

## بررسی رهیافت و اشکالات تئودیسۀ

### «جبران الهی» مک کورد آدامز\*

سید مهدی سجادی\*\*

#### چکیده

مسئله «شر» که از آن تعبیر به «پناهگاه الحاد» می‌شود، در کلام جدید بحثی زنده و پویاست که با تقریرات و نیز دفاعیات و تئودیسۀ‌های متعدد مواجه است. «تئودیسۀ جبران الهی» تلاشی الهیاتی از سوی «مک کورد آدامز» برای تبیین چگونگی سازگاری منطقی شرور با خدای مطلقاً خیرخواه است که کمتر به زوایا و نقد آن توجه شده است. در این پژوهش با روش تحلیل محتوا، سعی در تبیین این رهیافت شده و به بیان و ارزیابی اشکالات و دفاعیات آن پرداخته شده است. آدامز در رهیافت خود سعی در تغییر نگاه به مسئله شر از «مسئله‌ای انتزاعی» به «مسئله‌ای وجودی» دارد و با عبور از پاسخ‌های ابزار انگارانه مبتنی بر بهترین جهان ممکن به ارتباط وجودی و معنابخش شرور ورود نموده و تعالی بخشی شرور را از طریق اتصال و همگونی وجودی با خداوند که والاترین پاداش و جبران الهی است، مطرح می‌سازد. همچنین وی بر ناقص بودن درک ما از اهداف الهی، توصیه به خروج از حالت تدافعی در مواجهه با مسئله شرور، تمرکز بر ذات بی‌نهایت خیر الهی و تجارب خداگونه تأکید نموده است. از جمله اشکالات این نظریه تقابل فلسفه و دین در مسئله شر، عدم الزام اخلاقی خداوند، عدم کفایت جبران، عدم توجیه این جهانی شرور، عدم تلاش برای کاهش شرور می‌باشد.

**کلید واژه‌ها:** مسئله شر، تئودیسۀ جبران الهی، مارلین مک کورد آدامز، شرور دهشتناک،

جهان‌گرایی.

\* تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۰/۱۰/۱۱ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۱/۰۱/۱۷ - نوع مقاله: علمی، پژوهشی.

\*\* دکتری مبانی نظری اسلام، دانشگاه فردوسی مشهد / se.mahdisajjadi@gmail.com

## مقدمه

مسئله شر و رهیافت‌های الهیاتی و فلسفی به آن نمونه چشمگیر رویکردهای انتقادی، دفاعی به مسائل الهیاتی است. در رویکرد انتقادی گاهی بر سر مسئله منطقی شر بحث می‌شود که برخی از فیلسوفان تحلیلی دین در باب مسئله شر بیان نموده‌اند:

(أ) خداوند وجود دارد و قادر مطلق، عالم مطلق و خیرخواه مطلق است.  
(ب) شر وجود دارد.

در مقاله «شر و قدرت مطلق»، جان. ال. مکی بر این مطلب تأکید نمود که مسئله اساسی تناقض منطقی میان (أ) و (ب) نیست، بلکه هر دو گزاره با هم به همراه برخی گزاره‌های شبه منطقی دیگر یک قضیه تحلیلی را تشکیل می‌دهند:

(أ) موجود مطلقاً خیرخواه باید همیشه شرور را نابود سازد.  
(ب) هیچ محدودیتی نیز برای موجود مطلقاً قادر وجود ندارد. از نظر مکی در حقیقت این دو گزاره با هم متناقض هستند. (Mackie, ۱۹۵۵: ۴۷)

و گاهی بر سر مشکل قرینه‌ای شر بحث می‌شود و بر این تقریر استوار است که مثال‌هایی از رنج‌های دهشتناک وجود دارد که موجود قادر و عالم مطلق می‌توانسته جلوی آن‌ها را بگیرد، اما این کار را انجام نداده است. (راوز، ۱۳۸۳: ۲۰۴) اما رویکرد دفاعی را می‌توان در یک سه گانه «انکار، تجدید نظر و توجیه»، دسته‌بندی نمود. قائلان به انکار شرور گاه آن را امری توهمی دانسته‌اند و گاه بر ضعف قوای ادراکی و ارزشی انسان در تبیین امور عالم تأکید نموده‌اند. قائلان به تجدید نظر در صفات الهی نیز یکسان نیستند، بلکه آرای آنان از الهیات پویشی گرفته تا محدودسازی علم الهی، فارغ شدن خداوند از تدبیر علم و دوگانه انگاری مبدأ خیر و شر را شامل می‌شود و در نهایت قائلان به توجیه شرور گاه بر عدمی بودن شرور، نسبی بودن آن و ابزار بودن شر قلیل برای رسیدن به خیر کثیر تأکید کرده‌اند. (یوسفیان، ۱۳۹۰: ۱۴۲؛ محمدرضایی، ۱۳۹۰: ۳۴۷؛ خسروپناه، ۱۳۸۸: ۱۱۳)

نکته دیگر که مناسب است به عنوان مقدمه مطرح شود تفاوتی است که باید در بحث شرور میان اصطلاحات «دفاعیه» و «تئودسیسه» قائل شد. دفاعیه‌ها را می‌توان پاسخ‌هایی دانست که دین‌داران در برابر یک تقریر به خصوص یا ویژه از مسئله شر طرح‌ریزی می‌کنند، اما تئودسیسه‌ها (نظریه عدل الهی) سعی می‌کنند نگاهی جامع و کلی به فلسفه شرور داشته باشند. برای طرح‌ریزی تئودسیسه‌ها می‌توان شروطی را معین نمود برای مثال این نظریات باید حول پاسخ به این سؤال شکل گیرند که «چرا خداوند وجود شر را مجاز می‌دارد؟»

پاسخ به این سؤال باید پاسخی دینی باشد؛ یعنی مطابق با مبانی و آموزه‌های دین باشد و همچنین از معقولیت برخوردار باشد. می‌توان شرط دیگری نیز برای تئودسیسه‌ها معین نمود و آن ارائه تبیینی هماهنگ و سیستماتیک درباره این پرسش است که «چگونه می‌توان با توجه به اعتقادات دینی گوناگون درباره خدا و فعل اخلاقی، وجود شر در عالم را توضیح داد؟»

شاید بتوان گفت در فلسفه معاصر الهی‌دانان و فیلسوفان خدا‌باور بیشتر وقت خود را صرف ارائه دفاعیه نموده‌اند تا ارائه یک تئودسیسه جامع و کامل. (پترسون، ۱۳۸۹: ۱۹۰)

برخی توصیه می‌کنند هرچند ممکن است مسائلی همچون فلسفه شرور، افراد را دست به دامن مفهوم «راز» سازد، ولی عاقلانه آن است که دست از تلاش نکشند؛ به خصوص زمانی که معتقدند اساس عالم بر تبیین معقولی بنا شده است، لذا وظیفه خدا‌باوران آن است که چیزی بیش از دفاعیه ارائه دهند و همچنان برای پیشنهاد نظریه‌های عدل الهی بکوشند. (تالیافرو، ۱۳۸۲: ۵۴۱-۵۴۲)

در این پژوهش به طور خاص به بررسی آرای «ماریلین مک کورد آدامز»<sup>۱</sup> پرداخته شده است. ماریلین مک کورد آدامز (۱۹۴۳-۲۰۱۷)، فیلسوف آمریکایی تبار و کشیشی مسیحی بود. تخصص او بیشتر در زمینه فلسفه دین، الهیات فلسفی و فلسفه قرون وسطی است. وی از سال ۱۹۹۸ تا ۲۰۰۳ م. استاد الهیات تاریخی در مدرسه الهیات ییل و از سال ۲۰۰۴ تا ۲۰۰۹ م. استاد الهیات در دانشگاه آکسفورد

۱. Marilyn McCord Adams.

بود. با وجود اهمیت نظریه او، اما در میان مقالات فارسی به جز ترجمه یکی از مقالات وی، پیشینه دیگری در زمینه بررسی نظریه وی و اشکالات آن یافت نشد.

پژوهش‌های او در زمینه مسئله شر منجر به ارائه تئودیهسه جبران الهی<sup>۱</sup> شد. پیش از ورود تفصیلی به آرای وی از باب مقدمه می‌توان گفت او شدیداً با اتخاذ موضع منفعلانه در قبال مسئله شر مخالف است، لذا راه‌حل‌های ابزارانگارانه مبتنی بر نظریه «بهترین جهان ممکن» را رویکردهایی منفعلانه می‌داند و الهی‌دانان را به رویکردی فعالانه دعوت می‌کند.

دغدغه اساسی آدامز فراتر رفتن از مرزهای انتزاعی و پرداخت وجودی به مسئله شر است. انسان به مثابه کانون توجه بحث به خصوص در شرور اخلاقی، فردی بریده از نظام وجودی عالم نیست. در اینجا مسئله بر سر امری حضوری است و مهم‌ترین هدف باید معنابخشی به روابط خدا، انسان و شرور باشد. همچنین باید دانست که آدامز یک «جهان‌گرا»<sup>۲</sup> و معتقد است که تمامی انسان‌ها در نهایت رستگار خواهند شد. یونیورسالیست (universalist) که گاه به جهان‌گرا ترجمه شده و می‌توان آن را به «همه نجات‌گرا» نیز ترجمه مفهومی نمود، باور افرادی است که معتقدند خداوند در نهایت همه انسان‌ها را از عذاب رها خواهد نمود و به عبارت دیگر همگان اهل نجات هستند، هرچند ممکن است مدتی در جهنم باشند، ولی در نهایت از آن خلاصی خواهند یافت.

مسائل و پرسش‌هایی جدی درباره نظریه وی وجود دارد که در این پژوهش بدان پرداخته شده است. برای مثال:

- آیا تئودیهسه آدامز غیر از همان تئودیهسه بهترین جهان ممکن است؟

- چگونه می‌توان انطباق‌پذیری شرور در سیستم وجودی عالم را توضیح داد؟

- شرور هم اکنون توجیه‌پذیرند یا در زندگی پس از مرگ موجه خواهند شد؟

- منظور آدامز از جبران چیست؟

- آیا به راستی جبران الهی، توجیه‌کننده شرور دهشتناک و عظیم است؟

۱. Divine compensation theory.

۲. Universalist.

- اشکالات عمده این تئودیه چیست؟  
پاسخ به سؤالاتی از این دست شاکله پژوهش حاضر را تشکیل می‌دهد.

## ۱. آدامز و نقد تقریر پایک از تئودیه بهترین جهان ممکن

در مورد پرسش اول باید گفت آدامز به نقد تئودیه بهترین جهان ممکن می‌پردازد. در حقیقت او نظریه خود را به دلیل تئودیه‌های رایج می‌داند، لذا او اولین گام را در طرح‌ریزی تئودیه خود از نقد شروع می‌کند. البته هر چند نظریه «بهترین جهان ممکن» وام گرفته از آثار «لایب‌نیس» است، اما آدامز بیشتر بر تقریر «نلسون پایک» از این نظریه متمرکز شده است. پایک با مروری گذرا بر مسئله منطقی شر اشکالات آن را نمایان ساخته و از نظریه بهترین جهان ممکن دفاع می‌کند. در ادامه ابتدا نظر پایک و سپس مناقشات آدامز مطرح می‌شود.

مسئله منطقی شر چنین است:

مقدمه ۱:

اگر خداوند وجود داشته باشد و عالم مطلق، قادر مطلق و خیرخواه مطلق باشد،

پس:

مقدمه ۲:

نباید شری وجود داشته باشد و آلا خداوند یا جاهل است یا ناتوان یا خیرخواه نیست.

البته میان دو گزاره مسئله شر تناقض منطقی «صریحی» وجود ندارد، بلکه تناقض به دلیل فهم تحلیلی پیشینی ما از دو گزاره در باره مفهوم قادر مطلق و خیرخواه مطلق است. به این معنا که:

گزاره ۱: موجود مطلقاً خیرخواه می‌خواهد شرور را همیشه حذف کند.

گزاره ۲: هیچ محدودیتی هم برای قادر مطلق وجود ندارد.

در اینجا ما با یک استدلال چهار وجهی مواجه هستیم و نه دو

وجهی. (Plantinga, ۱۹۸۵: ۱۲۲; Pike, ۱۹۶۴: ۱; Adams, ۱۹۸۸: ۱۲۱)

نلسون پایک در مقاله خود با عنوان «هیوم و مسئله شر» معتقد است که این استدلال نیازمند بازنگری است، زیرا «همیشه» این گونه نیست که ما شخص تجویز

کننده شرور را سرزنش کنیم، زیرا ممکن است «دلیل اخلاقی کافی» برای این کار وجود داشته است. اگر خداوند دلیل کافی برای عدم جلوگیری از وقوع شرور داشته باشد، آن‌گاه این عدم جلوگیری نمی‌تواند دلیلی بر عدم خیرخواهی مطلق خداوند باشد، اما ممکن است گفته شود:

گزاره ۳: برای خدای مطلقاً قادر و عالم، غیر ممکن است که توجیه اخلاقی کافی برای تجویز شرور داشته باشد، زیرا این گونه توجیهات یا از جهل و یا از ضعف ناشی می‌شود. (Pike, ۱۹۶۳: ۸۸)

دقت نظر پایک مشخص می‌سازد که در مسئله شر:

۱. منظور هیوم از «خیر»، خیر طبیعی یا ماوراء الطبیعی نیست، بلکه منظور خیر اخلاقی است.

۲. خداوند موجودی ذاتاً اخلاقی است که الزامات او نیز اخلاقی است.

۳. بنابراین می‌توان گفت زمانی که از خدایی کاملاً خیرخواه سخن می‌گوییم، در حقیقت او را موجودی می‌دانیم که مطابق الزامات اخلاقی رفتار خواهد نمود، لذا فرض وجود شرور به نظر می‌رسد با فرض خدایی که ملزم به اخلاقیات است در تناقض باشد.

اما عمل طبق این الزامات اخلاقی آیا همیشگی است یا غالبی؟ برخی معتقدند هیوم خیر اخلاقی را به معنای رایج آن استفاده نموده است؛ یعنی در نهایت خداوند با الزامات اخلاقی خاصی با مخلوقات خود رفتار می‌نماید و چنین نیست که بگوییم اغلب خداوند دارای الزامات اخلاقی است (پس ممکن است گاهی خلاف آن الزامات عمل نماید). (Mill, ۱۹۶۴: ۴۴)

به طور خلاصه می‌توان گفت اگر مفهوم «خیر اخلاقی» از صفات ذاتی خداوند باشد، می‌توان از وجود شرور عدم وجود خداوند را (با تمام ویژگی‌های مطلقش) نتیجه گرفت.

پایک، دفاعی معرفت‌شناسانه در برابر استدلال خداناباوران ارائه می‌دهد. فرض بر این است که مقدمه ۲ فقط اشاره به برخی شرور ندارد، بلکه به تمام شرور عالم اشاره دارد؛ و اگر بخواهیم در برابر هر شری به خیرات آن اشاره کنیم در عمل غیر ممکن خواهد بود، لذا بهتر است خیری کلی را به عنوان دلیل اخلاقی کافی در نظر

آوریم که موجب شده است به خاطر آن خداوند شرور را تجویز نموده است. (Pike, ۱۹۶۳: ۸۹)

برای به دست آوردن چنین خیری کلی، پایک از نظریه بهترین جهان‌های ممکن کمک می‌گیرد:

گزاره ۴: خدای مطلقاً خیرخواه و قادر و عالم بایستی بهترین جهان ممکن را خلق نماید.

گزاره ۵: بهترین جهان‌های ممکن منطقی‌حاوی نمونه‌هایی از شرور و رنج خواهد بود.

پایک معتقد است اگر گزاره‌های ۴ و ۵ صحیح باشند آن‌گاه می‌توانند با هم دلیل اخلاقی کافی برای آنکه خدای مطلقاً عالم و قادر شرور را تجویز نموده است باشند. بنابراین گزاره‌های ۴ و ۵ متضمن نادرستی گزاره ۳ و مقدمه ۱ و گزاره ۴ و ۵ متضمن مقدمه ۲ خواهند بود. اگر درستی گزاره‌های ۴ و ۵ اثبات شود یا محتمل شود، آن‌گاه نه تنها استدلال شر خداناباوران شکست خواهد خورد (از طریق غلط بودن گزاره ۳)، بلکه سازگاری مقدمه ۱ و ۲ نیز اثبات می‌شود.

متأسفانه گزاره ۵ تنها یک گزاره محتمل است و پایک تصدیق می‌کند که گزاره ۵ بدون گزاره ۴ نمی‌تواند استدلالی بدیهی فرض شود. در نتیجه پایک استفاده از نظریه بهترین جهان‌های ممکن را برای نشان دادن سازگاری دو مقدمه ۱ و ۲ کافی نمی‌داند، اما از آنجا که خداناباوران نمی‌توانند غلط بودن گزاره ۵ را اثبات نمایند، لذا پایک نتیجه می‌گیرد که خداناباوران در ادعای ناسازگاری خود به حق نیستند. (Pike, ۱۹۶۳: ۹۳-۹۵)

با بررسی آرای آدامز می‌توان فهرستی از انتقادات او پیرامون نظریه بهترین جهان ممکن ارائه نمود:

۱. ابهام چنین نظریاتی درباره شخصیت اخلاقی و ماوراء الطبیعی خداوند مانند آنکه خداوند اخلاقاً مسئول همه حوادثی است که در جهان اتفاق می‌افتد، یا آنکه خداوند در ترجیح برخی امور بر دیگری الزاماتی دارد. عدم وضوح و تفکیک صحیح میان ویژگی‌های خداوند به خصوص آنجا که مربوط به چگونگی مکانیزم

ارتباطی خداوند با انسان به عنوان مخلوقی با زیست اخلاقی می‌شود، سبب شده است تا مدافعان بهترین جهان ممکن با این پرسش مواجه شوند که آیا خداوند در نهایت مسئولیتی اخلاقی در قبال انسان دارد یا خیر؟ اگر پاسخ منفی باشد دیگر چه الزامی وجود دارد که ما برای فلسفه وجودی شرور متوسل به نظریه بهترین جهان ممکن شویم. تلاش خداوند برای خلق جهان بهتر زمانی معنا می‌دهد که او در خود مسئولیتی برای خلق بهتر و برتر احساس نماید، اما اگر پاسخ مثبت باشد باز جای این سؤال باقی است که آیا او نسبت به تمامی پدیده‌ها و حوادث عالم که به نوعی با ارزش‌های انسانی در ارتباط است مسئول است؟ اگر او نسبت به همه چیز مسئول است، پس این مسئولیت شامل حتی کمترین شرور عالم نیز خواهد شد تا چه رسد به شرور دهشتناک، اما اگر او را نسبت به همه چیز یکسان مسئول ندانیم، بلکه قائل شویم افعال و تصمیمات او هرچند پیرو الزامات اخلاقی است، ولی بر اساس ترجیح راجح بنا شده است، آن‌گاه اساساً نگاه ما متفاوت خواهد شد، زیرا هر شری که در عالم اتفاق افتاده یا خواهد افتاد و شدت آن هر قدر هم که باشد قابل توجیه خواهد بود. یعنی می‌توان مرجحی برای جواز چنان شروری در نظر گرفت.

## ۲. پرسش از چرایی فعل خداوند

تمرکز بر پاسخگویی به این چرایی، باعث شده که خداوند را بیشتر موجودی بدانند که در پی خلق خیرات بیشتر است. اما دیگر بیان نمی‌شود که چگونه شروری مانند شرور دهشتناک می‌توانند خیر آفرین باشند آن هم خیر برتر؟

۳. دست‌کم گرفتن عمق تأثیر برخی شرور نسبت به تجربه کنندگان این شرور. (Adams, ۱۹۸۸: ۱۳۴-۱۳۵)

۴. پایک به ما نمی‌گوید که چطور شرور عالم می‌توانند به ساختن بهترین جهان ممکن کمک کنند؟

۵. همچنین معلوم نیست کدام نوع از خیرات می‌توانند در ساختن بهترین جهان ممکن سهیم باشند. (ibid: ۱۳۰)

برای وضوح بیشتر این چند انتقاد باید افزود که آدامز، پایک را قائل به الزام اخلاقی خداوند می‌داند، ولی انتقاد اول آدامز آن است که شما از کجا می‌فهمید کدام شرور زمینه ساز خیر برتر هستند؟ آیا شرور چه کوچک باشند و چه دهشتناک و عظیم، هر



دو زمینه خیر دیگری هستند؟ انتقاد دوم آدامز آن است که فرض کنیم هر شری کوچک یا بزرگ زمینه خیر برتر است، ولی چگونگی رابطه شر با خیر برتر توضیح داده نمی‌شود، بلکه این مدافعان بهترین جهان ممکن هستند که سعی در فراهم سازی توجیهاتی می‌کنند.

انتقاد سوم عدم توجه مدافعان بهترین جهان ممکن به عمق تأثیر ناگواری است که شرور بر روان و اعتقادات فرد درگیر در شرور می‌گذارند. آیا واقعاً در فراسوی این رنج عمیق انسانی، مفهوم بهترین جهان نهفته است؟ انتقاد چهارم و پنجم به هم پیوسته‌اند؛ یعنی انتقاد پنجم نتیجه انتقاد چهارم است، به این بیان که شرور قرار است موجب خیر برتر شوند، اما شما چطور می‌فهمید مثلاً خیری را که برای کشته شدن مردم در بمباران اتمی در نظر گرفته‌اید، همان خیری است که برای بهترین جهان ممکن نیاز است؟ این دیگر توجیه شماست که باید به نوعی آن خیر را به شکل گیری بهترین جهان ممکن ربط دهید ولی از اصل نظریه بر نمی‌آید.

۶. پایک سعی در فراهم نمودن پاسخی به مسئله شر در چهارچوب نظریه ارزش طبیعی دین دارد، و بر این فرض بنا شده است که خداوند در انجام برخی امور خاص نوعی التزام دارد.

۷. همچنین بیشتر سعی دارد خداوند را به مثابه آفریننده خیرات جهان معرفی کند و چندان بر روی مسئله وجودی خیرات تمرکز ندارد. (ibid:۱۲۱)

از نظر آدامز نظریه پایک سعی در ارائه نظریه‌ای جامع دارد که بر اساس ارزش‌های عمومی و جهانی باشد و از دل یک نظریه بی‌طرفانه دینی برخاسته باشد تا مورد قبول خدا ناباوران نیز قرار گیرد. این نظریه جامع باید نظریه ارزشی کثرت‌گرایانه باشد تا نشان‌دهنده تجربیات عرفانی مشترک باشد اما این بُعد کثرت‌گرایانه مانع از ارائه دفاعیه واحد در باب مسئله شر شده است. آدامز فیلسوفان مسیحی را دعوت می‌کند تا از درون مایه‌های مسیحی برای طرح‌ریزی یک نظریه بهره ببرند. او معتقد است اتخاذ همین رویکرد سبب شده است تا بر طرح او انتقاداتی وارد شود، مانند اینکه طرح او دچار التقاط فلسفه مسیحی با الهیات مسیحی شده است، اما او معتقد است سعی نموده تا نشان دهد طرح او پیوندی میان مسائل انتزاعی فلسفی و هستی‌شناسانه وجود است. (ibid:۱۲۱)

وی تأکید می‌کند برای دین‌داران نیازی نیست که در تئودیه‌های خود لزوماً به دنبال پاسخ‌هایی باشند که مورد قبول هم خدانا باوران باشد و هم خدا باوران. بدین بیان که تئودیه چنان گستردگی و شمولی داشته باشد که توجیه‌گر هر فرضی باشد و نیز مبانی اتخاذ شده چنان کلیتی داشته باشند که مورد پذیرش همه واقع شوند. (Adams, ۱۹۹۰: ۳۱۸; Adams, ۲۰۰۰: ۲۹-۳۱)

او معتقد است تنها برترین خیرات می‌توانند بر شرور دهشتناک فایق آیند. این برترین خیر، جز نزد خدا وجود ندارد. البته برای بشر فهم این مسئله که چگونه می‌توان با مشارکت در شرور دهشتناک به زیستن در خیر اعلاهی الهی رسید، بسیار دشوار است و آن دو راه، دو امر بی‌تناسب می‌داند، زیرا شرور به خصوص شرور دهشتناک دارای ماهیت تهدید کننده خیر هستند و قرب الهی تضمین کننده خیر است. ارتباط وجودی با خداوند معنایی فراتر از درک انسان و ارزشی والا دارد تا جایی که می‌تواند این ارزش بخشی را حتی به شرور و رنج‌های دهشتناک تسری دهد. (Adams, ۱۹۹۰: ۲۲۰)

برخی معتقدند از منظر آدامز آنچه موجب به شکست کشیده شدن تئودیه‌های سنتی می‌شود شرور دهشتناک هستند، زیرا تئودیه‌های سنتی بسیار بر اندیشه خیر برتر تکیه نموده‌اند. سؤال اینجاست که چگونه شرور دهشتناک که اساس و شالوده زندگی فرد را از هم می‌پاشد می‌توانند زمینه‌ساز خیر برتر در زندگی او باشد. خیر برتری که آن قدر کافی بوده تا توجیه‌کننده جواز الهی برای وقوع چنان شروری باشد؟ (Evans, & Manis, ۲۰۰۹: ۱۷۳)

آیا آدامز به طور مطلق با دلایل ابزارانگارانه مخالف است؟ بررسی آثار او نشان می‌دهد که چنین نیست، بلکه او اذعان به جایگاه ویژه و رایج دلایل ابزارانگارانه در رفتارهای اخلاقی ما دارد. بسیاری از انسان‌های خوب در زندگی روزمره خود بارها در تصمیم‌گیری‌های خود ممکن است ابزارانگارانه رفتار نمایند. خطای اصلی آن است که سایر دلایلی را که می‌توانند توجیه‌گر محبت الهی با وجود شرور باشند، کنار بگذاریم. برای مثال ممکن است «الف» عامل «ب» را برای رسیدن به «ج» تجویز نماید، اما عامل «ب» برای شخص دیگری مانند «د» شر باشد و عامل «ج» نیز چندان برای این شخص خیر به حساب نیاید یا نتواند شر را از بین ببرد. حال

تصور نمایید که با حفظ عامل «ب»، باز هم در اینجا ممکن است که «الف» از راه دیگری برای «د» خیر حاصل نماید یا «جبران» نماید. مثلاً فرصتی را برای «د» فراهم نماید تا به خیری والاتر و متفاوت و در عین حال کافی دست یابد. در این فرض خیر اول که خالق برای تجویز شرور در نظر گرفته بود بسیار با خیر دوم که خداوند برای گرفتار شدگان در همان شرور فراهم می‌کند تفاوت دارد. آدامز معتقد است نباید به این سؤال که چگونه می‌توان توجیهی منطقی برای جمع میان خیرخواهی خالق و شرور عالم پیدا نمود تنها از جنبه دلایل ابزاری (ابزار انگاری شرور) پاسخ داد، زیرا خود این پاسخ ابزار انگارانه نیز می‌تواند به نوعی با اخلاق سازگار نباشد. پاسخ خود آدامز آن است که باید بر منطق جبران الهی در بحث شر و خیر تمرکز نمود. (Adams, ۲۰۱۳:۱۷)

برخی معتقدند نظریه جبران الهی را باید در چهارچوب راه حل مبتنی بر هماهنگی نهایی (ultimate harmony) تبیین نمود.

این راه حل شامل دو تقریر متفاوت است:

۱. از منظر خدا هر چه در جهان هست نیکوست.

۲. همه چیز در نهایت نیکوست.

تقریر اول، علم الهی را کامل و کل نگر و علم انسان را ناقص و جزء نگر می‌داند. شاید یک امر از نگاه انسان جزء نگر، شر محسوب شود، ولی همین امر اگر در کنار امور دیگر قرار گیرد نمایشگر تصویری موزون باشد، مانند نت‌های موسیقی که اگر جداگانه لحاظ شوند شاید برخی از آن‌ها گوش خراش به نظر آید. همچنین داوری اخلاقی خداوند با ما تفاوت دارد و اگر می‌توانستیم نگاه کلی به حوادث عالم داشته باشیم باز هم داوری ما با داوری خداوند تفاوت داشت. البته تقریر اول با این نقد کلی مواجه است که پایه‌های اعتبار تصمیمات و داوری‌های انسان را متزلزل می‌سازد، زیرا برخی شرور عالم از نگاه انسان‌ها قابل توجیه نیستند و اگر فقط خداوند می‌تواند توجیه مقبولی از آن‌ها به دست دهد پس باید گفت داوری اخلاقی الهی در تضاد با انسان خواهد بود.

تقریر دوم مدعی آن است که هرچند نمی‌توان در این جهان ارتباط شرور را با خیرهای برتر دریافت، اما در نهایت مثلاً در جهان آخرت همین شرور به خیرهای

برتر منجر خواهد شد. اشکال این تقریر آن است که خیرهای آن جهانی چگونه می‌توانند توجیه‌گر وقوع شرور در زمان حاضر باشند، لذا برخی به جای خیر برتر (outweighing) آن جهانی از عبارت خیر «جبران کننده» (compensating) استفاده نموده‌اند. (پترسون، ۱۳۸۹: ۱۹۸-۲۰۰)

## ۲. تبیین نظریه آدامز

برخی ملاحظات کلیدی در نظریه آدامز عبارت‌اند از:

- چرخش نگاه از یک مسئله انتزاعی به مسئله وجودی؛
- لحاظ خداوند به مثابه ذات و کانون خیر به جای صرفاً خالق خیر؛
- توجه و تمرکز ویژه بر تعریف شرور دهشتناک و مصادیق آن؛
- اتخاذ نقش فعال در مسئله شر به جای نقش منفعل؛
- تغییر پرسش از چرایی به چگونگی؛
- رنج به مثابه تجربه وجودی و ارتباط آفرین میان ذات بی‌نهایت خیر و ذات محدود انسان؛
- مناقشه در تصورات فیلسوفان معاصر پیرامون الزامات اخلاقی خداوند؛
- توجه دادن به ملزومات ذات نامحدود در کنار تصور ذات شخص‌وار خداوند نزد الهی‌دانان مسیحی؛
- تأکید بر این مسئله که آنچه از خداوند شاهدیم گرایش به خیرخواهی است و از انسان‌ها توقع خیر؛
- دخیل دانستن حیات پس از مرگ در حل مسئله شر؛
- طرح مفهوم جبران الهی در حیات پس از مرگ؛
- طرح مفهوم هویت‌سازی الهی برای جبران شرور در حیات پس از مرگ.

تمام این ملاحظات مواردی است که باید در تبیین رهیافت آدامز به تئودیهسه جبران الهی مدنظر قرار گیرد. با کنار هم قرار دادن نظرات آدامز در کتاب‌ها و مقالات وی و همچنین آثاری که به نحوی منعکس‌کننده نظریه وی بوده است می‌توان تصویری مشتمل بر تمامی موارد ذکر شده ارائه نمود. در ادامه به تبیین تمامی این موارد پرداخته شده است.

آدامز معتقد است مسئله شر فراتر از آنکه مسئله‌ای منطقی و فلسفی باشد، مسئله‌ای «وجودی» است. منظور از وجودی آن است که روح و روان انسان‌ها را (حتی اشخاص مؤمن که وجود خداوند را قبول دارند) درگیر شکاکیت خود می‌کند. «شرور دهشتناک» سبب می‌شوند تا حتی مؤمنان نیز گاهی نتوانند مسیر درست را تشخیص دهند. آنان که در مصیبت‌های سخت و شدید گرفتار شده‌اند با مسئله شر رابطه‌ای حضوری، عینی و وجودی دارند نه رابطه‌ای انتزاعی و فلسفی. در چنین مواقعی انسان‌ها بیشتر به دنبال راه حلی عرفانی و روحانی هستند تا راه حلی فلسفی.

راه حل‌های فلسفی خداوند را موجودی می‌دانند که آفریننده خیر کثیر است، اما آدامز به دنبال آن است که خداوند را موجودی بداند که به تمام ذات خیر است و بازگشت هر خیر به ذات خود اوست. (Adams, ۱۹۸۸: ۱۴۰)

در توضیح باید افزود منظور آدامز از طرح بحث ذات خیر الهی آن است که اگر در شرور خیری نهفته باشد آن خیر همان تجربه همگونی با خداوند در رنج است، لذا نیاز نیست به دنبال خیری برای شرور غیر از خود ذات الهی بگردیم. در ادامه با تبیین بیشتر نظر آدامز مطلب و وضوح بیشتری می‌یابد.<sup>۱</sup>

تعریف و مصداق «شرور دهشتناک» در آثار آدامز بیان شده است. وی شرور دهشتناک را شروری می‌داند که دچار شدن به آن‌ها می‌تواند منجر به تردید در این اندیشه شود که این شرور در کل خیر کثیری هستند. هر چند این تردید یک تردید ابتدایی است. این شرور دهشتناک که منجر به تردید شخص می‌شوند به نظر می‌رسد ماهیتی بی معنا نسبت به زندگی فرد دارند، تا جایی که می‌توان آن‌ها را ویرانگر زندگی کلی شخص دانست و نه ارزش آفرین. وی مصادیقی از این شرور دهشتناک را مثال می‌زند مانند تجاوز به عنف نسبت به یک زن و قطع نمودن بازوهای آن زن، شکنجه‌های روحی یا فیزیکی که هدفشان از هم پاشیدن شخصیت اسیر است، تجاوز به کودکان، مرگ تدریجی بر اثر گرسنگی و در نهایت کشتار با سلاح‌های کشتار جمعی. (Adams, ۲۰۰۰: ۲۶)

۱. این نکته نیز باید توجه شود که آدامز شرور را امر عدمی نمی‌داند لذا نظر او با نظر الهی‌دانانی مانند آگوستین که ذات الهی را خیر محض می‌دانند و شرور را عدمی می‌پندارند، متفاوت است.

وی معتقد است راه حل‌های منفعلانه در برابر شرور دهشتناک کارساز نخواهد بود. باید از حالت تدافعی خارج شد و آنچه را که حقیقتاً باور یک فیلسوف مسیحی پیرامون رابطه خدا و شر است بیان نمود. البته او تصریح می‌نماید که در این صورت دیگر از چهارچوب بی‌طرفی خارج خواهد شد و نظریه وی از نظرگاه مسیحی ارائه می‌گردد. (Adams, ۱۹۸۸: ۱۳۵)

با این حال وی در توجیه لزوم اتخاذ رویکرد الهیاتی در مسئله شر بیان می‌دارد که شرور را به سختی می‌توان با تئوری رام نمود. دین به ما کمک می‌کند تا به مصاف شرور برویم، زیرا تنها این خداست که می‌تواند ما را در امان بدارد. (Adams, ۱۴: ۲۰۱۷)

برای خروج از چنین انفعالی اولین پیشنهاد وی آن است که باید بیشتر بر ذات الهی به عنوان کانون مرکزی خیر متمرکز شد. آنچه که آدامز بر آن تأکید دارد تغییر پرسش است. پایک به دنبال پرسش از چرایی مجاز دانستن شرور از سوی خداوند است، اما او به دنبال پرسش از چگونگی رأفت و مهربانی خداوند با آن افرادی است که دچار شرور دهشتناک شده‌اند. آدامز دیگر به دنبال دلیل اخلاقی کافی نیست، بلکه ترجیح می‌دهد به دنبال فهم سازگاری منطقی دو مقدمه ۱ و ۲ باشد. پاسخ به این پرسش را که خداوند چگونه می‌تواند مهربانی‌اش را به مصیبت زدگان اثبات نماید، باید در اتصال و ارتباط مناسب آنان با خیری بی‌نهایت جستجو نمود، لذا باید به سراغ الهیات مسیحیت به خصوص الهیات نجات‌بخش آن رفت.

ارجاع چگونگی اثبات خیرخواهی خداوند به الهیات نجات‌بخش مسیحی گام دوم آدامز برای خروج از انفعال است. در الهیات مسیحیت (به خصوص قرون وسطایی) خداوند موجودی بی‌نهایت و نیز در عین حال ذات خیر بی‌نهایت تعبیر می‌شد.

ارتباط مستقیم با چنین موجودی خود می‌تواند خیر بی‌نهایت برای انسان رنج کشیده باشد. حال اگر با بهره‌گیری از الهیات نجات‌بخش مسیحی قائل به رنج کشیدن خداوند مانند سایر مخلوقات باشیم، آن‌گاه می‌توان رنج را حلقه اتصال و ارتباط معناداری دانست که انسان را با تجاربی خداگونه هم‌گام

می‌سازد. (Adams, ۱۹۸۸: ۱۳۶-۱۳۷)

برخی معتقدند در متون مسیحیت اعتقاد بر این است که مسیح به عنوان انسان کامل از طریق تن دادن به رنج کمال بیشتر یافت. یقیناً اگر اجتناب از درد و رنج دهشتناک صلیب ممکن بود، حتماً خدای رحمان و قادر مطلق می‌بایست پسرش را از آن نجات می‌داد، اما این کار را نکرد. مسیحیان باید چنین فرض کنند که راه دیگری ممکن نبوده است. (گیسلر، ۱۳۹۱: ۵۱۲-۵۱۳)

الهیات نجات‌بخش مسیحی در پی آن است که نشان دهد خداوند موجودی است که انسان‌ها را در تجربه‌ای از رنج سهیم نموده تا آنان را به تجربه‌ای از خیر مطلق سوق دهد. در چنین تصویری مقدمه ۱ و ۲ سازگار با هم خواهند بود؛ البته آدامز توجه می‌دهد که شاید دیگر خداباوران از نظر هستی‌شناسی با نظریه نجات مسیحی موافق نباشند، اما آن را محترم خواهند دانست. (Adams, ۱۹۸۸: ۱۳۶-۱۳۷)

البته برخی توانایی چنین تجربه‌هایی را بسیار فراتر می‌دانند و معتقدند اگر بتوان بر اساس برهان تجربه دینی برهانی قوی ارائه نمود، آن‌گاه شاید وجود شر را نه دلیل بر انکار خدا، بلکه دلیلی بر اثبات او دانست. (تالیافرو، ۱۳۸۲: ۵۴۲) تا به اینجا آدامز بی‌پروا وعده خود را در مورد خروج از انفعال و وارد ساختن درون مایه‌های الهیاتی مسیحیت در مسئله شر محقق ساخت، اما هنوز او باید چالش‌های نظری تئودسیسه خود را پاسخ دهد.

اولین چالش آن است که چرا آدامز الزامات اخلاقی را که سایرین نسبت به خدا اثبات می‌کنند، بر نمی‌تابد؟ آدامز معتقد است خداوند نیروی موثر در عالم است، اما به این معنا نیست که او موجودی مانند سایر موجودات باشد، بلکه او آفریننده و سرآغاز وجود در عالم است. خداوند را نمی‌توان عضوی از جامعه اخلاقی انسانی دانست، زیرا خداوند هیچ التزامی به امری بیرون از خود ندارد، به خصوص نیازی به توجیحات اخلاقی نخواهد داشت. این موضع با اعتقاد فیلسوفان دین معاصر چندان سازگار نیست، زیرا آنان خداوند را در داخل شبکه الزامات اخلاقی تفسیر می‌نمایند.

اعتقاد به عدم التزام الهی به الزامات اخلاقی ریشه در دو امر دارد؛ اول آنکه الزامات نشانه عدم استقلال است. مخلوقات به دلیل عدم استقلال وجودی خود

نیاز وجودی به خداوند دارند، اما خداوند مستقل مطلق است، پس هیچ الزامی نسبت به غیر ندارد.

دوم التزام به عشق و انجام فعل خیر است، زیرا از آنجا که هر چیز جنبه خیری دارد، لذا همواره دلیلی برای عشق به موجودات وجود خواهد داشت، اما موجودات به دلیل محدودیت وجودی خود نمی‌توانند مورد عشق و محبت مطلق و دائمی باشند، بلکه محبت مطلق تنها به خیرات نامحدود تعلق خواهد گرفت. انسان‌ها همواره ملتزم به محبت خداوند هستند، اما خداوند چنین التزام بی‌قید و شرطی نخواهد داشت. از نظرگاه مسیحی تنها شخص وار بودن خداوند دلیلی برای طرح بحث التزام اخلاقی نیست، بلکه عدم محدودیت وجودی نیز دخیل است، لذا نباید خیرخواه مطلق بودن خداوند را صرفاً به معنای خیر اخلاقی معنا نمود، بلکه خیر وجودی نیز محل بحث است. (Adams, ۲۰۱۳: ۱۶)

چالش دوم آن است که اگر الزامات اخلاقی خداوند را کنار بگذاریم، چگونه خواهیم توانست از ارتباط خیرخواهانه خدا و انسان سخن بگوییم؟ آدامز معتقد است باور به خدایی که الزامات اخلاقی انسان‌ها را ندارد، به تنهایی نمی‌تواند راه حلی برای مسئله شرور باشد، حتی اگر مخلوقات هیچ حقی در برابر خداوند نداشته باشند باز هم آن خدا نمی‌تواند به بی‌عدالتی رفتار نماید، بلکه باز هم می‌توان فعل خداوند را نسبت به مخلوقاتش توصیف به مهربانی یا مجازات نمود؛ حتی اگر الزامی برای خداوند نباشد، ولی باز هم خداوند و مخلوقاتش «ارتباطی» با هم دارند که موجب می‌شود مخلوقات توقع خیر از خالق خود داشته باشند. با این حال شرور عالم سبب تردید مخلوقات از خیرخواهی خالق می‌شود. به عبارت دیگر شرور دلیلی ابتدایی برای تردید در عشق الهی به مخلوقاتش است. شرور می‌تواند استدلالی علیه خداوند باشد نه از جنبه الزام اخلاقی خداوند، بلکه به دلیل گرایش خالق به داشتن رابطه‌ای خیرخواهانه با مخلوقاتش. (ibid: ۱۷)

چالش سوم آن است که منظور از ارتباط خیرخواهانه خالق با مخلوقاتش چیست؟ اگر این ارتباط ارتباطی از جنس الزامات اخلاقی نیست، پس چه نوع ارتباطی است؟ و چه زمانی محقق می‌شود؟ آدامز معتقد است که صرف تجربه شرور و رنج کشیدن منجر نمی‌شود که جنبه‌ها و ابعاد شر ناپدید شوند و انسان‌ها ارتباط وجودی



خود را با ذات خیر مطلق احساس کنند، بلکه شرور همچنان جنبه ویرانگری خود را دارند. الا اینکه «پس از مرگ» انسان‌های درگیر شرور، وارد ارتباطی فرخنده و صمیمی با خدا می‌شوند. این ارتباط که از آن به هویت سازی الهی می‌توان تعبیر نمود اعطاکننده جنبه مثبت به تجربیات شر انسان‌هاست. (Adams, ۱۹۹۷: ۱۸۵)

چالش چهارم تبیین چگونگی جبران الهی و تبدیل جهات منفی شرور به جهات مثبت است. آدامز توجه می‌دهد که فرایند جنبه مثبت پیدا کردن شرور، یک فرایند اجباری یا آموزشی از سوی خداوند نیست، بلکه این خود فرد است که به چنان لذت والایی می‌رسد که دیگر شروری را که موجب رسیدن او به چنین مقامی شده‌اند منفی نمی‌داند. اگر از آدامز پرسیده شود چگونه شرور مغلوب خواهند شد؟ پاسخ می‌دهد همان «آگاهی» انسان پس از مرگ از معنای اتفاقاتی که برای او افتاده است، برای غلبه بر شر کافی است. (ibid: ۱۸۵-۱۸۶) شر نهایتاً حذف خواهد شد و تبدیل به خاطره‌ای خواهد شد که معنای آن توسط خداوند کاملاً تغییر یافته است. (Adams, ۱۹۹۳: ۱۸۲)

### ۳. نقد و بررسی

بحث جبران رنج‌ها تلاش الهیاتی مک کورد آدامز برای کاربردی‌سازی آموزه‌های مسیحیت در مباحث فلسفه دین است. مسیر طی شده توسط او در خور توجه است، زیرا خواستار چرخش نگاه فیلسوفان از چرایی به چگونگی و از انتزاعی به وجودی است. او معتقد است فیلسوفان دین تنها به دنبال پرسش از چرایی مجاز شمردن رنج‌ها هستند و انسان را به عنوان رکن اساسی مسئله و رنج را به عنوان رکن دیگر آن فراموش کرده‌اند. تذکر آدامز به فیلسوفان آن است که شرور با تئوری رام نمی‌شوند، هر چند تذکر او جالب توجه است، ولی نتایج و مبانی وی جای نقد و ارزیابی دارد.

اشکالات در دو بخش مبنایی و بنایی مطرح خواهند شد. از جمله ایرادات مبنایی نظریه آدامز تقابلی است که او میان فلسفه و دین در مسئله شر قائل است. آدامز مسئله شر را بیش از آنکه فلسفی بداند، مسئله‌ای «وجودی» دانسته است؛ البته مراد وی از وجودی، درگیری روحی و روانی انسان‌های گرفتار در شرور با شکاکیت

است، لذا معتقد است در این شرایط دلایل عرفانی بیشتر از فلسفی به کار می‌آید. حال سؤال اینجاست که آیا شکاکیت انسان گرفتار در شرور ناشی از یک استدلال ارتكازی نیست؟ شکاکیت زمانی متصور است که انسان در نهاد خود تصور و انتظاری از مفهوم خداوند دارد و سپس بر اثر مواجهه با مطلب یا حادثه‌ای که چندان با این تصور هماهنگ نیست دچار تناقض می‌شود. فلسفه می‌تواند هم در تصحیح تصور و انتظارات فرد از خداوند کارساز باشد و هم در سنجش صحت تناقض (با بررسی شرایط تحقق تناقض) و هم در ارائه راه حلی برای رفع تناقض ظاهری (البته اگر تناقض ظاهری بوده است). حتی خود آدامز نیز مشکل ابتدایی را عدم تصویر صحیح عقلی از خداوند می‌داند آنجا که تأکید می‌کند: «نباید خداوند را صرفاً خالق خیر دانست، بلکه خود به تمام ذات، خیر است.» (Adams, ۱۹۸۸:۱۴۰)

آیا این مطلب که خداوند به تمام ذات خیر است، مطلبی فلسفی نیست؟ بار دیگر صورت مسئله را مرور می‌کنیم؛ آیا انسان‌ها در همان لحظات گرفتاری در شرور برای تسلی بخشی خود به دنبال راه حل فلسفی می‌روند یا دینی؟ بر فرض که انسان‌ها به دنبال راه حل دینی بروند (به دلایلی مانند مأنوس بودن بیشتر انسان با دین از دوران کودکی، ساده و قابل فهم بودن آموزه‌های دین برای عامه مردم و غیره) ولی آیا اساساً آموزه‌های دین قابل سنجش و ارزیابی عقلانی هستند؟ یا قابل تبیین با اصطلاحات فلسفی خواهند بود؟ برای مثال نظریه تجسد شاید برای یک مسیحی قابل فهم عرفی باشد و طبق نظر آدامز به انسان‌های گرفتار در شرور احساس آرامش بدهد، ولی آیا این آموزه از نظر فلسفی با مسلمات عقلی سازگار است؟ به علاوه اگر قرار باشد ملاک صحت یک نظریه را تسلی بخشی و کارایی در لحظه گرفتاری در شرور بدانیم، شاید برخی نظرات غیر مسیحی یا حتی غیر دینی کارسازتر باشند. برای مثال نظریه تناسخ شاید برای عوام مردم توجیه بهتری برای شرور دهشتناک باشد، یا نظریه وحدت کلی جهان.

ایراد مبنایی دیگر به نظر مک کورد آدامز درباره الزامات اخلاقی خداوند بر می‌گردد. از زمان افلاطون این سؤال مطرح بوده است که آیا خوبی، ذاتی خوب است یا آنکه خوبی، از امر الهی انتزاع می‌شود؟ آنان که آن را مبتنی بر امر الهی می‌دانند به طرفداران نظریه امر الهی معروف‌اند. در بافت اسلامی اشاعره و در بافت

مسیحی افرادی مانند آگوستین طرفدار چنین نظری هستند. در دوران معاصر نیز افرادی سعی نموده‌اند تقریرات جدیدی از این نظریه ارائه دهند، مانند رابرت مریهو آدامز که از آن به نظریه امر الهی اصلاح شده تعبیر می‌کند.

رابرت آدامز همسر مک کورد آدامز است که در سال ۱۹۶۶م. با وی ازدواج نمود. به نظر می‌رسد آدامز در بحث الزامات اخلاقی خداوند متأثر از همسرش باشد؛ البته در اینجا هدف نقد نظریه امر الهی اصلاح شده نیست، بلکه تمرکز بر تقریر مک کورد آدامز است. وی خداوند را ملزم به رعایت اخلاقیات مرسوم میان انسان‌ها نمی‌داند، زیرا الزامات نشانه عدم استقلال است. (Adams, ۲۰۱۳:۱۶)

این استدلال را چگونه باید ارزیابی نمود؟ آیا قائل شدن به الزامات اخلاقی برای خداوند نوعی عدم استقلال خداوند در تصمیم‌گیری‌هایش است؟ به عبارت دیگر حاکمیت خداوند محدود شده است؟ اشکالی که بر این برداشت آدامز می‌توان گرفت مشابه همان بحث حسن و قبح در کلام اسلامی است؛ ابتدا مختصری به این بحث پرداخته و از نتایج آن در نقد آدامز بهره می‌گیریم.

اشاعره قائل به حسن و قبح شرعی شده و معتزله قائل به عقلی بودن آن شدند. دغدغه اشاعره دفاع از حاکمیت و قدرت مطلق الهی بود، لذا گمان می‌نمودند حسن و قبح عقلی اموری را بر خداوند واجب می‌سازد و به عبارت ساده‌تر بر خداوند امر و نهی اخلاقی خواهد کرد. علامه طباطبایی ضمن نقد هر دو گروه اشاعره و معتزله در مسئله حسن و قبح، ایرادات آن را مشخص و نظریه خود را که برگرفته از آیات قرآنی می‌داند، ارائه نموده است. علامه با معتزله مخالف است، زیرا معتقد است آنان حسن و قبح عقلی را جووری تبیین کرده‌اند که منجر به محکومیت خدا در کارهای تکوینی و تشریحی‌اش شده و چیزهایی را بر خدا واجب و حرام نموده است. وی تصریح کرده است: «معتزله با این رأی فاسد خود، خدای را از سلطنت مطلقه‌اش کنار زده و مالکیت علی الاطلاقش را ابطال نمودند». (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۲۰/۷) اما راه حل چیست؟ علامه معتقد است هم احکام عقل نظری و هم احکام عقل عملی توسط ذهن انسان از مطالعه عالم هستی که همان فعل الهی است، انتزاع می‌شود. (همان: ۵۵/۸) در این صورت هیچ خدشه‌ای به حاکمیت مطلق خداوند وارد نخواهد شد، زیرا عالم هستی تماماً فعل خداست که در آن سنت‌های الهی

جاری اند و عقل تنها کشف مصالح، مفسد و سنت‌ها می‌کند و نه حکم و الزام. حال در برابر نظریه آدامز پیرامون عدم استقلال خداوند در صورت قول به الزام اخلاقی باید گفت عقل تنها کشف مصالح و سنت‌ها می‌کند و نه حکم و الزام تا در استقلال اراده خداوند خللی وارد شود.

ایراد دیگر به مبنایی است که آدامز درباره نجات نهایی اتخاذ نموده است. آدامز اندیشه جهنم ابدی را رد می‌کند و قائل به نجات جهانی است. (Borchert, ۱۹۷۷, vol. ۳: ۲۰۰۶) نظریه نجات همگانی یا جهان‌گرایی (universalism) معتقد است هیچ کس تا ابد در جهنم نخواهد ماند و الا اگر برخی افراد بخواهند تجربه ابدی از عذاب جهنم داشته باشند همین امر می‌تواند نمونه عملی از عدم مغلوبیت رنج‌های دهشتناک باشد. برخی سعی کرده‌اند این مبنا را زیر سؤال ببرند، برای مثال گفته شده: «اگر جهنم دائمی نباشد دیگر چرا باید به اندیشه نجات از طریق رنج قائل بود؟ لذا مسیحیان راستین بیشتر سعی می‌کنند با تبعات پذیرش جهنم ابدی کنار بیایند تا اینکه آن را کنار بگذارند». (Evans, & Manis, ۲۰۰۹: ۱۷۵-۱۷۴) یا برخی دیگر معتقدند: «جبران شرور باید چیزی باشد که شخص به خودی خود به آن دست نیابد. وقتی قربانیان شرور به خودی خود طبق نظر «جهان‌گراها» با سایر مردم پاداش یکسان خواهند گرفت، دیگر نمی‌توان گفت این پاداش از نوع جبران برای آنان خواهد بود». (Thrurow, ۲۰۲۰: ۵۲۲)

در نقد و ارزیابی باید ابتدا به دغدغه آدامز پیرامون جهنم ابدی توجه نمود. وی از یکسو قائل به غلبه نهایی خدا بر شرور است و از سوی دیگر اگر در آخرت رنج بی‌نهایتی وجود داشته باشد، پس عملاً شرور مغلوب نشده‌اند. خدای ذاتاً خیر باید بنا به خیر مطلق ذاتی خود هر گونه شری را نابود سازد و الا با خیر مطلق بودنش در تعارض خواهد بود. اما آیا به راستی عذاب ابدی با خیر مطلق در تضاد است؟ در اندیشه اسلامی بحث «خلود در جهنم» مورد توجه بوده است و اکثر متکلمان قائل به آن شده‌اند، ولی از برخی از عرفا مانند ابن عربی مخالفت با آن به دلیل مخالفت عذاب دائمی با رحمت گسترده الهی، عادت به دوزخ و لذت از آن، عدم توافق عذاب ابدی با کمال نهایی انسان و امکان خلف وعید خداوند است. (ابن عربی،

۱۳۷۰: ۹۳-۹۴، قیصری، ۱۴۲۶: ۱/ ۴۰۹، ۶۲۶؛ ۲/ ۴۰۲؛ ۲/ ۷۰۹ نقل شده است.

موضوع خلود یا عدم خلود در جهنم مورد پژوهش‌های ویژه قرار گرفته است و در اینجا تنها به فراخور بحث مطالبی در نقد آدامز بیان می‌شود.

رحمت در مورد خداوند با رحمت انسان‌ها متفاوت است. در انسان‌ها به معنای تأثر باطنی است، ولی رحمت عام در مورد خداوند به معنای افاضه آنچه که متناسب با استعداد قابل است، می‌باشد. علامه طباطبایی ذیل آیه ۱۶۷ سوره بقره به این مطلب پرداخته است: «و الرحمة رحمتان: رحمة عامة، و هي إعطاء ما يستعد له الشيء و يشताقه في صراط الوجود و الكينونة». (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱/ ۴۱۴) پس اعطای صورت نوعیه شقاوت به انسانی که بر اثر رذایل مستعد پذیرش آن شده است، خارج از رحمت عام نخواهد بود و نیز لازمه چنین صورت نوعیه‌ای خلود در عذاب است.

همچنین در ارزیابی پاسخ‌های داده شده نیز باید گفت پاسخ ایوانز و مانیس بیشتر جنبه نقضی دارد، نه حلی. اینکه اگر عذاب دائمی نباشد پس دیگر کسی انگیزه‌ای برای توجه به مباحث نجات در مسیحیت نخواهد داشت، راه حلی فلسفی نیست، ولی پاسخ ترو جای تأمل دارد، زیرا نتیجه استدلال آدامز را هدف قرار می‌دهد. اگر قرار باشد قاتل بی رحم و مقتول مظلوم در نهایت در آسایش باشند چگونه می‌توان از جبران نهایی سخن گفت؟ پس در نهایت می‌توان گفت آدامز در یک دوگانه قرار دارد؛ اگر عذاب دائمی را بپذیرد ثمره تنودیسسه او دچار آسیب می‌شود، زیرا در نهایت شر کاملاً مغلوب نشد و اگر نپذیرد مقدمه تنودیسسه او دچار آسیب می‌شود، زیرا در نهایت بانیان شر و قربانیان شر در آسایش خواهند بود و دیگر جبران نهایی معنا ندارد.

ایراد مبنایی دیگر به جایگاهی است که آدامز (بنا بر سنت مسیحی) برای رنج قائل است. از نظر او رنج «حلقه اتصال و ارتباط معناداری است که انسان را با تجاری خداگونه همراه می‌کند». (Adams, ۱۹۸۸: ۱۳۶-۱۳۷)

پشتوانه چنین اعتقادی آموزه «تجسد» است؛ خدا در مسیح تجسد یافت و بر صلیب رنج کشید. اما آموزه تجسد حتی در مسیحیت نیز مورد انتقاد قرار گرفته

است. از برجسته‌ترین آثار در نقد آموزه تجسد می‌توان به کتاب «اسطوره تجسد خدا» به ویراستاری «جان هیک» اشاره نمود. در اینجا قصد پرداختن ویژه به مبحث نقد تجسد را نداریم، اما باید تأکید نمود از آنجا که تجسد نقش کلیدی در تتودیسه آدامز دارد، اگر با نقد مواجه شود مهم‌ترین رکن بنیادی نظریه وی خدشه‌دار خواهد شد.

اولین اشکال بنایی متوجه بحث توجیه شرور است. در این باره اشکال و پاسخ‌هایی از سوی فیلسوفان دین نقل شده که ابتدا به بیان آن پرداخته و سپس نقدهایی را هم بر اصل اشکال و هم بر پاسخ‌ها وارد خواهیم نمود. اشکال آن است که چگونه خیر آن جهانی می‌تواند توجیه‌کننده شر این جهانی باشد؟ این اشکال توسط جان هیک و گلیسون مطرح شده است. گلیسون می‌نویسد: «آنچه پس از مرگ روی می‌دهد صرف نظر از اینکه چقدر خوشایند باشد، شر کنونی را خیر نمی‌کند... رنج کشیدن کودکان با وعده آرامش در سرای دیگر به هیچ وجه قابل قیاس نیست» (Gleeson, ۲۰۱۵: ۷)

جان هیک نیز مشابه همین ایراد را مطرح نموده است. (هیک، ۱۳۹۴: ۵۵) می‌توان بر اصل اشکال، نقدی را وارد دانست، زیرا مسئله آدامز اساساً توجیه شرور نیست. او نمی‌پرسد چرا خداوند شرور را مجاز دانسته تا نیاز باشد توجیهی برایش فراهم سازد. کار خداوند چرا بردار نیست، زیرا او خارج از الزامات اخلاقی ما رفتار می‌کند (Adams, ۲۰۱۳: ۱۶)، لذا در نظریه آدامز مهم جبران شرور است.

این شرور به هر دلیلی وجود داشته باشند خداوند تدبیری خواهد نمود که انسان‌ها در نهایت آن را معنادار ببینند، البته تنها مطلبی که شاید بتواند به نوعی توجیه شرور در تتودیسه آدامز باشد به نوع نگاه وی به مسئله رنج در مسیحیت بر می‌گردد. چنان‌که اشاره شد وی رنج را حلقه اتصال و ارتباط معناداری می‌داند که انسان را با تجاربی خداگونه همراه می‌کند. رنج دنیایی در این نگاه نه امری نامیمون، بلکه امری مبارک است که کمال انسان کامل جز از طریق آن تأمین نمی‌شود، اما این توجیه نیز اشکالی دارد، زیرا آدامز خود نیز به این مطلب واقف است که بسیاری از افراد رنج کشیده چنین تجربه‌ای را در دنیا نداشته‌اند، لذا وی آن افراد را به حیات پس از مرگ ارجاع می‌دهد که در آنجا چنین تجربه‌ای را خواهند یافت. «تالیا فروم سعی کرده به

اشکال توجیه شرور پاسخ دهد. وی معتقد است: «قتل عمد یک انسان اگر با فرض عدم وجود جهان اخروی باشد، منجر به شر بالاتری خواهد شد و آن نابودی همیشگی مقتول است، لذا همین وعده حیات اخروی به نفسه کارساز است». (تالیافرو، ۱۳۸۲: ۵۲۴-۵۲۵)

نقد پاسخ تالیافرو آن است که هنوز می‌توان پرسید اساساً چرا قتل نفس باید وجود داشته باشد؟ چرا چنین شری باید در عالم راه پیدا کند؟ پاسخ وی باز هم در همان ساختار جبران پس از وقوع شر قرار می‌گیرد، ولی توجیه‌کننده شر کنونی نیست.

اشکال بنایی دیگر آن است که به هر حال در دنیا خداوند خیرخواه نبوده است هر چند در آخرت شرور را جبران نماید. گلیسون معتقد است: «مشاهده اینکه برخی افراد در شرور دهشتناکی رنج می‌کشند می‌توان گفت خداوند در آن لحظات دیگر خیرخواه نبوده است، هر چند بعداً برای آن شخص جبران نماید». (Gleeson, ۲۰۱۵: ۸) در نقد چنین اشکالی باید گفت اساساً آدامز تئودسیسه خود را بر خیر اخلاقی بنا نکرده است، بلکه منظور او خیر وجودی است. (ص ۷ و ۸ همین مقاله) در توضیح باید گفت در الهیات مسیحی مانند آگوستین و نیز در اندیشه آدامز، خداوند موجود بی‌نهایت و نیز در عین حال ذات خیر بی‌نهایت تعبیر می‌شود. ارتباط مستقیم با چنین موجودی (از طریق همگونی با خدای متجسد بر صلیب رفته)، خود می‌تواند خیر بی‌نهایت برای انسان رنج کشیده باشد، لذا دیگر به باور آدامز نیازی نیست تا خیری جدای از ذات الهی در نظر گرفته شود و خداوند را ملزم به رعایت آن خیر نماییم. او خداوند را در شبکه الزامات اخلاقی قرار نمی‌دهد، درحالی‌که چنین اشکالی در اصل، پرسش از عدم التزام خداوند در برخی از زمان‌ها به الزام اخلاقی است، به این بیان که خدای مطلقاً خیرخواه باید در هر زمانی جلوی وقوع خیر را بگیرد، ولی در تئودسیسه آدامز میان وقوع شر تا غلبه بر شر به اندازه پایان حیات دنیا فاصله است، اما در خیر وجودی بحث بر سر این مسئله است که رنج فی نفسه طریقی برای ارتباط با خداوند است. در رنج است که انسان با خدا در تجربه‌ای خداگونه شریک می‌شود، پس دیگر جای این اشکال نیست که خدا در لحظه رنج انسان را رها ساخته است.

برخی از فیلسوفان دین به این اشکال پاسخ‌هایی داده‌اند مثلاً اینکه خداوند فراتر از زمان است، یا اینکه برخی افراد رحمت خدا را در همین دنیا دیده‌اند، یا اینکه ممکن است خدا در دنیا نیز به سبک خاصی فعالیت خیرخواهانه داشته است، مانند فرستادن آیات یا بیان وعده‌های خود. (Thurow, ۲۰۲۰: ۵۱۷-۵۱۸)

هر چند بخشی از این پاسخ مناسب به نظر می‌رسد، مانند آنکه سبک و سیاق عمل خیرخواهانه خداوند مولفه‌های خودش را دارد، پس از کجا معلوم خداوند در لحظه وقوع شر در حال خیرخواهی با وجهی خاص نباشد؟ شاید خیرخواهی تنها منحصر در حذف ظاهری شر نباشد، ولی در نقد این پاسخ مناسب است کمی به بحث زمان و فعل خدا پرداخته شود. افعال الهی از آن جهت که منتسب به خدایند زمان‌بردار نیستند، ولی از آن جهت که منتسب به مخلوقات اند متصف به زمان خواهند شد. همچنین زمان در فلسفه صدرایی وجودی جدا از حرکت جوهری ماده ندارد، بلکه از آن انتزاع می‌شود. زمان ظرف مستقلی نیست که بحث شود خدا در آن هست یا نه؟ تمام عالم ماده در هر لحظه در حال نو شدن است و وجود خود را از خداوند می‌گیرد، پس باز می‌توان این سؤال را مطرح نمود که چرا خداوند اجازه ورود شرور را در روند عالم ماده داده است؟ صرف اینکه گفته شود خداوند فراتر از زمان است اصل مشکل را حل نخواهد نمود.

اشکال دیگر به ملزومات تئودیهسه آدامز اشاره دارد. اگر در نهایت شرور جبران خواهند شد، پس دیگر چرا باید خداوند در دنیا جلوی شرور را هر چند گسترده باشند بگیرد؟ آیا خدای خیرخواه نباید به حذف شرور در اولین فرصت اقدام نماید؟ گلیسون معتقد است: «خداوند مهربان در نهایت باید به سمت کاهش یا حذف شرور عالم حرکت نماید، اما در تئودیهسه جبران الهی دیگر خداوند نیازی به چنین اقدامی ندارد، زیرا تمامی شرور جبران خواهد شد». (Gleeson, ۲۰۱۵: ۷)

اشکال گلیسون قابل نقد است، زیرا این مطلب شاید به جای نقطه ضعف تئودیهسه آدامز نقطه قوت آن باشد، زیرا شرور دنیا در آخرت جبران خواهند شد (هر چقدر هم بزرگ باشند) اما خیرات دنیا تنها در همین دنیا فرصت بروز و رشد دارند و جبران در مورد خیرات از دست رفته معنا ندارد. حال تصور کنید خیرات بزرگی را که در دنیا تنها از طریق برخی شرور به دست می‌آیند. آیا نمی‌شود به خاطر این خیرات بزرگ



جبران ناپذیر خداوند برخی شرور جبران پذیر را روا دانسته باشد؟ شاید چون شرور جبران می‌شدند خداوند آن‌ها را موقتاً در دنیا مجاز دانسته است تا وسیله حصول خیرات بزرگی شوند که جز در دنیا محل تحقق نداشتند. این خیر بزرگ می‌تواند در باور آدامز همان همگونی با خدا در تجربه رنج باشد تا انسان به کمال حقیقی خود برسد. در نهایت می‌توان گفت عمده اشکالات تئودیسسه آدامز مبنایی هستند و اشکالات بنایی نیز در حقیقت بازگشت به مبنایی اتخاذ شده از سوی آدامز می‌کند.

### نتیجه گیری

در این مقاله سعی شد به تبیین تئودیسسه آدامز و عمده اشکالات آن پرداخته شود. از نقاط قوت نظریه وی جسارت او در عبور از حالت انفعالی و کاربردی سازی مبنایی دینی در حل مسئله شر است. اما اشکالات مبنایی و بنایی بر وی وارد است. از جمله اشکالات مبنایی وی اعتقاد او در عدم نیاز به یافتن مبنای فلسفی مشترک میان خدا و انسان و خدا و انسان است.

در نقد این مطلب گفته شد این اعتقاد در عمل کاربرد نظریه وی را منحصر به دینداران خواهد نمود، زیرا شخص غیر معتقد به خدا، راهی طولانی برای رسیدن به نتایج او را دارد، برای مثال ابتدا باید خدا، آخرت و تجسد را بپذیرد، اما اول کلام منتقدان آن است که اصل وجود خدا را قبول ندارند و شر را یا دلیلی منطقی بر رد آن می‌دانند یا قرینه کافی علیه آن. اشکال مبنایی دیگر اعتقاد آدامز به عدم الزام اخلاقی خداوند است؛ در پاسخ گفته شد عقل، مصالح و سنت‌های الهی را که در عالم به عنوان فعل الهی جاری است، کشف می‌نماید و چنین نیست که بخواهد بر خداوند الزام یا حکمی نماید.

اشکال مبنایی دیگر اعتقاد وی به عدم خلود در جهنم است. در نقد این نظر گفته شد این اعتقاد نه تنها باعث می‌شود دیگر آموزه «نجات» از طریق مسیح بی‌ثمر شود، بلکه دیگر رهایی از عذاب دوزخ امتیاز خاص و ویژه مؤمنان و صابران نخواهد بود. به علاوه با استفاده از نظرات علامه طباطبایی می‌توان گفت رحمت در مورد خداوند با رحمت انسان‌ها متفاوت است؛ در انسان‌ها به معنای تأثر باطنی است، ولی رحمت عام در مورد خداوند به معنای افاضه آنچه که متناسب با استعداد قابل

است، می‌باشد. پس اعطای صورت نوعیه شقاوت به انسانی که بر اثر رذایل مستعد پذیرش آن شده است خارج از رحمت عام نخواهد بود و نیز لازمه چنین صورت نوعیه‌ای خلود در عذاب است.

اشکال مبنایی دیگر آن است که تلاش آدامز برای وارد نمودن آموزه تجسد به معنای شراکت مادی خداوند در قالب فرزند خود در رنج صلیب و گشودن بایی برای ایجاد تجربه همگون با بشر (برای حل جبران این جهانی شر) نتواسته کار ساز باشد، زیرا علاوه بر عدم گزارش اکثر افراد درگیر در شرور از چنین تجربه‌ای، خود آموزه تجسد نیز معضلات الهیاتی جدیدی را فراهم خواهد ساخت.

عمده اشکالات بنایی مانند چگونگی توجیه شرور این جهانی با خیر آن جهانی، عدم خیرخواهی در تمام زمان‌ها و عدم تلاش برای کاهش شرور بازگشت به همان مبانی اتخاذ شده توسط آدامز برگشت دارد. در بررسی اشکال چگونگی ارتباط خیر آن جهانی با شر کنونی گفته شد آدامز اساساً در پی توجیه شر نیست، بلکه شر را پلی به سوی همگونی با خداوند با پشتوانه آموزه تجسد می‌داند؛ البته اشکال این باور عدم همگانی بودن چنین تجربه‌ای و نیز ضعف آموزه تجسد بیان شد. در بررسی چگونگی رابطه فعل خداوند با زمان نشان داده شد هرچند افعال الهی از جهت انتساب به مخلوقات می‌توانند متصف به زمان شوند، ولی اساساً در نظر آدامز خداوند در زمان رنج بیکار ننشسته است، بلکه رنج را پلی به سوی کمال نهایی انسان قرار داده است. در نهایت در بررسی اشکال عدم تلاش برای کاهش شرور گفته شد اگر شرور جبران‌پذیر، راهی برای تحقق برخی خیرات باشند، منظور خیراتی است که تنها فرصت کسب آن‌ها در همین جهان است، لذا رفع شرور یا کاهش آن سلب فرصت برای کسب آن نوع خیرات خواهد بود و سلب خیر کثیر موقت خود می‌تواند شری به حساب آید.

## منابع و مآخذ:

- ابن عربی، محی‌الدین (۱۳۷۰)، فصوص الحکم، تهران: انتشارات الزهرا.

- پترسون، مایکل و دیگران(۱۳۸۹)، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو.
- تالیافرو، چالز(۱۳۸۲)، فلسفه‌ی دین در قرن بیستم، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- خسروپناه، عبدالحسین(۱۳۸۸)، کلام جدید با رویکرد اسلامی، قم: نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاهها، دفتر نشر معارف.
- راوز، ویلیام(۱۳۸۳)، مسئله شر، ترجمه امیر صادقی، سروش اندیشه، دوره ۳، شماره ۹، صص ۱۹۴-۲۱۹.
- سوئین‌برن، ریچارد(۱۳۹۱)، مسئله شر، ترجمه سیده رویا موسوی، کتاب ماه دین، دوره ۱۵، شره ۱۸۱، صص ۳۴-۳۶.
- طباطبایی، محمدحسین(۱۳۹۰ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه‌ی الأعلمی للمطبوعات.
- قیصری، داوود بن محمد(۱۴۲۶)، شرح فصوص الحکم، تحقیق حسن زاده آملی، قم: موسسه بوستان کتاب.
- گیسلر، نورمن(۱۳۹۱)، فلسفه دین، ترجمه حمیدرضا آیت اللهی، تهران: نشر حکمت.
- محمدرضایی، محمد(۱۳۹۰)، کلام جدید؛ با رویکرد تطبیقی، قم: دفتر نشر معارف.
- هیک، جان(۱۳۹۴)، مسئله شر و عدل الهی، ترجمه انشاءالله رحمتی، اطلاعات حکمت و معرفت، سال دهم، ش ۸، صص ۵۵-۵۲.
- یوسفیان، حسن(۱۳۹۰)، کلام جدید، تهران: سمت.
- Adams, Marilyn. McCord(۱۹۹۷), Chalcedonian Christology: A Christian Solution to the Problem of Evil, In: Davis S.T.(eds) Philosophy and Theological Discourse, Claremont Studies in the Philosophy of Religion, Palgrave Macmillan, London, pp: ۱۷۳-۱۹۹.
- \_\_\_\_\_(۲۰۱۷), A Modest Proposal? Caveat Emptor! Moral Theory and Problems of Evil, In J. P. Sterba(Ed.), Ethics and the Problem of Evil, Indiana University Press, pp: ۹-۲۶.
- \_\_\_\_\_(۱۹۸۸) "Problems of Evil: More Advice to Christian Philosophers," Faith and Philosophy:

- Journal of the Society of Christian Philosophers: Vol. ۵: Iss. ۲, pp:۱۲۱-۱۴۳.
- Adams, Marilyn McCord(۲۰۱۳). Ignorance, Instrumentality, Compensation, and the Problem of Evil. *\_Sophia\_* ۵۲(۱):۷-۲۶.
  - ..... & Sutherland, S.(۱۹۸۹). Horrendous Evils and the Goodness of God. Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes, ۶۳, pp: ۲۹۷-۳۲۳.
  - \_\_\_\_\_(۲۰۰۰), Horrendous evils and the goodness of God, Ithaca(N.Y.): Cornell University Press.
  - \_\_\_\_\_(۱۹۹۳), God and Evil: Polarities of a Problem, *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, ۶۹(۲/۳), pp: ۱۶۷-۱۸۶.
  - \_\_\_\_\_ and Adams, R.(۱۹۹۰), The problem of evil,(Oxford: Oxford University Press).
  - Borchert, Donald M(ed.),(۲۰۰۶), Encyclopedia of philosophy, vol. ۳, Detroit, Mich: Macmillan.
  - Evans, C. Stephen., Manis, R. Zachary.(۲۰۰۹), Philosophy of religion: thinking about faith, Downers Grove, Ill: IVP Academic.
  - Gleeson, A.(۲۰۱۵). On letting go of theodicy: Marilyn McCord Adams on god and evil. *Sophia*, ۵۴, ۱-۱۲
  - Julian of Norwich(۱۹۸۴), Revelations of Divine Love, chapter ۳۱, Penguin, p:۱۱۰
  - Mackie, 'J. L.(۱۹۵۵) 'Evil and Omnipotence', *Mind*, reprinted in Nelson Pike, God and Evil, Prentice-Hall Inc., Englewood Cliffs, N.J., ۱۹۶۴, pp. ۴۶-۶۰.
  - Mill, John Stuart(۱۹۶۴), Mr. Mansel on the limits of religious thought, In Nelson Pike(ed.), God and Evil, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, pp.۳۷-۴۵.
  - Peterson, M.L(۲۰۱۰), *The Logical Problem of Evil*, In A Companion to Philosophy of Religion, eds C. Taliaferro, P. Draper and P.L. Quinn, pp: ۴۹۱-۵۰۰.

- Pike, Nelson(۱۹۶۳) "Hume on Evil," Philosophical Review LXXII no. ۲; reprinted in Pike, God and Evil, pp: ۸۵-۱۰۲.
- .....(۱۹۶۴) "Introduction," God and Evil, Prentice-Hall Inc., Englewood Cliffs, N.J.
- Plantinga, Alvin(۱۹۸۵) "self-profile" Alvin Plantinga, edited by James E. Tomberlin and Peter van Inwagen, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, Boston, Lancaster, pp: ۳۴-۳۵.
- Thurow, J. C.(۲۰۲۰). Problems with Compensation: Gleeson on Marilyn McCord Adams on Evil. Sophia, ۵۹, pp: ۵۱۳-۵۲۴.

