

گزارشی انتقادی از دیدگاه ویلیام راو در باب مسئله قرینه‌ای شر - امیرمهدی بخشیزاده

فصلنامه تخصصی مطالعات قرآن و حدیث سفینه

سال چهاردهم، شماره ۵۵ «ویژه عدل الهی»، تابستان ۱۳۹۶، ص ۹۴ - ۱۴۹

## گزارشی انتقادی از دیدگاه ویلیام راو در باب مسئله قرینه‌ای شر

امیرمهدی بخشیزاده\*

**چکیده:** "مسئله قرینه‌ای شر" به صورت استقرایی و پیسینی مدعی این مطلب است که مبنای معقولی برای اعتقاد به وجود خدای دانا و توانای مطلق با وجود شرور گزارف، بی‌وجه و کثیری که در اطراف خود می‌بینیم، وجود ندارد. ویلیام راو چنین استدلال می‌کند که اگر شروری باشدند که به منظور دست یافتن به خیر بالاتر و دفع شر مساوی یا بیشتر به وجود نیامده باشند، در این صورت بودن این شرور، قرینه و شاهدی بر نبود خدا تلقی خواهد شد. در این گفتار، در ابتدا اندیشه‌های راو را طرح نموده و سپس رویکرد برخی از متکلمان غربی در نقد دیدگاه او بیان خواهد شد. برای دادن پاسخ نهایی با استفاده از آیات قرآن و روایات، از سه منظر «ترک طلب کاری از خدا»، «نقد دنیاگرایی» و «حیات حیوانات» استفاده خواهیم کرد. در این نقد، از روش‌شناسی مکتب اهل بیت<sup>علیهم السلام</sup> در برابر شباهت فلسفی و کلامی بهره می‌گیریم که رویکردی بدیع و منحصر به فرد است و باید توسط اصول مأخوذه از قرآن و روایات درک شود.

کلیدواژه‌ها: مسئله قرینه‌ای شر، شرور، مکتب اهل بیت<sup>علیهم السلام</sup>، عدل الهی، ویلیام راو، روش‌شناسی اهل بیت.

## ۱. درآمد

شرور یا ناملایمات دنیوی، به دو دسته شرور طبیعی و شرور اخلاقی تقسیم می‌شوند. بلایای طبیعی مانند سیل و زلزله، بیماری‌های لاعلاج مانند سلطان و ایدز و تولد ناقص‌الخلقه و مصائب ناشی از چنین اموری، مواردی از شرور طبیعی هستند. در مقابل، کارهایی مانند قتل، دزدی، دروغگویی و فجایع ناشی از بروز این‌گونه مسائل که فاعل مختار در پدید آوردن آن مدخلیت دارد، شرور اخلاقی نامیده می‌شوند.

مسئله شرور، طرح این سوال است که چگونه وجود خدای مهربان، دانا و توانا با شرور طبیعی و اخلاقی سازگار است و چرا خداوند مانع پدید آمدن این امور ناراحت‌کننده و تایاج مصیبت‌بار آن‌ها نمی‌شود؟ و یا آن‌ها را برطرف نمی‌سازد؟

در حوزه دین‌پژوهی معاصر، بحث از مسئله شرور، جایگاه ویژه‌ای به خود اختصاص داده است. چرا که مسئله شرور از سوی ملحدان به صورت منبعی برای نقد و طرد خداباوری و ایمان مذهبی درآمده است؛ تا جایی که این مسئله از سوی هانس کونگ متفکر آلمانی به مثابه «پناهگاه‌الحاد» (Kung,1976,P.432) و در جایی دیگر به صفت «سنگ محک برای هر دین» (Kung,1989,P.174) توصیف شده است.

از سوی دیگر توانایی پاسخ‌گویی به این مسئله به منزله یک عامل مثبت و حتی تعیین‌کننده برای قضاوت در مورد هر مکتب کلامی تلقی می‌گردد. تورهال<sup>۱</sup> توانایی یا عدم توانایی پاسخ‌گویی به مسئله شر<sup>۲</sup> را به مثابه آزمون تورنس<sup>۳</sup> برای «معقولیت الهیات» توصیف می‌کند.

(Hall,P.204)

تاریخ کلام و الهیات نشان می‌دهد که مسئله شرور بارها و بارها به شیوه‌ها و طرق متفاوت در شرایط زمانی و مکانی مختلف عرضه گردیده است، اما در برابر، مدافعان عدل‌الهی هم پاسخ‌های متعددی برای آن پرسش‌ها ارائه داده‌اند؛ با این حال در تمام آن‌ها اصل اتهام‌زنی به

1. Thor Hall

۲. از محلول یا کاغذ تورنس، مانند یک محک، برای مشخص کردن اینکه محلولی اسید با بازاست، استفاده می‌شود.

خدا در صورت مسائل و تلاش برای رد مخالفین از طریق میرا ساختن خداوند از اتهامات در پاسخ‌ها نقش اساسی دارد.

ماهیت خیر و شر و مناقشات مربوط به این مفاهیم در اندیشه بشری، تأثیر افلاطون و ارسطو و قبل از آن قابل ردیابی است. اما در سنت فلسفی یونان، مفاهیم توحیدی بدان معنا که در ادیان ابراهیمی شناخته شده است، وجود ندارد. لذا پیدایش مسئله کلامی شرور و ارتباط آن با عدل الهی، به قرون وسطی و پیدایش الهیات مسیحی باز می‌گردد.

در سنت الهیات مسیحی، اگوستین<sup>۱</sup> اولین شخصی بود که پاسخ به مسئله شرور و نظریه عدل الهی را تنظیم نمود. اگوستین یکی از مسیبین ورود اندیشه‌های یونانی به الهیات مسیحی است؛ لذا متأثر از نتایج فلسفه یونان، شرور طبیعی را امری عدمی اعلام کرد که نیازمند خالق و جاعل نیست. او کل نظام آفرینش را خیر اعلام نمود و مسئولیت وجود شرور اخلاقی را متوجه مخلوقات - و نه خداوند - دانست. (هیک، ص ۱۰۰)

آنسلم<sup>۲</sup> و اکویناس<sup>۳</sup> در زمینه برخورد با مسئله شرور، در همان مسیر اگوستین و الهام از فلسفه یونان گام برداشتند. اما در برابر، ایرنائوس<sup>۴</sup> از متکلمین اولیه مسیحی، معتقد بود که خداوند برای پرورش انسان، دارای یک طرح منسجم است. بر این اساس، وجود شرور مرحله‌ای اجتناب‌پذیر برای این رشد انسان است. (پترسون، ص ۱۵۰)

در همین راستا ولی قرن‌ها بعد، فیلسوف یهودی باروخ اسپینوزا<sup>۵</sup> معتقد بود که خیر و شر زاییده ذهن ماست و اساسا هیچ بهره‌ای از وجود ندارند و چیزی جز حالات فکری ما - که از مقایسه اشیاء با یکدیگر ساخته‌ایم - نمی‌باشد. (اسپینوزا، ص ۲۰۸)

سرانجام لایب‌نیتس<sup>۱</sup> در کتاب معروف خویش تئودیس<sup>۲</sup> پس از دفاع از عدل الهی و اعتراف به بودن شرور در جهان هستی، آن‌ها را برای دست یافتن و بودن خیر، لازم و ضروری برشمرد.

1. Augustine
2. Anselm
3. Tomas Aquinas
4. Irenaeus
5. Baruch Spinoza

او معتقد بود خدا قادر است هر جهان ممکنی را بیافریند، اما خداوند به دلیل کمالش بهترین جهان را خلق کرده است و در این جهان، حداکثر توازن بین خیر و شر وجود دارد.

(Leibniz,P.142,200)

تلاش لایپنیتس برای اثبات عدل الهی در خور توجه بود تا اینکه هیوم<sup>۳</sup> تجربه‌گرای انگلیسی انتقادات خویش از دین و اندیشه‌های الهی را آغاز نمود. انتقادات او در موضوعات مختلفی طرح گردید؛ که اصل علیت، برهان نظم، شیوه دستیابی به واقعیت جهان در پرتو تجربه و مسئله شرور، از جمله این مسائل بودند. در مسئله شرور او لیست بلند بالایی از مصادیق شرور اعم از طبیعی و اخلاقی، در جهان پیرامون بشر و زندگی انسانی را تنظیم نمود و به وسیله آن علیه وجود خدا استدلال کرد.(Hume,1970,P.84)

وی ادعا کرد گزاره‌های «خدا وجود دارد» و «شر وجود دارد» از لحاظ منطقی ناسازگار هستند، زیرا خداوند عالم و قادر مطلق، خیرخواه است و به این دلیل، به هیچ وجه نباید اجازه بروز شرور را بدهد. در نتیجه اگر شر در عالم وجود دارد، پس خدا نمی‌تواند وجود داشته باشد.(Hume,1996,P.235) این نحو طرح و تقریر مسئله شرور که به وسیله ناسازگاری منطقی قضایا بیان گردید، آغاز شیوه جدید طرح مسئله شرور در کلام محسوب می‌شد. این سنت در کلام جدید غربی توسعه یافت و متكلمان معاصر – به ویژه متاثران از اندیشه‌های ملحدانه – با حفظ محتوای اولیه مسئله شرور، این محتوای کهنه را در صورت‌های جدید با قالب‌های منطق استقرایی و قیاسی ریختند و عرضه نمودند.

در حوزه کلام جدید، فیلسوفان و متكلمان ملحدی مانند جان مکی<sup>۴</sup>، ادواردمدن، پیتر هر<sup>۵</sup>، مایکل ماتین<sup>۶</sup>، ویلیام راو<sup>۷</sup>، وزلی سالمون<sup>۸</sup>، مسئله شرور را دستآویزی برای رد خدای پرستی

## 1. Leibniz

۲. عنوان کتاب لایپنیتس عبارت است از:

Theodicy :Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil

«تئودیسیه : مقالاتی در مورد خیر خدا، آزادی انسان و مشاه شر»

3. David Hume

4. John Mackie

5. Peter Hare

## ۲. مسئلهٔ قرینه‌ای شرّ

دانسته و به زعم خویش، از ناسازگاری بین بودن شرور و وجود خدای مهربان، دانا و توانای مطلق سخن گفته و از آن سود برده‌اند.<sup>۴</sup> (پترسون و دیگران، ص ۱۸۴)

مسئلهٔ شرور در تقسیم‌بندی اولیه به دو شیوه قابل دسته‌بندی است. از منظر اول، آن‌طور که پترسون<sup>۵</sup> در کتاب «خداؤند و شرور: مقدمه‌ای بر این موضوع»<sup>۶</sup> بیان می‌دارد، مسئلهٔ شرور به دو دستهٔ مسئلهٔ نظری شر<sup>۷</sup> و مسئلهٔ وجودی شر<sup>۸</sup> قابل تقسیم است. مسئلهٔ نظری شر به رابطهٔ معرفتی یا منطقی بین گزاره‌هایی در مورد خداوند و صفات او با گزاره‌هایی در مورد شرور عالم بحث می‌کند. اما در برابر، مسئلهٔ وجودی شر با تجربه‌های شخصی افراد در زندگی سروکار دارد و متکفل بررسی این مطلب است که اساساً تجربه‌های شخصی هر فرد در مورد شرور، چگونه به شناخت او از خدا ارتباط دارد. (پترسون، ص ۳۳)

از منظر دیگر، چنان‌که هاوارد-اشنایدر<sup>۹</sup> بیان می‌کند؛ مسئلهٔ نظری شر در برابر مسئلهٔ عملی شر قرار دارد. یعنی در این تقسیم‌بندی مسائل شرور به دو دستهٔ مسائل نظری و مسائل عملی<sup>۱۰</sup> تقسیم می‌شود. از این جهت مسائل نظری مانند تقسیم‌بندی پترسون، بررسی نظری و تئوری وار در مورد شر به صورت منطقی و معرفتی است و مسائل عملی به بحث در مورد این موضوع می‌پردازد که چگونه در هنگام رویارویی با شرور، ایمان خود را حفظ کنیم. ممکن است کسانی که دچار پیامد نامطلوب شرور شده‌اند، خویش را مستحق چنان رنجی ندانند و خدا را به ظلم در حق خویش متهم سازند یا اعتقاد خود را به خدا، به کلی از دست بدهنند. از این‌رو مهم است که بررسی شود چنین فردی را چگونه می‌توان تسلی داد و اساساً

1. Michael Martin

2. William Rowe

3. Wesley Salmon

۴. ذکر این اسمی برای ذکر برخی مصادیق است و در واقع، تعداد ایشان بسیار بیشتر از این مقدار است.

5. Michael L. Peterson

6. God and Evil: an Introduction to Issues

7. Theoretical Problem of Evil

8. Existential Problem of Evil

9. Daniel Howard-Snyder

10. Practical Problem of Evil

نگاه این گونه افراد به مقوله خدا چگونه خواهد بود.<sup>۱</sup> براساس این تقسیم‌بندی، مسائل نظری شرّ به وسیله مباحث علمی و ذهنی و مسائل عملی به وسیله وعظ و پند و راهکارهای عملی سامان می‌یابد.(Howard-Snyder,1999,P.2).

در هر حال و در هر دو تقسیم‌بندی، مسائل نظری شرّ خود به دو دسته مسئله منطقی شرّ<sup>۲</sup> و مسئله قرینه‌ای شرّ<sup>۳</sup> تقسیم می‌شود. مسئله منطقی شرّ، سرشتی قیاسی دارد که در آن از رابطه رابطه منطقی بین گزاره‌ها در مورد خدا و شرور به صورت قیاسی تاییجی اخذ می‌گردد. بر این اساس، مسئله منطقی شرّ از ناسازگاری گزاره‌هایی در مورد شرور و گزاره‌هایی در مورد خدا نشئت می‌گیرد. از آنجا که استدلال در مسئله منطقی شرّ، مستقل از بودن شرور مشخص در عالم است، از این‌رو مسئله منطقی شرّ ماهیتی پیشینی دارد.<sup>۴</sup>

در نقطه مقابل، مسئله قرینه‌ای شرّ تلاش دارد به صورت استقرایی- یعنی مشخص ساختن نمونه‌هایی واقعی از شرور- نشان دهد که برخی از موارد عینی شرّ می‌تواند قرینه و شاهدی بر نبود خدا باشند. مسئله قرینه‌ای شرّ، پسینی است، یعنی بر هست واقعی شرور در عالم متکی است.

شکل کلی استدلال بدین صورت است که:  
«شرّ از نوع E وجود دارد. خداوند دانا و توانای مطلق و خیرمحض از بروز شرور E جلوگیری می‌کند. پس بودن شرّ از نوع E شاهد و قرینه‌ای بر نبود خدا است و با آن ناسازگار است.»

۱. این موضوع که از نظرگاه مکتب اهل بیت علیهم السلام، که اساس آن بر پایه معرفت فطری خدا قرار دارد؛ چگونه می‌توان به این گونه افراد کمک کرد، خود موضوعی در خور توجه است و می‌تواند موضوع یک پژوهش کاربردی قرار گیرد.

## 2. Logical Problem of Evil

### 3. Evidential problem of Evil

ویلیام راو در کتاب «خدا و مسئله شرّ» که مجموعه‌ای از مقالات در زمینه مسئله شرور است به ویراستاری خودش منتشر شده؛ از همین عبارت برای جدا

نمودن مسئله منطقی از مسئله قرینه‌ای استفاده کرده است. بنگرید: (Rowe,2001)

۴. برای دیدن روایی از چگونگی طرح مسئله منطقی شرّ، بنگرید: (Mackie,1955)

شروع موجود در عالم از زوایای مختلف قابل بررسی هستند. بسته به اینکه کدام جنبه شرور مورد تأکید قرار گیرد؛ یعنی به جای E چه چیزی قرار گیرد، گونه‌های مختلف استدلال قرینه‌ای شر پدید می‌آید. برخی از این موارد عبارتند از:

- ۱- صرف وجود شر<sup>۲</sup>- فراوانی و گسترش شرور<sup>۳</sup>- گزاف و ناموجه<sup>۴</sup> بودن شرور<sup>۴</sup>- شرور بیهوده<sup>۵</sup>- شرور اضافی<sup>۶</sup>

ممکن است متکلم برای نشان دادن وجود شرور از نوع E، از استقراء مدد بگیرد. اما در نهایت در نتیجه‌گیری نهایی استنتاج قیاسی هم وجود دارد.

با توجه به متفاوت بودن شرور، انواع مختلف استدلال قرینه‌ای خواهیم داشت که به گونه‌های مختلف از این نوع براهین «استدلال قرینه‌ای شر»<sup>۷</sup> یا «استدلال شر به مثابة قرینه» اطلاق می‌گردد.

یکی از متکلمانی که گزاف و بی‌وجه بودن شرور در عالم را دست‌مایه استدلال خویش علیه خداباوری قرارداده، ویلیام لوناردر او<sup>۸</sup> است. محور بحث او در مسئله قرینه‌ای شر این است که هیچ توجیه معقولی برای بودن شرور مشخصی که گزاف و بی‌وجه هستند، در کنار اعتقاد به خدا وجود ندارد.

گزاف و ناموجه بودن شرور یعنی «شروری که یک موجود دانا و توانای مطلق و خیر محض می‌تواند، بدون از دست دادن خیری برتر یا جایز دانستن شر مساوی یا بدتر از آن جلوگیری کند.» (Alston, 1991, P.422)

### ۳. استدلال قرینه‌ای ویلیام راو

ویلیام راو از جمله فیلسوفانی است که حداقل چهار دهه در مورد مسئله شرور فعال بوده است. مقالات او با موضوع مسئله قرینه‌ای شر بسیار مورد توجه مخالفان و موافقان قرار گرفته

۱. کلمه «گزاف» در برابر «Pointless» و بی‌وجه در برابر «gratuitous» استفاده شده است

2. Inscrutable Evil
3. Surplus Evil
4. Evidential Argument From Evil
5. William Leonard Rowe

است. البته قبل از راو هم تقریرهای ساده‌تری از مسئله قرینه‌ای شر وجود داشته است.<sup>۱</sup> اما کار مهم او واضح‌سازی، تدوین مناسب و انتخاب جنبه‌ای قابل توجه در مسئله قرینه‌ای شر می‌باشد.

جیمز سنت<sup>۲</sup> بیان می‌کند که شرح راو از مسئله قرینه‌ای شر، واضح‌ترین، قابل فهم‌ترین و جذاب‌ترین تقریرهایی است که در مورد مسئله قرینه‌ای شر آنجام گرفته است. (Sennet,P.220)  
تری کریستلایب<sup>۳</sup> هم در مقاله «کدام خداپرستی رو دررو با مسئله قرینه‌ای شر قرار دارد؟»<sup>۴</sup> بیان می‌دارد که شرح راو از مسئله قرینه‌ای شر، قوی‌ترین نوع استدلال از نوع قرینه‌ای است و می‌افزاید که رویکرد راو بیشترین اقبال را برای موفقیت نسبت به سایرین دارا است. (Christlieb,P.47)

مهنم‌ترین مقاله راو، «مسئله شر و گونه‌های الحاد»<sup>۵</sup> نام دارد. این مقاله ابتدا در سال ۱۹۷۹ منتشر شده است و از آن زمان تاکنون محل مناقشه جدی قرار گرفته و بارها در مجموعه مقالات گرینشی به چاپ مجدد رسیده است.  
پس از انتقادات و پاسخ‌های راو و نقدهایی از این مقاله در سال ۱۹۹۶، راو مسئله شر را در قالب مقاله‌ای دیگر و با استفاده از حساب احتمالات و با محوریت قضیه بیز که قضیه‌ای در حساب احتمالات ریاضی است، عرضه نمود. عنوان آن مقاله «استدلال قرینه‌ای بهوسیله شرور؛ رویکرد دوم»<sup>۶</sup> است. مقاله دوم راو، البته به گونه‌ای دیگر از طرح مسئله شرور تعلق دارد که بدان «استدلال احتمالاتی شر»<sup>۷</sup> گفته می‌شود.  
راو اساس استدلال قرینه گرایانه خود را این‌گونه بیان می‌کند:

۱. برای مشاهده مواردی از این دست، بنگرید: (Pargetter,1976)

- 2. James Sennet
- 3. Terry Christlieb
- 4. Which Theism face an Evidential problem of Evil
- 5. The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism
- 6. The Evidential Argument from Evil : A Second Look
- 7. Probabilistic Argument from Evil

۱. نمونه‌هایی از رنج شدید وجود دارد که یک موجود دانا و توانای مطلق و خیرمحض می‌توانست از آن، بدون از دست دادن خیری برتر یا تجویز شرّ مساوی و یا بدتر جلوگیری کند؛

۲. یک موجود دانا و توانای مطلق و خیرمحض، از وقوع هر رنج شدیدی جلوگیری می‌کند مگر اینکه جلوگیری از آن، سبب از دست دادن خیری برتر یا تجویز شرّ مساوی یا بدتر شود؛

۳. نتیجه اینکه هیچ موجود دانا و توانای مطلق و خیر محضی وجود ندارد. (Rwoe, 1979, P.34) اگر بخواهیم استدلال بالا را به صورت کوتاه بیان کنیم، به باور راو، شروری وجود دارند که بودنشان بی‌وجه و گراف است، لذا خداوند باید جلو این شرور به ظاهر بی‌وجه را بگیرد و اگر چنین نکند، وجود ندارد، یا اینکه این شرور به مثابه قرینه‌ای بر نبود او هستند و احتمال درست بودن خداباوری را کم می‌کنند.

از منظر راو خداوند به شروری در دنیا اجازه بروز می‌دهد که:

۱. به منظور دست یافتن به خیر بالاتر باشد.
۲. به منظور دور ساختن شرّ بدتر باشد.
۳. به منظور دور ساختن شرّ مساوی باشد.

اگر شرّ در دنیا وجود داشته باشد و یکی از موارد ۱ یا ۲ یا ۳ را داشته باشد، در این صورت می‌توان آن را «شرّ حکیمانه» دانست. اما اگر به هیچ وجه نتوان یکی از موارد بالا در آن یافت، در این صورت وجود آن بی‌وجه و گراف بوده و با خدای دانایی که قدرت مطلق و خیرمحض است، سازگار نخواهد بود.

اما قبل از آن که کار راو را تمام شده بدانیم، حداقل باید مواردی واقعی را نشان دهیم که شرور گراف اتفاق افتاده‌اند. راو برای آن که نشان دهد شرور گراف وجود دارند، برخی مصائب و رنج‌های حیوانات در طبیعت و یا رنج و شرور وارد شده بر کودکان بی‌گناه را به عنوان مصادیق شرور گراف بر می‌شمارد، شروری که اولاً هیچ خیر بالاتری برای تحقق آن‌ها وجود ندارد و ثانیاً خدا می‌تواند جلو آن‌ها را بگیرد و نگرفته است. راو یکی از مثال‌های خود

در مورد رنج‌های بی‌وجه حیوانات را چنین بیان می‌کند: در جریان یک آتش‌سوزی بجه آهوبی در محاصره آتش قرار می‌گیرد، زخمی می‌شود و در نهایت پس از چند روز زجر کشیدن از دنیا می‌رود. این شر را به هیچ‌وجه نمی‌توان با یکی از موارد ۱ یا ۲ یا ۳ توجیه کرد. خداوند که خیرمحض است؛ به راحتی می‌توانست جلو این واقعه را بگیرد. در مثالی دیگر، راو مستند به واقعیت اتفاق افتاده، از رنج کودکی که توسط یک قاتل شکنجه و کشته شده است، نام می‌برد و آن را بی‌وجه می‌شمارد. امروزه، این دو مورد در ادبیات شرّق‌رینه‌ای، به ترتیب به نام‌های «بامبی»<sup>۱</sup> و «سو»<sup>۲</sup> نامیده شده‌اند.

بامبی و سو برای راو شواهد و قرائتی هستند، که نشان می‌دهد مبنای معقولی برای اعتقاد به الحاد وجود دارد. یعنی اعتقاد به این‌که خدای دنای مطلق نمی‌تواند وجود داشته باشد یا احتمال وجودش کم است. در نتیجه نبودنش پذیرفتني‌تر از اعتقاد به خدایی است که اجازه بروز شرور بی‌وجهی را می‌دهد. در واقع اگر خدا وجود می‌داشت، این شرور اتفاق نمی‌افتاند؛ چرا که هیچ‌کدام از این دو واقعه و امثال آن‌ها شرور حکیمانه نیستند.

راو در ادامه مقاله با بررسی مقدمه‌های ۱ و ۲ استدلال خود و پاسخ به انتقادات احتمالی و نشان دادن درستی آن‌ها بیان می‌دارد:

«باور به این‌که خدایی دانا و توانای مطلق و خیرمحض وجود ندارد، باوری معقول است.» (Rwoe, 1979, P.37)

مسیر راو برای بیان نظراتش در مورد شرّق‌رینه‌ای در مقاله اولش، تقریباً در بخش «مسئله شرور» در کتاب اش با عنوان «فلسفه دین»، تکرار گردیده است.

راو با الهام از جرج ادواردمور و استفاده از منطق او برای پاسخ به شکاکیت معرفت شناختی، راه حل احتمالی برای رد مقدمه اول خود، یعنی وجود شرور گزارف را نشان می‌دهد.

اما پس از نشان دادن این گریزگاه به خداباوران بیان می‌کند:

1. Bambi  
2. Sue

«بر حسب پاسخمن (راه حل مور) به برهان اساسی برای الحاد، هر کدام از ما در پرتو معرفت و تجربه شخصی قضاوت می‌کند که آیا زمینه برای اعتقاد به مقدمه او (وجود شرور گراف) قوی‌تر است یا باور به وجود خدا. آنچه گفتیم این است که با توجه به تفاوت معرفت‌هایمان، این امکان وجود دارد که برخی از ما در پذیرش مقدمه اول و الحاد قانع شده باشند، در حالی که برخی دیگر به لحاظ عقلانی برای پذیرفتن خداباوری و رد مقدمه اول قانع شده باشند.» (Rowe.2007,P.130)

این ادعای متواضعانه راو به معنای ارائه یک دوراهی است که هرکس، بسته به انتخاب خودش می‌تواند در مسیری حرکت کند. هر چند خود او راه الحاد را برگزیده است. در بخشی دیگر از مقاله اول، راو گونه‌های الحاد را هم دسته‌بندی می‌نماید و خود را در دسته الحادگرگایان کم ادعا و دوستانه<sup>۱</sup> قرار می‌دهد. او بیان می‌کند که من فقط وجود یک موجود دانا و توانای مطلق را انکار کرده‌ام و جزو الحادگرگایی در معنای وسیع آن که اساسا هرگونه موجودالوهی را انکار می‌کند، نیستم. از این ادعای اخیر او می‌توان چنین برداشت که در اثر وجود شرور گراف، راو کفه الحاد را سنگین‌تر از خدایپرستی می‌داند، نه اینکه آن را کاملاً رد نماید.

#### ۴. پیشنهای از طرح مسئله قرینه‌ای شر<sup>۲</sup>

هویت مسئله قرینه‌ای شر بر گراف و بی‌وجه بودن شرور بنا نشده است. پل دراپر<sup>۳</sup> در مقاله «خوشی و ناخوشی: یک مسئله قرینه‌ای برای خدایپرستان»<sup>۴</sup> کثرت و فراوانی شرور را قرینه‌ای برای نبود خدا برشمرده است. به عبارت دیگر استدلال قرینه‌ای او به جای شرور گراف، از اصل فراوانی و کثرت شرور در عالم استفاده کرده است.

1. Friendly Atheism

2. جهت مشاهده کتابشناسی و مأخذ نهایی مقالات و کتابهایی که در این بخش نام برده و معرفی می‌گردند، به منابع پایانی مراجعه شود.

3. Paul Draper

4. Pain and Pleasure: An Evidential for Theists

مقدار شرور در عالم، مطلبی است که پیترون اینوگن<sup>۱</sup> در مقاله «مسئله شرور، مشکل هوا و مسئله سکوت»<sup>۲</sup> در مورد آن بحث کرده است؛ و از مشکلات فراروی استدلال بهوسیله فراوانی شرور سخن گفته است. در برابر این رویکرد، بروس راسل در مقاله «بی دفاع»<sup>۳</sup> مقدار و نوع پراکندگی شرور را به مثابة زمینه‌ای برای استدلال قرینه‌ای پذیرفته است.

اما در پاسخ می‌توان بیان داشت: هر چند شرور کثرت و فراوانی دارند، اما اگر خداوند به هر دلیلی آن‌ها را تجویز کرده باشد، کثرت و فراوانی آن‌ها ابرادی بر خداپرستی وارد نخواهد کرد. در واقع یک دفاعیه مناسب یا یک نظریه خوب دادباوری با نشان دادن سازگاری خداپرستی با شرور، این کثرت و فراوانی را هم توجیه خواهد نمود.

البته پترسون در کتاب «خدا و شرور» بیان می‌دارد که مسئله قرینه‌ای شر بر پایه فراوانی و کثرت، تلاش برای بیان روشن یکی از عمیق‌ترین و ژرف‌ترین اعتراضات بشر در دفاع از بی‌دینی است؛ اما در نهایت بیان می‌دارد که اگر بتوان خیر بالاتری را یافت که توجیه‌کننده شرور موجود باشد، در این صورت خداپرستی قابلیت رستن از این مهلکه را خواهد داشت. (پترسون، ص ۱۱۶)

مسئله وقتی مشکل می‌شود که شروری باشد، که علی‌الظاهر، به هیچ طریق نتوان وجود آن‌ها را توجیه نمود. این نوع تقریر شر قرینه‌ای کمی در درس‌آفرین خواهد بود. تقریر را و پایه شرور گراف، از همین نوع اخیر است.

کارنمن و لهر<sup>۴</sup> در کتاب «مسائل و استدلال‌های فلسفی: یک مقدمه»<sup>۵</sup> از شرور «غیرضروری» سخن گفته‌اند و آن را به مثابة ماده‌ای برای استدلال قرینه‌ای توصیف نموده‌اند. (Cornman and Lehrer,P.347)

1. Peter Van Inwagen
2. The Problem of Evil the Problem of Air, and the Problem of Silence
3. Bruce Russell
4. Defenseless
5. J.W.Cornman and Keith Lehrer
6. Philosophical Problem and Argument: An Introduction

مدن و هر<sup>۱</sup> در کتاب «شرون و مفهوم خدا»<sup>۲</sup> بحث بر سر نوعی از شرون گزارف را پیش کشیده‌اند و دانیل هاوراد-اشنایدر هم در مقاله «استدلال از طریق شرون بیهوده»<sup>۳</sup> از «شر بیهوده»<sup>۴</sup> به مثابه وروdi به استدلال قرینه‌ای سخن گفته است.

مسئله شرون مربوط به حوزه فلسفه دین است. بر این اساس کتاب‌هایی هم که در حوزه فلسفه دین معاصر نگاشته شده‌اند، در بخشی مجزا این مسئله را بررسی نموده‌اند.

ویلیام جی وین رایت<sup>۵</sup> در کتاب «فلسفه دین»، پس از طرح مسئله شر، مباحثی مانند: توجیه شر بر مبنای خیرهای بزرگ‌تر، نسبت دادن شرون به انسان مختار و نه خدا، جهان‌های ممکن در مسئله شر و مسئله شرون گزارف را طرح نموده است.

وین رایت در بیان جواب‌ها به مسئله شرون گزارف، دفاع مبنی بر اختیار پلانتنینجا<sup>۶</sup> و نظریه پرورش روح<sup>۷</sup> جان‌هیک<sup>۸</sup> و انتقادات معرفت شناسانه ویکسترا<sup>۹</sup> را نقل می‌کند. اما در پاسخ‌های شر قرینه‌ای نظر پلانتنینجا را به دلیل این‌که توجیه‌گر شرون اخلاقی است و در حوزه شرون طبیعی کارآیی ندارد، کنار می‌گذارد.

وین رایت پس از طرح مناقشه بین راو و ویکسترا، در قسمت نتیجه‌گیری با اشاره به اعتقاد به آخرت و معاد، در مورد مسئله شرون به صورت جالبی بیان می‌دارد:

«اگر مرگ پایان کار نباشد و بی‌عدالتی‌های این جهان در جهان دیگر جبران شود، مسئله شر نمی‌تواند دارای اهمیت آنچنانی باشد. اگر قرار باشد خداوند اشک‌ها را از چشم‌ها بزداید و سهمی عادلانه در حیات بی‌کران و بی‌انتهای خود به آدمی ببخشد، تاثیر شر دست کم کاهش خواهد یافت.» (وین رایت، ص ۲۱۸)

- 
1. Edward Madden and Peter Hare
  2. Evil and the concept of God
  3. The Argument from Inscrutability of Evil
  4. Inscrutable Evil
  5. William J. Wainwright
  6. Alvin Plantinga
  7. Soul-making Theodicy
  8. John Hick
  9. Stephen J. Wykstra

علاوه بر اهمیت کتاب وین رایت به این دلیل از او نام بردیم که او و راو مشترکاً کتاب دیگری به نام «فلسفه دین» هم دارند. این کتاب مجموعه‌ای از مقالات در حوزه‌های مختلف فلسفه دین است. این کتاب در بخش مسئله شرور خود، دارای پنج مقاله است که به ترتیب به لایپنیتس، دیویدهیوم، ویلیام راو، جان هیک و آلوبن پلاتینجا اختصاص دارد. در بین این مقالات، البته بخش «عصیان» از کتاب برادران کارامازوف اثر داستایوسکی نیز آورده شده است. لایپنیتس، هیک و پلاتینجا از مدافعان خداباوری‌اند و هیوم و راو از مخالفان آن هستند.

خود راو هم کتابی تألیفی با عنوان «فلسفه دین» دارد. او در بخش مسئله شرور، پس از طرح مسئله منطقی و قرینه‌ای شر، بخشی را به بررسی پاسخ‌های مسئله قرینه‌ای اختصاص داده است. راو می‌گوید:

«دو شکل مسئله شر را طرح نمودیم، اول مسئله منطقی شر که به نظر نمی‌رسد برای خدا پرستی مشکل چندانی پذید بیاورد. دوم مسئله قرینه‌ای شر، که به نظر می‌رسد مشکل معناداری برای اعتقاد به خداپرستی است. چرا که فراوانی و گوناگونی شرور در دنیا، مبنای معقولی برای موجه دانستن اعتقاد به الحاد است. پاسخ‌ها باید به بهترین وجه حالت‌هایی را که استدلال قرینه‌ای برای الحاد به کار گرفته‌اند، تبیین نمایند. درواقع آن‌ها یا به مقدمه اول استدلال و یا به نتایج این مقدمه پرداخته‌اند.»<sup>۱</sup> (Rowe,1993,P.82)

برمبنای این اظهار نظر، راو، مسئله منطقی شر را پاسخ داده شده می‌داند وی در مسئله قرینه‌ای نیز معتقد است که عموم جواب‌ها بر مبنای نقد مقدمه اول یعنی وجود شرور گزارف و تعریف آن، استوار است. البته ما این مطلب را در بخش پاسخ‌ها بیشتر بررسی خواهیم کرد. از آثار مشهور دیگر، که به مسئله قرینه‌ای شر پرداخته است، کتاب برایان دیویس<sup>۲</sup> است. او در کتاب «درآمدی بر فلسفه دین» در بخش مسئله شر پس از نقل نظر راو انتقاد‌گونه بیان می‌دارد:

۱. این اظهار نظر راو، البته در ویراستهای بعدی کتاب، کمی دچار تغییر گشته، ولی محتوای آن ثابت است.

«مثال را نمونه‌ای از بیهووده بودن رنج نیست. این رنج صرفاً نتیجه وجود جهانی است که نه بر مبنای مجموعه‌ای از معجزات، بلکه بر اساس قوانین فیزیکی عمل می‌کند و همین نکته در مورد هر مثالی مشابه با مثال راو صادق است. در هر حال چگونه می‌توانیم مطمئن شویم که آن‌چه به نظرمان بیهووده می‌آید، واقعاً بیهووده است؟»<sup>(دیویس، ص ۸۹)</sup>

این سخن برایان دیویس مبتنی بر این مطلب است که نمی‌توانیم خود را در موضع همه چیزدانی قرار داده و شروری را که در ابتدای امر گراف به نظر می‌رسند، مطمئناً گراف بشماریم.

در واکاوی سایر آثار، از کتاب‌های قدیمی و سنتی در حوزه عدل‌الهی و شرور، مانند کتاب «عدل‌اللهی» استاد مطهری که بگذریم، کتاب‌هایی مانند «خداد و مسئله‌شر» و «عدل‌اللهی» آقای محمدحسن قدردان فراملکی و کتاب‌هایی از این دست که کمی جدیدتر محسوب می‌شوند، از بررسی مسئله قرینه‌ای شرّ خالی است. این کتاب‌ها اما، مفاهیم اولیه برای پاسخ بدان مسائل را در خود دارد. فقط طرح پاسخ‌ها در این دو کتاب در اغلب موارد بر مبنای فلسفه اسلامی<sup>۱</sup> و نه قرآن و روایات صورت گرفته است. حتی کتاب‌هایی که اسمًا جدید نام‌گذاری شده‌اند، هم مستقیماً به مسئله قرینه‌ای شر نپرداخته‌اند. کتاب «کلام جدید» حسن یوسفیان در بخش پنجم خود مسئله شرور را بررسی کرده، ولی معرض مسئله قرینه‌ای نشده و بدان اشاره هم نکرده است. در قالب آثاری که در فارسی نگاشته شده است، حداقل در مواردی که بررسی شد، در اکثر موارد سعی شده است تا به مسئله شرور، از منظر فلسفه اسلامی و نظرات بزرگان آن پاسخ داده شود.

این رویکرد یعنی استفاده از فلسفه برای نقد را حسینی‌شاھروdi و شایسته در نقد مکی نیز داشته‌اند و اندیشه‌های او را از منظر فلسفه سه‌روری، در مقاله «بررسی دیدگاه جی. ال. مکی درباره شرّ از منظر فلسفه سه‌روری» بررسی کرده‌اند.

۱. اساساً فلسفه و دین اسلام از دو مبنای متفاوت و گاه متضاد سرشتمه گرفته‌اند. در نتیجه اصطلاح فلسفه اسلامی نوعی تلاقی گویی است لذا استفاده آن از روی ناجاری است. بر این اساس، اصطلاح «فلسفه مسلمانان» برای اشاره به حوزه‌ای از فلسفه که فیلسوفان آن مسلمان بوده‌اند، مناسب‌تر است.



رویکرد بررسی و پاسخ به فلسفه بر اساس فلسفه و عدم توجه جدی به قرآن و روایات، در مقاله‌های «بررسی تصادم شرور با صفات الهی بر اساس مبانی حکمت متعالیه» و «نظام احسن و مسئله شرور در فلسفه ابن سینا» و «چالش‌های بحث شرور و پاسخ‌های علامه طباطبائی» و تا حدودی در مقاله‌های «مقایسه راه حل مسئله شر از دیدگاه جان‌هیک و علامه‌طباطبائی» و «دیدگاه هیوم و جی.ال. مکی در مسئله شر و تطبیق آن با حکمت متعالیه» نیز وجود دارد.

بحث عدل‌الهی سؤال در مورد خداوند و مخلوقات اوست. بنابراین پاسخ صحیح آن هم باید در کلام او و انبیاء و جانشینان ایشان جستجو گردد. بر این اساس جستجو برای یافتن پاسخ برای یک سؤال فلسفی در فلسفه‌ای دیگر جز دامن زدن به بحث‌های بیهوده نتیجه‌ای عملی و سودمند برای پرسنده واقعی دربر نخواهد داشت. فیلسوفان اروپایی مانند فیلسوفان مسلمان، خویش را معقول و معیارهای بقیه را نامعقول می‌پندراند. در صورتی که اساساً معیار معقول بودن بیرون از چنین مناقشه‌های بشر محوری قرار دارد.<sup>۱</sup>

پژوهش‌های تطبیقی نیز با رویکرد تطبیق فلسفه با فلسفه، در حوزه مسئله شرور زیاد انجام گرفته است. که پژوهش‌های «بررسی آرای جان‌فینبرگ<sup>۲</sup> و علامه‌طباطبائی در باب مسئله شر» و «بررسی و مقایسه شر از دیدگاه آگوستین و ابن‌سینا» و «مقایسه دیدگاه مطهری و سوئنین درباره مسئله شر» و «بررسی تطبیقی مواجهه ملاصدرا و پلاتینجا با مسئله شرور» و «پاسخ‌های مسئله ملاصدرا و آگوستین به مسئله شر» از این نوع هستند.

در مقالات و کتاب‌های نیز که مستقیماً به مسئله قرینه‌ای شر پرداخته‌اند، حتی آن‌جا که از حکمت‌الهی سخن گفته شده، جای خالی آیات قرآن و سخن معصومین علیهم السلام دیده می‌شود. محمد سعیدی‌مهر در مقاله وزین و دقیق خود با عنوان «حکمت‌الهی و مسئله قرینه‌ای شر» که در شمار اولین‌ها در نوع خود است، بر مبنای نظرات استفان ویکسترا نقد راو را سامان داده‌اند،

۱. مساوی انگاشتن «عقل» و «فلسفه اسلامی» یکی از اشتباهات رایج برای فلسفه‌دانان مسلمان است، که اشتباهات و پیامدهای نادرست دیگری به دنبال داشته و خواهد داشت.

2. John Feinberg

ولی آن‌گونه که از نام آن انتظار می‌رود، از حکمت‌الهی که علی‌الاصول باید از قرآن و روایات اخذ شده باشد - سخنی به میان نیاورده‌اند. البته سعیدی‌مهر با ترجمه کتاب «فلسفه دین: خدا، اختیار و شر» منبع قابل توجهی برای پاسخ به مسئله شر از منظر پلانتنیجا را فراهم آورده‌اند که در نوع خود، باز هم در شمار اولین آثار در این زمینه بوده است. نظریه دادباوری پلانتنیجا و تقریر او از برهان اصلاح شده آنسلم برای اثبات خدا در همین کتاب طرح گردیده است.

توجه به سایر اندیشه‌های راو و اساس نگاه او به مقوله دین را می‌توان در مقاله «بررسی دیدگاه ویلیام راو در باب حجیت معرفت شناختی تجربه دینی» به قلم عبدالرسول کشفی ردیابی نمود. این بررسی البته بجا انجام گرفته است، چرا که مهم است تا معلوم شود که ریشه‌های طرح مسئله قرینه‌ای در کدام قسمت اندیشه راو بوده است. نگاه راو به الهیات مسیحی و تلاش بی‌نتیجه او برای اخذ جواب از آن را باید یکی از این ریشه‌ها دانست. در واقع توجه به مکتبی که از پاسخ عاجز است، به افتادن او در جاده شر قرینه‌ای مؤثر بوده است. نگاهی به فرازهای زندگی راو این مطلب را تایید می‌کند، آن‌گونه که قربانی و قرجالو بیان می‌کنند:

«...وی (ویلیام راو) در ایام جوانی گرایش فراوانی به دین داشت و مصمم بود که کشیش شود؛ به همین دلیل در دین مسیحیت به کاوش موشکافانه پرداخت که از همین رهگذار دیدی متقدانه به کتاب مقدس پیدا کرد. سپس به فلسفه گرایید و در مقطع دکترا در دانشگاه میشیگان به فلسفه آموزی پرداخت و در دانشگاه ایلینویز در زمینه فلسفه دکترا دریافت کرد... خودش می‌گوید: تدقیق در مبانی کتاب مقدس منجر شد که به الهی بودن کتاب مقدس شک کنم و سپس به مدافعه در وجود خدا پرداختم که در پایان هیچ نشانی از خدا نیافتم... از آن پس به تدقیق در مبانی الحاد پرداختم.» (قربانی و قرجالو، ص ۱۷۲)

راو البته با مباحث کلامی - فلسفی در حوزه فلسفه عرب زبان نیز آشنا است. وی در کتاب «فلسفه دین» خود در بخش استدلال‌های کیهان شناختی بخشی را به عنوان «استدلال

کیهان‌شناسخنی کلام» اختصاص داده است. او این استدلال را ساخته و پرداخته فلسفه عرب می‌داند. (Rowe,2007,P.33)

نظر متكلمان عرب زبان، متكلمان موجود در فلسفه غرب و الهیات مسیحی هیچ‌کدام نتوانسته است راه حل مناسبی به راو بدهد. بر این اساس مطمئناً اگر پاسخی قانع کننده به مسئله شر و رابطه آن با هست خداوند، وجود داشته باشد، نه در فلسفه با ریشه‌های یونانی و نه در کلام متأثر از اندیشه بشری و نه در متون تحریف شده مسیحیت قابل دستیابی است. بلکه باید آن را در نزد قرآن و روایات مخصوصین بلطفه یافت. راو و اندیشمندانی مانند او هیچ اشاره‌ای به رویکردی به نام قرآن و اهل بیت بلطفه، که در تمام حوزه‌های فلسفه دین حرف جدید دارد، نمی‌کنند و این عدم توجه، البته در عدم وجود پژوهش‌های اثرگذار و دقیق جهت معرفی به متفکران غربی است، که تقصیر آن یک‌سره متوجه ماست.

در نهایت البته باید توجه داشت که آرای راو در طول چهار دهه‌ای که در مورد شرور پژوهش نموده است، مسیر مشخص و سرراستی نداشته است. بلکه این سیر دچار فراز و فرودهایی بوده است. این تحولات را می‌توان در مقاله «سیر تحول آرای ویلیام لوثونارداو در باب شرّ بی‌وجه و ملاحظاتی انتقادی برآن»، مشاهده کرد.

بیان ما از پیشینه ناقص خواهد بود اگر از کتاب دانیل هاوارد- اشنايدر نام نبریم. این کتاب که مجموعه‌ای از مقالات است، عنوان «استدلال قرینه‌ای شر» را بر خود دارد. کتاب هاوارد- اشنايدر، از این جهت که اکثر مقالات مهم در حوزه شرّ قرینه‌ای را فراهم آورده است، حائز اهمیت است..

کتاب شانزده مقاله دارد که به ترتیب عبارتند از:

۱. «مسئله شر و گونه‌های الحاد»، ویلیام راو
۲. «خوشی و ناخوشی: یک مسئله قرینه‌ای برای خدای پرستان»، پل دراپر
۳. «برخی از خطوط مهم دادباوری»، ریچارد سوئین برن<sup>۱</sup>

1. Some Major Strands of Theodicy, Richard Swinburne

۴. «نظریات اکویناس در مورد مصائب ایوب»، النور استامپ<sup>۱</sup>
۵. «شناخت احتمالاتی و شرور»، الین پلانتینجا<sup>۲</sup>
۶. «استدلال استقرایی برای شرور و شرایط شناختی انسان»، ویلیام آلتون<sup>۳</sup>
۷. «استدلال «نمی‌دانم پس نیست» راو برای شرور»، استفان ویکسترا<sup>۴</sup>
۸. «مسئله شرور، مشکل هوا و مسئله سکوت» پیتر ون اینوگن
۹. «خدای پرست شکاک»، پل دراپر<sup>۵</sup>
۱۰. «بی دفاع»، بروس راسل
۱۱. «برخی مشکلات در برداشت یک خدای پرست در مورد شرور»، ریچارد گاله<sup>۶</sup>
۱۲. «تأملاتی در مورد بخش‌های نوشته شده توسط دراپر، راسل و گاله»، پیترون اینوگن<sup>۷</sup>
۱۳. «در مورد وجود چالش قرینه‌ای»، الین پلانتینجا<sup>۸</sup>
۱۴. «استدلال قرینه‌ای شر: رویکرد دوم»، ویلیام راو
۱۵. «استدلال قرینه‌ای از طریق شرور یهود»، دانیل هاوارد-اشنایدر
۱۶. «برخی از ملاحظات نهایی (فعلاً) در مورد استدلال قرینه‌ای شر»، ویلیام آلتون<sup>۹</sup>
- برخی از مقالات این کتاب را در ابتدای این بخش معرفی نمودیم. اما لازم است برای بقیه هم مختصری در حد معرفی بیان نماییم. مقاله‌های ۱ و ۱۴ مقاله‌های اصلی را هستند که در آن‌ها استدلال قرینه‌ای خود را سامان داده است. در مقاله شماره ۳ سوئینبرن می‌کوشد تا محور اساسی نظریات در مورد عدل الهی را روشن سازد. نظر نهایی سوئینبرن، توجیه شرور بر مبنای وجود خیر برتر از سوی خداوند می‌باشد. در مقاله شماره ۴ استامپ مسئله شرور را

- 
1. Aquinas on the Sufferings of Job, Eleonore Stump
  2. Epistemic Probability and Evil, Alvin Plantinga
  3. The Inductive Argument From Evil and the Human Cognition Condition, William p. Alston
  4. Rowe's Noseeum Arguments from Evil, Stephen J. Wykstra
  5. The Skeptical Theist, Paul Draper
  6. Some Difficulties in Theistic Treatments of Evil, Richard M. Gale
  7. Reflections on the Chapters by Draper, Russell and Gale
  8. On Being Evidentially Challenged, Alvin Plantinga
  9. Some (Temporarily) Final Thoughts on Evidential Arguments from Evil, William p. Alston

از طریق واکاوی نظریات اکویناس در مورد مصائب ایوب نبی، بررسی می‌کند. از این‌رو این مقاله بررسی مسئلهٔ قرینه‌ای شر از منظر بخشی از سنت الهیات مسیحی می‌باشد.

در مقاله‌های شماره ۵ و ۱۳ پلاتینینجا سعی کرده است تا گونه‌ای از شناخت را که از بررسی احتمالاتی مسائل پدید آمده است، بررسی نماید و نتایج آن را در مورد براهین قرینه‌ای که ادعای پایین آوردن احتمال خداباوری را دارند، اعمال نماید. یکی از اندیشه‌های اصلی و جالب پلاتینینجا، اثباتِ درستی خداباوری از روی درست فرض کردن استدلال قرینه‌ای است. او به خصوص با اشاره به مقالهٔ دراپر بدین ترتیب بیان می‌کند: اگر استدلال قرینه‌ای درست «الف» شاهدی برای کم کردن احتمال خداباوری باشد، در این صورت استدلال قرینه‌ای «الف» فقط وقتی درست خواهد بود که خداباوری درست فرض شده باشد. چرا که با نادرستی خداباوری، نادرستی استدلال قرینه‌ای هم نتیجهٔ خواهد شد. این نتیجه، البته با به خدمت گرفتن حساب احتمالات که قرینه‌گرایان از آن فراوان سود برده‌اند، به دست آمده است.

در مقاله شماره ۶ آلتون می‌کوشد از منظر معرفت‌شناسانه به نقد راو و استدلال قرینه‌ای او پیردازد. مقاله شماره ۷ یکی از مقالات مهم در نقد استدلال قرینه‌ای راو است. ویکسترا بیان می‌دارد که هر آنچه را که نمی‌توانیم بدانیم، این ندانستن دلیل بر نبودن آن نیست. بنابراین اینکه دلیل اصلی پیدایش شرور گزارف را نمی‌دانیم، دلیل بر نبودن دلیل واقعی پیدایش آن‌ها نیست.

مقاله شماره ۹ در مورد بررسی مدعیات «خداباوری شکاکانه»<sup>۱</sup> است. وی بیان می‌دارد که چون ما از خدا فاصلهٔ زیادی داریم، پس اساساً نمی‌توانیم در مورد خیرهای برتر و گزارف داوری کنیم و باید آن را کنار بگذاریم.

اندیشهٔ اصلی در مقاله‌های ۱۰ و ۱۱ این است که فراوانی و کثرت شرور در اطراف ما، قرینه‌ای برای نبود خدا است. اما در برابر، مقاله ۱۲ نقد مدعیات سه مقاله ۹ و ۱۰ و ۱۱ توسط ون‌اینوگن است. در مقاله شماره ۱۵ هم خود هوارد-اشنایدر «شرور بیهوده» را جهت استدلال

قرینه‌ای به کار گرفته است. سرانجام آستون در مقاله ۱۶ به صورتی انتقادی، جمع‌بندی از استدلال قرینه‌ای و نقد آن ارائه داده است.

اما در نهایت می‌توان به کتاب بسیار جالب مایکل پترسون اشاره کرد. پترسون در این کتاب که «خدا و شرور؛ مقدمه‌ای بر این موضوع»<sup>۱</sup> نام دارد، با هوشمندی سه مسئله مسئله وجودی شر، مسئله منطقی شر و مسئله قرینه‌ای شر - را از هم متمایز ساخته و به آن‌ها در یک فصل مجزا پرداخته است. پترسون پاسخ‌ها به مسئله منطقی شر و نظریه‌های مختلف دادباوری را در یک فصل مجزا و پاسخ‌های ویکسترا به مسئله قرینه‌ای شر را در فصل شر قرینه‌ای آورده است. وی در انتها از منظر راو بیان می‌دارد:

«از این رو در نظر راو، می‌توان نشان داد که باور به مقدمه اصلی (وجود شرور گزار) در استدلال قرینه‌ای باوری معقول است و استدلال مبتنی بر شرور گزار به قوت خود باقی است.» (پترسون، ص ۱۲۸)

پترسون البته در کتاب دیگر خود نظری دیگر دارد. او به همراه چند تن از همکارانش کتاب وزین «عقل و اعتقاد دینی، درآمدی بر فلسفه دین» را هم نگاشته و در بخشی از این کتاب، چارچوب مختصر و نسبتاً مناسبی از شر قرینه‌ای را ترسیم نموده است.

چارچوبی که در نهایت، او را بر آن می‌دارد تا اعتراف کند متکلمان الهی و مسیحی قابلیت پاسخ‌گویی به شر قرینه‌ای را دارند. (پترسون و دیگران، ص ۱۹۰)

به نظر می‌رسد معرفی همین مقدار آثار در راستای ترسیم زمینه‌ای از طرح مسئله قرینه‌ای شر کفایت می‌کند. برخی آثار مربوط به نقد مستقیم راو را هم در بخش «نقد تقریر راو از منظر متکلمان غربی» معرفی خواهیم نمود. در نهایت نتیجه جالب از این بخش اینکه هیچ‌کدام از آثار داخلی در حد احصاء‌ما، صرفاً قرآن و روایات را به مثابه‌ای اصل و محک درست و نهایی برای استخراج پاسخ به مسئله شر، قرار نداده‌اند.

## ۵. نقد تحریر راو از منظر متکلمان غربی

اساساً در سنت فلسفی غرب به دو طریق به مسائلی از نوع شر پاسخ داده می‌شود. روش اول، تلاش برای اثبات موفق نبودن براهین شرور و اینکه مدعیان در نوع و شیوه استنتاج یا مقدمات خود دچار خطأ شده‌اند. برای این نوع مواجهه، از کلمه دفاع<sup>۱</sup> استفاده می‌شود.

در روش دوم پاسخ‌گویی سعی می‌شود تا تبیینی معقول و خداابوارانه که خدا و شرور هر دو در آن وجود دارند، ارائه شود. در این نوع تبیین، می‌کوشند بیان کنند که خدا به چه دلیل، بودن شرور را تجویز می‌نماید و یا بودن آن‌ها چرا با هست خدا سازگاری دارد. این نوع پاسخ به مسئله شرور، تئودیسه<sup>۲</sup> نام دارد، که معادل «دادباوری» برای آن رایج شده است.

نقد راو در این بخش، از منظر دفاعیه انجام خواهد گرفت. و ارائه نظریه دادباوری را به بخش‌های بعد موكول می‌کنیم. اما لازم است تا حداقل فهرست وار برخی از نظریه‌های مهم و مرتبط با شرقینه‌ای را نام ببریم. برخی از صاحب‌نظران این تئودیسه‌ها، مانند سوئینبرن و پلانتینجا، مستقیماً به نقد راو اقدام نموده‌اند و برخی نیز پتانسیل آن را دارند تا نقد راو از آن استخراج گردد.

۱. نظریه عدل‌الهی مبتنی بر اختیار آگوستین

۲. نظریه بهترین جهان ممکن لاپنیتس

۳. نظریه انگیزش الهی زاگرسکی<sup>۳</sup>

۴. نظریه غاییتشناسانه سوئینبرن مبتنی بر خیرهای برتر

۵. تئودیسه ایرنانائوس و نظریه پرورش روح‌هیک

۶. نظریه پویشی وايتهد

۷. نظریه عدل‌الهی پویشی گریفین<sup>۴</sup>

۵-۱. چیزی در ک می‌شود که نبودنش هم در ک گردد.

- 
1. Defense
  2. Theodicy
  3. Linda T. Zagzebski
  4. David Ray Griffin

یکی از مهم‌ترین معتقدان راو، استفان ویکسترا<sup>۱</sup> است. راو در مقاله اول خود پس از طرح

بحث، استدلال خود را معقول می‌داند و خداباوری را نامعقول، اما ویکسترا در پاسخ و نقد او شرطی را پیشنهاد می‌دهد که برای باور به اینکه چیزی معقول باشد ضرورت دارد. ویکسترا اسم این شرط را "شرط دسترسی معرفتی معقول" یا به صورت اختصار CORNEA می‌گذارد.<sup>۲</sup>

او می‌گوید:

«در موقعیت  $S$  فرد  $H$  فقط در صورتی حق دارد ادعا کند که «به نظر می‌رسد  $p$  معقول است.»، که اگر وقتی  $p$  صادق نباشد موقعیت  $S$  برای  $H$  جور دیگری باشد.» (Wykstra, 1984, P.152) این اصل به زبان ساده یعنی اینکه فقط در صورتی می‌توان چیزی را معقول دانست که اگر معقول نباشد، بتوانیم آن را درک کنیم. راو بدون هیچ دلیلی سوختن بچه آهو را شرّگراف می‌داند، اما اگر واقعاً گراف نباشد؛ چه تغییری در وضعیت درک ما روی می‌دهد که بدانیم گراف نیست.

اساسا در بسیاری از امور، حالت نادرست و درست آن‌ها بر ما یکسان است. یعنی نمی‌توانیم درکی از آن‌ها داشته باشیم. بر این اساس، از منظر ویکسترا نمی‌توانیم ادعا کنیم شرّگراف است و به خاطر دست‌یابی به خیر بالاتر یا دفع شرّ مساوی و بالاتر پدید آمده است، در صورتی که ممکن است این شرّگراف واقعاً نباشد و ما آن را درک نکنیم.

همچنین اگر مصلحتی از جانب خداوند در پیدایش شرور باشد، در این صورت چگونه می‌توان از بودن آن مطلع شد و آیا اساساً این مصلحت در حد درک و فهم ما هست؟ ویکسترا در نقد راو، دو مقاله مهم دارد که در هر دوی آن‌ها، از زاویه معرفت‌شناسی به نقد راو پرداخته است. ویکسترا در مقاله معروف خود با عنوان «استدلال «نمی‌یابم پس نیست» راو

1. David Ray Griffin

۲. این کلمه مخفف عبارت The Condition Of Reasonable Epistemic Access است.

برای شرور<sup>۱</sup> اشکال اساسی را در این می‌داند که به عقیده را، اینکه نمی‌توانیم چیزی را بیابیم، دلیلی برای نبودن آن است.

## ۵-۲. تاریخ در هم تنیده است.

کرک دورستن<sup>۲</sup> از متقدان را، در مورد ماهیت شرور گزاف در مقدمه اول او است. پیچیدگی تاریخی، مفهوم مرکزی انتقاد دورستن است. از منظر دورستن، تاریخ و توالی پدیده‌ها در آن بسیار پیچیده و درهم تنیده است. حادثه‌ای کوچک، به سبب وجود سلسله علت و معلول بر حادث دیگر اثر می‌گذارد و همین پدیده به ظاهر کوچک، معلول پدید آمدن وقایع بزرگ‌تر می‌گردد.

از دید ما برخی پدیده‌ها بی‌اهمیت هستند. اما اثری که آن‌ها بر هم می‌گذارند و فرایندی که به‌وسیله آن تاریخ را شکل می‌دهند، بسیار پیچیده است. بر این اساس ممکن است اتفاقی در نظر ما مهم جلوه نکند و پنداشیم که می‌توان آن را با چیز دیگری عوض کنیم، در صورتی که واقعاً چنین نیست. دورستن در ادامه می‌افزاید: ادعایی را در مورد اینکه شرّی واقعاً گراف است، بدون توجه به این زنجیره تاریخی اثرباری حادث، ادعایی نادرست است.

چرا که تعویض پدیده‌های به ظاهر شرّ با پدیده‌های به ظاهر خیر، آنقدر هم ساده نیست که بتوان بدون توجه به هزاران مؤلفه و اثرش بر تاریخ آینده آن را انجام داد. (Durston,P.66)

از نظر دورستن اینکه چیزی به ظاهر گزاف و بی‌وجهه به نظر می‌رسد، با اینکه واقعاً به لحاظ قرار گرفتن در مسیر تاریخ توالی حادث گراف باشد، دو امر مجزا است. از منظر او معضلی که راو و سایر ملحdan گرفتار آن هستند، استدلال بر پایه چیزی است که به نظر، گراف است نه چیزی که واقعاً گراف باشد.

## ۵-۳. ماهیت خیر و شرّ ساده نیست.

انتقاد دانیل هاورداد-اشنایدر از راو، مبنی بر مفهوم خیر و شر و پیچیده بودن آنها است.<sup>۱</sup> به باور اشنایدر، درک ما از خیر و شر چنان آسان نیست که بتوان پدیده‌ها را به صراحت، متصف به صفت خیر یا شر نمود. از منظر اشنایدر، خیر به طرق مختلف قابلیت تحقق دارد. خوردن یک غذای خوب و خواندن یک کتاب مفید، هر دو خیر هستند، اما مقایسه آنها بسیار مشکل است. ما با طیف وسیع و گسترده‌ای از خبرات که از عالی‌ترین عواطف انسانی تا نازل‌ترین نیازهای بشر را دربر می‌گیرد، رویرو هستیم. بر این اساس نمی‌توان به راحتی امری را ملقب به خیر یا شر نمود تا در پرتو آن استدلال قرینه گرایانه‌ای را ترتیب دهیم. اشنایدر می‌گوید: «اکنون با توجه به این که شروری هم‌چون رنج‌های شدید و طاقت‌فرسا و جنایات هولناک، بسیار بد و نامطلوب هستند، به همان نسبت هم لازم است تا خیرهایی بسیار بزرگ‌تر و بالاتر، توجیه‌کننده خداوند در تجویز چنین شرور فجیعی باشند. بنابراین شگفت‌آور نخواهد بود اگر خیرهای برتری که در اهداف خداوند دخیل هستند، از چنان مرتبه‌ای از پیچیدگی برخوردار باشند که خارج از دایره درک ما، باشند.» (Howard-snyder,2000,P.245)

وی در نهایت می‌گوید: «شگفت‌آور نخواهد بود اگر خیرهای برتر و بزرگ‌تر وجود داشته باشند که بیرون از حوزه معلومات ما باشد.» (Ibid,P.245)

بر اساس استدلال اشنایدر، می‌توان نتیجه گرفت که سخن راو در مورد اینکه واقعاً خداوند باید جلو شروری را بگیرد که منجر به خیر بالاتر و یا دفع شر مساوی و بدتر می‌شوند؛ بی‌اساس است، چرا که اساساً خیر و شر بدون امور بدین سادگی قابل دریافت نیست.

**۴-۵. شرور به ظاهر گراف به واقع گزاف نیست.**

بروس رایشنباخ<sup>۲</sup> از معتقدان دیگر راو است. از منظر رایشنباخ، ما در ابتدای امر، هیچ مصلحت برتری سراغ نداریم که منجر به پدید آمدن شرور می‌شود. این نکته نباید ما را به این مطلب برساند که این شرور را بی‌وجه بدانیم. در نقطه مقابل اینکه ما هیچ خیر برتری را در

۱. برای اینکه ببینید چگونه مفهوم پیچیدگی در نقد راو بکار گرفته شده است، بنگرید: (حجتی مقدم، حکیمه و امیر عباس علیزمانی، ۱۳۹۲)

2. Buruce R. Reichenbach

پدید آمدن شرور نمی‌شناسم، متضمن این نیست که واقعاً هیچ مصلحت و خیر بالاتری وجود ندارد. از منظر رایشنباخ در مثال بچه آهو نیز، راو امر به ظاهر گزاری را مستمسک خویش قرار داده است. اینکه به نظر می‌رسد خیر بالاتری وجود دارد یا شر برتری دفع نگردیده است، مصادره به مطلوب راو را نشان می‌دهد. از منظر رایشنباخ، راو واقعاً باید موارد گراف را نشان دهد، نه مواردی که می‌پندارد گراف و بی‌وجه هستند. اینکه امری به ظاهر گراف باشد یا گراف به نظر برسد، نتیجه گراف بودن آن را نمی‌دهد.<sup>۱</sup> (Feinberg,P.234)

#### ۵-۵. محدودیت ادراک انسانی

لوییز دلماس<sup>۲</sup> از دیگر منتقدان راو است.

لوییز در مقاله «مسئله مسئله شر»<sup>۳</sup> به مسئله قرینه‌ای شر پرداخته است و ایرادات راو را می‌دارد.

اول آنکه لوییز معتقد است در استدلال راو این مسئله پیش‌فرض گرفته شده است که تمام حقایق مربوط به خیر و شر بودن امور و آنچه را خداوند می‌داند، برای ما نیز قابل درک است. ما نمی‌دانیم شرور گراف در راستای چه خیری پدید آمده‌اند، اما چرا فکر می‌کنیم اگر خیر بالاتری هم موجود باشد، ما می‌توانیم آن را درک کنیم؟ (Lewis,P.29)

شر پدید آمده است و ما نمی‌توانیم درک کنیم چرا پدید آمده است، از این رو آن را به صفت گراف و بی‌وجه متصف و ملقب می‌سازیم، اما چه دلیلی داریم که در همه حال، بودن خیر بالاتر و شر بدتر نسبت به این شر گراف را درک کنیم؟

از منظر لوییز، حرکت از «به ظاهر گراف» به سمت «حقیقتاً گراف» لغزشی استقرایی است. علاوه بر این ایراد و انتقاد، لوییز مشابه آنچه راو در مورد عدم وجود خدا بیان نمود، در مورد وجود خدا استدلال نموده است تا نشان دهد که اثبات وجود خداوند، مشابه آنچه راو انجام داده است، بسیار راحت است.

۱. جهت دیدن شرحی مختصر و مفید از نظرات رایشنباخ در مورد زمینه عدل الهی، بنگرید: (کشفی، عبدالرسول و آزو مشایخی، ۱۳۹۰).

2. Lewis Delmas

3. The Problem With the Problem of Evil

استدلال لوییز مانند را دارای سه مرحله است:

۱. برخی از تجربه‌های قدسی ما وهمی نیستند، یعنی تجربه‌های قدسی وجود دارند که وهمی نیستند.
  ۲. اگر تجربه‌ای قدسی، وهمی نباشد، در این صورت باید خدایی هم باشد.
  ۳. در نتیجه خدا وجود دارد.(Lewis,P.34)
۶. نقد نهایی را بر مبنای قرآن و روایات

در این بخش خواهیم کوشید تا به جای مراجعه به آثار دانشمندان اسلامی که منابع درجه دوم به شمار می‌آیند، به قرآن و احادیث ائمه هدی علیهم السلام که دو رکن اساسی منظومه دین به شمار می‌روند، مراجعه نماییم. چرا که مسیر درست، در بازگشت به ریشه‌های اصیل و جستجوی پاسخ در آن‌ها است.

قبل از نقد، باید برخی از اصطلاحات از منظر اهل بیت علیهم السلام به درستی تعریف گردد. تا زمانی که این کار انجام نگیرد، سوءتفاهمات سخن و نشستن مصطلحات مرسوم در جایگاه معانی، رهزن خواهد شد. عبارت‌ها، لغات و اصطلاحات به طرق مختلف مراد گوینده را بیان می‌کنند؛ اگر مراد گوینده و شنوونده در بیان و دریافت یکسان نباشد، درک مفاهیم و انتقال مطالب به درستی انجام نمی‌گیرد. تربیت افراد بر مبنای مکاتب مختلف دانشوران و باز تعریف مفاهیم اولیه از سوی مکاتب بشری به‌ویژه فلسفه، عرفان و تا حدودی کلام، منجر به جابه‌جایی این مفاهیم از جایگاه اولیه خود گردیده است. بر این مبنای مهم و اساسی است که به شرح مفاهیم، آن‌گونه که در معارف اهل بیت علیهم السلام هستند، توجه کنیم و از طریق آن به مسائل شرور پاسخ گوییم.

از منظر قرآن و روایات، مفاهیمی مانند خیر و شرّ تعریف خاصّ خود را دارند که بدون دست یافتن به آن‌ها و توجه بدان معانی، پاسخ به هر سؤالی بهوسیله ارائه برخی آیات و احادیث، منجر به انباشت بیشتر اصطلاحات و دور شدن از پاسخ حقیقی می‌گردد. حتی اگر تنها مفاهیم خیر و شرّ درست درک شود، اما پاسخ دهنده و پاسخ گیرنده مفاهیم دیگر مانند

عدل و فضل و... را به درستی تبیین نکنند؛ در این صورت باز هم شاهد پدید آمدن پرسش‌های دیگری خواهیم بود. رساندن مخاطب به درک کل‌گونه از حقیقت مکتب اهل بیت<sup>علیهم السلام</sup>، موجب رفع شک و تردیدها به صورت اساسی خواهد شد، که این درک کل‌گونه در سایه تعریف و فهم صحیح اغلب مفاهیم اولیه و بنیادی به کار رفته در موضوع بهدست می‌آید.

۱۲۱

اما اگر در پاسخ به مدعیات راو، از تعریف و شرح اصطلاحات شروع کنیم، این سؤال پیش خواهد آمد که پس از تعاریف مورد نظر، پاسخ به سخن او به مدد همین تعاریف، نوعی مصادره به مطلوب است. یعنی اگر اصطلاحات اولیه چنان تعریف شوند که منظور نظر ماست، در این صورت بر مبنای همین تعاریف، به راحتی می‌توان هر آنچه را می‌خواهیم، عدل یا ظلم نشان دهیم؛ و مسلماً بر مبنای این تعاریف، عدل و ظلم و خیر و شرّ چنان تعریف شده‌اند که خدا به طور خود به خودی، از شرور مبرأ گشته و عادل می‌گردد.

در پاسخ باید گفت که مراجعه به آیات قرآن کریم و کلام اهل بیت<sup>علیهم السلام</sup> و دریافت تعاریف صحیح از این مکتب، درک حاقّ واقع است. این مراجعه و دریافت معانی و مفاهیم حاصل از آن واقعیت، امور را به روشنی بیان می‌نماید، واقعیتی که ریشه در هست‌ها و نیست‌های عالم دارد.<sup>۱</sup> مبنای مطابقت این حقایق با جهان واقعی نیز به این دلیل است که هر کس به خودش - فارغ از اصطلاحات بشر بنیاد - صحّت این مطالب را به فطرت الهی خویش می‌باید و وجودان می‌کند.

البته در هر حال، باید به این نکته واقف بود که برای پاسخ به راو لازم نیست عدالت خدا با تمام جوانب و لوازمش ثابت گردد، چرا که اساساً منظر راو در طرح شر قرینه‌ای، برخورد با نظریه عدل‌اللهی و طرد آن نیست. برای رد نظرات او نقد و نقض سخن‌ش مانند آنچه فلسفه و متکلمان غربی انجام داده‌اند، کفايت خواهد کرد. اما در عین حال طرح یک نظریه عدل‌اللهی منسجم، مواد لازم برای نقد و نقض و رد نظریه شرّ قرینه‌ای به طور کلی و استدلال راو به

۱. اینکه چرا برای دریافت حقیقت عالم باید به اهل بیت<sup>علیهم السلام</sup> مراجعه نمود، به اثبات اصالات و مرجعيت علمی ایشان در دریافت حقایق عالی زندگی باز می‌گردد و ما اکنون آن را به صورت پیش فرض در نظر گرفته‌ایم، این اثبات، خود بحث دیگری را می‌طلبد. در این زمینه می‌توانید به بخش «خبرگزاری گری و اخبارگزاری» از کتاب «اجهاد و تقیید در فلسفه» به قلم استاد محمد رضا حکمی مراجعه فرمایید.

طور خصوصی را فراهم می‌سازد. چرا که استدلال راو، فقط یکی از چندین استدلال قرینه‌ای از طریق شرور است.

در این بخش خواهیم کوشید تا نظر راو را فقط از سه منظر نقد کنیم. برای این منظور خواهیم کوشید تا بخشنی از مبانی عدل‌الهی مندرج در قرآن و روایات را بیان کنیم. اما به خوبی واقف هستیم، که بحث عدل در کلام خدا و احادیث معصومین ﷺ جنبه‌های فراوانی دیگری نیز دارد که می‌توان از آن‌ها به عنوان مدخل استفاده نمود.

#### ۶- توجه به بدیع بودن محتوا و روش مكتب اهل بیت ﷺ

مكتب اهل بیت در تمام بخش‌های خود -اعم از روش و محتوا- با مکاتب بشری تفاوت دارد. بر این اساس، آن هنگام که می‌خواهیم به بیان پاسخ یا تبیین جواب به نظریه‌ای از مکاتب بشری اقدام کنیم، باید به این تفاوت توجه داشته باشیم.

مهم‌ترین و اساسی‌ترین مفاهیم در هر مكتب و اندیشه، از راه علم و عقل به‌دست آمده و انتقال می‌یابد. بنابراین تلقی از علم و عقل، پایه و مقوم تبیین هر مبحثی خواهد بود. علم و عقل در مكتب اهل بیت به مثابه نورهایی خارج از وجود انسان توصیف شده‌اند، که از سوی خداوند به انسان بخشیده می‌شوند؛ و تلاش خود انسان در دست‌یابی به آن نقشی ندارد. ( مجلسی، ج ۱، ص ۲۲۵. ابن بابویه، ۱۳۸۵، ص ۹۸)

حاصل این نوع نگاه نتایجی به بار خواهد داشت:

۱. طلب و درخواست از خدا برای فهماندن
۲. عدم دخالت انسان در عاقل شدن و عالم شدن
۳. تأثیر اعمال انسان در عالم شدن و عاقل شدن

این نوع نگاه خاص به معنای علم و عقل و نحوه دریافت آن، در تقابل جدی با معرفت‌شناسی‌های موجود بشری قرار دارد که لازم است در مواجهه با متون دینی مدان نظر قرار گیرد.

یکی از شاخص‌های دیگری که در مکتب قرآن و اهل بیت<sup>علیهم السلام</sup> وجود دارد و در مکاتب  
بشری مشابه آن را مشاهده نمی‌کنیم، فطری بودنِ محتوای این مکتب است. معرفت فطری به  
معرفتی گفته می‌شود که هر انسان از بدو تولد در وجود خویش دارد و به وسیله تذکر، بدان  
معرفت متوجه شده و متذکر می‌گردد. این متذکر شدن باعث می‌شود تا معرفتی را که در  
خویش دارد، به یاد بیاورد.

۱۲۳

منشاء این معرفت هم خود خدا و تعریف او در عوالم پیشین است. مباحث عدل‌اللهی و رفع  
اتهامات از خدا فطری هستند به وسیله تذکر، انسان بدان‌ها متوجه می‌گردد و آنها را می‌یابد.  
نه اینکه ابتداً مطلب یا محتوای جدیدی بیاموزد.<sup>۱</sup>

بر مبنای این دو شاخص یعنی تعریف علم و عقل و فطری بودن معارف اللهی، اساساً  
یادگیری و تعلیم و تربیت، کاملاً با مکاتب بشری متفاوت خواهد بود. یعنی بر این اساس،  
تعلیم و تربیت نوعی تذکر به انسان و نه آموختن اصطلاحات و مفاهیم بیشتر است. بنابراین  
در پاسخ به مسائل شرور، باید به انسان‌هایی که مواجه با سؤال گشته‌اند، تذکر داد تا فطرتاً  
متذکر به عدالت خداوندی گردد. از سوی دیگر، با توجه به این مبانی، حالات روحی و  
اعمال شنونده و گوینده در زمان دریافت پاسخ، در پاسخی که دریافت می‌کنند، مؤثر است.  
روان یک انسان گناه‌کار و یک انسان مؤمن به یک اندازه برای دریافت مفاهیم اللهی آمادگی  
ندارند. همچنین حالت شنونده یا خواننده پاسخ نیز در دست‌یابی به مطلب مؤثر است. در  
حالی که در مکاتب کلامی و فلسفی چنین پیش فرضی اساساً مطرح نیست.

با دقیق در همین تعاریف ساده از علم و عقل، مشخص می‌گردد که دریافت جواب، از سinx  
"یافتن" است، یعنی کسی که در صدد گرفتن پاسخ یا درک موضوع عدل‌اللهی است، باید با  
مواجهه با حقیقت وجودی سؤال، رفع اتهام از خداوند و عادل بودن او را بیابد. این مهم البته  
با ارائه عبارت‌ها و الفاظ از سوی جواب‌دهنده صورت می‌گیرد، اما وجودان و یافت مطالب از

۱. برای دیدگاهی جامع از مبحث فطرت بر اساس نصوص وحیانی، بنگرید: (بیانی، ۱۳۹۴).

سوی خدا هبھ می‌گردد و وابسته به اوست. این عطاوی بودن معرفت نیز، از شاخص‌های منحصر به فرد مکتب اهل بیت علی‌آل‌الله است.<sup>۱</sup>

## ۶-۲. ترک طلب‌کاری از خدا

توجه به خود و داشته‌های وجودی و نفسی خودمان، ما را به این نکته رهنمون می‌سازد که هیچ‌کدام از کمالات فردی را از خود نداریم و همه بخشیده شده از سوی خداوند هستند. از این‌رو مالکیت مستقل در تمام حالات، قدرت‌ها و کمالات برای انسان و سایر موجودات، معنا ندارد. خداوند در تمام این‌ها مالکیت بالاتری دارد و لذا هر نحوه‌ای که مالک حقیقی بخواهد، می‌تواند در آن‌ها تصرف کرده و آن‌ها را تغییر دهد. نحوه مالکیت خدا به گونه‌ای است که مالکیت انسان بر داشته خود کنار گذاشته نشده است و وجود دارد، ولی خدا املک، یعنی مالک‌ترین است.<sup>۲</sup>

در این زمینه حضرت علی علی‌آل‌الله می‌فرمایند:

«همانا ما با خدا مالک چیزی نیستیم و جز آنچه به ما تملیک فرموده چیزی نداریم. هرگاه آنچه را که خود مالک‌تر به آن است به ما می‌دهد، ما را مکلف می‌گرداند و هر گاه آن را از ما می‌گیرد تکلیف را هم برمی‌دارد.»

لذا اگر نقصی یا از بین رفتن کمالی یا پدید آمدن شری برای انسان و هر موجود دیگر بروز می‌کند به هیچ‌وجه نمی‌توان آن را نشانه ظلم از سوی خدا دانست. چرا که خداوند در ملک خود تصرف کرده است و ظلمی وجود ندارد و همزمان تکلیف انسان سبک‌تر می‌شود. از سوی دیگر این نداری انسان در برابر خدا و مالک اصلی بودن خدا در داشته‌ها، که از آن تعبیر به «مملوکیت انسان» و «فقیر ذاتی» شده است، شامل تمام موجودات دیگر هم هست. لذا

۱. نمونه‌های ذکر شده برخی از تفاوت‌های روش شناسی بشری و الهی در کسب و دریافت معرفت است. البته این روش شناسی قرآن و اهل بیت علی‌آل‌الله نیاز به پژوهش‌های بیشتری دارد تا بعد از این روش‌گردد. ولی برای دین سایر جنبه‌ها و برخی موارد دیگر از این تفاوت‌ها بینگرید: (برنجکار، ۱۳۹۳) و (بني‌هاشمی، ۱۳۸۵) و (بني‌هاشمی، ۱۳۹۱) و (ملکی میانجی، ۱۳۹۱).

۲. صفت املک برای خداوند در اینجا مانند «اکبر» است. اکبر یعنی: بزرگ‌تر از آنچه به وصف درآید.

به طریق اولی تمام موجودات مانند انسان نسبت به خدا مالکیت حقیقی ندارند و خدا بر وجود داشته‌های ایشان املک است.

همچنین به حکم یافت وجودی می‌یابیم که بشر، هیچ ملاک عقلانی برای اینکه بتواند جایگاه حقیقی اشیاء را درک کند، ندارد. بنابراین اینکه باور داشته باشیم شرور گزاف نباید در مورد بچه آهو یا کودک خردسال یا شیعه دیگر بروز کند، نامعقول است، چرا که اساساً جایگاه هیچ امری قبل از بیان خداوند مشخص نیست.

اگر گفته شود خداوند باید شرور گزاف را از شیعه «الف» باز دارد چرا که اساساً شیعه «الف» استحقاق بودن در شرایط شرور گزاف یا رنج ناشی از آن را ندارد. در این صورت نیز نمی‌توانیم این مطلب را درست بدانیم، چرا که اساساً هیچ موجودی حق اولیه یا قابلیت ابتدایی برای دریافت چنین چیزی از خدا را ندارد.

برخلاف این رویکرد، راو حق اشیائی را که در معرض شرور گزاف قرار گرفته‌اند در راستای رفع این شرور از ایشان به رسمیت می‌شناسد. او می‌گوید:

«فرض دوم برهان، در خصوص آنچه یک موجود اخلاقاً خیر باید در شرایط خاص انجام دهد، می‌باشد. بر طبق این باور اگر یک موجود خیر، رنج شدیدی را بشناسد که در شرف وقوع بوده و او در موقعیتی برای جلوگیری از وقوعش باشد او باید اخلاقاً جلوی آن را بگیرد. مگر اینکه نتواند بدون آنکه موجب از دست رفتن خیر کثیری که به آن آگاه است، این کار را انجام دهد.» (Rowe,1993,P.80)

اولاً خدا در هر حال می‌تواند به مخلوق خود خیر برساند و نیازی نیست عمل او را به از دست رفتن یا به دست آوردن خیر برتر محدود سازیم؛ ثانیاً با توجه به کاربرد «باید» از سوی راو، به نظر می‌رسد از منظر او ندادن حق موجودات دست به گریبان با شرور، منجر به افتادن آن‌ها در دام شرور شده است. اما از آن‌جا که انسان و تمام موجودات دچار فقر ذاتی هستند و از خود هیچ ندارند، به هیچ‌وجه نمی‌توان گفت خدا باید به امر «الف» یا «ب» اقدام نماید.

از منظر دیگر، چون حقی در بین خدا و هیچ موجودی از جهت اعطای کمالات مادی وجود ندارد، اولاً ظلمی صورت نگرفته است و ثانیاً از طریق این عدم اعطای حق، نمی‌تواند استدلالی هم بر نبود خدا شکل بگیرد. توضیح مطلب اینکه: در رابطه بین هر دو موجود، یا حقوقی نسبت به هم دارند و حقی در بین است یا چنین نیست. اگر مانند رابطه والدین و فرزند حقوقی در بین باشد، در این صورت ادای این حقوق، عدل است و عدم انجام آن ظلم خواهد بود. اما اگر اساساً حقی در بین نباشد، مانند رابطه خدا و مخلوقات، رابطه از مقوله فضل خواهد بود. در رابطه خدا و موجودات، اعطا و عدم اعطای خدا از جنس فضل است، چرا که مخلوقات بر خدا حقی ندارند. البته از طرف دیگر خدا با خلق موجودات بر ایشان حقوقی پیدا کرده است که منجر به پدید آمدن حقوق الله گردیده و موضوع سخن ما نیست.

اگر بین خدا و بندگانش حقی در بین نیست، پس آنچه خدا به انسان بخشیده، فضل اوست و انسان برای دادن و ندادن او حقی ندارد تا ظلم و عدل در مورد فعل خدا و اعطا و عدم اعطایش پدید بیاید. اصولاً باید و نبایدی نمی‌تواند در مورد خدا شکل بگیرد. بر این اساس حتی اگر نتوانیم برای وجود یک شرّ، بودن خیر بالاتر یا دفع شرّ مساوی و بیشتر را تصور کنیم، باز هم نمی‌توان آن را با وجود خدای دانا و توانای مطلق و خیر محض ناسازگار دانست.

در این زمینه روایت جالبی از امام باقر علیه السلام وجود دارد:

«...جابر بن یزید جعفی گفت: به ابو جعفر محمد بن علی باقر علیه السلام گفت: ای فرزند رسول خدا، کودکانی را می‌بینیم که مرده یا آنکه ناقص الخلقه زاده می‌شوند، بعضی کور و پاره‌ای گنگ زاده می‌شوند، بعضی دیگر همین که به دنیا می‌آیند، می‌میرند و بعضی دیگر تا دوران بلوغ هم می‌مانند و بعضی دیگر تا دوران پیری زنده می‌مانند، چرا چنین است و علت آن چیست؟ امام علیه السلام فرمودند: خداوند تبارک و تعالیٰ به تدبیر کار بندگانش، از خود آنان سزاوارتر است. او آفریننده و مالک آنان است. هر کس را که از عمر طولانی باز می‌دارد، از چیزی که مال او نیست، باز می‌دارد و هر کس را که عمر طولانی می‌دهد، چیزی که مال او نیست، به او

می‌دهد. پس او در آنچه می‌دهد، بخشنده است و در آنچه نمی‌دهد، عادل است. و درباره هر آنچه انجام می‌دهد، پرسیده نمی‌شود؛ بلکه آنان مورد پرسش قرار می‌گیرند. جابر گفت: گفتم، ای فرزند رسول خدا! چطور در مورد آنچه انجام می‌دهد، پرسیده نمی‌شود؟ فرمود: چون او جز آنچه حکمت و درست است، انجام نمی‌دهد و او متکبر و جبار و یگانه قهار است. هر کس در درون خود در آنچه خداوند حکم کرده، تردیدی بیند کفر ورزیده است و هر کس کارهای او را انکار کند، جحد ورزیده است.» (ابن بابویه، ۱۳۹۸، ص. ۳۹۷)

بنابراین گرفتن حیات یا راحتی دنیا از هر موجودی، خدا را در مقام ظالم قرار نمی‌دهد و در مورد آن نمی‌توان قائل به "باید و نباید" گردید. لذا برای دست یافتن به رویکرد صحیح در مورد خدا، طلب‌کاری در بخشش‌ها و عدم بخشش‌های او باید کثار گذاشته شود.

اما در برابر، با دقت در استدلال راو درمی‌یابیم که روح حاکم بر این استدلال قرینه‌ای شر، نوعی طلب‌کاری از خداوند است. این طلب‌کاری بدین‌گونه بیان شده است که چون خدا خیرخواه است، باید شرور را دفع نماید. اما از آنچه بیان شد نتیجه می‌گیریم، اینکه خدا باید شرور گراف را برطرف سازد، خود سخنی گراف است.

این روح طلب‌کاری حتی در اینکه چرا مصلحت و دلیل پیدایش شرور را نمی‌دانیم، هم وجود دارد. وین رایت در توضیح نظر راو در مورد اینکه دلیل واقعی شرور گراف را نمی‌دانیم، می‌گوید:

«ویلیام راو به درستی معتقد است که نادانی ما از ادله تجویز خداوند، احتمال وجود خدا را می‌کاهد، مگر اینکه «خداوند موجود است» مستلزم نادانی ما از ادله خدا بر تجویز شرور یک و دو (موجود در استدلال) باشد....پس این فرض معقول است که بگوییم اگر خدا وجود داشت (باید) ما را از ادله تجویز شروری همانند شرور یک و دو آگاه می‌کرد و دوباره به خیرخواهی خویش مطمئن می‌ساخت. در صورتی که تاکنون چنین کاری نکرده است.» (وین رایت، ص. ۲۱۱)

البته بر خلاف نظر راو و وین رایت، خداوند از طریق پیامبر و اهل‌بیت ایشان، و نه از طریق انجیل تحریف شده، بسیاری از جنبه‌های مختلف شرور را بیان کرده است.

از سوی دیگر، مهربانی خدا امری مهم و اساسی در آموزه‌های الهی است. در عین حال که انسان‌ها بر خدا حقی ندارند اما خدا نیز از باب رحمت خود، هر آنچه برای بندگان و مخلوقات خود لازم می‌داند، انجام می‌دهد. رسول خدا از قول جبرئیل و او از خداوند نقل کرده که خداوند تبارک و تعالی فرمود:

«هر کس بر دوست (ولی) من اهانت کند، با من به جنگ برخاسته است. من در انجام چیزی، آن‌گونه که در گرفتن جان مؤمنِ ناخوشند از مرگ تردد<sup>۱</sup> می‌کنم، تردد نمی‌کنم. ناراحتی او را دوست ندارم ولی چاره‌ای جز آن نیست. و بندهام به چیزی چون انجام آنچه که بر وی واجب ساخته‌ام به من تعریب نمی‌جوید و بندهام همواره به درگاهم دعا می‌کند تا آنکه او را دوست بدارم و چون دوستش بدارم من خود گوش، چشم، دست و یاور او می‌گردم. هرگاه مرا بخواند پاسخش می‌دهم و هرگاه از من درخواست کند به او می‌پخشم. در بین بندگان مؤمن من، افرادی هستند که گونه‌ای از عبادت را می‌خواهند انجام دهند، ولی من او را باز می‌دارم تا خودبینی در وی به وجود نیاید و در نتیجه فاسد نگردد. ایمان بعضی از بندگان مؤمن مرا جز نیازمندی اصلاح نمی‌کند. اگر او را بی‌نیاز سازم، بی‌نیازی ایمانش را فاسد می‌کند. و ایمان بعضی دیگر از بندگان مؤمن مرا، جز بی‌نیازی اصلاح نمی‌کند. اگر او را نیازمند سازم، نیازمندی، ایمانش را فاسد خواهد ساخت. ایمان بعضی از بندگان مؤمن را جز بیماری اصلاح نمی‌کند. اگر جسم او را سالم گردانم، ایمان او را تباہ خواهد کرد. ایمان پاره‌ای از بندگان مؤمن را جز سلامتی اصلاح نمی‌کند و اگر او را مريض سازم، اين کار ایمان او را فاسد می‌کند. من به خاطر آگاهی بر دل آنان، بندگان را سامان می‌دهم من دانا و آگاه هستم.»

(ابن بابویه، ۱۳۹۸، ص ۳۹۹)

۱. معنای دقیق تردد، یعنی اینکه بندۀ مؤمن، خواسته مرا (دایر بر اراده میراندن او) رد می‌کند. و من این رد کردن او را می‌پذیرم. این کلمه هرگز به معنای "تردید" نیست تا نیازمند به تأدیل و توجیه باشد. ترجمه‌های حدیث که مبنی بر تعبیر از تردد به تردید باشد، باید مورد بازنگری قرار گیرد.

از روایت بالا برمی‌آید که خداوند، با وجود مهربانی فراوان خود، در پاره‌ای از موارد، شرور به معنای ناملایمات دنیایی را بر بندگان خود، بنا بر مصالحی، مسلط می‌سازد. حتی ممکن است علت پیدایش این شرور بر ما مشخص نباشد. بر این اساس اگر قرار باشد نسبت به آنچه دلیل و وجه آن را نمی‌دانیم، بر نبود خدا استدلال کنیم، به صورت نامعقولی می‌توان این کار را از طریق هزاران امر دیگر نیز که بر ما پوشیده است، سامان داد.<sup>۱</sup>

۱۲۹

نگاه اشتباه به موضوعات توحیدی از سوی راو و سایر مخالفان خداباوری، به نحوه و چگونگی طرح پرسش‌های آن‌ها جهت داده است. از این‌رو فقدان معارف توحیدی نزد این افراد، توضیح بخشی از عدل‌الهی را به سمت توضیح پاره‌ای از مباحث توحیدی می‌کشاند. از این منظر، شاید بتوان گفت خدایی را که راو و ملحدانی چون او رد کرده‌اند، با خدایی که از طریق قرآن و روایات معرفی شده است، تفاوت دارد. لذا در نقد شرّقینه‌ای مقداری بحث توحید نیز لازم است.<sup>۲</sup>

مثلاً از پیامدهای مسئله عدم سنتیت خدا با بشر، عدم سنتیت افعال الهی و بشری است. مهربانی بی‌حدود‌حصر خدا امری پر تکرار و مضمون مکرر کتب آسمانی است، اما همین خدا، در عین مهربانی فراوان خود خالق شر - به معنای ناملایمات دنیایی - است.<sup>۳</sup>

این‌گونه مطالب، که به ظاهر کمی عجیب به نظر می‌رسند، از منظر مخالفان خداباوری قابل توضیح نیستند لذا درک و هضم این‌گونه مباحث، به روشن شدن نظریه عدل‌الهی کمک فراوانی می‌کند. استناد راو در بخش استقرایی شرّقینه‌ای، به دو واقعه قتل کودک بی‌گناه و مرگ دلخراش آهو در آتش‌سوزی است. اما در معارف توحیدی ما نیز ماجراهی قتل کودک آن‌ها به فرمان خدا وجود دارد. البته به دلیلی که راو فکرش را هم نمی‌کند!

۱. در مورد عقل گفته شده است: «العقل ما عبد به الرحمن و اكتسب به الجنان» (الكافی، ج ۱، ص ۱۱، ح ۳)، یعنی، عقل و سیله عبادت خدا و کسب بهشت می‌باشد. بنابراین کسانی که مخالف اندیشه‌های خداباورنه‌اند، هر چند فیلسوف و متأله نامیده شوند، بر معنای این روایت، عقل خود را چندان که باید و شاید، به کار نگرفته‌اند.

۲. معرفی خدای معارف اهل بیت علیهم السلام که همان خدای واقعی و شناخته شده به معرفت فطري برای بشر است، می‌تواند در قالب یک طرح بژوهشی اثر گذار به مخاطب غربی مطرح گردد.

۳. توضیح اینکه «خدا به چه منظور این شرور را آفریده است» را به بخش بعد واصی گذاریم.

سوره کهف داستان برخورد دو ولی بزرگوار الهی حضرت خضر و حضرت موسی ﷺ را نقل نموده است. در این داستان، حضرت موسی ﷺ مأمور به همراهی با حضرت خضر ﷺ شده‌اند. حضرت موسی از جناب خضر رفتارهایی می‌بینند که به تعبیر امروزی، گزاف و بی‌وجه به نظر می‌رسد. یکی از این رفتارها قتل یک کودک توسط نبی خدا حضرت خضر می‌باشد.<sup>۱</sup> قرآن در این مورد می‌فرماید:

«فَانْطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا لَقِيَا غُلَامًا فَقَتَلَهُ قَالَ أَقْتَلْتَ نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُكْرًا»

«پس برftند تا به نوجوانی برخورد کردند، پس (حضر) او را کشت. موسی گفت: آیا بی‌گناهی را بی‌آنکه کسی را کشته باشد، کشتنی؟ واقعاً کار منکری مرتكب شدی» (کهف، ۷۴). اما حضرت خضر در توضیح این مطلب بیان می‌دارند:

«وَأَمَّا الْفَلاَمُ فَكَانَ أَبْوَاهُ مُؤْمِنٍ فَخَسِينَا أَنْ يُرْهِقُهُمَا طَعْيَانًا وَ كُفْرًا» (کهف، ۸۰)

«و اما آن نوجوان، پدر و مادرش هر دو مؤمن بودند، پس نگران شدیم که مبادا هر دو را به طغیان و کفر بکشاند.»

علت بیان شده از سوی حضرت خضر، علتی است که در ابتدای امر، هرگز به ذهن نمی‌رسید. اینکه ممکن است فردی در آینده مرتكب کاری شود، بر پیشامدهای اتفاق افتاده برای او در زمان حاضر تأثیر دارد.

ذکر دو مطلب لازم است. اول اینکه کودکی که هنوز در این جهان، امتحان و آزمایشی بر کفر و ایمان نداده است، بر مبنای عوالم پیشین می‌تواند متصف به صفت مؤمن یا کافر گردد. دوم اینکه اموری، مانند کافر و طغیان‌گر ساختن پدر و مادر از سوی فرزند، گرچه در عالم اتفاق نیفتاده و محقق نشده است، ولی در علم پیشین خدا وجود دارد، چرا که خداوند عزوجل دارای علم بلا معلوم است.<sup>۲</sup>

۱. خواست خدا را فقط نبی یا امام که معصوم هستند و از رضا و سخط الهی آگاه هستند، می‌توانند اجرا کنند. این گونه امور در حیطه فهم سایر انسانها که دچار خطأ و لغزش می‌گردند، نیست. لذا هیچ شخصی غیر معصومی نمی‌تواند به قتل انسانی دیگر، مثلاً به واسطه پدید آمدن شرور در آینده اقدام نماید.

۲. این دو مطلب یعنی عوالم پیش از این جهان و عالم بالا معلوم الهی و رابطه آن با عدل الهی نیاز به پژوهشی دیگر دارد. بنگرید: (ایرانی اسکویی، ۱۳۹۴) و (جمیان، حصص ۲۹۷-۲۹۵) و (ملکی میانچی، ۱۳۹۱).

از این دو مطلب این‌گونه بوداشت می‌شود که هر چند کودک تازه به دنیا آمده است، ولی بدون هیچ سابقه‌ای در درگاه خدا نیست. همچنین اگر عوالم قبلی در سرنوشت انسان در این دنیا اثر داشته باشد، به سادگی نمی‌توان علت شرور پیش آمده در این جهان را یافت، لذا نمی‌توان در صورت نیافتن دلیل و علت، آن‌ها را گزاف نامید. چرا که وقتی سرنوشت قبل از این دنیایی ما در این جهان مطرح شود وضعیت حیات انسانی به وضعی بسیار پیچیده‌تر از آنچه در ظاهر به نظر می‌رسد، تبدیل می‌شود.

نحوه و زمان و چگونگی از دنیا رفتن نیز، لطفی از سوی خدا است که نمی‌توان در مورد آن، خداوند را متهم ساخت و مطالبه‌ای نمود. این مطالبه‌گری نه از منظر ما می‌تواند صورت بگیرد و نه از منظر همان کودکی که از دنیا رفته است.

در این موضوع و هر موضوع دیگر، از آنجا که جایگاه حقیقی اشیاء در خلقت را نمی‌دانیم و محدود داشته‌های ما بخسیده شده از خدا است.<sup>۱</sup> با درک این دو مطلب، روحیه مطالبه‌گری ما از خدا از بین می‌رود. چون این روحیه برطرف گردد و قائل باشیم که هر چیزی در جای خود قرار گرفته است، در این صورت پدید آمدن شرور به منظور دلیلی خاص، یا از طریق علتی ویژه سخن نادرستی است؛ و طبعاً مفهومی به نام "شرور بی‌وجه و گزاف" وجود نخواهد داشت.

ترک طلب‌کاری از خدا باعث پدید آمدن نتایج اخلاقی مانند حالت خشیت و خداترسی، شکر داده‌ها و نداده‌ها، صبر بر بلاء، رضا به قضا و قادراللهی، توکل و واگذاری امور به خدا خواهد گردید.<sup>۲</sup>

### ۶-۳. پاسخ به مسئله شرّ از طریق نقد دنیاگرایی

در طرح عمومی مسائل شرّ واقعیت خیر و شرّ مهم هستند. لذا پاسخ ما به مسئله قرینه‌ای

۱. خداوند در قرآن فرمود (و ما او تیم من العلم آلا قلیلا) (اسراء ۸۵)

۲. برای توضیح بیشتر بینگرید: (بنی هاشمی، ۱۳۹۲، ج. ۲).

شرّ ناقص خواهد بود. اگر معنای حقیقی خیر و شرّ را ارائه ندهیم و در مورد آن‌ها نظر قرآن و روایت را بیان نکنیم.

خیر و شرّ هر کدام به دو معنا هستند. یک معنای شرّ ناپسندی‌ها و ناملایمات دنیوی و در مقابل خیر، خوشی‌ها و مطبوع بودن‌های این جهانی است. این دو معنای خیر و شرّ عملاً مورد نظر قائلین به مسائل شرور بوده است. (پترسون، ص ۳)

بر مبنای این تعاریف، اگر بدی در دنیا برای هر موجودی پیش بیاید، گرفتار شرّ و بدی شده است و اگر خوشی در دنیا به او برسد، به خیر رسیده است.

اما در فرهنگ قرآن و روایات، این معنای خیر و شرّ بدون توجه به رابطه آن‌ها با آخرت معنا ندارد. بر این اساس در مورد هیچ مصدق خیر و شرّ، بدون نتیجهٔ خوب یا بد آن، بر سعادت و شقاوت اخروی انسان، نمی‌توان نظر داد. اگر امری به ظاهر نامطلوب در راستای ارتقاء جایگاه اخروی انسان باشد، در این صورت خیر خواهد بود نیز هر آنچه از خوشی‌های دنیا که انسان را به سمت دوزخ و دوری از فرمان خدا بکشاند، شرّ محسوب می‌شود.

امام صادق علیه السلام در این مورد می‌فرمایند:

«هرگز خیر و شرّ را نخواهی دانست، مگر پس از دانستن آخرت، چون خدای عزّوجلّ همه خیر را در بهشت و همه شر را در آتش قرار داده است، زیرا این دو پایدارترند.» (ابن شعبه حرانی، ص ۳۰۶)

همچنین امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرمایند:

«هیچ خیری که به دنبالش دوزخ باشد، خیر نیست. و هیچ شری که به دنبال آن بهشت باشد، شرّ نیست. هر نعمتی بدون بهشت ناچیز و پست است. و هر بلایی بدون آتش دوزخ عافیت است.» (ابن بابویه، ج ۴، ص ۱۴۱۳)

(۳۹۲)

از این‌رو خیر و شرّ فقط در نسبتش با آخرت معنا می‌یابد. از رویکرد راو در مورد معرفت‌شناسی دینی بر می‌آید که آنچه قابلیت تجربه و باز تکرار نداشته باشد، نمی‌تواند منع محکمی برای یک معرفت صحیح قرار گیرد. (کشندی، ص ۱۰)

با توجه به آزمون پذیر نبودن امور اخروی، یکی از ریشه‌های اندیشهٔ قرینه‌ای راو را باید در عدم توجه به خوبی و بدی اخروی به مثابهٔ خیر و شر دانست. از منظر راو خوبی و بدی اخروی قابلیت بازرگانی<sup>۱</sup> را ندارد. پس نمی‌توان آن‌ها را معیار مناسبی دانست. به همین دلیل اگر آخرتی مطرح نباشد تا بتوان در مورد معیارهای مأخوذه از آن سخنی به میان آورده، پس توجه ویژه و پررنگ به دنیا و خوشی‌هایش جای آن را خواهد گرفت. بنابراین روح دنیاگرایی که در اندیشهٔ راو وجود دارد، شرور و ناملایمات همین دنیا را دست‌آویزی برای رد خداباوری قرار داده است.

از منظر راو و ملحدانی چون او، خوبی و بدی در دوری و نزدیکی از خوبی و بدی دنیا تعریف می‌شود؛ تا جایی که اگر شرور و بدی‌های این جهانی باشند، ناگزیر باید گفت که خدا نیست. چرا که اگر بود، این بدی‌ها را برطرف می‌ساخت و دنیا را محل خوش و راحتی می‌گردانید.

در نگاه توحیدی، اولاً و اساساً دنیا نکوهش شده است<sup>۲</sup> ثانیاً اساس شرور (به معنای اول) را خدا آفریده تا بدین وسیله انسان‌ها آزمایش گردد.<sup>۳</sup>

برای خدا که نقصی در او وجود ندارد، هدف از آفرینش، کامل کردن خود نیست. لذا هدف او به خودش بر نمی‌گردد پس آفرینش فضل‌الهی بر بندگان است. بر مبنای این فضل نمی‌توان داده‌ها و نداده‌ها را تبعیض دانست، بلکه باید آن‌ها را تفاوت‌هایی دانست، که خدا بر خلق خود روا داشته است. دو مطلب در اینجا قابل بیان است: اول آنکه وجود این تفاوت‌ها و خلق آن از سمت خدا ظلم محسوب نمی‌شود، که در بخش اول بدان پرداخته شد. دوم آنکه اگر خداوند خود ناملایمات و تفاوت‌های دنیابی را آفریده است، دلیل خداوند برای این خلق چه بوده است؟

### 1. Checking Procedures

۲. رسول خدا<sup>صلی اللہ علیہ وسلم</sup> فرمودند: اگر دنیا نزد خدای تبارک و تعالیٰ به اندازه بال مگسی ارزش داشت، خدا یک نوشیدنی از آب را هم به کافر نمی‌داد» (بنی‌بابیه، ج ۴، ص ۳۶۳). همچنین فرمودند: «ای ابودزه، دنیا زندان مؤمن و بهشت کافر است. و هیچ مؤمنی نیست، مگر اینکه در دنیا غمگین و محزون است.» (ورام بن ابی فراس، ج ۲، ص ۱۱۵).
۳. برای مشاهدة توضیح بیشتر این مطلب که شرور را خدا آفریده و عدمی نیستند، بنگرید: (بنی‌هاشمی، ج ۱، ص ۲۶۵)، (بیانی، ص ۱۷۶-۱۸۲)، (فضلی، ۱۳۹۰)، و (محمد رضایی و موسوی راد، ۱۳۹۳).

در پاسخ به سؤال دوم که سؤال مهمی است باید گفت: لازمه اینکه واقعاً به صورت مصداقی دلیل یک تفاوت خاص را بتوانیم تعیین کنیم، لازمه احاطه بر خلقت موجودات است که از حیطه قدرت ما انسان‌ها خارج است. اما در آیات و روایات معصومین، برخی از دلایل آن‌ها ذکر شده است. بر این اساس نه تنها شرور و تفاوت‌ها در عالم، بلکه نعمت‌های این دنیا نیز برای امتحان خلق شده‌اند. چرا که هدف اصلی از آفرینش را می‌توان در آزمایش بشر خلاصه کرد. قرآن کریم می‌فرماید:

وَ هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ ... لِيَلْوُكُمْ أَيْكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً...»(هود، ۷)

«خداؤند آسمان‌ها و زمین را آفرید... تا شما را بیازماید که عمل کدام یک از شما بهتر از دیگران است.»

همچنین امام صادق علیه السلام می‌فرمایند: «هیچ امر خوشایند و ناخوشایندی در زندگی رخ نمی‌دهد مگر اینکه خداوند در آن، امتحان مردم را جای داده است.»(ابن بابویه، ۱۳۹۸، ص ۳۵۴)

اگر بلاها و تفاوت‌ها امتحان هستند، پس پدید آمدن وقایعی که منجر به طرح مسئله قرینه‌ای شر شده و مسائلی که بعد از آن هم رخ داده است، همه آزمایش هستند. این آزمایش حداقل برای دو گروه قابل تشخیص است: اولاً برای واقع شوندگان در آن بلاها به جهت صبر، توکل، درخواست از خدا، آمرزش گناهان و بسیار جهات دیگر.<sup>۱</sup> ثانیاً برای کسانی که آن‌ها را می‌بینند و می‌شنوند به جهت درخواست خیر از خدا، شکر بر عافیت، توکل، خوف از خدا و بسیاری جهات دیگر. البته فقط خدا آگاه بر حقایق است، اما به نظر می‌رسد، راو و ملحدانی چون او و سایر معتبرضین به خدا، در این آزمایش نمره قبولی دریافت نکرده‌اند. بر این اساس، انسان‌ها با بودن سختی و تفاوت در دنیا سنجیده می‌شوند. و حتی آنچنان که مطرح شد، برخی از فضائل اخلاقی هم در پرتو بودن این‌ها معنا پیدا می‌کنند. یعنی اگر خداوند شرور را بر انسان مسلط نمی‌ساخت، صبر و توکل و رضا و فضائل بسیار دیگر معنا نمی‌یافتد.

آزمایش انسان در دو ساحت تکوین یعنی خلق و تشریع یعنی اختیار انجام می‌گیرد. آزمایش تشریعی یعنی باید‌ها و نباید‌هایی که به انسان امر شده است تا رعایت نمایند.

<sup>۱</sup>. جوانات نیز دارای معرفت الهی هستند، لذا این آزمایش در مورد آنها نیز هست. برای توضیح بیشتر به بخش بعد مراجعه شود

اساساً در تکوین، آزمایش به منظور بیرون کشیدن حقیقت آدمی و وادار ساختن او به نشان دادن حقیقت وجودی خودش در برابر داده‌ها و نداده‌ها است. یعنی قرار گرفتن انسان بر سر دوراهی، او را وامی‌دارد تا به قول و فعل خود، یکی از دو راه اتهام به خدا، گستاخی و زیاده‌خواهی یا راه شکر، صبر و اعتماد به خدا را انتخاب کند. از این رو، استدلال قرینه‌ای از هر نوع شرّی که استفاده کرده باشد، در بن لایه‌های خود زیاده‌خواهی، گستاخی و دنیاگرایی در برابر خدایی را دارد که با مهربانی ما را از عدم آفریده و در نعمت‌های فراوان غرق ساخته است، نعمت‌هایی که در هنگام گستاخی در برابر او آن‌ها را از یاد می‌بریم.

آزمایش‌های تکوینی بر مبنای دادن و ندادن نعمت صورت می‌گیرد. اینکه نمی‌توان دلیل یک تفاوت خاص را مشخص کرد، بدین معنا نیست که در نصوص دینی هیچ وجهی برای آن گفته نشده است. برخی از این وجهه عبارتند از:

<sup>۱</sup> ۶-۳-۱. شرور دلیلی برای بیداری

انسان با داشتن نعمت‌های فراوان، معمولاً راه سرکشی را در پیش می‌گیرد. (علق، ۶۰). در این صورت خداوند او را با ناملایمات دنیاگی و بلا بیدار ساخته و غور و غفلت را از او می‌زداید. در این صورت انسان حالت نداری خود را می‌باید و قیوم خویش را وجودان می‌کند. قیومی که او را از سلامت به بیماری و از غنا به فقر، درمی‌آورد. خداوند می‌فرماید:

«...فَأَخَذْنَاهُمْ بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَاءِ لَعَلَّهُمْ يَتَضَرَّعُونَ» (انعام، ۴۲)

«...ما آنان را گرفتار رنج و ناراحتی کردیم تا شاید بیدار شوند و به سوی خدا متوجه گردند»  
حضرت علی علیه السلام می‌فرمایند: «وقتی می‌بینی که خداوند سبحان برای تو پی در پی بلا و ناراحتی پیش می‌آورد، بدان که می‌خواهد تو را (از غفلت) بیدار نماید.»

همچنین در قرآن داریم که:

« وَلَنُذِيقَنَّهُم مِّنَ الْعَذَابِ الْأَدُنِي دُونَ الْعَذَابِ الْأَكْبَرِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ» (سجاده، ۲۱)

۱. در این بخش و نقل این وجهه، وامدار کتاب استاد علی موسایی افضلی تحت عنوان معارف اسلامی (۱) هست.

«قبل از فرا رسیدن عذاب قیامت، صدمات و ناراحتی های این دنیا را به آنها می چشانیم، شاید به سوی خدا باز گردد»

این بلا به صورت دوره‌ای برای مؤمنان اعمال می‌گردد. امام صادق علیه السلام در این مورد می‌فرمایند: «هیچ مؤمنی نیست مگر اینکه خداوند او را در هر چهل روز به وسیله یک امر ناگوار، بیدار و متذکر می‌سازد.» ( مجلسی، ج ۴، ص ۲۳۷)

### ۶-۳-۲. شرور و افزایش درجات قرب و معرفت

برای انسان‌هایی که غرور و غفلت در آنها کم است یا اینکه مانند انبیاء و اوصیاء دچار غفلت نمی‌گردد، بلاها و سختی‌ها موجب افزایش معرفت ایشان است. حضرت علی علیه السلام در این مورد می‌فرمایند: «بلاها برای انبیاء درجه‌اند.» ( مجلسی، ج ۴، ص ۲۳۵)

### ۶-۳-۳. شرور و مجازات اعمال

عدل خداوند ایجاب می‌کند که انسان‌ها، به جهت اعمال بدی که در زندگی انجام داده‌اند، مجازات شوند. اگر تمام عذاب و پاداش به قیامت موکول می‌شد، زمینه برای انکار آن فراهم می‌گردید. از این‌رو، خدا به جهت عبرت و مجازات در همین دنیا برخی بلاها و ناملایمات را بر انسان مسلط می‌سازد. به جرأت می‌توان گفت بیشتر ناملایمات در زندگی از این سخن هستند. إعمال زشتی از انسان، که در حوزه تشریع انجام می‌گیرد. در حوزه تکوین هم اثر دارد، بسیاری از زلزله‌ها و کم شدن عمرها، محصول گناهان خود انسان است. ( مجلسی، ج ۵، ص ۱۴۰، ح ۶)

خداوند خطاب به انسان‌ها می‌فرماید:

« وَ مَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَإِنَّمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَ يَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ» (شوری، ۳۰)

«هر مصیبی که به شما می‌رسد، به خاطر اعمالی است که خودتان انجام داده‌اید و این در حالی است که خدا بسیاری از خطاهای شما را می‌بخشد و مجازات نمی‌کند.»

در توضیح این آیه امام صادق علیه السلام فرمودند:

«هر رگی که دچار تپش و هیجان می‌شود و هر پایی که می‌لغزد و به سنگ می‌خورد و هر سردرد و بیماری که پیش می‌آید، به جهت گناهانی است که انسان مرتكب شده است. و این است که خداوند در قرآن می‌فرماید: «هر مصیبتی که به شما می‌رسد به دلیل اعمالی است که خودتان انجام داده‌اید و خدا بسیاری از آن‌ها را هم می‌بخشد.» سپس امام فرمودند: آن گناهانی را که خدا عفو می‌کند و مجازات نمی‌نماید، بیش از گناهانی است که مجازات می‌کند» (کلینی، ج، ۲، ص ۲۶۹)

امام رضا علیه السلام می‌فرمایند:

«هرگاه مردم گناهان تازه‌ای را که قبل ساققه نداشته و مرتكب آن نمی‌شده‌اند شروع می‌کنند، خداوند هم بلاهای جدیدی را که برایشان ناشناخته است (مانند بیماری‌های جدید و غیره) پیش می‌آورد.» (کلینی، ج، ۲، ص ۲۷۵)

گناهان کوچک حتی ممکن است بر زبان آوردن یک کلمه ناشایست باشد.

حضرت علی علیه السلام می‌فرمایند:

«به همان اندازه که طلا و نقرهات را نگه می‌داری، زیانت را هم نگه‌دار، چه بسا یک کلمه (ناحق و نابجا) نعمتی را از انسان می‌گیرد، یا بلا و ناراحتی برای او فراهم می‌کند.» (نهج البلاغه، ص ۵۴۳)

این سلب نعمت ممکن است به صورت اجتماعی، برای گروهی از مردم هم اتفاق بیفتد. از آنجا که ممکن است انسان‌ها در جامعه خود گناه نکنند، ولی در برابر گناهان بقیه رویه سکوت و رضایت را در پیش بگیرند، مستوجب عذاب هستند.

#### ۴-۳-۶. شرور و پاک شدن از گناهان

هرگاه انسان مرتكب گناه شد، در این صورت خداوند بلاها و سختی‌ها را بر او مسلط می‌سازد، تا همین بلاها موجب پاک شدن او از این گناهان باشد. خدا در مورد مؤمنی که از نظر اعتقادات در مسیر درست قرار دارد، ولی به جهت لغزش‌هایی کوچک مستوجب مجازات شده است، از سختی‌های این دنیا برای پاک کردن آن‌ها استفاده می‌کند.

پیامبر ﷺ می‌فرمایند: «خداؤنده همواره زنان و مردان مؤمن را به ناراحتی‌های جسمی و مالی و ناراحتی‌هایی که به فرزند آن‌ها می‌رسد، دچار می‌کند، تا هنگامی که مرگ آن‌ها فرا رسد، همه گناهانشان پاک شده باشد.» (مجلسی:ج ۶۴، ص ۲۳۶)

تا جایی که پیامبر فرموده‌اند: «لحظات درد لحظات گناه را از بین می‌برد.» (مجلسی:ج ۶۴، ص ۲۴۴) این پاک شدن از گناهان، ای بسا در مورد اطرافیان انسان هم رخ بدهد. پدر و مادر، دوستدار فرزند هستند و با ناراحتی او ناراحت می‌شوند. حضرت علی علیہ السلام در مورد بیماری کودکان فرمودند: «(این بیماری‌ها) باعث پاکی پدر و مادر از گناهان می‌شود.» (کلینی:ج ۶۴، ص ۵۲) پیامبر هم با تأکید بر همیشگی بودن غم و اندوه برای برخی انسان‌ها فرموده‌اند: «همواره در زندگی غم و اندوه بر مؤمن می‌شود تا برای او هیچ گناهی باقی نماند.» (کلینی:ج ۲، ص ۴۴۵)

### ۳-۶. شرور و پاداش

سختی‌های دنیایی علاوه بر اینکه موجب پاک شدن از گناهان می‌شود، موجب دریافت و پاداش نیز در درگاه خدا می‌گردد. مؤمن در برابر بلاها حالت صبر دارد و در هر حال شاکر است، به خداوند متعال توکل می‌کند و حالت رضا و خوشنودی از خدا را در خود پدید می‌آورد. تمام این فضائل اخلاقی که در پرتو شرور پدید آمده‌اند، خود محصول بلاها و ناملایمات دنیایی است.

امام صادق علیه السلام می‌فرمایند:

«هیچ مؤمنی نیست مگر اینکه خداوند او را در هر چهل روز به وسیله بلایی متذکر و بیدار نماید تا به این طریق به او اجر و پاداش عطا کند. خواه این بلا از نظر مالی باشد و یا از طریق آسیبی که به او و فرزندش می‌رسد و یا غم و اندوهی باشد (که بی‌مقدمه بر او عارض می‌گردد) و نمی‌داند که این از اندوه کجا آمده و چه علتی دارد.» (مجلسی:ج ۶۴، ص ۲۳۷)

یا در حدیث دیگر از پیامبر ﷺ داریم: «هیچ پیامبر و یا مؤمنی نبوده و نیست و نخواهد بود مگر اینکه خویشاوند و یا همسایه‌ای داشته است که به او اذیت برساند.» (مجلسی:ج ۶۴، ص ۲۳۹)

همچنین درباره مؤمن آمده است که: «اگر مؤمن بر سر قلّه کوه هم باشد، خداوند کسی را برای آزار او می‌فرستد تا به جهت این آزار دیدن به او پاداش دهد.» (مجلسی، ج ۶۴، ص ۲۲۸)

اما این بلاها و شرور امری نیستند که بهوسیله آنها، در برخی موارد پاداش داده شود. بلکه اساساً دریافت برخی از مقامات در درگاه الهی منوط به افتادن در بلاها و ناملایمات دنیا بی است. امام صادق علیه السلام در این مورد فرموده‌اند: «برای بنده در نزد خدا مقامی مهیا شده است که فقط بهوسیله یکی از این دو راه به آن مقام می‌رسد: یا از دست رفتن مال و یا صدمه و ناراحتی جسمی» (مجلسی، ج ۶۴، ص ۲۱۶)

### ۶-۳-۶. شرور و مصلحت مؤمن

غفلت از فقر ذاتی انسان موجب می‌گردد که انسان به صورت ناخواسته دست به کارهایی بزند که خوشنودی خدا را در پی ندارد. انسان‌ها دارای حالات روحی متفاوتی هستند و برخی اساساً در شرایط مساعد مالی و جسمی به سمت غفلت و گناه کشش بیشتری دارند. از این رو خداوند بهوسیله سختی‌های دائمی ایشان را در مسیر الهی نگاه می‌دارد.

در نقطه مقابل کسانی هم هستند که فقط در نعمت و خوشی مناسب رفتار می‌کنند از این رو خدا به ایشان نعمت می‌دهد تا از مسیر درست خارج نگردند. بر این اساس، مصلحت مؤمنان هر چه باشد، خدا همان را به انسان مسلط می‌سازد.

«وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ وَلَكِنْ يُنْزَلُ بِقَدْرِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ بِعِبَادِهِ خَبِيرٌ بِصَبَرٍ» (شوری، ۳۷)

«اگر خداوند رزق بندگانش را زیاد و وسیع گرداند، در زمین به طغيان و ستم می‌پردازند، لذا به مقداری که می‌خواهد آن را نازل می‌کند. مسلماً به احوال بندگانش آگاه و بینا است.»

لذا امام صادق علیه السلام می‌فرمایند: «هیچ باکی ندارم از اینکه فقیر و یا مریض یا ثروتمند باشم، زیرا خدا می‌فرماید: نسبت به مؤمنان جز آنچه که به خیر و صلاح اوست، انجام نمی‌دهم.» (مجلسی، ج ۶۸، ص ۱۵۱)

## ۷-۳-۶. شرور و تقویت نفوس و اراده

یکی دیگر از دلایل بلاها و ناملایمات دنیایی موجب رشد انسان‌ها می‌گردد. سختی‌های این دنیا انسان ضعیف را به سمت توانایی می‌برد او را از سستی و خمودگی دور می‌سازد و موجب استحکام و آبدیدگی می‌گردد. بسیاری از استعدادهای انسان در سختی‌ها و رنج‌ها آشکار شده و رشد می‌کند. حضرت علی علیه السلام می‌فرمایند: «نه به واسطه ثروت و آسایش شادی کن و نه به واسطه فقر و ناگواری‌ها محزون باش، زیرا همان‌طور که طلا به وسیله آتش آزموده می‌شود مؤمن هم به سبب بلاها و مصائب، آزموده و آبدیده می‌گردد.» (تمیمی آمدی، ص ۷۶۲)

مواردی که در بالا ذکر گردید، برخی از دلایل پدید آمدن شرور یا ناملایمات دنیایی برای انسان است اما راو در مورد حیوانات هم شرور گزارف را وارد دانسته است. در بخش بعد این موضوع را بررسی می‌کنیم.

## ۶-۴. حیات حیوانات

استناد راو در مقدمه اول استدلال خود به پدید آمدن شروری بود که در آن‌ها حیواناتی مانند بچه آهو دچار شر گزارف و بی‌وجه شده‌اند. بر مبنای معارف توحیدی قرآن و اهل بیت علیهم السلام، حیوانات و اصولاً تمام مخلوقات، از معرفت الهی و درک خُسْن و قبح در حَدَّ خود برخوردارند، از این‌رو تمام مباحثی که در دو بخش گذشته گفته شده است، در مورد آن‌ها به عنوان مخلوقات الهی، البته به صورت متفاوت با انسان، صادق خواهد بود.

خداآوند در قرآن حکیم می‌فرماید:

«**تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَ الْأَرْضُ وَ مَنْ فِيهِنَّ وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لَكِنْ لَا تَقْهِفُوهُنَّ تَسْبِيْحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا**» (اسراء، ۴۴)

«آسمان‌های هفت‌گانه و زمین و هر کس در آن‌ها است او را تسبیح می‌گویند. و هیچ موجودی نیست، مگر اینکه به ستایش او تسبیح می‌گوید، ولی شما تسبیحش را نمی‌فهمید. به راستی او بربار و آمرزنده است.»

ذیل این آیه، امام صادق علیه السلام از پدر بزرگوارشان روایت کرده‌اند که ایشان فرمودند:

«پیامبر ﷺ از داغ گذاشتن بر صورت چهارپا و زدن بر صورت آن‌ها، نهی فرمودند، زیرا آن حیوانات، حمد و سپاس پروردگارشان را به جای می‌آورند.» (عیاشی، ج ۲، ص ۲۹۴)

همچنین امام صادق علیه السلام فرموده‌اند:

«صید شدن هر پرنده‌ای - چه در خشکی و چه در دریا و شکار شدن هر حیوانی - به خاطر آن است که در تسبیح و ذکر خداوند، اهمال ورزیده‌اند.» (همان، ج ۲، ص ۲۹۴)

## ۷. جمع‌بندی و مقایسه پاسخ‌ها

پاسخ‌ها به راو در بخش «نقد تقریر راو از منظر متکلمان غربی» از سنخ دفاعیه بود و پاسخ به راو در بخش «نقد نهایی بر مبنای قرآن و روایات» از جنس دادباوری. از این‌رو مقایسه تطبیقی بین این دو بخش نامتجانس خواهد بود و شایسته است پاسخ به مسئله قرینه‌ای شر در قالب دادباوری (تئودیسه) از منظر قرآن و روایات، نقد و بررسی گردد.

در هر حال، دفاعیه و نقدها از اندیشه راو عموماً از مباحث منطقی و روش‌های فلسفه تحلیلی بهره گرفته‌اند و پیش‌فرض‌های متفاوتیکی ویژه‌ای جدا از ساخت فلسفه تحلیلی اختیار نکرده‌اند، تا بتوان آن‌ها را به پالایش، نقد و بررسی جدی و تازه سپرد. با دقت در طرح راو، در می‌یابیم که بُن‌مایه‌های استدلال او نکاتی را در خود دارد، از جمله:

۱. خدا باید شرور گزارف را برطرف سازد، یا جلو اتفاق افتادن آن‌ها را بگیرد.
۲. ما قادر به درک تمام حقایق و دلایل شرور هستیم.
۳. بر مبنای استدلال قرینه‌ای شر، باور نداشتن به خدا معقول است.
۴. از منظر انسان‌ها، چیستی و چراجی شرور برای حیوانات قابل درک است.
۵. از منظر تمام انسان‌ها، شرور به صورت واحدی تفسیر می‌شوند.
۶. اگر خدا جلو شرور را نگیرد، وجود ندارد.
۷. بدی‌های دنیابی، شر هستند، چنان‌که خوشی‌های دنیا، خیر هستند.
۸. برای بودن یک شر، بودن یک خیر بالاتر و یا دفع یک شر برتر یا مساوی ضروری است.

## ۹. خدا خیرخواه است و خالق شر نیست.

بررسی این پیش فرض‌ها و زیر ساخت‌ها که رد هر کدام از آن‌ها منجر به رد کامل یا سست کردن پایه‌های استدلال قرینه‌ای راو می‌گردد، ایده اصلی برای متقدان راو بوده است. هر چند این انتقادات بر مبنای نقد مقدمات او سامان یافته است.

استدلال قرینه‌ای راو دو مقدمه اصلی دارد که در هر مقدمه مخالفان او پاسخ‌هایی را طرح نموده‌اند:

مقدمه اول: «نمونه‌هایی از رنج شدید وجود دارد که یک موجود دانا و توانای مطلق و خیر محض می‌توانست از آن، بدون از دست دادن خیری برتر یا تجویز شر مساوی و یا بدتر جلوگیری کند»

ویکسترا، دورستن، اشنایدر و لوییز هر کدام از منظر ویژه‌ای خود این مقدمه را نادرست دانسته‌اند. در برابر از منظر قرآن و روایت، هر دو مقدمه راو دارای اشکالاتی است.

مقدمه دوم: «یک موجود دانا و توانای مطلق و خیر محض، از وقوع هر رنج شدیدی جلوگیری می‌کند مگر اینکه جلوگیری از آن، سبب از دست دادن خیری برتر یا تجویز شر مساوی یا بدتر شود.»

در مقدمه دوم چند مطلب وجود دارد: اول آن‌که ما اساساً نمی‌توانیم برای خدا تعیین تکلیف نموده و از کلمه "باید" استفاده نماییم. دوم این‌که خدا خود، شرور (ناملایمات دنیایی) را به جهت آزمایش خلق نموده است و این سخن که او باید آن‌ها را برطرف سازد، بی‌وجه است. سوم اینکه اساساً شرور در این جهان دلایل زیادی دارند از جمله:

- ۱- بیداری از غفلت برای فرد مغورو به دنیا و غافل از آخرت
- ۲- افزایش درجات قرب و معرفت برای مؤمنین
- ۳- مجازات اعمال ناشایست در دنیا
- ۴- پاک شدن از گناهان
- ۵- پاداش به واسطه سختی‌ها

## ۶- مصلحت مؤمن

۷- تقویت نقوص و اراده

۸- نشانه عذاب اخروی

## ۸. نتیجه‌گیری

۱۴۳

بررسی مسئله قرینه‌ای شرّ به عنوان یک نمونه نشان می‌دهد که جواب‌های قرآن و روایات بسیار ساده، دقیق و واقعی هستند و با یافت وجود جدای انسان نیز کاملاً سازگاری دارند. بر این مبنای اگر بخواهیم پاسخ درست مسائل موجود در کلام جدید را بیابیم، باید به قرآن و آموزه‌های معصومین مراجعه نماییم. از آنجا که کلام جدید غرب با فلسفهٔ فلاسفهٔ مسلمان یا به تعبیر رایج، "بیم اسلامی"، ریشه‌های مشترک یونانی دارند. پاسخ به سوالات کلام جدید به وسیلهٔ فلسفهٔ اسلامی راه به جایی نخواهد برد و بیشتر بر حجم مشکل خواهد افزود. نادرست بودن نظریهٔ عدمی بودن شرور، از منظر قرآن و روایات، نمونه‌ای از این مطلب است.

استدلال قرینه‌ای را از بسیاری جهات دچار مشکل است. مقدمهٔ اول استدلال، از این جهت که نمی‌توان بدون دانش کافی نسبت به جوانب زندگی و مخلوقات الهی، شرور پدید آمده در مورد آن‌ها را گزارف دانست، دچار ایراد فراوان است. ایرادات و نقدها در قالب دفاعیه از متکلمان غربی، عموماً از این زاویه بوده است.

اما برخلاف ادعای خود را، مقدمهٔ دوم او نیز ایراد فراوان دارد. این‌که واقعاً خداوند موظف باشد شرور گزارف را برطرف سازد، سخن گزارفی است، چرا که ما بر خداوند به جهت اینکه "باید به امری اقدام نماید"، حقیقی نداریم. خدا خود خالق تفاوت‌ها و ناملایمات است و به وسیلهٔ آن‌ها مخلوقات را آزمایش می‌کند. آزمایش یکی از سنت‌های مهم الهی است، که یکی از پایه‌ها و اهداف خلقت دنیا است. اگر هدف این دنیا آزمایش است، پس شرّ و خیر را باید در پرتو رابطهٔ آن‌ها با آخرت دید و نمی‌توان ناملایماتِ دنیوی را شرّ به معنای واقعی دانست.

برای کسانی که همه چیز را در دنیا خلاصه می‌کنند، دنیا آنقدر مهم است که ناملایمات آن را به مثابهٔ فروریختن تمام حقایق - حتی بودن خدا - می‌دانند.

برای حلّ معضل راو در اندیشهٔ شخصی که گرفتار آن است، ابتدا باید طلبکاری او از خدا و دنیاگرایی او درست شود، تا بتواند از چنبرهٔ شک در عدل خدا از طریق شرّ قرینه‌ای خارج گردد.

راو برای شرور گزارف به شرور در زندگی حیوانات استناد کرده است. حیوانات زندگی خاص خود را دارند، و برای آن‌ها تا حدودی درک حُسن و قبح وجود دارد از این‌رو می‌توان سنت آزمایش الهی در مورد آن‌ها را صادق دانست. در این صورت نمی‌توان از شرور واقع شده در مورد آن‌ها به مثابةٍ ورودی استدلال قرینه‌ای استفاده نمود.

#### منابع

عربی و فارسی:

- ابن بابویه، محمد بن علی. التوحید. قم: جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۹۸ق.
- ابن بابویه، محمد بن علی. علل الشرایع. قم: بی‌نا، چاپ اول، ۱۳۸۵ش.
- ابن بابویه، محمد بن علی. من لایحضره الفقیه. تصحیح علی اکبر غفاری، قم: جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ق.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی. تحف العقول عن آل الرسول (صلی الله علیه وآلہ وسلم). قم: جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۴ق.
- اردستانی، محمد علی. چالش‌های بحث شرور و پاسخهای علامه طباطبائی. قبسات، سال چهاردهم، تابستان ۱۳۸۸، صص ۱۲۱-۱۴۶.
- اسپینوزا، باروخ. اخلاق. ترجمهٔ محسن جهانگیری، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴.
- افضلی، علی. نقد نظریه عدمی بودن شرور. فلسفهٔ دین، سال هشتم، شمارهٔ دهم، تابستان ۱۳۹۰، صص ۳۶-۶۴.
- برایان، دیویس. درآمدی بر فلسفهٔ دین. ترجمهٔ ملیحه صابری نجف آبادی، تهران: سمت، ۱۳۸۶.
- برجکار، رضا. معرفت توحید و عدل. تهران: انتشارات نباء، چاپ اول، ۱۳۹۳.
- بنی هاشمی، سیدمحمد. کتاب عدل. تهران: مرکز فرهنگی انتشاراتی منیر، ۱۳۹۲.
- بنی هاشمی، سیدمحمد. کتاب عقل. تهران: انتشارات نباء، ۱۳۸۵.
- بنی هاشمی، سیدمحمد. کتاب علم. تهران: مرکز فرهنگی انتشاراتی منیر، ۱۳۹۱.
- بیباخی اسکوبی، محمد. جایگاه عالم ذر و ارواح در فطرت توحیدی انسان. تهران: انتشارات نباء، ۱۳۹۴.

۱۴۵

- بیابانی اسکویی، محمد. عدل الهی. تهران: انتشارات نبأ، چاپ دوم، ۱۳۹۱.
- پترسون، مایکل و دیگران. عقل و اعتقاد دینی: در آمدی بر فلسفه دین. ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو، ۱۳۸۸.
- پترسون، مایکل. خداوند و شر. ترجمه رستم شامحمدی، سمنان: انتشارات دانشگاه سمنان، ۱۳۹۳.
- پلاتنیجا، الین. فلسفه دین، خدا، اختیار و شر. ترجمه محمد سعیدی مهر، قم: موسسه فرهنگی طه، ۱۳۷۶.
- پور حسن، قاسم و حمید رضا اسکندری دامنه. مقایسه دیدگاه مطهری و سوئن برن درباره مسئله شر. پژوهش نامه فلسفه دین (نامه حکمت)، سال دوازدهم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۳، صص ۲۳-۱.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد. غررالحکم و دررالکلم. تصحیح سید مهدی رجایی، قم: دارالكتاب الاسلامی، ۱۴۱۰.
- تورانی، زهره، و معصومه عامری. دیدگاه هیوم و جی.ال. مکنی در مسئله شر و تطبیق آن با حکمت متعالیه. قیاسات، سال نوزدهم، بهار ۱۳۹۳، صص ۱۱۶-۱۰۳.
- حجازی، ناهید. بررسی آرایی برخی فلاسفه غرب درباره شر. فصلنامه علمی پژوهشی علوم انسانی دانشگاه الزهرا(س)، سال نهم، شماره ۲۹، بهار ۱۳۷۸.
- حجتی مقدم، حکیمه و امیر عباس علیزمانی، انتقادات ناظر به مفهوم «پیجیدگی» بر استدلال قرینه گرایانه ویلیام رو، در جستارهای فلسفی، شماره بیست و چهارم، پاییز و زمستان، ۱۳۹۲.
- حسینی شاهروdi، سید مرتضی و ریحانه شایسته، بررسی دیدگاه جی.ال. مکنی درباره شر از منظر فلاسفه سهروردی، الهیات تطبیقی، سال چهارم، شماره دهم، پاییز و زمستان، ۱۳۹۲، صص ۲۸-۱۵.
- حسینی شاهروdi، سید مرتضی و کوکب دارابی. پاسخهای فلسفی ملاصدرا و آگوستین به مسئله شر. الهیات تطبیقی، سال هفتم، شماره پانزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۵، صص ۱۴-۱.
- حکیمی، محمد رضا. اجتهاد و تعلیل در فلسفه، قم: دلیل ما، ۱۳۸۳.
- خادمی، عین الله و کبری عباسی کیا. بررسی تطبیقی مواجهه ملاصدرا و پلاتنیجا با مسئله شرور. دو فصلنامه پژوهشهای هستی شناختی، سال اول، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۹۱، صص ۴۴-۱۷.
- رحمیان، علیرضا. مسئله علم الهی و اختیار. قم: انتشارات دلیل ما، ۱۳۹۶.
- زرکنده، بتول و امیر عباس علیزمانی. سیر تحول آرای ویلیام لتونارد را در باب شر بی وجه و ملاحظاتی انتقادی بر آن. فلسفه و کلام اسلامی، سال چهل و هشتم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۴، صص ۱۵۹-۱۷۹.
- سعیدی مهر، محمد. حکمت الاہی و مسئله قرینه ای شر. قیاسات، سال چهادرهم، تابستان ۱۳۸۸، صص ۲۹-۵۳.
- سلطان القرآیی، خلیل و سید حسین آتشی و زهرا علمی. بررسی و مقایسه شر از دیدگاه آگوستین و ابن سینا. پژوهشهای فلسفی دانشگاه تبریز. سال پنجم، پاییز و زمستان ۱۳۹۰، صص ۸۹-۱۰۶.
- سلطانی، ابراهیم و احمد نراقی. کلام فلسفی. تهران: انتشارات صراط، ۱۳۹۶.

- شریف الرضی، محمد بن حسین. نهج البلاغه. قم: هجرت، ۱۴۱۴ق.
- صادق زاده قمری، فاطمه. نظام احسان و مسئله شرور در فلسفه ابن سینا. دو فصلنامه علمی پژوهشی حکمت سینوی (مشکاه الانوار)، سال چهاردهم، بهار و تابستان ۱۳۸۹. صص ۴۵-۶۵.
- عامری، معصومه. بررسی تصادم شرور با صفات الهی بر اساس مبانی حکمت متعالیه. اسفرار، سال دوم، شماره ۳، بهار و تابستان ۱۳۹۵، صص ۲۵-۴۶.
- عیاشی، محمد بن مسعود. تفسیر العیاشی. تصحیح سید هاشم رسولی محلاتی، تهران: المطبعه العلمیه، ۱۳۸۰ق.
- قربانی، هاشم و داود قرجانلو. تحلیل انتقادی پنج رهیافت به مسئله شر در حیوانات. فصلنامه علمی پژوهشی اندیشه نوین دینی، سال نهم، زمستان ۱۳۹۲، شماره ۳۵، صص ۱۶۹-۱۸۶.
- قرجانلو، داود و محسن جاهد. پاسخ سوئین برن به مسئله شر. فلسفه دین، دوره نهم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۹۱.
- قدردان قراملکی، محمد حسن. خدا و مسئله شر. قلم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷.
- قدردان قراملکی، محمد حسن. عدل الهی. تهران: سازمان انتشارات پژوهشکده فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۱.
- کشفی، عبدالرسول و آرزو مشایخی. بررسی نظریه دادباوری شرور طبیعی از منظر بروس رایشنباخ پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت) سال نهم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۰، صص ۱۱۳-۱۳۳.
- کشفی، عبدالرسول و زینب زرگوشی. بررسی آرای جان فینبرگ و علامه طباطبائی در باب مسئله شر. جستارهای فلسفه دین، سال دوم، شماره دوم، ۱۳۹۲، صص ۱۰۹-۱۲۹.
- کشفی، عبدالرسول. بررسی دیدگاه ویلیام راو در باب حجیت معرفت شناسختی تجربه دینی. فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شراز، بهار ۱۳۹۱، پیاپی ۴۲، صص ۳-۱۴.
- کلینی، محمد بن یعقوب. الکافی. تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی. بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار. بیروت: داراحیاء التراث العربي، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق.
- محمدرضایی، محمد. وجود خدا و مسئله شر. قیسات، سال چهاردهم، تابستان، ۱۳۸۸.
- محمد رضایی، محمد و سید جابر موسوی راد. نقد و بررسی دیدگاه عدمی انگارانه شرور. فلسفه دین، دوره ۱۱، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۳، صص ۱۹۷-۲۱۶.
- مطهری، مرتضی. مجموعه آثار، جلد اول از بخش اصول عقاید، شامل: عدل الهی، انسان و سرنوشت، علل گرایش به مادیگری. تهران: انتشارات صدراء، ۱۳۷۸.
- معین، ام الله. بررسی و مقایسه آراء معتزله و لایب نیتس در مسئله عدل الهی. الهیات تطبیقی، سال چهارم، شماره نهم، بهار و تابستان ۱۳۹۲.
- ملکی میانجی، محمد باقر. توحید الامامیه. ترجمه محمد بیابانی اسکویی و بهلول سجادی، تهران: انتشارات نباء، ۱۳۹۱.

- موسایی افضلی، علی. معارف اسلامی(۱). تهران: انتشارات دانشگاه پیام نور، ۱۳۸۴. •
- وحیدی، معصومه، و مهدی دهباشی، و جعفر شانظری. مقایسه راه حل مستله شر از دیدگاه جان هیک و علامه طباطبائی. معرفت کلامی، سال چهارم، شماره دوم پاییز و زمستان ۱۳۹۲ صص ۹۵-۱۱۹. •
- ورام بن ابی فراس، مسعود بن عیسی. تبیه الخواطر و نزهه النواظر المعروف بمجموعه ورام. قم: مکتبه فقیه، ۱۴۱۰ق. •
- وین رایت، ویلیام، جی. فلسفه دین. ترجمه عیرضا کرمانی، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)، ۱۳۹۰. •
- هیک، جان. فلسفه دین. ترجمه بهزاد سالکی، تهران: انتشارات الهی، ۱۳۷۶. •
- یوسفیان، حسن. کلام جدید. تهران: سمت، ۱۳۹۰. •
- انگلیسی:

- Alston William(1996). Some (Temporarily) Final Thoughts on Evidential Arguments from Evil, in Howard snyder Daniel(ed.), *The Evidential Argument from Evil*, Indiana university Press,1996.
- Alston, William(1991). *The Inductive Argument from Evil and the Human Cognitive Condition*, in James Tomberlin (ed), *philosophical Perspectives* 5. *philosophy of Religion*, Atascadero. Ridgeview Publishing Co.
- Alston, William(1996). The Inductive Argument From Evil and the Human Cognition Condition., in Howard snyder Daniel(ed.), *The Evidential Argument from Evil*, Indiana university Press,1996.
- Christlieb, Terry(1992). *Which Theism face an Evidential problem of Evil?*, Faith and philosophy, 9, P.45-64.
- Draper Paul(1996). The Skeptical Theist, in Howard snyder Daniel(ed.), *The Evidential Argument from Evil*, Indiana university Press,1996.
- Draper Paul(1996).*Pain and Pleasure: An Evidential for Theists*, in Howard-snyder Daniel(ed.), *The Evidential Argument from Evil*, Indiana university Press,1996.
- Durston, Kirk. The Consequential Complexity of history and Gratuitous Evil, *Religios Studies* 36, 2000,
- Feinberg, John(2004). The Many Faces Of Evil: Theological Systems and the Problem Of Evil, Crossway Books.
- Gale, Richard(1996). Some Difficulties in Theistic Treatments of Evil, in Howard snyder Daniel(ed.), *The Evidential Argument from Evil*, Indiana university Press,1996.
- Hall, Thor. *Theodicy as a Test of the Reasonableness of Theology*, *Religion in life* 43, 1974.
- Howard-snyder Daniel (1996).*The Argument form Inscrutible Evil*, in Howard snyder Daniel(ed.), *The Evidential Argument from Evil*, Indiana university Press,1996.

- Howard-snyder Daniel(ed.), *The Evidential Argument from Evil*, Indiana University Press,1996.
- Howard-Snyder, Danial(1999). *God and Evil and Suffering*, in Michael J. Murray(ed.), Reason for the Hope Within, Eerdmans.
- Howard-Snyder, Danial(2000). Rowe's Argument from Particular Horrors. Clark(ed.), Reading in the Philosophy of Religion, PP.238-49.
- Hume, David(1970). Dialogues Concerning Natural Religion, ed. Nelson pike, New York: Bobbs-Merril Co, Inc.
- Hume, David(1996). *Evil Makes a strong Case Against God's Existence*, in: of philosophy Religion, Edit by Michael Peterson. Oxford University press, oxford.
- Kung, Hans(1976). On Being a Christian, trans. E. Quinn, Garden City, NY, Doubleday.
- Kung,Hans(1989). Christianity and Chinneese religions. Newyork: Doubleday.
- Lehrer, Keith. And J.W.Corman(1970). philosophical Problems and Arguments: An Introduction. New York: Macmillan, 1970.
- Leibniz.G.W.(1998). Theodicy : Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil.Translated by E.M.Huggard. Open.Court Chicago and La Sall Illinios.
- Lewis, Delmas(1983). The Problem With the Problem of Evil, Sophia, vol. 22.
- Mackie, John(1955). Evil and Omnipotence, Mind, Vol.64, No.254.
- Madden, Edward and Peter Hare(1968). Evil and The Concept of God. Springfield, Charles C. Thomas, 1968.
- Pargetter, Robert(1976). *Evil as Evidence against the Existence of God*, Mind, Vol.85, issue 335.
- Plantinga Alvin(1996). Epistemic Probability and Evil, in Howard snyder Daniel(ed.), The Evidential Argument from Evil, Indiana university Press,1996.
- Plantinga Alvin(1996). On Being Evidentially Challenged, in Howard snyder Daniel(ed.), The Evidential Argument from Evil, Indiana university Press,1996.
- Rowe William(1993). Philosophy of Religion: An Introduction, Canada, WadsWorth. second Edition.
- Rowe William(2001).God and The Problem of Evil, Blackwell Publishers, 2001,
- Rowe William(2007). Philosophy of Religion: An Introduction, Canada, WadsWorth. Fourth Edition.
- Rowe, William(1978) Philosophy of Religion: An Introduction. Belmont, CA: Dickenson.
- Rowe, William(1979). *The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism*, American philosophical Quarterly, 16,PP. 33- 41.
- Rowe, William. L. (1996). The Evidential Argument from Evil : A Second Look, in Howard Snyder(ed),The Evidential Argument from Evil, Bloomington: Indiana University Press, 1996, P262- 285.
- Russell Bruce(1996).*Defenseless*, in Howard-snyder Daniel(ed.), The Evidential Argument from Evil, Indiana university Press,1996.

- Sennet, James(1993). The Inscrutable Evil Defense Against the Inductive Argument from Evil. *Faith and philosophy*, 10.
- Stump, Eleonore(1996). Aquinas on the Sufferings of Job, in Howard snyder Daniel(ed.), *The Evidential Argument from Evil*, Indiana university Press,1996.
- Swinburne Richard(1996). Some Major Strands of Theodicy, in Howard snyder Daniel(ed.), *The Evidential Argument from Evil*, Indiana university Press,1996.
- Van Inwagen Peter(1996). Reflections on the Chapters by Draper, Russell and Gale, in Howard snyder Daniel(ed.), *The Evidential Argument from Evil*, Indiana university Press,1996.
- Van Inwagen Peter(1996).*The Problem of Evil the Problem of Air, and the Problem of Silence*, in Howard-snyder Daniel(ed.), *The Evidential Argument from Evil*, Indiana university Press,1996.
- Wykstra, Stephen(1984). The Humean Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: On Avoiding the Evi of Appearance, *International Journal for philosophy of Religion*, vol 16.
- Wykstra, Stephen(1996). Rowe's Noseeum Arguments from Evil, in Howard snyder Daniel(ed.), *The Evidential Argument from Evil*, Indiana university Press,1996.