



A Knowledge-Oriented Cumulative Response to the Problem of Gratuitous Evil: A Qur'anic-Hadith Analysis in Confronting William Rowe's Argument

Sayyedah Mona Mousavi¹  Farah Ramin²  Alemeh Allami³ 

1. Assistant Professor, Department of Shi'a Studies, University of Qom, Qom, Iran.

(Corresponding Author) smona.mousavi@qom.ac.ir

2. Professor, Department of Philosophy, Qom, Iran. f.ramin@qom.ac.ir

3. PhD Graduate in Kalam (Islamic Theology), University of Qom, Qom, Iran.
alemeallami@gmail.com

Abstract

Original Research



William Rowe's evidential argument from gratuitous evil claims that instances of intense suffering lacking observable justifying purposes constitute strong evidence against the existence of an omnipotent and perfectly good God. This article develops a knowledge-oriented cumulative response grounded in Qur'anic and Imami traditions. It argues that conventional theodicies—including the best possible world, human free will, divine testing, eschatological reward, and skeptical theism—gain explanatory coherence when organized hierarchically around suffering's epistemic function: generating experiential awareness of human existential poverty and ontological dependence upon God. This awareness, the study contends, constitutes the essential foundation for conscious servitude and spiritual perfection. The proposed model distinguishes itself from aggregative approaches by establishing a hierarchical structure wherein the epistemic role of suffering serves as the organizing principle. Through systematic analysis of Qur'anic verses and hadith traditions, the article demonstrates that suffering participates in a broader divine pedagogical order. The study concludes that Rowe's evidential argument loses its force when suffering is interpreted within this comprehensive epistemic-teleological framework, revealing that apparently pointless evil may serve as an indispensable instrument for human existential transformation.

Keywords: Gratuitous Evil, Cumulative Response, William Rowe, Islamic Theodicy, Epistemic Approach, Existential Poverty

Received: 2025/10/20 ; Received in revised form: 2026/04/21 ; Accepted: 2026/05/03 ; Published online: 2026/05/11

■ Mousavi, S. M., Ramin, F. & Allami, A. (2026). A Knowledge-Oriented Cumulative Response to the Problem of Gratuitous Evil: A Qur'anic-Hadith Analysis in Confronting William Rowe's Argument. *Journal of Philosophical Theological Research*, 28(2), 77-106. <https://doi.org/10.22091/jptr.2026.14389.3424>

■ © The Authors

Introduction

The problem of evil remains among the most persistent challenges to theistic belief. Within contemporary philosophy of religion, William Rowe's evidential argument from gratuitous evil represents one of the most influential formulations. Rowe contends that instances of intense suffering which appear to serve no morally sufficient purpose provide compelling evidence against the existence of an omnipotent, omniscient, and perfectly good God. His argument rests on the claim that if such a God existed, apparently pointless suffering would not occur; yet examples of intense, seemingly purposeless suffering abound. From this, Rowe concludes that it is reasonable to believe that at least some evils are genuinely gratuitous.

While various responses have been advanced within both Western and Islamic traditions, no single approach has proven entirely satisfactory. This article proposes a novel framework that integrates traditional responses within a hierarchical, knowledge-centered model. Drawing upon Qur'anic and Imami sources, it develops a cumulative response in which the epistemic function of suffering—the production of experiential awareness of human existential poverty and dependence upon God—serves as the organizing principle that structures other theodicies. The hierarchical cumulative model transforms the problem from an evidential obstacle into an opportunity for understanding suffering within a broader teleological and epistemic order. Rather than viewing suffering as merely a difficulty to be explained away, this approach recognizes it as an essential element in the divine pedagogical design for human beings, wherein the very experience of limitation and vulnerability becomes the means through which deeper existential truths are apprehended.

The Epistemic Function of Suffering and the Cumulative Framework

The foundational claim of this article is that suffering possesses an intrinsic epistemic dimension that transforms its apparent meaninglessness into existential significance. The knowledge produced through suffering is experiential rather than merely conceptual. In moments of intense suffering, human beings encounter the limits of their agency and self-sufficiency. The Qur'an repeatedly emphasizes human weakness: "And God created you in weakness" (Q 30:54) and "Man was created weak" (Q 4:28). Suffering functions to make this ontological reality experientially manifest, transforming abstract recognition into lived awareness.

Within Islamic theology, suffering serves a pedagogical function. The Qur'anic concept of *ibtālā'* (testing) is not primarily about measuring faith but about refining the soul. As the Qur'an states: "We will surely test you with something of fear and hunger and loss of wealth and lives and fruits" (Q 2:155). The purpose is to cultivate virtues that cannot be developed in the absence of adversity. The Imami tradition further elaborates this dimension, with Imam Ja'far al-Šādiq (as) stating that God afflicts believers with tribulations to awaken them from heedlessness and refine their character. This pedagogical understanding is deeply embedded in the Islamic worldview, wherein every human experience—whether pleasant or painful—carries the potential for spiritual growth and deeper self-awareness.

The Hierarchical Cumulative Model. Unlike standard cumulative approaches that

simply list independent theodicies, this model organizes traditional responses around the epistemic function of suffering as the central organizing principle. The best possible world defense explains the regularity of natural order, but its deeper significance emerges when natural vulnerability is understood as a context for learning human limits. Free will theodicy explains moral evil, yet its full significance becomes apparent when communities experience the consequences of misused freedom and recognize their need for divine guidance. Divine testing reveals the formative role of trials in moving believers from theoretical belief to experiential conviction. Eschatological justice provides a framework for understanding that present suffering is not the whole moral horizon, suggesting that eschatological reward represents the culmination of the knowledge acquired through suffering.

Skeptical theism, often criticized as merely defensive, is reinterpreted as contributing to the epistemic function itself: recognizing one's ignorance becomes a form of humility that is itself part of the knowledge produced through suffering. The model integrates these various theodicies by showing that each addresses a different dimension while remaining incomplete in isolation. When understood as nested dimensions of a single process—the formation of existential knowledge—the model achieves explanatory comprehensiveness. In this integrated vision, the traditional theodicies are not competing explanations but complementary perspectives, each illuminating a particular facet of the complex reality of human suffering within the divine economy.

Rethinking Gratuitous Evil. The proposed framework demonstrates that what appears as gratuitous evil in Rowe's sense is actually an instrument for human existential transformation. No suffering is truly pointless; each instance contributes to the broader epistemic order within which human beings come to know themselves and their Creator. This transforms the evidential question from "Is each instance of suffering visibly justified here and now?" to "How does suffering contribute to the broader epistemic and eschatological order?"

Conclusion

This study has examined Rowe's evidential argument and proposed a knowledge-oriented cumulative response grounded in Qur'anic and Imami sources. The analysis has shown that the inference from apparently pointless suffering to the non-existence of God is not philosophically compelling once suffering is understood within a broader epistemic-teleological framework. The study's main contribution is the articulation of suffering's epistemic function in generating experiential awareness of human existential poverty and dependence upon God, and the development of a hierarchical cumulative model that integrates traditional theodicies around this epistemic center.

Conventional responses to the problem of evil, while valuable, remain individually insufficient. When interpreted within the knowledge-oriented cumulative model, however, they gain explanatory coherence: natural law explains the mechanism of suffering, free will explains its moral dimension, testing explains its formative role, eschatology explains its ultimate fulfillment, and skeptical theism reminds us of our epistemic limitations. The proposed model thus transforms the question of gratuitous evil from an evidential obstacle into an existential opportunity.

From this perspective, no suffering is genuinely gratuitous. The perceived meaninglessness of suffering reflects human epistemic limitation, not a defect in the divine order. Suffering serves as a teacher, awakening human beings from self-sufficiency, exposing existential vulnerability, and directing attention to the ultimate source of meaning. This knowledge forms the basis for genuine servitude and conscious relationship with God. What appears as evidence against divine goodness becomes, upon deeper examination, evidence of a more profound divine pedagogy. Rowe's argument loses its force when suffering is recognized not as pointless but as an indispensable instrument for human flourishing and fulfillment.

References

- al-Kulaynī, M. ibn Y. (1407 AH). *Al-Kāfi*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah.
- al-Majlisī, M. B. (1403 AH). *Biḥār al-anwār*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- al-Mufid, M. ibn M. (1413 AH). *Taṣḥīḥ i 'tiqādāt al-Imāmiyya*. Qom: Kungirah-i Shaykh Mufid.
- al-Ṭabāṭabā'ī, M. Ḥ. (1371 AH). *Al-Mīzān fī tafsīr al-Qur'ān*. Qom: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī.
- Hume, D. (2007). *Dialogues concerning natural religion*. Oxford University Press.
- Mackie, J. L. (1955). Evil and omnipotence. *Mind*, 64(254), 200–212.
- Mobini, M. (2013). Earth's epistemic fruits for harmony with God. In J. P. McBrayer & D. Howard-Snyder (Eds.), *The Blackwell companion to the problem of evil* (pp. 296–308). Wiley-Blackwell.
- Plantinga, A. (1997). *Falsafeh-ye Dīn: Khodā, Ekhtiyār va Sharr* (M. Sa'īdī Mehr, Trans.). Mu'assaseh-ye Farhangī-ye Ṭahā. [In Persian]
- Rowe, W. L. (1979). The problem of evil and some varieties of atheism. *American Philosophical Quarterly*, 16(4), 335–341.
- Trakakis, N. (2007). *The God beyond belief*. Springer.
- Ṭūsī, M. ibn Ḥ. (n.d.). *Al-Tibyān fī tafsīr al-Qur'ān*. Qom: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Wainwright, W. J. (2011). *Falsafeh-ye Dīn* ('A. Kermānī, Trans.). Mu'assaseh-ye Āmūzishī va Pizhūhishī-ye Imām Khomeynī. [In Persian]



پاسخ انباشتی معرفت‌محور به مسئله شر گزاف: تحلیلی قرآنی-روایی در مواجهه با برهان ویلیام رو

سیده منا موسوی^۱ فرح رامین^۲ عالمه علامی^۳

۱. استادیار، گروه شیعه‌شناسی، دانشکده الهیات، دانشگاه قم، قم، ایران. (نویسنده مسئول). smona.mousavi@qom.ac.ir

۲. استاد، گروه فلسفه و کلام، دانشکده الهیات، دانشگاه قم، قم، ایران. ramin@qom.ac.ir

۳. دانش‌آموخته دکتری، رشته کلام، دانشکده الهیات، دانشگاه قم، قم، ایران. alemeallami@gmail.com

چکیده

علمی پژوهشی



مسئله شر، به‌ویژه گونه «شر گزاف» که ویلیام رو آن را به عنوان شاهدهی قرینه‌ای علیه خدااباوری طرح کرده است، از چالش‌های بنیادین در فلسفه دین به شمار می‌آید. این مقاله، با روش نقلی-تحلیلی و با تمرکز بر آیات قرآن و روایات اهل بیت (ع)، پاسخ‌های مرسوم به مسئله شر، از جمله نظام احسن، اختیار، آزمایش، تعالی روح، پاداش اخروی و خدااباوری شکاکانه را بررسی و ارزیابی می‌کند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که هیچ یک از این پاسخ‌ها به‌تنهایی کفایت نمی‌کند، اما ترکیب نظام‌مند آن‌ها هنگامی موجه و کارآمد می‌شود که نقش معرفت‌زایی شرور در کانون تحلیل قرار گیرد. مواجهه با شرور نقشی اساسی در ایجاد معرفت نسبت به ضعف وجودی انسان و نیازمندی او به خداوند دارد، و همین معرفت بستر عبودیت و تعالی روح را فراهم می‌سازد. بر این اساس، هیچ شری گزاف نیست، و هر یک از شرور سهمی در فرایند معرفت‌افزایی انسان ایفا می‌کند.

کلیدواژه‌ها

شر گزاف، پاسخ انباشتی معرفت‌محور، ویلیام رو، تتودیه اسلامی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۲۸؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۵/۰۲/۰۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۱۳؛ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۲/۲۱

□ موسوی، سیده منا؛ رامین، فرح؛ علامی، عالمه. (۱۴۰۵). پاسخ انباشتی معرفت‌محور به مسئله شر گزاف: تحلیلی قرآنی-روایی در مواجهه با برهان ویلیام رو. *پژوهش‌های فلسفی-کلامی*، ۲۸(۲)، ۷۷-۱۰۶. <https://doi.org/10.22091/jptr.2026.14389.3424>

مقدمه

مسئله شر از دیرباز یکی از مهم‌ترین چالش‌ها در الهیات فلسفی و فلسفه دین بوده است. این مسئله، به‌ویژه در صورت‌بندی جدید خود، که ویلیام روآن را با عنوان «شر گزاف» مطرح کرده، جایگاه ویژه‌ای یافته است. رو در برهان قرینه‌ای خویش ادعا می‌کند که وجود شرور فراوان در جهان، ضروری که ظاهراً هیچ خیر بزرگ‌تر یا هدف الهی روشنی را تأمین نمی‌کنند، قرینه‌ای نیرومند بر نبود خدای عالم و قادر مطلق است. طرح این برهان موجب پیدایش طیفی از پاسخ‌ها و تئودیس‌ها در سنت فلسفه دین غربی و اسلامی شده است.

با وجود تلاش‌های گوناگون فیلسوفان خدا‌باور در ارائه تبیین‌هایی همچون نظام احسن، اختیار، آزمایش، تعالی روح، پاداش اخروی و خدا‌باوری شکاکانه، همچنان این پرسش اساسی باقی است که آیا می‌توان پاسخی جامع و قانع‌کننده ارائه کرد که توان خنثی‌سازی برهان شر گزاف رو را داشته باشد؟ پرسش اصلی این پژوهش آن است که «آیا می‌توان با بهره‌گیری از منابع قرآنی و روایی، پاسخی منسجم به برهان شر گزاف داد؟» نوآوری این مقاله در طرح و تبیین «پاسخ انباشتی معرفت‌محور» است. بر اساس این دیدگاه، هیچ یک از پاسخ‌های سنتی به‌تنهایی کافی نیستند، اما اگر این پاسخ‌ها در چارچوبی انباشتی و نظام‌مند کنار هم قرار گیرند، و در عین حال نقش بنیادین «معرفت‌زایی شرور» در کانون تحلیل واقع شود، مسئله شر گزاف به گونه‌ای منسجم پاسخ‌پذیر خواهد بود. این پاسخ بر آن است که مواجهه انسان با شرور موجب معرفت او به ضعف وجودی خویش و نیازمندی‌اش به خداوند می‌شود، معرفتی که خود زمینه‌ساز عبودیت و تعالی روح است. از این منظر، شرور نه بی‌معنا، بلکه ابزار تحقق غایات الهی‌اند، و بدین‌سان هیچ شری را نمی‌توان گزاف دانست.

پس از مقدمه و تبیین روش‌شناسی پژوهش، نخست ادبیات و پیشینه نظری مسئله مرور می‌شود و سپس چارچوب مفهومی بحث و تعاریف کلیدی، از جمله شر گزاف، پاسخ انباشتی، رویکرد معرفت‌محور و استدلال انباشتی معرفت‌محور روشن خواهد شد. در ادامه، نقش معرفت‌زایی شرور در تبیین نسبت رنج، آگاهی انسان و غایات الهی بررسی می‌شود، و بر پایه آن، استدلال انباشتی معرفت‌محور صورت‌بندی می‌گردد. سپس پاسخ‌های مرسوم به مسئله شر، از جمله رنج طبیعی، رنج اخلاقی، آزمایش الهی، خدا‌باوری شکاکانه و پاداش جاویدان، بر مبنای این رویکرد بازخوانی و ارزیابی می‌شوند. سرانجام، در بخش نتیجه‌گیری، حاصل بحث و دلالت‌های نهایی آن جمع‌بندی خواهد شد.

روش‌شناسی

این پژوهش با رویکردی نقلی-تحلیلی سامان یافته است. در بُعد نقلی، آیات قرآن کریم و روایات

اهل بیت (ع) به عنوان اصلی‌ترین منابع دینی به کار گرفته شده‌اند. معیار گزینش این منابع ارتباط مستقیم آن‌ها با مسئله رنج، ابتلاء و معنای شر بوده است، به‌ویژه آیاتی که به حکمت الهی در وجود شرور و نقش معرفت‌زای آن‌ها اشاره دارند و نیز روایاتی که بر کارکرد تربیتی و عبادی رنج تأکید می‌کنند. در بُعد تحلیلی، تلاش شده است تا این متون دینی در پرتو مفاهیم فلسفه دین معاصر و به‌ویژه برهان شر گزاف و یلیام رو تفسیر و بازخوانی شوند.

منابع فلسفی غربی و اسلامی نیز با توجه به ارتباط محتوایی با مسئله شر گزاف و میزان تأثیرگذاری آن‌ها در شکل‌گیری مباحث انتخاب گردیده‌اند. بدین ترتیب، داده‌های نقلی و فلسفی در یک فرایند تحلیل مفهومی و استدلالی تلفیق شده‌اند تا چارچوب «پاسخ انباشتی معرفت‌محور» استخراج و تبیین گردد.

مرور ادبیات و پیشینه نظری

مسئله شر یکی از مهم‌ترین مباحث در فلسفه دین است که همواره چالشی جدی در برابر خداباوری به شمار آمده است. مطابق آموزه‌های ادیان توحیدی، خدایی وجود دارد که قادر مطلق، عالم مطلق و خیر محض است و خالق و اداره‌کننده جهان است. مسئله شر در مقابل این انگاره، در یکی از کهن‌ترین قرائت‌های خود، چنین صورت‌بندی می‌شود: «آیا خداوند می‌خواهد مانع شر شود اما نمی‌تواند؟ پس او قادر مطلق نیست. آیا می‌تواند چنین کند، اما نمی‌خواهد؟ پس بدخواه است. آیا هم می‌تواند و هم می‌خواهد؟ پس شر از کجا می‌آید؟» هیوم این اشکال را به نقل از اپیکور در گفتگوهایی در باب دین طبیعی آورده است. این بیان یکی از نخستین صورت‌بندی‌هایی است که تحت عنوان برهان شر علیه وجود خداوند اقامه شده و هیوم معتقد است تاکنون پاسخی جامع به آن داده نشده است (Hume, 2007, p. 74).

مسئله شر دو تقریر عمده دارد. در تقریر اول بیان می‌شود که وجود شر به لحاظ منطقی با وجود خدای ادیان توحیدی ناسازگار (متناقض) است، و بر اساس قاعده عقلی امتناع اجتماع نقیضین، با وجود قطعی شر در عالم، خداوند وجود ندارد. این تقریر را در سنت فکری مغرب‌زمین نخستین بار جی. ال. مکی مطرح کرد (Mackie, 1955). این دیدگاه امروزه تضعیف شده و طرفدار جدی ندارد. الوین پلانتینگا در مهم‌ترین پاسخ خود، «دفاع مبتنی بر اختیار»، با نشان دادن «خیر برتر بودن اختیار»، اتهام ناسازگاری را نفی می‌کند (پلانتینگا، ۱۳۷۶، ص. ۷۳).

در تقریر دوم، سخن از ناسازگاری ذاتی میان خداوند و شر نیست، بلکه شرور شواهدی هستند که وجود خدای ادیان توحیدی را بعید و نامحتمل می‌سازند. در این تقریر، که «تقریر قرینه‌ای» نام دارد، پرسش اصلی این است که خدای عالم مطلق، خیر محض و قادر مطلق چگونه اجازه می‌دهد مخلوقاتش رنج‌هایی شدید و بی‌وجه متحمل شوند؟ (پترسون، ۱۳۷۶، ص. ۱۸۷). بنابراین، وجود شر را شواهدی عقلانی بر خدا ناباوری می‌دانند.

یکی از صورت‌بندی‌های برهان قرینه‌ای برهان مبتنی بر «شر گزاف»^۱ است، که ویلیام رو، فیلسوف معاصر آمریکایی (۱۹۳۱-۲۰۱۵)، آن را ارائه کرده است. مقصود او از شر گزاف رنج‌ها و آلامی است که هیچ خیر بزرگ‌تر یا هدف الهی مشخصی را تأمین نمی‌کنند و ظاهراً بدون توجیه باقی می‌مانند. رو در سال ۱۹۷۹ در مقاله‌ای با عنوان «مسئله شر و انواع مختلف الحاد»، برهان قرینه‌ای شر گزاف خود را به صورت یک برهان نظام‌مند ارائه داد. به طور خلاصه او مدعی است ما در جهان با شروری مواجهیم که خداوند می‌توانست، بدون آن که خیری برتر را از دست بدهد، مانع آن‌ها شود؛ اگر خدایی وجود می‌داشت، باید مانع چنین شروری می‌شد، پس خدا وجود ندارد. رو برای توضیح ادعای خود به نمونه‌هایی همچون رنج طولانی یک حیوان در آتش‌سوزی جنگل یا رنج طاقت‌فرسای یک کودک بر اثر بیماری لاعلاج اشاره می‌کند (Rowe, 1979, p. 335). در واقع، وی در استدلال شر گزاف خود به چند جنبه نظر دارد: فراوانی شرور، شدت شرور و رنج حیوانات (Feinberg, 2004, p. 217). او استدلال می‌کند که با توجه به بسامد و گستردگی چنین شروری در جهان، به طور عقلانی موجه‌تر است که باور کنیم برخی از آن‌ها واقعاً بی‌دلیل و گزاف‌اند. نتیجه منطقی این برهان چنین است: اگر خدایی قادر مطلق، عالم مطلق و خیرخواه مطلق وجود می‌داشت، چنین شرور گزافی نباید رخ می‌دادند؛ اما چون رخ می‌دهند، وجود آن خدا با تردید جدی مواجه می‌شود. او با تأکید بر شدت رنج‌هایی که بر انسان‌ها و حیوانات وارد می‌شود، معتقد است هر رنجی صرف‌نظر از خاستگاهش شر محسوب می‌شود، و اگر رنجی در جهان واقع شود که خداوند بتواند بدون پرداخت بهایی گزاف از آن ممانعت کند، مصداق بارز شر بی‌وجه است (Trakakis, 2007, pp. 51-52; Rowe, 1979).

رو به دنبال نقدهای مطرح‌شده بر برهان خود، پس از جرح و تعدیل آن، استدلالش را در قالب معادله احتمالات بیان کرد و چنین نتیجه گرفت که احتمال خدا‌ناباوری بیش از خدا‌باوری است. او این صورت‌بندی را در مقاله‌ای با عنوان «برهان قرینه‌ای شر: رویکرد دوم» در سال ۱۹۹۶ ارائه داد. بسیاری از خدا‌ناباوران می‌پذیرند که چاره‌ای از وقوع برخی رنج‌ها نیست. ویلیام رو نیز وقوع بسیاری از رنج‌ها، سختی‌ها و ناامیدی‌های موجود در عالم را به دلیل حاکمیت قوانین کلی در طبیعت و وجود آزادی انتخاب انسان، توسط خداوند موجه می‌داند (Rowe, 2007, pp. 126-127). انتقاد اصلی رو مربوط به موارد شر گزاف یا شر بی‌وجه است که هیچ خیری در آن‌ها متصور نیست. او مثال‌هایی از رنج‌های موجود در واقعیت می‌آورد، مانند بچه‌گوزنی که قربانی آتش‌سوزی یا کودک بی‌گناهی که قربانی جنایت می‌شود. از نظر رو، وقوع این شرور به طور معقول پذیرفتنی نیست، و هیچ دلیلی خداوند را، به‌ویژه در مقام عالم مطلق که قادر به انجام خیرات بی‌نهایت است، مجاز به روا داشتن چنین رنج‌هایی نمی‌کند (Rowe, 1979, p. 337).

1. gratuitous evil

استدلال رو بر دو مقدمه استوار است. مقدمه نخست (مقدمه الهیاتی) می‌گوید اگر شر گزاف وجود داشته باشد، خداوند وجود ندارد. مقدمه دوم (مقدمه ناظر به جهان واقع) می‌گوید شر گزاف وجود دارد. او با تمرکز بر مقدمات استدلال خود، به دنبال یافتن ملاک‌هایی است که پذیرش الحاد را معقول و موجه سازد (Rowe, 1979, p. 336). رو معتقد است مقدمه نخست از اصول اخلاقی مشترک میان خداباور و ملحد است؛ از این رو اگر خللی در برهان وجود دارد، متوجه مقدمه ناظر به جهان واقع است (Rowe, 1979, p. 337).

پرسش این است که هدف خداوند در تجویز این نوع رنج‌ها و فایده مترتب بر آن‌ها چیست؟ عمده‌ترین موضع مخالفان رو آن است که ما انسان‌ها به لحاظ معرفت‌شناختی در موقعیتی نیستیم که قاطعانه حکم کنیم خداوند در روا داشتن این شرور هیچ دلیل موجهی ندارد. امروزه از این موضع با عنوان «خداباوری شکاکانه» یاد می‌شود. مطابق این دیدگاه، شاید مصلحت و حکمتی خداوند را در تجویز این شرور موجه می‌سازد، اما محدودیت‌های قوای ادراکی انسان، از یک سو، و بی‌کراکی علم الهی، از سوی دیگر، مانع از آن می‌شود که به‌سادگی در این خصوص اظهار نظر کنیم. به‌علاوه، برخی منتقدان به پاره‌ای از باورهای معقول خداباوران، نظیر اعتقاد به حیات واپسین، اشاره کرده‌اند که سازواری اعتقاد به خدای ادیان و وجود شرور در عالم را روشن می‌سازد؛ آنچه وین‌رایت پس از طرح مناقشه بین رو و ویکسترا بیان می‌کند، نمونه‌ای از همین پاسخ‌ها است (وین‌رایت، ۱۳۹۰، ص. ۲۱۸). به نظر می‌رسد این پاسخ‌ها هرچند در تضعیف قدرت اقتناعی برهان رو مؤثر بوده‌اند، اما هیچ یک به‌تنهایی قادر به رفع کامل اشکال شر گزاف نیستند.

در سنت اسلامی نیز مسئله شر جایگاه مهمی دارد. متکلمان و فیلسوفان مسلمان غالباً با تکیه بر آموزه‌هایی همچون «نظام احسن»، «حکمت ابتلاء» و «پاداش اخروی» به تبیین رنج‌ها پرداخته‌اند. آیات متعددی از قرآن کریم بر این نکته تأکید می‌کنند که شرور و مصائب ظاهری می‌توانند وسیله‌ای برای آزمون ایمان و تقویت معنویت باشند. از آن جمله است: «وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ» (بقره، ۱۵۵) و «الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا» (ملک، ۲).

در روایات اهل بیت (ع) نیز رنج و مصائب ابزار تکامل و عامل بازگشت انسان به سوی خدا معرفی شده‌اند. تفاسیر قرآن مانند المیزان و مجمع‌البیان نیز در توضیح نسبت شرور با حکمت الهی بر محورهایی چون «تربیت معنوی انسان»، «آزمایش الهی» و «ظهور اسماء و صفات خداوند در عالم» تأکید کرده‌اند. بنابراین، در ادبیات اسلامی نیز، مشابه سنت فلسفه دین غربی، مجموعه‌ای از پاسخ‌ها وجود دارد که هر یک بخشی از مسئله را توضیح می‌دهند؛ اما همچون آن سنت، این پاسخ‌ها به‌تنهایی کفایت نمی‌کنند و نیازمند چارچوبی جامع‌تر برای تبیین مسئله شر گزاف‌اند.

در میان پژوهش‌های فارسی، محمدزاده و نیرومند (۱۳۸۹) در «رهیافت ترکیبی در حل مسئله شر» تلاش کرده‌اند با تلفیق پاسخ‌های گوناگون، در عرض هم، حقانیت خداآوری را تقویت کنند. تفاوت بنیادین پژوهش حاضر با رویکرد ترکیبی رایج این است که در این الگوی پیشنهادی، پاسخ‌ها در عرض یکدیگر و به صورت مجموعه‌ای از راهکارهای مستقل^۱ نیستند، بلکه رویکردی طولی و سلسله‌مراتبی^۲ دارند. در این الگو، «معرفت‌زایی» در نقش هسته مرکزی و غایی عمل می‌کند و سایر پاسخ‌ها (اختیار، نظام احسن و...) تنها در صورتی موجه‌اند که در خدمت یک غایت واحد یعنی «تحقق معرفت عمیق به ربوبیت الهی» باشند. همچنین این پژوهش با قرائتی نوین از معرفت‌زایی و تلفیق با مبانی درون‌دینی (آیات و روایات)، وجه تمایز خود با اثر مبینی (Mobini, 2013) را آشکار می‌سازد.

چارچوب مفهومی و تعاریف کلیدی

۱. شر گزاف

در ادبیات فلسفه دین، «شر گزاف» به شروری اطلاق می‌شود که فاقد توجیه عقلانی یا خیر برتر آشکار باشند. ویلیام رو این اصطلاح را برای اشاره به رنج‌ها و مصائبی به کار می‌برد که هیچ هدف الهی معقول یا پیامد مثبت قابل مشاهده‌ای ندارند. از نظر او، وجود چنین شروری قرینه‌ای بر ناسازگاری یا دست‌کم تعارض احتمالی میان صفات خدای قادر مطلق، عالم مطلق و خیرخواه مطلق با واقعیت جهان است. در عین حال، نقدهایی جدی به مفهوم شر گزاف وارد شده است. یکی از این نقدها ناظر به محدودیت‌های ذاتی معرفتی انسان است. بر اساس این نقد، ادعای گزاف بودن یک شر نیازمند دانش جامع و فراگیری است که به‌وضوح از توانایی‌های شناختی انسان فراتر است. از این رو برخی فیلسوفان دین با تأکید بر محدودیت‌های معرفتی انسان، امکان داوری قطعی درباره گزاف بودن شرور را محل تردید دانسته‌اند (هاشمی و محمدرضایی، ۱۴۰۴، ص. ۱۳).

۲. پاسخ انباشتی

مقصود از «پاسخ انباشتی»^۳ مجموعه‌ای از تبیین‌ها و پاسخ‌ها است که به طور هم‌زمان و مکمل به کار گرفته می‌شوند تا در مجموع توان تبیینی بیشتری در برابر برهان شر داشته باشند. در این چارچوب، هیچ پاسخ منفردی (مانند اختیار یا نظام احسن) به‌تنهایی کافی نیست؛ اما انباشت و هم‌افزایی آن‌ها می‌تواند

1. cumulative as aggregative

2. cumulative as hierarchical

3. cumulative response

استدلال منسجم‌تری در دفاع از خدا‌باوری فراهم کند (نک. عبادی و امدادی ماسوله، ۱۴۰۴، ص. ۱۰).

۳. رویکرد معرفت‌محور

«معرفت‌محور» در این مقاله به دیدگاهی اطلاق می‌شود که رنج و شرور را موانع یا شرهای بی‌ثمر نمی‌داند، بلکه به آن‌ها به عنوان ابزاری برای تولید و تعمیق معرفت می‌نگرد. این معرفت، به طور خاص، معرفت به ضعف وجودی انسان، فقر ذاتی او و نیاز همیشگی‌اش به خداوند است. چنین معرفتی زمینه‌عبودیت، معنابخشی به رنج و تعالی روح را فراهم می‌سازد.

۴. استدلال انباشتی معرفت‌محور

ترکیب دو مفهوم پیشین «استدلال انباشتی معرفت‌محور» را شکل می‌دهد. در این چارچوب، همه پاسخ‌های سنتی (نظام احسن، اختیار، آزمایش، تعالی روح، پاداش اخروی و خدا‌باوری شکاکانه) در کنار هم قرار می‌گیرند، با این تفاوت که محور و بنیان اصلی تبیین نقش معرفت‌زایی شرور است. از این منظر، سایر پاسخ‌ها مکمل و پشتیبان‌اند و همگی در خدمت تبیین کارکرد معرفت‌آفرین شرور قرار می‌گیرند. نوآوری و وجه متمایز این رویکرد نسبت به سایر پاسخ‌ها آن است که ضمن پذیرش عناصری چون اختیار و قوانین طبیعی به عنوان بستری برای تبیین مکانیسم و چگونگی وقوع رنج، آن‌ها را برای تبیین غایت و توجیه چرایی رنج ناکافی می‌داند، آن گونه که در برابر شرور گزاف تاب نمی‌آورند. اما در این رویکرد، آن عناصر در منظومه‌ای معرفت‌محور و به عنوان ابزاری برای ارتقای وجودی و درک فقر ذاتی انسان (و سایر موجودات در مراتب خود) تعریف و جای داده می‌شوند. بدین‌سان، با نقش محوری و غایی «معرفت‌زایی رنج» چالش «گزاف بودن» رنگ می‌بازد.

معرفت‌زایی شرور

یکی از پاسخ‌های نو به مسئله شر پاسخی است که بر «معرفت‌زایی شرور» تکیه دارد. محمدعلی مبینی (Mobini, 2013) کوشیده است تبیینی اسلامی از مسئله شر ارائه دهد که بر محور «معرفت‌زایی شرور» استوار است.^۱ او استدلال می‌کند که برای تبیین وجود شر در جهان باید به خیری برتر اشاره کرد که تنها در شرایط زمینی و در پرتو تجربه‌های انسانی قابل تحقق است. اگر آن خیر برتر بدون

۱. ترجمه فارسی این مقاله با عنوان «ثمرات معرفتی زمین برای هماهنگ شدن با خدا: یک تنودیسۀ اسلامی» در مجموعه درباره شر: ترجمه مقالات برگزیده در فلسفه و الاهیات شر منتشر شده است (مبینی، ۱۳۹۷).

حضور انسان در جهان مادی حاصل می‌شد، بر اساس خیرخواهی مطلق خداوند، هیچ توجیهی برای آفرینش انسان در زمین و قرار دادن او در معرض رنج و مصیبت وجود نداشت و خداوند آن خیر را بی‌درنگ در عالمی دیگر به او عطا می‌کرد.

مبینی بر این نکته تأکید می‌کند که آن خیر برتر چیزی جز «معرفت تجربی و مشاهدتی» نیست، معرفتی که تنها از طریق زیستن در جهانی آکنده از محدودیت‌ها، مخاطرات و رنج‌ها به دست می‌آید. چنین معرفتی در رشد اخلاقی و رسیدن انسان به کمال شخصیتی نقشی حیاتی دارد. به گفته مبینی، وجود شرور را باید در پرتو هدف کلی آفرینش، یعنی تحقق «هماهنگی با خدا» فهم کرد. از دیدگاه او، «حیات نیکو» هنگامی تحقق می‌یابد که همه موجودات در جایگاه خاص خویش ایفای نقش کنند و این ایفای نقش جز از رهگذر هماهنگی با خالق ممکن نیست. شرور در این چارچوب جلوه‌هایی از «ناهماهنگی» هستند که بستر معرفتی انسان را می‌سازند. از نظر او، انسان تنها زمانی به سعادت حقیقی می‌رسد که رابطه‌ای درست با خداوند برقرار کند و به مرتبه عبودیت مطلق در برابر ربوبیت الهی برسد. عبودیت حقیقی در برابر خداوند نیز متوقف بر معرفت صحیح نسبت به جایگاه «عبد» و «رب» است، معرفتی که صرفاً مفهومی یا ذهنی نیست، بلکه مشاهدتی و تجربی است (Mobini, 2013, pp. 298, 303, 306).

بر اساس قرآن کریم، فرشتگان از حکمت قرار دادن انسان در زمین پرسیدند، در حالی که می‌دانستند او ممکن است دست به فساد و خونریزی بزند (بقره، ۳۰). پاسخ خداوند بر «امتیاز معرفتی انسان» استوار بود: توانایی او در شناخت «همه اسماء» الهی، که فرشتگان فاقد آن بودند (بقره، ۳۱-۳۳). مبینی این توانایی را «امتیاز معرفتی انسان» می‌نامد و معتقد است که همین ویژگی حضور انسان در زمین را توجیه می‌کند، هرچند با هزینه وقوع شرور همراه باشد (Mobini, 2013, pp. 299-300).

از دیدگاه او، جهان مادی به گونه‌ای طراحی شده است که انسان در آن به تجربه‌های ارزشمند دست یابد و از رهگذر همین تجربه‌ها به ضعف وجودی خویش و نیاز بنیادین خود به خداوند پی ببرد. در این فرایند، رنج‌ها و شرور نقشی کلیدی دارند. انسان در تلاش برای دستیابی به زندگی مطلوب، بارها با محدودیت‌ها و ناکامی‌ها مواجه می‌شود و از خلال این مواجهه درمی‌یابد که سعادت پایدار جز در پرتو ربوبیت و ولایت الهی تحقق‌پذیر نیست. به تعبیر دیگر، شرور وسیله‌ای برای بیداری معرفتی انسان‌اند، بیداری‌ای که خود زمینه‌ساز عبودیت و تعالی روحی است.

البته خداوند قادر است مفاهیم را در قالب دانستن گزاره‌ای یا مفهومی و بدون رنج به ذهن انسان القا کند، اما اولاً معرفت ارزشمند نزد خداوند آن است که انسان خود با تلاش، تجربه و دریافت شهودی به آن دست یابد. ثانیاً معرفت به «فقر ذاتی» و «عبودیت» یک حالت وجودی است که تنها در بستر تجربه «محدودیت» و «اضطراب» - که غالباً ملازم با رنج است - فعلیت می‌یابد. همان گونه که مفهوم

«سیری» با حالت «سیر شدن پس از گرسنگی» تفاوت دارد، درک ربوبیت خداوند نیز با چشیدن طعم نیاز در متن رنج، صورتی عمیق‌تر و وجودی‌تر می‌یابد. ثالثاً، مطابق قاعده «تُعَرَّفُ الْأَشْيَاءُ بِأَصْدَادِهَا»، برخی فضایل و معانی از مفاهیم متضایف‌اند و فهم کامل آن‌ها جز از طریق مواجهه با ضدشان ممکن نیست، مانند «شجاعت» یا «صبر» که بدون مواجهه با خطر یا ناگواری معنای وجودی و انضمامی نمی‌یابند. بر همین اساس، درک شهودی فقر ذاتی انسان و غنای مطلق خداوند نیز جز از طریق تجربه نیاز، محدودیت و رنج حاصل نمی‌شود. بنابراین، ذاتاً ممکن نیست خداوند بدون فراهم ساختن بستر تجربه رنج و محدودیت، انسان را به نحو حضوری و مشاهدتی به فقر ذاتی خود و جهان و به بی‌نیازی و ربوبیت مطلق خداوند آگاه سازد؛ زیرا قدرت الهی به محالات ذاتی تعلق نمی‌گیرد.

انسان برای آن که بتواند این ظرفیت معرفتی را بالفعل کند، نیازمند شرایطی است که امکان خطا، غفلت و آزمون در آن فراهم باشد. به تعبیر مبینی، زمین «آزمایشگاهی معرفتی» است که در آن معرفت نظری به معرفت تجربی بدل می‌شود. تجربه شرور - اعم از طبیعی و اخلاقی - همان چیزی است که به معرفت انسان عمق می‌بخشد و او را به «نقطه امن معرفتی» می‌رساند، نقطه‌ای که در آن هماهنگی فعال با خدا تضمین می‌شود. او با تأکید بر آیه مربوط به حضرت ابراهیم (ع) (بقره، ۲۶۰)، میان دانستن مفهومی و دانستن مشاهده‌ای تمایز می‌نهد. ابراهیم (ع) به امکان احیای مردگان علم داشت، اما درخواست مشاهده کرد تا «قلبس اطمینان یابد». بر همین قیاس، آدم (ع) با آن که علم به اسماء داشت، چون معرفتش هنوز تجربی و آزموده نبود، در برابر وسوسه دچار لغزش شد (Mobini, 2013, p. 303).

شرور در این دستگاه فکری نقشی سازنده پیدا می‌کنند. آن‌ها با نشان دادن ناهماهنگی‌ها، ارزش هماهنگی با خدا را آشکار می‌سازند و انسان را به سوی عبودیت آگاهانه سوق می‌دهند؛ زیرا از رهگذر آن‌ها است که انسان درمی‌یابد سعادت و حیات حقیقی جز در پرتو ربوبیت الهی به دست نمی‌آید (ذاریات، ۵۶). از منظر مبینی، فرایند معرفت‌زایی شرور حتی به دنیا محدود نمی‌شود. پس از مرگ نیز انسان در عالمی دیگر می‌تواند نتایج ناهماهنگی‌های تاریخی بشر را مشاهده کند و بر پایه این تجربه جمعی به معرفتی عمیق‌تر برسد. بدین‌سان، کل تاریخ بشر نوعی «آزمایشگاه جمعی» است که در نهایت به معرفتی قطعی ختم می‌شود: هیچ حیات نیکویی جز در سایه هماهنگی با خدا ممکن نیست.

قرآن کریم نیز با تأکید بر این که غایت آفرینش عبادت و بندگی خداوند است (ذاریات، ۵۶) و با یادآوری این که همه هستی برای انسان مسخر شده است (جاثیه، ۱۳؛ ابراهیم، ۳۳)، این جهت‌گیری معرفت‌محور و عبودیت‌محور را تأیید می‌کند. افزون بر این، در سنت روایی نیز ارتباط مستقیم معرفت و عبودیت تصریح شده است، چنان که در سخن امام حسین (ع) آمده است: «إِنَّ اللَّهَ جَلَّ ذِكْرُهُ مَا خَلَقَ الْعِبَادَ إِلَّا لِيَعْرِفُوهُ، فَإِذَا عَرَفُوهُ عَبَدُوهُ، فَإِذَا عَبَدُوهُ اسْتَعْنَوْا بِعِبَادَتِهِ عَنْ عِبَادَةِ مَا سِوَاهُ» (ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج. ۱، ص. ۹).

بدین ترتیب، در دیدگاه مبینی، تجربه شرور شرط لازم برای رسیدن انسان به معرفتی حیاتی است

که بدون آن عبودیت حقیقی و در نتیجه کمال انسانی حاصل نمی‌شود. از این منظر، شرور نه پدیده‌هایی بی‌معنا و گزاف، بلکه ابزارهایی معرفت‌زاینده که زمینه‌ساز عبودیت‌اند و به تحقق غایات متعالی الهی کمک می‌کنند. به بیان دیگر، شرور خود در خدمت خیر برتری قرار دارند که همان معرفت تجربی و پایدار نسبت به ربوبیت الهی است.

استدلال انباشتی معرفت‌محور

معرفت‌زایی شرور دیدگاهی قابل‌توجه در پاسخ به مسئله شر است. با این حال، این پاسخ به‌تنهایی برای حل کامل مسئله کفایت نمی‌کند. از این رو، لازم است «پاسخ انباشتی» در قالب الگویی نظام‌مند صورت‌بندی شود. تفاوت الگوی پیشنهادی با تقریرهای رایج پاسخ انباشتی در آن است که ساختار پاسخ‌ها در اینجا نه عرضی، بلکه طولی است. در تقریرهای عرضی، مجموعه‌ای از تبیین‌ها در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند و مجموع آن‌ها توجیه‌گر شرور دانسته می‌شود، اما در الگوی حاضر، یک پاسخ مرکزی مبنا قرار می‌گیرد و سایر پاسخ‌ها در نسبت با آن معنا و کارکرد می‌یابند. مدعای اصلی آن است که دلیل بنیادین حضور انسان در زمین دستیابی او به معرفتی تضمین‌شده درباره رابطه عبد و رب است، معرفتی که شرط امکان عبودیت آگاهانه و کمال انسانی به شمار می‌رود. بر این اساس، سایر پاسخ‌های مطرح در باب شر تنها در صورتی جایگاه تبیینی معتبر خواهند داشت که در خدمت تحقق این غایت معرفتی قرار گیرند.

صورت‌بندی استدلال

استدلال انباشتی معرفت‌محور را می‌توان به صورت زیر تقریر کرد:

- مقدمه ۱. غایت آفرینش انسان تحقق عبودیت آگاهانه و وصول به کمال انسانی است.
 - مقدمه ۲. عبودیت آگاهانه متوقف بر نوعی معرفت تضمین‌شده نسبت به رابطه عبد و رب است.
 - مقدمه ۳. این معرفت در بستر زیست‌زمینی و از رهگذر تجربه‌هایی حاصل می‌شود که امکان مواجهه با رنج، محدودیت و ناهماهنگی را فراهم می‌کنند.
 - مقدمه ۴. شرور (طبیعی و اخلاقی) از عناصر ساختاری چنین زیستی‌اند و در فرایند شکل‌گیری این معرفت نقشی اساسی ایفا می‌کنند.
- نتیجه میانی. بنابراین، اگر تحقق غایت آفرینش متوقف بر چنین معرفتی باشد و این معرفت بدون مواجهه با شرور حاصل نشود، وجود شرور را می‌توان شرطی ساختاری در مسیر تحقق آن غایت دانست.

با این حال، از آنجا که شرور انواع و سطوح گوناگونی دارند، تبیین همه آن‌ها صرفاً با ارجاع مستقیم به معرفت‌زایی ممکن نیست. از این رو،

مقدمه ۵. پاسخ‌های دیگر به مسئله شر (نظیر ابتلاء، اختیار، پاداش اخروی، رشد اخلاقی و مانند آن‌ها) در صورتی اعتبار تبیینی خواهند داشت که در تبیین نقش شرور در مسیر تحقق این غایت معرفتی سهمی ایفا کنند.

نتیجه نهایی. بر این اساس، مجموعه پاسخ‌ها باید در قالب ساختاری طولی و ذیل پاسخ محوری معرفت‌زایی تفسیر شوند، به گونه‌ای که وحدت تبیینی آن‌ها از ایده مرکزی معرفت‌زایی اخذ شود، نه از جمع عرضی و پراکنده آن‌ها. در این چارچوب، استدلال حاضر را می‌توان نوعی تقریر تبیینی از پاسخ انباشتی دانست، که در آن معرفت‌زایی شرور نقش هسته مفهومی و سامان‌دهنده سایر تبیین‌ها را بر عهده دارد.

بررسی پاسخ‌های مرسوم بر مبنای رویکرد معرفت‌محور

اکنون پاسخ‌های مطرح درباره مسئله شر را بر مبنای رویکرد معرفت‌محور بررسی می‌کنیم.

رنج طبیعی، لازمه ساختار عالم مادی

برخی از فیلسوفان و مفسران اسلامی در پاسخ به مسئله شر بر این باورند که منشأ رنج‌های طبیعی را باید در ویژگی‌های ذاتی عالم مادی جست‌وجو کرد. با استناد به آیات قرآن و تحلیل فلسفی وجود، آنان معتقدند که محدودیت و تضاحم جزء جدایی‌ناپذیر نظام طبیعت است. از همین رو، رنج و نابسامانی در جهان امری ضروری و اجتناب‌ناپذیر تلقی می‌شود. بر اساس این تبیین، چون جهان مادی در ذات خود محدود است، تعارض و اصطکاک میان موجودات آن ناگزیر رخ می‌دهد. از این رو، موجودی که در ذات خود خیر است ممکن است در تعامل با دیگر موجودات منشأ زیان شود، بی آن که شر ذاتی داشته باشد.

برای تأیید این دیدگاه، به آیات متعددی استناد شده است، از جمله به آیاتی که بر خالقیت مطلق خداوند و نیکویی آفرینش دلالت دارند:

۱. همه موجودات مخلوق خداوندند (زمر، ۶۲؛ انعام، ۱۰۲)؛
۲. همه به‌زیبایی و در نظامی متقن آفریده شده‌اند (سجده، ۴؛ تین، ۷)؛
۳. خداوند برای هر مخلوقی اندازه و ظرفیت خاصی مقدر کرده است (فرقان، ۲؛ حجر، ۲۱؛ طلاق، ۳).

بر این اساس، برخی مفسران همچون علامه طباطبایی تصریح کرده‌اند که هر مخلوق در مرتبه وجودی خویش خیر و کامل است و شرّ ذاتی در هیچ موجودی وجود ندارد، بلکه شرور حاصل نسبیّت و تراحم میان حدود موجودات‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج. ۱۶، ص. ۲۴۹). از این دیدگاه، جهان با همه تراحم‌هایش «نظام احسن» و بهترین جهان ممکن است. زیرا نبود آن به معنای فقدان خیر وجود و کمالات ناشی از آن خواهد بود. فلاسفه اسلامی مانند ابن‌سینا، میرداماد و ملاصدرا، و در سنت غربی لایبنیتس، از مهم‌ترین مدافعان این نظریه‌اند (ابن‌سینا، ۱۳۹۲، ص. ۱۵۷؛ میرداماد، ۱۳۵۶، صص. ۴۱۵-۴۱۶؛ صدرالمآلهین، ۱۴۱۰، ج. ۷، صص. ۹۱، ۱۰۶-۱۱۷؛ کاپلستون، ۱۳۷۶، ج. ۴، ص. ۴۱۵).

در برابر استدلال ویلیام رو، که کثرت و شدت رنج‌ها را شاهی بر نبود خداوند می‌داند، مدافعان نظریه «نظام احسن» بر این نکته تأکید می‌کنند که حتی اگر شرور از حیث کمی فراوان باشند، از حیث کیفی خیرات وجودی و کمالات انسانی بر آن‌ها برتری دارد (مصباح یزدی، ۱۴۰۵، ص. ۴۷۴). طوسی نیز در التبیان، در تفسیر گفت‌وگوی خداوند و فرشتگان درباره آفرینش انسان (بقره، ۳۰)، خلقت انسان را مبتنی بر مصلحتی الهی می‌داند (طوسی، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۱۳۳). چنان که جان هیک نیز به نقل از گریفین می‌پرسد: «آیا خداوند باید برای آن که کسانی چون هیتلر پدید نیایند، از آفرینش کنفوسیوس، موسی و میلیون‌ها انسان شایسته صرف نظر می‌کرد؟» (هیک، ۱۳۷۶، ص. ۱۲۱).

با وجود این، پاسخ یادشده با دو اشکال اساسی روبه‌رو است.

نخست آن که اگر گفته شود وقوع شرور طبیعی لازمه آفرینش جهان مادی است، در واقع نوعی محدودیت برای قدرت خداوند مفروض گرفته می‌شود. چنین تصویری با باور به قدرت مطلق الهی سازگار نیست. زیرا خداوند می‌توانست جهانی مادی بیافریند که در آن تراحم علی و تعارض‌های طبیعی رخ ندهد. بنابراین مسئله در این نیست که خداوند نتوانسته چنین جهانی بیافریند، بلکه در این است که آن را چنین نیافریده است. در این صورت، باید علت این انتخاب را نه در ضرورت‌های طبیعی، بلکه در غایتی الهی جست‌وجو کرد. بر اساس رویکرد معرفت‌محور، می‌توان گفت خداوند جهانی را برگزیده است که در آن تجربه محدودیت و مواجهه با رنج انسان را به معرفتی حضوری از ضعف وجودی خویش و نیاز به خالق رهنمون سازد.

دوم آن که حتی اگر فرض کنیم جهان موجود بهترین نظام ممکن است، این نظریه توضیحی کافی برای معنای رنج در تجربه شخصی انسان ارائه نمی‌دهد. انسان رنج‌دیده معمولاً از خود می‌پرسد: «این رنج برای من چه معنایی دارد؟» صرف احسن بودن نظام هستی پاسخ‌گوی این پرسش وجودی نیست. در اینجا رویکرد معرفت‌محور می‌تواند تبیینی تکمیلی عرضه کند. در این رویکرد، رنج طبیعی نه صرفاً محصول ضرورت‌های طبیعی، بلکه تجربه‌ای تربیتی و معرفت‌زا تلقی می‌شود. مواجهه با محدودیت‌ها و ناتوانی در برابر قوانین طبیعت، انسان را از توهم خودبستگی رها می‌سازد و

او را به سوی معرفتی شهودی از قدرت بی‌پایان و ربوبیت الهی هدایت می‌کند. بدین ترتیب، تبیین مبتنی بر ساختار عالم مادی حداکثر می‌تواند چگونگی وقوع رنج را توضیح دهد، اما از تبیین چرایی و معنای غایی آن ناتوان است. در مقابل، رویکرد معرفت‌محور می‌کوشد معنای غایی رنج را روشن سازد و نشان دهد که چگونه تجربه رنج می‌تواند در مسیر شکل‌گیری معرفت وجودی انسان نسبت به خداوند نقش ایفا کند. در نتیجه، در چارچوب «پاسخ انباشتی معرفت‌محور»، این خلأ معنایی برطرف می‌شود. در این رویکرد، رنج طبیعی نه صرفاً پدیده‌ای زیانبار و نتیجه ضرورت‌های مادی، بلکه تجربه‌ای تربیتی و ابزاری معرفت‌زا تلقی می‌شود که انسان را به آگاهی وجودی از ضعف و فقر خویش و شناخت حضوری از قدرت مطلق و ربوبیت خداوند سوق می‌دهد، معرفتی که بنیاد عبودیت و خضوع در برابر خالق به شمار می‌رود.

رنج اخلاقی، محصول اختیار و انتخاب انسان

گروهی از متفکران اسلامی منشأ اصلی رنج‌های اخلاقی و بخش مهمی از آلام انسانی را در «اختیار» و «انتخاب» انسان می‌دانند. از دیدگاه آنان، خداوند انسان را موجودی آزاد و مختار آفریده و او را به شناخت فطری خیر و شر مجهز کرده است: «فَاللَّهُمَّهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» (شمس، ۸). بر این اساس، انسان در مسیر حیات خود میان راه سپاس و کفران مختار است: «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» (انسان، ۳). لازمه منطقی چنین اختیاری امکان انتخاب آزاد میان خیر و شر است، و طبعاً پیامدهای سوء انتخاب‌های نادرست می‌تواند بستر پیدایش رنج‌ها و مصائب گردد.

در همین راستا، در قرآن کریم بارها به پیوند مستقیم میان اعمال انسان و رخدادهای تلخ در زندگی فردی و اجتماعی اشاره شده است. از آن جمله است: «مَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ» (نساء، ۷۹؛ شوری، ۳۰)، که منشأ بدی‌ها را در رفتار خود انسان می‌داند: «ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ» (روم، ۴۱)، که فساد در طبیعت را پیامد عملکرد بشر معرفی می‌کند؛ و آیه «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يَغْيُرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (رعد، ۱۱)، که بر پیوند میان تحول درونی انسان و دگرگونی در سرنوشت او دلالت دارد. این دیدگاه در سنت روایی اهل بیت (ع) نیز با شواهد و جزئیات بیشتری تبیین و تأکید شده است، چنان که امام رضا (ع) سوءاستفاده از اختیار را منشأ بسیاری از بدی‌ها می‌داند (بحرانی، ۱۳۷۴، ج. ۲، ص. ۱۳۱) و امام صادق (ع) چنین اعمالی را از مصادیق «سینه» معرفتی می‌کند (قمی، ۱۴۰۴، ج. ۱، صص. ۱۴۴-۱۴۵). در روایات متعددی نیز میان گناه و زوال نعمت یا بروز بلاها رابطه برقرار شده است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج. ۱۰۱، ص. ۳۷۳؛ عیاشی، ۱۳۸۰، ج. ۲، ص. ۲۰۶). برای نمونه، امام باقر (ع) می‌فرماید: «چون مردمی مرتکب گناه شوند، خداوند بارانی را که در آن سال برای آنان مقدر فرموده از ایشان باز می‌دارد» (کلینی، ۱۴۰۷، ج. ۲، ص. ۲۷۲). در کلام امیرالمؤمنین (ع) نیز

آمده است: «هیچ پیچش رگی، لغزیدن گامی، یا خراش چوبی نیست مگر آن که به خاطر گناهی است» (کلینی، ۱۴۰۷، ج. ۲، ص. ۴۴۵). احادیثی با مضمون مشابه از پیامبر اکرم (ص) و امام علی (ع) نیز نقل شده است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج. ۷، ص. ۳۱۶؛ سیوطی، ۱۴۰۴، ج. ۶، ص. ۹).

از مجموع این متون برمی‌آید که بسیاری از رنج‌ها و بلاها، چه در قالب عذاب‌های الهی و چه به صورت پیامد طبیعی اعمال بشر، محصول سوءاستفاده انسان از موهبت اختیار است. در نتیجه، بخشی از شرور جهان را می‌توان دارای تبیینی علی و اخلاقی دانست، یعنی پیامد مستقیم رفتارهای خود انسان‌ها هستند. به تعبیر قرآن، «فساد در خشکی و دریا از آنچه دست‌های مردم کرده‌اند پدیدار شد» (روم، ۴۱). در عین حال، وجود اختیار از منظر الهیاتی و اخلاقی شرطی اساسی برای رشد و کمال انسان است. جهانی بدون اختیار - هرچند از بسیاری شرور تهی باشد - جهانی فاقد ارزش اخلاقی خواهد بود، زیرا در آن فضیلتی تحقق نمی‌یابد. خداوند می‌توانست انسان‌هایی بیافریند که بی‌اختیار به خیر گرایش داشته باشند، اما در این صورت کمال اخلاقی و مسئولیت‌پذیری انسانی معنا نمی‌یافت. همان گونه که در عالم ملائکه موجوداتی چنین وجود دارند، اما جهان انسانی برای تحقق ارزش «انتخاب آگاهانه» طراحی شده است.

با این حال، این پاسخ نیز همچون پاسخ مبتنی بر ساختار عالم مادی، به‌تنهایی برای حل مسئله شر کفایت نمی‌کند. نخست آن که حتی اگر بسیاری از رنج‌های اخلاقی ناشی از اختیار انسان باشند، این پرسش همچنان باقی است که چرا خداوند اجازه می‌دهد انتخاب‌های نادرست انسان پیامدهای دردناکی برای دیگران - به‌ویژه بی‌گناهان - به همراه داشته باشد. آیا نمی‌توانست نظامی بیافریند که در آن آزادی انسان حفظ شود، اما آثار ویرانگر اراده‌های شرور محدود گردد؟ دوم آن که این پاسخ بیش از آن که معنای رنج را توضیح دهد، منشأ آن را روشن می‌سازد. برای انسان رنج‌دیده، آگاهی از این که مصیبت‌ها حاصل گناهان دیگران است، لزوماً پاسخ‌گوی پرسش وجودی او نیست. زیرا مسئله اصلی فهم معنا و جهت این رنج در مسیر حیات انسانی است.

در چارچوب «پاسخ انباشتی معرفت‌محور»، اختیار انسان نه صرفاً ارزشی ذاتی، بلکه ظرفی برای تحقق نوعی معرفت وجودی تلقی می‌شود. تجربه پیامدهای تلخ سوءانتخاب‌ها، فرد و جامعه را به ضعف اخلاقی خویش و نیازشان به هدایت الهی آگاه می‌سازد. رنج‌های اخلاقی، چه در سطح فردی و چه در سطح اجتماعی، آینه‌ای هستند که انسان در آن محدودیت اراده مستقل خود را مشاهده می‌کند و درمی‌یابد که سعادت پایدار جز در پرتو توکل و اتصال به خداوند حاصل نمی‌شود. از این منظر، حتی شرور برخاسته از اختیار بشر نیز می‌تواند نقشی معرفت‌زا و تربیتی ایفا کنند، زیرا انسان را به بازشناسی جایگاه عبودیت و پذیرش ربوبیت الهی سوق می‌دهند. بدین ترتیب، رنج اخلاقی نیز در چارچوب این رویکرد نه صرفاً پیامد گناه، بلکه بخشی از فرایند معرفت‌زایی و شکل‌گیری عبودیت آگاهانه انسان تلقی می‌شود.

رنج به عنوان آزمایش الهی

در سنت دینی، یکی از پاسخ‌های رایج به مسئله شر تبیین آن تحت عنوان «آزمایش» یا «ابتلاء الهی» است. مطابق آیات قرآن، رنج‌ها و سختی‌ها از مهم‌ترین ابزارهای آزمون انسان‌اند: «أَحْسِبِ النَّاسُ أَنْ يَتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ» (عنکبوت، ۲). این آزمون گاه از طریق سختی‌ها و مصائب تحقق می‌یابد (بقره، ۱۵۵)، گاه در قالب نعمت‌ها و کامیابی‌ها (انبیاء، ۳۵؛ اعراف، ۳۵؛ انعام، ۱۶۵؛ نمل، ۴۰)، و گاه در چارچوب تکالیف دینی صورت می‌گیرد (مانده، ۹۴).

در روایات نیز این معنا به‌صراحت بیان شده است. امام صادق (ع) امر و نهی الهی را دربردارنده حکمت و آزمون الهی می‌داند (کلینی، ۱۴۰۷، ج. ۱، ص. ۱۵۲) و امام علی (ع) سلامت و بیماری، توانگری و فقر را عرصه‌های ابتلای انسان معرفی می‌کند که در صورت تحقق اهداف الهی خیر به شمار می‌آیند و در غیر این صورت شر تلقی می‌شوند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج. ۵، ص. ۲۳۵). قرآن کریم نیز در آیه ۱۵۴ آل عمران هدف این ابتلائات را آشکار شدن درون انسان‌ها و خالص شدن دل‌های مؤمنان بیان می‌کند (بروجردی، ۱۴۱۶، ج. ۴، ص. ۵۵۳؛ مطهری، ۱۳۸۸، ج. ۱، ص. ۲۰۶).

از نگاه امام علی (ع)، سختی‌ها می‌توانند سبب زدودن کبر و پیدایش فروتنی شوند (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۹۲). افزون بر این، رنج‌ها زمینه‌ساز تذکر و بازگشت انسان به سوی خداوندند: «وَلَنَذِقَنَّهُمْ مِنَ الْعَذَابِ الْأَدْنَى دُونَ الْعَذَابِ الْأَكْبَرِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ» (سجده، ۲۱؛ نیز، اعراف، ۹۴، ۱۳۰). در تفسیر این آیه، پیامبر اکرم (ص) «عذاب ادنی» را همان مصیبت‌ها و بیماری‌هایی دانسته است که برای بیداری انسان‌ها رخ می‌دهد (سیوطی، ۱۴۰۴، ج. ۵، ص. ۱۷۸). در سخنان معصومان (ع) نیز کارکردهای تربیتی ابتلاء، از جمله غفلت‌زدایی، توبه، دوری از گناه و استقامت، بارها مورد تأکید قرار گرفته است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج. ۳، ص. ۱۴۴؛ نهج‌البلاغه، خطبه ۱۴۳). در واقع، حالت در ماندگی و استیصال ناشی از رنج زمینه‌ساز بیداری فطرت توحیدی و بازگشت انسان به خداوند است. برخی مفسران حتی تدریجی بودن مرگ انسان‌ها را نشانه‌ای از رحمت الهی دانسته‌اند تا راه توبه تا واپسین لحظات زندگی باز بماند (فیض‌کاشانی، ۱۴۱۵، ج. ۱، ص. ۴۳۲). بدین‌سان، ابتلائات جلوه‌هایی از خیر و رحمت الهی‌اند، نه نشانه‌ای از بی‌عدالتی.

این ابتلائات در یک زمان می‌توانند کارکردهای متعددی داشته باشند: آزمون ایمان مؤمنان (بقره، ۱۵۵)، کیفر تبهکاران (اعراف، ۱۳۰) و بیداری غافلان (انعام، ۴۲). امام صادق (ع) گرفتاری‌های عام را سبب شکر نیکوکاران و تنبّه بدکاران می‌داند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج. ۳، ص. ۱۳۹-۱۴۰) و امام رضا (ع) نیز برای بیماری کارکردهای تربیتی و تکفیر گناه برمی‌شمرد (ابن‌بابویه، ۱۴۰۶، ص. ۹۳).

با وجود این، تبیین رنج‌ها صرفاً به عنوان «آزمایش الهی» نمی‌تواند پاسخی نهایی به مسئله شر گزاف باشد. نخست آن که اگر هدف خداوند صرفاً سنجش ایمان‌بندگان باشد، رنج‌های شدید و گاه ویرانگر بی‌گناهان چه توجیهی دارد؟ آیا آزمون نمی‌توانست به شیوه‌ای کم‌هزینه‌تر تحقق یابد؟ دوم آن

که فرض آزمون تنها علت وقوع شر را توضیح می‌دهد، نه خیر برتر حاصل از آن را. پرسش اصلی این است که «خیر نهایی این آزمایش‌ها برای رنج‌دیدگان چیست؟».

در چارچوب «پاسخ انباشتی معرفت‌محور» می‌توان غایت این آزمایش‌ها را روشن‌تر تبیین کرد. هدف اصلی ابتلاء فراهم کردن زمینه‌ای برای معرفت حضوری انسان نسبت به ضعف و فقر وجودی خویش و آگاهی از وابستگی مطلق او به خداوند است. تجربه رنج‌ها پرده غفلت را کنار می‌زند و انسان را به شهود قدرت، حکمت و بی‌نیازی الهی رهنمون می‌سازد. از این منظر، ابتلائات الهی نه صرفاً محک ایمان، بلکه ابزارهایی معرفت‌زا برای پرورش عبودیت‌اند. رنج در این معنا راهی برای گذار از معرفت نظری به معرفت تجربی و حضوری نسبت به ربوبیت خداوند است. در نتیجه، آزمون الهی زمانی تبیینی قانع‌کننده از مسئله شر به دست می‌دهد که در خدمت فرایند معرفت‌زایی و تعالی روحی انسان فهمیده شود.

افزون بر این، آموزه‌های قرآنی و روایی نشان می‌دهند که رنج‌ها نه تنها ابزار آزمون، بلکه زمینه‌ساز تحقق خیر و شکوفایی درونی انسان نیز هستند. قرآن کریم می‌فرماید: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ» (بلد، ۴) و در پی آن تأکید می‌کند: «فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا» (انشراح، ۵). این سنت الهی به روشنی بیان می‌کند که سختی‌ها مقدمه گشایش و سازندگی‌اند، نه نشانه خشم یا بی‌نظمی در نظام آفرینش. مفسران نیز این قاعده را رمز حرکت تکاملی انسان دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج. ۲۰، ص. ۳۱۶).

در این فرایند، استعدادهاى نهفته بشر در مواجهه با دشواری‌ها و تضادها فعلیت می‌یابد، چنان‌که امام صادق (ع) در توحید مفضل بلاها و حوادث طبیعی را عامل بیداری و کشف در نظام آفرینش می‌داند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج. ۳، ص. ۱۴۰). از همین رو، صبر بر سختی‌ها خود خیری بزرگ‌تر است که روح انسان را تعالی می‌بخشد (مطهری، ۱۳۸۸، ج. ۱، ص. ۱۷۸؛ بقره، ۱۵۵).

در چارچوب پاسخ انباشتی معرفت‌محور، این معنا عمق بیشتری می‌یابد: خیر حقیقی رنج صرفاً در نتایج بیرونی یا اخلاقی آن نیست، بلکه در معرفتی است که از دل آن پدید می‌آید. رنج آینه‌ای می‌شود که انسان در آن ضعف و فقر وجودی خود را می‌بیند و به اتکای درونی بر خداوند دست می‌یابد. در نتیجه، دشواری‌ها نه فقط مقدمه خیر، بلکه خود فرایند خیرند؛ زیرا انسان را از خودبسندگی به عبودیت و از غفلت به آگاهی می‌رسانند.

خداباوری شکاکانه و محدودیت معرفتی انسان

در برابر برهان شر گزاف ویلیام رو، شماری از فیلسوفان خدایا‌ور، با تکیه بر محدودیت معرفت انسان، رویکردی موسوم به خدایا‌وری شکاکانه یا خدایا‌وری لادری‌گرایانه^۱ را طرح کرده‌اند. بنا بر این دیدگاه،

1. agnostic Theism

انسان به سبب محدودیت ذاتی در شناخت مقاصد الهی، نمی‌تواند درباره علل تجویز شرور و اهداف نهایی آن‌ها داوری قطعی کند. به تعبیر دیگر، ناتوانی در فهم فلسفه رنج، دلیل بر بی‌حکمت بودن آن نیست. در تأیید این دیدگاه، به آیاتی از قرآن کریم استناد می‌شود که بر تفاوت علم الهی و دانش انسانی تأکید دارند. در آیه ۳۰ سوره بقره، فرشتگان با نگاهی محدود به بُعد شهوی و غضبی انسان، از آفرینش او می‌پرسند و آن را منشأ فساد و خون‌ریزی می‌پندارند، پرسشی که برخاسته از غفلت نسبت به مراتب عقل و ظرفیت‌های الهی انسان بود (جوادی آملی، ۱۳۸۰، ج. ۳، صص. ۶۵، ۱۴۶-۱۴۷).

پاسخ خداوند، «إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ»، آشکارا به محدودیت شناخت مخلوقات و برتری علم الهی اشاره دارد. قرآن در آیات دیگری نیز بر ناتوانی بشر در ادراک همه حقایق تأکید کرده است (اسراء، ۸۵؛ مائده، ۱۰۹) و علم خدا را فراگیر نسبت به آشکار و نهان معرفی می‌کند (طه، ۷، ۹۸؛ انعام، ۵۹؛ بقره، ۲۵۵). همچنین یادآور می‌شود که داوری انسان درباره خیر و شر غالباً ناقص است (بقره، ۲۱۶؛ نساء، ۱۹).

از این منظر، بشر در فهم کامل فلسفه شر ناتوان است و برخی حکمت‌ها تنها از طریق وحی قابل شناخت‌اند (بقره، ۱۵۱). بر همین اساس، خداباوری شکاکانه می‌گوید چون علم ما محدود است، نمی‌توان از نادانی خود درباره حکمت شرور، نبود آن حکمت را نتیجه گرفت (محمدرضایی، ۱۳۹۰، صص. ۳۴۶-۳۴۷). امام صادق (ع) نیز، با تأکید بر گستردگی واقعیت و محدودیت فهم انسان، استنتاج نهایی منکران را درباره نبود خداوند مردود می‌شمارد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج. ۳، ص. ۱۳۸).

با وجود این، این دیدگاه در نهایت جنبه‌ای سلبی دارد. خداباوری شکاکانه تنها بر «ندانستن» انسان تأکید می‌کند و از تبیین ایجابی حکمت شرور باز می‌ماند. در چارچوب برهان رو، این موضع صرفاً موجب می‌شود نتوانیم عدم حکمت را ثابت کنیم، اما توضیح نمی‌دهد که چرا خداوند رنج را در نظام هستی گنجانده است. به بیان دیگر، این دیدگاه شرور را از گزاف بودن نجات می‌دهد، اما هنوز معنای آن‌ها را روشن نمی‌سازد.

در رویکرد انباشتی معرفت‌محور، این خلأ پر می‌شود. این دیدگاه از موضع صرفاً سلبی «ما نمی‌دانیم» عبور کرده و پاسخی ایجابی عرضه می‌کند: ما می‌دانیم که حکمت شرور ایجاد معرفت است؛ آن‌ها ابزارهایی هدفمند در فرایند تربیت معرفتی و عبودیت انسان‌اند.

با این حال، نکته مثبت رویکرد شکاکانه -یعنی تأکید بر محدودیت معرفتی بشر- در چارچوب معرفت‌محور نیز محفوظ می‌ماند. زیرا آگاهی از محدودیت خود نوعی «معرفت به جهل» است، و همین معرفت انسان را به تواضع معرفتی و اتکای بیشتر بر علم الهی رهنمون می‌سازد. از این رو، می‌توان گفت خداباوری شکاکانه، در صورتی که به‌درستی تفسیر شود، نه نفی‌کننده معرفت، بلکه بخشی از مسیر معرفت‌زایی در رساندن انسان از آگاهی به ضعف خویش به شهود ربوبیت خداوند است.

رنج و پاداش جاویدان: بازخوانی نظریه اعواض و انتصاف در پرتو رویکرد معرفت‌محور

یکی از مهم‌ترین پاسخ‌های الهیاتی به مسئله رنج تبیین آن بر پایه پاداش اخروی است. در این نگرش، رنج‌های دنیوی، به‌ویژه آن‌ها که از سوءاختیار انسان ناشی نمی‌شوند، در دستگاه عدل الهی بی‌پاسخ نمی‌مانند، بلکه در جهان آخرت جبران خواهند شد. متکلمان مسلمان این دیدگاه را در قالب نظریه «اعواض و انتصاف» بسط داده‌اند. بر اساس این نظریه، رنج‌های وارد بر انسان‌ها و حیوانات دو گونه‌اند: برخی نتیجه افعال انسانی‌اند و با انتصاف (جزای عادلانه) جبران می‌شوند و برخی دیگر، که منشأ طبیعی دارند، با عوض (عطای جبرانی الهی) تلافی می‌گردند (علم‌الهدی، ۱۴۱۱، صص. ۲۱۱-۲۲۲؛ مقداد، ۱۴۰۵، صص. ۲۸۱-۲۸۶).

الف) رنج انسان و پاداش اخروی

در متون قرآنی و روایی، رنج‌های دنیوی همچون بیماری، فقر، مرگ فرزندان یا ظلم دیگران، نه تنها بی‌ثمر شمرده نشده‌اند، بلکه زمینه‌ای برای تطهیر، رشد و پاداش اخروی دانسته می‌شوند. امام صادق (ع) می‌فرماید: «مؤمن در دنیا به بلایی گرفتار نمی‌شود، مگر آن که خداوند به سبب آن، گناهانش را می‌آمرزد» (کلینی، ۱۴۰۷، ج. ۲، ص. ۲۶۴). امام باقر (ع) نیز می‌فرماید: «اگر مؤمن از میزان پاداش خود در برابر رنج‌ها آگاه شود، آرزو می‌کند که در دنیا به سخت‌ترین بلاها مبتلا شود» (کلینی، ۱۴۰۷، ج. ۲، ص. ۲۵۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج. ۲۷، صص. ۲۰۷-۲۰۸). در روایات دیگر، حتی دردهای خفیفی مانند تب یا سردرد به منزله کفاره گناهان معرفی شده‌اند (ابن‌بابویه، ۱۴۰۶، صص. ۱۹۲-۱۹۳). روایات همچنین بیان می‌کنند که رنج‌های طاقت‌فرسا، مانند نقص عضو یا فقدان عزیزان، در قیامت پاداش‌های مضاعف در پی دارند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج. ۳، ص. ۷۳). مرگ کودکان نیز در این چارچوب معنا می‌یابد: کودکی از دنیا رفته فرد مؤمن در بهشت جای دارد و مادر صابر خود را شفاعت می‌کند (کلینی، ۱۴۰۷، ج. ۳، ص. ۲۱۸؛ ابن‌بابویه، ۱۴۱۲، ج. ۳، ص. ۴۹۰). افزون بر این، در منابع روایی دامنه شهادت فراتر از میدان جنگ رفته و قربانیان طاعون، غرق‌شدگان و آنان که در دفاع از جان یا مال یا نجات دیگران کشته می‌شوند، همگی شهید دانسته شده‌اند (کلینی، ۱۴۰۷، ج. ۲، ص. ۱۶۴؛ ج. ۵، ص. ۵۲؛ طوسی، ۱۴۰۷، ج. ۶، ص. ۱۵۷). در مجموع، از منظر قرآنی-روایی، رنج دنیوی نشانه طرد الهی نیست، بلکه مجرای رحمت و زمینه تعالی است. وعده جبران اخروی نه فقط برای رفع بی‌عدالتی، بلکه برای تکریم بندگانی است که در مسیر ایمان صبر پیشه کرده‌اند.

ب) رنج حیوانات و عدل الهی

برخی فیلسوفان خدانا‌باور، مانند رایشنباخ (Reichenbach, 1980, pp. 221-227)، رنج حیوانات را

نمونه‌ای از شرگراف دانسته‌اند که نمی‌توان برای آن هدفی اخلاقی تصور کرد. در برابر، متفکران مسلمان با تکیه بر آیات قرآن و احادیث نبوی، برای رنج حیوانات نیز توجیهی الهیاتی و معرفتی ارائه کرده‌اند. نظریه معرفت‌محور «رنج‌های مخفی» را -مانند رنج حیوانی در انزوا که فاقد مشاهده‌گر انسانی است- در سه لایه می‌تواند تحلیل معرفت‌شناسانه کند. نخست، بر مبنای متون دینی و روایات، حیوانات دارای حشر هستند (انعام، ۳۸؛ تکویر، ۵؛ نمل، ۱۸، ۲۴). مفسران کلاسیک این حشر را نوعی گردآوری برای جزایا جبران آلام دنیوی دانسته‌اند (طوسی، بی‌تا، ج. ۱۰، ص. ۲۸۲؛ فخررازی، ۱۴۲۰، ج. ۱۲، ص. ۵۲۳). در روایات نیز به بازخواست حیوانات از صاحبان یا آزارگران‌شان در قیامت اشاره شده است (ابن‌بابویه، ۱۴۱۲، ج. ۲، ص. ۲۹۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج. ۶۱، ص. ۴). تسبیح همه موجودات (اسراء، ۴۴) و نهی پیامبر (ص) از آزار حیوانات نیز مؤید نوعی آگاهی وجودی در آن‌هاست (مفید، ۱۴۱۳، ص. ۲۹۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج. ۶۱، ص. ۲۱۰). در نتیجه، حیوانات دارای مرتبه‌ای از ادراک و شعورند (نک. طباطبایی، ۱۳۷۱، ج. ۷، صص. ۷۷-۷۸). بنابراین، رنج می‌تواند در ارتقای وجودی نفس حیوان یا جبران (عوض) اخروی او مؤثر باشد، که خود نوعی تحقق معرفت و عدالت در ساحت غیرانسانی است.

دوم، رنج‌های پنهان از نظاره‌گر انسانی می‌تواند این کارکرد معرفتی را داشته باشد که خداوند رب تمام مخلوقات است و ساحت‌های فراوانی از این عالم، مستقل از درک و نظارت انسانی، در ارتباط با خالق خود زیست و فعالیت دارند. این کارکرد، غرور و انانیت انسان را در هم می‌شکند و تواضع معرفتی را به ارمغان می‌آورد.

سوم، «معرفت‌زایی» در این الگو محدود به این دنیا و مشاهده‌آنی توسط ناظر انسانی نیست. تمام رخدادهای در «لوح محفوظ» ثبت و در رستاخیز بازخوانی و مکشوف می‌شوند. رنج مخفی حیوان نیز جزئی از رخدادهای عالم است. کارکرد معرفتی این نوع رنج‌ها می‌تواند در قیامت نیز در قالب درک عمیق جبریت، قدرت، حکمت، عدالت و ربوبیت فراگیر خداوند برای همگان ایفا گردد.

ج) ارزیابی و بازخوانی معرفت‌محور

پاسخ مبتنی بر «پاداش اخروی» با تکیه بر عدالت الهی، وقوع رنج را با وعده جبران در آخرت توجیه می‌کند. اما اگر دقیق‌تر بنگریم، این تبیین با پرسشی اساسی روبه‌رو می‌شود: چه حکمتی دارد که خداوند بندگان را در دنیا به رنج می‌اندازد تا در آخرت به آنان پاداش دهد؟ اگر هیچ هدف معرفتی یا تربیتی در میان نباشد، چنین رفتاری از سوی خدای حکیم نه تنها بی‌وجه، بلکه عبث می‌نماید، زیرا خدای غنی و کریم می‌تواند بی‌هیچ رنجی همان خیرات را به انسان عطا کند.

بنابراین، وجود رنج در دنیا تنها هنگامی معقول است که غایتی درونی و معرفتی در خود داشته باشد، غایتی که بدون آن، وعده جبران اخروی صرفاً یک عوض قراردادی خواهد بود، نه بخشی از

یک نظام حکیمانه. از منظر رویکرد انباشتی معرفت‌محور، این غایت همان «کسب معرفت وجودی انسان نسبت به خود و خداوند» است. رنج صرفاً بهایی برای پاداش اخروی نیست، بلکه آموزگار معرفت و بیداری در همین دنیاست. در نتیجه، پاداش اخروی همان ثمره نهایی معرفتی است که در بستر تجربه رنج در دنیا آغاز می‌شود و در آخرت به کمال شهودی خود می‌رسد. بدین ترتیب، نظریه پاداش اخروی نه نفی می‌شود و نه به جبران صرف فروکاسته می‌شود، بلکه امتداد طبیعی و تکمیل‌کننده همین فرایند معرفت‌محور است.

جمع‌بندی نهایی پاسخ‌ها در چارچوب استدلال انباشتی معرفت‌محور

در یک جمع‌بندی از مباحث این بخش می‌توان گفت: از منظر قرآن و حکمت الهی، هیچ رخدادی در نظام آفرینش بی‌هدف نیست (مؤمن، ۱۱۵)، و غایت حیات انسانی در نهایت عبودیت آگاهانه و وصول به معرفت ربوبی است (ذاریات، ۵۶). در پرتو این اصل، رنج و شر نیز نمی‌توانند اموری صرفاً بی‌معنا، زائد یا گسسته از غایت آفرینش تلقی شوند، بلکه باید آن‌ها را در نسبت با فرایند هدایت، بیداری و معرفت‌افزایی انسان فهمید.

بررسی پاسخ‌های مرسوم به مسئله شر نشان داد که هر یک از آن‌ها بخشی از حقیقت را روشن می‌سازند، اما هیچ یک به‌تنهایی تبیینی کامل و نهایی از مسئله شر گزارف به دست نمی‌دهند. تبیین مبتنی بر ساختار عالم مادی، چگونگی وقوع برخی شرور را توضیح می‌دهد، اما از تبیین معنای وجودی آن‌ها فراتر نمی‌رود. پاسخ مبتنی بر اختیار، منشأ بخشی از رنج‌ها را روشن می‌کند، اما به‌تنهایی از عهده توضیح غایت رنج بر نمی‌آید. نظریه ابتلاء، بُعد تربیتی و بیدارکننده رنج را آشکار می‌سازد، اما اگر از افق معرفتی فراتر نرود، همچنان با پرسش از خیر نهایی رنج مواجه می‌ماند. تبیین مبتنی بر پاداش اخروی نیز تنها در صورتی از شائبه جبران صرف رها می‌شود که رنج دنیوی را جزئی از یک مسیر معنادار برای رشد و معرفت بداند. حتی خداباوری شکاکانه، با همه اهمیتش در یادآوری محدودیت شناخت بشری، صرفاً زمانی از حالت سلبی فراتر می‌رود که در منظومه‌ای ایجابی از حکمت و معرفت جای گیرد.

بر این اساس، امتیاز رویکرد انباشتی معرفت‌محور در آن است که این پاسخ‌ها را نه به مثابه تبیین‌هایی مستقل و پراکنده، بلکه به عنوان اضلاع یک منظومه واحد بازخوانی می‌کند. در این منظومه، معرفت‌زایی رنج هسته مرکزی است و سایر پاسخ‌ها در نسبت با آن معنا پیدا می‌کنند. بدین‌سان، ساختار عالم مادی، اختیار، ابتلاء، پاداش اخروی و حتی محدودیت معرفت انسان، همگی در خدمت تبیین این حقیقت قرار می‌گیرند که رنج می‌تواند انسان را از غفلت، خودبسندگی و توهم استقلال بیرون آورد و به آگاهی از فقر وجودی خویش و ربوبیت خداوند برساند.

از این منظر، رنج نقص نظام هستی نیست، بلکه بخشی از منطق حکیمانه آن است؛ زیرا انسان در بسیاری از موارد، تنها در متن محدودیت، فقدان، شکست، ابتلاء و ناتوانی است که حقیقت جایگاه خود را درمی‌یابد. این آگاهی صرفاً دانشی ذهنی یا گزاره‌ای نیست، بلکه نوعی معرفت وجودی و حضوری است که نسبت عبد و رب را در ژرفای جان انسان آشکار می‌کند و او را برای تحقق عبودیتی آگاهانه آماده می‌سازد.

از همین رو، ارزش این معرفت تنها در کارکرد انسان‌شناسانه آن خلاصه نمی‌شود، بلکه در نسبت مستقیم آن با غایت آفرینش نهفته است. اگر غرض از خلقت انسان عبودیت آگاهانه باشد، هر آنچه در مسیر تحقق این عبودیت نقش ایفا کند در نظام الهی واجد معنا و حکمت خواهد بود. رنج، در این چارچوب، نه صرفاً امری تحمل‌پذیر، بلکه در بسیاری موارد یکی از مهم‌ترین زمینه‌های بیداری، بازگشت، تذکر و تعمیق پیوند وجودی انسان با پروردگار است.

بدین ترتیب، پاسخ انباشتی معرفت‌محور می‌کوشد نشان دهد که شرور، بر خلاف آنچه در تقریر شرگزارف پنداشته می‌شود، رخدادهایی فاقد غایت نیستند، بلکه در افقی عمیق‌تر، در خدمت خیری برتر قرار دارند که همان شکل‌گیری معرفت وجودی و عبودیت آگاهانه انسان است. در این افق، رنج نه نشانه غیبت خداوند از جهان، بلکه می‌تواند نشانه‌ای از حضور حکیمانه او در تربیت وجودی انسان باشد.

نتیجه‌گیری

مسئله شرگزارف، در ظاهر، چالشی برای باور به خدای عالم و قادر مطلق است، اما در پرتو منابع قرآنی و روایی، و با تکیه بر تحلیل معرفت‌محور، می‌توان نشان داد که رنج و شر نه نشانه نقص در آفرینش، بلکه جلوه‌ای از حکمت الهی‌اند. بررسی پاسخ‌های رایج در سنت فلسفی و کلامی -از نظام احسن تا اختیار، آزمایش، پاداش اخروی و حتی خداواری شکاکانه- آشکار ساخت که هیچ یک از این پاسخ‌ها به‌تنهایی قادر به رفع کامل اشکال و یلیم رو نیستند. با این حال، هنگامی که در چارچوبی انباشتی و طولی بازخوانی شوند و نقش معرفت‌زایی شرور در مرکز این منظومه قرار گیرد، می‌توان تبیینی جامع و منسجم از مسئله شر ارائه کرد.

در این الگو، رنج‌ها و شرور نه رخدادهایی بی‌وجه و گزاف، بلکه ابزارهایی برای پرورش معرفت‌اند، معرفتی که انسان را به ضعف وجودی خویش و نیاز بنیادین به خدای خویش آگاه می‌سازد. در پرتو این آگاهی، انسان به عبودیتی آگاهانه و هماهنگی با اراده الهی دست می‌یابد و بدین‌سان غایت آفرینش، یعنی معرفت ربوبی و عبودیت، تحقق می‌یابد.

پاسخ‌های سنتی هر یک در نسبت با این محور معنا می‌یابند: اختیار عرصه‌ای است که در آن انسان

در تجربه پیامد انتخاب‌های خویش معرفت اخلاقی می‌یابد؛ نظریه ابتلاء و آزمایش فرایندی است که ایمان نظری را به ایمان تجربی و حضوری تبدیل می‌کند؛ پاداش اخروی نه جبرانی قراردادی، بلکه تداوم و شکوفایی همان معرفتی است که در بستر رنج دنیوی آغاز شده است؛ و حتی خداباوری شکاکانه با تأکید بر محدودیت شناخت بشر در همین منظومه معنای تازه‌ای می‌یابد، زیرا آگاهی به جهل خویش مرتبه‌ای از معرفت است و انسان را به تواضع معرفتی و اتکای بیشتر بر حکمت الهی می‌رساند.

بدین ترتیب، «پاسخ انباشتی معرفت‌محور» تصویری از جهان ارائه می‌دهد که در آن رنج و شرور حلقه‌های ضروری در زنجیره معرفت و تکامل انسان‌اند. این رویکرد نه تنها با عدالت و خیرخواهی الهی ناسازگار نیست، بلکه آن‌ها را در سطحی ژرف‌تر معنا می‌کند: شرور زمینه ظهور خیر برترند، زیرا بدون تجربه رنج، معرفت به فقر وجودی و نیاز به خداوند حاصل نمی‌شود.

از این منظر، هیچ شری گزاف نیست؛ هر رنجی سهمی در فرایند معرفت‌افزایی و عبودیت دارد. جهان، به تعبیر قرآن، میدان «ابتلاء به معرفت» است و غایت آن شناخت حضوری و شهودی نسبت به ربوبیت خداوند است. چنین شناختی است که به زندگی معنا، به رنج ارزش و به ایمان استحکام می‌بخشد.

در نتیجه، برهان ویلیام رو در پرتو تئودیسۀ معرفت‌محور توان اقتناعی خود را از دست می‌دهد. وجود شرور با وجود خداوند نه تنها سازگار، بلکه شرط تحقق غایت الهی در آفرینش انسان است. زیرا انسان جز از رهگذر رنج به معرفتی نمی‌رسد که اساس عبودیت و کمال اوست.

■ تعارض منافع

■ نویسندگان هیچ‌گونه تعارض منافع‌ی گزارش نکرده‌اند.

فهرست منابع

- * قرآن کریم.
- ** نهج البلاغه. (بی‌تا). (شریف رضی، گردآورنده). دارالهجرة.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۸۵ ش). علل الشرایع. مکتبه داورى.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۰۶ ق). التوحید. جامعه مدرسين.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۲ ق). من لایحضره الفقیه. جامعه مدرسين.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۹۲ ق). الاشارات و التنبیها. منشورات بیدار.
- بحرانی، سید هاشم. (۱۳۷۴ ش). البرهان فی تفسیر القرآن (ج. ۲). مؤسسة البعثة.
- بروجردی، حسین. (۱۴۱۶ ق). جامع احادیث الشيعة. دارالکتب الإسلامية.
- پترسون، مایکل، هاسکر، ویلیام، رایسناخ، بروس، و بازیجر، دیوید. (۱۳۷۶ ش). عقل و اعتقاد دینی (احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، مترجمان). طرح نو.
- پلاتینگا، الوین. (۱۳۷۶ ش). فلسفه دین: خدا، اختیار و شر (محمد سعیدی مهر، مترجم). مؤسسه فرهنگی طه.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۰ ش). تفسیر موضوعی قرآن کریم (رحیق مختوم). اسراء.
- سیوطی، جلال‌الدین. (۱۴۰۴ ق). الدر المنثور فی تفسیر المأثور. دارالفکر.
- صدرالمتألهین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم. (۱۴۱۰ ق). الأسفار الأربعة. دار احیاء التراث.
- طباطبائی، محمدحسین. (۱۳۷۱ ش). المیزان فی تفسیر القرآن. دفتر انتشارات اسلامی.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۷ ق). تهذیب الاحکام. دارالکتب الإسلامية.
- طوسی، محمد بن حسن. (بی‌تا). التبیان فی تفسیر القرآن. دار احیاء التراث العربی.
- عبادی، احمد، و امدادی ماسوله، محمد. (۱۴۰۴ ش). خدا باوری و استدلال انباشتی. پژوهش‌های فلسفی و کلامی، ۲۷(۲)، ۳۵-۵.
- علم‌الهدی، علی بن حسین (سید مرتضی). (۱۴۱۱ ق). الذخیره. نشر اسلامی.
- عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰ ش). تفسیر العیاشی. المکتبة العلمية الإسلامية.
- فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله. (۱۴۰۵ ق). ارشاد الطالبین. مکتبه آیه‌الله مرعشی.
- فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ ق). مفاتیح الغیب. دار احیاء التراث.
- فیض کاشانی، ملا محسن. (۱۴۱۵ ق). تفسیر الصافی. مکتبه الصدر.
- قمی، علی بن ابراهیم. (۱۴۰۴ ق). تفسیر القمی. دارالکتب الإسلامية.
- کاپلستون، فردریک. (۱۳۷۶ ش). تاریخ فلسفه (غلامرضا اعوانی، مترجم). علمی و فرهنگی.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ ق). الکافی. دارالکتب الإسلامية.

مبینی، محمدعلی. (۱۳۹۷ ش). ثمرات معرفتی زمین برای هماهنگ شدن با خدا: یک تئودیسۀ اسلامی (پریسا شکورزاده، مترجم). در نعیمه پورمحمدی (سرپرست)، درباره شر: ترجمه مقالات برگزیده در فلسفه و الهیات شر (ج. ۱، صص. ۳۵۵-۳۷۸). مؤسسه فرهنگی طه.

مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ ق). بحار الأنوار. دار إحياء التراث العربی.

محمدزایی، قاسم. (۱۳۹۰ ش). کلام جدید با رویکرد تطبیقی. دانشگاه مفید.

محمدزاده، الهام، و نیرومند، رضا. (۱۳۸۹ ش). رهیافت ترکیبی در حل مسئله شر. پژوهش‌های فلسفی و کلامی، ۱۱(۳-۴)، ۹۹-۱۱۴.

مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۴۰۵ ق). تعلیقه علی نهایة الحکمة. مؤسسه در راه حق.

مطهری، مرتضی. (۱۳۸۸ ش). عدل الهی. صدرا.

مفید، محمد بن محمد بن نعمان (شیخ مفید). (۱۴۱۳ ق). الاختصاص. دارالمفید.

میرداماد، محمدباقر. (۱۳۵۶ ش). قبسات. دانشگاه تهران.

وین‌رایت، ویلیام جی. (۱۳۹۰ ش). فلسفه دین (علیرضا کرمانی، مترجم). مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

هاشمی، سید محسن، و محمدزایی، محمد. (۱۴۰۴ ش). بررسی و نقد دیدگاه پل درپیر در مسئله شر. پژوهش‌های فلسفی و کلامی، ۲۷(۴)، ۹۱-۱۱۴.

هیک، جان. (۱۳۷۶ ش). فلسفه دین (بهزاد سالکی، مترجم). الهدی.

References

The Noble Qur'an.

Nahj al-Balāghah. (n.d.). (Sharīf al-Raḍī, Compiler). Dār al-Hijrah. [In Arabic]

‘Alam al-Hudā, ‘A. b. Ḥ. (Sayyid Murtaḍā). (1990 AH). *Al-Dhakhīrah*. Nashr-e Islāmī. [In Arabic]

‘Ayyāshī, M. b. M. (2001). *Tafsīr al-‘Ayyāshī*. Al-Maktabah al-‘Ilmiyyah al-Islāmiyyah. [In Arabic]

Baḥrānī, S. H. (1995). *Al-Burhān fī Tafsīr al-Qur’ān* (Vol. 2). Mu’assasat al-Bi’tah. [In Arabic]

Burūjirdī, Ḥ. (1995 AH). *Jāmi‘ Ahādīth al-Shī‘ah*. Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. [In Arabic]

Copleston, F. (1997). *Tārīkh-e Falsafeh* (Gh. A‘wānī, Trans.). ‘Ilmī wa Farhangī. [In Persian]

- Fāḍil Miqdād, M. b. 'A. (1984 AH). *Irshād al-Ṭālibīn*. Maktabah-ye Āyatullāh Mar'ashī. [In Arabic]
- Fakhr al-Rāzī, M. b. 'U. (1999 AH). *Maḥāṣin al-Ghayb*. Dār Ihya' al-Turāth. [In Arabic]
- Fayḍ Kāshānī, M. M. (1994 AH). *Tafsīr al-Ṣāfi*. Maktabat al-Ṣadr. [In Arabic]
- Feinberg, J. S. (2004). *The many faces of evil: Theological systems and the problem of evil*. Crossway Books.
- Hāshimī, S. M., & Muḥammad Riḍā'ī, M. (2025). "Barresī va Naqd-e Dīdgāh-e Paul Draper dar Mas'aleh-ye Sharr." *Pažūhesh-hā-ye Falsafī va Kalāmī*, 27(4), 91–114. [In Persian]
- Hick, J. (1997). *Falsafeh-ye Dīn* (B. Sālkī, Trans.). Al-Hudā. [In Persian]
- Hume, D. (2007). *Dialogues concerning natural religion*. Oxford University Press.
- 'Ibādī, A., & Amdādī Māsūleh, M. (2025). "Khodābāvarī va Estedlāl-e Enbāshī." *Pažūhesh-hā-ye Falsafī va Kalāmī*, 27(2), 5–35. [In Persian]
- Ibn Bābawayh, M. b. 'A. (1986 AH). *Al-Tawḥīd*. Jāmi'ah-ye Mudarrisīn. [In Arabic]
- Ibn Bābawayh, M. b. 'A. (1991 AH). *Man lā Yaḥḍuruhu al-Faṭḥ*. Jāmi'ah-ye Mudarrisīn. [In Arabic]
- Ibn Bābawayh, M. b. 'A. (2006). *Ilal al-Sharā'i*. Maktabah-ye Dāwarī. [In Arabic]
- Ibn Sīnā, Ḥ. b. 'A. (1972 AH). *Al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt*. Manshūrāt Bīdār. [In Arabic]
- Jawādī Āmulī, 'A. (2001). *Tafsīr-e Mawḍū'i-ye Qur'ān-e Karīm (Rahīq-e Makhtūm)*. Asrā'. [In Persian]
- Kulaynī, M. b. Y. (1987 AH). *Al-Kāfi*. Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. [In Arabic]
- Mackie, J. L. (1955). Evil and omnipotence. *Mind*, 64(254), 200–212.
- Majlisī, M. B. (1983 AH). *Bihār al-Anwār*. Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
- Mīr Dāmād, M. B. (1977). *Qabasāt*. Dānishgāh-e Tehrān. [In Arabic/Persian]
- Miṣbāḥ Yazdī, M. T. (1985 AH). *Ta'līqah 'alā Nihāyat al-Ḥikmah*. Mu'assaseh-ye Dar Rāh-e Haq. [In Arabic/Persian]
- Mobini, M. A. (2013). Earth's epistemic fruits for harmony with God: An Islamic theodicy. In J. P. McBrayer & D. Howard-Snyder (Eds.), *The Blackwell companion to the problem of evil* (pp. 296–308). Wiley-Blackwell.
- Mobīnī, M. 'A. (2018). "Samarāt-e Ma'rifatī-ye Zamīn barā-ye Hamāhangī shodan bā Khodā: Yek Te'ūdise-ye Islāmī" (P. Shakūrzādeh, Trans.). In N. Pūr Muḥammadī (Ed.), *Dar bāreh-ye Sharr: Tarjomeh-ye Maqālāt-e Bargozideh dar Falsafeh va Ilāhīyāt-e Sharr* (Vol. 1, pp. 355–378). Mu'assaseh-ye Farhangī-ye Tahā. [In Persian]
- Mufid, M. b. M. b. N. (Shaykh Mufid). (1992 AH). *Al-Ikhtisās*. Dār al-Mufid. [In Arabic]
- Muḥammad Riḍā'ī, Q. (2011). *Kalām-e Jadīd bā Rūykard-e Taṭbīqī*. Dānishgāh-e

- Mufīd. [In Persian]
- Muḥammadzādeh, E., & Nīrūmand, R. (2010). "Rāhyāft-e Tarkībī dar Ḥall-e Mas'aleh-ye Sharr." *Pažūhesh-hā-ye Falsafī va Kalāmī*, 11(3–4), 99–114. [In Persian]
- Muṭahharī, M. (2009). *ʿAdl-e Ilāhī*. Ṣadrā. [In Persian]
- Peterson, M., Hasker, W., Reichenbach, B., & Basinger, D. (1997). *ʿAql wa Iʿtiqād-e Dīnī* (A. Narāqī & I. Sultānī, Trans.). Tarḥ-e Now. [In Persian]
- Plantinga, A. (1997). *Falsafeh-ye Dīn: Khodā, Ekhtiyār va Sharr* (M. Saʿīdī Mehr, Trans.). Muʿassaseh-ye Farhangī-ye Tahā. [In Persian]
- Qummī, ʿA. b. I. (1984 AH). *Tafsīr al-Qummī*. Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. [In Arabic]
- Reichenbach, B. (1980). Natural evils and natural law: A theodicy for natural evils. *Philosophy and Phenomenological Research*, 41(2), 221–227.
- Rowe, W. L. (1979). The problem of evil and some varieties of atheism. *American Philosophical Quarterly*, 16(4), 335–341.
- Rowe, W. L. (2007). *Philosophy of religion: An introduction*. Wadsworth.
- Ṣadr al-Mutaʿallihīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), M. b. I. (1989 AH). *Al-Asfār al-Arbaʿah. Dār Ihyaʾ al-Turāth*. [In Arabic]
- Suyūṭī, J. al-D. (1984 AH). *Al-Durr al-Manthūr fī Tafsīr al-Maʿthūr*. Dār al-Fikr. [In Arabic]
- Ṭabāṭabāʾī, M. Ḥ. (1992). *Al-Mizān fī Tafsīr al-Qurʾān*. Daftar-e Intishārāt-e Islāmī. [In Arabic]
- Trakakis, N. (2007). *The God beyond belief: In defence of William Rowe's evidential argument from evil*. Springer.
- Ṭūsī, M. b. Ḥ. (1987 AH). *Tahdhīb al-Aḥkām*. Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. [In Arabic]
- Ṭūsī, M. b. Ḥ. (n.d.). *Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qurʾān*. Dār Ihyaʾ al-Turāth al-ʿArabī. [In Arabic]
- Wainwright, W. J. (2011). *Falsafeh-ye Dīn* (ʿA. Kermānī, Trans.). Muʿassaseh-ye Āmūzishī va Pizhūhishī-ye Imām Khomeynī. [In Persian]