



Kharazmi University

Biannual Journal of  
Metaphysical Investigations,  
Vol.3, No. 6, Autumn & Winter 2022-2023

## The Morally Correct Behavior on the Problem of Suffering Theodicy: Do's and Don'ts<sup>1</sup>

Sara Baghdadi<sup>2</sup>

### Abstract

This paper is aimed to explain the moral behavior toward the problem of suffering. The main question is what the morally correct behavior is as to the problem of suffering and what its essential concomitants are? Philosophers and theologians have endeavored to justify the existence of suffering in the world sometimes relying on purely intellectual efforts and sometimes by paying attention to propositions and reports of the scriptures and combining reason and narration. In this regard, they established theodicies and defenses that are meant for suffering. From this paper's point of view, we must distinguish between two subjects: (i) the suffering; and (ii) the suffering person; and the concept of morally correct behavior on suffering is formed in line with this distinction. Do intellectual preoccupations, such as theodicy and defense, have something to do with the morally correct behavior toward suffering? Based on general two titles the answer is presented: theoretical foundations and management of the suffering situation, which respectively include the analysis and definition of concepts such as suffering, theodicy and defense, epistemological perspectives, and the like; and the essence of morally correct behavior on the problem of suffering. Indeed, subjects that will be discussed in the section on theoretical foundations will clarify the role of ethics in the problem of suffering in an analytical way and, leads us to the conclusion that theodicy, by its very nature, has nothing to do with morally correct behavior towards the problem of suffering and doesn't care about it.

---

<sup>1</sup> . **Research Paper**, Received: 2/11/2022; Confirmed: 2/12/2022.

<sup>2</sup> . PhD in Philosophy of Religion, Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran, (s.baghdadi@ihcs.ac.ir).

**Keywords:** the Problem of Suffering, the Morally Correct Behavior, Theodicy, the Suffering Person.

### **Introduction**

Evil has occupied the minds of philosophers for a long time to the extent that the concept of the problem of evil is formed in the terminology of the philosophy of religion. The problem of evil meant to show that the existence of evil in a world created by an omniscient, omnipotent, wholly benevolent, and omnipresent God, is unjustified. But the focus of discussion, according to the title of the article, is the problem of suffering and from here it is obvious that suffering and evil are two distinctive things. In order to clarify discourses as much as possible philosophers tried to distinguish between three concepts of pain, suffering, and evil. Jacob Neusner, for instance, is the one who defined evil and suffering in three recent concepts. In *Wandering in Darkness: Narrative and the Problem of Suffering*, Professor Eleonore Stump has presented a detailed explanation of the concept of suffering, and also in an article titled *the Mirror of Evil* she distinguishes between evil and suffering. In the following, we base our discussion on the presupposition that we, intuitively, know it's morally wrong to talk to one who is a sufferer about why she endures such suffering. Based on an analytical method and presenting rational reasons, the current paper endeavors to show the philosophical aspects of this assertion. This article is organized into two general sections: (i) descriptions and definitions as preliminary discourses; (ii) criticism and evaluation which follows the title of the problem of suffering: managing the suffering situation. Among the subjects discussed in the first part triplet epistemological perspectives and, the concepts of sympathy and empathy are included. The second part includes items such as the question of why me? Criticism of theodicy according to philosophers, my assessment of theodicy, and finally explaining of morally correct behavior on the problem of suffering.

### **The problem of suffering**

But why the problem of suffering is so important? The response is that suffering challenges the coherence of theistic doctrines. An atheist posits that the simultaneous existence of suffering or pointless suffering and omniscient, omnipotent, wholly good, and omnipresent God leads to a contradiction. In this situation, the attributes of God should be modified or, a morally sufficient reason must be presented concerning the justification of the existence of suffering.

### **Definition of suffering**

Generally, suffering is considered an evil situation where a conscious, sentient being is exposed to it, so that the subject's heart's desire would be violated. After all, considering the fact that the formulation of the problem of suffering is the same as the formulation of the problem of evil it can be said that it is suffering that draws our attention to the concept of morally correct behavior.

### **Theodicy and defense**

According to theodicy and defense, God has morally sufficient reason for allowing suffering. Pursuant to stump's point of view and some other philosophers a defense is a story that tells us that the simultaneous existence of God and suffering does not entail a contradiction. Therefore, unlike theodicy, which seeks to state real reasons for suffering, defense explains possible ones.

### **Triplet epistemological perspectives**

Triplet epistemological perspectives include first-person experience, second-person experience, and third-person experience. Each indicates, in its own right, the subject's specific sort of encounter with the actual world and, thus generates some unique kind of knowledge.

### **Empathy and Sympathy**

Based on etymology, empathy indicates a situation in which the subject is emotionally united with another and, experiences exactly the same feeling that the suffering person has experienced. But, sympathy means to have an agreement.

### **Management the suffering situation**

Now, let's engage with the question of what's the role of theodicy and defense in the problem of suffering. The answer depends on the essence of morally correct behavior and the nature of suffering. Ethics, in short, cannot and should not, such as reason does, encounter suffering from a neutral point of view.

### **Question Why me?**

(i) suffering is an experiential situation; (ii) suffering is intra-subjective which means (1) with respect to the suffering person counted as an individual experiment and therefore the question of Why me is formed (2) suffering is an intuitive knowledge.

### **Criticism of theodicy**

According to the vast literature on the philosophy of religion, some philosophers assert that theodicy justifies the existence of suffering despite

its disruptive effects in the world and others hold that theodicy ignores God's responsibility for suffering.

#### **Criticism of theodicy from the paper's point of view**

Like other reason's judgments, theodicy and defense as intellectual efforts are universal, and since the question '*Why me?*' entails a particular situation, they cannot answer to it.

#### **Morally correct behavior as to the problem of suffering**

In this regard, we must distinguish between two subjects: (i) the suffering; and (ii) the suffering person. The second one is the subject of humanity and obligation as a moral norm. And thus, the correct morally behavior on the problem of suffering, as we will see, is realized in the second-person perspective.

#### **Conclusion**

According to its nature, theodicy ignores emotional persuasion since it's not aimed at managing the suffering situation at all.

#### **References:**

- Cassell, Eric Jonathan (1991), *the Nature of Suffering and the Goals of Medicine*, New York, Oxford University Press.
- Gilbert, Paul (2017), *Human Nature and Suffering*, London and New York, Routledge.
- Gomila, Antoni; Pérez, Diana (2018), "Mental Attribution in Interaction: How the Second Person Perspective Dissolves the Problem of Other Minds", *Daimon, Revista Internacional de Filosofía*. Pp. 75-86.
- Pauen, Michael. (2012). "The Second-Person Perspective". *Inquiry*. Pp. 1-33.
- Riddle, J. E. (1843). *A Complete English-Latin and Latin-English Dictionary*. London: Longman.
- Rizzolatti, Giacomo; Fogassi, Leonardo; Gallese, Vittorio (2006), "Mirrors In the Mind", *Scientific American*, Vol. 295. No. 5. Pp. 54-61.
- Stump, Eleonore (1994), "The Mirror of Evil", In Thomas V. Morris. (ed.). *God and Philosophers: the Reconciliation of Faith and Reason*. Oxford: Oxford University Press.



دوفصلنامه علمی پژوهش‌های مابعدالطبیعی،

سال سوم، شماره ۶، پاییز و زمستان ۱۴۰۱

## مواجهه اخلاقاً درست در مسأله رنج تئودیه پردازی: بایدها و نبایدها<sup>۱</sup>

سارا بغدادی<sup>۲</sup>

### چکیده

هدف این مقاله طرح منظر اخلاقی ناظر بر مسأله رنج است. پرسش اصلی تحقیق آن است که مواجهه اخلاقاً درست با مسأله رنج کدام است و چه لوازمی دارد؟ فلاسفه و الهیدانان گاه با تکیه بر مساعی صرفاً عقلی و گاه با مورد توجه قرار دادن گزاره‌ها و گزارش‌های متن مقدس و تلفیق عقل و نقل درصدد توجیه یا بیان چرایی وجود رنج در عالم برآمده‌اند. همچنان که انتظار می‌رود، این دست مساعی، که در قالب تئودیه و دفاعیه مطرح شده‌اند، بر موضوع رنج متمرکز هستند. مقاله پیش‌رو بر آن است که در مسأله رنج می‌بایست بین دو موضوع رنج و فرد رنج‌دیده تمایز قائل شد و در راستای همین تمایز است که مسأله مواجهه اخلاقاً درست با رنج شکل می‌گیرد. آیا مشغله‌های عقلی‌ای چون تئودیه و دفاعیه، رفتار اخلاقاً درست را نیز در قبال مسأله رنج کفایت می‌کنند؟ در راستای پاسخ به پرسش اخیر، دو عنوان کلی مبانی نظری و تدبیر وضعیت رنج‌آمیز طرح خواهد شد که به ترتیب ناظر بر تحلیل و تعریف مفاهیمی چون رنج، تئودیه و دفاعیه، منظرهای معرفتی و مانند آن؛ و ماهیت و چیستی مواجهه اخلاقاً درست در مسأله رنج می‌باشند. در واقع، مباحثی که در بخش مبانی نظری بدان‌ها پرداخته خواهد شد، به شیوه‌ای تحلیلی جایگاه اخلاق در مسأله رنج را روشن نموده و ما را به این نتیجه رهنمون می‌شود که تئودیه پردازی بنا بر سرشت خود، مقتضی رفتار اخلاقاً درست در قبال مسأله رنج نبوده و دغدغه آن را ندارد.

**کلیدواژه:** مسأله رنج، مواجهه اخلاقاً درست، تئودیه، فرد رنج‌دیده.

۱. مقاله پژوهشی، تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۸/۱۱، تاریخ تایید: ۱۴۰۱/۹/۱۱.

۲. دکترای فلسفه دین از پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران،

(s.baghdadi@ihcs.ac.ir)

## ۱. مقدمه

مقاله پیش‌رو با این پیش‌فرض آغاز می‌کند که اغلب ما به‌طور شهودی<sup>۱</sup> می‌دانیم دلیل‌آوری در برابر فرد رنج‌دیده مبنی بر این که چرا به فلان رنج گرفتار آمده به‌منظور تسکین وی رفتاری اخلاقاً نادرست (Morally Incorrect) است. در اینجا، برآنیم تا درستی گزاره‌ی اخیر را، که چه‌بسا در بادی‌النظر ساده می‌نماید، به شیوه‌ای روش‌مند که لازمه‌ی یک تدقیق فلسفی است مدلل نماییم. در این راستا، بطور تلویحی به این نکته نیز اشاره خواهد شد که از حیث نظری دلیل‌آوری در برابر فرد رنج‌دیده یک کنش عقیم (Absurd) است چه، فرد رنج‌دیده اساساً موضوع چنین مناسبات عقلی‌ای قرار نمی‌گیرد. با این اوصاف، لازم است قبل از هر چیز درصدد توضیح یکسری مفاهیم؛ و نیز چرایی طرح این پرسش برآنیم که به چه دلیل اساساً مواجهه اخلاقی با مسأله رنج برای ما حائز اهمیت می‌شود؟ لوازم این مواجهه اخلاقی چیست؟

---

۱. منظور از شهود، شهود اخلاقی (Moral Intuition) است. از اینجا معلوم می‌شود که نظریه اخلاقی مختار در این مقاله که حسب آن معتقد به درست بودن یا نادرست بودن فعل اخلاقی هستیم، نظریه شهودگرایی اخلاقی (moral intuitionism) است که به ما می‌گوید شهودهای اخلاقی شواهد کافی برای صدق یک گزاره اخلاقی را فراهم می‌کنند. به عبارت دیگر، گزاره‌های مشتمل بر بایدها و نبایدهای اخلاقی به‌طور بدیهی و بدون نیاز به استنتاج موجه هستند. با توجه به هدف این مقاله که تامل در رفتار اخلاقاً درست در قبال مسأله رنج می‌باشد و نه ارزیابی نظریه‌های اخلاقی رقیب، در اینجا درصدد طرح مناقشه در شهودگرایی اخلاقی نیستیم و لذا پیش‌فرض ما در این باره موجه بودن این نظریه اخلاقی در اتخاذ رفتار اخلاقاً درست است. در ارتباط با شهودگرایی اخلاقی ببینید:

- Sinnott-Armstrong, Walter. (2002). "Moral Relativity and Intuitionism". *Philosophical Issues*, vol. 12. Realism and Relativism. Pp.305-328.
- Russell, Bruce. (2013). "Intuitionism, Moral". *The International Encyclopedia of Ethics*. Blackwell Publishing Ltd. Pp. 2779-2788.
- Roeser, Sabine. (2005). "Intuitionism, Moral Truth, and Tolerance". *The Journal of Value Inquiry*. Vol. 39. Pp. 75-87.

تعریف رنج، توضیح چرایی اهمیت رنج در فلسفه دین، توضیح تئودیسه (Theodicy) و دفاعیه (Defense)، توضیح منظرهای معرفتی (Epistemological Perspective)، تفکیک مفاهیم همدلی (Empathy) و همدردی (Sympathy)، معادل‌سازی مفاهیم مذکور با منظرهای معرفتی از جمله مواردی هستند که به‌عنوان بخش توضیح مفاهیم ذیل مبانی نظری بحث می‌گنجند. شایان ذکر است که این دست تحلیل‌ها و تدقیق‌های فلسفی خود به خود ما را به تفکیک میان دست کم دو نوع مواجهه رهنمون می‌شوند: الف) مواجهه نظری؛ و ب) مواجهه اخلاقی. به دیگر سخن، دغدغه مسأله رنج در دو سطح علمی و آکادمیک؛ و تدبیر وضعیت رنج‌آمیز قابل طرح می‌گردد. در مواجهه نظری یا سطح علمی موضوع بحث، رنج و در مواجهه اخلاقی موضوع بحث، فرد رنج‌دیده است. در اینجا است که پای هنجارهای اخلاقی و بایدها و نبایدها، پرسش از چیستی مواجهه اخلاقی و لوازم آن به میان کشیده می‌شود.

## ۲. مبانی نظری

### ۲.۱. مسأله رنج

مسأله رنج از دیرباز یکی از دغدغه‌های اصلی خداباوری بوده است، به این معنا که مسأله اخیر در جبهه خداانا‌باور، دست‌آویز حائز اهمیت بر ضد خداباوری محسوب می‌شود، ولو این که با تلاش‌های فیلسوفان دینی چون آلوین پلنتینگا دیگر نفس وجود رنج با وجود خدا در تعارض نباشد، همچنان مسأله رنج گزاف یا بی‌وجه (Pointless) در مرکز توجه بوده و از این حیث اهمیت خود را حفظ کرده است. از این رو، هم در گفتمان‌های درون‌سنت، که نقش متون مقدس نیز در فریبهی این دست گفتمان‌ها غیرقابل انکار است، و هم گفتمان‌های برون‌سنت فیلسوفان دین در صدد ارائه دلایل اصطلاحاً اخلاقاً کافی جهت بیان چرایی وجود رنج در عالم برآمده‌اند. اصل استدلال از این قرار است که چه طور می‌توان با وجود خدای همه‌دان، همه‌توان، و خیر محض وجود رنج گزاف یا بی‌وجه را در عالم توجیه نمود؟ چه،

بدوا چنین می‌نماید که جمع این دو گزاره مستلزم تناقض باشد یعنی، چنانچه معتقد به وجود خدای همه‌دان، همه‌توان و خیر محض به معنای دقیق کلمه باشیم در آن صورت وجود رنج در عالم توجیهی نخواهد داشت و اگر رنج در عالم وجود دارد، که بنابر شواهد غیرقابل تردید وجود دارد، پس، یا خدایی با اوصاف سه‌گانه وجود ندارد یا دست کم نیازمند جرح و تعدیل در اوصاف سه‌گانه گفته شده هستیم. بنابراین، فیلسوفان دین برآند تا دلیل اخلاقاً کافی‌ای برای مجاز دانستن رنج توسط خدایی که هر سه وصف را دارا می‌باشد ارائه کنند. این دست تلاش‌های عقلی عمدتاً ذیل دو عنوان تئودیهسه یا پاسخ دادباورانه و دفاعیه می‌گنجند. در ادامه ابتدا به تعریف رنج و سپس توضیح مفاهیمی که پیشتر بدان‌ها اشاره شد می‌پردازیم تا از این ره‌گذر تمهیدات لازم برای مدلل‌سازی ایده اولیه مقاله مبنی بر ناکارآمدی تئودیهسه-پردازی در مواجهه اخلاقاً درست با مسأله رنج فراهم گردد.

## ۲.۲. تعریف رنج

از آنجا که با توجه به سیر تطوّر مباحث در سامان فلسفه دین، به مسأله شرّ قبل از مسأله رنج پرداخته شده است، جا دارد قبل از تعریف رنج، تعریفی از شرّ ارائه شود. جیکوب نوسنر در کتاب خود با عنوان شرّ و رنج (Evil and Suffering) تعریفی از شرّ در جهان‌بینی‌های توحیدی، هندویسم چندخدایی و نیز بودیسم ارائه می‌کند. در اینجا به تعریف ایشان در سنت‌های دینی ابراهیمی بسنده می‌کنیم. بنابر این تعریف، با توجه به سرشت توحیدی این سنت‌ها، تدبیر امور عالم بر عهده تنها یک خداست و باز با توجه به این که چنین خدایی همه‌توان و همه‌دان است، مسؤلیت تمام امور عالم متوجه اوست. این خدا می‌تواند خوب یا بد، عادل یا ظالم باشد، اما نمی‌تواند هر دو شقّ جفت اوصاف گفته شده را دارا باشد. از طرفی، شرّ ثمره فعل عمدی‌ای است که در برابر اراده خدا قرار می‌گیرد. بنابراین، شرّ عصیان یا غفلتی است که در تعارض با خواست و اراده الهی، به‌طور ارادی از نوع انسان سر می‌زند (Neusner, 1998, p 2-3). اما، رنج از نظر پل گیلبرت، روانشناس بالینی معاصر، محصول

تکامل سیستم‌های شناختی‌ای است که تقریباً از ده هزار سال پیش به این سو در انسان شکل گرفته‌اند. سیستم‌های مذکور، محرک‌هایی هستند که در مغز ما تکامل یافته و به همان اندازه که در مواجهه با یک رخداد واقعی عکس‌العمل نشان می‌دهند به تصورات نمادین و صور خیالی پاسخ می‌دهند. این محرک‌ها سیستم فیزیولوژیکی ما را، اعم از عواطف و انگیزه‌ها، تحت تاثیر خود قرار می‌دهند (Gilbert, 2017, p xxvii). وجود این محرک‌ها از یکسو و حس هویت شخصی (Sense of self-identity)، که مولد تظاهرات نمادین از خود است و نیز توانایی خودپایشی (Self-monitoring) که مسؤول نظارت بر احساسات و عواطف ما می‌باشد از سوی دیگر، نقش بسیار مهمی در ایجاد مشکلات روانی و از آن جمله رنج دارد (Ibid, p xxviii). مجموع اینها ما را در برابر فقدان‌ها آسیب‌پذیر، و مستعد قرار گرفتن در معرض نقد کرده، و رنج واقع می‌شود. چه، به زعم گیلبرت رنج زمانی اتفاق می‌افتد که فرد خود شخصی خویش که منظور از آن فردیت است را در خطر می‌بیند. نکته حائز اهمیت این‌که، این محرک‌های تکامل یافته خالق عواطف و انگیزه‌های ما نیستند، بلکه آنها گسترش دهنده و هدایت‌کننده این عواطف هستند (Ibid, p xxix). برخی مصادیقی که گیلبرت برای وضعیت‌های رنج‌آمیز مثال می‌زند از این قرارند: «بعضی از سوی دیگران احساس خطر می‌کنند و از اضطراب‌های گوناگونی رنج می‌برند.»؛ «بعضی دیگر احساس می‌کنند ساخته‌اند و بازنده هستند» (Gilbert, 2017, p 308). به‌طور کلی، وضعیت‌های رنج‌آمیز محصول احساس مزمنی هستند که سوژه تجربه می‌کند مبنی بر از دست دادن امنیت و اعتماد به نفس به‌عنوان یک موجود اجتماعی و در ارتباط با هم‌نوعان خود (Ibid, p309). اریک جاناتان کسل نیز، به‌عنوان پزشک و متخصص اخلاق زیستی (Bioethics)، یکی از وجوه تمایز درد رنج را در موضوع این دو می‌داند. از نظر وی، رنج شخص را درگیر می‌کند یعنی، برخلاف درد موضوع رنج بدن نیست بلکه، این شخص است که گرفتار رنج می‌شود (Cassell, 1991, p vii). کسل رنج را محصول از دست رفتن حیثیات مختلف شخصیت می‌داند، از

جمله این حیثیات می‌توان به بدن، ذهن ناخودآگاه، آینده مورد انتظار، نسبت‌ها و روابط و غیره اشاره نمود. هر وضعیت رنج‌آمیزی می‌بایست در ارتباط با یک شخص و یک زمان مشخص تعریف شود. اگر آسیب وارده به قدر کافی بزرگ باشد، رنج ایجاد می‌شود. رنج محصول یک فقدان غیرقابل جبران است. بنابراین، هر آسیبی رنج نیست (Ibid, p43-4). آسیب وارده در قالب احساساتی چون اندوه، خشم، افسردگی، غم و مانند آنها تظاهر می‌یابد. نزد وی، احساس رنج امری سوژکتیو است که از اعماق وجود فرد سر برمی‌آورد (Ibid, p 183). از طرفی، فلاسفه نیز به تعریف رنج پرداخته‌اند. از آن جمله، فیلسوف معاصر النور استامپ است.<sup>۱</sup> استامپ که مخصوصاً به مفهوم رنج می‌پردازد اجمالاً، دو شرط را برای تحقق یک وضعیت رنج‌آمیز برمی‌شمرد: اول، عدم تحقق خواست قلبی؛ و دوم، متعلق رنج. نزد ایشان، رنج لزوماً در ارتباط با یک موجود دارای احساس و عاطفه معنا دار می‌شود. از دیگر سو، استامپ مسأله رنج را به‌طور ویژه در انسان مورد بررسی و تامل قرار داده است و لذا جمع این نکته با نکته قبلی، وی را به این نتیجه رهنمون می‌شود که این رنج انسان است که ما را به اندیشیدن در مورد شر و امی دارد و مسأله‌ای چون مسأله شر را به یکی از پرسش‌های خطیر و حائز اهمیت بشر متفکر تبدیل می‌نماید (Stump, 1994, p 235). بنابراین، زمانی که وضعیت شرآمیزی احساسات و عواطف ما را به خود مشغول می‌کند، رنج واقع شده است.

### ۲،۳. دفاعیه و تئودیه

اجمالاً، دو نوع پاسخ به مسأله رنج (شر) وجود دارد: پاسخ نقضی یا دفاعیه و پاسخ دادباورانه یا تئودیه. دفاعیه درصدد است تا اثبات نماید جمع بین وجود خدای همه‌دان، همه‌توان و

<sup>۱</sup>. در ارتباط با تعریف رنج از منظری فلسفی همچنین ببینید:

- Neusner, Jacob. (1998), *Evil and Suffering*, Eugene: Wipf and Stock. Pp. 1-5.
- Stump, Eleonore. (2010), *Wandering in Darkness Narrative and the Problem of Suffering*. New York: Oxford University Press.

مواجهه اخلاقاً درست در مسأله رنج تئودیسسه پردازی؛ بایدها و نبایدها/ سارا بغدادی / ۱۲۵

خیر محض با رنج منطقاً مستلزم تناقض نیست و این کار را با ارائه دلایل اخلاقاً کافی در جانب خداوند برای مجاز دانستن رنج (شر) در عالم انجام می‌دهد، دلایلی که عقلاً ممکن و موجه هستند.

پاسخ دادباورانه یا تئودیسسه با اتخاذ این پیش‌فرض که قطعاً وجود رنج (شر) منافی وجود خدای همه‌دان، همه‌توان و خیر محض نیست، در صدد بیان دلایل واقعی وجود رنج (شر) در عالم است.

### ۳. سه منظر معرفتی

قبل از ورود به بحث در باب مواجهه اخلاقاً درست با فرد رنج‌دیده، تفکیک دیگری را در ارتباط با مسأله رنج لازم می‌دانم و آن تفکیک میان سه منظر تجربی یا معرفتی اول شخص، دوم شخص و سوم شخص است که به ترتیب تجربه یا معرفت اول شخص، تجربه یا معرفت دوم شخص و تجربه یا معرفت سوم شخص نامیده می‌شوند. از این جهت اینها را به ترتیب منظر تجربی و معرفتی می‌نامیم که هر کدام به نوبه خود مبین مواجهه سوژه با جهان واقع در مقام ابژه یا از سرگذراندن یک تجربه از یکسو و به تبع آن تولید سه نوع شناخت به ترتیب اول شخص، دوم شخص و سوم شخص از سوی دیگر می‌باشند. منظرهای سه‌گانه معرفت-شناختی سه وضعیت کاملاً متمایز مفهومی بوده و هر یک از حیث هستی‌شناختی مستقل از دو وضعیت دیگر است. به این معنا که، این سه وضعیت قابل فروکاست به یکدیگر نیستند. پس همان‌طور که گفته شد، وجه ممیزه سه وضعیت اخیر یکم، در نحوه مواجهه سوژه با متعلق شناخت و دوم، در نوع معرفت حاصل است.

#### ۳،۱. منظر معرفتی اول شخص

منظر معرفتی اول شخص سرشت درون‌فردی (intra-subjective) داشته و براساس تامل و درون‌نگری؛ در پی مواجهه مستقیم سوژه با متعلق شناخت، شکل می‌گیرد. این نوع شناخت

یک شناخت شهودی و غیر گزاره‌ای است. به زعم بسیاری از فلاسفه<sup>۱</sup> الف) علم به داده‌های حواس پنج‌گانه؛ و ب) علم سوژه به خود، یا دقیق‌تر بگوییم محتوای آگاهی خویش، از مصادیق این نوع شناخت هستند. همچنان که ملاحظه می‌شود این نوع شناخت بیواسطه و مستقیم بوده و از این‌رو شهودی است. سوژه صرفاً می‌تواند دربارهٔ دریافت‌های درونی خویش، که محصول مواجههٔ مستقیم با دادهٔ حسی یا ابژهٔ درونی است گزارش دهد. اما بیان خود تجربه در قالب گزاره غیرممکن است.

### ۳،۲. منظر معرفتی دوم شخص

معرفت دوم شخص حاکی از موضع معرفتی‌ای است که در آن متعلق شناخت، شخص است به معنایی که بتوان از آن تحت عنوان دیگری یاد کرد. بنابر آنچه گفته شد چنین استنباط می‌شود که منظور از دیگری، فرد نوع انسان است. منظر دوم شخص از منظر اول شخص و سوم شخص کاملاً متمایز است. به دو دلیل، اول آنکه در این منظر معرفتی حالات روانی سوژه معمولاً برای توصیف وضعیت ذهنی موجود در آکده دیگری به کار می‌روند، که لزوماً در یک تعامل، متعلق شناخت سوژه مورد نظر قرار گرفته است. دوم، پیامد معرفت‌شناختی ارزشمندی است که این منظر معرفتی در اختیار ما قرار می‌دهد و آن همانا دسترسی معرفتی به اذهان دیگر یا شناخت آنها است (Pauen, 2012, p 3-4). آنتونی گومیل از قول استفن باترفیل<sup>۲</sup> در توصیف تجربهٔ دوم شخص می‌گوید: زمانی که دو نفر در یک تعامل - (Interaction) مستقیم چهره به چهره مشارکت می‌کنند، تظاهرات تنانی (Expressive Aspects of the Body) حائز اهمیت هستند. از این‌رو، بدن شرط لازم شکل‌گیری این نوع تعامل است (Gomila, 2018, p 81). تظاهرات تنانی دربردارندهٔ مولفه‌هایی چون حالات

<sup>۱</sup>. در این رابطه ببینید:

- Russell, Bertrand (2001), *The Problems of Philosophy*, New York, Oxford University Press.

<sup>۲</sup>. Butterfill, S. (2012), "Interacting minds readers". *Philosophical Studies*, Vol. 165. Pp. 841-863.

چهره، لحن صدا، حجم صدا و به‌طور کلی آنچه که در اصطلاح زبان بدن (Body Language) می‌نامیم می‌شوند. پس، دانستیم که معرفت دوم شخص در تعاملات شخصی شکل می‌گیرد و از این حیث معمولاً رخدادی بین فردی (Interpersonal) است. این مواجهه بین فردی یک ماهیت بده-بستانی دارد به این معنا که، هر یک از طرفین تعامل؛ در مقام سوژه، می‌پندارد شخص مقابل، در مقام ابژه، در وضعیت روان‌شناختی مشخصی قرار دارد که از نظر وی یعنی سوژه، شناخته شده است (Ibid, p 81). اما، در پی مطالعات عصب‌شناختی دهه‌های اخیر سیستم عصبی‌ای در قشر خاکستری مغز کشف شده تحت عنوان نوروهای آینه‌ای (Mirror Neurons) که مسئول تولید معرفت دوم شخص به‌شمار می‌آیند. این سیستم نرونی از طریق دوبرابری (Duplication) یا تقلید (Imitation) وضعیت امور مورد مشاهده، که در اینجا تظاهرات تنانی فرد طرف تعامل است، به سوژه در شناخت ذهن شخص مذکور یاری می‌رسانند.

رفتاری که از شخصی سر می‌زند مسیرهای حرکتی (Motor Pathway) را در مغز شخص دیگر فعال می‌کند، مسیرهای حرکتی‌ای که مسئول انجام همان رفتار هستند. طرف دوم به‌طور شهودی آنچه را که طرف اول انجام می‌دهد درمی‌یابد زیرا، مکانیزم آینه به او اجازه می‌دهد کنش یا رفتار طرف اول را نزد خود تجربه کند (Rizzolatti, 2006, p 54).<sup>۱</sup> این تعامل نوعاً دربردارنده یک درگیری عاطفی (Emotional Engagement) نیز هست (Gomila, 2018, p 81).

این شناخت ذهنی، عواطفی را که شخص مورد مشاهده یا ابژه شناخت از سر می‌گذراند دربر می‌گیرد و لذا گویی سوژه عواطف و احساساتی را که ابژه در آن وضعیت امور متشخص از سر می‌گذراند، عیناً تجربه می‌کند. این از آن جهت است که دو طرف تعامل

<sup>۱</sup>. همچنین ببینید:

- Wudneh, Eden & Others (2016), "The Mystery of the Mirror Neuron System". ARC Journal of Radiology and Medical Imaging, Vol 1. Issue 2. Pp 1-4.

در مقام دو فرد از نوع انسان، صورت‌های ذهنی‌ای از عواطف و احساسات مشترک انسانی نزد خود دارند و در وضعیت امور تعامل فراخواندن این صور ذهنی از پیش موجود در خاطره سوژه، همان‌طور که گفته شد، به وی در شناخت ذهن و حالات روانی شخص طرف تعامل یاری می‌رساند.

در تجربه دوم شخص چند ویژگی منحصر بفرد قابل ذکر است که از جمله مهم‌ترین آنها شهودی و غیر گزاره‌ای بودن این نوع معرفت است چه اجمالا، محصول تامل و درون‌نگری سوژه است. تاملی که موضوع آن عواطف و احساساتی است که در سوژه برانگیخته شده‌اند. شناخت حاصل نیز در وضعیت امور تعامل، همچون معرفت اول شخص قابل بیان به شیوه گزارش‌های سوم شخص نیست.

### ۳،۳. منظر معرفتی سوم شخص

شناخت از ره گذر شخص ثالث یا ناظر بیرونی را، که در قالب گزارش، اعم از مکتوب یا شفاهی می‌باشد، معرفت سوم شخص می‌نامیم. سرشت معرفت سوم شخص بر خلاف دو نوع قبلی، غیر شهودی و گزاره‌ای بوده و اتکاء صرف بر شواهد عینی دارد. یکی از خصیصه‌های برجسته معرفت سوم شخص قابلیت صدق و کذب‌پذیری آن می‌باشد که این نوع معرفت را بر خلاف دو نوع قبلی بین‌الذهانی می‌کند. از این رو، این نوع معرفت موضوع گفت و شنوهای فلسفی و علمی قرار می‌گیرد (Pauen, 2012, p 2).

### ۴. تعریف دو مفهوم همدلی و همدردی

بر اساس علم ریشه‌شناسی (etymology) مفهوم 'empathy' از دو جزء تشکیل شده است که عبارتند از یک پیشوند لاتین 'em' به معنای 'in/into' و واژه‌ی 'pathos/pathy' به معنای عواطف و احساسات (Feelings/emotions). بنابراین کلمه 'empathy' حاکی از موقعیتی است که شخص خود را درون احساس دیگری قرار می‌دهد، به عبارت دیگر، در احساس وی شریک می‌شود. اما، مفهوم 'sympathy' نیز از دو جزء پیشوندی لاتین 'sym' به معنای

با، توافق، هماهنگی (Together/whit) و کلمه 'Pathos/pathy' با همان معنای قبلی تشکیل شده و الحاق این دو به هم معنای مایل بودن، توافق داشتن می دهد (Riddle, 1843, p 1009).<sup>۱</sup> خود همراه بودن در اینجا به معنای داشتن فهم مشترک است، یعنی سوژه وضعیت رنج آمیزی را که فرد رنج دیده در آن قرار دارد به عنوان مصداقی از رنج می شناسد. برابر نهاد فارسی این دو به ترتیب همدلی و همدردی است. در همدلی سوژه خود را با فرد رنج دیده یکتو (Oneness) می داند. در حالی که، در همدردی این یکتوانگاری عاطفی و احساسی میان سوژه با فرد رنج دیده اتفاق نمی افتد و لذا سوژه ضمن اذعان به وضعیت رنج آمیزی که فرد رنج دیده در آن قرار دارد، همچنان از حیث احساسی از یک منظر خنثی با وی روبه رو می شود. با این توضیح، چنانچه بخواهیم معادل سازی ای میان دو مفهوم اخیر و دو منظر معرفتی دوم شخص و سوم شخص برقرار نماییم، باید گفت، مفهوم همدلی از طریق منظر معرفتی دوم شخص، و مفهوم همدردی از طریق منظر معرفتی سوم شخص قابل بیان است. با این توضیح که، نظریه پردازی در باب مسأله رنج مشغله ای است که موضوع همدردی قرار می گیرد. به عبارت دیگر، نظریه پردازی درباره مسأله رنج از یک حیث اظهار همدردی با افراد رنج دیده محسوب می شود. اما در همدلی که تجربه دوم شخصی از وضعیت رنج آمیز

۱. در مورد معنای دو کلمه (sympathy) و (empathy) در انگلیسی و به تبع آن برابرنهادهای فارسی ایشان اختلاف نظر وجود دارد که به نظر می رسد بیش از آن که مبنای علمی قابل قبولی در کار باشد، بی دقتی و عدم ریشه شناسی دو واژه منشا این اختلاف نظر بوده است. به هر حال، همچنان که در متن مقاله اشاره شد دو واژه با دو پیشوند در اصل لاتین (sym) و (em) آغاز می شوند و معناگذاری درست این دو واژه منوط به معنای همین دو پیشوند است که به تفصیل گفته شد. در همین رابطه ببینید:

- Edson Escalas, Jennifer; Stern, Barbara B. (2003). "Sympathy and Empathy: Emotional Responses to Advertising Dramas". Oxford University Press: Journal of Consumer Research. Vol. 29, No. 4. Pp. 566-578.
- Knox, Kelly. (2019). The Etymology of Sympathy and Empathy.
- <<<https://www.poetsin.com/mental-health/the-etymology-of-sympathy-and-empathy-by-kelly-knox/>>>

به دست می‌دهد، سوژه در نسبت یکتویی با فرد رنج‌دیده قرار می‌گیرد؛ احساس وی با احساس با فرد رنج‌دیده یکی شده و رنج و درد وی را عیناً تجربه می‌کند.

### ۵. مسأله رنج: تدبیر وضعیت رنج‌آمیز

با توجه به این که گفته شد موضوع یا متعلق رنج ساحت احساس و عاطفه بشری است، این پرسش که مواجهه اخلاقاً درست با فرد رنج‌دیده، چه نوع مواجهه‌ای می‌تواند باشد حائز اهمیت می‌شود. به‌طور طبیعی در مواجهه با رنج، در مقام یک ناظر بیرونی، درصدد تدبیر وضعیت مزبور برمی‌آییم. در راستای تدقیق در موضوع اخیر، تفکیکی مطرح می‌شود و آن میان دو ساحت بحث و نظر یا منظر عقلی و توجیهی؛ و ساحت تسلا و اقناع عاطفی (Emotional Persuasive) است. زمانی که در مورد تدبیر وضعیت‌های رنج‌آمیز صحبت می‌کنیم، مصادیقی از رنج مدنظر ما هستند که محصول فقدان‌هایی غیرقابل جبران هستند. بنابراین، مثلاً خراب شدن یک دوچرخه در شرایطی معمولی مورد نظر نیست، بلکه رخدادهایی موضوع بحث هستند که همه زندگی فرد رنج‌دیده و گاه ساحت‌های وجود وی را تحت الشعاع خود قرار می‌دهند. پیشتر به منظرهای معرفتی پرداختیم تا بگوییم رنج به‌عنوان یک واقعیت در کدام‌یک از آن سه وضعیت تجربه می‌شود چه، تعیین این نکته به ما در مواجهه اخلاقاً درست با وضعیت رنج‌آمیز یاری می‌رساند.

### ۶. پرسش 'چرا من؟'<sup>۱</sup>

از مجموع آنچه در تعریف رنج گفته شد چند نکته در باب ماهیت آن روشن می‌شود: اول، رنج یک وضعیت امور تجربی است. به این معنا، که هرچند بنا بر تفصیل گیلبرت، محرک‌های رنج ذهنی باشند، اما خود رنج سرشتی سیستماتیک و غیرذهنی یا به عبارت دیگر وجودی دارد. دوم، رنج سوژکتیو است به این معنا که الف) به واسطه شخص رنج‌دیده متشخص و منحصر بفرده می‌شود؛ در اینجا مفهوم رنج من (My Suffering) و به تبع آن

<sup>۱</sup> . Why does it have to be me and not someone else? Why me?

پرسش مهم 'چرا من؟' شکل می‌گیرد؛ و ب) محصول یک معرفت بیواسطه و شهودی است. به دنبال علم به ماهیت رنج پرسش‌هایی ناظر بر چیستی مواجهه با آن شکل می‌گیرند. از آن جمله: آیا پرداختن به توجیه نظری، یا به عبارت دیگر، نظریه پردازی در باب چرایی وقوع چنان حادثه‌ای برای شخص رنج‌دیده اخلاقاً قابل قبول است؟ و آیا اساساً چنین مواجهه‌ای معنادار است؟ طبیعتاً این بحث همچون قاطبه مباحث فلسفی مسبوق به سابقه است. از این جهت در ادامه، اول، مروری داریم بر آراء از پیش موجودی که مخالف تئودسیسه پردازی در مسأله رنج هستند؛ و دوم، عدم کارآرایی تئودسیسه پردازی در مواجهه با فرد رنج‌دیده از منظر نگارنده مقاله بررسی می‌شود.

#### ۷. نقد تئودسیسه پردازی

همچنان که انتظار می‌رود، اقامه دفاعیه و تئودسیسه پردازی معمولاً توسط فیلسوفان متاله انجام شده است؛ چه مسأله رنج به عنوان یکی از بزرگترین چالش‌های خداباوری از افقی قدرتمند بر این نحله فکری سایه افکنده است. اما به تدریج از دل همین سنت خداباوری انتقادهایی به اصل دفاعیه و تئودسیسه پردازی وارد آمد. در کتاب دو جلدی درباره شر که مجموعه مقالاتی پیرامون مسأله شر است، چندین مقاله با موضوع نقد تئودسیسه پردازی به چشم می‌خورد. در اینجا مروری اجمالی بر این مواضع انتقادی خواهیم داشت. از آن جمله، جان کی. راث (John K. Roth) در مقاله خود تحت عنوان *اعتراض (A Theodicy of Protest)*، مقاله‌ای که در جلد دوم کتاب درباره شر منعکس شده است، با ضعیف برشمردن استدلال‌های تئودسیسه، بر آن است که حجم رنج و شر در دنیا به حدی است که تئودسیسه پردازی برای توجیه آن عملاً یک مساعی عقیم است. «در برابر پرسش‌هایی که درباره تلفات [در طول تاریخ] پرسیده می‌شود پاسخ‌هایی می‌دهند که یا زیاده است یا ناکافی.» (راث، ۱۳۹۷، ج ۲، ص ۱۴۹). به علاوه، راث مدعی مشروعیت بخشی تئودسیسه به شر می‌باشد. مورد اخیر هم از نظر راث و هم بسیاری فلاسفه دیگر، که منتقد تئودسیسه پردازی در مسأله شر هستند، یک

نقص حائز اهمیت است. «مهم نیست چه اتفاقی بیفتد، در هر حال کار خدا در تجویز شر تقریباً به طور کامل ناموجه است» (همان، ص ۱۴۲، ۱۷۴). یکی دیگر از منتقدین سرسخت تئودیه‌پردازی کنث سورین (Kenneth Surin) است. وی ضمن چندین مقاله، تئودیه‌پردازی نظری را مورد انتقاد قرار می‌دهد. «تئودیه‌ها از نگاه [سورین] اگر عملی نباشند و به کار رنج قربانی نیایند، در واقع به هیچ کار نمی‌آیند» (پورمحمدی، ۱۳۹۷، ج ۲، ص ۴۷۴-۴۸۴). همچنین، مقالاتی با موضوع اخلاق تئودیه، تئودیه را از منظر اخلاقی نقد کرده‌اند. موضوعاتی چون فرمان‌های الهی اخلاقاً شنیع، جهنم، درد و رنج حیوانات در این رابطه بحث شده‌اند.<sup>۱</sup> به عنوان مثال، نیک تراکاکیس (Nick Trakakis) در مقاله خود با عنوان ضد تئودیه (Antitheodicy) مدعی است هر مواجهه عقلی‌ای که به طور معناداری از تبیین یا پذیرش رابطه بین خدا با رنج بپرهیزد، مذموم است و تئودیه دقیقاً همان مواجهه‌ای است که این کار را انجام می‌دهد. وی همچنین اشکالات اخلاقی‌ای را که ناظر بر تئودیه بوده و باعث چرخش موضع نظریه‌پردازان از تئودیه به ضد تئودیه شده است برمی‌شمرد:

اول، چارچوب غایت‌شناختی تئودیه، به این معنا که هر رنجی هدفی را دنبال می‌کند و این به نوبه خود باعث می‌شود مفاهیم تقصیر، مسئولیت و تبیین برای ما رنگ ببازند. دوم، تئودیه ما را به جانب انفعال و تقدیرباوری سوق می‌دهد. و سرانجام سومین اشکال اخلاقی وارد بر تئودیه آن است که تئودیه فرد انسان را نه غایت فی نفسه، بلکه وسیله‌ای در راستای تحقق غایتی خاص می‌داند (تراکاکیس، ۱۳۹۷، ج ۱، ص ۵۱۱-۵۱۳).

#### ۷. نقد تئودیه‌پردازی از منظر نگارنده مقاله

از تعریف رنج، اعم از تعریف زیست‌شناختی و فلسفی آن، چنین برمی‌آید که شر با لحاظ فرد مبتلا بدان، رنج به شمار می‌آید. بنابراین، و با توجه به جمع‌بندی مطالبی که در باب

---

۱. مقالاتی با موضوع نقد اخلاقی تئودیه‌پردازی عمدتاً در جلد اول از کتاب دو جلدی درباره شر گنجانده شده و بخش مشبعی از کتاب را به خود اختصاص می‌دهند.

تفکیک‌های چندگانه گفته شد، فرد رنج دیده تجربه اول شخصی از یک وضعیت رنج‌آمیز را پشت‌سر گذاشته است. به عبارت دیگر، آنچه در اینجا بیش از هر چیز حائز اهمیت است تشخیص و فردیت یک وضعیت رنج‌آمیز است. یکی از تبعات این تشخیص، شکل‌گیری پرسش 'چرا من؟' است که خود به احساس تنها ماندن و وانهادگی دامن می‌زند. اما، تئودیسه‌پردازی یک مشغله عقلی است که هم آن معطوف به توجیه رنج و (شر) است؛ بیان چرایی وجود رنج و (شر) در عالم. تئودیسه‌پرداز درصدد است تا در سایه توجیه رنج، باور صادق موجهی در ارتباط با مسأله اخیر در حیطه جهان‌بینی خداپاورانه خویش اقامه نماید، باوری که ضمن اذعان به وجود رنج و (شر)، عالم را مخلوق خدای همه‌دان، همه‌توان و خیر محض می‌داند. از اینجا به چند نکته رهنمون می‌شویم:

اول، تئودیسه‌پردازی به‌عنوان یک تلاش نظری از منظر سوم شخص یا ناظر بیرونی تحقق می‌یابد، یعنی از منظر کسی که لزوماً در وضعیت رنج‌آمیز قرار ندارد.

دوم، تئودیسه‌پردازی به‌عنوان یک تلاش عقلی موضوع وضعیت امور رنج‌آمیز نیست، چه عقل از منظری خنثی و بدون سوپه‌گیری‌های احساسی با جهان واقع مواجه می‌شود. سوم، تئودیسه و دفاعیه در مقام ثمره تعقل و همچون سایر احکام عقلی دارای خصیصه جهان‌شمولی و کلی‌نگری هستند. از این‌رو، از پاسخ به پرسش 'چرا من؟' که مشخصاً بر یک وضعیت جزئی و متشخص متمرکز است عاجز می‌باشند.

چهارم، تئودیسه و دفاعیه در مقام مشغله عقلی با اقناع عاطفی، که در ادامه بدان خواهیم پرداخت، دو موضعی هستند که در مقابل یکدیگر قرار گرفته و با هم قابل جمع نیستند. به بیان دقیق‌تر، دفاعیه یک مدل مفهومی و تئودیسه در قالب باور صادق موجه از افقی معرفت-شناختی به مسأله رنج می‌پردازند و همچنان که ملاحظه می‌شود، صادق بودن در دفاعیه، به این معنا که ایده معقولی است و در تئودیسه به معنای تطابق داشتن با واقعیت، و موجه بودن

به معنای ابتناء داشتن بر دلیل<sup>۱</sup> جزو لوازم پذیرش این دو به‌عنوان معرفت است. در حالی که، اقناع عاطفی و احساسی اساسا به دنبال ارائه دلیل معقول به‌قراری که گفته شد نبوده و از این‌رو، لزوما یک مشغله عقلی نیست.

از مجموعه چهار نکته اخیر، این موضع نگارنده مقاله که از حیث نظری فرد رنج‌دیده اساسا موضوع مناسبات عقلی‌ای چون تئودیه‌پردازی قرار نمی‌گیرد، اثبات می‌شود.

## ۸. مواجهه اخلاقا درست با مسأله رنج

### ۸.۱. اقناع عاطفی

به‌طور شهودی برآنیم که اتخاذ مواجهه اخلاقا درست با مسأله رنج بیش از هر چیز یک وظیفه است که بر عهده ما، به‌عنوان فرد نوع انسان، قرار دارد. تا اینجا گفته شد که رنج ساحت احساس و عواطف شخص رنج‌دیده را درگیر می‌نماید، به‌گونه‌ای که به احساس تنها ماندن و وانهادگی دامن می‌زند، و پرسشی که چه‌بسا تمام عمر شخص مزبور را به خود مشغول می‌نماید: 'چرا من؟' روال گام به گام بحث مستلزم ذکر یک نکته است: در ارتباط با مسأله رنج باید بین دو موضوع الف) رنج؛ و ب) فرد رنج‌دیده تمایز نهاد. همین تمایز است که ما را به تمایزهای بعدی، که همانا تمایز بین وضعیت تجربی دوم شخص و سوم شخص؛ و نیز همدلی و همدردی است وامی‌دارد.

موضوع (متعلق) انسانیت یا وظیفه چونان هنجار اخلاقی، فرد رنج‌دیده است. رنج موضوع تاملات عقلی و نظریه‌پردازی‌های فلسفی است که گفته شد از منظر سوم شخص تحقق می‌یابند. با لحاظ این پیش‌فرض که فرد رنج‌دیده دغدغه یک مواجهه اخلاقا درست است، و با توجه به توضیحاتی که در تفکیک منظرهای معرفتی سه‌گانه گفتیم، به نظر می‌رسد مواجهه

---

۱. شروطی که برای تئودیه و دفاعیه قابل دفاع عقلی برشمردیم، بر اساس عرفی‌ترین گفتمان معرفت-شناسی است.

اخلاقا درست با مسأله رنج از منظر دوم شخص تحقق می‌یابد. یعنی به معنای دقیق کلمه، همدلی کردن با فرد رنج‌دیده. چه، برخلاف همدردی، که صرفاً فهم و قبول یک وضعیت- امور به‌عنوان یک وضعیت امور رنج‌آمیز بود، همدلی مستلزم داد و ستد احساسی و عاطفی بین شخص همدل در مقام سوژه و شخص رنج‌دیده در مقام ابژه است. گفتیم که تجربه دوم شخص و به تبع آن شناختی که از این رهگذر به دست می‌آید، یک تجربه مبتنی بر تامل و درون‌نگری و معرفتی شهودی و مستقیم و بیواسطه است. همین خصلت‌های تجربه دوم شخص است که در مواجهه با شخص رنج‌دیده، فرد همدل را به تجربه واحد و شناخت یکسانی با او رهنمون می‌شود، تجربه و شناختی که ناظر بر رخداد رنج‌آمیزی هستند که واقع شده است؛ گویی سوژه عیناً چونان رنجی را تجربه کرده است. از جمله پیامدهای چنین رهیافتی به مسأله رنج می‌توان به موارد زیر اشاره نمود:

اول، احساس تنها بودن و وانهادگی در شخص رنج‌دیده تسکین می‌یابد. دوم، چنین رویارویی‌ای به ما در فهم تجربی رنج یاری می‌رساند. به عبارت دیگر، تفهیم تجربی رنج، به دلیل درگیر شدن عواطف و احساس سوژه و فراتر رفتن از ساحت صرفاً ذهنی وی، چه‌بسا به نوبه خود تعهدات اخلاقی بیشتر و بهتری را به دنبال خواهد داشت، تعهداتی که به کاستن از حجم درد و رنج موجود در جوامع بشری می‌انجامند.

## ۹. نتیجه‌گیری

از آن‌چه ضمن این مقاله گفته شد چنین نتیجه می‌شود که چنانچه غایت فلسفه را اجمالاً، تعامل با جهان واقع بدانیم، تعاملی که بر شناختی عقلی از واقعیت ابتناء دارد، بایسته است که فرد انسان نیز در مقام جزئی از این واقع، موضوع فلسفه قرار بگیرد. در این صورت، لحاظ فرد به‌عنوان محمل رنج برانگیزاننده حساسیت‌های اخلاقی خواهد بود. تئودیسه پردازی با توجه به سرشت خود اقناع عاطفی را مغفول می‌گذارد، چه اقامه دفاعیه و تئودیسه، نه اقتضای اقناع عاطفی را دارد و نه دغدغه آن را. بنابر آنچه مکرراً گفته شد، غایت این دست‌مسابی

عقلی صرفاً توجیه رنج و (شرّ) است که با ارائه دلیل موجهی به نفع وجود توامان رنج و (شرّ) با وجود خدای همه‌دان، همه‌توان و خیر محض، به طور ضمنی و تلویحاً نحوی تسلماً، نه لزوماً احساسی و عاطفی، بلکه تسلماً به معنای انحلال موضوع، و در رویکردهای معتدل‌تر حل موضوع برای فرد رنج‌دیده، را نیز پیش فرض خود می‌داند. بر این اساس، آنچه ذیل موضوع اقناع عاطفی مسأله رنج بدان پرداخته شد، توجیه محسوب نمی‌شود. بلکه، در اینجا ضمن پذیرش واقعیت رنج و بدون هیچگونه اقامه دلیلی، که به کنش مذکور وجهه توجیهی ببخشد، از رهگذر همدلی با فرد رنج‌دیده و القاء این مفهوم به وی که تو در تحمل این رنج تنها نیستی و تنها کسی نیستی که چنین رنجی را تجربه می‌کند، درصدد تسکین وی برمی‌آیم. در این مقاله، ضمن یک گفت‌وگو فلسفی، وجهی از حیثیات فرد رنج‌دیده چونان ابژه مورد تأمل و مذاقه قرار گرفت. با هدف ایضاح این نکته که به نظر می‌رسد توان فلسفه به دست دادن چنین شناختی از فرد رنج‌دیده باشد. شناخت مدنظر ضمن تحلیل مواضع معرفتی سه‌گانه و نیز تحلیل مفاهیم همدلی و همدردی به دست می‌آید. فلسفه در اینجا متوقف می‌شود. چنین معرفتی که عبارت است از علم به چیستی مواجهه اخلاقاً درست در مسأله رنج، هم در ساحت مواجهه شخصی و هم در ساحت اجتماعی و از طریق به کارگیری سایر علوم بشری، به ما در تسکین و اقناع فرد رنج‌دیده از یک سو و کاستن از حجم رخدادهای رنج‌آمیز از سوی دیگر یاری می‌رساند.

### منابع

- پورمحمدی، نعیمه (۱۳۹۷)، درباره شرّ، دو جلدی، قم، طه.
- تراکاکیس، نیک (۱۳۹۷)، "ضد تئودیسه"، ترجمه حامد هاشمی در کتاب دو جلدی درباره شرّ جلد اول، قم، طه.
- راث، جان کی (۱۳۹۷)، "تئودیسه اعتراض"، ترجمه سعیده میرصدری، در کتاب دو جلدی درباره شرّ، جلد دوم، قم، طه.

- Cassell, Eric Jonathan (1991), *The Nature of Suffering and the Goals of Medicine*, New York: Oxford University Press.
- Gilbert, Paul (2017), *Human Nature and Suffering*, London and New York: Routledge.
- Gomila, Antoni; Pérez, Diana (2018), "Mental Attribution in Interaction: How the Second Person Perspective Dissolves the Problem of Other Minds". *Daimon, Revista Internacional de Filosofía*, Pp. 75-86.
- Neusner, Jacob (1998), *Evil and Suffering*, Eugene: Wipf and Stock.
- Pauen, Michael (2012), "The Second-Person Perspective", *Inquiry*, Pp. 1-33.
- Riddle, J. E (1843), *A Complete English-Latin and Latin-English Dictionary*, London: Longman.
- Rizzolatti, Giacomo; Fogassi, Leonardo; Gallese, Vittorio (2006), "Mirrors In The Mind", *Scientific American*, Vo. 1. 295, No. 5, Pp. 54-61.
- Stump, Eleonore (1994), "The Mirror of Evil". In *Thomas V. Morris (ed.), God and Philosophers: the Reconciliation of Faith and Reason*, Oxford: Oxford University Press.
- Pourmohammadi, Naemeh (1397), *About Evil*, 2 volumes, Qom: Taha Press.
- Roth, John K (1397), "A Theodicy of Protest" In *Naemeh Pourmohammadi, (ed.), About Evil*, Vol.2, Qom: Taha Press.
- Trakakis, Nick (1397), "Antitheodicy" In *Naemeh Pourmohammadi, (ed.), About Evil*, Vol.1, Qom: Taha Press.

۱۳۸ / دوفصلنامه علمی پژوهش‌های مابعدالطبیعی / سال سوم / شماره ۶ / پاییز و زمستان ۱۴۰۱