀ با مسئلۀ شر دل‌نگران مراقبت از سازگاری مجموعه صفات الهی و بالا بردن احتمال وجود خدا در موازنۀ احتمالات باشد، ناآرام این است که مسئلۀ شر را برای «انسان» حل و به او کمک کند تا دیگر رنجور و غم‌دیده نباشد. تئودیسۀ اعتراض جا را برای سایر تئودیس‌ها باز می‌کند تا به رفع متافیزیکی مسئلۀ شر با تکیه بر جهان‌های منطقاً ممکن و وضع‌های امر منطقاً ممکن بر همدیگر مبالغت کنند، اما همه افتخار خودش آن بوده که پیامی برای «انسان» آورده است و راهی دارد که به «انسان» نشان بدهد تا از رنج و غم‌رهایی یابد.

۳. نقد تئودیسۀ اعتراض

از زمانی که راث تئودیسۀ اعتراض را مطرح کرد با واکنش الهیدانان مسیحی و فیلسوفان دین مواجه شد. غالب کسانی که به نقد این تئودیسۀ پرداختند، آن را مغایر با ایمان مسیحی و همین‌طور ناسازگار با دیگر صفات خدا می‌دانند. در ادامه برخی از نقدهایی را که از سوی فیلسوفان دین به تئودیسۀ اعتراض جان راث وارد شده است، مرور خواهیم کرد. به نقدهایی که از نظر ما به تئودیسۀ وارد است هم اشاره خواهیم داشت.

۱. نگاه بدبینانه به ملکوت الهی و آخرت‌شناسی دینی

هیک به دید محدود راث انتقاد می‌کند که تنها از زاویه‌ای و به بخش محدودی از زندگی

انسان نگاه کرده است. وی اعتقاد دارد اگر با همین نگاه محدودی که راث نگریسته است، بنگریم زندگی انسان چیزی جز ناامیدی نخواهد بود؛ اما اگر راث با دید بازتری می‌نگریست و می‌توانست به عمق تاریخ و آینده نگاه کند، این نگاه آخرت‌شناسانه، او را به نیک‌فرجامی دنیا امیدوار می‌کرد. هیک معتقد است بدون نگاه آخرت‌شناسانه، این سطح از اعتراض طرح‌شده توسط راث بسیار اندک هم هست: «اگر بعد آخرت‌شناسانه ادیان را نادیده بگیریم، اعتراض راث علیه خدا بسیار ملایم و ناکافی خواهد شد و باید به‌جای آن علیه خدا آشکارا شورید و به ستیزه برخاست» (Roth, 2001: 30).

راث در پاسخی که به نقد جان هیک آورده است، خود را یک مسیحی معتقد می‌داند که به جهان پس از مرگ و جبران شرور در عالم دیگر اذعان و باور دارد؛ اما نقد او آنجاست که این نگاه آخرت‌شناسانه هرگز جبران دردهای جانکاهی نیست که در تاریخ بر بشر رفته است. در واقع از نظر راث این معامله، معامله‌ای نیست که سودش بر ضررش بچربد؛ لذا باید به آن اعتراض کرد. حتی اگر ملکوت الهی برقرار شود، تضییع‌های گذشته هرگز جبران نخواهد شد. زمان گذشته، گذشته است. اشک‌ها ریخته شده‌اند و ناله‌ها از عمق جان برآمده است. حتی خدا با قدرت مطلق نخواهد توانست تضییع‌های زمان گذشته را به خیر تبدیل کند. شاید کسی بگوید شما نمی‌توانید چگونگی آن را بدانید، اما خدا قطعاً همه شرور را به خیر تبدیل و آنها را جبران خواهد کرد، راث پاسخ می‌دهد: «اگر خدا می‌توانست در آینده، گذشته را پاک کند، همین الان ذهن و خاطره کسانی را که به آنها ستم شده است، از خاطرات زجر و شکنجه در گذشته آسوده و فارغ می‌ساخت تا اینکه آنها مدام پرسش آزاردهنده "چرا من" را از خود نپرسند» (Roth, 2001: 32).

د. ز. فیلیپس نیز در تحلیلی که از مقاله جان راث ارائه کرده است، به همین تنش موجود در مقاله راث اشاره دارد. این تنش به نقدهای راث بر تئودیه‌ها اختصاص دارد. از نظر راث نگاه ابزاری تئودیه‌ها به شر و اینکه شرور را برای رسیدن به خیر بزرگ‌تر ضروری دانسته‌اند، نقطه منفی تئودیه است. تئودیه‌پردازان به ما می‌گویند به خیر بزرگ‌تر اعتماد داشته باشیم، در حالی که از نتیجه آن به کلی بی‌خبریم. اما این جبران کارا نیست، چرا که بر اساس هزینه‌هایی که داده شده است، سودش ارزشمند نیست (Roth, 2001: 24).

در مقابل، اشتفان دیویس الهیدان در برابر نظریۀ راث می‌ایستد. در جایی که راث معتقد است جبران رنج‌ها در آخرت‌شناسی برآمده از مسیحیت و در آن فرجام نیک و پایان خوش با حضور دوبارۀ مسیح در آخرالزمان تصویر می‌شود؛ ناکارآمد است؛ چرا که اولاً این نوع نگاه آخرت‌شناسانه به شر مشروعیت می‌بخشد و ثانیاً این نوع نگاه درد و رنج‌هایی را که رنج‌کشیده‌ها در طول تاریخ کشیده‌اند مسکوت می‌گذارد و فقط به پایان آن نظر دارد، دیویس اعتقاد دارد نگاه آخرت‌شناسانه نه تنها به شر مشروعیت و تجویز نمی‌بخشد، بلکه به عنوان «امور شری» که در برابر خیر هستند، بر آنها غلبه و آنها را جبران هم می‌کند (Roth, 2001: 23).

در اینجا به سادگی نمی‌توان گفت حق با راث است یا با مخالفان او. چرا که بحث به موضوعات متنوعی بستگی دارد. سؤال از اینکه آیا جبران گذشته در آینده امکان‌پذیر است یا خیر، دستکم به تعیین ماهیت ایستا یا پویای زمان بستگی دارد. اگر زمان ماهیت پویا داشته باشد، به گونه‌ای که تنها واقعیت، زمان حال باشد و زمان گذشته و آینده معدوم باشند، آنگاه حتی قادر مطلق نیز نخواهد توانست معدوم را اعاده کند و به تعبیر راث اشک ریخته‌شده‌ای را پاک کند و نالۀ برآمده‌ای را تسلی دهد. اگر ماهیت زمان بسیط و ایستا باشد، آنگاه حق با مخالفان راث است که می‌گویند خدا می‌تواند گذشته را در آینده جبران کند و بنا بر آن نگاه آخرت‌شناسانه یا بحث عوضِ آلام یا تئودیسۀ انتصاف یا جبران، می‌تواند پاسخ مناسبی به مسئلۀ شر باشد. چرا که همهٔ آنات زمان واقعیت دارند. هر لحظه از زمان گذشته به لحاظ وجودشناختی همان اندازه واقعیت دارد که سایر آنات زمان حال و آینده واقعیت دارند. از این جنبه امکان جبران گذشته، به دلیل آنکه هنوز واقعی است، در زمان حال یا آینده وجود دارد. اما اگر زمان را دارای ماهیت پویا بدانیم، زمان گذشته و زمان آینده در آن وجود ندارند و معدوم هستند. در این وضعیت، در زمان پس و پیش بودن معنادار است و همهٔ آنات زمان از نظر وجودشناختی وضعیت یکسانی ندارند. در این حالت امکان جبران گذشته، در حکم امکان اعادهٔ معدوم است. بنابراین اگر زمان ماهیت دینامیک داشته باشد، راث حق دارد با جبران شرور در حیات پس از مرگ مخالفت کند.

۳.۲. اعتقاد به خیرناخواهی خدا

از نظر گریفین یکی از حیاتی‌ترین مفاهیم در ادیان ابراهیمی اسلام، مسیحیت و یهودیت متحد

شدن با حقیقت مقدس است. از نظر ادیان مذکور این حقیقت مقدس و مطلق از نظر اخلاقی کامل و عادل است. به چالش کشیدن این مفهوم در واقع فروریختن پایه‌های اصلی این ادیان محسوب می‌شود. اگرچه برداشت از این مفاهیم در الهیات‌های جدید تغییر کرده، اما همچنان خیر بودن و عادل بودن خدا اساسی‌ترین عنصر دینی است. لذا تئودیسۀ اعتراض، با زیر سؤال بردن عدالت خدا و خیر بودن خدا، با جوهر دین و تعریف از حقیقت مقدس در تعارض است (Roth, 2001: 23).

از نظر دیویس نیز کاملاً خطاست که مفهوم خیر بودن خدا در تئودیسۀ اعتراض جان راث نادیده گرفته شده است و به نفع قدرت مطلق خدا از آن دست کشیده می‌شود (Roth, 2001: 23). دیویس معتقد است که راث وجود شر و تباهی در عالم را به وجه شیطانی خدا نسبت می‌دهد که اجازه داده است شر در عالم وجود داشته باشد و جولان دهد. به نظر دیویس این نسبت دادن وجه شیطانی به خدا، بیش از آنکه پشتوانۀ معرفتی قوی داشته باشد، یک واکنش عاطفی و احساسی است که در مقابل وقوع شرور عظیمی مانند هولوکاست دست داده‌اند (Roth, 2001: 21).

اما نکته اینجاست که از نظر راث خدا خیرناخواه نیست، بلکه او اصولاً نه خیرخواه است نه خیرناخواه. ممکن است عملش خلاف خیر و مصلحت انسان باشد، چنانکه در تحمیل شر این‌گونه است و شاید عملش دقیقاً به خیر و صلاح انسان شود، چنانکه غایت اعتراض در تئودیسۀ این است.

۳.۳. ناسازگاری درخواست دخالت الهی با اختیار انسان

جان هیک در نقد تئودیسۀ اعتراض به قدرت خدا و تعارض دخالت خدا با اختیار انسان اشاره می‌کند. دخالت خدا نافی اختیار انسان است، خداوند می‌تواند دخالت کند؛ اما این کار را نمی‌کند، چون انسان را مختار آفریده و دخالت خدا به معنای نقض غرض اولیۀ او از خلقت انسان است.

«راث احتمالاً می‌داند که اگر هر زمان که ما شری مرتکب می‌شویم، خدا اختیار ما را نفی کند و مثلاً جلوی شروری مانند هولوکاست را بگیرد، دیگر ما موجوداتی مختار و مسئول نخواهیم بود. راث این را می‌داند، اما باز معتقد است قدرت و آزادی انسان بیش از اندازه‌ای است که برای او مفید باشد» (Roth, 2001: 9).

در واقع اعتراض راث به خدا آن است که او بر همه چیز تواناست، ولی چون به‌طور کامل خیرخواه انسان نیست، از قدرتش در جهت محدود کردن اختیار انسان استفاده نمی‌کند. ایرادی که هیک به این استدلال وارد می‌کند آن است که خداوند قدرت انجام دادن هر کاری و از جمله محدود کردن اختیار انسان یا ممانعت از رخ دادن شرور دهشتناک در عالم را دارد؛ اما تنها دلیل برای عدم استفاده از قدرتش خیرخواه نبودن او نیست، بلکه علت عدم دخالت خدا آن است که این دخالت با اختیار انسان در تعارض قرار می‌گیرد.

به‌نظر می‌رسد انتقاد هیک به راث وارد نیست، چرا که راث از ناسازگاری تقاضای دخالت الهی با اختیار انسان نیک آگاه است؛ اما می‌خواهد از همین اختیار انسان به‌منزله تقصیر خدا یاد کند. در دفاع مبتنی بر اختیار در پاسخ به مسئلۀ شر، آزادی انسان ارزش و مطلوب تلقی می‌شود، در حالی که آزادی انسان از دید راث اصلاً ارزش و مطلوب نیست. آزادی انسان گاه بسیار کم و بی‌فایده و گاه بسیار زیاد و بی‌باکانه است و بیشتر فرصت تضییع و تباهی خواهد بود تا آنکه دفاعی برای خیر بودن خدا فراهم کند. آزادی انسان از آنجایی کم است که با علم ناقص او عجین است و عملاً انسان نمی‌تواند بهره‌ای از اختیار خود ببرد و در برابر جهان و روند امور، منفعل و مجبور است. انسان حتی نمی‌تواند از سرنوشت مصیبت‌بار خود در برابر بیماری‌ها یا حوادث غیرمترقبه بکاهد؛ مثلاً سرطان هر ساله میلیون‌ها نفر قربانی می‌گیرد و کسی اختیار مبارزه با آن را ندارد؛ یا گاهی نیروهای اجتماعی وجود دارند که اراده هیچ فرد یا گروهی نمی‌تواند جلوی آن را بگیرد؛ مثلاً هولوکاست نیرویی بود که مبارزه با آن در قدرت و اختیار افراد انسانی نبود و به کشته شدن میلیون‌ها بی‌گناه منجر شد. همچنین آزادی عطاشده به انسان در عین حال بسیار زیاد است؛ چون به انسان اجازه می‌دهد که هر طور دلش می‌خواهد با بدنش رفتار کند تا در نهایت به سرطان مبتلا شود و نیز به انسان‌ها اجازه داده شده است که هر رفتاری می‌خواهند با همدیگر داشته باشند و در نهایت حوادثی همچون هولوکاست رخ می‌دهد. (پورمحمدی، ۱۳۹۲: ۱۴۳).

اگر هیک یا پلانتینگا در مقام پاسخ به راث بگویند آزادی برای آن است که انسان‌ها با استفاده از آن به بهترین خیر برسند، از نظر راث این دفاع کافی نیست، چون هیچ‌گاه هدف

وسیله را توجیه نمی‌کند. رسیدن به بهترین خیر، اختیار نامطلوب را توجیه نمی‌کند، مسئله این است. تئودیسۀ اعتراض اعتقاد دارد که هیچ خیری در این جهان یا فراتر از آن، ارزش آزادی نامطلوب انسان‌ها را ندارد؛ آن آزادی که به این همه تضییع در جهان منجر می‌شود. گویا از نظر پلانتینگا اختیار انسان ارزش تباهی‌ها و هلاکت‌های جهان را دارد، اما از نظر راث اختیار در این شرایط به هیچ وجه چیز ارزشمندی نیست.

۳. ۴. ناسازگاری قدرت مطلق خدا و عشق خدا

یکی دیگر از نقدهایی که بر تئودیسۀ اعتراض وارد کرده‌اند، نقد ویژه الهیات مسیحی است. عشق الهی در مسیحیت نقش کلیدی و مهمی دارد و این عشق باید انتخابی و بدون هیچ اعمال اجباری باشد. اما راث می‌خواهد خدای دارای قدرت محضی را معرفی کند که هیچ چیز جز اراده‌اش، قدرتش را محدود نمی‌کند و حتی به دلیل امکان عشق‌ورزی مخلوقات به خود حاضر نیست از قدرت مطلق خود داوطلبانه چشم‌پوشد. لذا خودکامانه امور را پیش می‌برد و از تمام قدرت خود، خواه در تحمیل شر یا در رفع آن، یکجا استفاده می‌کند.

اما از نظر دیویس سخن گفتن از قدرت خدا آن گونه که راث می‌گوید، صحیح نیست؛ چرا که قدرت خدا قدرت خاصی محسوب می‌شود که با ذات خدا گره خورده است. حاکمیت مطلق خدا حاکمیت مطلق عشق اوست. لذا خداوند قدرت هر کاری را دارد، اما آن را به منظور سیطرۀ عشق خود به کار نمی‌گیرد (Roth, 2001: 21).

البته دیویس به طور کلی به مفهوم قدرت مطلق خدا از نگاه راث انتقاد دارد. راث می‌گوید قدرت خداوند مطلق است و با هیچ چیز جز اراده‌اش محدود نمی‌شود. لذا خداوند بر همه چیز تواناست و هیچ امری نیست که از ید قدرت او خارج باشد. در واقع کل تئودیسۀ راث بر این نوع نگاه به قدرت مطلق خدا استوار شده که چون همه چیز برای او ممکن است، او می‌تواند اساس شر را برچیند. سؤال اول دیویس این است که دلیل راث برای در نظر گرفتن این مفهوم مطلق از قدرت خداوند چیست؟ پرسش دیگری که دیویس درباره مفهوم قدرت خداوند در تئودیسۀ اعتراض مطرح می‌کند این است که اگر قدرت خدا، تنها با اراده او محدود می‌شود و او بر همه چیز تواناست؛ چرا قدرت او به جبران شر تعلق نمی‌گیرد و به زعم راث نمی‌تواند از عهدۀ جبران شر برآید؟ (Roth, 2001: 22).

در اینجا شاید درست باشد که بگوییم اگر بافت مسیحیت را در نظر بگیریم، تئودیسۀ اعتراض راث منسجم نیست و با سایر آموزه‌ها به‌ویژه آموزۀ عشق خدا سازگار نمی‌افتد.

۳. ۵. استحالة امید به خدا

گریفین اعتقاد دارد «امید» که از اصلی‌ترین مفاهیمی است که راث بر آن تأکید می‌کند، با خدایی که در این تئودیسۀ تصویر می‌شود، تصورپذیر نیست؛ چرا که امید بستن به خدایی که شر بخشی از وجود اوست، هیچ پایه و اساسی ندارد (Roth, 2001: 26). حال آنکه یکی از مهم‌ترین ارکان تئودیسۀ اعتراض امید و اعتماد به خداست، چرا که در این تئودیسۀ امید داریم که خدا به ما توجه کند و خارج از حساب و کتاب، نظر خود را تغییر دهد و به آنچه ما نیک و عادلانه می‌دانیم نزدیک شود. دیویس معتقد است اگر چنانکه راث معتقد است، وجود شرور و مجالی که خداوند به شرور برای جولان داده، به‌دلیل وجه شیطانی خداست، دیگر چه جای امید هست؟! اگر خدا وجه شیطانی دارد و خیر نیست، چگونه می‌توان به چنین موجودی اعتماد کرد و به خیرخواهی او امید داشت؟

شاید بتوان از زبان راث این‌گونه به دیویس و گریفین پاسخ داد که اگرچه خداوند فعلاً خیرخواه نیست و با اینکه قدرت دفع شر و خاتمه دادن به رنج بشر را دارد، دست به این کار نزده است، همان‌گونه که رفتار خدا با انسان‌ها در تحمیل رنج‌های گزاف بی‌حساب و کتاب بوده است، قطعاً تغییر رفتار او نیز همین‌طور خواهد بود. از خدایی که از قانون‌ها و قواعد عقلانی و اخلاق انسانی پیروی نمی‌کند، امید و انتظار تغییر هست. اگر خدای الهیات اعتراض خدای حکیمی بود که صرفاً به مصلحت انسان‌ها و به عدالت آنها رفتار می‌کرد، در صورتی که به صلاح انسانی دانسته بود که او باید رنج بکشد، اعتراض آن انسان هیچ دردی را دوا نمی‌کرد و حکمت عقلانی و عدالت اخلاقی خدا را تغییر نمی‌داد. در غیر این‌صورت، خدا به اراده قبیح و انجام دادن عمل قبیح متهم می‌شد.

در واقع از نظر راث این‌گونه نیست که خدا به‌هیچ‌وجه خیرخواه نباشد، بلکه فعلاً بر اساس قواعد انسانی خیرخواه نیست؛ اما مشخص هم نیست در آینده نیز بر همین منوال ادامه یابد؛ بلکه ممکن است دست از این نهج بردارد و به اخلاق خیرخواهانه انسانی متمایل شود. بنابراین چنین نیست که بر اساس این نقد نتوانیم به خدای خیرناخواه امید

ورزیم. بر عکس، دقیقاً به چنین خدایی می‌توان امید داشت. از نظر کرکگور نیز ایمان کامل به خدا، اعتقاد به این خواهد بود که برای خدا هر ناممکنی ممکن است؛ یعنی باور به لطف محال خدا همچون ایمان ابراهیم که در همان آنی که دست پیش برده بود تا به کار قربانی پسر پایان بخشد، باور داشت که اسحاق به او بازگردانیده خواهد شد (کرکگور، ۱۳۷۸: ۶۰). درون‌مایه اندیشه کرکگور با ایده تئودیسه اعتراض در اینجا نزدیک است. شخص مؤمن در تئودیسه اعتراض نیز با حفظ ایمان و با امید بازجستن همه چیزهایی که از دست داده است، محال را انکار نمی‌کند و با این اطمینان که هیچ چیز برای خدا ناممکن نیست، محال را می‌طلبد و به بازجستن آن باور دارد.

۶.۳. نادرستی تعمیم کارآمدی تئودیسه اعتراض

آن‌گونه که از تئودیسه اعتراض برمی‌آید، انسان‌ها در مواجهه با رنج باید در مقابل خدا مقاومت کنند. حال آنکه رویکرد تئودیسه اعتراض رویکردی شخصی است و تعمیم‌پذیر نیست. انسان‌ها با هم تفاوت دارند. عده‌ای از انسان‌ها در مقابل درد و رنج فراوانی که به آنها تحمیل می‌شود، به دلیل نوع نگاه و تفسیرشان از رنج، نه تنها در مقابل آن تسلیم می‌شوند، بلکه پذیرا و شکرگزار آن هم هستند. اگر در کتاب مقدس، نمونه ایوب معترض و شاکی را داریم، نمونه‌های بسیار بیشتری داریم که انسان‌های برگزیده در مقابل رنج‌ها سر تسلیم فرود آورده‌اند و این تسلیم نه از سر ناچاری که از سر رضاست. نگاهی که در شعر معروف «اگر با دیگرانش بود میلی / چرا ظرف مرا بشکست لیلی» متجلی شده است. لذا نکته‌ای که تئودیسه اعتراض از آن غافل می‌شود این است که خلق و خوی اعتراض و شکایت در همگان نیست و برخی از آدم‌ها به دلیل سنخ روانی، اصولاً آدم‌های نجیب، سازگار و تسلیمی هستند و هیچ‌گونه سروکاری با شکوه، گلایه و مخالفت ندارند. به نظر نمی‌رسد دعوت این‌گونه آدم‌ها به اعتراض علیه خدا، دعوت مناسبی باشد.

نتیجه‌گیری

از نظر ما ابهام مهم تئودیسه اعتراض آن است که درباره فرجام این اعتراض سکوت می‌کند و صرفاً به نوعی آرزواندیشی و خوشبینی اکتفا کرده است. بلومنتال پایان داستان ایوب را با

پایان داستان محاکمۀ خدای الی ویزل مقایسه می‌کند. از نظر او فهم انتهای کتاب ایوب آسان نیست. خدا خوشبختی‌های ایوب را حتی بیشتر از گذشته به او برگرداند، اما ایوب دینداری و ایمان پیشین خود را پیش نگرفت، بلکه موضع اعتراض خود را تأیید کرد و ایمانی توأم با پرسش از خدا را ادامه داد. فهم آخر کتاب محاکمۀ خدا دشوارتر هم هست؛ چون در آنجا دیگر بازگشت نعمت‌ها به یهودیان در کار نیست و همه کشته می‌شوند. نه معلوم است که تجربه دینی و معنوی واقع شده و نه کسی مورد خطاب خدا قرار گرفته است که راضی باشد. نه شادی برگشته و نه عدالت خدا نشان داده شده است. پایان نمایشنامه محاکمۀ خدا زندگی را پس از رنج ناممکن می‌کند. کتاب ایوب و نمایشنامه محاکمۀ خدا در مورد ادامۀ زندگی پس از اعتراض ساکت هستند؛ اینکه آیا این زندگی دینی است یا خیر، هر دو متن را به سکوت عمیقی فرومی‌برد. بنابراین می‌توان دو نوع تفسیر از نتیجه این اعتراض داشت. یکی «اعتراض مؤمنانه» که نماینده آن شخصیتی به نام بریش در کتاب محاکمۀ خداست که با وجود اعتراض به عدم کفایت لطف و محبت خدا، جز ایمان و وفاداری به خدا گریزی نمی‌یابد و دیگری «عمل‌گرایی معترضان» که موضع خود ویزل است و در آن اعتراض، به الحاد و بی‌ایمانی می‌کشد.

با توجه به سخن بلومنتال درباره فرجام اعتراض، باید پرسید جز نمونه ایوب آیا نمونه دیگری سراغ داریم که خدا به استغاثۀ بندگان اعتنا کرده باشد و به رنج اینجا و اکنون ایشان پایان دهد. آیا اعتراض به خدا معمولاً در شکل اعتراضی که به فاجعۀ هولوکاست شده و پایانی خوشی برای آن نبوده است، به فرجام نخواهد رسید؟ بلومنتال در نهایت اعلام می‌کند که با در نظر گرفتن تاریخچه یهودی و خشونت‌های خانوادگی که نسل یهود از سر می‌گذراند، بی‌اعتمادی به خدا یک واکنش دینی به‌جا و الهیات بدگمانی مستمر، الهیات شایسته‌ای است.

اما مسئله این است که صرفاً پیشنهاد یک الهیات بدگمانی دائمی به خدا، آنچه را که در نهایت نصیب انسان می‌شود، در هاله‌ای از ابهام باقی می‌گذارد. البته انسان معترض می‌تواند به تغییر امیدوار باشد، اما از چشمداشت به تغییر اراده خدا تا اعمال تغییر فاصله است. این فاصله سبب می‌شود نتیجه اعتراض محکم نباشد و به‌نوبۀ آن کامیابی تئودیسۀ اعتراض

تضمین نشود، حال آنکه تئودیه‌های دیگر در ادعای یافتن دلیل خدا برای تجویز شر در راه موجه‌تر و تضمین‌شده‌تری قدم می‌گذارند.

البته تئودیه اعتراض از نظر رویکرد عملی، قربانی‌محور، انسان‌گرایانه، معتدل، شک‌گرایانه، عاطفی و اگزیستانسی خود نسبت به سایر تئودیه‌ها مزیت چشم‌پوشی‌ناپذیری دارد، اما در کنار این مزایا تعارض‌های جدی آن با آموزه‌های کلیدی ادیان ابراهیمی، پذیرش آن را دشوار می‌کند.

منابع

۱. پورمحمدی، نعیمه (۱۳۹۲). پاسخ به مسئلۀ آگزیستانسی شر در الهیات مسیحی، جستارهای فلسفۀ دین، سال دوم، شماره چهارم: ۱۹ - ۳۷.
۲. _____ (۱۳۹۲). دو تئودیسۀ بدیع در کتاب مقدس، هفت آسمان، سال پانزدهم، شماره ۵۹: ۱۴۳ - ۱۶۲.
۳. _____ (۱۳۹۳). الهیات شبانی و پاسخ به مسئلۀ شر، پژوهش‌های ادیبانی، دورۀ اول، شماره ۳ و ۴: ۶۷ - ۸۸.
۴. کلارک، کلی جیمز (۱۳۸۹). بازگشت به عقل، ترجمۀ نعیمه پورمحمدی و مهدی فرجی پاک، تهران: علمی فرهنگی.
۵. کرکگور، سورن آبو (۱۳۷۸). ترس و لرز، ترجمۀ عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.
۶. ویزل، الی (۱۳۸۷). شب، ترجمۀ نینا استوار مسرت، واشنگتن: بنیاد جامعۀ دانشوران.
7. Blumenthal, David (1993). *Facing the Abusing God: A Theology of Protest*, Louisville: Westminster/John Knox Press.
8. Kermani, Navid, (2011). *The Terror of God: Attar, Job and the Metaphysical Revolt*, translated by Wieland Hoban, Cambridge: Polity press.
9. Laytner, anson (1977). *argues with God: A Jewish Tradition*, Jason Aronson Press.
10. Roth, John K (2001). "A Theodicy of Protest" in *Encountering Evil: Live Options in Theodicy* edited by Stephen T. Davis, Louisville: Westminster/John Knox Press.
11. Surin, Kenneth (1986). 'Taking Suffering Seriously' in *Theology and Theodicy*, New York: Basil Blackwell.