



## نقد اخلاقی پاسخ‌های فلسفه اسلامی معاصر (علامه طباطبایی و شهید مطهری) به مسئله شر

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۴/۰۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۵/۱۱

زهرا یحیی پور<sup>۱</sup>

نعیمه پورمحمدی<sup>۲</sup>

مالک حسینی<sup>۳</sup>

### چکیده

مسئله دیرپای شر، که خود شامل مجموعه‌ای از مسائل است، به طور کلی، به سه طریق تقریر شده است: (۱) مسئله منطقی شر (ناسازگاری منطقی وجود خدا و صفات او با وجود شر)؛ (۲) مسئله شاهدمحور شر (شر را شاهدهی علیه معقولیت خدا باوری دانستن)؛ (۳) مسئله آگزیستانسیال شر (ناسازگاری باورهای دینی با تجربه زیسته شخص). مهم‌ترین دفاعیه‌های فلسفه اسلامی معاصر (برگرفته از اندیشه‌های علامه طباطبایی و شهید مطهری)، که در پاسخ به مسئله منطقی شر مطرح شده، عبارت‌اند از (۱) موهوم بودن شر؛ (۲) عدمی بودن شر؛ (۳) نسبی بودن شر؛ (۴) ضرورت وجود موجودی که خیر آن بیش از شرش است (ضرورت شر قلیل در برابر خیر کثیر)؛ (۵) منشأ اثر بودن ماده در شرور؛ (۶) ضرورت شر برای تحقق خیر؛ (۷) ضرورت شر برای درک خیر؛ (۸) شر را حاصل جزءنگری دانستن؛ (۹) شر را حاصل دیدگاه انسان دانستن؛ (۱۰) شر را حاصل اختیار دانستن. از نظر فلسفه دین مدرن نقدهایی اخلاقی به دفاعیه‌ها و تئودیه‌های سنتی وارد شده که فلسفه اسلامی معاصر را نیز در بر می‌گیرد. نقدهای اخلاقی مانند (۱) دفاعیه‌پردازی شر؛ (۲) انفعال در برابر شر؛ (۳) نگاه ابزاری به انسان و رنج او؛ (۴) نقض خودمختاری انسان؛ (۵) غفلت از تنوع خصلت روانی انسان‌ها، غفلت از میزان، تنوع و پراکندگی رنج؛ (۶) غفلت از رنج حیوانات، کودکان و معلولان. بررسی این انتقادات لزوم اصلاح، تکمیل، ابداع و ارائه گونه‌های جدیدی از دفاعیه‌ها در فلسفه اسلامی را ضروری می‌سازد که به طور خاص به جنبه عملی شر نیز توجه داشته باشد.

### کلیدواژه‌ها

نقد اخلاقی، دفاعیه، شر، مسئله منطقی شر، فلسفه اسلامی معاصر، علامه طباطبایی، استاد مطهری

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.  
(z.yahyapour1@gmail.com)

۲. استادیار گروه فلسفه دین، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران. (نویسنده مسئول)  
(n.purmohammadi@urd.ac.ir)

۳. استادیار گروه فلسفه، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران.  
(malek.hosseini@yahoo.com)



**A Moral Criticism of Contemporary Islamic  
Philosophy's Responses (According to Tabatabai and  
Motahhari's Viewpoints) to the Problem of Evil**

**Zahra Yahyapour<sup>1</sup>**

**Reception Date: 2022/06/27**

**Naimeh Pourmohammadi<sup>2</sup>**

**Acceptance Date: 2022/08/02**

**Malek Hosseini<sup>3</sup>**

**Abstract**

There are three accounts of the problem of evil: (1) Logical problem of evil (The logical incompatibility between the existence of God and His attributes and the existence of evil); (2) The evidential problem of evil (Evil as evidence against the rationality of theism); (3) Existential problem of evil (Incompatibility between religious beliefs and a person's lived experience). The most important defenses proposed in contemporary Islamic philosophy (taken from the thoughts of Tabatabai and Motahhari) against the logical problem of evil are: (1) Evil is not real and is something imaginary; (2) Evil is of non-existence; (3) Evil is something relative; (4) The existence of a creature that its good is more than its evil is necessary; (5) The matter is the source of the evil; (6) The existence of evil is necessary for the existence of good; (7) The existence of evil is necessary for perceiving the good; (8) Evil is the result of not having a holistic look at the world; (9) Evil is the result of looking at the world from a human perspective; (10) Evil is the result of human free will. However, the modern philosophy of religion has raised strong moral objections to traditional defenses and theodicies, including contemporary Islamic philosophy. Accordingly, these defenses: (1) Somehow defend and legitimize the evil; (2) Have a passive and inactive position on the evil; (3) Have an instrumental look at the human and his suffering; (4) violate human autonomy; (5) Neglect the variety of psychological traits of human beings, and overlook the extent, diversity, and dispersion of sufferings; (6) Neglect the suffering of animals, children, and disabled people. Investigating these criticisms necessitates the need to modify, complete, invent and present new types of defenses in Islamic philosophy, ones that pay special attention to the practical aspect of evil.

**Keywords**

Moral Criticism, Defense, Evil, Logical Problem of Evil, Contemporary Islamic Philosophy, Mohammad Hossein Tabatabai, Morteza Motahhari

- 
1. Ph. D. Candidate in Islamic Philosophy and Kalam, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. (z.yahyapour1@gmail.com)
  2. Assistant Professor, Department of Philosophy of Religion, University of Religions and Denominations, Qom, Iran. (Corresponding Author) (n.purmohammadi@urd.ac.ir)
  3. Assistant Professor, Department of Philosophy, Iranian Research Institute of Philosophy, Tehran, Iran. (malek.hosseini@yahoo.com)

## مقدمه

انتقادات و هججه‌هایی از جانب الهیات مدرن به دفاعیه‌ها و تئودیه‌های الهیات سنتی وارد شده است که فلسفه و کلام سنتی اسلامی را نیز در بر می‌گیرد. مهم‌ترین دفاعیه‌های فلسفه اسلامی عبارت‌اند از: (۱) موهوم بودن شر؛ (۲) عدمی بودن شر؛ (۳) نسبی بودن شر؛ (۴) ضرورت وجود موجودی که خیر آن بیش از شرش است؛ (۵) منشأ اثر بودن ماده در شرور؛ (۶) ضرورت شر برای تحقق خیر؛ (۷) ضرورت شر برای درک خیر؛ (۸) شر را حاصل جزءنگری دانستن؛ (۹) شر را حاصل دیدگاه انسان دانستن؛ (۱۰) شر را حاصل اختیار دانستن. از نظر فلسفه دین مدرن نقدهایی اخلاقی به دفاعیه‌ها و تئودیه‌های سنتی وارد است، نقدهای اخلاقی همچون (۱) دفاعیه‌پردازی شر؛ (۲) انفعال در برابر شر؛ (۳) نگاه ابزاری به انسان و رنج او؛ (۴) نقض خودمختاری انسان؛ (۵) غفلت از تنوع خصلت روانی انسان‌ها، غفلت از میزان، تنوع و پراکندگی رنج؛ (۶) غفلت از رنج حیوانات، کودکان و معلولان.

با توجه به این که به طور کلی اندیشه سنتی، اعم از فلسفه اسلامی و کلام اسلامی، در حیطه پاسخ‌گویی به مسئله شر مورد هججه فلاسفه دین مدرن قرار گرفته است، و فلاسفه دین معاصر دفاعیه‌ها و تئودیه‌های سنتی را به دلیل اشکالات اخلاقی وارد بر آنها ناکارآمد می‌دانند، تحلیل و ارزیابی انتقادات وارد بر دفاعیه‌های فلسفه اسلامی امری ضروری است. زیرا در صورت صدق انتقادات مذکور بر پاسخ‌های مطرح‌شده، ابداع و ارائه‌گونه‌های جدیدی از دفاعیه‌ها در فلسفه اسلامی روزآمد، که ناظر بر برخی از اشکالات پیش‌گفته باشد، ضرورت دارد و این می‌تواند سرآغازی برای تحول و پیشرفت فلسفه اسلامی معاصر باشد.

## ۱. نقد اخلاقی دفاعیه‌های علامه طباطبایی و شهید مطهری

گاهی تئودیه اعم از دفاعیه محسوب شده و گاهی دفاعیه به طور تلویحی متضمن تئودیه نیز دانسته شده است. برخی از متفکران نیز در نقد دفاعیه‌ها و تئودیه‌ها تمایز چندانی میان آنها قائل نشده‌اند و در برخی مواضع، در هر دو مورد، اصطلاح تئودیه را به کار برده‌اند، یعنی به طور کلی کارآمدی تئودیه‌های گوناگون را که هر کدام پاسخی به یکی از جنبه‌های مسئله شر است بررسی نموده‌اند. طبیعی است در این صورت برخی از نقدهایی که به تئودیه‌ها وارد می‌دانند، در برخی موارد مشترک با تئودیه، دفاعیه‌ها را نیز در بر گرفته است. به عقیده برخی متفکران دیگر همچون جیمز وتزل نیز بهتر است

دفاعیه‌ها تئودیسۀ حداقلی نام گیرند. از این رو، همان نقدها را بر دفاعیه‌ها نیز، به عنوان تئودیسۀ محدود و نه صرفاً به عنوان یک دفاعیه، وارد دانسته‌اند. نیک تراکاکیس، اِون فیلز و جیمز وتزل اشکالات متعددی را از منظر اخلاقی به تئودیسۀ وارد می‌دانند.

### ۱-۱. اشکال دفاعیه‌پردازی شر

به تحلیل منتقدان، تئودیسۀ‌هایی که شر را مقدمۀ پیدایش خیر می‌شمارند، به دلیل چارچوب غایت‌شناختی‌ای که دارند، شر را جدی نمی‌گیرند. زیرا شری که برای رسیدن به غایت خیر به وجود آمده نباید چندان اهمیتی داشته باشد (وتزل ۱۳۹۷، ۱: ۵۸۳). از نظر وتزل، با این وصف، باید گفت تئودیسۀ‌پردازان هم‌دستی سربسته‌ای با وضع موجود شر دارند و نمی‌توانند از این اتهام فرار کنند که در حالی که بنا بوده شر را محکوم کنند، همچون دفاعیه‌پردازان شر عمل می‌کنند (وتزل ۱۳۹۷، ۱: ۵۷۳، ۵۷۶-۵۷۷). تئودیسۀ‌پردازان بنا نبوده، به بهانه یافتن دلیل خدا برای تجویز شرور، شر را کوچک و عادی جلوه دهند و حتی از آن تلقی خیر، لطف، برکت و نعمت داشته باشند. لوازم سخن تئودیسۀ‌پردازان در اینجا چیزی جز مشروعیت بخشیدن به شر، به رسمیت شناختن شر، مجوز دادن به شر و حتی هم‌دستی با شر و بالاتر از آن انکار شر و تبدیل شر به خیر نیست. این نوع نگاه باعث می‌شود مقولات اخلاقی ما اساساً دگرگون شود. زیرا شری که شر نباشد واقعاً شر نیست، بلکه خیر است (تراکاکیس ۱۳۹۷، ۱: ۵۱۲، ۵۲۴-۵۲۵؛ وتزل ۱۳۹۷، ۱: ۵۸۳).

بر اساس نقد مذکور هر نظریه‌ای که به نوعی شر را خیر یا مقدمۀ پیدایش خیر می‌شمارد شر را جدی نمی‌گیرد. این نقد را می‌توان ناشی از بی‌اعتنایی پاسخ‌ها به رویکرد عملی و پرداختن صرف به رویکرد نظری و انتزاعی به مسئله شر دانست. آنچه در این نقد به آن پرداخته شده این است که کسانی که مسئله شر را به فضای فلسفی انتزاعی محدود می‌کنند آماده‌اند خود را در هم‌دستی سربسته با وضع موجود شر ببینند، به این معنا که پرداختن به شر به شکل انتزاعی و تحمل آن به صورت عینی و ملموس با هم پیوند عملی دارند. به این ترتیب، از دید منتقدان، تئودیسۀ نظری محض دچار ناکامی اخلاقی و اشتباه عقلانی است و تئودیسۀ‌پردازان نمی‌توانند از این اتهام فرار کنند که با این که بنا بوده شر را محکوم کنند، اما مانند دفاعیه‌پردازان شر عمل می‌کنند.

از این رو، مهم است بدانیم در برابر وجود مستمر شر نیز چه فعالیت فلسفی‌ای می‌توان انجام داد. اگر منافع عملی دفاعیه و تئودیسۀ به طور کامل کنار گذاشته شود،

می‌تواند به منافع نظری دفاعیه و تئودیه نیز لطمه بزند، یعنی کاستی عملی و کاستی نظری می‌توانند پای یکدیگر را به میان کشیده و یک کاستی محسوب شوند. حاصل اشکال اخلاقی پیش‌گفته این است که اگر چنین نگاهی به شر داشته باشیم، به دیدگاهی اخلاقی درباره جهان می‌رسیم که در آن شر واقعاً وجود ندارد یا دست‌کم مقولات اخلاقی مرسوم ما اساساً دگرگون و بازخوانی می‌شوند. چون شری که چندان هم بد نباشد واقعاً شر نیست و دفاعیه‌پردازی نسبت به شرور دفاعیه‌ها را دچار معضل و اتهام عدم حساسیت اخلاقی و نیز شکاکیت اخلاقی می‌کند. بنابراین، به تحلیل منتقدان، معنای تراژیکی از زندگی به ما القا می‌کند که در عمل مفاهیم تقصیر و مسئولیت کاملاً برای ما بی‌ربط شوند. در چنین شرایطی ممکن است همچنان شرور جزئی را شر بدانیم، اما با این اوصاف جایی برای آن دست‌شهرایی که مریلین آدامز آنها را شرور وحشتناک می‌نامد - از جمله کودک‌آزاری و نسل‌کشی که قربانیان و عاملان خود را از انسانیت تهی می‌کنند ... و در نتیجه زندگی انسان را به بی‌معنایی فرومی‌کاهند - و همین‌طور شرور ساختاری باقی نمی‌ماند. از این منظر این نوع از شر هیچ خواهد بود، اگر ما شدت، گستردگی، خرابی و آسیب را ناچیز بشماریم و بی‌اهمیت انگاریم. به نظر می‌رسد به همین دلیل است که به دفاعیه‌ها یا تئودیه‌هایی که معتقدند خیرها بر شرها می‌چربند این نقد وارد شده که چرا شر را جدی نمی‌گیرند. از دید ناقدان اگر همین ویژگی‌های شر را که باعث می‌شود تا این حد بد و تکان‌دهنده باشد نادیده بگیریم، نمی‌توانیم شرور وحشتناک را جدی بگیریم و از آنها پیشگیری کنیم. در نتیجه، منتقدان معتقدند الهیاتی که به مسئله شری پاسخ می‌دهد که وحشتناک، ساختاری، عینی و تاریخی نیست، و رنج بشری را در پی ندارد، و انفعال در برابر شر می‌آورد، و از شر دفاعیه‌پردازی می‌کند و به نقش انسان در تولید و اصلاح شر بی‌توجه است، به کار حل بحران‌های اجتماعی نمی‌آید و نمی‌تواند پاسخی عمل‌گرایانه برای حل آنها نیز ارائه دهد.

از این رو، هرچند در سنت فلسفه اسلامی تا حدودی بر مسئولیت بشر در مبارزه با شر تأکید شده است، آنچه توجه به آن نیز ضروری به نظر می‌رسد، توجه به مرزبندی و تمایز میان خیر و شر برای صورت‌بندی هر نظریه‌ای در حل مسئله شر است. افزون بر این، رسالت دفاعیه‌ها رفع ناسازگاری میان وجود شر و وجود خدا و صفات او است، که به نظر می‌رسد این امر، به حکم غلبه بر مسئله شر، در برخی موارد با انکار خود شر - مثلاً در دفاعیه موهوم بودن شر - یا با نادیده گرفتن و فروکاستن واقعیت شر - مثلاً در دفاعیه عدمی بودن شر - همراه شده است. در دفاعیه موهوم بودن شر، از نظر علامه طباطبایی، «پیوسته شر، فساد و سایر نامالیمات در وجودات پنداری اشیاء است، نه در وجودات

واقعی آنها» (طباطبایی ۱۳۸۵-الف، ۵: ۶۱-۶۳). شهید مطهری نیز شرور را نیستی‌ها و گودال‌هایی می‌داند که ما در عالم توهم آنها را یک سلسله گودال‌ها و خلأها در هستی‌ها فرض می‌کنیم (مطهری ۱۳۸۷-ب، ۲۷۰-۲۷۱). شاید صرف چنین رویکردهایی به مسئله شر و غفلت از نتایج و لوازم ضمنی آنها و سایر جوانب مسئله، هرچند ناخواسته، باعث بروز اشکالات پیش‌گفته و محکوم شدن دفاعیه‌ها به جانب‌داری از شر، عادی جلوه دادن شر و... شود. ضمناً به نظر می‌رسد انکار واقعیت شر، وهمی یا عدمی خواندن آن و نظایر آن با متون مقدس ادیان الهی ناسازگار است که در آن با شرور به منزله اموری واقعی برخورد شده است. افزون بر این، مرگ و ظلمت در دفاعیه‌ها امری عدمی خوانده شده است: مرگ چیزی جز عدم حیات نیست، ظلمت چیزی جز عدم نور نیست، و امور عدمی از علت فاعلی بی‌نیاز است. به تعبیر دیگر، امور عدمی نیاز به خالق ندارد، حال آن که در قرآن کریم خدا هم خالق حیات و هم خالق موت، هم نور و هم ظلمت معرفی شده است. حاصل آن که ما معتقدیم تمام تأمل‌های فلسفی و الهیاتی واسطه پیدایش نوعی عمل اجتماعی و سیاسی خاص نیز می‌شوند. بنابراین دفاعیه یا تئودسیسه را تمرین نظری و علمی محض تلقی کردن، هرچند ناخواسته، به معنای فراهم ساختن جواز ضمنی شرور اخلاقی بی‌شماری است که در این عالم وجود دارد. به تعبیر دیگر، این اصل بنیادین وجود دارد که متن در جامعه مشارکت دارد.

### ۲-۱. اشکال انفعال در برابر شر

به باور تراکاکیس، اگر هر شری به نحوی به خیر برتر متصل باشد و ما به این مطلب باور (یا علم) داشته باشیم، نگرش ما به شر و رنج به نگرشی منفعلانه و قضا-قدری (تقدیرباورانه) فروکاسته می‌شود. در این صورت انگیزه‌ای برای انجام دادن کار خیر نخواهیم داشت، چراکه هر شری یا برای رسیدن به غایت خیری است یا مجازات گناهی است یا .... تراکاکیس می‌گوید: مثلاً اگر معتقد باشم طاعون مجازات گناه از سوی خدای عادل است، چرا باید با طاعون ویرانگر مبارزه کنم؟ یا اگر معتقد باشم خدا فقط از راه اختیار دادن به انسان‌ها برای ارتکاب شرور و حشتناک می‌تواند خیرهای برتر را حفظ کند، چرا باید با رژیم‌هایی که دست به نسل‌کشی می‌زند مبارزه کنم؟ اگر تصور کنیم شر کاملاً گزاف وجود ندارد، اخلاقیات و به طور خاص انگیزه ما برای انجام دادن کار درست تضعیف می‌شود (تراکاکیس ۱۳۹۷، ۱: ۵۱۲، ۵۱۹). جان هیک در کتاب شر و خدای عشق (Hick 1985, 334) که اکنون دیگر به کتابی کلاسیک تبدیل شده، چنین نظری را مطرح

می‌کند: اگر رنج مردم همواره یا مجازات عادلانه‌ای باشد که سزاوار آن هستند یا هدف سازنده‌ای برای تربیت اخلاقی آنها داشته باشد، شرایط به گونه‌ای خواهد شد که بدبختی انسان‌ها دیگر همدردی‌ای بر نمی‌انگیزد یا به تسلی‌بخشی، کمک و خدمت ایثارگرانه‌ای منجر نخواهد شد. چون اگر بنا باشد ما واکنش‌های دلسوزانه‌ای نشان دهیم، باید فرض ما این باشد که این رنج‌ها سزاوار نیستند یا برای فرد مبتلا ناگوارند. بنابراین، اگر دیدگاه تئودیه‌ها درست باشد، دیگر ما از دیگران دعوت نخواهیم کرد که برای نجات یک جنایتکار از تحمل مجازات عادلانه یا نجات یک بیمار از درمان دردناک فداکاری کنند (تراکاکیس ۱۳۹۷، ۱: ۵۱۹-۵۲۰).

فحوای اشکال مذکور چنین است که اگر هر شری به نحوی به خیر برتر متصل باشد - مثلاً در دفاعیه‌های علامه طباطبایی و شهید مطهری، گزاره‌هایی که شر را لازمه خیر کثیر، یا برای تحقق یا درک خیر ضروری می‌دانند - مانع از پرداختن به عمل اخلاقی می‌شود. اما به نظر می‌رسد شواهد تجربی فراوانی در رد ادعای منتقدان وجود دارد. افراد کارهای خیرخواهانه بزرگی انجام می‌دهند، در حالی که بسیاری از آنها دفاعیه‌ها یا تئودیه‌هایی نیز برای خود دارند. شاید همان طور که در دفاعیه‌های علامه طباطبایی و شهید مطهری نیز تا حدودی به آن پرداخته شده است، دلیل وجود شر می‌تواند این باشد که به انسان‌ها این قدرت را بدهد که به عمل اخلاقی یا کسب فضائل اخلاقی مبادرت ورزند (نک. مطهری ۱۳۸۵، ۵: ۶۵-۶۶؛ ۱۳۸۶، ۱۴۹-۱۵۳؛ نیز نک. الطباطبایی ۱۴۱۷، ۸: ۳۷-۳۸؛ طباطبایی ۱۳۷۴، ۸: ۴۴-۴۵). برای کسی که به این دفاعیه یا تئودیه قائل است، چنین گزاره‌ای نه تنها مانع از عمل اخلاقی نمی‌شود، بلکه به آن حکم می‌کند. در واقع، استدلال انفعال در برابر شر در نهایت برانگیزاننده چنین دفاعیه یا تئودیه‌ای می‌شود که مشارکت انسان‌ها در جهت زدودن شر را نیز در بر دارد. یکی از راه‌ها برای صورت‌بندی دفاعیه‌ای که عمل اخلاقی را نیز در بر دارد پرداختن به نظریه‌ای است که در آن دفاعیه مورد نظر همان چیزی باشد که ترغیب به عمل اخلاقی نیز می‌کند، که در این صورت دفاعیه هم رویکرد نظری و هم رویکرد عملی خواهد داشت. دفاعیه‌ها در صورتی که خوب صورت‌بندی شده باشند، می‌توانند این مقصود را نیز برآورده سازند.

از سوی دیگر، جهل به افعال الهی نیز دلیلی به دست نمی‌دهد که تردید کنیم باید از رنج هولناکی که به سادگی قابل پیشگیری است پیشگیری کنیم. برعکس، این امر دلیلی به ما می‌دهد تا از چنین رنجی پیشگیری کنیم. می‌دانیم که وظیفه اولیه انسان‌ها این است که حتی المقدور از چنین رنجی پیشگیری کنند. افزون بر مطالب پیش‌گفته، آموزه‌های ادیان

و کتب مقدس و نیز اخلاق به کاهش رنج انسان‌ها حکم می‌کند. تمام ادیان الهی و نیز خداپاوران با این مطلب موافق‌اند که انسان‌ها مکلف به کاهش رنج‌اند. همان‌طور که اُکانر (O'Connor 1995, 385) نیز پاسخ می‌دهد، چیزهای دیگری هست که می‌دانیم باعث می‌شوند کمک به دیگران را وظیفه اخلاقی خود بدانیم. مثلاً می‌دانیم اگر به کمک قربانیان بشتابیم، خوشحال می‌شوند و کمتر از حالتی که به آنها کمک نکنیم احساس بدبختی می‌کنند؛ می‌دانیم اگر چشم‌مان را به روی نسل‌کشی ببندیم، جهان در کل بدتر از حالتی می‌شود که ما مداخله نکنیم؛ و می‌دانیم که خدا می‌خواهد ما از نظر اخلاقی انسان‌های شریفی باشیم که در شرایطی از این دست خیرخواهی و مهربانی پیشه کنیم (نیز نک. تراکاکیس ۱۳۹۷، ۱: ۵۲۰، پاورقی).

لرنر (Lerner 2000, 98-101) تبیین دیگری از سخن اکانر مطرح کرده است: حتی در مواردی که رنج به امر خداست یا مجازات گناه است، وظیفه داریم در برنامه‌های خدا مداخله کنیم و به کمک فرد مبتلا بشتابیم. لرنر این سناریوی فرضی را مطرح می‌کند که خدا جک را که عمداً آتش‌سوزی به راه انداخته به صورتی که قابل پیش‌بینی است مجازات می‌کند، یعنی خانه جک را در حالی که خود جک در خانه است می‌سوزاند، و جیل که در کناری ایستاده به نجات جک می‌شتابد. او در استدلالش فرض می‌گیرد که جیل همواره باید سعی کند به جک کمک کند (نیز نک. تراکاکیس ۱۳۹۷، ۱: ۵۲۲، ۵۲۳، پاورقی).

کلمنت دُره راهبرد بسیار متفاوتی دارد که نشان می‌دهد خداپاوران ملتزم به تئودیسۀ خیر برتر چطور به این نوع اشکال پاسخ می‌دهند. دره می‌نویسد (نیز نک. تراکاکیس ۱۳۹۷، ۱: ۵۲۳، پاورقی):

آنچه نیاز است این است که تئودیسۀ پردازِ عاقل بتواند همزمان به این دو گزاره باور داشته باشد: (الف) اگر خدا رنجی را ایجاد کند که در خدمت غایاتی خیر باشد، کارش توجیه‌پذیر است، و (ب) اگر انسان با همین هدف رنجی ایجاد کند کارش توجیه‌پذیر نیست. (Dore 1974, 361)

او این تفاوت بین خدا و انسان را به اختصار D می‌نامد و در ادامه ادعا می‌کند تفاوتی که مدخلیتی در بحث دارد این است که خدا می‌داند Q صادق است، در حالی که ما صرفاً می‌توانیم باور داشته باشیم (یا ایمان داشته باشیم) که Q صادق است. Q: ارزش‌اهدافی که (به نظر تئودیسۀ پرداز) رنج در خدمت رسیدن به آنهاست، آن قدر بالا هست که بر آن رنج برتری داشته باشد. دره بعضی از انتقادهای واردشده به D را بررسی می‌کند و در بخش



پایانی مقاله خود تصدیق می‌کند که اگر ما می‌دانستیم که Q صادق است، تفاوت بین خدا و ما از بین می‌رفت و بر این اساس (همچون خدا) اخلاقاً موجه بودیم که مثلاً رنجی را ایجاد کنیم که واکنش مطلوبی در پی آن به وجود آید. بنابراین، دفاعیه‌هایی که شر را لازمه خیر کثیر، یا برای تحقق خیر، درک خیر، انجام عمل اخلاقی یا کسب فضائل اخلاقی ضروری می‌دانند، از اشکال انفعال در برابر شر مصون هستند.

**۱-۳. اشکال نگاه ابزاری به انسان و رنج او: بی‌توجهی یا بی‌حرمتی به کرامت انسانی**

از نظر تراکاکیس، تئودیه‌پردازان همواره نوعی چارچوب غایت‌شناختی را مطرح می‌کنند که در آن رنج وسیله‌ای برای غایتی از سوی خداست، غایت‌هایی مثل پرورش شخصیت، ایجاد مسئولیت یا ایجاد همدلی (تراکاکیس ۱۳۹۷، ۱: ۵۱۲، ۵۱۷). اما انتقاد اخلاقی‌ای که به چارچوب غایت‌شناختی تئودیه‌ها وارد می‌شود این است که به اشخاص نگاه ابزاری دارد و اشخاص را به خودی خود هدف نمی‌داند. به تعبیر دیگر، تئودیه‌ها گرایش دارند اشخاص را نه غایت فی‌نفسه بلکه وسیله‌ای برای غایتی خاص ببینند. این نقد و این تعبیر و اصطلاحات به امر مطلق کانت اشاره دارد، یعنی این اصل که «ما هرگز نباید به گونه‌ای عمل کنیم که انسانیت را خواه در خود و خواه در دیگران صرفاً ابزار بدانیم، بلکه باید همواره انسانیت را غایت بشماریم». اصل مذکور، که کانت معتقد بود اصل اساسی اخلاق است، اندیشه کرامت شخص را در خود دارد و قدر و ارزش مطلقی را که در انسانیت انسان‌ها وجود دارد در نظر می‌گیرد. بنابراین، از نظر تراکاکیس تئودیه متهم به بی‌توجهی یا بی‌حرمتی به انسانیت انسان است. تئودیه‌هایی که به نظر می‌رسد آشکارتر از بقیه گرفتار این مشکل باشند تئودیه‌هایی هستند که می‌گویند خدا اجازه می‌دهد فرد A به خاطر خیر برتر G رنج E را بکشد، حتی اگر A سهمی در G نداشته باشد یا آن را تجربه نکند. تئودیه‌هایی از این دست امر مطلق مورد نظر کانت را به استهزاء می‌گیرند. از نظر تراکاکیس اشکال کار تئودیه‌ها اینجاست که با افراد مبتلا به رنج به منزله عنصری کاملاً مصرفی رفتار می‌کنند، یعنی ارزش، کرامت، بهروزی و منافع آنها را قربانی منافع خیر برتری می‌کنند که هیچ ارتباطی به آنها ندارد. غایت فرض کردن شخص بماهو شخص به معنای آن است که به منافع و بهروزی شخص در همه زمان‌ها و به هر قیمتی حرمت نهیم و آن را حفظ کنیم، و این سخن بدین معناست که کرامت و ارزش شخص را نمی‌توان به سادگی قربانی یک خیر برتر یا نقشه خدا کرد یا آن را با چیزی معامله کرد (تراکاکیس

۱۳۹۷، ۱: ۵۱۳، ۵۲۵-۵۲۹).

بر اساس این نقد نیز گزاره‌هایی که چارچوب غایت‌شناختی دارند و به نوعی اساس آنها بر خیر استوار است و در آنها هر شری به نحوی به خیر برتر متصل است، به اشخاص نگاه ابزاری دارد و اشخاص را به خودی خود هدف نمی‌داند. این اشکال از سوی منتقدان و فیلسوفان معاصر دین به این صورت مطرح شده است که تئودیسه‌ها برای این که از نظر اخلاقی کافی باشند باید در عوض - با محوریت شخص رنجور<sup>۲</sup> - بگویند شخص A باید رنج E را به خاطر خیر برتر G تحمل کند که A بتواند در G سهم داشته باشد و آن را تجربه کند. یعنی باید فرض کنیم نوعی ارتباط ضروری (منطقی یا متافیزیکی) بین G و E وجود دارد، به گونه‌ای که تحقق G به دست خدا و اعطای G به A ممکن نبود مگر این که خدا اجازه می‌داد A رنج E را تحمل کند. منتقدان نامطلوب‌ترین وضع برای تئودیسه‌پرداز را وقتی می‌دانند که ارتباط ضروری از نوع مقتضی در کار نباشد؛ چون در آن صورت، رنج فرد برای تحقق خیر صرفاً مفید است، نه ضروری، و به این ترتیب فرد به عنصری مصرفی در نظامی تبدیل می‌شود که غایات و اهداف آن از اهداف انتخابی خود او بزرگ‌تر و با آنها بیگانه است. حال می‌توانیم فرض کنیم ارتباطی ضروری بین G و E وجود دارد. در این صورت، می‌توانیم تصور کنیم که بر اشکال استفاده ابزاری از فرد چیره شده‌ایم، چرا که در این سناریو درد و رنج E بیگانه راه برای تضمین خیر برتری است که هم برای شخص A و هم برای دیگران در نظر گرفته شده است.

منتقدان برای توضیح این مطلب چالش معروفی را در نظر می‌گیرند که ایوان در برابر آلیوشا در رمان *برادران کارامازوف* اثر داستایوفسکی طرح می‌کند:

تصور کن عمارت سعادت انسان را برمی‌سازی، با این هدف که تمام مردم دست آخر سعادت‌مند شوند و صلح و آرامش را به آنها ارزانی کنی، اما برای انجام دادن این کار ضروری و اجتناب‌ناپذیر است که فقط یک مخلوق بسیار کوچک تا سرحد مرگ شکنجه شود، همان طفل صغیری که با مشت کوچکش بر سینه خود می‌کوبد و این عمارت عظیم باید بر اشک‌های تقاص نیافته وی بنا شود. آیا موافقت می‌کنی در چنین شرایطی معمار این بنا باشی؟ به من بگو و حقیقت را به من بگو. آلیوشا به آرامی گفت: نه. رضایت نمی‌دهم. و آیا می‌توانی این را تصدیق کنی که افرادی که به خاطرشان آن عمارت را بنا می‌کنی بپذیرند که سعادتشان بر شالوده خون تقاص ناگرفته قربانی کوچکی بنا شود؟ و ضمن پذیرفتن آن تا ابد سعادت‌مند باقی بمانند؟ آلیوشا به آرامی گفت: نه، نمی‌توانم تصدیق کنم برادر.

(Dostoyevsky 1993, 282)

خیر برتر در این مورد سعادت انسان است، و از ما خواسته شده است تصور کنیم که این خیر فقط از راه شکنجه و مرگ یک کودک به دست می‌آید. در تحلیلی که خود تراکاکیس از این سناریو ارائه می‌دهد بیان شده است که همسو با شرط محوریت شخص رنجور فرض کنیم که خیر برتر سعادت انسان خیری است که حتی کودکی که قربانی شده نیز در آن سهم دارد (گرچه ایوان به صراحت چنین ارتباطی را بین سعادت مردم و سعادت این کودک برقرار نمی‌کند). با وجود این، این مواجهه با انسانیت افراد بسیار مبتذل و سطحی است. حتی اگر رنج کودک در این مسیر جبران شود، باز تردید داریم که آیا معمار این نظام واقعاً کودک را به خودی خود غایت می‌شمارد یا خیر، یعنی آیا او را انسانی می‌پندارد که انسانیت او ارزش و تقدس بی‌قید و شرط و مطلق و مقدس داشته باشد یا خیر. تراکاکیس معتقد است ما، برعکس، با انزجار و نفرت درباره نوع نگاه و رفتار با این کودک موضع‌گیری می‌کنیم. به همین دلیل است که آلیوشا که راهبی مؤمن است در پاسخ به دعوت ایوان می‌گوید که نمی‌پذیرد در چنین شرایطی معمار این عمارت باشد (تراکاکیس ۱۳۹۷، ۱: ۵۲۸-۵۲۹).

به بیان تراکاکیس، اگر طور دیگری نگاه کنیم، مسئله دقیقاً اینجا است که شخص اشکال‌کننده (مانند ایوان) داستان خیالی خود را به صورت یک دوراهی جا می‌زند: یا کودک رنج می‌برد و همه نجات می‌یابند، یا کودک رنج نمی‌برد و هیچ کس نجات نمی‌یابد. آلیوشا وقتی در پاسخ می‌گوید «نه»، کل نظامی را که ایوان ساخته رد می‌کند. به همین ترتیب، باید دوراهی مورد نظر شخص اشکال‌کننده را به عنوان امری نادرست رد کرد؛ این دوراهی از این جهت نادرست است که همان چیزی را که بر سر آن اختلاف است فرض می‌گیرد، یعنی این چارچوب غایت‌شناختی را که خدا شر را برای خاطر خیر برتر روا می‌دارد یا تحمیل می‌کند (تراکاکیس ۱۳۹۷، ۱: ۵۲۹، پاورقی).

بنابراین، در دفاعیه‌هایی که به بُعد هستی‌شناختی یا معرفت‌شناختی شرور می‌پردازند، در صورت برقراری ارتباطی ضروری میان وجود شرور و تحقق خیر یا درک خیر می‌توانند بر اشکال استفاده ابزاری از فرد چیره شوند. در دفاعیه‌های علامه طباطبایی و شهید مطهری، گزاره‌هایی که شر را برای تحقق خیر ضروری می‌دانند (نک. مطهری ۱۳۸۵، ۵: ۶۵-۶۶؛ ۱۳۸۶، ۱۴۹-۱۵۳؛ ۱۳۸۷، ب، ۲۷۰-۲۷۱؛ نیز نک. الطباطبایی ۱۴۱۷، ۸: ۳۷-۳۸؛ طباطبایی ۱۳۷۴، ۸: ۴۴-۴۵) یا درک خیر (نک. الطباطبایی ۱۴۱۷، ۸: ۳۷-۳۸؛ طباطبایی ۱۳۷۴، ۸: ۴۴-۴۵؛ نیز نک. مطهری ۱۳۸۶، ۱۷۲، ۱۶۳-۱۶۴، ۱۴۳-۱۴۴، ۱۴۶-۱۴۹؛ ۱۳۸۷، ب، ۲۷۶-۲۷۹؛ ۱۳۸۵، ۵: ۶۶)، مثلاً

صرف بیان این که اجزاء عالم نسبت به هم دارای ربط وجودی هستند، به گونه‌ای که یک نظام را تشکیل می‌دهند و شرط شکل‌گیری یک مجموعه تفاوت اعضاء یا اجزای تشکیل‌دهنده آن است و با اشیای همسان و یکنواخت مجموعه مورد نظر پدید نخواهد آمد (الطباطبایی ۱۴۱۷، ۸: ۳۷-۳۸؛ طباطبایی ۱۳۷۴، ۸: ۴۴-۴۵)، برای اثبات ضرورت وجود شرور و خیر بودن آنها در مقایسه با کل و مجموعه و خنثی نمودن استدلال مبتنی بر شر کافی نیست. همچنین، صرفاً با تکیه بر این که اگر در جهان همه چیز یکسان و همسطح بود، تحرک، تحول، سیر و تکامل و... نبود، چنان که اگر کوه و دره همسطح بودند دیگر نه کوهی وجود داشت و نه دره‌ای (مطهری ۱۳۸۶، ۱۴۳-۱۴۴؛ نیز نک. مطهری ۱۳۸۷-ب، ۲۷۸-۲۷۹)، برای اثبات ضرورت وجود شرور کافی نیست، چراکه نقطه مقابل یکسانی و همسطحی تضاد و ناسازگاری نیست تا بدین وسیله وجود شرور ضروری و اجتناب‌ناپذیر باشد، بدین معنا که با وجود تفاوت نیز، تحرک، تحول، سیر و تکامل و... ممکن خواهد بود. یا این که با نظر به کل جهان ناچار هستیم بپذیریم که در نظام کل و توازن عمومی وجود فرازاها و نشیب‌ها، همواری‌ها و ناهمواری‌ها، تاریکی‌ها و روشنایی‌ها، رنج‌ها و لذت‌ها، موفقیت‌ها و ناکامی‌ها همه لازم است. بنابراین، وجود بدی‌ها و زشتی‌ها در پدید آوردن مجموعه زیبای جهان ضروری است (مطهری ۱۳۸۶، ۱۴۲-۱۴۳) و...؛ با تکیه صرف بر موارد پیش‌گفته تنها نوع مسئله یا طرح سؤال تغییر می‌کند. حال ممکن است این پرسش‌ها مطرح شود که آیا برای ساختن جهان متنوع و زیبا یا برای این که قدر دنیا و زندگی خود را بدانیم، باید افراد یا موجوداتی قربانی شوند و در ناکامی و رنج به سر ببرند؟ معیار انتخاب افراد قربانی، مثلاً کودک یا موجودی خاص، برای به نمایش گذاشتن جهان متنوع و زیبا چیست؟ همچنین، طبق دفاعیه علامه طباطبایی که شر را حاصل جزءنگری و نگرش محدود و بخش‌وار به عالم می‌داند، هر شری که در عالم تصور کنیم، از قبیل مرگ، فقر، نقص و...، نسبت به مورد خود شر است، اما نسبت به غیر موردش به خصوص نسبت به نظام جمعی و عمومی که در عالم جریان دارد خیر است. در ادامه می‌فرمایند پس هر چه خیر است معنای خیر بودنش این است که خداوند عنایتی به عین موردش داشته و آن مورد منظور بالذات بوده، و هر چه شر است، شر بودنش این است که خداوند خیر غیر موردش را خواسته و عنایت الهی اولاً و بالذات متوجه غیر مورد شده و قهراً نسبت به مورد باعث نقصان یا مرگ و امثال آن شده است (الطباطبایی ۱۴۱۷، ۱۳: ۱۸۵؛ طباطبایی ۱۳۷۴، ۱۳: ۲۵۶). اما این دفاعیه هیچ سهمی برای فردی که دچار شر و رنج شده قائل نمی‌شود، به این معنا که بر اساس این دفاعیه اگر

فردی دچار رنج و شری شده باشد، آن شر با نظر به کل عالم برای مجموعه خیر است، حال آن که خود شخص رنج‌دیده هیچ سهمی از آن خیر ندارد. علاوه بر موارد پیش‌گفته، توجه به این نکته نیز حائز اهمیت به نظر می‌رسد که حتی در صورتی که مانند شهید مطهری به نحوی سهمی برای فرد رنج‌دیده نیز در نظر گرفته شود (نک. مطهری ۱۳۸۶، ۱۴۶-۱۴۹؛ مطهری ۱۳۸۶، ۱۴۴)، هرچند اشکال بی‌توجهی به فرد رنج‌دیده رفع خواهد شد، اما ممکن است سؤال پیش‌گفته تکرار شود که بر اساس چه معیاری این بار آن فرد یا موجود انتخاب شده است؟ بنابراین، به نظر می‌رسد موارد پیش‌گفته به تنهایی برای توجیه و اثبات ضرورت وجود شرور کافی نیستند.

#### ۱-۴. اشکال نقض خودمختاری انسان

اِون فیلز برای بیان اشکال مورد نظر خود سناریویی را تشریح می‌کند: دانشمندی به نام روگ چیزی را کشف می‌کند که به نظر می‌رسد درمانی برای نوعی بیماری وحشتناک مانند هانتینگتون<sup>۳</sup> است. شکی نیست که اگر درمان موفقی برای این بیماری پیدا شود، رنج انسان‌ها را به میزان بسیاری کاهش می‌دهد. داروی کشف‌شده روی میمون‌ها مؤثر است، اما روگ متوجه می‌شود که ممکن است در انسان‌ها موجب کوری شود. او به شخصی نیاز دارد تا این موضوع را آزمایش کند. همان‌طور که انتظار می‌رود هیچ کس حاضر نمی‌شود این دارو روی او آزمایش شود. در نتیجه روگ به دستیارش می‌گوید که یک فرد بی‌خانمان - آقای وات - را بریاید و بر خلاف میلش از او به عنوان مورد آزمایشگاهی استفاده کند. متأسفانه وات کور می‌شود، اما از سوی دیگر روگ بر اساس همین آزمایش امکان اصلاح دارو را پیدا می‌کند تا دارو ایمن شود. زندگی هزاران نفر نجات می‌یابد. همچنین، از بخت خوب وات، روگ دست‌نیافتنی‌ترین آرزوی وات را برآورده می‌کند. از قضا دختر وات به بیماری هانتینگتون مبتلا است و روگ او را درمان می‌کند و علاوه بر این همه امکانات لازم را در اختیار وات قرار می‌دهد تا به رغم کوری تا حد امکان زندگی راحتی داشته باشد. اکنون به سادگی می‌توان تصور کرد که وات سرانجام در جمع‌بندی‌اش به این نتیجه می‌رسد که معامله خوبی کرده است: او خوشحال است بینایی خودش را به خاطر سلامتی دخترش فدا کرده است.

فرض کنید روگ از قضا می‌داند که دختر وات دارای ژن هانتینگتون است، اما نمی‌تواند وات را در این مورد قانع کند که دخترش به بیماری مبتلا خواهد شد. در نتیجه، وات به خواست خودش به آزمایش روگ تن نمی‌دهد، اما هنگامی که نشانه‌های بیماری در

دخترش بروز می‌کند و بیماری به دست روگ درمان می‌شود حق را به روگ می‌دهد. پرسش فیلز این است که آیا اقدام روگ، یعنی ربودن وات، هیچ ایراد اخلاقی نداشته است؟ تحلیل خود فیلز این است که رنج نابینایی وات اخلاقی نیست و خشنودی او از آنچه برایش رخ داده مبتنی بر تصویری غلط است. ممکن است قربانی، در اینجا وات، اصلاً نتواند تشخیص دهد که حقیقتاً قربانی شده است. ممکن است قربانی گرفتار جهل مرکب باشد یا اصولاً از منظری جز منظر اخلاقی به موضوع بنگرد و نتیجه بگیرد که در این معامله سود برده است. در اینجا روگ دلایل خوبی دارد که عملش را بر اساس تحلیل هزینه-فایده توجیه کند. علاوه بر این، می‌توانیم فرض کنیم که روگ بر اساس دغدغه‌مندی و عشق واقعی به بهروزی وات عمل می‌کند و آقای وات وقتی مجدداً به انگیزه و عمل روگ می‌نگرد، انگیزه‌های او را می‌فهمد و آنها را تأیید می‌کند و سرانجام با روگ هم‌منظر می‌شود. حتی در این صورت، باز هم داوری فیلز این است که نقصی اخلاقی در عمل روگ وجود دارد. کور کردن غیراختیاری وات نقض خودمختاری اوست که با هیچ یک از نعمات و الطاف پس از آن جبران نمی‌شود.

ارزیابی فیلز این است که شروری که به انسان می‌رسد همگی نقض خودمختاری انسان است، چون انسان‌ها بدون این که خود خواسته باشند به تحمل آن رنج‌ها تن می‌دهند و شکستن اختیار انسان چیزی نیست که با خیرات پس از آن جبران شود. از نظر فیلز چنین جهانی فاجعه‌بار است، جهانی کاملاً نظام‌یافته که در آن امور سرانجام خیر دارند، اما این خیرها به قیمت بی‌عدالتی قابل ملاحظه حاصل می‌آیند. این جهان به گونه‌ای است که خدا دلیلی قوی دارد که آن را به وجود نیاورد (فیلز ۱۳۹۷، ۱: ۵۴۰-۵۴۱، ۵۵۱-۵۵۴).

چنان که در نقدهای پیشین ذکر شد، به نظر می‌رسد دفاع مبتنی بر خیرهای برتر، روایت زیبایی‌شناسانه از وقوع شرور یا روایت مبتنی بر کسب معرفت، و روایت حصول خیرهای اخلاقی از وقوع شرور نیز، که در پاسخ‌های علامه طباطبایی و شهید مطهری به آنها اشاره شد، از گزند این نقد مصون نمانده‌اند. ارزیابی منتقدان در این باره این است که شروری که به انسان می‌رسند همگی نقض خودمختاری انسان است، چون انسان‌ها بدون این که خود خواسته باشند به تحمل آن رنج‌ها تن می‌دهند و برای سود مهمی در درد و رنج قرار می‌گیرند، به خصوص هنگامی که قرار است این سود و فایده به دیگران برسد. بر اساس سناریوی طرح‌شده، رنج‌های فرد یا از جهتی اجباری‌اند یا به طور مطلق اجباری‌اند. اگر کاری به این عنوان شناخته شده باشد که خطر نوعی از رنج را با خود دارد، و فرد با رضا و رغبت آن کار را پیگیری کند، رنجی که آن فرد متحمل می‌شود از جهتی اجباری

است، و اگر پیامدِ خطری شناخته‌شده نباشد، به طور مطلق اجباری است. از نظر فیلز، در این سناریو، رنج و آت به طور مطلق اجباری است و تا حدی که امکانش باشد، هم از طریق نقش‌آفرینی در دفع آسیبی بزرگ‌تر (مرگ دختر وات) و هم از طریق فراهم آوردن خیری بزرگ‌تر (خوشحالی وات از درمان دخترش و داشتن زندگی آسوده)، خنثی می‌شود. اما از نظر فیلز، حتی اگر ارزیابی خود آنها بعد از مشاهده خیر و برکت رنج در زندگی‌شان مثبت باشد، از نظر اخلاقی نمی‌توان این نقض خودمختاری انسان را نادیده گرفت.

چنان که سوئینبرن نیز اشاره کرده است، در پاسخ به این اشکال می‌توان گفت جایگاه خداوند متمایز از جایگاه سایر موجودات است و میان این دو تفاوت‌های بسیار مهمی وجود دارد: (۱) خدا در مقام علت و خالق تمام هستی، از جمله انسان‌ها، مالکیت، حاکمیت، سیطره و حقوق خاصی نسبت به انسان‌ها دارد که هیچ یک از انسان‌ها بر دیگری ندارند. همچنان که در سطح پایین‌تر والدین حقوقی نسبت به فرزندان خود دارند. نسبتی که به نوعی شخص با دیگری دارد، علت به رنج انداختن خود یا دیگران با هدف خیرخواهی است. در این سناریو، پزشک همان حقوق والدین بر شخص را ندارد. (۲) خدای عالم مطلق، قادر مطلق و خیرخواه محض، تمام خیرها و مصلحت‌های بندگان را می‌داند، بنابراین نیازی به همفکری یا کسب اجازه از آنان نخواهد داشت. از این رو، ممکن است از نظر خدای عالم مطلق که عاشق و خیرخواه بندگان است، مناسب باشد تجربه رنجی دردناک و قابل پیشگیری را به جهت کسب برخی خیرها تجویز کند، حال آن که انسان اخلاقاً مجاز نباشد چنین کاری را در قبال انسانی دیگر انجام دهد. در حالی که نقصان علمی و ناآگاهی پزشک از مصلحت‌ها و خیرهای موجود در نظر بیمار علت کسب اجازه پزشک از بیمار برای اعمال درمانی خاص است.

## ۵-۱. اشکال غفلت از تنوع خصلت روانی انسان‌ها، غفلت از میزان، تنوع و

### پراکندگی رنج

از نظر فیلز تئودیسسه‌ها می‌گویند هر شری یا در این دنیا به خیرات، برکات و نعماتی می‌رسد یا در حیات دیگر به بهترین شکل جبران می‌شود. اما با این فکر ساده‌انگارانه خویش نشان داده‌اند که هیچ اهمیتی به تنوع سنخ روانی انسان‌ها یا تنوع رنج نمی‌دهند و در این باره خام‌اندیش‌اند. این تئودیسسه‌ها فقط در جاهایی مقبول‌اند و کارکرد دارند که انسانی از لحاظ شخصیت و خصلت‌های روحی و روانی‌اش به پذیرش نوعی حیات پس از مرگ و جبران در آن حیات متمایل باشد یا تسلیم این شود که در همین زندگی غایتی خیر در انتظار

او و نزدیکانش است. بسیاری از مردم، به ویژه بر اساس ارزش‌ها و نوع تفکر مدرن، از جمله اصالت فرد و اصالت این جهان و این زندگی، نمی‌توانند این تئودسیسه‌ها را بپذیرند (فیلز ۱۳۹۷، ۱: ۵۵۵-۵۵۶).

از سوی دیگر، ماهیت رنج از رنجی به رنجی دیگر بسیار متفاوت است. برخی از رنج‌ها بسیار تحمل‌ناپذیر، پیش‌رونده و پیچیده‌اند و دائماً رنج‌های دیگر از دل آنها زاییده می‌شود، روی هم انباشته می‌شوند و پیش می‌روند، و چنان که به نظر می‌رسد با تئودسیسه‌های دم‌دستی و رایج درد این رنج‌ها دوا نمی‌شود. شواهدی که ما از انواع، میزان و پراکندگی رنج افراد بی‌گناه در اختیار داریم قویاً گویای این است که نمی‌توان همه آنها را در یک الگوی واحد عقلانی گنجاند. به بیان فیلز، رنج‌دیده‌های فراوان و بسیار بی‌گناهی با شرایط زندگی متفاوت، تجربه‌ها، تربیت‌ها و سرشت‌های روان‌شناختی متنوعی وجود دارند و بسیار نامحتمل است که خدا در این زندگی یا زندگی بعدی راهی پیدا کرده باشد که همه آن رنج‌ها بهترین وضع ممکن برای رسیدن به خیر و سعادت باشد (فیلز ۱۳۹۷، ۱: ۵۵۵-۵۵۶).

تأثیر این نقد بر گزاره‌های غایت‌گرایانه در دفاعیه‌های علامه طباطبایی و شهید مطهری، همچون ضرورت وجود شر برای تحقق خیر و مانند آن، این است که فقط در جاهایی مقبول‌اند و کارکرد دارند که انسانی از لحاظ شخصیت و خصلت‌های روحی و روانی‌اش تسلیم این شود که در همین زندگی غایتی خیر در انتظار او و نزدیکانش است. بنابراین، این اشکال اخلاقی ناشی از غفلت از تنوع روانی انسان‌ها یا غفلت از شرایط تاریخی و پراکندگی شر است. طبیعی است که با ارائه دفاعیه‌های متنوعی که پاسخ‌گوی تمام افراد با هر سنخ روانی باشد و، به تعبیر دیگر، با ملاحظاتی از قبیل تنوع و تکثر خصلت‌های روان انسانی، تغییر شرایط تاریخی، و تنوع بروز شر در میان حیوانات و انسان‌ها یا کودکان و بزرگسالان یا توانمندان و معلولان، و عدم اکتفا به الگوی واحد عقلانی در مورد تمام شرور، این دفاعیه‌ها از این اشکال اخلاقی مصون می‌مانند.

#### ۱-۶. اشکال غفلت از رنج حیوانات، کودکان و معلولان

رنج حیوانات، کودکان و بزرگسالانی که از نظر ذهنی یا روانی نابهنجارند، مسئله اخلاقی متمایزی را پیش می‌کشد. در خصوص رنج کودکان خردسال می‌توانیم شخصی را تصور کنیم که رنج وحشتناک او در سال‌های نخستین زندگی این امکان را به وجود آورده که رنج‌هایی که تحمل کرده باعث شکوفایی او در بزرگسالی شوند. اما موارد فراوانی نیز



سراغ داریم که در آنها شکوفایی رخ نمی‌دهد. شاید چشمگیرترین نمونه این حالت هنگامی است که رنج به زندگی کودک خردسال پایان می‌دهد (فیلز ۱۳۹۷، ۱: ۵۵۶-۵۵۷). همچنین می‌دانیم که بخش بزرگی از رنجی که کودکان خردسال تجربه می‌کنند به علت بیماری‌های وحشتناک، گرسنگی، فقر، خشکسالی، ناآرامی اجتماعی و جنگ است. اما این عوامل رنج به صورت تصادفی در زمین توزیع نشده‌اند، بلکه در جاهایی متمرکز شده‌اند که علت‌های شناخته‌شده‌ای دارند و به ویژه در کشورهای فقیر و توسعه‌نیافته حاکم‌اند. فیلز معتقد است هیچ دلیلی نداریم که باور کنیم لطمات بیماری و گرسنگی به تفاوت‌های شخصیتی حساس‌اند، به نحوی که این فرضیه تقویت شود که مثلاً کودکان خردسال در سوماتالی به طور طبیعی ویژگی‌های شخصیتی‌ای دارند که موجب می‌شود رنج شدید، به لحاظ ابزاری، برای رابطه صحیح آنها با خدا لازم باشد و این ویژگی‌های شخصیتی در آنها بیشتر از بچه‌های ثروتمند در کشورهای صنعتی یافت شود. نه فقط هیچ دلیلی نداریم که چنین چیزی را باور کنیم، بلکه دلایل بسیاری برای باور نکردن آن داریم (فیلز ۱۳۹۷، ۱: ۵۴۱-۵۴۲، ۵۵۷).

به همین ترتیب، ارزیابی رنج بیماران روانی دشوارتر است. دلیلش تا حد زیادی این است که تصور کردن ماهیت رنج بیماران روانی (خصوصاً کسانی که به اسکیزوفرنی، پارانویا، زوال عقل و افسردگی شدید مبتلا هستند) بسیار دشوار است، مگر این که خودمان جای آنها بوده باشیم یا تجربه بسیاری در مراقبت از این گونه افراد داشته باشیم. می‌توانیم با اطمینان نسبی بگوییم که بسیاری از کسانی که این بیماری‌ها را دارند رنج کمابیش لاینقطع و وحشتناکی را تحمل می‌کنند. این رنج از نوعی است که افراد مذکور بیشتر اوقات طبیعتاً قادر به ارزیابی سازنده رنج خود یا یادگیری از آن نیستند و امیدی به پایان آن نیز ندارند. در مورد بسیاری از آنان نیز فقط نوعی زندگی بازپسین می‌تواند به آنها امید رستگاری بدهد. با این همه، به بیان فیلز، دشوار بتوان روایتی ساخت که در آن چنین اشخاصی، که در زندگی بازپسین سلامت روانی‌شان را بازیافته‌اند، بتوانند به جایی برسند که از رنجی که تحمل کرده‌اند داستانی بسازند که در آن رنج تحمل‌شده نقشی اساسی در شکوفایی نهایی‌شان بازی کند. مطمئناً بسیار سپاس‌گزار خواهند شد که سلامت روانی‌شان را بازیافته‌اند و تاریکی از ذهن و روانشان رخت بریسته است، اما چگونه ممکن است این نوع رنج به مرحله‌ای اساسی در راه خوشبختی آنها تبدیل شود؟ (فیلز ۱۳۹۷، ۱: ۵۴۲، ۵۵۷-۵۵۸).

به طور کلی، با نظری اجمالی بر آثاری که در حوزه شر نگاشته شده‌اند، از جمله آثار

فلسفی علامه طباطبایی و شهید مطهری در فلسفه اسلامی معاصر، شاهد آن هستیم که این مبحث با محوریت انسان یا فارغ از لحاظ نمودن هر موجودی مطرح شده و از جنبه عقلی و فلسفی، و نه صرفاً نقلی، چندان گفتار مستقلی در خصوص حیوانات مشاهده نمی‌شود. به نظر می‌رسد پاسخ‌های ارائه‌شده به مسئله منطقی شر در عالم انسانی نیز کارکرد چندانی در حوزه حیوانات نداشته باشند، یا شاید به سختی بتوان کارکرد برخی از پاسخ‌ها را نشان داد. همچنین، دفاعیه‌های مطرح‌شده در سنت فلسفی علامه طباطبایی و شهید مطهری نسبت به رنج کودکان، بیماران و معلولانی که شرایط خاص‌تر و پیچیده‌تری دارند ناکافی به نظر می‌رسد، و یا بیماری، نابینایی و نقص عضو (معلولیت) به عنوان مصادیق شر عدمی ذکر می‌شوند که به نظر می‌رسد چندان پاسخ‌گوی این نوع از شرور نیست. هنگامی که دفاعیه‌ای از موهوم و عدمی بودن شر سخن می‌گوید، شروری مانند رنج کودکان و گسیختگی شخصیت بر اثر بیماری‌های عصبی و روانی در این دفاعیه‌ها جایی ندارند. بنابراین، پاره‌ای از اشکالات اخلاقی ناشی از غفلت از رنج حیوانات، کودکان و معلولان است. طبیعی است که اگر در امر دفاعیه‌پردازی نیز بکوشیم از این موارد غفلت نکنیم و به رنج حیوانات، کودکان و معلولان نیز پردازیم، دفاعیه‌ها دست‌کم از پاره‌ای از اشکالات اخلاقی مصون می‌مانند.

### نتیجه‌گیری

۱. به تحلیل منتقدان، هر نظریه‌ای که به نوعی شر را خیر یا مقدمه پیدایش خیر می‌شمارد شر را جدی نمی‌گیرد. از این منظر، لوازم سخن نظریه‌پردازان در اینجا چیزی جز مشروعیت بخشیدن به شر، مجوز دادن به شر، انکار شر و تبدیل شر به خیر نیست. در این صورت، مقولات اخلاقی مرسوم اساساً دگرگون می‌شوند. از این جهت، توجه به هر دو رویکرد نظری و عملی در دفاعیه‌ها ضروری به نظر می‌رسد.

۲. از دیدگاه الهیات مدرن، اگر هر شری به خیر برتر متصل باشد، نگرش ما به شر و رنج به نگرشی منفعلانه و تقدیرباورانه فروکاسته می‌شود. در ضمن مباحث، دلایلی در رد ادعای منتقدان مطرح شد، همچون آگاهی از وظیفه اولیه انسان‌ها در پیشگیری از رنج، توصیه‌های ادیان و کتب مقدس و نیز حکم اخلاق به کاهش رنج انسان‌ها و... از سوی دیگر، اگر دلیل وجود شر دقیقاً ترغیب و مبادرت به عمل اخلاقی باشد، اشکال مطرح‌شده رفع خواهد شد.

۳. از نظر منتقدان، تئودیه‌ها و دفاعیه‌ها اشخاص را نه غایت فی‌نفسه بلکه

وسیله‌ای برای غایتی خاص می‌بینند. بنابراین، برای این که از نظر اخلاقی کافی باشند باید سهمی از خیر برتر برای فرد رنج‌دیده نیز قائل شوند. همچنین، باید نوعی ارتباط ضروری میان تحقق خیر یا درک خیر و وجود شر و رنج برقرار باشد، به طوری که تحقق خیر، هم برای شخص و هم برای دیگران، بدون رنج ممکن نباشد و یا تنها راه ممکن باشد.

۴. از دیدگاه برخی از فیلسوفان دین، شروری که به انسان می‌رسد همگی نقض خودمختاری انسان است. در پاسخ به این نقد به خالقیت، مالکیت، حاکمیت و حقوق خاصی که خداوند نسبت به انسان‌ها دارد اشاره شد. همچنین بیان شد که ممکن است از نظر خدای عالم، قادر و خیر محض که به تمام خیرها و مصلحت‌های بندگان آگاه است و عاشق و خیرخواه آنهاست، مناسب باشد تجربه رنجی دردناک و قابل پیشگیری را برای کسب برخی خیرها تجویز کند.

۵. پاسخ‌های غایت‌گرایانه فقط در جاهایی مقبول‌اند و کارکرد دارند که انسانی از لحاظ شخصیت و خصلت‌های روحی و روانی‌اش به پذیرش آنها متمایل باشد. همچنین، ماهیت رنج از رنجی به رنجی دیگر بسیار متفاوت است. نیز ناقدان معتقدند شواهدی که از انواع، میزان و پراکندگی رنج افراد بی‌گناه در اختیار است قویاً گویای این است که نمی‌توان همه آنها را در یک الگوی واحد عقلانی گنجاند. از این جهت، با ارائه پاسخ‌های متنوع، دفاعیه‌ها از این اشکال اخلاقی مصون می‌مانند.

۶. مبحث شر در نظریه‌ها عمدتاً بدون توجه به رنج حیوانات، کودکان، بیماران، معلولان و بزرگسالانی که از نظر ذهنی یا روانی نابه‌جارند، و میزان کارکرد پاسخ‌ها در این حوزه‌ها مطرح شده است. بنابراین، با در نظر گرفتن این امر در دفاعیه‌پردازی، اشکال اخلاقی مذکور رفع خواهد شد.

پس از مرور دفاعیه‌های فلسفه اسلامی معاصر و نقدهای اخلاقی وارد شده بر آنها، به نظر می‌رسد با توجه به چالش‌ها، شبهات، مسائل و پرسش‌های جدید معاصران در مسئله شر و عدم روزآمد شدن پاسخ‌ها با توجه به شیوه‌های نوین طرح مسئله، دفاعیه‌های فلسفه اسلامی برای خنثی نمودن استدلال مبتنی بر شر ناکافی به نظر می‌رسد و شاید بتوان از لزوم بازنگری و تکمیل دفاعیه‌ها در برخی موارد سخن گفت. بنابراین، شکل‌گیری نقدهای مذکور می‌تواند مقدمه‌ای برای ایجاد گفتمانی در فلسفه اسلامی روزآمد باشد که ثمره آن تولید و گسترش گونه‌های جدیدی از دفاعیه‌ها است که علاوه بر توجه به جنبه نظری، دارای رویکرد عملی نیز هستند. آشکار است که در این صورت دفاعیه‌ها پاسخ‌گوتر، کارآمدتر و فضیلت‌مندانه‌تر خواهند بود و با انتقادهای و اشکالات کمتری مواجه

خواهند شد. بنابراین، می‌توان دفاعیه‌ها را، با حفظ مؤلفه‌های اساسی و ذاتاً ارزشمند الهیات اسلامی، فراهم‌کننده امکان‌های جدید برای پاسخ‌های فضیلت‌مندان‌تر در مواجهه با مسئله شر دانست که غالباً دفاعیه‌های دیگر را به نحو مفیدی بسط می‌دهد یا در صورت لزوم با ارائه سایر دفاعیه‌ها تکمیل می‌کند. به علاوه، دفاعیه‌ها باید منسجم باشند، و نیز با داده‌های آن سنت دینی که دفاعیه بر آن مبتنی است و نیز با داده‌ها درباره جهان سازگار باشد. بنابراین در زمینه صورت‌بندی نظریه‌ها و نظریه‌سازی، توجه همزمان به داده‌های نقل، عقل و تجربه راهگشا است.

### کتاب‌نامه

- اکبرزاده، حوران. ۱۳۸۳. «مسئله شر از نظر جی. ال. مکی و فلاسفه اسلامی». حکمت سینوی (مشکوٰۃ النور) ۲۴-۲۵.
- تراکاکیس، نیک. ۱۳۹۷. «ضد تئودیه». ترجمه حامد هاشمی. در درباره شر: ترجمه مقالات برگزیده در فلسفه و الهیات شر، ج ۱، به کوشش نعیمه پورمحمدی. قم: کتاب طه.
- حسینی، سید مرتضی، و حسین هوشنگی. ۱۳۹۰. «تقریری نو از مسئله شر بر اساس نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبایی». فلسفه و کلام اسلامی ۴۴(۱).
- الطباطبایی، السید محمدحسین. ۱۴۰۶ ق (۱۳۶۲ ش). *نهایة الحکمة*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی، التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
- الطباطبایی، السید محمدحسین. ۱۴۱۷ ق. *المیزان فی تفسیر القرآن*. ج. ۱، ۳، ۸، ۱۳. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- الطباطبایی، السید محمدحسین. ۱۴۲۸ ق-الف. «رسالة الإنسان فی الدنيا». در *الإنسان والعقيدة*. قم: باقیات.
- الطباطبایی، السید محمدحسین. ۱۴۲۸ ق-ب. «رسالة الانسان بعد الدنيا». در *الإنسان والعقيدة*. قم: باقیات.
- طباطبایی، سید محمدحسین. ۱۳۷۴. *المیزان فی تفسیر القرآن (تفسیر المیزان)*. ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی. ج. ۱، ۳، ۸، ۱۳. قم: دفتر انتشارات اسلامی، وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طباطبایی، سید محمدحسین. ۱۳۸۵-الف. *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. ج. ۵. تهران: صدرا.
- طباطبایی، سید محمدحسین. ۱۳۸۵-ب. *بداية الحکمة*. ترجمه و اضافات علی شیروانی. قم: مؤسسه انتشارات دارالعلم.
- طباطبایی، سید محمدحسین. بی‌تا. *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. ج. ۲. تهران: صدرا.
- فیلز، اون. ۱۳۹۷. «تئودیه در غرقاب اشک و آه». ترجمه مهدی خسروانی. در *درباره شر: ترجمه*

مقالات برگزیده در فلسفه و الهیات شر، ج. ۱، به کوشش نعیمه پورمحمدی. قم: کتاب طه.

مطهری، مرتضی. ۱۳۸۵. اصول فلسفه و روش رئالیسم. ج. ۵. تهران: صدرا.

مطهری، مرتضی. ۱۳۸۶. عدل الهی. تهران: صدرا.

مطهری، مرتضی. ۱۳۸۷-الف. مجموعه آثار. ج. ۱، ۶. تهران: صدرا.

مطهری، مرتضی. ۱۳۸۷-ب. توحید. تهران: صدرا.

مطهری، مرتضی. ۱۳۸۹. یادداشت‌ها. ج. ۳. تهران: صدرا.

مطهری، مرتضی. بی‌تا. اصول فلسفه و روش رئالیسم. ج. ۲، ۴. تهران: صدرا.

وتزل، جیمز. ۱۳۹۷. «آیا می‌توان از تئودیه پرهیخت؟ ادعای شرور جبران‌نشده». ترجمه نعیمه پورمحمدی. در درباره شر: ترجمه مقالات برگزیده در فلسفه و الهیات شر، ج. ۱، به کوشش نعیمه پورمحمدی. قم: کتاب طه.

Dore, Clement. 1974. "Do Theodicians Mean What They Say?". *Philosophy (London, England)* 49(190).

Dostoyevsky, Fyodor. 1993. *The Brothers Karamazov*. Translated by D. McDuff. London: Penguin. (Originally published in Russian in 1880).

Hick, John. 1985. *Evil and the God of Love*. Houndmills: Palgrave. (Originally published in 1966).

Lerner, Berel Dov. 2000. "Interfering with Divinely Imposed Suffering". *Religious Studies* 36(1).

O'Connor, David. 1995. "Hasker on Gratuitous Natural Evil". *Faith and Philosophy* 12(3).

## یادداشت‌ها

۱. برای مطالعه بیشتر در خصوص انواع دفاعیه‌های علامه طباطبایی و شهید مطهری نک.
  - موهوم بودن شر: طباطبایی ۱۳۸۵-الف، ۵: ۶۱-۶۳؛ الطباطبایی ۱۴۲۸-الف، ۵۰، ۵۱؛ طباطبایی ۱۴۲۸-ب، ۴۶؛ طباطبایی ۱۳۷۴، ۳: ۲۳۳؛ طباطبایی بی‌تا، ۲: ۲۰۳-۲۰۴، ۱۵۷-۱۷۳، ۱۸۵، ۲۰۰، ۲۰۱؛ مطهری بی‌تا، ۲: ۱۴۳-۱۴۴، ۱۶۴-۱۶۷؛ نیز رک. حسینی و هوشنگی ۱۳۹۰، ۱۳۷-۱۵۷؛ مطهری ۱۳۸۷-ب، ۲۷۰-۲۷۱.
  - عدمی بودن شر: الطباطبایی ۱۴۱۷، ۱۳: ۱۸۷؛ طباطبایی ۱۳۷۴، ۱۳: ۲۵۸، ۲۵۹: ۳: ۱۳۴، ۲۱۰؛ طباطبایی ۱۳۸۵-ب، ۳۱۳؛ الطباطبایی ۱۴۰۶، ۱۲۴، ۳۱۱؛ نیز نک. مطهری ۱۳۸۶، ۱۲۶-۱۲۹؛ مطهری ۱۳۸۵، ۵: ۶۲-۶۳؛ مطهری ۱۳۸۷-ب، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷؛ مطهری ۱۳۸۹، ۳: ۴۰۹؛ مطهری ۱۳۸۷-الف، ۱: ۱۵۰، ۱۵۳، ۱۵۷، ۱۵۸: ۶: ۹۲۸-۹۲۹.
  - نسبی بودن شر: الطباطبایی ۱۴۱۷، ۸: ۳۷؛ طباطبایی ۱۳۷۴، ۸: ۴۴؛ طباطبایی ۱۳۸۵-الف، ۵: ۲۰۹؛ نیز نک. مطهری ۱۳۸۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۷۱، ۱۷۲؛ مطهری ۱۳۸۵، ۵: ۶۲-۶۳؛ مطهری ۱۳۸۷-الف، ۱: ۱۴۹-۱۵۲: ۶: ۹۲۸، ۹۳۲؛ مطهری ۱۳۸۷-ب،

- ۲۵۵-۲۵۶، ۲۶۴-۲۶۵، ۲۶۹-۲۷۰.
- ضرورت وجود موجودی که خیر آن بیش از شرش است یا ضرورت شر قلیل در برابر خیر کثیر: الطباطبایی ۱۴۱۷، ۱۳: ۱۸۸؛ طباطبایی ۱۳۷۴، ۱۳: ۲۵۹-۲۶۱؛ طباطبایی ۱۳۸۵-ب، ۳۱۴؛ الطباطبایی ۱۴۰۶، ۳۱۳-۳۱۲، ۲۶۰؛ نیز نک. مطهری ۱۳۸۵، ۵: ۶۴-۶۵؛ مطهری ۱۳۸۷-ب، ۲۶۱-۲۶۲.
  - منشأ اثر بودن ماده: الطباطبایی ۱۴۰۶، ۳۱۳-۳۱۲؛ الطباطبایی ۱۴۱۷، ۱۳: ۱۸۸؛ طباطبایی ۱۳۷۴، ۸: ۶۰؛ ۱۳: ۲۵۹-۲۶۰؛ طباطبایی ۱۳۸۵-الف، ۵: ۲۰۹-۲۱۰؛ نیز نک. مطهری ۱۳۸۵، ۵: ۶۴، ۶۵-۶۶؛ مطهری ۱۳۸۷-ب، ۲۶۳-۲۵۸، ۲۷۰؛ مطهری ۱۳۸۶، ۱۲۶-۱۲۷، ۱۴۰-۱۴۱، ۱۶۴، ۱۷۰-۱۷۲.
  - ضرورت شر برای تحقق خیر: مطهری ۱۳۸۵، ۵: ۶۵-۶۶؛ مطهری ۱۳۸۶، ۱۴۹-۱۴۳؛ مطهری ۱۳۸۷-ب، ۲۷۶-۲۷۹؛ نیز نک. الطباطبایی ۱۴۱۷، ۸: ۳۷-۳۸؛ طباطبایی ۱۳۷۴، ۸: ۴۴-۴۵.
  - ضرورت شر برای درک خیر: الطباطبایی ۱۴۱۷، ۸: ۳۷-۳۸؛ طباطبایی ۱۳۷۴، ۸: ۴۴-۴۵؛ نیز نک. مطهری ۱۳۸۶، ۱۷۲، ۱۶۲-۱۶۳، ۱۴۳-۱۴۴، ۱۴۶-۱۴۹؛ مطهری ۱۳۸۷-ب، ۲۷۶-۲۷۹؛ مطهری ۱۳۸۵، ۵: ۶۶.
  - شر را حاصل جزءنگری دانستن: الطباطبایی ۱۴۱۷، ۱۳: ۱۸۵؛ طباطبایی ۱۳۷۴، ۱۳: ۲۵۶؛ نیز نک. مطهری ۱۳۸۶، ۱۷۲، ۱۴۲-۱۴۳، ۶۸؛ مطهری ۱۳۸۵، ۵: ۶۶؛ مطهری ۱۳۸۷-ب، ۲۷۰، ۲۷۱.
  - شر را حاصل دیدگاه انسان دانستن: مطهری ۱۳۸۶، ۶۷-۶۸، ۱۵۸؛ نیز نک. اکبرزاده ۱۳۸۳، ۷۳؛ طباطبایی ۱۳۷۴، ۱: ۱۹۸-۱۹۹.
  - شر را حاصل اختیار دانستن: طباطبایی ۱۳۸۵-ب، ۳۳۰-۳۳۲؛ الطباطبایی ۱۴۰۶، ۳۰۲-۳۰۳، ۳۰۵؛ الطباطبایی ۱۴۱۷، ۳: ۱۳۴؛ طباطبایی ۱۳۷۴، ۳: ۲۱۰؛ نیز نک. مطهری ۱۳۸۶، ۱۱۷-۱۱۸، ۱۱۸، ۱۷۲).

2. sufferer-centered requirement

3. Huntington's chorea