

مسئله شرور در جهان از نگاه علامه طباطبایی و آلون پلنتینگا (مقایسه و بررسی تطبیقی)

۱. امین براتی*: گروه معارف، تفسیر تطبیقی، دانشگاه المصطفی قم، قم، ایران

۲. زهرا پاک اندیش: گروه معارف، تفسیر تطبیقی، دانشگاه المصطفی قم، قم، ایران

* ایمیل نویسنده مسئول: abdalzahra133@gmail.com

چکیده

مسئله شرور یکی از پیچیده‌ترین و چالش‌برانگیزترین مسائل فلسفه دین است که در دو تقریر اصلی مطرح می‌شود: مسئله منطقی شر که مدعی ناسازگاری منطقی میان وجود خدای قادر مطلق، عالم مطلق و خیر محض با وجود شر است، و مسئله قرینه‌ای شر که وجود شر را دلیلی احتمالی علیه باور به خدا می‌داند. پژوهش حاضر با روش توصیفی-تحلیلی و رویکرد تطبیقی به بررسی دیدگاه دو متفکر برجسته می‌پردازد: علامه سید محمدحسین طباطبایی، فیلسوف و مفسر بزرگ اسلامی، و آلون پلنتینگا، فیلسوف تحلیلی معاصر مسیحی. علامه طباطبایی در چارچوب حکمت متعالیه، شرور را اموری عدمی، نسبی و لازمه نظام خلقت دانسته و با تکیه بر اصل نظام احسن و نظریه ادراکات اعتباری پاسخ تئودیه‌گونه ارائه می‌دهد. پلنتینگا با رویکرد فلسفه تحلیلی و در قالب دفاعیه اراده آزاد صرفاً در پی اثبات سازگاری منطقی وجود خدا با وجود شر است، بدون ادعای ارائه توجیه واقعی. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که هر دو متفکر با وجود تفاوت‌های عمیق روش‌شناختی و مبنایی، در دفاع از خدا باوری به نتایج همگرایی دست یافته‌اند؛ با این تمایز که طباطبایی رویکردی هستی‌شناختی-تئودیه‌ای دارد و پلنتینگا رویکردی منطقی-دفاعی.

کلیدواژگان: مسئله شر، علامه طباطبایی، آلون پلنتینگا، دفاعیه اراده آزاد، تئودیه، نظام احسن، شر عدمی، حکمت متعالیه

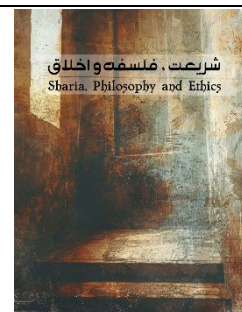
شیوه استناددهی: براتی، امین، و پاک اندیش، زهرا. (۱۴۰۴). مسئله شرور در جهان از نگاه علامه طباطبایی و آلون پلنتینگا (مقایسه و بررسی تطبیقی). *شریعت، فلسفه و اخلاق*، ۳(۲)، ۱۸-۱.

تاریخ ارسال: ۲۴ فروردین ۱۴۰۴

تاریخ بازنگری: ۲۲ خرداد ۱۴۰۴

تاریخ پذیرش: ۲۹ خرداد ۱۴۰۴

تاریخ چاپ: ۱ تیر ۱۴۰۴



© ۱۴۰۴ تمامی حقوق انتشار این مقاله متعلق به نویسنده است. انتشار این مقاله به صورت دسترسی آزاد مطابق با گواهی (CC BY-NC 4.0) صورت گرفته است.

The Problem of Evil in the Thought of Allama Sayyid Muhammad Husayn Tabataba'i and Alvin Plantinga (A Comparative and Analytical Study)

1. Amin Barati*: Department of Education, Comparative Interpretation, Al-Mustafa University of Qom, Qom, Iran
2. Zahra Pakandish: Department of Education, Comparative Interpretation, Al-Mustafa University of Qom, Qom, Iran

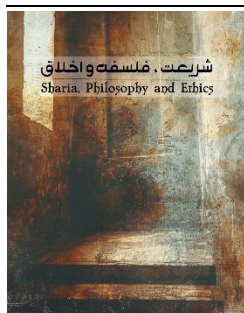
*Corresponding Author's Email: abdalzahra133@gmail.com

Abstract

The problem of evil is one of the most complex and challenging issues in the philosophy of religion, typically articulated in two principal formulations: the logical problem of evil, which claims a logical incompatibility between the existence of an omnipotent, omniscient, and wholly good God and the existence of evil; and the evidential problem of evil, which considers the existence of evil as probabilistic evidence against belief in God. The present study, employing a descriptive–analytical method with a comparative approach, examines the perspectives of two prominent thinkers: Allama Sayyid Muhammad Husayn Tabataba'i, a major Islamic philosopher and exegete, and Alvin Plantinga, a contemporary Christian analytic philosopher. Within the framework of Transcendent Philosophy, Tabataba'i interprets evils as privative, relative, and necessary features of the order of creation, and offers a theodicy-oriented response grounded in the principle of the best possible order and the theory of posited cognitions. Plantinga, adopting an analytic philosophical approach, advances the Free Will Defense, aiming solely to demonstrate the logical compatibility between the existence of God and the existence of evil, without claiming to provide an actual justification. The findings indicate that despite profound methodological and foundational differences, both thinkers converge in defending theism; however, Tabataba'i adopts an ontological–theodicean approach, whereas Plantinga employs a logical–defensive framework.

Keywords: *problem of evil, Allama Tabataba'i, Alvin Plantinga, Free Will Defense, theodicy, best possible order, privation theory of evil, Transcendent Philosophy*

How to cite: Barati, A., & Pakandish, Z. (2025). The Problem of Evil in the Thought of Allama Sayyid Muhammad Husayn Tabataba'i and Alvin Plantinga (A Comparative and Analytical Study). *Sharia, Philosophy and Ethics*, 3(2), 1-18.

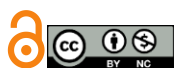


Submit Date: 13 April 2025

Revise Date: 12 June 2025

Accept Date: 19 June 2025

Publish Date: 22 June 2025



© 2025 the authors. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) License.

Extended Abstract

The problem of evil has long stood as one of the most enduring and formidable challenges to religious belief, especially because it appears to place the divine attributes of omnipotence, omniscience, and perfect goodness in tension with the manifest reality of suffering, injustice, natural catastrophe, moral corruption, and seemingly gratuitous pain in the world. In both Western philosophy of religion and the Islamic intellectual tradition, the issue has generated extensive debate precisely because it concerns not only abstract theology but also the intelligibility of divine action and the meaningfulness of faith in a world marked by affliction. In its classical logical form, the problem asks how God can be both willing and able to remove evil while evil nonetheless persists; in its evidential form, it argues that the sheer scale, intensity, and distribution of suffering render the existence of such a God improbable. These two formulations have shaped much of the modern debate, but the roots of the discussion are far older, extending from ancient philosophical reflections to contemporary analytic theology and Islamic metaphysics. The present study investigates this issue through a comparative examination of two highly influential thinkers from distinct intellectual worlds: Allama Sayyid Muhammad Husayn Tabataba'i, one of the most important modern Islamic philosophers and exegetes, and Alvin Plantinga, one of the most significant contemporary Christian analytic philosophers. The central aim is to determine how each thinker conceptualizes evil, how each responds to the challenge it poses to theism, and to what extent their responses converge or diverge in method, ontology, and theological implication. While Tabataba'i addresses the issue through a metaphysical and theodicean framework grounded in Islamic philosophy, Plantinga responds primarily through a logical defense rooted in modal reasoning and the value of free will. The comparative significance of this inquiry lies in showing that two very different traditions can arrive at overlapping conclusions in defense of theism while employing distinct conceptual tools and addressing different layers of the problem (1, 2, 10, 17).

Historically, the problem of evil has developed through several major phases, each deepening and refining the challenge. The ancient formulation associated with Epicurean reasoning framed the matter in a stark and memorable way: if God wishes to prevent evil but cannot, He is not omnipotent; if He can prevent evil but does not wish to, He is not wholly good; if He can and does wish to prevent it, then why does evil exist at all? This compact formulation continued to reverberate through later religious and philosophical discourse, receiving renewed articulation in modern European thought. In the modern period, the issue gained further precision in the context of empiricism and rational theology, especially through attempts to reconcile divine providence with devastating historical events such as natural disasters and mass suffering. By the twentieth century, the debate reached a decisive turning point with J. L. Mackie's influential logical formulation, which contended that the propositions "God is omnipotent," "God is wholly good," and "evil exists" are mutually inconsistent unless supplemented by additional premises. Mackie argued that the theist could not coherently maintain all three claims simultaneously, thereby making the existence of evil a strict logical refutation of classical theism. Soon afterward, however, Alvin Plantinga challenged this conclusion by arguing that the alleged inconsistency had never been demonstrated and that it was enough to show a possible scenario in which God and evil coexist without contradiction. Parallel to this Western trajectory, Islamic thought had long approached the problem through a different metaphysical grammar. Muslim theologians and philosophers did not ordinarily frame the issue solely as an incompatibility among divine attributes, but often in relation to divine justice, wisdom, providence, and the ontological status of evil itself. In that context, evil was frequently understood not as a positive created substance but as privation, deficiency, or the unavoidable correlate of a finite material order. These different historical trajectories are crucial because they reveal that the same problem does not always arise in identical conceptual terms across traditions, and therefore may require

different kinds of answers depending on the metaphysical and theological assumptions at work (2, 3, 5, 8, 9, 16).

Within the Islamic philosophical tradition, Tabataba'i develops a sophisticated and internally coherent account of evil by drawing on the principles of transcendent philosophy, especially the primacy of existence, the privative nature of evil, the relativity of evaluative judgments, and the doctrine of the best possible order. His starting point is ontological: what is fundamentally real in the external world is existence, while essences are conceptual abstractions formed in the mind. Since existence as such is good, evil cannot possess an independent positive ontological status; rather, evil is the absence of a due perfection or the privation of an appropriate mode of being. Blindness, ignorance, death, and destruction are thus not entities positively created as evil things; they are absences, losses, or deficiencies relative to a being's natural perfection. From this basis, Tabataba'i argues that evil cannot be directly attributed to God in the same way as being and perfection can, because God is the source of existence and positive reality, not of non-being as such. He also insists that evil is relative rather than absolute: what is harmful from one point of view may be beneficial from another, and many phenomena judged evil are only so in relation to particular interests, vulnerabilities, or limited perspectives. This line of reasoning culminates in his defense of the best possible order, according to which the created world is not the best because it is devoid of all suffering, but because it contains the greatest achievable proportion of good relative to the conditions of finite, material existence. Certain goods are inseparable from the possibility of suffering, conflict, decay, and loss; the removal of all such conditions would require the removal of the material world itself and many of the higher goods associated with development, agency, and embodied life. Tabataba'i further explains moral evil through human freedom, holding that wrongdoing arises from the misuse of volition rather than from divine intention. One of his most original contributions is his theory of *i'tibari* or posited perceptions, according to which many practical and value-laden concepts, including good and evil in their moral and social applications, do not simply mirror external reality as purely descriptive concepts do, but arise from human practical needs and normative orientation. This does not render them arbitrary, but it does complicate any attempt to treat evil as a single, simple, positive metaphysical object. Through these interconnected claims, Tabataba'i offers not merely a defensive strategy but an expansive theodicean vision in which evil is ontologically derivative, epistemically relative, morally significant, and ultimately incorporated within a wise and purposive cosmic order (4, 6, 7, 11, 14, 15, 18).

Plantinga, by contrast, deliberately avoids offering a full theodicy and instead formulates a defense whose aim is much more limited but also strategically powerful. He does not claim to know God's actual reasons for permitting evil, nor does he attempt to explain every instance of suffering within a providential scheme. His objective is simply to rebut the claim that theism and evil are logically incompatible. The core of his free will defense rests on the proposition that it is a great good for God to create significantly free creatures, that genuine freedom includes the possibility of choosing moral evil, and that even an omnipotent God cannot causally determine free creatures to always choose the good while they remain genuinely free. In this framework, divine omnipotence does not extend to performing logical impossibilities; just as God cannot create a square circle, He cannot actualize a world in which creatures are both significantly free and yet determined in every circumstance to choose only the good. Plantinga strengthens this defense through the notion of transworld depravity, according to which it is possible that every feasible free creaturely essence would go wrong at least once in some morally significant circumstance. If this is even possibly true, then God may have been unable to actualize a world containing free creatures and no moral evil, not because His power is deficient, but because the relevant state of affairs is not one that can be brought about without undermining the very freedom that makes moral goodness valuable. This argument proved highly influential because it shifted the burden of debate: the atheist defending the logical problem of evil must establish strict inconsistency, whereas the theist need only show a coherent possible scenario in which God and evil coexist. Plantinga acknowledges that this

defense is primarily directed at moral evil, and that natural evil raises further questions. In response, he entertains the logical possibility that natural evil could result from the actions of non-human free agents, such as fallen spiritual beings, although he does not insist upon this as established fact. More broadly, his larger philosophical project seeks to vindicate the rationality of Christian belief and to show that theism is not intellectually disqualified by the reality of suffering. The force of his defense was widely recognized, and even major proponents of the logical problem of evil conceded that the charge of strict contradiction had failed. In that sense, Plantinga's achievement was not to solve every aspect of the problem of evil, but to decisively weaken one of its most ambitious forms (3, 8, 9, 12, 13, 19-21).

The comparative analysis of these two thinkers reveals both striking commonalities and substantial differences. Both Tabataba'i and Plantinga defend the rational viability of theism in the face of evil, both assign a major explanatory role to creaturely freedom in the case of moral evil, and both reject the assumption that divine omnipotence means the power to bring about logically impossible states of affairs. Yet these similarities should not obscure the much deeper differences in the architecture of their responses. Tabataba'i offers an ontological and theodicean account: he seeks to explain what evil is, why it is not a positive reality attributable to God, how it functions within a graded and teleological order of existence, and why the world may still be the best possible total order despite containing suffering and deficiency. Plantinga offers a logical and defensive account: he does not redefine evil as privation or relativity, nor does he attempt to demonstrate that each evil serves a known divine purpose; instead, he argues that the existence of evil does not entail a contradiction in theistic belief. Tabataba'i addresses both natural and moral evil within one metaphysical framework grounded in Islamic ontology and cosmology, whereas Plantinga's principal achievement concerns the logical problem and focuses primarily on moral evil. Tabataba'i's theory of posited perceptions also opens an original line of analysis concerning the conceptual status of value judgments, while Plantinga's use of modal logic and possible-world semantics reflects the analytic tradition's concern with formal consistency and philosophical precision. Their intended audiences differ as well: Tabataba'i speaks not only to philosophers but also to believers seeking a spiritually meaningful understanding of suffering, whereas Plantinga addresses philosophers concerned with the defensibility of theistic propositions under rigorous logical scrutiny. For this reason, the two approaches are better seen as complementary than as mutually exclusive rivals. Plantinga neutralizes the charge of contradiction; Tabataba'i deepens the ontological and theological interpretation of suffering. At the same time, both approaches face limits. Plantinga's defense leaves the evidential and existential dimensions of suffering comparatively underdeveloped, while Tabataba'i's metaphysical treatment may appear too abstract to fully satisfy the phenomenological intensity of lived pain. Nevertheless, taken together, they demonstrate that the problem of evil cannot be reduced to a single question or answered by a single method; it is at once logical, ontological, moral, experiential, and theological (4, 7, 8, 10, 12, 16).

In conclusion, the comparative study of Tabataba'i and Plantinga shows that the problem of evil remains one of the richest and most multi-layered issues in philosophy of religion, but it also shows that serious and intellectually robust responses have emerged from very different traditions. Tabataba'i presents a comprehensive vision in which evil is privative, relative, and integrated into a wise cosmic order whose goods outweigh the deficiencies inseparable from finite existence, while Plantinga demonstrates with exceptional clarity that the existence of evil does not logically refute belief in God and that creaturely freedom provides a powerful explanatory basis for the possibility of moral evil. Their shared defense of theism does not erase their deep methodological differences; rather, those differences illuminate the diversity of ways in which religious thought can engage suffering without surrendering philosophical seriousness. The broader implication of this study is that the problem of evil should not be treated as a single argument with a single answer, but as a cluster of related questions requiring distinct yet potentially complementary forms of reflection. Logical coherence, metaphysical interpretation, moral anthropology, and existential meaning all have a place in any adequate

treatment of suffering. A fruitful path forward therefore lies not in forcing one tradition into the mold of another, but in allowing comparative philosophy to reveal how different intellectual inheritances can illuminate the same human and theological predicament from different angles.

مسئله شرور از کهن‌ترین و ماندگارترین چالش‌های فکری در برابر باور دینی است. این مسئله که گاه قوی‌ترین استدلال در رد وجود خدا نامیده شده، هم در حوزه فلسفه دین غرب و هم در کلام و فلسفه اسلامی، بحث‌های جدی و ارزنده‌ای را به خود اختصاص داده است. پرسش اصلی این است: اگر خدایی قادر مطلق، عالم مطلق و خیر محض وجود دارد که هم توانایی رفع شر را دارد، هم از آن آگاه است و هم می‌خواهد آن را از بین ببرد، پس چرا شر در جهان موجود است؟ از نظر فلسفی، این پرسش بنیادین از آن‌رو اهمیت دارد که مستقیماً به صفات الهی و رابطه خداوند با جهان مخلوق می‌پردازد. چگونه می‌توان هم‌زمان به وجود خدایی کامل و همه‌توان باور داشت و شاهد رنج‌ها، فجایع طبیعی، ستم‌ها و آلام بی‌شماری بود که هرروزه بر انسان‌ها و موجودات زنده فرود می‌آید؟

ریشه‌های این مسئله به یونان باستان بازمی‌گردد. اپیکور (۳۴۱-۲۷۰ ق.م) نخستین کسی بود که صورت‌بندی منسجمی از این چالش ارائه کرد و از آن برای زیر سؤال بردن خدا باوری یونانی استفاده نمود. او در قالب یک استدلال چهاروجهی پرسید: اگر خدا می‌خواهد شر را بردارد ولی نمی‌تواند، ناتوان است؛ اگر می‌تواند و نمی‌خواهد، بدخواه است؛ اگر هم می‌تواند و هم می‌خواهد، پس چرا شر موجود است؟ و اگر نه می‌تواند و نه می‌خواهد، چرا اصلاً او را خدا بنامیم؟ این صورت‌بندی ساده اما کوبنده، سنگ بنای تمام بحث‌های بعدی شد (1).

در دوره مدرن، دیوید هیوم در کتاب گفت‌وگوها درباره دین طبیعی (۱۷۷۹) این مسئله را با ادبیاتی پالوده‌تر و در چارچوب فلسفه تجربی انگلیسی مطرح کرد. او نوشت که اگر خدا شر را نه می‌خواهد رفع کند و نه می‌تواند، چرا او را خیرخواه مطلق و قادر مطلق بنامیم؟ لایب‌نیتس که پیش از هیوم می‌زیست، در کتاب تئودیهسه (۱۷۱۰) کوشیده بود نشان دهد که جهان موجود بهترین جهان ممکن است و خداوند از میان تمام جهان‌های ممکن همین را برگزیده؛ اما منتقدان، از جمله ولتر در داستان طنزآمیز کاندید، با به‌کارگیری زلزله لیسبون (۱۷۵۵) که هفتاد هزار نفر را کشت، این توجیه را به سخره گرفت.

در قرن بیستم، جی. ال. مکی (J. L. Mackie) در مقاله مشهور شر و قدرت مطلق (Evil and Omnipotence, 1955) قوی‌ترین صورت‌بندی منطقی این مسئله را ارائه داد و ادعا کرد که وجود خدا و وجود شر با یکدیگر ناسازگار منطقی هستند. استدلال او این بود که سه گزاره (۱) خدا قادر مطلق است، (۲) خدا خیر مطلق است، و (۳) شر در جهان وجود دارد، با هم ناسازگارند و نمی‌توانند همه با هم صادق باشند. اگر خدای با این صفات وجود داشت، شر نباید موجود می‌بود؛ اما شر موجود است؛ پس چنین خدایی وجود ندارد (2). این استدلال ده‌ها سال مرکز بحث‌های فلسفه دین بود تا این که آلوین پلنتینگا در ۱۹۷۷ با دفاعیه اراده آزاد نشان داد که آن ناسازگاری منطقی وجود ندارد.

پس از پلنتینگا، ویلیام رو (William Rowe) در ۱۹۷۹ تقریر قرینه‌ای یا احتمالاتی از مسئله ارائه داد. رو استدلال کرد که حتی اگر وجود خدا با وجود شر ناسازگار منطقی نباشد، شدت، حجم و توزیع رنج در جهان این باور را بسیار نامحتمل می‌سازد که خدایی خیرخواه مطلق وجود داشته باشد. او به‌ویژه بر رنج‌هایی تأکید کرد که هیچ هدف توجیه‌پذیری نمی‌توان برایشان یافت؛ رنج‌های کاملاً بی‌هوده، از جمله یک بچه آهو که در آتش‌سوزی جنگل می‌سوزد. این تقریر در قرن بیستم و بیست‌ویکم به مرکز بحث‌های فلسفه دین تبدیل شده است (3).

در سنت اسلامی، مسئله شر از همان قرون اولیه مورد توجه متکلمان و فیلسوفان بوده است. معتزله با اتکا به اصل عدل الهی و وجوب اصلاح معتقد بودند که خداوند واجب است بهترین کار ممکن را انجام دهد و آفرینش جهان موجود بهترین کار ممکن بوده است. اشاعره که مخالف معتزله بودند، از طریق نفی حسن و قبح عقلی استدلال می‌کردند که آنچه خدا انجام دهد، بالضروره خیر است. فیلسوفان اسلامی مسیر دیگری رفتند:

ابن سینا در الشفاء و اشارات، سهروردی در حکمه الاشراق، و ملاصدرا در اسفار اربعه، هر یک با تکیه بر این اصل که شر امری عدمی است، نه وجودی، پاسخ‌هایی فلسفی ارائه دادند که خداوند را از مسئولیت شرور مبرا می‌سازد (4, 5).

علامه سید محمدحسین طباطبایی (۱۲۸۱-۱۳۶۰ ش) این سنت را در دوره معاصر به اوج رساند. او در شهر تبریز متولد شد و پس از طی دوره تحصیلی در نجف اشرف نزد استادان بزرگی چون سید حسین بادکوبه‌ای در فلسفه و میرزا علی قاضی در عرفان، در قم مستقر شد. آثار فلسفی مهم او عبارت‌اند از: نه‌ایه‌الحکمه که متن پیشرفته فلسفه اسلامی است و مرحله دوازدهم آن به مسئله خیر و شر اختصاص دارد؛ بدایه‌الحکمه به‌عنوان متن مقدماتی؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم با پاورقی‌های ارزشمند استاد مطهری؛ و تفسیر بیست‌جلدی المیزان که حاوی بحث‌های کلامی - فلسفی عمیقی در این زمینه است. نوآوری اصیل علامه، نظریه ادراکات اعتباری است که نگاهی کاملاً تازه به ماهیت مفاهیم ارزشی، از جمله شر، ارائه می‌دهد (6, 7).

آل‌وین پلنتینگا (Alvin Plantinga, 1932) در میشیگان آمریکا متولد شد. پس از تحصیل در دانشگاه‌های میشیگان، کالوین و ییل، سال‌های طولانی استاد فلسفه در دانشگاه‌های کالوین و نوتردام بود و اکنون استاد بازنشسته دانشگاه نوتردام و دانشگاه اسکاتلند است. او یکی از سه چهره بنیان‌گذار جریان معرفت‌شناسی اصلاح‌شده (Reformed Epistemology) است که استدلال می‌کند ایمان دینی نیازی به پشتیبانی از استدلال‌های استدلالی ندارد و می‌تواند پایه و اساسی برای خود باشد. مهم‌ترین آثار او عبارت‌اند از: خدا و ذهن‌های دیگر (God and Other Minds, 1967)، ماهیت ضرورت (The Nature of Necessity, 1974)، خدا، آزادی و شر (God, Freedom, and Evil, 1977) و باور مسیحی موجه (Warranted Christian Belief, 2000). پیروزی دفاعیه پلنتینگا در مسئله منطقی شر تا آن‌جا بود که مکی خود در ۱۹۸۲ آن را پذیرفت (8, 9).

اهمیت مقایسه این دو متفکر از چند جهت است. اول، هر دو به سنت‌های دینی متفاوت تعلق دارند: علامه، مسلمان شیعی، و پلنتینگا، مسیحی پروتستان، است. دوم، روش‌شناسی آن‌ها کاملاً متفاوت است: علامه از حکمت متعالیه و عقل فلسفی اسلامی بهره می‌گیرد، در حالی که پلنتینگا از منطق موجّهات و معناشناسی جهان‌های ممکن استفاده می‌کند. سوم، نوع پاسخ آن‌ها متفاوت است: علامه تئودیسسه ارائه می‌دهد، در حالی که پلنتینگا دفاعیه. چهارم، هر دو در قرن اخیر بیشترین تأثیر را در دفاع از خدا باوری در برابر مسئله شر داشته‌اند: یکی در سنت اسلامی و دیگری در فلسفه تحلیلی غرب. پنجم، کتاب اختصاصی غلامعلی سنجر (10) با عنوان مسئله منطقی شر از دیدگاه علامه طباطبایی و آل‌وین پلنتینگا نشان می‌دهد این مقایسه در ادبیات فارسی نیز شروع شده، اما هنوز جای کار فراوان دارد.

پژوهش حاضر با پنج پرسش اصلی روبه‌رو است: نخست، تاریخچه و صورت‌بندی مسئله شر در فلسفه چیست؟ دوم، علامه طباطبایی چه پاسخی به این مسئله داده و مبانی آن کدام است؟ سوم، آل‌وین پلنتینگا چه پاسخی به این مسئله داده و چه ابزاری برای این کار به کار گرفته است؟ چهارم، نقاط اشتراک و افتراق این دو پاسخ کجاست؟ پنجم، ارزیابی انتقادی هر پاسخ چیست و کدام‌یک از نقاط قوت و ضعف بیشتری برخوردار است؟

مواد و روش‌ها

پژوهش حاضر از نظر هدف، بنیادی - نظری است و با روش توصیفی - تحلیلی و رویکرد تطبیقی - انتقادی انجام شده است. در روش توصیفی، دیدگاه‌های هر دو متفکر از منابع اولیه استخراج و با دقت و امانت بازنمایی می‌شود. هدف در این مرحله آن است که نه تنها نتیجه نهایی هر متفکر، بلکه فرایند استدلالی، پیش‌فرض‌ها و مبانی آن نیز به‌درستی بازسازی شود. در روش تحلیلی، مبانی، ساختار استدلالی و پیامدهای هر دیدگاه تجزیه

و بررسی می‌شود. در رویکرد تطبیقی، نقاط اشتراک و افتراق این دو دیدگاه شناسایی و در کنار هم قرار می‌گیرند. در رویکرد انتقادی، که تکمیل‌کننده سه مرحله پیشین است، نقاط ضعف و قوت هر رویکرد ارزیابی می‌گردد.

منابع اولیه پژوهش برای علامه طباطبایی شامل آثار فلسفی و تفسیری اصلی اوست: *نهایه‌الحکمه* که در مرحله دوازدهم آن به‌طور اختصاصی به مسئله خیر و شر پرداخته شده؛ *بدایه‌الحکمه* که سطح مقدماتی تری از همین مباحث است؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم، به‌ویژه جلد سوم که به مسائل هستی‌شناختی مرتبط می‌پردازد؛ و *المیزان فی تفسیر القرآن*، به‌ویژه ذیل آیاتی که به قضا و قدر، شر و اختیار مرتبط‌اند. برای آلوین پلنتینگا، منابع اولیه شامل: خدا، آزادی و شر (۱۹۷۷) که محور اصلی بحث دفاعیه اراده آزاد است؛ ماهیت ضرورت (۱۹۷۴)، فصل نهم، که چارچوب منطقی - موجهاتی را توضیح می‌دهد؛ خدا و ذهن‌های دیگر (۱۹۶۷) که نخستین تقریر از این دفاعیه را در بر دارد؛ و باور مسیحی موجه (۲۰۰۰) که مبانی معرفت‌شناختی پلنتینگا را تشریح می‌کند.

مهم‌ترین منابع ثانویه فارسی عبارت‌اند از: کتاب *مسئله منطقی شر* از دیدگاه علامه طباطبایی و آلوین پلنتینگا، نوشته غلامعلی سنجری (۱۰)، که از معدود پژوهش‌های اختصاصی در این حوزه است؛ مقاله «تقریری نو از مسئله شر براساس نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبایی»، نوشته حسینی و هوشنگی (۷)، در فصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران، که از متقن‌ترین مقالات فارسی در این حوزه است؛ مقاله «مقایسه راه‌حل مسئله شر از دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبایی با توجه به وجود مستقل و رابط»، نوشته وحیدی و شانظری (۱۱)، در مجله الهیات تطبیقی دانشگاه اصفهان؛ مقاله «بررسی و تحلیل شرور بی‌وجه از منظر علامه طباطبایی و استاد مطهری»، نوشته راه‌چمنی، علی‌زمانی و واعظی (۴)، در فصلنامه فقه و تاریخ تمدن؛ و کتاب خدا و مسئله شر، نوشته قدردان قراملکی (۱)، که یکی از جامع‌ترین آثار فارسی در این زمینه است.

مهم‌ترین منابع ثانویه انگلیسی عبارت‌اند از: مقاله «مسئله منطقی شر» از دانشنامه فلسفه اینترنت (IEP)، نوشته جیمز ییب (۳)، که تحلیلی جامع از صورت‌بندی‌های مختلف این مسئله ارائه می‌دهد؛ مقاله بنیادی مکی، «شر و قدرت مطلق» (Evil and Omnipotence, 1955)، که آغازگر بحث مدرن است (۲)؛ کتاب مکی، معجزه خدا باوری (The Miracle of Theism, 1982)، که در آن پذیرش شکست استدلال مکی آمده (۹)؛ مقاله هاوارد - اسنایدر (۱۲) که گواه پذیرش دفاعیه پلنتینگا در جامعه فلسفی است؛ و مقاله Ratio درباره دفاعیه اراده آزاد پلنتینگا که خلاصه‌ای دقیق از ادبیات علمی در این زمینه ارائه می‌دهد (۱۳).

چارچوب نظری این پژوهش بر دو تمایز اصلی استوار است که درک آن‌ها برای فهم تحلیل‌های بعدی ضروری است. تمایز اول، تمایز میان تئودیهسه (Theodicy) و دفاعیه (Defense) است. تئودیهسه واژه‌ای یونانی - لاتین است که لایب‌نیتس آن را رایج کرد و از دو واژه Theos (خدا) و Dike (عدالت) ترکیب شده است. یک تئودیهسه می‌کوشد دلیل واقعی خداوند برای اجازه دادن به وجود شر را توضیح دهد و ادعا دارد که علت واقعی را می‌داند. در مقابل، یک دفاعیه فقط می‌کوشد نشان دهد که تناقض منطقی میان وجود خدا و وجود شر برقرار نیست؛ برای این کار فقط نیاز است یک امکان منطقی ارائه شود، نه لزوماً یک واقعیت. این گزاره لازم نیست صادق باشد، فقط باید منطقاً ممکن باشد. علامه طباطبایی رویکرد تئودیهسه‌ای دارد و پلنتینگا رویکرد دفاعیه‌ای.

تمایز دوم، تمایز میان مسئله منطقی شر و مسئله قرینه‌ای شر است. مسئله منطقی شر مدعی تناقض منطقی است: وجود خدا و وجود شر به‌طور منطقی ناسازگارند؛ یعنی اگر یکی وجود داشته باشد، دیگری نمی‌تواند وجود داشته باشد. مسئله قرینه‌ای شر ادعایی ضعیف‌تر، اما همچنان جدی، دارد: حتی اگر وجود خدا و شر ناسازگار منطقی نباشند، شدت و حجم رنج در جهان این باور را به‌شدت بی‌احتمال می‌سازد که خدایی خیرخواه مطلق وجود داشته باشد. پلنتینگا صراحتاً می‌گوید دفاعیه اراده آزادش فقط ناظر به مسئله منطقی است و مسئله قرینه‌ای پاسخ جداگانه‌ای می‌طلبد (۳، ۸). این تمایز برای ارزیابی انتقادی پلنتینگا اهمیت بسیار دارد.

روش گردآوری اطلاعات در این پژوهش، کتابخانه‌ای و اسنادی است. پس از جمع‌آوری و مطالعه دقیق منابع اولیه و ثانویه، با روش تحلیل محتوا دیدگاه هر متفکر به تفصیل استخراج شده است. در مرحله بعد، با رویکرد تطبیقی، نقاط اشتراک و افتراق شناسایی شده و در نهایت با رویکرد انتقادی به ارزیابی هر دیدگاه پرداخته شده است. یکی از ملاحظات روش شناختی مهم این پژوهش آن است که آثار علامه طباطبایی عمدتاً به زبان عربی است و آثار پلنتینگا به انگلیسی؛ بنابراین، در استفاده از ترجمه‌ها کوشش شده از معتبرترین ترجمه‌های موجود استفاده شود و در موارد ابهام به متن اصلی مراجعه گردد.

مفاهیم کلیدی این پژوهش که باید از ابتدا روشن باشند عبارت‌اند از: شر (Evil/الشر) به معنای هر آنچه دردناک، زیان‌بار یا ناخوشایند است؛ شر اخلاقی (Moral Evil) که ناشی از اراده آزاد انسان‌هاست، مانند جنایت و ظلم؛ شر طبیعی (Natural Evil) که ناشی از عوامل طبیعی است، مانند زلزله و بیماری؛ تئودیس (Theodicy) به معنای توجیه راه‌های خداوند در برابر رنج؛ دفاعیه (Defense) به معنای نشان دادن سازگاری منطقی وجود خدا و شر؛ اراده آزاد (Free Will) به معنای توانایی انتخاب بدون اجبار؛ نظام احسن به معنای بهترین نظام ممکن از آفریدگار؛ شر عدمی به معنای عدم وجود کمال؛ ادراکات اعتباری به معنای احکام قراردادی ذهن انسان؛ جهان‌های ممکن (Possible Worlds) به معنای حالت‌های کامل ممکن جهان در منطق موجهات؛ و فساد جهان‌شمول (Transworld Depravity) به معنای تمایل لازمه موجودات آزاد به انتخاب شر در دست کم یک موقعیت.

نتایج

دیدگاه علامه طباطبایی درباره مسئله شر

علامه طباطبایی پاسخ خود به مسئله شر را در قالب چند اصل بنیادین از حکمت متعالیه تنظیم می‌کند. چارچوب کلی تفکر او آموزه اصالت وجود است که یکی از اصلی‌ترین نوآوری‌های ملاصدرا به‌شمار می‌آید. بر اساس اصالت وجود، آنچه در عالم خارج واقعاً موجود است، وجود است، نه ماهیت. ماهیت، یعنی آن مفاهیم کلی که ما با عقل از موجودات انتزاع می‌کنیم، صرفاً امری ذهنی است. این اصل پیامد مهمی برای بحث شر دارد: اگر همه موجودات خارجی وجود هستند و وجود بالذات خیر است، پس شر چیزی جز فقدان وجود یا فقدان کمال وجودی نمی‌تواند باشد. علامه در نهایت‌الحکمه، مرحله دوازدهم، که اختصاصاً به خیر و شر می‌پردازد، این استدلال را با دقت و تفصیل شرح می‌دهد (6).

تعریف دقیق علامه از مفاهیم خیر و شر چنین است: خیر چیزی است که هر موجودی بر حسب طبیعت خود آن را می‌طلبد، به سوی آن متوجه است و آن را دوست دارد. در این تعریف، واژگانی چون طلب، توجه و حب معنای اصطلاحی دارند و به اقتضای طبیعی هر شیء اشاره می‌کنند، نه به یک کنش آگاهانه. شر در مقابل خیر است و عبارت است از عدم ذات یا عدم کمال ذات. بنابراین، شر همواره یک عدم است، نه یک وجود. علامه این نکته را با یک تمایز مهم توضیح می‌دهد: شر بالذات، که عبارت است از خود فقدان ذات یا کمال (مثلاً کوری، نادانی، مرگ)؛ و شر بالعرض، که عبارت است از امر وجودی‌ای که موجب فقدان ذات یا کمال موجودی دیگر می‌شود. مثلاً آتش که موجب می‌شود خانه‌ای بسوزد، خودش بالذات شر نیست، زیرا خودش امر وجودی است، اما بالعرض نسبت به صاحب‌خانه که گرمای خانه‌اش را از دست داده، شر می‌باشد (6, 7).

از این تعریف، دو پیامد اساسی برای دفاع از خداآوری برمی‌خیزد که مهم‌ترین بخش‌های پاسخ علامه هستند. پیامد اول این است که شر به خدا نسبت ندارد. استدلال علامه چنین است: آنچه به خداوند نسبت می‌دهیم باید، اولاً، امری وجودی باشد، زیرا خداوند مبدأ وجود است و وجود می‌آفریند، و ثانیاً، باید نسبت ضرورت و وجوب داشته باشد، زیرا افعال خداوند ضروری هستند، نه اتفاقی. اما شر، اولاً، امری عدمی است یا منتهی به عدم می‌شود، نه وجودی؛ و، ثانیاً، امری امکانی است، نه ضروری. بنابراین، شر به خدا نسبت ندارد و اشکال ملحدان که خدا را آفریننده شر

می‌دانند، از بنیاد باطل است. علامه می‌نویسد: شر هر جا باشد، اولاً امری عدمی است و ثانیاً امری امکانی؛ در حالی که آنچه به خدا نسبت می‌دهیم، اولاً باید امری وجودی باشد و ثانیاً نسبت ضرورت داشته باشد. پس شر به خدا نسبت ندارد (6).

پیامد دوم این است که شر نسبی است، نه مطلق. مفهوم شر بدون مقایسه و نسبت معنا ندارد. زلزله به خودی خود نه خیر است، نه شر؛ از دیدگاه زمین‌شناسی یک فرایند طبیعی خنثاست؛ از دیدگاه زلزله‌زدگان شر است؛ و چه بسا از منظر مهندسان، اطلاعات مفیدی درباره ساختار زمین به دست می‌دهد. این نسبی بودن نشان می‌دهد که شر یک مفهوم اضافی و مقایسه‌ای است، نه یک واقعیت مستقل با هستی ذاتی خود. علامه با این استدلال نشان می‌دهد که وقتی از شر سخن می‌گوییم، در واقع درباره نسبت یک موجود با موجود دیگر سخن می‌گوییم، نه از یک امر واقعی مستقل (4). دومین محور پاسخ علامه، اصل نظام احسن است. خداوند بهترین نظام ممکن را آفریده است. این به معنای جهانی بدون هیچ شری نیست، بلکه به معنای جهانی است که در آن نسبت خیر به شر بیشترین مقدار ممکن است. مبنای این ادعا آن است که خیرات و شرور از هم تفکیک‌ناپذیرند؛ برخی شرور لازمه وجود خیرات مهم‌تری هستند و حذف آن شرور مستلزم حذف آن خیرات نیز خواهد بود. مثال کلاسیک علامه: آتش مایه گرما، پخت غذا، روشنایی و پیشرفت صنعت است. همین آتش، اگر به موضعی که نباید برخورد کند، می‌سوزاند. اگر بخواهیم آتش را به کلی حذف کنیم تا اثر سوختن از بین برود، آن خیرات بزرگ هم از بین می‌رود. بنابراین، شرور در نظام خلقت نقش دارند؛ این‌ها نه زوائد بی‌فایده، بلکه لوازم ضروری یک نظام کمال‌آفرین هستند (11، 14).

سومین محور پاسخ علامه، شر طبیعی را لازمه عالم ماده می‌داند. اساساً عالم ماده، عالمی است که در آن تراحم و تضاد اجتناب‌ناپذیر است. موجودات مادی هر یک برای بقا و رشد خود نیاز دارند و این نیازها گاهی با هم تعارض پیدا می‌کند. گرگ برای بقا باید بخورد و گوسفند برای بقا باید نخورده بماند؛ تراحم این دو لازمه وجود عالم مادی است. اگر این تراحمات نبود، عالم مادی دیگر عالم مادی نبود. بنابراین، سؤال درست این نیست که چرا خداوند جهان را بدون شر طبیعی نیافرید؛ بلکه سؤال صحیح این است که آیا جهان مادی با این شرور بهتر از جهانی بدون ماده است؟ و پاسخ علامه مثبت است: جهان مادی با تمام شرور، به دلیل خیرات بسیاری که در بر دارد، بهتر از عدم جهان مادی است (4، 11).

چهارمین محور پاسخ علامه، اختیار انسانی در توجیه شرور اخلاقی است. علامه، شرور اخلاقی، یعنی ظلم، جنایت، دروغ، جنگ و سایر بدی‌هایی را که انسان‌ها مرتکب می‌شوند، به اراده آزاد انسان نسبت می‌دهد. خداوند انسان را موجودی مختار آفرید تا بتواند از رهگذر انتخاب آزادانه خیر، به کمال واقعی دست یابد؛ کمالی که کمال انسان آزاد است، نه کمال ربات‌های برنامه‌ریزی شده. جایگاه رفیع انسان به عنوان خلیفه‌الله و صاحب مقام استخلاف، مستلزم آزادی انتخاب است. همین اختیار است که وقتی در مسیر نادرست به کار می‌رود، شرور اخلاقی پدید می‌آورد. علامه در تفسیر المیزان، ذیل آیه «ما اصابک من حسنه فمن الله و ما اصابک من سیئه فمن نفسك» از سوره نساء (آیه ۷۹)، این مبحث را با جزئیات کلامی - قرآنی تشریح کرده است (15).

مهم‌ترین نوآوری علامه در پاسخ به مسئله شر، که او را از سایر فیلسوفان اسلامی متمایز می‌کند، نظریه ادراکات اعتباری است. طبق این نظریه، که از ابتکارات اصیل علامه است، مفاهیم عملی چون خوب و بد، خیر و شر، باید و نباید، از جنس ادراکات اعتباری هستند. علامه در اصول فلسفه و روش رئالیسم توضیح می‌دهد که انسان دو دسته ادراک دارد: ادراکات حقیقی که از واقعیت خارجی حکایت می‌کنند و مطابق با آن هستند؛ و ادراکات اعتباری که ساخته‌های ذهن بشر برای تنظیم زندگی اجتماعی و رفع نیازهای عملی هستند. مفاهیم ارزشی، از قبیل حسن و قبح و خیر و شر، از دسته دوم‌اند. بنابراین، وقتی می‌گوییم زلزله شر است، یک حکم اعتباری ارزش‌گذارانه صادر کرده‌ایم، نه یک گزاره هستی‌شناختی مطلق درباره واقعیت. این مفاهیم اعتباری ریشه در واقعیت دارند، یعنی از نیازها و تمایلات طبیعی انسان برمی‌خیزند، و از این رو عقلانی هستند؛ اما حقیقی،

به معنای دقیق کلمه، نیستند. اگر شر یک مفهوم اعتباری است، نه حقیقی، آنگاه مسئله منطقی شر، که مبتنی بر واقعی دانستن مطلق این مفهوم است، پایه‌های خود را از دست می‌دهد (7, 14).

نتیجه کلی دیدگاه علامه را می‌توان چنین خلاصه کرد: شرور اموری عدمی‌اند، نه وجودی؛ از این رو به خداوند که مبدأ وجود است نسبت ندارند. شرور، امور نسبی هستند، نه مطلق؛ از این رو نمی‌توان با یک قضاوت مطلق گفت که این جهان شریر است. شرور لازمه نظام خلقت‌اند و از خیرات تفکیک‌ناپذیرند. شرور اخلاقی نتیجه اراده آزاد انسان هستند. و سرانجام، مفاهیم ارزشی اعتباری‌اند، نه حقیقی. همه این محورها در نظام فلسفه اسلامی با یکدیگر هماهنگ بوده و از یک مبنای مشترک، یعنی اصالت وجود، برمی‌خیزند.

دیدگاه آلون پلنتینگا درباره مسئله شر

پلنتینگا رویکردی کاملاً متفاوت با علامه دارد. او به جای آن که بکوشد دلیل واقعی وجود شر را توضیح دهد، صرفاً می‌کوشد نشان دهد که تناقض منطقی ادعایی مکی وجود ندارد. این تمایز میان دفاعیه و تئودیه برای پلنتینگا اساسی است. او در مقدمه کتاب خدا، آزادی و شر این تمایز را صریح توضیح می‌دهد: یک دفاعیه به گزاره‌ای نیاز دارد که منطقاً ممکن باشد. لازم نیست صادق باشد، لازم نیست باورکردنی باشد؛ فقط باید ممکن باشد (8). این رویکرد، اما، خطاب به منطقدانان است، نه به کسانی که در رنج می‌سوزند.

دفاعیه اراده آزاد پلنتینگا ساختاری مشخص دارد که در سه پایه می‌توان خلاصه کرد. پایه اول این است که آفریدن موجوداتی با اراده آزاد حقیقی ارزش بسیار بزرگی دارد. این ادعای ارزشی بنیادی است. دنیایی که موجوداتی با اراده آزاد در آن وجود داشته باشند و به‌طور آزادانه خیر را برگزینند، از دنیایی که در آن فقط ربات‌های اخلاقی وجود دارند که مجبور به عمل نیک هستند، به مراتب بهتر است. خداوند می‌توانست دنیایی بیافریند که در آن هیچ موجود آزادی وجود نداشته باشد؛ اما آن دنیا از نظر ارزش بسیار فروتر از دنیای حاضر بود. این ارزش‌گذاری مبنای اخلاقی - الهیاتی تمام دفاعیه است (8, 13).

پایه دوم آن است که خداوند با وجود قدرت مطلق، نمی‌تواند موجوداتی بیافریند که هم آزادانه عمل کنند و هم هیچ‌گاه شر نگیرند. این یک محدودیت منطقی است، نه محدودیت قدرت. قدرت مطلق به معنای توانایی انجام هر کار منطقاً ممکن است، نه انجام محالات منطقی. خدا نمی‌تواند مربع مدور بسازد، زیرا این محال منطقی است. همچنین آفریدن موجوداتی که هم آزاد باشند و هم همیشه مجبور به انتخاب خیر باشند، تناقض منطقی است. آزادی حقیقی یعنی امکان انتخاب هم خیر و هم شر؛ اگر موجود همیشه مجبور به انتخاب خیر باشد، آزاد نیست. این پاسخ پلنتینگا به استدلال مکی است که می‌گفت خدا می‌توانست موجوداتی بیافریند که همیشه آزادانه خیر را برگزینند.

پایه سوم، مفهوم ابتکاری فساد جهان‌شمول (Transworld Depravity) است. پلنتینگا این مفهوم را برای پاسخ به این سؤال مطرح می‌کند که چرا خداوند از میان تمام موجودات آزاد ممکن، آن‌هایی را نیافرید که همیشه آزادانه خیر را انتخاب می‌کنند؟ پاسخ پلنتینگا این است که چنین موجوداتی ممکن نیستند؛ هر موجود آزاد ممکن دست کم در یک موقعیت مهم، از نظر اخلاقی، شر را انتخاب می‌کند. فساد جهان‌شمول به این معناست: برای هر موجود آزاد ممکن X ، حداقل یک موقعیت مهم، از نظر اخلاقی، وجود دارد که اگر X در آن موقعیت قرار گیرد، به‌طور آزادانه شر را انتخاب می‌کند. اگر این از نظر منطقی ممکن باشد، آنگاه خداوند هیچ جهانی نمی‌توانسته بیافریند که در آن موجودات آزاد وجود داشته باشند، اما هیچ شر اخلاقی پدید نیاید؛ زیرا هر موجود آزاد ممکن دست کم در یک موقعیت، شر را انتخاب می‌کند (3, 8, 13).

نتیجه دفاعیه پلنتینگا این است: این گزاره منطقاً ممکن است که خداوند نمی‌توانسته جهانی بیافریند که موجودات آزاد در آن وجود داشته باشند و هیچ شر اخلاقی در آن پدید نیاید. اگر این گزاره ممکن است، یعنی تناقض منطقی میان وجود خدا، وجود اراده آزاد و وجود شر اخلاقی برقرار نیست. مکی برای اثبات ناسازگاری منطقی نیاز داشت این سه را ناسازگار نشان دهد. پلنتینگا با ارائه یک امکان منطقی نشان داد که این ناسازگاری

وجود ندارد. از نظر منطقی، برای ابطال یک ادعای ضرورت منطقی، کافی است یک ممکن نقیض آن نشان داده شود. پلنتینگا دقیقاً این کار را کرد (3).

درباره شرور طبیعی، مانند زلزله، سیل، بیماری و مرگ، پلنتینگا اذعان می‌کند که دفاعیه اراده آزاد در شکل اصلی‌اش به آن‌ها پاسخ نمی‌دهد. او دو راهبرد تکمیلی ارائه می‌کند. راهبرد اول: با الهام از آگوستین قدیس، پلنتینگا امکان منطقی این ادعا را مطرح می‌کند که شرور طبیعی ممکن است نتیجه سوءاستفاده موجودات ماورایی آزاد، مانند شیاطین، از اراده آزادشان باشد. این ادعا لازم نیست صادق باشد؛ اگر منطقاً ممکن باشد، برای یک دفاعیه کافی است. راهبرد دوم: تئودیه نتیجه خوش (Felix Culpa Theodicy) که در آثار متأخرتر پلنتینگا مطرح شده است. بر اساس الهیات مسیحی، تجسد مسیح و کفاره الهی، که بزرگ‌ترین خیر ممکن است، مستلزم آن است که گناه و رنج در جهان وجود داشته باشد. بنابراین، جهانی که دارای گناه، رنج، تجسد و رستاخیز است، از جهانی که هیچ کدام از این‌ها را ندارد، بهتر است. این تئودیه، که ریشه در سنت الهیاتی مسیحی دارد، بیشتر برای مسیحیان مستدل به نظر می‌رسد (8, 13).

پذیرش گسترده دفاعیه پلنتینگا در جامعه فلسفی، معیار مهمی برای ارزیابی موفقیت آن است. مکی، قوی‌ترین مدافع مسئله منطقی شر، در ۱۹۸۲ در کتاب معجزه خدا باوری نوشت: ما باید بپذیریم که پلنتینگا استدلال قبلی ما را رد کرده است (9). دانیل هاوارد - اسناید در ۱۹۹۹ گزارش داد که اکثر فیلسوفان پذیرفته‌اند که دفاعیه اراده آزاد مسئله منطقی شر را شکست داده است (12). Ratio (12) تصریح می‌کند: قبلاً فیلسوفان زیادی معتقد بودند خدا و شر ناسازگار منطقی هستند. دیگر چنین نیست. دفاعیه اراده آزاد آلون پلنتینگا مسئول عمده این تغییر است (13). این پیروزی نادر در تاریخ فلسفه است که رقیب اصلی خود شکستش را پذیرفته باشد.

مقایسه تطبیقی

بر اساس تحلیل‌های انجام‌شده در دو بخش پیشین، جدول زیر مقایسه منظم اصلی‌ترین وجوه اشتراک و افتراق دو دیدگاه را نشان می‌دهد:

جدول ۱: مقایسه تطبیقی دیدگاه علامه طباطبایی و آلون پلنتینگا در مسئله شر

محور مقایسه	علامه طباطبایی	آلون پلنتینگا
سنت فکری	حکمت متعالیه / فلسفه اسلامی	فلسفه تحلیلی / الهیات مسیحی
نوع پاسخ	تئودیه (توجیه واقعی)	دفاعیه (سازگاری منطقی)
تعریف شر	عدمی، نسبی، اعتباری	واقعی اما قابل توجیه
هستی‌شناسی شر	شر وجود بالذات ندارد	شر واقعی است اما سازگار با خدا
شر اخلاقی	اختیار انسان، نظام تکلیف	اراده آزاد و ارزش بنیادین آن
شر طبیعی	لازمه عالم ماده، نظام احسن	موجودات ماورایی آزاد (ممکن)
ابزار فلسفی	اصالت وجود، عدم، اعتبار	منطق موجبات، جهان‌های ممکن
معیار موفقیت	اثبات حکمت الهی واقعی	رفع تناقض منطقی (نه واقعی)
دامنه پاسخ	هر دو شر طبیعی و اخلاقی	عمدتاً شر اخلاقی
نوآوری اصلی	ادراکات اعتباری	فساد جهان شمول
مخاطب اصلی	مومنان و جویندگان حکمت	فیلسوفان منطقی‌گرا
نگاه به رنج	دارای معنا و حکمت الهی	سازگار با خدا (بدون توضیح دلیل)

منبع: تحلیل نگارنده بر اساس (6)، (8)، (10)

نقاط اشتراک اصلی این دو رویکرد عبارت‌اند از: نخست، هر دو بر نقش اراده آزاد انسان در شرور اخلاقی تأکید می‌کنند و هیچ‌یک مسئولیت این شرور را به خداوند نسبت نمی‌دهند. علامه از اختیار و پلنتینگا از free will سخن می‌گویند، اما هر دو بر این اصل توافق دارند که شرور اخلاقی پیامد اراده آزاد موجودات است، نه اراده خداوند. دوم، هر دو قدرت مطلق خداوند را به توانایی انجام امور منطقاً ممکن تفسیر می‌کنند، نه توانایی انجام محالات منطقی. سوم، هر دو نهایتاً از خداواری دفاع می‌کنند و باور به خدا را علی‌رغم وجود شر موجه می‌دانند. چهارم، هر دو به این نتیجه می‌رسند که مسئله شر نمی‌تواند دلیل قاطعی علیه وجود خدا باشد (10).

نقاط افتراق اساسی عبارت‌اند از: نخست، تفاوت در سطح پاسخ؛ علامه یک تئودیهسه ارائه می‌دهد که مدعی توضیح دلیل واقعی وجود شر در نظام الهی است، اما پلنتینگا یک دفاعیه ارائه می‌دهد که فقط ادعای سازگاری منطقی دارد. دوم، تفاوت در تعریف شر؛ علامه شر را عدمی، نسبی و اعتباری می‌داند، اما پلنتینگا واقعی بودن شر را می‌پذیرد و مقدمه خود بحث را تغییر می‌دهد. سوم، تفاوت در دامنه پاسخ؛ علامه هر دو نوع شر طبیعی و اخلاقی را پوشش می‌دهد، اما پلنتینگا صراحتاً می‌گوید دفاعیه‌اش عمدتاً ناظر به شر اخلاقی است. چهارم، تفاوت در روش‌شناسی؛ علامه از روش استدلال برهانی سنتی فلسفه اسلامی و پلنتینگا از ابزارهای مدرن منطق موجهات بهره می‌گیرد. پنجم، تفاوت در پیامد الهیاتی؛ علامه ادعا می‌کند که نظام الهی حکیمانه است و رنج‌ها معنا و هدف دارند، اما پلنتینگا این ادعا را نمی‌کند و فقط می‌گوید وجود رنج با وجود خدا سازگار است.

بحث

یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که هر دو متفکر پاسخ‌هایی ارائه داده‌اند که در حوزه‌های خود از نقاط قوت قابل توجهی برخوردارند، اما هیچ‌یک از انتقادات جدی مصون نمانده‌اند. بحث انتقادی این بخش در سه محور تنظیم شده است: ارزیابی دفاعیه پلنتینگا، ارزیابی تئودیهسه علامه، و تحلیل تطبیقی - تکمیلی.

مهم‌ترین نقطه قوت دفاعیه پلنتینگا، دقت منطقی و سخت‌گیری روش‌شناختی آن است. پلنتینگا تقریر مکی را از مسئله شر می‌پذیرد، مبانی منطقی آن را به دقت تحلیل می‌کند و سپس نشان می‌دهد که آن استدلال نمی‌تواند از وجود شر به نبود خدا نتیجه بگیرد. این کار با استفاده از ابزارهای پیشرفته منطق موجهات و معناشناسی جهان‌های ممکن انجام می‌شود که در قرن بیستم به بلوغ رسیدند. پلنتینگا با تمایز میان انواع مختلف ضرورت و امکان، و با استفاده از مفهوم جهان‌های ممکن، فضایی منطقی می‌گشاید که در آن وجود خدا و وجود شر به‌طور هم‌زمان می‌توانند صادق باشند. این دستاورد منطقی از نظر معیارهای فلسفه تحلیلی بسیار قوی است و پذیرش آن توسط مکی گواه این قدرت است.

اما دفاعیه پلنتینگا با انتقادات جدی روبه‌روست. انتقاد اول و اساسی این است که دفاعیه فقط مسئله منطقی شر را پاسخ می‌دهد و مسئله قرینه‌ای شر، که از ۱۹۷۹ با پژوهش رو مطرح شد و امروز مسئله اصلی در فلسفه دین است، بی‌پاسخ می‌ماند. وجود رنج‌های شدید، گسترده و پراکنده‌ای که هیچ هدف توجیه‌پذیر الهی نمی‌توان برایشان یافت، همچنان یک چالش جدی برای خداواری است. پلنتینگا خود این را می‌پذیرد که دفاعیه‌اش برای مسئله قرینه‌ای کافی نیست. بنابراین، پیروزی او یک پیروزی جزئی است، نه تمام. انتقاد دوم: مفهوم فساد جهان‌شمول، که محور دفاعیه پلنتینگا است، مستلزم پذیرش علم میانی (scientia media) خداوند است؛ یعنی خداوند می‌داند که اگر موجود آزاد X در موقعیت Y قرار بگیرد، چه انتخابی می‌کند، حتی اگر آن موقعیت هرگز واقعی نشود. این نوع علم الهی مناقشه‌برانگیز است و برخی الهی‌دانان آن را رد می‌کنند. بدون این فرض، دفاعیه پلنتینگا از کار می‌افتد (12). انتقاد سوم: پلنتینگا در پاسخ به شرور طبیعی به شیطان متوسل می‌شود. این راه‌حل برای کسانی که وجود شیطان را باور ندارند نامقبول است؛ و حتی برای باورمندان، اثبات این که همه شرور طبیعی نتیجه کار شیاطین است، بسیار دشوار است. انتقاد چهارم:

دفاعیه پلنتینگا پاسخی به رنج‌های تجربی و وجودی نمی‌دهد. گفتن این که وجود رنج از نظر منطقی با وجود خدا سازگار است، برای کسی که فرزندش را در تصادف از دست داده یا در زلزله‌ای خانه و زندگی‌اش را باخته، تسلیی نیست. این نقد نشان می‌دهد که بین مسئله نظری شر و مسئله عملی شر تفاوت بنیادین وجود دارد که پلنتینگا عمدتاً مسئله نظری را پاسخ می‌دهد (3).

رویکرد علامه طباطبایی نیز از نقاط قوت متعددی برخوردار است. نخست، جامعیت: رویکرد علامه هر دو نوع شر طبیعی و اخلاقی را پوشش می‌دهد، در حالی که دفاعیه پلنتینگا عمدتاً ناظر به شر اخلاقی است. دوم، انسجام نظری درون‌سنتی: پاسخ علامه بخشی از یک نظام فلسفی کامل است که اجزای آن از مبانی مشترک برمی‌خیزند و با یکدیگر هماهنگ هستند. سوم، عمق الهیاتی: علامه نه فقط می‌گوید وجود شر با وجود خدا سازگار است، بلکه می‌گوید شر در نظام الهی معنا و نقش دارد؛ این جامعیت بیشتری به پاسخ می‌دهد. چهارم، نوآوری نظریه ادراکات اعتباری: این نظریه رویکردی کاملاً نو به مسئله شر ارائه می‌دهد که در فلسفه غرب نظیر ندارد و می‌تواند نقطه آغازی برای گفت‌وگوی بین‌فرهنگی باشد. پنجم، توجه به بعد عملی: علامه در کنار بحث‌های فلسفی به معنای رنج در چارچوب ایمانی هم می‌پردازد (7, 10).

اما رویکرد علامه نیز با انتقاداتی روبه‌روست. انتقاد اول: عدمی دانستن شر ممکن است از نظر فلسفی درست باشد، اما به لحاظ تجربی و وجودی کافی نیست. کسی که در درد می‌سوزد تجربه‌ای کاملاً واقعی و اثباتی دارد که با توصیف آن به عنوان عدم رفع نمی‌شود. این انتقاد نشان می‌دهد که فلسفه اسلامی گاهی در گذار از بحث‌های هستی‌شناختی انتزاعی به تجربه زیسته انسانی با مشکل مواجه می‌شود. انتقاد دوم: نسبی دانستن شر خطر نسبی‌گرایی اخلاقی را به همراه دارد. اگر همه داوری‌های اخلاقی اعتباری و نسبی هستند، چگونه می‌توان از بدی ظلم یا خوبی عدالت سخن گفت؟ علامه پاسخ می‌دهد که اعتباری بودن به معنای دلخواهی بودن نیست، بلکه ریشه در واقعیت نیازهای انسانی دارد؛ اما این پاسخ بحث‌برانگیز است (7). انتقاد سوم: نظریه ادراکات اعتباری هنوز به اندازه کافی با استانداردهای فلسفه تحلیلی معاصر بررسی نشده است. برای این که این نظریه بتواند در گفت‌وگوی بین‌المللی وارد شود، نیاز به صورت‌بندی‌های دقیق‌تر و دفاع از آن در چارچوب ادبیات فلسفی معاصر دارد. انتقاد چهارم: استدلال نظام احسن، که نظام موجود را بهترین نظام ممکن می‌داند، با برخی رنج‌های به‌نظر بیهوده به‌سختی قابل توجیه است. چگونه می‌توان مرگ کودکان بی‌گناه از سرطان یا رنج حیوانات در طبیعت را جزئی از بهترین نظام ممکن دانست؟ این اشکال، همان اشکال رو به علیه هر تئودیسهای است.

یکی از مهم‌ترین وجوه مقایسه، تفاوت در بار اثبات (burden of proof) است. پلنتینگا در موضع دفاعی محض قرار دارد: کافی است نشان دهد که استدلال ملحد معتبر نیست. برای این کار حتی لازم نیست استدلالش صادق باشد، فقط باید ممکن باشد. این موضع از نظر استراتژی فلسفی هوشمندانه است: بار اثبات به حداقل می‌رسد، اما سود آن حداکثر است. علامه در موضع تهاجمی‌تری قرار دارد: می‌کوشد نشان دهد که چرا خداوند شر را اجازه داده و چه دلایل واقعی برای این وجود دارد. این موضع از نظر الهیاتی غنی‌تر است، اما در معرض انتقادات بیشتری قرار می‌گیرد. هر یک از این دو استراتژی مزایا و معایب خود را دارد و انتخاب میان آن‌ها بستگی به هدف پژوهش‌گر دارد: اگر هدف فقط دفاع منطقی است، رویکرد پلنتینگا کارآمدتر است؛ اگر هدف فهم الهیاتی عمیق است، رویکرد علامه غنی‌تر است.

تفاوت در پیش‌فرض‌های الهیاتی نیز اهمیت قابل توجهی دارد. علامه در چارچوب الهیات اسلامی بحث می‌کند که در آن صفاتی چون حکمت و رحمت و عدل الهی از اهمیت مرکزی برخوردارند. پلنتینگا در چارچوب الهیات مسیحی تحلیلی بحث می‌کند که در آن سه صفت قدرت مطلق، علم مطلق و خیر مطلق محور اصلی‌اند. یکی از محققان اشاره کرده که معمولاً در فلسفه اسلامی مسئله شر با صفت حکمت و رحمت خداوند در تعارض است، اما در فلسفه غربی سه صفت دانایی، خوبی و قدرت مطلق خداوند در تعارض هستند (16). این تفاوت در صورت‌بندی مسئله منجر به تفاوت‌هایی در نوع پاسخ می‌شود و نشان می‌دهد که مسئله شر در فلسفه اسلامی و مسیحی تقریرهای کاملاً یکسانی ندارد.

از منظر فلسفه تطبیقی، مهم‌ترین نتیجه این است که این دو رویکرد نه رقیب، بلکه مکمل یکدیگرند. پلنتینگا جنبه دفاع منطقی را تأمین می‌کند: می‌گوید که ادعای ناسازگاری منطقی میان خدا و شر صادق نیست. علامه جنبه الهیاتی - فلسفی عمیق‌تر را تأمین می‌کند: می‌گوید که شرور در نظام الهی معنا و نقش دارند و با حکمت الهی هم‌خوانند. ترکیب این دو می‌تواند پاسخی جامع‌تر به مسئله شر ارائه دهد. پلنتینگا مدافع خدا باوری در برابر منطقدانان ملحد است و علامه مرشد مؤمنانی است که می‌خواهند مسئله رنج را در چارچوب ایمانی بفهمند. هر دو لازم هستند. مقایسه این دو رویکرد نکته روش‌شناختی مهمی را نیز روشن می‌کند: مسئله شر یک مسئله نیست، بلکه خوشه‌ای از مسائل مرتبط است. مسئله منطقی متفاوت از مسئله قرینه‌ای است؛ مسئله نظری متفاوت از مسئله عملی و وجودی است؛ شر اخلاقی متفاوت از شر طبیعی است. هر پاسخی که ارائه می‌شود باید مشخص کند به کدام تقریر از کدام مسئله پاسخ می‌دهد. پلنتینگا این تمایزات را با دقت رعایت می‌کند و محدوده ادعایش را صریح بیان می‌کند. علامه از منظر نظام فلسفی کلی‌تری به همه آن‌ها می‌پردازد، اما گاهی این کلی‌نگری موجب می‌شود که پاسخ به تقریرهای خاص منطقی کمتر دقیق به نظر برسد.

نتیجه‌گیری

این پژوهش با بررسی تطبیقی دیدگاه علامه طباطبایی و آل‌وین پلنتینگا در مسئله شرور، به نتایجی رسید که هم از نظر فلسفی و هم از نظر الهیاتی اهمیت دارند. مسئله شر از آغاز تاریخ فلسفه تا امروز چالش جدی برای خدا باوری بوده است؛ چالشی که هیچ پاسخ نهایی و قطعی برایش وجود ندارد، اما پاسخ‌های قوی و محکمی در هر دو سنت فلسفی اسلامی و تحلیلی مسیحی توسعه یافته است که باور به خدا را علی‌رغم وجود شر موجه می‌سازند.

علامه طباطبایی با ارائه یک تئودیه منسجم در چارچوب حکمت متعالیه نشان داد که شرور اموری عدمی و نسبی هستند که وجود بالذات ندارند؛ آن‌ها لازمه نظام خلقت‌اند که در نظام احسن الهی نقش دارند؛ شرور اخلاقی نتیجه اختیار آزاد انسان‌اند که خود موهبتی الهی است؛ و سرانجام مفاهیم ارزشی چون شر از جمله ادراکات اعتباری هستند که وجود واقعی مستقل ندارند. این رویکرد جامع است، از درون سنت فلسفه اسلامی منسجم است، و هم مسئله نظری شر را پاسخ می‌دهد، هم جهت‌نمایی برای مواجهه عملی با رنج ارائه می‌کند. نظریه ادراکات اعتباری، که ابتکار اصیل علامه است، وجه ممتاز این پاسخ است که در فلسفه غرب هم‌تا ندارد.

آل‌وین پلنتینگا با ارائه دفاعیه اراده آزاد در چارچوب فلسفه تحلیلی نشان داد که هیچ تناقض منطقی‌ای میان وجود خدا، وجود اراده آزاد و وجود شر اخلاقی نیست. این نتیجه به قدری قوی بود که مکی، قوی‌ترین مدافع مسئله منطقی شر، آن را صراحتاً پذیرفت؛ رویدادی نادر در تاریخ فلسفه. پیروزی پلنتینگا در مسئله منطقی شر یکی از مهم‌ترین دستاوردهای فلسفه دین در قرن بیستم محسوب می‌شود. با این حال، این پیروزی جزئی است: دفاعیه مسئله قرینه‌ای شر را پاسخ نمی‌دهد، عمدتاً ناظر به شر اخلاقی است، نه طبیعی، و برای رنج‌های عمیق تجربی توضیح معنادار الهیاتی ارائه نمی‌دهد.

مقایسه تطبیقی این دو دیدگاه شش نتیجه مهم به دست می‌دهد. نتیجه اول: فلسفه اسلامی و فلسفه تحلیلی مسیحی در مسئله شر به نتایج همگرا می‌رسند. هر دو سنت از امکان خدا باوری موجه در برابر مسئله شر دفاع می‌کنند. این همگرایی نشان‌دهنده آن است که دفاع از خدا باوری در برابر این چالش، در دو سنت فکری مستقل توسعه یافته و هر دو به موفقیت‌هایی دست یافته‌اند. این واقعیت خود استدلالی برای موجه بودن خدا باوری است.

نتیجه دوم: این دو رویکرد مکمل یکدیگرند، نه رقیب. پلنتینگا جنبه دفاع منطقی را تأمین می‌کند؛ شر با خدا باوری سازگار است و هیچ تناقض منطقی وجود ندارد. علامه جنبه الهیاتی - معنایی را تأمین می‌کند؛ چرا خدا شر را اجازه داده و شرور در نظام الهی چه جایگاهی دارند. ترکیب این دو در قالب گفت‌وگوی فلسفه تطبیقی می‌تواند به پاسخی جامع‌تر و رضایت‌بخش‌تر منجر شود.

نتیجه سوم: تفاوت روش شناختی این دو متفکر درسی مهم دارد. انتخاب روش مناسب برای پرسش مطرح‌شده اهمیت حیاتی دارد. پلنتینگا با انتخاب ابزار منطقی موجهات برای پاسخ به یک ادعای منطقی، دقیقاً ابزار مناسب را به کار گرفته است. علامه با انتخاب نظام فلسفه هستی‌شناختی برای پاسخ به سؤال عمیق‌تر درباره ماهیت شر، پاسخی جامع‌تر، اما دشوارتر، ارائه داده است. این نشان می‌دهد که در فلسفه دین، روش‌های متعدد در کنار هم لازم هستند.

نتیجه چهارم: مسئله شر در شکل مدرن آن یک مسئله درون‌دینی نیست. این مسئله از سوی فیلسوفان غیردینی مطرح می‌شود و پاسخ‌های آن باید برای مخاطبانی فراتر از مؤمنان هم قانع‌کننده باشند. رویکرد پلنتینگا برای این مخاطبان کارآمدتر است، زیرا در همان زبان و با همان ابزار آن‌ها استدلال می‌کند. رویکرد علامه برای مؤمنانی که می‌خواهند ایمان و خرد را با هم داشته باشند، عمیق‌تر است.

نتیجه پنجم: مسئله شر در نهایت یک مسئله چندبعدی است. بعد منطقی آن، یعنی ناسازگاری ادعایی میان خدا و شر، به‌خوبی توسط پلنتینگا پاسخ داده شده است. بعد قرینه‌ای آن، یعنی حجم و شدت رنج در جهان به‌عنوان شواهدی علیه وجود خدا، پاسخی جامع‌تر می‌طلبد که هم فیلسوفان غرب و هم متکلمان اسلامی همچنان با آن دست‌وپنجه نرم می‌کنند. بعد وجودی و عملی آن، یعنی چگونگی زیستن در دنیایی با رنج با حفظ ایمان، دیگر صرفاً مسئله فلسفی نیست، بلکه مسئله الهیاتی، عرفانی و انسانی است که هیچ استدلال فلسفی به‌تنهایی برای آن کافی نیست.

نتیجه ششم و نهمی: مقایسه این دو دیدگاه نشان می‌دهد که رنج و شر در قاموس انسانی واقعیت‌های انکارناپذیرند که نه می‌توان آن‌ها را نادیده گرفت و نه می‌توان با صرف استدلال فلسفی همه جوانب آن‌ها را توضیح داد. فلسفه دین می‌تواند نشان دهد که وجود شر با خدا باوری ناسازگار نیست؛ اما سؤال از معنای رنج، با تمام ابعاد وجودی‌اش، هنوز نیاز به پاسخ دارد. اینجاست که الهیات، عرفان، تجربه دینی و جامعه ایمانی وارد می‌شوند. در یک کلام، مسئله شر، این قدیمی‌ترین پرسش‌ها، همچنان پرسشی زنده و پرتکرار برای فلسفه دین است و هر دو سنت اسلامی و مسیحی، هر یک با ابزار و زبان خود، سهم ارزشمندی در پاسخ به آن دارند.

از منظر پیشنهادی پژوهشی، چند مسیر آینده‌نگرانه قابل طرح است. نخست، بررسی مسئله قرینه‌ای شر از منظر علامه طباطبایی که در پژوهش حاضر مجال کافی نیافت. دوم، بررسی تطبیقی نظریه ادراکات اعتباری با رویکردهای فراواقع‌گرایانه (anti-realism) در فلسفه اخلاق تحلیلی. سوم، مقایسه پلنتینگا با دیگر فیلسوفان اسلامی، چون ملاصدرا یا ابن‌سینا، که آثار آن‌ها هنوز در زمینه تطبیقی کمتر بررسی شده است. چهارم، بررسی نقش الهیات نفس‌پروری در هر دو سنت به‌عنوان تکمیل‌کننده پاسخ‌های فلسفی. پنجم، بررسی مسئله رنج حیوانات از منظر هر دو سنت که در ادبیات فارسی هنوز کار جدی بر روی آن انجام نشده است.

مشارکت نویسندگان

در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ‌گونه تضاد منافی وجود ندارد.

در انجام این پژوهش تمامی موازن و اصول اخلاقی رعایت گردیده است.

References

1. Ghaderdan Gharamaleki M. God and the Problem of Evil. Qom: Office for the Propagation of Islamic Culture Publications Center; 1998.
2. Mackie JL. Evil and Omnipotence. Mind. 1955;64(254):200-12.
3. Beebe JR. Logical Problem of Evil. Internet Encyclopedia of Philosophy.
4. Rah-Chamani MA, Alizamani AA, Vaezi SH. An Examination and Analysis of Gratuitous Evils from the Perspective of Allameh Tabataba'i and Professor Motahhari. Fiqh and History of Civilization. 2018;4(2):36-54.
5. WikiShia. The Problem of Evil. 2021.
6. Tabataba'i SMH. Bidayat al-Hikmah. Qom: Islamic Publications Institute; 2011.
7. Hosseini SM, Houshang H. A New Account of the Problem of Evil Based on Allameh Tabataba'i's Theory of اعتباری Perceptions. Philosophy and Islamic Theology. 2011;44(1):137-57.
8. Plantinga A. God, Freedom, and Evil. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans; 1977.
9. Mackie JL. The Miracle of Theism. Oxford: Oxford University Press; 1982.
10. Sanjari G. The Logical Problem of Evil from the Perspective of Allameh Tabataba'i and Alvin Plantinga. Qom: Bustan-e Ketab Institute; 2011.
11. Vahidi M, Shanazari J. A Comparison of Solutions to the Problem of Evil from the Perspectives of Mulla Sadra and Allameh Tabataba'i. Comparative Theology. 2015;6(13):31-42.
12. Howard-Snyder D, O'Leary-Hawthorne J. Transworld Sanctity and Plantinga's Free Will Defense. International Journal for the Philosophy of Religion. 1999;46(3):185-201.
13. Ratio C. Alvin Plantinga on the Problem of Evil.
14. Tabataba'i SMH. The Principles of Philosophy and the Method of Realism. Motahhari M, editor. Tehran: Sadra Publications; 2009.
15. Tabataba'i SMH. Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an. Qom: Islamic Publications Institute.
16. Din Online. The Classification of Evil in Islamic and Western Philosophy. 2020.
17. Rowe WL. The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism. American Philosophical Quarterly. 1979;16(4):335-41.
18. Motahhari M. Divine Justice. Tehran: Sadra Publications; 1995.
19. Plantinga A. God and Other Minds. Ithaca, NY: Cornell University Press; 1967.
20. Plantinga A. The Nature of Necessity. Oxford: Clarendon Press; 1974.
21. Plantinga A. Warranted Christian Belief. New York: Oxford University Press; 2000.