گزارشی انتقادی از دیدگاه ویلیام راو در باب مسئلهٔ قرینه‌ای شرّ – امیرمهدی بخشی‌زاده
فصلنامه تخصّصی مطالعات قرآن و حدیث **سفینه**
سال چهاردهم، شماره ۵۵ «ویژه عدل الهی»، تابستان ۱۳۹۶، ص ۹۴ – ۱۴۹

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.4.8]

گزارشی انتقادی از دیدگاه ویلیام راو در باب مسئلهٔ قرینه‌ای شرّ

امیرمهدی بخشی‌زاده*

چکیده: "مسئلهٔ قرینه‌ای شرّ" به صورت استقرایی و پسینی مدعی این مطلب است که مبنای معقولی برای اعتقاد به وجود خدای دانا و توانای مطلق با وجود شرور گزاف، بی‌وجه و کثیری که در اطراف خود می‌بینیم، وجود ندارد. ویلیام راو چنین استدلال می‌کند که اگر شروری باشند که به منظور دست یافتن به خیر بالاتر و دفع شرّ مساوی یا بیشتر به وجود نیامده باشند، در این صورت بودن این شرور، قرینه و شاهدی بر نبود خدا تلقی خواهند 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 طلب‌کاری از خدا»، «نقد دنیاگرایی» و «حیات حیوانات» استفاده خواهیم کرد. در این نقد، از روش‌شناسی مکتب اهل‌بیت علیهم‌السلام در برابر شبهات فلسفی و کلامی بهره می‌گیریم که رویکردی بدیع و منحصر به فرد است و باید توسط اصول مأخوذ از قرآن و روایات درک شود.

کلیدواژه‌ها: مسئلهٔ قرینه‌ای شرّ، شرور، مکتب اهل‌بیت علیهم‌السلام، عدل‌الهی، ویلیام‌راو، روش‌شناسی اهل‌بیت.

* کارشناس ارشد فلسفه علم و پژوهشگر قرآن و حدیث am.bakhshizadeh@gmail.com

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.4.8]

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 سرطان 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.

مسئلهٔ شرور، طرح این سؤال 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 نتایج مصیبت‌بار آن‌ها نمی‌شود؟ و یا آن‌ها را برطرف نمی‌سازد؟

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

از سوی دیگر توانایی پاسخ‌گویی به این مسئله به منزلهٔ یک عامل مثبت و حتی تعیین‌کننده برای قضاوت در مورد هر مکتب کلامی تلقی می‌گردد. تورهال[1] توانایی یا عدم توانایی پاسخ‌گویی به مسئلهٔ شرّ را به مثابه آزمون تورنسل[2] برای «معقولیت الهیات» توصیف می‌کند. (Hall,P.204)

تاریخ کلام و الهیات نشان می‌دهد که مسئلهٔ شرور بارها و بارها به شیوه‌ها و طرق متفاوت در شرایط زمانی و مکانی مختلف عرضه گردیده است، اما در برابر، مدافعین 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 تورنسل، مانند یك محك، براي مشخص كردن اينكه محلولي اسيد يا بازاست، استفاده مي شود.

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

ماهیت خیر و شرّ و مناقشات مربوط به این مفاهیم در اندیشه بشری، تا آثار 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 مسئلهٔ کلامی شرور و ارتباط آن با عدل‌الهی، به قرون وسطی و پیدایش الهیات مسیحی باز می‌گردد.

در سنّت الهیات مسیحی، اگوستین[1] اولین شخصی بود که پاسخ به مسئلهٔ شرور و نظریهٔ عدل‌الهی را تنظیم نمود. اگوستین یکی از مسبّبین 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، ص۱۰۰)

آنسلم[2] و اکویناس[3] در زمینهٔ برخورد با مسئلهٔ شرور، در همان مسیر اگوستین و الهام از فلسفه یونان گام برداشتند. اما در برابر، ایرنائوس[4] از متکلمین اولیهٔ 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، ص۱۵۰)

در همین راستا ولی قرن‌ها بعد، فیلسوف یهودی باروخ‌اسپنوزا[5] معتقد بود که خیر و شرّ زاییدهٔ ذهن ماست و اساسا هیچ بهره‌ای از وجود ندارند و چیزی جز حالات فکری ما -که از مقایسهٔ اشیاء با یکدیگر ساخته‌ایم- نمی‌باشد.(اسپینوزا،ص۲۰۸)

سرانجام لایب‌نیتس[1] در کتاب معروف خویش تئودیسه[2] پس از دفاع از عدل‌الهی 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

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.4.8]

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 لایب‌نیتس برای اثبات عدل‌الهی در خور توجه بود تا اینکه هیوم[3] تجربه‌گرای انگلیسی انتقادات خویش از دین و اندیشه‌های الهی را آغاز نمود. انتقادات او در موضوعات مختلفی طرح گردید؛ که اصل علیت، برهان نظم، شیوهٔ دستیابی به واقعیت جهان در پرتو تجربه و مسئلهٔ 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 وسیلهٔ آن علیه وجود خدا استدلال کرد.(Hume,1970,P.84)

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

در حوزهٔ کلام جدید، فیلسوفان و متکلّمان ملحدی مانند جان‌مکی[4]، ادواردمدن، پیترهر[5]، مایکل‌ماتین[1]، ویلیام‌راو[2]، وزلی‌سالمون[3]، مسئلهٔ شرور را دست‌آویزی برای ردّ خداپرستی

1. Leibniz

۲. عنوان کتاب لایب نیتس عبارت است از:

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

«تئودیسه : مقالاتي در مورد خير خدا ، آزادي انسان و منشاء شرّ»

3. David Hume
4. John Mackie
5. Peter Hare

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.4.8]

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.[۴] (پترسون و دیگران، ص۱۸۴)

۲. مسئلهٔ قرینه‌ای شرّ

مسئلهٔ شرور در تقسیم‌بندی اولیه به دو شیوه قابل دسته‌بندی است. از منظر اول، آن‌طور که پترسون[۵] در کتاب «خداوند و شرور: مقدمه‌ای بر این موضوع»[۶] بیان می‌دارد، مسئلهٔ شرور به دو دسته مسئلهٔ نظری شرّ[۷] و مسئلهٔ وجودی شرّ[۸] قابل تقسیم است. مسئلهٔ نظری شرّ 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 شرّ با تجربه‌های شخصی افراد در زندگی سروکار دارد و متکفل بررسی این مطلب است که اساسا تجربه‌های شخصی هر فرد در مورد شرور، چگونه به شناخت او از خدا ارتباط دارد.(پترسون، ص۳۳)

از منظر دیگر، چنان‌که هاوارد- اشنایدر[۹] بیان می‌کند؛ مسئلهٔ نظری شرّ در برابر مسئلهٔ عملی شرّ قرار دارد. یعنی در این تقسیم‌بندی مسائل شرور به دو دسته مسائل نظری و مسائل عملی[۱۰] 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 بدهند. از این‌رو مهم است که بررسی شود چنین فردی را چگونه می‌توان تسلی داد و اساسا

1. Michael Martin
2. William Rowe
3. Wesley Salmon

٤. ذكر اين اسامي براى ذكر برخي مصاديق است و در واقع، تعداد ايشان بسيار بيشتر از اين 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

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.4.8]

نگاه این‌گونه افراد به مقوله خدا چگونه خواهد بود.[1] براساس این تقسیم‌بندی، مسائل نظری شرّ به وسیلهٔ 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 مسئلهٔ منطقی شرّ[2] و و مسئلهٔ قرینه‌ای شرّ[3] تقسیم می‌شود. مسئلهٔ منطقی شرّ، سرشتی قیاسی دارد که در آن از رابطه رابطه منطقی بین گزاره‌ها در مورد خدا و شرور به صورت قیاسی نتایجی اخذ می‌گردد. بر این اساس، مسئلهٔ منطقی شرّ از ناسازگاری گزاره‌هایی در مورد شرور و گزاره‌هایی در مورد خدا نشئت می‌گیرد. از آن‌جا که استدلال در مسئله منطقی شرّ، مستقلّ از بودن شرور مشخص در عالم است، از این‌رو مسئلهٔ منطقی شرّ ماهیتی پیشینی دارد.[4]

در نقطهٔ مقابل، مسئلهٔ 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 نبودِ خدا باشند. مسئلهٔ قرینه‌ای شرّ، پسینی است، یعنی بر هستِ 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 علیهم‌السلام، که اساس آن بر پایه معرفت فطري خدا قرار دارد؛ چگونه مي توان به این گونه افراد کمك کرد، خود موضوعي در خور توجه است و مي تواند موضوع يك پژوهش کاربردي قرارگيرد.

2. Logical Problem of Evil
3. Evidential problem of Evil

ویلیام راو در کتاب «خدا و مسئلهٔ شرّ» که مجموعه اي از مقالات در زمینهٔ مسئلهٔ شرور است به ویراستاري خودش منتشر شده؛ از همین عبارت براي جدا نمودن مسئلهٔ منطقي از مسئلهٔ قرینه‌اي استفاده کرده است. بنگرید: (Rowe,2001)

٤. براي دیدن روایتي از چگونگي طرح مسئله منطقي شرّ، بنگرید: (Mackie,1955)

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.4.8]

شرور 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 شرّ ۲- فراوانی و گسترش شرور ۳- گزاف و ناموجّه[1] بودن شرور ۴- شرور بیهوده[2] ۵- شرور اضافی[3]

ممکن است متکلم برای نشان دادن وجود شرور از نوعE، 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»[4] یا «استدلال شرّ به مثابهٔ قرینه» اطلاق می‌گردد.

یکی از متکلمانی که گزاف و بی‌وجه بودن شرور در عالم را دست‌مایهٔ استدلال خویش علیه خداباوری قرارداده، ویلیام‌لئوناردراو[5] است. محور بحث او در مسئلهٔ قرینه‌ای شرّ 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 شرّ مساوی یا بدتر از آن جلوگیری کند.»(Alston,1991,P.422)

۳. استدلال قرینه‌ای ویلیام راو

ویلیام‌راو از جمله فیلسوفانی است که حداقل چهار دهه در مورد مسئلهٔ شرور فعّال بوده است. مقالات او با موضوع مسئلهٔ قرینه‌ای شرّ بسیار مورد توجه مخالفان و موافقان قرار گرفته

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

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

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.4.8]

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.4.8]

است. البته قبل از راو هم تقریرهای ساده‌تری از مسئلهٔ قرینه‌ای شرّ وجود داشته است.[۱] اما کار مهم او واضح‌سازی، تدوین مناسب و انتخاب جنبه‌ای قابل توجه در مسئلهٔ قرینه‌ای شرّ می‌باشد.

جیمزسنت[۲] بیان می‌کند که شرح راو از مسئلهٔ قرینه‌ای شرّ، واضح‌ترین، قابل فهم‌ترین و جذاب‌ترین تقریرهایی است که در مورد مسئلهٔ قرینه‌ای شرّ انجام گرفته است.(Sennet,P.220)

تری‌کریستلایب[۳] هم در مقالهٔ «کدام خداپرستی رودررو با مسئلهٔ قرینه‌ای شرّ قرار دارد؟»[۴] بیان می‌دارد که شرح راو از مسئلهٔ قرینه‌ای شرّ، 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)

مهم‌ترین مقالهٔ راو، «مسئلهٔ شرّ و گونه‌های الحاد»[۵] 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 گزینشی به چاپ مجدد رسیده است.

پس از انتقادات و پاسخ‌های راو و نقدهایی ازاین مقاله در سال ۱۹۹۶، راو مسئلهٔ شرّ 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 به‌وسیلهٔ شرور: رویکرد دوم»[۶] است. مقالهٔ دوم راو، البته به گونه‌ای دیگر از طرح مسئله شرور تعلق دارد که بدان «استدلال احتمالاتی شر»[۷] گفته می‌شود.

راو اساس استدلال قرینه گرایانهٔ خود را این‌گونه بیان می‌کند:

---

۱. براي مشاهدهٔ مواردي از اين دست، بنگريد: (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، سببِ 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 گزاف است، لذا خداوند باید جلو این شرورِ به ظاهر بی‌وجه را بگیرد و اگر چنین نکند، وجود ندارد، یا اینکه این شرور به مثابهٔ قرینه‌ای بر نبودِ او هستند واحتمال 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 شرّی در دنیا وجود داشته باشد و یکی از موارد ۱ یا ۲ یا ۳ را داشته باشد، در این‌صورت می‌توان آن را «شرّ حکیمانه» دانست. اما اگر به هیچ‌وجه نتوان یکی از موارد بالا را در آن یافت، در این صورت وجود آن بی‌وجه و گزاف بوده و با خدای دانایی که قدرت مطلق و خیرمحض است، سازگار نخواهد بود.

اما قبل از آن‌که کار راو را تمام شده بدانیم، حداقل باید مواردی واقعی را نشان دهیم که شرور گزاف اتفاق افتاده‌اند. راو برای آن‌که نشان دهد شرور گزاف وجود دارند، برخی مصائب و رنج‌های حیوانات در طبیعت و یا رنج و شرور وارد شده بر کودکان بی‌گناه را به عنوان مصادیق شرور گزاف برمی‌شمارد، 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

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.4.8]

در مورد رنج‌های بی‌وجه حیوانات را چنین بیان می‌کند: در جریان یک آتش‌سوزی بچه آهویی 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؛ به‌راحتی 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 شرّ قرینه‌ای، به ترتیب به نام‌های «بامبی»[1] و «سو»[2] نامیده شده‌اند.

بامبی و سو برای راو شواهد و قرائنی هستند، که نشان می‌دهد مبنای معقولی برای اعتقاد به الحاد وجود دارد. یعنی اعتقاد به این‌که خدای دانای مطلق نمی‌تواند وجود داشته باشد یا احتمال وجودش کم است. در نتیجه نبودنش پذیرفتنی‌تر از اعتقاد به خدایی است که اجازهٔ 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 شرّ قرینه‌ای در مقاله اولش، تقریبا در بخش «مسئلهٔ شرور» در کتاب‌اش با عنوان «فلسفه دین»، تکرار گردیده است.

راو با الهام از جرج ادواردمور و استفاده از منطق او برای پاسخ به شکاکیت معرفت شناختی، راه‌حل احتمالی برای ردّ مقدمهٔ اول خود، یعنی وجود شرور گزاف را نشان می‌دهد. اما پس از نشان دادن این گریزگاه به خداباوران بیان می‌کند:

1. Bambi
2. Sue

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.4.8]

«بر حسب پاسخمان (راه‌حل مور) به برهان اساسی برای الحاد، هر کدام از ما در پرتومعرفت و تجربه شخصی قضاوت می‌کند که آیا زمینه برای اعتقاد به مقدمه او (وجود شرور گزاف) 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 مقدمهٔ اول و الحاد قانع شده باشند، در حالی که برخی دیگر به لحاظ عقلانی برای پذیرفتن خداباوری و ردّ مقدمه اول قانع شده باشند.»(Rowe.2007,P.130)

این ادعای متواضعانهٔ راو به معنای ارائهٔ 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 مقالهٔ اول، راو گونه‌های الحاد را هم دسته‌بندی می‌نماید و خود را در دستهٔ الحادگرایان کم ادعا و دوستانه[1] قرار می‌دهد. او بیان می‌کند که من فقط وجود یک موجود دانا و توانای مطلق را انکار کرده‌ام و جزو الحادگرایی 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 گزاف، راو کفّهٔ الحاد را سنگین‌تر از خداپرستی می‌داند، نه اینکه آن را کاملاً ردّ نماید.

۴. پیشینه‌ای از طرح مسئلهٔ قرینه‌ای شرّ[2]

هویت مسئلهٔ قرینه‌ای شرّ بر گزاف و بی‌وجه بودن شرور بنا نشده است. پل دراپر[3] در مقاله «خوشی و ناخوشی: یک مسئلهٔ قرینه‌ای برای خداپرستان»[4] کثرت و فراوانی شرور را قرینه‌ای برای نبودِ خدا برشمرده است. به عبارت دیگر استدلال قرینه‌ای او به جای شرور گزاف، از اصل فراوانی و کثرت شرور در عالم استفاده کرده است.

1. Friendly Atheism

۲. جهت مشاهده کتابشناسي و مأخذ نهايي مقالات و کتابهايي که در اين بخش نام برده و معرفي مي گردند، به منابع پاياني مراجعه شود.

3. Paul Draper

4. Pain and Pleasure: An Evidential for Theists

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.4.8]

مقدار شرور در عالم، مطلبی است که پیترون‌اینوگن[1] در مقالهٔ «مسئلهٔ شرور، مشکل هوا و مسئلهٔ سکوت»[2] در مورد آن بحث کرده است؛ و از مشکلات فراروی استدلال به‌وسیلهٔ فراوانی شرور سخن گفته است. در برابر این رویکرد، بروس‌راسل[3] در مقالهٔ «بی‌دفاع»[4] مقدار و نوع پراکندگی شرور را به مثابهٔ 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 ایرادی بر خداپرستی وارد نخواهد کرد. در واقع یک دفاعیهٔ مناسب یا یک نظریهٔ 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 مسئلهٔ قرینه‌ای شرّ 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 توجیه‌کنندهٔ شرور موجود باشد، در این‌صورت خداپرستی قابلیت رستن از این مهلکه را خواهد داشت.(پترسون، ص۱۱۶)

مسئله وقتی مشکل می‌شود که شروری باشند، که علی‌الظاهر، به هیچ طریق نتوان وجود آن‌ها را توجیه نمود. این نوع تقریر شرّ قرینه‌ای کمی دردسرآفرین خواهد بود. تقریر راو بر پایه شرور گزاف، از همین نوع اخیر است.

کارنمن و لهرر[5] در کتاب « مسائل و استدلال‌های فلسفی: یک مقدمه»[6] از شرور «غیرضروری» سخن گفته‌اند و آن را به مثابهٔ 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

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.4.8]

مدن و هر[1] در کتاب «شرور و مفهوم خدا»[2] بحث بر سر نوعی از شرور گزاف را پیش کشیده‌اند و دانیل هاوراد-اشنایدر هم در مقالهٔ «استدلال از طریق شرور بیهوده»[3] از «شرّ بیهوده»[4] به مثابهٔ ورودی به استدلال قرینه‌ای سخن گفته است.

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

ویلیام‌جی‌وین‌رایت[5] در کتاب «فلسفهٔ دین»، پس از طرح مسئلهٔ شر، مباحثی مانند: توجیه شر بر مبنای خیرهای بزرگ‌تر، نسبت دادن شرور به انسان مختار و نه خدا، جهان‌های ممکن در مسئلهٔ شر و مسئلهٔ شرور گزاف را طرح نموده است.

وین‌رایت در بیان جواب‌ها به مسئلهٔ شرور گزاف، دفاع مبنی بر اختیار پلانتینجا[6] و نظریهٔ پرورش روح[7] جان‌هیک[8] و انتقادات معرفت شناسانهٔ ویکسترا[9] را نقل می‌کند. اما در پاسخ‌های شرّ قرینه‌ای نظر پلانتینجا را به دلیل این‌که توجیه‌گرِ شرور اخلاقی است و در حوزهٔ شرور 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 مسئلهٔ شرور به صورت جالبی بیان می‌دارد:

«اگر مرگ پایان کار نباشد و بی‌عدالتی‌های این جهان در جهان دیگر جبران شود، مسئلهٔ شرّ 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 شرّ دست کم کاهش خواهد یافت.»(وین رایت، ص۲۱۸)

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

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.4.8]

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.4.8]

علاوه بر اهمیت کتاب وین‌رایت به این دلیل از او نام بردیم که او و راو مشترکاً کتاب دیگری به نام «فلسفهٔ دین» هم دارند. این کتاب مجموعه‌ای از مقالات در حوزه‌های مختلف فلسفهٔ دین است. این کتاب در بخش مسئلهٔ شرور خود، دارای پنج مقاله است که به ترتیب به لایب‌نیتس، دیویدهیوم، ویلیام‌راو، جان‌هیک و آلوین‌پلانتینجا اختصاص دارد. در بین این مقالات، البته بخش «عصیان» از کتاب برادران کارامازوف اثر داستایوسکی نیز آورده شده است. لایب‌نیتس، هیک و پلانتینجا از مدافعان خداباوری‌اند و هیوم و راو از مخالفان آن هستند.

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

«دو شکل مسئلهٔ شرّ را طرح نمودیم، اول مسئلهٔ منطقی شر که به نظر نمی‌رسد برای خدا پرستی مشکل چندانی پدید بیاورد. دوم مسئلهٔ قرینه‌ای شر، که به نظر می‌رسد مشکل معناداری برای اعتقاد به خداپرستی است. چرا که فراوانی و گوناگونی شرور در دنیا، مبنای معقولی برای موجّه دانستنِ اعتقاد به الحاد است. پاسخ‌ها باید به بهترین وجه حالت‌هایی را که استدلال قرینه‌ای برای الحاد به‌کار گرفته‌اند، تبیین نمایند. درواقع آن‌ها یا به مقدمهٔ اولِ استدلال و یا به نتایج این مقدمه پرداخته‌اند.»[1] (Rowe,1993,P.82)

برمبنای این اظهار نظر، راو، مسئلهٔ منطقی شر را پاسخ داده شده می‌داند وی در مسئلهٔ قرینه‌ای نیز معتقد است که عموم جواب‌ها بر مبنای نقد مقدمه اول یعنی وجود شرور گزاف و تعریف آن، استوار است. البته ما این مطلب را در بخش پاسخ‌ها بیشتر بررسی خواهیم کرد.

از آثار مشهور دیگر، که به مسئلهٔ قرینه‌ای شر پرداخته است، کتاب برایان‌دیویس[2] است. او در کتاب «درآمدی بر فلسفهٔ دین» در بخش مسئلهٔ شر پس از نقل نظر راو انتقادگونه بیان می‌دارد:

---

۱. این اظهار نظر راو، البته در ویراستهاي بعدي کتاب، کمي دچار تغییر گشته، ولي محتواي آن ثابت است.

2. Brian Davis

«مثال راو نمونه‌ای از بیهوده بودن رنج نیست. این رنج صرفاً نتیجهٔ 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 هرحال چگونه می‌توانیم مطمئن شویم که آن‌چه به نظرمان بیهوده می‌آید، واقعا بیهوده است؟»(دیویس، ص۸۹)

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

در واکاوی سایر آثار، از کتاب‌های قدیمی و سنتی در حوزه عدل‌الهی و شرور، مانند کتاب «عدل‌الهی» استاد مطهری که بگذریم، کتاب‌هایی مانند «خدا و مسئلهٔشر » و «عدل‌الهی» آقای محمدحسن قدردان‌قراملکی و کتاب‌هایی از این دست که کمی جدیدتر محسوب می‌شوند، از بررسی مسئلهٔ 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[1] و نه قرآن و روایات صورت گرفته است. حتی کتاب‌هایی که اسماً جدید نام‌گذاری شده‌اند، هم مستقیما به مسئلهٔ قرینه‌ای شر نپرداخته‌اند. کتاب «کلام جدید» حسن یوسفیان در بخش پنجم خود مسئلهٔ شرور را بررسی کرده، ولی متعرض مسئلهٔ 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 مسئلهٔ شرور، از منظر فلسفه اسلامی و نظرات بزرگان آن پاسخ داده شود.

این رویکرد یعنی استفاده از فلسفه برای نقد را حسینی‌شاهرودی و شایسته در نقد مکی نیز داشته‌اند و اندیشه‌های او را از منظر فلسفه سهروردی، در مقالهٔ «بررسی دیدگاه جی. ال. مکی دربارهٔ شرّ از منظر فلسفه سهروردی» بررسی کرده‌اند.

۱. اساساً فلسفه و دین اسلام از دو مبناي متفاوت و گاه متضاد سرچشمه گرفته اند. در نتيجه اصطلاح فلسفه اسلامي نوعي تناقض گويي است لذا استفاده آن از روي ناچاري است. بر اين اساس، اصطلاح «فلسفه مسلمانان» براي اشاره به حوزه اي از فلسفه كه فيلسوفان آن مسلمان بوده اند، مناسب تر است.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.4.8]

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.4.8]

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 فلسفهٔ ابن سینا» و «چالشهای بحث شرور و پاسخ‌های علامه طباطبایی» و تا حدودی در مقاله‌های «مقایسه راه‌حل مسئله شرّ از دیدگاه جان‌هیک و علامه‌طباطبایی» و «دیدگاه هیوم و جی.ال. مکی در مسئلهٔ شرّ 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 دامن‌زدن به بحث‌های بیهوده نتیجه‌ای عملی و سودمند برای پرسندهٔ واقعی دربر نخواهد داشت. فیلسوفان اروپایی مانند فیلسوفان مسلمان، خویش را معقول و معیارهای بقیه را نامعقول می‌پندارند. در صورتی که اساساً معیار معقول بودن بیرون از چنین مناقشه‌های بشر محوری قرار دارد.[۱]

پژوهش‌های تطبیقی نیز با رویکرد تطبیق فلسفه با فلسفه، در حوزهٔ مسئلهٔ شرور زیاد انجام گرفته است. که پژوهش‌های «بررسی آرای جان‌فینبرگ[۲] و علامه‌طباطبایی در باب مسئلهٔ شر» و «بررسی و مقایسه شر از دیگاه آگوستین و ابن‌سینا» و «مقایسه دیدگاه مطهری و سوئن‌برن دربارهٔ مسئلهٔ شرّ» و«بررسی تطبیقی مواجهه ملاصدرا و پلانتینجا با مسئلهٔشرور» و «پاسخ‌های مسئلهٔ ملاصدرا و آگوستین به مسئلهٔ شرّ» از این نوع هستند.

در مقالات و کتاب‌های نیز که مستقیما به مسئلهٔ قرینه‌ای شرّ پرداخته‌اند، حتی آن‌جا که از حکمت‌الهی سخن گفته شده، جای خالی آیات قرآن و سخن معصومین﵈ دیده می‌شود. محمد سعیدی‌مهر در مقاله وزین و دقیق خود با عنوان «حکمت الهی و مسئلهٔ قرینه‌ای شر» که در شمار اولین‌ها در نوع خود است، بر مبنای نظرات استفان‌ویکسترا نقد راو را سامان داده‌اند،

---

۱. مساوي انگاشتن «عقل» و «فلسفه اسلامي» يكي از اشتباهات رايج براي فليسوفان مسلمان است، كه اشتباهات و پيامدهاي نادرست ديگري 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 «فلسفهٔ دین: خدا، اختیار و شر» منبع قابل توجهی برای پاسخ به مسئلهٔ شر از منظر پلانتینجا را فراهم آورده‌اند که در نوع خود، باز هم در شمار اولین آثار در این زمینه بوده است. نظریهٔ دادباوری پلانتیجا و تقریر او از برهان اصلاح شدهٔ 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 مقالهٔ «بررسی دیدگاه ویلیام‌راو 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 مسئلهٔ 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 جادهٔ شرّ 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 منتقدانه 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 بودنِ کتاب مقدس شک کنم و سپس به مداقّه در وجود خدا پرداختم که در پایان هیچ نشانی از خدا نیافتم... از آن پس به تدقیق در مبانی الحاد پرداختم.»(قربانی و قرجالو، ص۱۷۲)

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

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.4.8]

کیهان‌شناختی کلام» اختصاص داده است. او این استدلال را ساخته و پرداختهٔ فلاسفه عرب می‌داند.(Rowe,2007,P.33)

نظر متکلمان عرب زبان، متکلمان موجود در فلسفه غرب و الهیات مسیحی هیچ‌کدام نتوانسته است راه‌حل مناسبی به راو بدهد. بر این اساس مطمئناً اگر پاسخی قانع کننده به مسئلهٔ شر و رابطه آن با هست خداوند، وجود داشته باشد، نه در فلسفهٔ با ریشه‌های یونانی و نه در کلامِ متأثر از اندیشه بشری و نه در متون تحریف شدهٔ مسیحیت قابل دستیابی است. بلکه باید آن را در نزد قرآن و روایات معصومین علیهم‌السلام یافت. راو و اندیشمندانی مانند او هیچ اشاره‌ای به رویکردی به نام قرآن و اهل‌بیت علیهم‌السلام، 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 «سیرتحول آرای ویلیام‌لئونارد‌راو در باب شرّ بی‌وجه و ملاحظاتی انتقادی برآن»، مشاهده کرد.

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

کتاب شانزده مقاله دارد که به ترتیب عبارتند از:

۱. «مسئلهٔ شر و گونه‌های الحاد»، ویلیام‌راو

۲. «خوشی و ناخوشی: یک مسئلهٔ قرینه‌ای برای خداپرستان»، پل دراپر

۳. «برخی از خطوط مهم دادباوری»، ریچارد سوئین‌برن[1]

1. Some Major Strands of Theodicy, Richard Swinburne

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.4.8]

۴. « نظریات اکویناس در مورد مصائب ایوب»، النوراستامپ[۱]

۵. «شناخت احتمالاتی و شرور»، الوین پلانتینجا[۲]

۶. « استدلال استقرایی برای شرور و شرایط شناختی انسان»، ویلیام آلستون[۳]

۷. «استدلال «نمی‌دانم پس نیست» راو برای شرور»، استفان ویکسترا[۴]

۸. «مسئلهٔ شرور، مشکل هوا و مسئلهٔ سکوت» پیتر ون‌اینوگن

۹. «خداپرست شکاک»، پل دراپر[۵]

۱۰. «بی‌دفاع»، بروس راسل

۱۱. «برخی مشکلات در برداشت یک خداپرست در مورد شرور»، ریچارد گاله[۶]

۱۲. «تأملاتی در مورد بخش‌های نوشته شده توسط دراپر، راسل و گاله»، پیترون اینواگن[۷]

۱۳. « در مورد وجود چالش قرینه‌ای»، الوین پلانتینجا[۸]

۱۴. «استدلال قرینه‌ای شر: رویکرد دوم»، ویلیام راو

۱۵. «استدلال قرینه‌ای از طریق شرور بیهود»، دانیل هاوارد- اشنایدر

۱۶. «برخی از ملاحظات نهایی (فعلا) در مورد استدلال قرینه‌ای شر»، ویلیام آلستون[۹]

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 ۱و ۱۴ مقاله‌های اصلی راو هستند که در آن‌ها استدلال قرینه‌ای خود را سامان داده است. در مقاله شماره ۳ سوئین‌برن می‌کوشد تا محور اساسی نظریات در مورد عدل‌الهی را روشن سازد. نظر نهایی سوئین‌برن، توجیه شرور بر مبنای وجود خیر برتر از سوی خداوند می‌باشد. در مقاله شماره ۴ استامپ مسئلهٔ 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

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.4.8]

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 پلانتینجا سعی کرده است تا گونه‌ای از شناخت را که از بررسی احتمالاتیِ 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 پلانتینجا، اثباتِ درستیِ خداباوری از روی درست فرض کردن استدلالِ قرینه‌ای است. او به خصوص با اشاره به مقالهٔ دراپر بدین ترتیب بیان می‌کند: اگر استدلال قرینه‌ایِ درستِ «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 نادرستیِ خداباوری، نادرستیِ استدلال قرینه‌ای هم نتیجه 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 آلستون می‌کوشد از منظر معرفت‌شناسانه به نقد راو و استدلال قرینه‌ای او بپردازد. 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 گزاف را نمی‌دانیم، دلیل بر نبودن دلیل واقعی پیدایش آن‌ها نیست.

مقاله شماره ۹ در مورد بررسی مدعیات «خداباوری شکاکانه»[1] است. وی بیان می‌دارد که چون ما از خدا فاصلهٔ زیادی داریم، پس اساساً نمی‌توانیم در مورد خیرهای برتر و گزاف 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 نبودِ خدا است. اما در برابر، مقاله ۱۲ نقد مدعیات سه مقاله ۹ و ۱۰ و۱۱ توسط ون‌اینوگن است. در مقاله شماره ۱۵ هم خود هاوارد–اشنایدر «شرور بیهوده» را جهت استدلال

1. Skeptical Theism

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.4.8]

قرینه‌ای به‌کار گرفته است. سرانجام آلستون 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»[1] نام دارد، با هوشمندی سه مسئله –مسئلهٔ وجودی شر، مسئلهٔ منطقی شر و مسئلهٔ قرینه‌ای شر– را از هم متمایز ساخته و به آن‌ها در یک فصل مجزا پرداخته است. پترسون پاسخ‌ها به مسئلهٔ منطقی شرّ و نظریه‌های مختلف دادباوری را در یک فصل مجزا و پاسخ‌های ویکسترا به مسئلهٔ قرینه‌ای شر را در فصل شرّ قرینه‌ای آورده است. وی در انتها از منظر راو بیان می‌دارد:

«از این‌رو در نظر راو، می‌توان نشان داد که باور به مقدمهٔ اصلی (وجود شرور گزاف) در استدلال قرینه‌ای باوری معقول است و استدلال مبتنی بر شرور گزاف به قوت خود باقی است.»(پترسون، ص۱۲۸)

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 شرّ قرینه‌ای را ترسیم نموده است.

چارچوبی که در نهایت، او را بر آن می‌دارد تا اعتراف کند متکلمان‌الهی و مسیحی قابلیت پاسخ‌گویی به شرّ قرینه‌ای را دارند.(پترسون و دیگران، ص۱۹۰)

به نظر می‌رسد معرفی همین مقدار آثار در راستای ترسیم زمینه‌ای از طرح مسئلهٔ 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 نتیجهٔ 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 مسئلهٔ شر، قرار نداده‌اند.

1. God and Evil: An Introduction to Issues

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.4.8]

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.4.8]

۵. نقد تقریر راو از منظر متکلمانِ 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 شیوهٔ استنتاج یا مقدمات خود دچار خطا شده‌اند. برای این نوع مواجهه، از کلمه دفاع[1] استفاده می‌شود.

در روش دوم پاسخ‌گویی سعی می‌شود تا تبیینی معقول و خداباورانه که خدا و شرور هر دو در آن وجود دارند، ارائه شود. در این نوع تبیین، می‌کوشند بیان کنند که خدا به چه دلیل، بودنِ شرور را تجویز می‌نماید و یا بودنِ آن‌ها چرا با هستِ خدا سازگاری دارد. این نوع پاسخ به مسئله شرور، تئودیسه[2] نام دارد، که معادل «دادباوری» برای آن رایج شده است.

نقد راو در این بخش، از منظر دفاعیه انجام خواهد گرفت. و ارائهٔ نظریهٔ دادباوری را به بخش‌های بعد موکول می‌کنیم. اما لازم است تا حداقل فهرست وار برخی از نظریه‌های مهم و مرتبط با شرّ قرینه‌ای 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. نظریهٔ عدل‌الهی مبتنی بر اختیار آگوستین
۲. نظریهٔ بهترین جهان ممکن لایب‌نیتس
۳. نظریهٔ انگیزش الهی زاگزبسکی[3]
۴. نظریهٔ غایت‌شناسانهٔ سوئین‌برن مبتنی بر خیرهای برتر
۵. تئودیسهٔ ایرنائوس و نظریهٔ پرورش روح‌هیک
۶. نظریهٔ پویشی وایتهد
۷. نظریهٔ عدل‌الهی پویشی گریفین[4]

۵-۱. چیزی درک می‌شود که نبودنش هم درک گردد.

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

یکی از مهم‌ترین منتقدان راو، استفان ویکسترا[1] است. راو در مقالهٔ 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.[2]

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 موقعیتs برایH 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 شرّ گزاف می‌داند، اما اگر واقعا گزاف نباشد؛ چه تغییری در وضعیت درک ما روی می‌دهد که بدانیم گزاف 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 شرّی گزاف است و به خاطر دست‌یابی به خیر بالاتر یا دفع شرّ مساوی و بالاتر پدید آمده است، در صورتی که ممکن است این شرّ گزاف 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 مقالهٔ مهم دارد که در هر دوی آن‌ها، از زاویهٔ معرفت‌شناسی به نقد راو پرداخته است. ویکسترا در مقالهٔ 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.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.4.8]

برای شرور»[1] اشکال اساسی راو را در این می‌داند که به عقیدهٔ راو ، اینکه نمی‌توانیم چیزی را بیابیم، دلیلی برای نبودنِ آن است.

۵-۲. تاریخ در هم تنیده است.

کرک دورستن[2] از منتقدان راو، در مورد ماهیت شرور گزاف در مقدمهٔ 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 سلسلهٔ علت و معلول بر حوادث دیگر اثر می‌گذارد و همین پدیدهٔ 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 بپنداریم که می‌توان آن را با چیز دیگری عوض کنیم، در صورتی که واقعا چنین نیست. دورستن در ادامه می‌افزاید: ادعای راو در مورد اینکه شرّی واقعا گزاف است، بدون توجّه به این زنجیرهٔ تاریخیِ اثرگذاری حوادث، ادعایی نادرست است.

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

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

۵-۳. ماهیت خیر و شرّ ساده نیست.

1. Rowe's Noseeum Arguments from Evil
2. Kirk Durston

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.4.8]

انتقاد دانیل هاوراد–اشنایدر از راو، مبتنی بر مفهوم خیر و شرّ و پیچیده بودن آن‌ها است.[1] به باور اشنایدر، درک ما از خیر و شرّ چنان آسان نیست که بتوان پدیده‌ها را به صراحت، متّصف به صفت خیر یا شرّ 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 مقایسهٔ آن‌ها بسیار مشکل است. ما با طیف وسیع و گسترده‌ای از خیرات که از عالی‌ترین عواطف انسانی تا نازل‌ترین نیازهای بشر را دربر می‌گیرد، روبرو هستیم. بر این اساس نمی‌توان به راحتی امری را ملقب به خیر یا شرّ 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 والاتر، توجیه‌کنندهٔ 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 دایرهٔ 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 حوزهٔ معلومات ما باشد.»(Ibid,P.245)

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

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

بروس رایشناباخ[2] از منتقدان 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. براي اینکه ببینید چگونه مفهوم پیچیدگي در نقد راو بکار گرفته شده است، بنگرید: (حجتي مقدم، حکیمه و امیر عباس علیزماني،۱۳۹۲)

2. Buruce R. Reichenbach

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.4.8]

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.4.8]

پدید آمدن شرور نمی‌شناسیم، متضمّن این نیست که واقعا هیچ مصلحت و خیر بالاتری وجود ندارد. از منظر رایشنباخ در مثال بچه آهو نیز، راو امرِ به ظاهر گزافی را مستمسک خویش قرار داده است. اینکه به نظر می‌رسد خیر بالاتری وجود دارد یا شرّ برتری دفع نگردیده است، مصادره به مطلوبِ راو را نشان می‌دهد. از منظر رایشنباخ، راو واقعا باید موارد گزاف را نشان دهد، نه مواردی که می‌پندارد گزاف و بی‌وجه هستند. اینکه امری به ظاهر گزاف باشد یا گزاف به نظر برسد، نتیجهٔ گزاف بودن آن را نمی‌دهد. [۱](Feinberg,P.234)

۵-۵. محدودیت ادراک انسانی

لوییز دلماس[۲] از دیگر منتقدان راو است.

لوییز در مقالهٔ «مسئلهٔ مسئلهٔ شرّ»[۳] به مسئلهٔ قرینه‌ای شرّ 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 شرّ بودن امور و آنچه را خداوند می‌داند، برای ما نیز قابل درک است. ما نمی‌دانیم شرور گزاف 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)

شرّی پدید آمده است و ما نمی‌توانیم درک کنیم چرا پدید آمده است، از این‌رو آن را به صفت گزاف و بی‌وجه متصف و ملقب می‌سازیم، اما چه دلیلی داریم که در همه حال، بودنِ خیر بالاتر و شرّ بدتر نسبت به این شرّ گزاف را درک کنیم؟

از منظر لوییز، حرکت از «به ظاهر گزاف» به سمت «حقیقتاً گزاف» 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 شرحي مختصر و مفید از نظرات رایشنباخ در مورد زمینه عدل الهي، بنگرید: (کشفي، عبدالرسول و آرزو مشایخي،۱۳۹۰)

2. Lewis Delmas

3. The Problem With the Problem of Evil

استدلال لوییز مانند راو 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 راو 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 هدیﷺ 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 بیتﷺ 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 شنونده در بیان و دریافت یکسان نباشد، درک مفاهیم و انتقال مطالب به درستی انجام نمی‌گیرد. تربیت افراد بر مبانی 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 مهمّ و اساسی است که به شرح مفاهیم، آن‌گونه که در معارف اهل‌بیتﷺ 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 به‌وسیلهٔ ارائهٔ برخی آیات و احادیث، منجر به انباشتِ 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

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.4.8]

عدل و فضل و... را به‌درستی تبیین نکنند؛ در این صورت باز هم شاهد پدید آمدن پرسش‌های دیگری خواهیم بود. رساندن مخاطب به درک کل‌گونه از حقیقت مکتب اهل‌بیت‌علیهم‌السلام، موجب رفع شک و تردیدها به صورت اساسی خواهد شد، که این درک کل‌گونه در سایهٔ تعریف و فهم صحیحِ اغلبِ مفاهیم اولیه و بنیادیِ به کار رفته در موضوع به‌دست می‌آید.

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، به‌راحتی می‌توان هر آنچه را می‌خواهیم، عدل یا ظلم نشان دهیم؛ و مسلما بر مبنای این تعاریف، عدل و ظلم و خیر و شرّ چنان تعریف شده‌اند که خدا به طور خود به خودی، از شرور مبرّا گشته و عادل می‌گردد.

در پاسخ باید گفت که مراجعه به آیات قرآن کریم و کلام اهل بیت‌علیهم‌السلام 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.[1] مبنای مطابقت این حقایق با جهان واقعی نیز به این دلیل است که هر کس به خودش – فارغ از اصطلاحاتِ بشر بنیاد– صحّت این مطالب را به فطرت الهی خویش می‌یابد و وجدان 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 نظریهٔ عدل‌الهی و طرد آن نیست. برای ردّ نظرات او نقد و نقض سخنش مانند آنچه فلسفه و متکلمان غربی انجام داده‌اند، کفایت خواهد کرد. اما در عین حال طرح یک نظریهٔ عدل‌الهی منسجم، مواد لازم برای نقد و نقض و ردّ نظریهٔ شرّ قرینه‌ای به طور کلی و استدلال راو به

۱. اینکه چرا براي دريافت حقيقت عالم بايد به اهل بيت علیهم‌السلام مراجعه نمود، به اثبات اصالت و مرجعيت علمي ايشان در دريافت حقايق عالي زندگي باز مي گردد و ما اكنون آن را به صورت پيش فرض در نظر گرفته ايم. اين اثبات، خود بحث ديگري را مي طلبد. در اين زمينه مي توانيد به بخش «اخباري گري و اخبارگرايي» از كتاب «اجتهاد و تقليد در فلسفه» به قلم استاد محمدرضا حكيمي مراجعه فرماييد.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.4.8]

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 بخشی 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 علیهم‌السلام جنبه‌های فراوانی دیگری نیز دارد که می‌توان از آن‌ها به عنوان مدخل استفاده نمود.

۶-۱. توجه به بدیع بودن محتوا و روش مکتب اهل بیت علیهم‌السلام

مکتب 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 مکتب و اندیشه، از راه علم و عقل به‌دست آمده و انتقال می‌یابد. بنابراین تلقّی از علم و عقل، پایه و مقوّم تبیین هر مبحثی خواهد بود. علم و عقل در مکتب اهل‌بیت 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، ص۲۲۵. ابن بابویه،۱۳۸۵، ص۹۸)

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 خاصّ به معنای علم و عقل و نحوهٔ دریافت آن، در تقابل جدّی با معرفت‌شناسی‌های موجود بشری قرار دارد که لازم است در مواجهه با متون دینی مدّ نظر قرار گیرد.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.4.8]

یکی از شاخص‌های دیگری که در مکتب قرآن و اهل بیت‌علیهم‌السلام 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 به‌وسیلهٔ تذکر، بدان معرفت متوجه شده و متذکّر می‌گردد. این متذکّر شدن باعث می‌شود تا معرفتی را که در خویش دارد، به یاد بیاورد.

منشاء این معرفت هم خود خدا و تعریف او در عوالم پیشین است. مباحث عدل‌الهی و رفع اتهامات از خدا فطری هستند به وسیلهٔ تذکر، انسان بدان‌ها متوجه می‌گردد و آنها را می‌یابد. نه اینکه ابتدائاً مطلب یا محتوای جدیدی بیاموزد.[1]

بر مبنای این دو شاخص یعنی تعریف علم و عقل و فطری بودن معارف الهی، اساساً یادگیری و تعلیم و تربیت، کاملاً با مکاتب بشری متفاوت خواهد بود. یعنی بر این اساس، تعلیم و تربیت نوعی تذکّر به انسان و نه آموختن اصطلاحات و مفاهیم بیشتر است. بنابراین در پاسخ به مسائل شرور، باید به انسان‌هایی که مواجه با سؤال گشته‌اند، تذکّر داد تا فطرتاً متذکّر به عدالت خداوندی گردند. 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 الهی آمادگی ندارند. همچنین حالت شنونده یا خوانندهٔ پاسخ نیز در دست‌یابی به مطلب مؤثر است. در حالی که در مکاتب کلامی و فلسفی چنین پیش فرضی اساساً مطرح نیست.

با دقت در همین تعاریف ساده از علم و عقل، مشخص می‌گردد که دریافت جواب، از سنخِ "یافتن" است، یعنی کسی که در صدد گرفتن پاسخ یا درک موضوع عدل‌الهی است، باید با مواجهه با حقیقت وجودیِ سؤال، رفع اتّهام از خداوند و عادل بودن او را بیابد. این مهم البته با ارائهٔ عبارت‌ها و الفاظ از سوی جواب‌دهنده صورت می‌گیرد، اما وجدان و یافت مطالب از

۱. برای دیدن دیدگاهی جامع از مبحث فطرت بر اساس نصوص وحیانی، بنگرید: (بیابانی،۱۳۹٤).

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.4.8]

سوی خدا هبه می‌گردد و وابسته به اوست. این عطایی بودن معرفت نیز، از شاخص‌های منحصر به فرد مکتب اهل بیت علیهم‌السلام است.[1]

۶-۲. ترک طلب‌کاری از خدا

توجه به خود و داشته‌های وجودی و نفسیِ 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. نحوهٔ مالکیت خدا به گونه‌ای است که مالکیت انسان بر داشتهٔ خود کنار گذاشته نشده است و وجود دارد، ولی خدا املک، یعنی مالک‌ترین است.[2]

در این زمینه حضرت علی علیه‌السلام 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 شرّی برای انسان و هر موجود دیگر بروز می‌کند به هیچ‌وجه نمی‌توان آن را نشانهٔ 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 نداریِ انسان در برابر خدا و مالک اصلی بودن خدا در داشته‌ها، که از آن تعبیر به «مملوکیت انسان» و «فقر ذاتی» شده است، شامل تمام موجودات دیگر هم هست. لذا

۱. نمونه هاي ذكر شده برخی از تفاوتهای روش شناسي بشری و الهی در كسب و دريافت معرفت است. البته اين روش شناسي قرآن و اهل بيت عليهم‌السلام نياز به پژوهش هاي بيشتري دارد تا ابعاد بيشتري از آن روشن گردد. ولي برای ديدن ساير جنبه ها و برخي موارد ديگر از اين تفاوتها بنگريد: (برنجكار،۱۳۹۳) و (بني هاشمي،۱۳۸۵) و (بني هاشمي،۱۳۹۱) و (ملكي ميانجي،۱۳۹۱).

۲. صفت املک برای خداوند در اینجا مانند "اکبر" است. اکبر یعنی: بزرگ‌تر از آنچه به وصف درآید. املک نیز یعنی: مالک‌تر از آنچه به وصف درآید.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.4.8]

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 وجدانی 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 شیئ 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 شیئ «الف» باز دارد چرا که اساساً شیئ «الف» استحقاقِ 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 به‌دست آوردن خیر برتر محدود سازیم؛ ثانیاً با توجه به کاربرد «باید» از سوی راو، به نظر می‌رسد از منظر او ندادن حق موجوداتِ 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.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.4.8]

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 نبودِ خدا شکل بگیرد. توضیح مطلب اینکه: در رابطه بین هر دو موجود، یا حقوقی نسبت به هم دارند و حقّی در بین است یا چنین نیست. اگر مانند رابطهٔ 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 رابطهٔ خدا و مخلوقات، رابطه از مقولهٔ فضل خواهد بود. در رابطهٔ 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 حقوق‌الله 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 علیه‌السلام وجود دارد:

«...جابربن یزید جعفی گفت: به ابوجعفرمحمّدبن علی‌باقر علیه‌السلام گفتم: ای فرزند رسول خدا، کودکانی را می‌بینیم که مرده یا آنکه ناقص‌الخلقه 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 علیه‌السلام فرمودند: خداوند تبارک و تعالی 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

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.4.8]

می‌دهد. پس او در آنچه می‌دهد، بخشنده است و در آنچه نمی‌دهد، عادل است. و دربارهٔ 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 خدواند حکم کرده، تردیدی ببیند کفر ورزیده است و هر کس کارهای او را انکار کند، جحد ورزیده است.»(ابن بابویه،۱۳۹۸،ص۳۹۷)

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 کنار گذاشته شود.

اما در برابر، با دقت در استدلال راو درمی‌یابیم که روح حاکم بر این استدلال قرینه‌ای شرّ، 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 گزاف را برطرف سازد، خود سخنی گزاف است.

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

«ویلیام‌راو به درستی معتقد است که نادانیِ ما از ادلهٔ تجویز خداوند، احتمال وجود خدا را می‌کاهد، مگر اینکه «خداوند موجود است» مستلزم نادانی ما از ادلهٔ 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 ادلهٔ 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، ص۲۱۱)

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.4.8]

البته بر خلاف نظر راو و وین‌رایت، 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 (ولّی) من اهانت کند، با من به جنگ برخاسته است. من در انجام چیزی، آن‌گونه که در گرفتن جان مؤمنِ ناخوشند از مرگ تردّد[1] می‌کنم، تردّد 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 تقرب 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 می‌بخشم. 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 مؤمنم را جز بیماری اصلاح نمی‌کند. اگر جسم او را سالم گردانم، ایمان او را تباه خواهد کرد. ایمان پاره‌ای از بندگان مؤمنم را جز سلامتی اصلاح نمی‌کند و اگر او را مریض سازم، این 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، ص۳۹۹)

۱. معنای دقیق تردّد، یعنی اینکه بندهٔ مؤمن، خواستهٔ مرا (دایر بر ارادهٔ میراندن او) ردّ می کند. و من این ردّ کردن او را می پذیرم. این کلمه هرگز به معنای "تردید" نیست تا نیازمند به تأدیل و توجیه باشد. ترجمه های حدیث که مبتنی بر تعبیر از تردّد به تردید باشد، باید مورد بازنگری قرار گیرد.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.4.8]

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.4.8]

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 نبودِ خدا استدلال کنیم، به صورت نامعقولی می‌توان این کار را از طریق هزاران امر دیگر نیز که بر ما پوشیده است، سامان داد.[۱]

نگاه اشتباه به موضوعات توحیدی از سوی راو و سایر مخالفان خداباوری، به نحوه و چگونگیِ 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 ردّ کرده‌اند، با خدایی که از طریق قرآن و روایات معرفی شده است، تفاوت دارد. لذا در نقد شرّ قرینه‌ای مقداری بحث توحید نیز لازم است.[۲]

مثلاً از پیامدهای مسئلهٔ عدم سنخیت خدا با بشر، عدم سنخیت افعال الهی و بشری است. مهربانیِ بی‌حدوحصر 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.[۳]

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 نظریهٔ عدل‌الهی کمک فراوانی می‌کند. استناد راو در بخش استقراییِ شرّ قرینه‌ای، به دو واقعه قتل کودک بی‌گناه و مرگ دلخراش آهو در آتش‌سوزی است. اما در معارف توحیدی ما نیز ماجرای 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 الرحمان و اکتسب به الجنان» (الكافي،ج۱،ص۱۱،ح۳)، يعني، عقل وسيلهٔ عبادت خدا و كسب بهشت مي باشد. بنابراين كساني كه مخالف انديشه هاي خداباورنه اند. هر چند فيلسوف و متأله ناميده شوند، بر مبناي اين روايت، عقل خود را چندان كه بايد و شايد، به كار نگرفته اند.

۲. معرفي خداي معارف اهل بيت عليهم‌السلام كه همان خداي واقعي و شناخته شده به معرفت فطري براي بشر است، مي تواند در قالب يك طرح پژوهشي اثر گذار به مخاطب غربي مطرح گردد.

۳. توضيح اينكه "خدا به چه منظور اين شرور را آفريده است" را به بخش بعد وا مي گذاريم.

سوره کهف داستان برخورد دو ولیّ بزرگوار الهی حضرت خضر و حضرت موسی علیهما السلام را نقل نموده است. در این داستان، حضرت موسی علیه السلام مأمور به همراهی با حضرت خضر علیه السلام شده‌اند. حضرت موسی از جناب خضر رفتارهایی می‌بینند که به تعبیر امروزی، گزاف و بی‌وجه به نظر می‌رسد. یکی از این رفتارها رفتارها قتل یک کودک توسط نبی‌خدا حضرت خضر می‌باشد[1]. قرآن در این مورد می‌فرماید:

« فَانْطَلَقا حَتَّى إِذا لَقِيا غُلاماً فَقَتَلَهُ قالَ أَ قَتَلْتَ نَفْساً زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتَ شَيْئاً نُكْراً »

«پس برفتند تا به نوجوانی برخورد کردند، پس (خضر) او را کشت. موسی گفت: آیا بی‌گناهی را بی آنکه کسی را کشته باشد، کشتی؟ واقعا کار منکری مرتکب شدی»(کهف،۷۴)

اما حضرت خضر در توضیح این مطلب بیان می‌دارند:

« وَ أَمَّا الْغُلامُ فَكانَ أَبَواهُ مُؤْمِنَيْنِ فَخَشينا أَنْ يُرْهِقَهُما طُغْياناً وَ كُفْراً »(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 مرتکب 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 محقّق نشده است، ولی در علم پیشین خدا وجود دارد، چرا که خداوند عزّوجلّ دارای علم بلا معلوم است.[2]

۱. خواست خدا را فقط نبي يا امام كه معصوم هستند و از رضا و سخط الهي آگاه هستند، مي توانند اجرا كنند. اين گونه امور در حيطهٔ فهم ساير انسانها كه دچار خطا و لغزش مي گردند، نيست. لذا هيچ شخصي غير معصومي نمي تواند به قتل انساني ديگر، مثلا به واسطهٔ پديد آمدن شرور در آينده اقدام نمايد.

۲. اين دو مطلب يعني عوالم پيش از اين جهان و علم بلا معلوم الهي و رابطه آن با عدل الهي نياز به پژوهشي ديگر دارد. بنگريد: (بياباني اسكويي،۱۳۹٤) و (رحيميان،صص۲۳۵،۲۹۷) و (ملكي ميانجي، ۱۳۹۱)

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.4.8]

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.4.8]

از این دو مطلب این‌گونه برداشت 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 علّت شرورِ پیش آمده در این جهان را یافت، لذا نمی‌توان در صورت نیافتن دلیل و علّت، 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 چگونگیِ از دنیا رفتن نیز، لطفی از سوی خدا است که نمی‌توان در مورد آن، خداوند را متّهم 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 بخشیده شده از خدا است.[۱] 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 بلا، رضا به قضا و قدرالهی، توکّل و واگذاری امور به خدا خواهد گردید.[۲]

۶-۳. پاسخ به مسئلهٔ شرّ از طریق نقد دنیاگرایی

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

---

۱. خداوند در قرآن فرمود (و ما اوتیتم من العلم الّا قلیلا(اسراء ۸۵))

۲. براي توضيح بيشتر بنگريد: (بني هاشمي،۱۳۹۲، ج۲).

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، ص۳)

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 توجّه به رابطهٔ آن‌ها با آخرت معنا ندارد. بر این اساس در مورد هیچ مصداق 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 صادق‌ؑ در این مورد می‌فرمایند:

«هرگز خیر و شرّ را نخواهی دانست، مگر پس از دانستن آخرت، چون خدای عَزَّوَجَلَّ همه خیر را در بهشت و همه شر را در آتش قرار داده است، زیرا این دو پایدارترند.»(ابن شعبه حرانی، ص۳۰۶)

همچنین امیرالمؤمنین‌ؑ می‌فرمایند:

«هیچ خیری که به دنبالش دوزخ باشد، خیر نیست. و هیچ شرّی 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،۱۴۱۳،ج۴،ص۳۹۲)

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 منبع محکمی برای یک معرفت صحیح قرار گیرد.(کشفی،ص ۱۰)

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.4.8]

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.4.8]

با توجه به آزمون‌پذیر نبودن امور اخروی، یکی از ریشه‌های اندیشهٔ قرینه‌ای راو را باید در عدم توجه به خوبی و بدی اخروی به مثابهٔ خیر و شرّ دانست. از منظر راو خوبی و بدی اخروی قابلیت بازرسی[1] را ندارد. پس نمی‌توان آن‌ها را معیار مناسبی دانست. به همین دلیل اگر آخرتی مطرح نباشد تا بتوان در مورد معیارهای مأخوذ از آن سخنی به میان آورد، 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 ناملایات همین دنیا را دست‌آویزی برای ردّ 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[2] ثانیاً اساس شرور (به‌معنای اول) را خدا آفریده تا بدین وسیله انسان‌ها آزمایش گردند.[3]

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 دنیایی را آفریده است، دلیل خداوند برای این خلق چه بوده است؟

---

1. Checking Procedures

۲. رسول خدا ﷺ فرمودند: اگر دنيا نزد خداي تبارك و تعالي به اندازه بال مگسي ارزش داشت، خدا يك نوشيدني از آب را هم به كافر نمي داد.» (ابن بابويه،۱٤۱۳،ج٤،ص۳٦۳). همچنين فرمودند: «اي ابوذر، دنيا زندان مؤمن و بهشت كافر است. و هيچ مؤمني نيست، مگر اينكه در دنيا غمگين و محزون است.» (ورام بن ابي فراس ،ج۲،ص۱۱٥).

۳. براي مشاهدهٔ توضيح بيشتر اين مطلب كه شرور را خدا آفريده و عدمي نيستند. بنگريد: (بني هاشمي، ج۱،ص ۲٦٥)، (بياباني، صص ۱۷٦-۱۸۲)، (افضلي،۱۳۹۰) و (محمد رضايي و موسوي راد،۱۳۹۳).

در پاسخ به سؤال دوم که سؤال مهمی است باید گفت: لازمهٔ اینکه واقعاً به صورت مصداقی دلیل یک تفاوت خاص را بتوانیم تعیین کنیم، لازمهٔ احاطه بر خلقت موجودات است که از حیطهٔ 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 الَّذي خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ ... لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً ...»(هود،۷)

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

همچنین امام صادق علیه‌السلام می‌فرمایند: «هیچ امر خوشایند و ناخوشایندی در زندگی رخ نمی‌دهد مگر اینکه خداوند در آن، امتحان مردم را جای داده است.»(ابن بابویه،۱۳۹۸، ص۳۵۴)

اگر بلاها و تفاوت‌ها امتحان هستند، پس پدید آمدنِ وقایعی که منجر به طرح مسئلهٔ قرینه‌ای شرّ 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، توکّل، درخواست از خدا، آمرزش گناهان و بسیار جهات دیگر[1]. ثانیاً برای کسانی که آن‌ها را می‌بینند و می‌شنوند به جهت درخواست خیر از خدا، شکر بر عافیت، توکّل، 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 معترضین به خدا، در این آزمایش نمرهٔ 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 بودنِ این‌ها معنا پیدا می‌کنند. یعنی اگر خداوند شرور را بر انسان مسلط نمی‌ساخت، صبر و توکّل و رضا و فضائل بسیار دیگر معنا نمی‌یافت.

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.

۱. حیوانات نیز داراي معرفت الهي هستند، لذا این آزمایش در مورد آنها نیز هست. براي توضیح بیشتر به بخش بعد مراجعه شود

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.4.8]

اساساً در تکوین، آزمایش به منظور بیرون کشیدنِ 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 خاصّ را مشخص کرد، بدین معنا نیست که در نصوص دینی هیچ وجهی برای آن گفته نشده است. برخی از این وجوه عبارتند از:[1]

۶-۳-۱. شرور دلیلی برای بیداری

انسان با داشتن نعمت‌های فراوان، معمولا راه سرکشی‌را در پیش می‌گیرد.(علق،۶و۷). در این صورت خداوند او را با ناملایمات دنیایی و بلا بیدار ساخته و غرور و غفلت را از او می‌زداید. در این صورت انسان حالتِ نداریِ خود را می‌یابد و قیّوم خویش را وجدان می‌کند. قیّومی که او را از سلامت به بیماری و از غنا به فقر، درمی‌آورد. خداوند می‌فرماید:

«...فَأَخَذْناهُمْ بِالْبَأْساءِ وَ الضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَتَضَرَّعُون »(انعام،۴۲)

«...ما آنان را گرفتار رنج و ناراحتی کردیم تا شاید بیدار شوند و به سوی خدا متوجه گردند»

حضرت علی علیه‌السلام می‌فرمایند: «وقتی می‌بینی که خداوند سبحان برای تو پی در پی بلا و ناراحتی پیش می‌آورد، بدان که می‌خواهد تو را (ازغفلت) بیدار نماید.»

همچنین در قرآن داریم که:

« وَ لَنُذِيقَنَّهُمْ مِنَ الْعَذابِ الْأَدْنى دُونَ الْعَذابِ الْأَكْبَرِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُون »(سجده،۲۱)

۱. در این بخش و نقل این وجوه، وامدار کتاب استاد علي موسايي افضلي تحت عنوان معارف اسلامي(۱) هستم.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.4.8]

«قبل از فرا رسیدن عذاب قیامت، صدمات و ناراحتی‌های این دنیا را به آن‌ها می‌چشانیم، شاید به سوی خدا باز گردند»

این بلا به صورت دوره‌ای برای مؤمنان اِعمال می‌گردد. امام صادق علیه‌السلام در این مورد می‌فرمایند: «هیچ مؤمنی نیست مگر اینکه خداوند او را در هر چهل روز به وسیلهٔ یک امر ناگوار، بیدار و متذکّر می‌سازد.»(مجلسی،ج۶۴،ص۲۳۷)

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 نمی‌گردند، بلاها و سختی‌ها موجب افزایش معرفت ایشان است. حضرت علی علیه‌السلام در این مورد می‌فرمایند: «بلاها برای انبیاء درجه‌اند.»(مجلسی،ج۶۴،ص۲۳۵)

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 سنخ هستند. إعمال زشتی از انسان، که در حوزهٔ تشریع انجام می‌گیرد. در حوزهٔ تکوین هم اثر دارد، بسیاری از زلزله‌ها و کم شدن عمرها، محصول گناهان خود انسان است.(مجلسی، ج۵، ص۱۴۰، ح۶)

خداوند خطاب به انسان‌ها می‌فرماید:

« وَ ما أَصابَكُمْ مِنْ مُصيبَةٍ فَبِما كَسَبَتْ أَيْديكُمْ وَ يَعْفُو عَنْ كَثير»(شوری،۳۰)

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

در توضیح این آیه امام صادق علیه‌السلام فرمودند:

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.4.8]

«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 مرتکب 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،ج۲،ص۲۶۹)

امام رضا علیه‌السلام می‌فرمایند:

«هرگاه مردم گناهان تازه‌ای را که قبلا سابقه نداشته و مرتکب آن نمی شده‌اند شروع می‌کنند، خداوند هم بلاهای جدیدی را که برایشان ناشناخته است (مانند بیماری‌های جدید و غیره) پیش می‌آورد.»(کلینی،ج۲،ص۲۷۵)

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

حضرت علی علیه‌السلام می‌فرمایند:

«به همان اندازه که طلا و نقره‌ات را نگه می‌داری، زبانت را هم نگه‌دار، چه بسا یک کلمه (ناحق و نابجا) نعمتی را از انسان می‌گیرد، یا بلا و ناراحتی برای او فراهم می‌کند.»(نهج‌البلاغه،ص۵۴۳)

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

۶-۳-۴. شرور و پاک شدن از گناهان

هرگاه انسان مرتکب 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.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.4.8]

پیامبرﷺ می‌فرمایند : «خداوند 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، همهٔ گناهانشان پاک شده باشد.»(مجلسی،ج۶۴،ص۲۳۶)

تا جایی که پیامبر فرموده‌اند: «لحظات درد لحظات گناه را از بین می‌برد.» (مجلسی،ج۶۴، 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 علی‌علیه‌السلام در مورد بیماری کودکان فرمودند: «(این بیماری‌ها) باعث پاکیِ پدر و مادر از گناهان می‌شود.»(کلینی، ج۶، ص۵۲)

پیامبر هم با تأکید بر همیشگی بودنِ غم و اندوه برای برخی انسان‌ها فرموده‌اند: «همواره در زندگی غم و اندوده بر مؤمن می‌شود تا برای او هیچ گناهی باقی نماند.»(کلینی،ج۲، ص۴۴۵)

۶-۳-۵. 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 توکّل 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 صادق‌علیه‌السلام می‌فرمایند:

«هیچ مؤمنی نیست مگر اینکه خداوند او را در هر چهل روز به وسیلهٔ بلایی متذکّر 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، ج۶۴،ص ۲۳۷)

یا در حدیث دیگر از پیامبرﷺ 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،ج۶۴ ،ص۲۳۹)

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.4.8]

همچنین دربارهٔ مؤمن آمده است که: «اگر مؤمن بر سر قلّهٔ کوه هم باشد، خداوند کسی را برای آزار او می‌فرستد تا به جهت این آزار دیدن به او پاداش دهد.»(مجلسی، ج۶۴، ص۲۲۸)

اما این بلاها و شرور امری نیستند که به‌وسیلهٔ آن‌ها، در برخی موارد پاداش داده شود. بلکه اساساً دریافت برخی از مقامات در درگاه الهی منوط به افتادن در بلاها و ناملایمات دنیایی است. امام صادق علیه‌السلام در این مورد فرموده‌اند: «برای بنده در نزد خدا مقامی مهیا شده است که فقط به‌وسیلهٔ یکی از این دو راه به آن مقام می‌رسد: یا از دست رفتن مال و یا صدمه و ناراحتی جسمی»(مجلسی، ج۶۴، 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 این‌رو خداوند به‌وسیلهٔ سختی‌های دائمی ایشان را در مسیر الهی نگاه می‌دارد.

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

«وَ لَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ وَ لكِنْ يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ ما يَشاءُ إِنَّهُ بِعِبادِهِ خَبيرٌ بَصير»(شوری،۲۷)

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

لذا امام صادق علیه‌السلام 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،ج۶۸، ص۱۵۱)

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.4.8]

۶-۳-۷. 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 علی‌علیه‌السلام می‌فرمایند: «نه به واسطهٔ ثروت و آسایش شادی کن و نه به واسطهٔ فقر و ناگواری‌ها محزون باش، زیرا همان‌طور که طلا به وسیلهٔ آتش آزموده می‌شود مؤمن هم به سبب بلاها و مصائب، آزموده و آبدیده می‌گردد.»(تمیمی آمدی، ص۷۶۲)

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 گزاف را وارد دانسته است. در بخش بعد این موضوع را بررسی می‌کنیم.

۶-۴. حیات حیوانات

استناد راو در مقدمهٔ اول استدلال خود به پدید آمدن شروری بود که در آن‌ها حیواناتی مانند بچه آهو دچار شرّ گزاف و بی‌وجه شده‌اند. بر مبنای معارف توحیدی قرآن و اهل‌بیت‌علیهم‌السلام، حیوانات و اصولا تمام مخلوقات، از معرفت الهی و درک حُسن و قبح در حدّ 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.

خداوند در قرآن حکیم می‌فرماید:

« تُسَبِّحُ لَهُ السَّماواتُ السَّبْعُ وَ الْأَرْضُ وَ مَنْ فيهِنَّ وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لكِنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبيحَهُمْ إِنَّهُ كانَ حَليماً غَفُوراً »(اسرا،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 بردبار و آمرزنده است.»

ذیل این آیه، امام صادق‌علیه‌السلام از پدر بزرگوارشان روایت کرده‌اند که ایشان فرمودند:

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.4.8]

«پیامبرﷺ 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،ج۲،ص۲۹۴)

همچنین امام صادقؑ 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،ج۲،ص۲۹۴)

۷. جمع‌بندی و مقایسهٔ 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 مقایسهٔ تطبیقی بین این دو بخش نامتجانس خواهد بود و شایسته است پاسخ به مسئله قرینه‌ای شرّ در قالب دادباوری (تئودیسه) از منظر قرآن و روایات، نقد و بررسی گردد.

در هر حال، دفاعیّه و نقدها از اندیشهٔ راو عموما از مباحث منطقی و روش‌های فلسفهٔ تحلیلی بهره گرفته‌اند و پیش‌فرض‌های متافیزیکی ویژه‌ای جدا از ساخت فلسفهٔ تحلیلی اختیار نکرده‌اند، تا بتوان آن‌ها را به پالایش، نقد و بررسی جدّی 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 گزاف 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 شرّ، باور نداشتن به خدا معقول است.
۴. از منظر انسان‌ها، چیستی و چراییِ 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 دنیایی، شرّ هستند، چنان‌که خوشی‌های دنیا،خیر هستند.
۸. برای بودنِ یک شرّ، بودن یک خیرِ بالاتر و یا دفع یک شرّ برتر یا مساوی ضروری است.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.4.8]

۹. خدا خیرخواه است و خالق شرّ نیست.

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

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

مقدمهٔ اول: «نمونه‌هایی از رنج شدید وجود دارد که یک موجود دانا و توانای مطلق و خیر محض می‌توانست از آن، بدونِ از دست دادن خیری برتر یا تجویز شرّ 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 مقدمهٔ راو دارای اشکالاتی است.

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

در مقدمهٔ 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 مغرور 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 واسطهٔ سختی‌ها

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.4.8]

۶- مصلحت مؤمن

۷- تقویت نفوس و اراده

۸- نشانهٔ عذاب اخروی

۸. نتیجه‌گیری

بررسی مسئلهٔ قرینه‌ای شرّ به عنوان یک نمونه نشان می‌دهد که جواب‌های قرآن و روایات بسیار ساده، دقیق و واقعی هستند و با یافت وجدانی انسان نیز کاملا سازگاری دارند. بر این مبنا 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 سؤالات کلام جدید به‌وسیلهٔ 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 راو از بسیاری جهات دچار مشکل است. مقدمهٔ اول استدلال، از این جهت که نمی‌توان بدون دانش کافی نسبت به جوانب زندگی و مخلوقات الهی، شرورِ پدید آمده در مورد آن‌ها را گزاف دانست، دچار ایراد فراوان است. ایرادات و نقدها در قالب دفاعیه از متکلمان غربی، عموماً از این زاویه بوده است.

اما برخلاف ادعای خود راو، مقدمهٔ دوم او نیز ایراد فراوان دارد. این‌که واقعا خداوند موظف باشد شرور گزاف را برطرف سازد، سخن گزافی است، چرا که ما بر خداوند به جهت اینکه "باید به امری اقدام نماید"، حقّی نداریم. خدا خود خالق تفاوت‌ها و ناملایمات است و به‌وسیلهٔ 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 بودنِ خدا– می‌دانند.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.4.8]

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 گزاف 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 سنّت آزمایش الهی در مورد آن‌ها را صادق دانست. در این صورت نمی‌توان از شرور واقع شده در مورد آن‌ها به مثابهٔ ورودیِ استدلال قرینه‌ای استفاده نمود.

منابع

عربی و فارسی:

- ابن بابویه، محمد بن علی. التوحید. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفترانتشارات اسلامی، ۱۳۹۸ق.
- ابن بابویه، محمد بن علی. علل الشرایع. قم: بی نا، چاپ اول، ۱۳۸۵ش.
- ابن بابویه، محمد بن علی. من لایحضره الفقیه. تصحیح علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفترانتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ ق.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی. تحف العقول عن آل الرسول (صلی الله علیه وآله و سلم). قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۴ق.
- اردستانی، محمد علی. *چالشهای بحث شرور و پاسخهای علامه طباطبایی*. قبسات، سال چهاردهم، تابستان ۱۳۸۸، صص ۱۲۱-۱۴۶.
- اسپینوزا، باروخ. اخلاق. ترجمه محسن جهانگیری، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴.
- افضلی، علی. نقد نظریه عدمی بودن شرور. فلسفه دین، سال هشتم، شماره دهم، تابستان ۱۳۹۰، صص ۳۶-۶۴.
- برایان، دیویس. درآمدی بر فلسفه دین. ترجمه ملیحه صابری نجف آبادی، تهران: سمت، ۱۳۸۶.
- برنجکار، رضا. معرفت توحید و عدل. تهران: انتشارات نبأ، چاپ اول، ۱۳۹۳.
- بنی هاشمی، سیدمحمد. کتاب عدل. تهران: مرکز فرهنگی انتشاراتی منیر، ۱۳۹۲.
- بنی هاشمی، سیدمحمد. کتاب عقل. تهران: انتشارات نبأ، ۱۳۸۵.
- بنی هاشمی، سیدمحمد. کتاب علم. تهران: مرکز فرهنگی انتشاراتی منیر، ۱۳۹۱.
- بیابانی اسکویی، محمد. جایگاه عالم ذر و ارواح در فطرت توحیدی انسان. تهران: انتشارات نبأ، ۱۳۹۴.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.4.8]

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.4.8]

- 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.
- پلانتینجا، الوین. 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 سوئین برن درباره مسئله شر. پژوهش نامه فلسفه دین (نامه حکمت)، سال دوازدهم، شماره دوم، پاییز و زمستان۱۳۹۳، صص۱-۲۳.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد. غررالحکم و دررالکلم. تصحیح سید مهدی رجایی، قم: دارالکتاب الاسلامی، ۱۴۱۰ق.
- تورانی، زهره، و معصومه عامری. *دیدگاه هیوم و جی.ال. مکی در مسئله شر و تطبیق آن با حکمت متعالیه*. قبسات، سال نوزدهم، بهار۱۳۹۳، صص ۱۰۳-۱۱۶.
- حجازی، ناهید. *بررسی آرای 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 «پیچیدگی» بر استدلال قرینه گرایانه ویلیام رو، در جستارهای فلسفی، شماره بیست و چهارم، پاییز وزمستان، ۱۳۹۲.
- حسینی شاهرودی، سید مرتضی و ریحانه شایسته، *بررسی دیدگاه جی. ال. مکی درباره شرّ از منظر فلسفه سهروردی*، الهیات تطبیقی، سال چهارم، شماره دهم، پاییز وزمستان ۱۳۹۲، صص ۱۵- ۲۸.
- حسینی شاهرودی، سید مرتضی و کوکب دارابی. پاسخهای فلسفی ملاصدرا و اگوستین به مسئله شر. الهیات تطبیقی، سال هفتم، شماره پانزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۵، صص۱-۱۴.
- حکیمی، محمد رضا. اجتهاد و تقلید در فلسفه، قم: دلیل ما،۱۳۸۳.
- خادمی، عین الله و کبری عباسی کیا. بررسی تطبیقی مواجهه ملاصدرا و پلانتینجا با مسئله شرور. دو فصلنامه پژوهشهای هستی شناختی، سال اول، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۹۱، صص ۱۷-۴۴.
- رحمیان، علیرضا. مسئله علم الهی و اختیار. قم: انتشارات دلیل ما، ۱۳۹۶.
- زرکنده، بتول و امیر عباس علیزمانی. سیر تحول آرای ویلیام لئونارد راو در باب شر بی وجه و ملاحظاتی انتقادی بر آن. فلسفه و کلام اسلامی، سال چهل و هشتم، شماره دوم، پاییز و زمستان۱۳۹۴، صص ۱۵۹-۱۷۹.
- سعیدی مهر، محمد. حکمت *الاهی و مسئله قرینه ای شر*. قبسات، 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 زمستان۱۳۹۰، 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 قمصری، فاطمه. *نظام احسن و مسئله شرور در فلسفه ابن سینا*. دو فصلنامه علمی پژوهشی حکمت سینوی(مشکاه الانوار)، سال چهاردهم، بهار وتابستان ۱۳۸۹. صص ۴۵-۶۵.
- عامری، معصومه. *بررسی تصادم شرور با صفات الهی بر اساس مبانی حکمت متعالیه*. اسفار، سال دوم، شماره۳، بهار وتابستان 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، زمستان۱۳۹۲، شماره ۳۵، صص۱۶۹-۱۸۶.
- 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.قم : 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 طباطبایی 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 شناساختی 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. بحارالانوارالجامعه لدرراخبارالائمه الاطهار. بیروت: داراحیاء التراث العربی، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق.
- محمدرضایی، محمد. *وجود خدا و مسئله شر*. قبسات، 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، تایستان 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 صدرا، ۱۳۷۸.
- معین، امرالله. *بررسی و مقایسه آراء معتزله و لایب نیتس در مسئله عدل الهی*. الهیات تطبیقی، سال چهارم، شماره نهم، بهار وتابستان ۱۳۹۲.
- ملکی میانجی، محمد باقر. توحید الامامیه. ترجمه محمد بیابانی اسکویی و بهلول سجادی، تهران: انتشارات نبأ، ۱۳۹۱.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.4.8]

- موسایی افضلی، علی. معارف اسلامی(۱). تهران: انتشارات دانشگاه پیام نور، ۱۳۸۴.
- وحیدی، معصومه، و مهدی دهباشی، و جعفر شانظری. مقایسه راه حل مسئله شر از دیدگاه جان هیک و علامه طباطبایی. معرفت کلامی، سال چهارم، شماره دوم پاییز وزمستان ۱۳۹۲ صص ۹۵-۱۱۹.
- ورام بن ابی فراس، مسعود بن عیسی. تنبیه 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 الهدی، 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, Atascardero. 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 Inscrutable Evil*, in Howard snyder Daniel(ed.), The Evidential Argument from Evil, Indiana university Press,1996.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.4.8]

- 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 Chinnese religions. Newyork: Doubleday.
- Lehrer, Keith. And J.W.Cornman(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) Philosphy 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).*Defenseles*s, in Howard-snyder Daniel(ed.), The Evidential Argument from Evil, Indiana university Press,1996.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.4.8]

- 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.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.4.8]