

The effectiveness of the defense based on “human imperfect knowledge” in response to the logical problem of evil

Abbas Ali Mansouri * Asad Allah Azhir **

Abstract

One of the famous defenses to the logical problem of evil is called the defense of “human imperfect knowledge” or the limitation of human cognitive abilities in distinguishing between good and evil. According to this theory, since it is basically impossible to prove the existence of absurd evil in the world, therefore, the form of the logical problem of evil is not valid. The present article, reflecting on the effectiveness of the theory of imperfect knowledge, has come to the conclusion that if the meaning of evil in the case of the logical problem of evil is absurd evil, then this defense, as explained in the text of the article, can invalidate the case of the cited problem. But if evil is meant merely pain and suffering, then the mentioned answer cannot be complete and comprehensive. In order to completely and comprehensively reject the logical problem of evil, there is no escape from entering into the discussion about the concept of divine omnipotence. In addition, this answer, even if it is a comprehensive answer, ultimately makes the existence of God probable and cannot reject the minimal claim of the logical problem of evil that the existence of God is doubtful. To negate this doubt, other answers to the problem of evil should be used. Of course, this does not mean that the "probability of the non-existence of God" is superior to the "probability of the existence of God". Rather, by the way, the defense of imperfect knowledge can also rule out this claim of the evidential problem of evils.

Keywords: Logical problem of evils, human imperfect knowledge, evidential problem of evils, skeptic theism.

* Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy, Faculty of Literature, Razi University, Kermanshah, Iran (**Corresponding Author**). a.mansouri@razi.ac.ir

** Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy, Faculty of Literature, Razi University, Kermanshah, Iran. asadazhir@razi.ac.ir

Date of Receive: 21/06/1401

Date of Accept: 12/07/1401

میزان کارآمدی دفاعیهی «علم ناقص انسان» در پاسخ به مسأله‌ی منطقی شر

عباسعلی منصوری * اسداله آژیر **

چکیده

یکی از پاسخ‌های مشهور به مسأله‌ی منطقی شر، دفاعیه‌ی علم ناقص انسان یا محدودیت قوای شناختی انسان در تشخیص خیر و شر امور نام دارد. براساس این دفاعیه، از آنجایی که اساساً اثبات وجود شر گزارف در عالم ناممکن است، لذا صورت مسأله‌ی منطقی شر معتبر نیست. نوشتار حاضر به این نتیجه رسیده است که اگر منظور از شر در صورت مسأله‌ی منطقی شر، شر گزارف باشد، دفاعیه‌ی «علم ناقص» می‌تواند نامعتبر بودن صورت مسأله‌ی مزبور را نشان دهد. اما اگر منظور از شر، مطلق درد و رنج باشد، پاسخ اشاره‌شده نمی‌تواند کامل و همه‌جانبه باشد و برای رد کامل و همه‌جانبه‌ی مسأله‌ی منطقی شر، گریزی از ورود به بحث درباره‌ی مفهوم قدرت مطلق الهی نیست. به‌علاوه، این پاسخ حتی اگر پاسخی همه‌جانبه باشد، نهایتاً وجود خدا را محتمل می‌سازد و نمی‌تواند مدعای حداقلی برهان منطقی شر، مبنی بر مشکوک بودن وجود خدا را رد کند و برای نفی این تردید باید از پاسخ‌های دیگر به مسأله‌ی شر کمک گرفت. البته این سخن بدان معنا نیست که «احتمال عدم وجود خدا» بر «احتمال وجود خدا» رجحان دارد، بلکه اتفاقاً دفاعیه‌ی علم ناقص می‌تواند این مدعای مسأله‌ی قرینه‌ای شر را نیز منتفی سازد.

واژگان کلیدی: مسأله‌ی منطقی شر، علم ناقص انسان، مسأله‌ی قرینه‌ای شر، خداپاوری شکاکانه.

۱. مقدمه

مسأله‌ی شر (Problem of Evil) که پارادوکس اپیکوری نیز خوانده می‌شود، از مسائل دیرین و دشوار در الهیات و فلسفه است که همچنان مناقشه‌برانگیز است و از آن بحث می‌شود و با بروز رنج‌های عمومی (همچون جنگ، بیماری‌های فراگیر، بلایای طبیعی و...) معمولاً در ذهن و ضمیر مردم و اندیشمندان جان دوباره می‌گیرد. گرچه مسأله‌ی شر، صرفاً مسأله‌ی

* استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران
(نویسنده مسؤل).
a.mansouri@razi.ac.ir

** استادیار، گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران.
asadazhir@razi.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۷/۱۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۶/۲۱

میزان کارآمدی دفاعیه‌ی «علم ناقص انسان» در پاسخ به مسأله‌ی منطقی شر ۱۰۳

خداپاوران نیست، امروزه یکی از جدی‌ترین برهان‌ها علیه خداپاوری تلقی می‌شود، به‌گونه‌ای که برخی متفکران بر این نکته تأکید دارند که وجه مشترک صورت‌بندی‌های مختلف مسأله‌ی شر، تأکید بر این مدعاست که میان شر و اعتقادات دین‌داران درباره‌ی خدا ناسازگاری وجود دارد و لذا دین‌داران به عقلانیت ملتزم نیستند (پترسون و دیگران، ۱۳۸۹، ص ۱۷۹-۱۸۰).

مسأله‌ی شر در زمانه‌ی ما معمولاً به سه نحو صورت‌بندی می‌شود: ۱. صورت منطقی مسأله‌ی شر؛ ۲. صورت قرینه‌ای مسأله‌ی شر؛ ۳- صورت وجودی مسأله‌ی شر.

پاسخ‌های متعددی (فلسفی، روان‌شناختی و دینی) به صورت‌های سه‌گانه‌ی مسأله شر داده شده است. این پاسخ‌ها را می‌توان به دو دسته کلی تقسیم کرد:

۱. تفودپسه‌هایی^۱ که تلاش می‌کنند موجه‌بودن وجود شرور را نشان دهند، چرا که معتقدند برهان منطقی شر در صورتی تمام است که خداوند دلیل منطقی موجهی برای وجود شرور نداشته باشد؛ لذا تلاش دارند تا نشان دهند که دلیل موجهی برای وجود شرور وجود دارد.

۲. دفاعیه‌هایی^۲ که تلاش دارد تا نشان دهد که صورت‌مسأله‌های مختلف شر نمی‌تواند ناسازگاری و نامعقول‌بودن خداپاوری را نشان دهد؛ یعنی می‌گوید به‌لحاظ منطقی، بحث درباره دلایلی که وجود شرور را منطقی و اخلاقاً توجیه می‌کند، متأخر از این بحث است که آیا اساساً تشخیص شر گزاف و تشخیص دلایل توجیه شرور، برای قوای شناختی انسان ممکن است یا خیر. این پاسخ‌ها را می‌توان ذیل دو رویکرد قرار داد:

الف) رویکردی که بیشتر بر این تأکید و تمرکز می‌کند که حتی اگر خداوند دلایل موجهی برای شرور عالم داشته باشد، قوای شناختی ما از درک این ادله ناتوان است. در آثار مربوط به مسأله‌ی شر، این دیدگاه تحت عنوان رویکرد خداپاوری شکاکانه شناخته می‌شود و ادبیات و پیشینه‌ی خاص خود را دارد. (سعیدی، کشفی و علیزمانی، ۱۳۹۹، صص ۱۲۶-۱۲۷)

ب) رویکردی که اعتقاد دارد مسأله‌ی منطقی شر هنگامی تام‌وتمام است که طرف‌دارانش بتوانند صدق مقدمه‌ی «در عالم، شر گزاف وجود دارد» را نشان دهند. از نظر این رویکرد، اثبات صدق مقدمه‌ی مزبور ممکن نیست. لذا ایشان به‌جای اینکه تلاش کنند تا نشان دهند که دلایل موجهی برای وجود شرور در دست است یا نه، و آیا شناخت این دلایل برای ما ممکن است یا خیر، بر این امر تمرکز می‌کنند که اساساً اثبات اینکه در عالم شر گزاف وجود دارد، ممکن نیست.

نوشتار حاضر سعی دارد تا در ذیل رویکرد (ب)، این مسأله را بررسی کند که دفاعیه‌ی علم ناقص تا کجا و چگونه می‌تواند مسأله‌ی منطقی شر را نادرست و غیرمعتبر نشان دهد. از این منظر، نقد اولیه بر مسأله‌ی منطقی شر این نیست که آیا دلیل موجهی برای توجیه شرور وجود دارد یا نه، و حتی این نیست که آیا قوای شناختی ما توان درک دلایل موجه خدا را دارد یا نه، بلکه این است که آیا طرف‌داران مسأله‌ی منطقی شر می‌توانند امکان اثبات صدق

مقدمه‌ی «در عالم، شرور گزاف وجود دارد» را نشان دهند. البته این نکته بدان معنا نیست که پاسخ‌هایی که در دسته اول قرار می‌گیرند، غیر مفید یا غیر ضروری است؛ چرا که پیگیری دلایل موجه بودن وجود شرور، از جهات دیگری (پاسخ به مسأله‌ی قرینه‌ای و مسأله‌ی وجودی شر) مفید است.

بنابراین در مقاله‌ی حاضر، سیر مباحث به این ترتیب خواهد بود که ابتدا صورت منطقی مسأله‌ی شر توضیح داده می‌شود و سپس منظور از دفاعیه‌ی علم ناقص، از آن نظر که پاسخی به مسأله‌ی شر است، بیان می‌شود و در نهایت، وارد تحلیل این بحث خواهیم شد که این پاسخ چگونه و تا چه حدی می‌تواند مسأله‌ی منطقی شر را نفی کند. قسمت اخیر، بخش محوری، تحلیلی و چالش‌برانگیز مقاله است که نشان می‌دهد دفاعیه‌ی علم ناقص در پاسخ به مسأله‌ی منطقی شر، با چه پیچیدگی‌هایی مواجه است و تا چه حدی می‌تواند در پاسخ به آن کامیاب باشد.

۲. صورت‌مسأله‌ی منطقی شر

بیان ساده‌ی صورت‌مسأله‌ی منطقی شر این است که دو گزاره‌ی «شر وجود دارد» و «خدای عالم مطلق، قادر مطلق و خیرخواه مطلق وجود دارد» متناقض‌اند و پذیرش یکی از این دو قضیه، مستلزم نفی قضیه‌ی دیگر است و از آنجایی که وجود شرور در عالم، بدیهی و انکارناپذیر است، لذا یا باید اصل وجود خدا را انکار کرد، یا دست‌کم خدایی با سه صفت مذکور را منکر شد. از آنجایی که این مسأله بر ناسازگاری منطقی میان وجود خدای دارای صفات مذکور و وجود شر بنا شده است، به «مسأله‌ی منطقی شر» شهرت یافته است.

تقریرهای مختلفی (تقریر کانت، شلنبرگ، ویلیام رو و...) از صورت‌مسأله‌ی منطقی شر ارائه شده است. معمولاً تقریر اپیکور را قدیمی‌ترین تقریر از صورت‌مسأله‌ی منطقی شر می‌دانند که گاه از آن به «پارادوکس اپیکوری»، «معمای اپیکور»، یا «سه‌حدی اپیکور» یاد می‌شود. بیان هیوم از برهان اپیکور چنین است: «آیا خدا می‌خواهد که از شر جلوگیری کند، اما نمی‌تواند؟ پس او قادر مطلق نیست؛ آیا او می‌تواند، ولی نمی‌خواهد؟ پس او بدخواه است؛ آیا او هم می‌خواهد و هم می‌تواند؟ پس شر از کجا می‌آید؟» (Hume, 2007, P. 74).

از آنجایی که بحث محوری این مقاله ناظر به اختلاف و چندوچون این تقریرها نیست، بلکه ناظر به وجه اشتراک این تقریرها (یعنی این مقدمه که در جهان شر وجود دارد) است، از اشاره به این تقریرها و بحث درباره‌ی چندوچون آن‌ها صرف‌نظر می‌کنیم و فقط به ذکر تقریر جان مکی که تقریباً مشهورترین تقریر از صورت‌مسأله‌ی منطقی شر است، اکتفا می‌کنیم. تقریر جی. ال. مکی چنین است:

میزان کارآمدی دفاعیه‌ی «علم ناقص انسان» در پاسخ به مسأله‌ی منطقی شر ۱۰۵

۱. خداوند قادر مطلق است؛ ۲. خداوند خیر (خواه) محض است؛ ۳.

با این حال شر وجود دارد. این سه قضیه متناقض‌اند و چنان‌که دو تای آن‌ها صادق باشد، سومین قضیه کاذب خواهد بود» (مکی، ۱۳۷۰، ص ۵).

در ادامه، مکی پس از اشاره به چند جواب خداپاوران به مسأله‌ی شر، تأکید می‌کند که به قطع می‌توان گفت تناقض نهفته در مسأله‌ی شر، به تقریری که بیان شد، رفع‌ناشدنی است و همه‌ی پاسخ‌ها گرفتار نوعی مغالطه است، هرچند فهم وجه مغالطه‌بودن آن‌ها به سادگی ممکن نباشد. مکی صورت کلی همه‌ی مغالطات را این می‌داند که متألّهان برای رفع تناقض میان سه قضیه، عملاً یکی از آن‌ها را انکار می‌کنند، اما این انکار به گونه‌ای مطرح می‌شود که به نظر می‌رسد آن قضیه هنوز به جای خود باقی است (مکی، ۱۳۷۰، ص ۶-۷). مطلب اخیر مکی گرچه کوتاه است، اما بسیار تأمل‌برانگیز است و در واقع جان و جوهره‌ی تقریر مکی است. در بخش «بررسی میزان کارآمدی نظریه‌ی علم ناقص انسان در پاسخ به مسأله‌ی شر»، تمرکز بیشتری بر آن خواهیم داشت.

۳. علم ناقص انسان، پاسخی به مسأله‌ی منطقی شر

یکی از پاسخ‌ها به مسأله‌ی منطقی شر، بر علم ناقص انسان و محدودیت قوای شناختی او در تشخیص خیر و شر امور بنا شده است که گاه از آن به «کل‌نگری»، «دلایل پنهانی» و «منظر الهی» تعبیر می‌شود و گاهی نیز در پاسخ به مسأله‌ی قرینه‌ای شر، تحت عنوان «درهم‌تنیدگی / پیچیدگی^۳» مطرح می‌شود. (علیزمانی و حجتی مقدم، ۱۳۹۲، ص ۱۰۷) در این قسمت از مقاله به شرح و بسط این نظریه می‌پردازیم و در بخش بعدی که قسمت محوری مقاله است، به تحلیل میزان کارآمدی این پاسخ در نفی مسأله‌ی منطقی شر خواهیم پرداخت. مدعای این نظریه آن است که از آنجایی که انسان احاطه‌ای به علل، اهداف، لوازم، نتایج و ربط و نسبت اتفاق‌ها و پدیده‌های عالم ندارد، لذا پدیده‌ها را با توجه به اثر فعلی و ظاهری آن‌ها (و غالباً در نسبتی که با خود او دارند) و به میزان علم خود به چند و چون آن‌ها قضاوت می‌کند و به خیر یا شر متصف می‌کند. حال آنکه اولاً ما انسان‌ها به این نکته واقف هستیم که معرفت ما خطاپذیر است و منطقاً محال نیست که شناخت ما از پدیده‌ها نادرست باشد؛ ثانیاً صرف‌نظر از اینکه قوای شناختی ما در فهم برخی از امور نقص و محدودیت ذاتی دارد، حتی در جاهایی که امکان شناخت برای ما ممکن و فراهم است، این امر تحت تأثیر علایق و عواطف ماست. به همین خاطر، برخی به درستی اشاره کرده‌اند که «بشر در ارزیابی پدیده‌ها دچار یک خودبینی خاصی است و هر پدیده‌ای را از دریچه‌ی سود خویش می‌نگرد و این خودمحوری سبب می‌شود که جزئی از جهان که در مقایسه با مجموع «صنع احسن» است، نازیبا جلوه کند» (سبحانی، ۱۳۸۷، ص ۱۰)؛ ثالثاً منطقاً محال نیست که از منظر یک دانای کل، آنچه را ما مصداق شر می‌پنداریم، در واقع مصداق شر نباشد؛ چراکه او از یک طرف، پدیده‌های عالم را

در افق کلانتری (نسبت به همه‌ی موجودات جهان) می‌بیند و از طرف دیگر، پدیده‌ها را در زمانی نامحدود یا طولانی‌تر (چه نسبت به مراحل عمر انسان در همین دنیا؛ چه به معنای لحاظ کردن جهان دیگر؛ و چه به لحاظ معانی معنوی‌تر و غیرمحسوس‌تری از خوشبختی و خیر) می‌نگرد.

به تعبیر دیگر، شر به امری اطلاق می‌شود که نه خوشایند ماست و نه به مصلحت ما. اما قوای شناختی ما به گونه‌ای است که ناخوشایندبودن اموری را که آن‌ها را شر می‌پنداریم، درک می‌کنیم، اما نمی‌توانیم مدعی باشیم که این امور ناخوشایند به هیچ‌وجه به مصلحت ما هم نیست؛ حال آنکه اگر کسی می‌خواهد اثبات کند که در جهان شر گزاف وجود دارد، باید نشان دهد که اموری که آن‌ها را شر می‌نامد، به مصلحت ما هم نیست.

مصطفی ملکیان در توضیح نظریه‌ی «علم ناقص انسان» بیانی دارد که به زبانی ساده و درعین حال فنی، ابعاد این پاسخ را به خوبی به تصویر می‌کشد. اصل عبارت وی چنین است:

«پاسخ کل‌نگری، یا همان علم ناقص انسان، می‌گوید شریک‌داشتن امور، ناشی از این است که تو نمی‌توانی بفهمی که پدیده‌ی الف در کلیت جهان چه خیراتی دارد. این پاسخ مدعی است که باید به امور جهان یک‌جا نظر کنیم. اگر به کل جهان نظر کنیم، شر انتزاع نمی‌شود. فرض کنید کل جهان هستی در دایره‌ای باشد و A نیز یکی از اجزای جهان هستی باشد. اگر این جزء را نسبت به تمام دایره بسنجید، می‌بینید که این جزء، خیر است، اما اگر این جزء را با کمتر از کل جهان بسنجید، احتمال آن هست که انتزاع شر از آن بشود. قائل از ما می‌خواهد که A را با کل دایره بسنجیم؛ یعنی هر یک از اجزای جهان هستی را نسبت به کل دایره‌ی هستی بسنجیم تا از آن انتزاع خیر بودن کنیم. حال سؤال این است که چه کسی می‌تواند A را نسبت به کل جهان هستی بسنجد؟ کسی که بر پشت بام جهان هستی قرار بگیرد و کل جهان هستی را یک‌جا ببیند. اگر چنین چیزی را دید، می‌بیند که هر ذره‌ای در جای خود نشسته است. مثل این است که ما را به منجلاب خانه‌ای ببرند؛ طبعاً ما چون فقط خود این منجلاب را می‌بینیم، از آن شر انتزاع می‌کنیم، اما اگر بر بام منزل برویم، می‌بینیم که این منجلاب هم چقدر برای این کل نافع است و وجودش به جاست؛ به تعبیر دیگر، اگر این منجلاب نبود، کل منزل به منجلاب تبدیل می‌شد. وقتی از بالا نگاه می‌کنید، متوجه می‌شوید که آبادانی خانه در گرو آن جای کثیف است. فرق دید شما با کسی که نظر منفی دارد، این است که او فقط و فقط آن تکه‌ی منجلاب منزل را دیده است، ولی شما آن تکه را نسبت به کل منزل می‌سنجید و می‌بینید که چیز بجایی است. همان‌طور که گفته شد، کسی می‌تواند این دید را داشته باشد که بر بام جهان هستی قرار بگیرد، چنین کسی می‌بیند که هر

میزان کارآمدی دفاعیه‌ی «علم ناقص انسان» در پاسخ به مسأله‌ی منطقی شر ۱۰۷

ذره‌ای از جهان هستی برای مجموعه‌ی جهان هستی چیز جالبی است. از این نظر، به این دیدگاه «منظر الهی» می‌گویند؛ زیرا فقط خداست که می‌تواند بر بام جهان هستی درآید. خدا به هر چیزی از این دید می‌نگرد که چه ربطی به کل جهان هستی دارد» (ملکیان، ۱۳۷۲، ص ۱۲۷).

۱.۳. دفاعیه علم ناقص از منظر نقلی

آنچه گذشت، توصیف نظریه‌ی «علم ناقص انسان در تشخیص خیر و شر امور» از منظر عقلی و تجربه‌ی زیسته‌ی ما انسان‌ها بود. البته باور به «علم ناقص انسان» صرفاً یک باور مبتنی بر استدلال نیست، بلکه می‌تواند مأخوذ از متون دینی نیز باشد؛ چه‌آنکه در متون دینی نیز به این پاسخ، تصریح و بلکه بر آن تأکید شده است. در قرآن تعابیر مختلفی ناظر به این پاسخ وجود دارد، از جمله:

«وَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (بقره: ۲۱۶).

«فَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا» (نساء: ۱۹).

«فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِ فِي زِينَتِهِ قَالَ الَّذِينَ يُرِيدُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا يَا لَيْتَ لَنَا مِثْلَ مَا أُوتِيَ قَارُونُ إِنَّهُ لَذُو حَظٍّ عَظِيمٍ» وَأَصْبَحَ الَّذِينَ تَمَنَّوْا مَكَانَهُ بِالْأَمْسِ يَقُولُونَ وَيَكَانُ اللَّهُ يَسْطُرُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَيَقْدِرُ لَوْ لَأَنَّ مِنَ اللَّهِ عَلَيْنَا لَخَسَفَ بِنَا وَيَكَانَهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ» (قصص: ۷۹ و ۸۲). این آیات مربوط به مواجهه‌ی برخی از مردم با ثروت قارون است، هنگامی که آرزوی مقام و موقعیت او را داشتند و آن را خیر می‌پنداشتند، اما پس از نزول عذاب بر قارون، در رأی خود تجدیدنظر کردند و فهمیدند که وی در موضع خیر نبوده است.

«وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرًا لَّهُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَّهُمْ سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخَلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ» (آل عمران: ۱۸۰). مطابق این آیه، بسیاری از مردم ازدیاد اموال و نبخشیدن آن را مصداق خیر می‌دانند، حال آنکه در واقع این امر برای ایشان مصداق شر است.

«وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُمَلِّى لَهُمْ خَيْرٌ لَأَنْفُسِهِمْ إِنَّمَا نُمَلِّى لَهُمْ لِيَزَادُوا إِثْمًا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ» (آل عمران: ۱۷۸). این آیه اشاره به یکی از خطاهای بشر در تشخیص خیر از شر دارد و آن اینکه مکافات نشدن در دنیا را به نفع خود می‌پندارد، حال آنکه در واقع به زیان اوست.

«وَيَدْعُ الْإِنْسَانُ بِالشَّرِّ دُعَاءَهُ بِالْخَيْرِ وَكَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا» (اسراء: ۱۱). آیه تصریح دارد که انسان گاهی از سر جهل و عجله چیزی را که شر است، خیر می‌پندارد و آن را طلب و آرزو می‌کند.

در روایات نیز تعابیر مختلفی ناظر به این پاسخ وجود دارد، از جمله: امام علی (ع) در نامه‌اش خطاب به امام حسن (ع) تأکید می‌کند که اگر فهم چیزی از امور عالم بر تو مشکل

شد، آن را بر ناآگاهی خودت حمل کن، چه آنکه بارها برای تو انفاق افتاده است که نسبت به حقیقت و مصلحت امری ناآگاه بوده‌ای و بعد پی به حکمت آن برده‌ای (نهج البلاغه: نامه‌ی ۳۱). شاهد دیگر، حدیثی از امام صادق است که می‌فرماید:

«إِن فِيمَا أَوْحَى اللَّهُ إِلَيَّ مُوسَى بْنِ عِمْرَانَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: يَا مُوسَى مَا خَلَقْتُ خَلْقًا أَحَبَّ إِلَيَّ مِنْ عَبْدِي الْمُؤْمِنِ وَإِنِّي إِنَّمَا أُبْتَلِيهِ لِمَا هُوَ خَيْرٌ لَهُ وَ أُرْوَى عَنْهُ لِمَا هُوَ خَيْرٌ لَهُ وَ أَنَا أَعْلَمُ بِمَا يَصْلِحُ عَلَيْهِ عَبْدِي فَلْيَصْبِرْ عَلَيَّ بِلَائِي وَ لَيْشْكُرْ نِعْمَائِي وَ لِيَرْضَ بِقَضَائِي أَكْتَبُهُ فِي الصَّدِيقِينَ عِنْدِي إِذَا عَمِلَ بِرِضَايَ وَ أَطَاعَ أَمْرِي» (شیخ حر عاملی، ۱۴۱۲ ه. ق، ج ۳، ص ۲۵۲).

حضرت در این حدیث تصریح دارد که خداوند به مصلحت بنده‌اش آگاه‌تر است و اوست که می‌داند چه چیزی برای او خیر و چه چیزی برای او شر است. شاهد سوم، دسته‌ای از احادیث است که بر این معنا تصریح دارد که خداوند مصلحت بندگان را بهتر می‌داند و گاه چیزی را برایشان مقدر می‌کند که به آن کراهت دارند، اما خیر و مصلحت ایشان در همان است؛ از جمله

«إِن مِنْ عِبَادِي الْمُؤْمِنِينَ لَا يُصْلِحُهُ إِلَّا الْفَاقَةُ، وَلَوْ أَعْنَيْتَهُ لِأَفْسَدَهُ ذَلِكَ، وَإِنْ مِنْ عِبَادِي مَنْ لَا يُصْلِحُهُ إِلَّا الصِّحَّةُ، وَ لَوْ أَمْرَضْتَهُ لِأَفْسَدَهُ ذَلِكَ... لِفَضْلِي فَلْيَبْرُجُوا وَإِلَى حُسْنِ نَظَرِي فَلْيَطْمَئِنُّوا وَ ذَلِكَ أَنِي أَدْبُرُ عِبَادِي بِمَا يَصْلِحُهُمْ» (شیخ طوسی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۱۶۶).

البته باید خاطر نشان کرد که ذکر شواهد نقلی و دینی به معنای انحصار کارآمدی پاسخ علم ناقص انسان برای دین‌داران و خداباوران نیست؛ زیرا اولاً انسان خدا ناباور نیز هیچ‌گاه قاطعانه نمی‌داند که اتفاق‌های عالم به نفع اوست یا به ضررش؛ ثانیاً باتوجه به نقصان معرفتی، انسان نمی‌تواند مدعی شود که یک پدیده در کلیت عالم شر است. با این حال، پاسخ علم ناقص، برای دین‌داران، پاسخی راهگشاستر و قوی‌تر است؛ زیرا از طرفی اعتقاد به عالم غیب و جهان پس از مرگ و باور به خیر و شر به معنای غیرمادی، گستره‌ی معنایی مفهوم خیر و شر را برایشان وسیع‌تر می‌کند و از طرف دیگر، شواهد دینی که پاسخ علم ناقص را تأیید می‌کند، سبب تذکر و تقویت باور در دین‌داران می‌شود.

نکته‌ی دیگری که ذکر آن در اینجا خالی از ضرورت نیست، این است که مواجهه‌ی این مقاله با این مدعا که «قوای شناختی انسان در تشخیص خیر و شر پدیده‌ها و امور ناتوان است»، همچون اصل موضوعه است؛ یعنی ضمن اشاره به ادله‌ی نقلی، دلیل صحت این گزاره را وجدان و تجربه‌ی زیسته‌ی بشر تلقی کرده است، اما نگارنده التفات دارد که ممکن است طرف‌داران برهان منطقی شر، محدودیت قوای شناختی انسان در شناخت خیر و شر امور را اصل موضوعه و مصداق قضایای بدیهی ندانند، بلکه آن را نیازمند اثبات ببینند، اما از آنجایی که مدعای اصلی و اساسی این نوشتار اثبات نقص قوای شناختی انسان در تشخیص خیر و شر

میزان کارآمدی دفاعیه‌ی «علم ناقص انسان» در پاسخ به مسأله‌ی منطقی شر ۱۰۹

امور نیست، بلکه اثبات این مطلب است که بر فرض که قوای شناختی انسان در تشخیص خیر و شر امور را ناتوان بدانیم، این نظریه چگونه و تا کجا می‌تواند مسأله‌ی منطقی شر را منتفی کند، از ورود به بحث ادله صرف‌نظر کرده‌ایم. ضمن اینکه پرداختن به آن دلایل، هم موجب حجیم‌شدن مقاله می‌شد و هم سبب می‌شد که ایده‌ی اصلی مقاله در میان حواشی و مقدمات گم شود. علاقه‌مندان می‌توانند دلایل شش‌گانه‌ی ویلیام آلستون را در اثرش، ذیل «ادله‌ی دال بر ناقص‌بودن قوای شناختی انسان در تشخیص خیر و شر امور» پیگیری کنند (Alston, 1991, P. 59-60).

۴. تحلیل میزان کارآمدی نظریه‌ی علم ناقص انسان در پاسخ به

مسأله‌ی منطقی شر

۴.۱. سه دیدگاه درباب چرایی غیرمعتبربودن برهان منطقی شر

همچنان که گذشت، مدعای برهان منطقی شر این است که سه قضیه‌ی «خداوند قادر مطلق است»، «خداوند خیر (خواه) محض است» و «در عالم، شر وجود دارد» متناقض‌اند و چنان‌که دو تای از آن‌ها صادق باشد، سومین قضیه کاذب خواهد بود. با این وصف، معتبربودن برهان منطقی شر، مشروط به مفروض‌گرفتن صدق هر سه قضیه است؛ چه‌آنکه تنها در این صورت است که تناقض حاصل می‌شود. بنابر این مخالفان برهان منطقی شر باید نشان دهند که یکی از این سه قضیه صادق نیست و در این صورت است که برهان منطقی شر ناتمام و غیرمعتبر خواهد بود. مخالفان برهان منطقی شر درباب اینکه کدام‌یک از این سه قضیه درست نیست، دیدگاه یکسانی ندارند:

۱. دیدگاه اول: برخی از ناقدان و الهی‌دانان قضیه‌ی نادرست را قضیه‌ی اول، یعنی «خداوند قادر مطلق است»، می‌دانند و معتقدند که فهم نادرست از مفهوم «قادر مطلق» باعث شده است که طرف‌داران برهان منطقی شر آن را معتبر بدانند؛ یعنی آن‌ها قادر مطلق بودن را به معنای قادربودن بر انجام امر ممتنع فهم می‌کنند، حال‌آنکه خداوند بر امر ممتنع قادر نیست و این فهم، اشتباه است (پلانینگا، ۱۳۷۴، ص ۲۰۶؛ سبحانی و محمدرضایی، ۱۳۸۷، صص ۱۰۵-۱۶؛ مصباح‌یزدی، ۱۳۹۸، صص ۳۶۵-۳۶۸).

۲. دیدگاه دوم: برخی دیگر قضیه‌ی نادرست را قضیه‌ی دوم و اطلاق آن می‌دانند و معتقدند که پیش‌فرض برهان منطقی شر این است که خیرخواه مطلق هیچ‌گاه رنجی را بر دیگری روا نمی‌دارد و صدور هر نوع رنج و شر با خیرخواه مطلق بودن منافات دارد؛ حال‌آنکه اگر خداوند دلیل منطقی و اخلاقاً موجهی برای وجود شرور داشته باشد، وجود شرور با خیرخواهی خدا منافات ندارد؛ لذا از قبول این سه قضیه تناقضی حاصل نمی‌شود. در ادبیات مربوط به مسأله‌ی شر، تلاش‌های این گروه برای توجیه شرور، تئودسیسه نامیده می‌شود. این

تلاش‌ها میراث غنی و گسترده‌ای را فراهم کرده است، به نحوی که برخی معتقدند بعد از آنکه لایب‌نیتس کتاب تئودیسه را نوشت، باید قرن هجدهم آلمان را «قرن تئودیسه» نامید (اعوانی، ۱۳۹۹، ص ۱۴).

۳. دیدگاه سوم: برخی دیگر قضیه‌ی نادرست را قضیه‌ی سوم (اینکه در عالم، شر وجود دارد) می‌دانند. دفاعیه علم ناقص در اینجا قرار می‌گیرد. آنچه در ادامه می‌آید، بررسی تفصیلی این دیدگاه است.

۲.۴. مدعای دفاعیه‌ی «ناقص بودن علم انسان»

اما نظریه‌ی «ناقص بودن علم انسان در تشخیص خیر و شر امور» مدعی است که قضیه‌ی نادرست، قضیه‌ی سوم است؛ یعنی مدعی است که از آنجایی که علم به خیر و شر پدیده‌ها برای ما ممکن نیست، نمی‌توان مدعی شد که قضیه‌ی «شر وجود دارد»، قضیه‌ی درستی است؛ لذا حتی اگر نتوان توجیهی برای اموری که شر می‌پنداریم یافت، برهان منطقی شر همچنان نامعتبر و در واقع غیرمنطقی خواهد بود و اساساً نوبت به تلاش برای یافتن دلیل موجه نمی‌رسد.

البته مقصود از صادق نبودن قضیه‌ی «شر وجود دارد» این نیست که این قضیه کاذب است و اساساً شری در عالم وجود ندارد (یا به تعبیر بهتر، از عدم علم به صدق یک گزاره، کذب آن استنتاج نمی‌شود)؛ از این رو، این پاسخ با پاسخ فلسفی که منکر وجود شر است و آن را امری عدمی می‌داند، متفاوت است؛ زیرا مدعای این پاسخ صرفاً آن است که قوای ادراکی ما در شناخت مصداق مفهوم خیر و مفهوم شر ناتوان است، نه اینکه اساساً شری در عالم وجود ندارد. در واقع پاسخ مبتنی بر علم ناقص، لادری‌گرایانه و حداقلی است؛ یعنی بر این نکته تأکید دارد که ما نمی‌دانیم و نمی‌توانیم (در مقایسه با خدا و در مقابل پیچیده‌بودن حقیقت و ذووجوه و ذومراتب بودن معنای خیر و شر) بدانیم که شر گزارف وجود دارد یا ندارد. اینکه چگونه پاسخ «علم ناقص انسان به خیر و شر» می‌تواند نامعتبر بودن برهان منطقی شر را نشان دهد، منوط به تأمل بیشتر در معنا و چندوچون قضیه‌ی «شر وجود دارد» است؛ توضیح آنکه قضیه‌ی «شر وجود دارد» می‌تواند دو معنا داشته باشد و بسته به اینکه کدام معنا را مراد کنیم، تقریر مسأله‌ی منطقی شر متفاوت خواهد بود:

الف) منظور از شر، شر گزارف (یعنی شری که نه منجر به خیر بزرگ‌تر می‌شود و نه مانع از رنج بزرگ‌تر) باشد؛

ب) منظور از شر، مطلق رنج باشد؛ یعنی هر نوع رنجی (حتی اگر منجر به خیر برتر یا مانع از شر بدتر شود) مصداق مفهوم شر لحاظ شود.

توجه به این تفکیک برای فهم و پاسخ به آن بخش از سخن مکی ضرورت دارد که می‌گوید:

«تناقض نهفته در مسأله‌ی شر، رفع‌ناشدنی است و همه‌ی پاسخ‌ها گرفتار

نوعی از مغالطه است. صورت کلی همه‌ی مغالطه‌ها این است که متألهان برای

میزان کارآمدی دفاعیه‌ی «علم ناقص انسان» در پاسخ به مسأله‌ی منطقی شر ۱۱۱

رفع تناقض میان سه قضیه، عملاً یکی از آن‌ها را انکار می‌کنند، اما این انکار را به‌گونه‌ای مطرح می‌کنند که به نظر می‌رسد آن قضیه هنوز به جای خود باقی است» (مکی، ۱۳۷۰، ص ۷).

همان‌طور که گفته شد، مخالفان مسأله‌ی منطقی شر درباب اینکه کدام‌یک از سه مقدمه‌ی مسأله‌ی منطقی شر درست نیست، دیدگاه یکسانی ندارند. اگر آن سه دیدگاه را در پیوند با دو معنای یادشده‌ی شر تحلیل کنیم، ما با دو نوع پاسخ مواجه هستیم:

۱. پاسخی که ناظر به معنای دوم شر (شر به معنای مطلق رنج) است. در اینجا پاسخ الهی‌دانانی که قضیه‌ی اول (قادر مطلق بر هر امری توانمند است) را نادرست می‌دانند، این است که نفی تمام انواع رنج از دنیا ممکن نیست. و پاسخ الهی‌دانانی که قضیه‌ی دوم (از خیرخواه مطلق هیچ شری صادر نمی‌شود) را نادرست می‌دانند، این است که نفی تمام انواع رنج‌ها از دنیا اگر ممکن هم باشد، مطلوب نبوده و مصداق خیرخواهی نیست.

بنابراین هر دو گروه قضیه‌ی شر (به معنای مطلق رنج) وجود دارد را درست می‌دانند، اما با تحلیل معنای شر و نسبت آن با مفهوم قدرت مطلق و خیرخواهی، سعی می‌کنند که معنایی از قدرت و خیرخواهی ارائه کنند که به تناقض میان سه قضیه‌ی اصلی در برهان منطقی شر نیانجامد.

۲. پاسخی که ناظر به معنای اول مفهوم شر (یعنی شر گزاف) است. دفاعیه‌ی علم ناقص ناظر به معنای اول مفهوم شر است؛ یعنی مدعی است که علم ما به جوانب امور به‌گونه‌ای نیست که بتوانیم با اطمینان خاطر، پدیده‌ای را مصداق شر گزاف بدانیم؛ بنابراین گرچه برخی یا بسیاری از پدیده‌های عالم برای ما رنج‌آور است، اما رنج‌آوردن آن‌ها به معنای شر گزاف بودنشان نیست.

این پاسخ مدعی است که حتی اگر دلیل موجهی برای وجود شرور نیابیم، باز نمی‌توانیم مقدمه‌ی «شر وجود دارد» را تصدیق کنیم؛ لذا برهان منطقی شر همچنان ناتمام است؛ زیرا یکی از مقدمات آن مشکوک‌الصدق است و دفاعیه‌ی علم ناقص مدعی است که باتوجه‌به محدودیت قوای شناختی انسان ممکن نیست که صدق آن اثبات شود. اینجاست که اهمیت مطلب مکی مبنی بر مغالطه‌بودن پاسخ‌ها به مسأله‌ی منطقی شر نمایان می‌شود.

البته پاسخ علم ناقص می‌تواند ناظر به معنای دوم شر (یعنی شر به معنای مطلق درد و رنج) نیز باشد؛ چراکه برخی اموری را که مصداق رنج می‌دانیم، درواقع مصداق رنج نیست و رنج‌دانستن آن و رنج‌بردن از آن به‌خاطر تلقی نادرست ما از انسان و سعادت و خوشبختی اوست؛ چه‌آنکه بین مفهوم رنج و تصویری که ما از زندگی و خوشبختی داریم، رابطه‌ی مستقیم وجود دارد؛ یعنی بسته به اینکه از انسان و کمال و خوشبختی او چه تلقی‌ای داشته باشیم، دریافت و قضاوتمان درباب رنج و لذت متفاوت خواهد بود. البته در این صورت، دیگر این «دفاعیه‌ی علم ناقص» نیست که مسأله‌ی شر را منتفی می‌کند، بلکه پای پاسخ ایماژ زندگی

به میان می‌آید، مگر آنکه بگوییم: از آنجاکه ما نمی‌توانیم قاطعانه ادعا کنیم که فلان ایماژ از زندگی، درست‌ترین ایماژ است یا خیر، نمی‌توانیم بگوییم که فلان رنج واقعاً مصداق رنج است یا نه. با این وصف، همچنان علم ناقص است که مسأله‌ی منطقی شر را منتفی می‌کند، نه مسأله‌ی تصویر و ایماژ زندگی.

اما پرسشی که در اینجا نیازمند تأمل و تدقیق بیشتر است، آن است که قوام مسأله‌ی منطقی شر به معنای اول شر (شر گزاف) است یا به معنای دوم (شر به معنای مطلق رنج)؟ مخالفان مسأله‌ی منطقی شر می‌توانند در پاسخ به پرسش یادشده، این نکته را متذکر شوند که اگر مراد از شر، مطلق رنج باشد، مسأله‌ی شر به یک بحث صرفاً نظری و کنجکاوانه تنزل و تقلیل می‌یابد؛ زیرا شهود درونی ما هر نوع رنج و دردی را مصداق مفهوم شر نمی‌داند؛ به‌همین خاطر است که در مقام واقع و زندگی عینی، صرف درد و رنج، مسأله‌ی شر را برای ما مطرح نمی‌کند، بلکه درد و رنج گزاف است که مسأله‌ی شر را مطرح می‌کند.

اما صرف‌نظر از این التفات، به نظر می‌رسد که مسأله‌ی منطقی شر با معنای اول شر (شر گزاف) تمام شود؛ زیرا در خصوص معنای دوم شر (یعنی مطلق رنج)، ممکن است گفته شود که وجود شر به این معنا، با خیرخواهی و قدرت مطلق خداوند سازگار است؛ چراکه ممکن است خداوند دلیل منطقی و اخلاقاً موجهی برای آن داشته باشد، مگر اینکه طرفداران مسأله‌ی منطقی شر در پاسخ بگویند که اقتضای اطلاق در قدرت این است که هیچ رنجی وجود نداشته باشد، حتی اگر لازمه‌ی نفی رنج، تن دادن به امر ممتنع و محال باشد؛ یعنی درواقع معنای قادر مطلق را قادر بودن بر امور ممتنع و محال بدانند.

بنابراین اگر طرفداران مسأله‌ی منطقی شر معتقد باشند که لازمه‌ی قادر مطلق بودن این است که خداوند حتی بر امر ممتنع هم قادر باشد، در این صورت مسأله‌ی منطقی شر می‌تواند با تکیه بر معنای دوم شر (مطلق رنج) همچنان معتبر باشد و در این صورت، دیگر پاسخ علم ناقص کارگر نخواهد بود و نمی‌تواند اعتبار مسأله‌ی منطقی شر را مختل سازد؛ زیرا ما در تشخیص شر گزاف نقص ادراکی داریم، اما می‌توانیم مدعی باشیم که ما می‌توانیم سویه‌های رنج‌آور پدیده‌ها را درک کنیم؛ بنابراین برای نفی کامل اعتبار مسأله‌ی منطقی شر، راهی جز ورود به بحث درباب چندوچون معنای قدرت مطلق نخواهد ماند. در اینجا حتی مسأله‌ی ایماژ زندگی و امکان خطاب‌بودن فهم ما از رنج نمی‌تواند صورت مسأله‌ی منطقی شر را به بحث علم ناقص برگرداند؛ زیرا طرفدار مسأله‌ی منطقی شر (که بنابر فرض، قدرت مطلق را به معنای توانایی بر امر ممتنع می‌داند) می‌تواند بگوید که خود خطاب‌بودن فهم ما از رنج، مصداق شر است؛ زیرا قادر مطلق می‌تواند رنج حاصل از این خطای معرفتی را منتفی سازد؛ یعنی قادر مطلق می‌تواند کاری کند که ما در تشخیص رنج واقعی از غیرواقعی دچار خطا نشویم و می‌تواند کاری کند که ما از منطق خدا و توجیه او برای وجود شرور در عالم آگاه باشیم و در نتیجه رنج جهل به آن توجیه، ما را نیازارد.

میزان کارآمدی دفاعیه‌ی «علم ناقص انسان» در پاسخ به مسأله‌ی منطقی شر ۱۱۳

به نظر می‌رسد در این صورت تنها راه نفی اعتبار کامل و همه‌جانبه‌ی مسأله‌ی منطقی شر، بحث درباره‌ی معنای قدرت مطلق و درست‌بودن یا نبودن شمول قدرت مطلق بر امر ممتنع است؛ زیرا حتی اگر پاسخ دهیم که خطای ما در تشخیص رنج واقعی از رنج موهوم (رنج حاصل از جهل) به نفع انسان و در حکم خیر برای اوست؛ چون دانستن هر چیز می‌تواند رنج‌آور باشد، دوباره پای بحث قدرت مطلق خداوند به میان می‌آید. اینجاست که اهمیت مطلب مکی مبنی بر مغالطه‌بودن پاسخ‌ها به مسأله‌ی منطقی شر نمایان می‌شود.

نتیجه آنکه به نظر می‌رسد اگر طرفداران مسأله‌ی منطقی شر، معنای قدرت مطلق را قادربودن بر امر ممکن بدانند، پاسخ علم ناقص می‌تواند اعتبار این صورت برهان را منتفی سازد؛ حال، چه از شر در ساختار برهان، شر گزاف مراد شود، چه مطلق رنج؛ زیرا اگر مراد گوینده از شر، شر گزاف باشد، علم ناقص، تشخیص شر گزاف را نفی می‌کند و اگر مرادش از شر، مطلق رنج باشد، نقص علم ما در تشخیص قطعی درست‌ترین ایماژ زندگی و بالتبع، علم ناقص ما به معنای واقعی رنج، تشخیص شر به معنای دوم را نیز منتفی، یا حداقل بسیار بعید و دشوار می‌سازد.

اما اگر طرفداران مسأله‌ی منطقی شر، معنای قدرت مطلق را قادربودن بر هر امری (حتی امر ممتنع) بدانند، پاسخ علم ناقص نمی‌تواند اعتبار مسأله‌ی منطقی شر را منتفی کند و برای نفی همه‌جانبه‌ی اعتبار مسأله‌ی منطقی شر، راهی جز بحث درباره‌ی معنای قدرت مطلق و درست‌بودن یا نبودن تعلق قدرت به امر ممتنع نخواهد بود؛ بنابراین باید مدعای متواضعانه‌تری داشت و گفت که پاسخ علم ناقص می‌تواند یکی از تقریرهای مسأله‌ی منطقی شر (یعنی تقریری که برهان منطقی شر را مبتنی بر شر گزاف می‌داند) را نفی کند و پذیرفت که پاسخ کامل و همه‌جانبه به مسأله‌ی منطقی شر، بدون ورود به بحث درباره‌ی چندوچون مفهوم «قدرت مطلق خدا» ممکن نیست.

نکته‌ی دیگری که اشاره به آن در این قسمت لازم به نظر می‌رسد، این است که طرفداران مسأله‌ی منطقی شر مدعی هستند که ما حداقل می‌توانیم یک مصداق برای شر گزاف پیدا کنیم و آن، خود امکان نداشتن علم ما به وجوه خیر پدیده‌هایی است که آن‌ها را شر می‌انگاریم. جان مکی در مقاله شر و قدرت مطلق سخنی دارد که به نظر ناظر به همین اشکال است. او در پاسخ به کسانی که شر را وهم می‌دانند، می‌نویسد: «جای این پرسش از ایشان باقی است که آیا خود این توهم، شر نیست و این تناقضی را در فکر ایجاد نمی‌کند» (مکی، ۱۳۷۰، ص ۶). به نظر می‌رسد که این مصداق نمی‌تواند مصداق شر گزاف باشد و نظریه‌ی علم ناقص، درباره‌ی خود این مصداق نیز جاری است؛ یعنی این پیش‌فرض که «اطلاع از وجه خیر و شر بودن پدیده‌ها به نفع ماست و خیر است» مدعایی است که اولاً باید اثبات شود و ثانیاً اثبات آن برای ما ممکن نیست.

۳.۴. پاسخ علم ناقص و بقای وجه احتمالی مسأله‌ی منطقی شر

حاصل تأملات پیشین درباب حدود کارآمدی نظریه‌ی «علم ناقص انسان در تشخیص خیر و شر امور» این بود که این پاسخ نمی‌تواند مسأله‌ی منطقی شر را به‌صورت کامل و همه‌جانبه حل کند و برای نفی کامل و همه‌جانبه‌ی مسأله‌ی منطقی شر، گریزی از ورود به بحث درباب چندوچون مفهوم قدرت الهی نیست.

اما مطلب بسیار مهم دیگر درباب حدود کارآمدی دفاعیه‌ی «علم ناقص انسان» آن است که این پاسخ، مسأله‌ی منطقی شر را به‌صورت قطعی رد نمی‌کند، اما نه از این جهت که پاسخی همه‌جانبه به مسأله‌ی منطقی شر نیست و نمی‌تواند همه‌ی احتمالات مسأله‌ی منطقی شر را پوشش دهد، بلکه از آن جهت که حتی اگر دفاعیه‌ی علم ناقص، پاسخی همه‌جانبه باشد، نهایتاً وجود خدا را محتمل می‌نمایاند؛ یعنی نمی‌تواند تردید در وجود خدا (تردید حاصل از مسأله‌ی شر، نه مطلق شک در وجود خدا) را منتفی سازد و طرفدار مسأله‌ی منطقی شر می‌تواند با تمسک به همین برهان، وجود خدا را امری محتمل و محل تردید بداند.

یعنی گویی بین دفاعیه‌ی علم ناقص و تردید در وجود خدا تلازم وجود دارد؛ چه‌آنکه علم ناقص، وجود شر گزارف را قاطعانه نفی نمی‌کند، بلکه آن را محتمل می‌داند؛ یعنی حاصل دفاعیه‌ی «علم ناقص انسان» این است که علم انسان به وجوه مختلف پدیده‌ها به‌گونه‌ای است که نه می‌تواند به‌صورت قطعی، پدیده یا اتفاقی را مصداق شر گزارف بداند و نه می‌تواند به‌صورت قطعی، مصداق شر گزارف بودن آن پدیده یا اتفاق نفی کند؛ یعنی به همان اندازه که احتمال دارد که آن پدیده یا اتفاق خیر باشد، احتمال اینکه چنین خیری در میان نباشد هم هست؛ بنابراین ما با یک گزاره مواجه هستیم (شر گزارف وجود دارد) که محتمل‌الصدق است؛ یعنی ممکن است صادق یا کاذب باشد و عقل نمی‌تواند قاطعانه هیچ طرفی را انتخاب کند؛ درنتیجه، خودبه‌خود این پرسش مطرح می‌شود که آیا دو گزاره (شر گزارف وجود دارد؛ شر گزارف وجود ندارد) به‌لحاظ میزان امکان صدق مساوی هستند؛ یا به‌لحاظ عقلی می‌توان ارجحیت یکی را بر دیگری اثبات کرد و یکی را ارجح و دیگری را مرجوح دانست.

اگر بخواهیم ارجحیت یک از دو گزاره (شر گزارف وجود دارد؛ شر گزارف وجود ندارد) را اثبات کنیم، درواقع به این معنا خواهد بود که صدق یکی از دو گزاره‌ی زیر را اثبات کنیم:

۱. میزان اطلاعات و علم ما در تشخیص وجوه و سوبه‌های شر پدیده‌ها از میزان جهل ما به وجوه خیر این پدیده‌ها بیشتر است؛

۲. میزان اطلاعات و علم ما در تشخیص وجوه و سوبه‌های شر پدیده‌ها از میزان جهل ما به وجوه خیر این پدیده‌ها کمتر است.

اما مشکل اینجاست که اثبات یکی از این دو گزاره ممکن نیست؛ زیرا مدعای نظریه‌ی «علم ناقص انسان» در اینجا نیز ساری و جاری است؛ یعنی علم ما به وجوه خیر و شر پدیده‌ها

میزان کارآمدی دفاعیه‌ی «علم ناقص انسان» در پاسخ به مسأله‌ی منطقی شر ۱۱۵

به‌گونه‌ای نیست که بتوانیم یکی از دو گزاره‌ی بالا را اثبات کنیم، مگر اینکه هرکس باتوجه‌به تجربه‌ی زیسته‌ی خود مدعی شود که شهوداً دریافته است که گزاره‌ی یک یا گزاره‌ی دو مقبول‌تر و ارجح است، اما باید توجه داشته باشیم که این راهکار درواقع این پیش‌فرض را دارد که تنها راه برای پیدا کردن گزاره‌ی راجح، مراجعه‌ی پسینی به عالم و شمارش میزان کیفیت شرور ظاهراً گزارف است؛ یعنی اگر تعداد و شدت (میزان زیان و رنج‌آوردن) شریایی که ذهن ما آن‌ها را مصداق شر گزارف می‌پندارد، زیاد باشد، این فراوانی مصادیق از این نشان دارد که قضیه‌ی «شر گزارف وجود دارد» محتمل‌الصدق‌تر است و بالعکس.

اما مشکل این راه‌حل این است که اولاً با قبول این فرض که انسان نمی‌تواند شرور را بشناسد، چگونه می‌تواند رجحان آن‌ها را بشناسد؟ ثانیاً در این صورت، بحث نمی‌تواند بر مدار منطقی و ذهنی پیش برود؛ زیرا سنخ روانی ما و میزان پایداری یا شکنندگی ما در مقابل رنج‌ها، در تشخیص اینکه کدام‌یک از اتفاقات عالم مصداق شر گزارف است یا نیست، مداخلیت فراوان دارد. بنابراین هریک از دو گزاره‌ی مذکور را ارجح دانسته و به‌تبع آن، قائل به اعتبار نسبی برهان شر یا قائل به غیرمعتبر بودن برهان شر شویم، در هر دو صورت، برهان نه یک برهان منطقی و بین‌الذهانی، بلکه نهایتاً یک برهان شخصی خواهد بود.

بنابراین، از آنجایی که پاسخ علم ناقص، به‌صورت قطعی امکان وجود شر گزارف را نفی نمی‌کند، بلکه حاصلش این است که شاید شر گزارف در جهان باشد و شاید هم نباشد، نتیجه‌ی مسأله‌ی منطقی شر آن است که شاید خدایی با سه صفت (علم و قدرت و خیرخواهی مطلق) وجود داشته باشد و شاید وجود نداشته باشد. در نتیجه، نهایت کارکرد نظریه‌ی «علم ناقص» در مواجهه با مسأله‌ی منطقی شر این است که مسأله‌ی منطقی شر نمی‌تواند به‌صورت قاطع و مطلق، وجود خدا را نفی کند که البته در جای خود کارکرد مهم و تأمل‌برانگیزی است، اما نمی‌تواند مدعای حداقلی برهان منطقی شر (مبنی بر مشکوک بودن وجود خدا) را رد کند و برای نفی این تردید باید از پاسخ‌های دیگر به مسأله‌ی شر (مانند تئودیسسه‌هایی که معتقدند می‌توانند خیر بودن این پدیده‌ها را نشان دهند، یا پاسخ‌هایی که سعی می‌کنند از طریق تحلیل مفهوم قدرت مطلق، به برهان شر پاسخ دهند) کمک گرفت.

البته در اینجا طرفدارن دفاعیه‌ی علم ناقص می‌توانند مدعی شوند که همین که این دفاعیه بتواند نشان دهد که مدعای رقیب قطعیت ندارد، یعنی مسأله‌ی منطقی شر نمی‌تواند به‌صورت قطعی وجود خدا را نفی کند (هرچند وجود خدا را مشکوک بداند)، این مسأله نقض و منحل شده است؛ زیرا مدعای اصلی صورت‌مسأله‌ی منطقی شر (و تفاوت اصلی آن با صورت‌مسأله‌ی قرینه‌ای شر) این است که بین وجود خدا و وجود شرور تناقض وجود دارد و نفی یکی به معنای اثبات دیگری است و بالعکس. اما مدعای مزبور (یعنی تناقض بین وجود خدا و وجود شرور) به‌صورت ضمنی، این مقدمه‌ی مضمّر را با خود به همراه دارد که «تشخیص مصادیق خیر و شر امور برای انسان ممکن است». باتوجه‌به این مقدمه‌ی مضمّر، بحث دائرمدار

بین این دو حالت نیست که یا اثبات شود که شر گزارفی در عالم نیست، یا تصدیق شود که باور به خدایی با صفات سه‌گانه، یک باور موجه نیست؛ زیرا دفاعیه‌ی علم ناقص با مطرح کردن آن مقدمه‌ی مضمور و نفی صدق آن می‌تواند نشان دهد که برهان منطقی شر یک برهان معتبر نیست و نقیض ادعاشده در این برهان را نمی‌توان اثبات کرد؛ چه‌آنکه تصدیق یکی از مقدمات آن (مقدمه‌ی مضمور) ممکن نیست.

۵. نظریه‌ی علم ناقص انسان و مسأله‌ی قرینه‌ای شر

حاصل سطور پیشین این بود که دفاعیه‌ی علم ناقص نمی‌تواند احتمال نبود خدا را کاملاً نفی کند؛ زیرا علم ناقص امکان شر گزارف بودن پدیده‌ها را نفی نمی‌کند، بلکه بر این نکته تأکید می‌کند که حکم عقل این است که پدیده‌ها و اموری که مصداق شر انگاشته می‌شود، ممکن است واقعاً مصداق شر باشد و ممکن است نباشد. بنابراین همان‌گونه که خیربودن پدیده‌هایی که شر انگاشته می‌شود، محتمل است، وجود خدای با صفات سه‌گانه نیز فقط محتمل است. اما این سخن به این معنا نیست که «احتمال وجودنداشتن خدا» بر «احتمال وجود خدا» اولویت دارد، بلکه اتفاقاً دفاعیه علم ناقص می‌تواند این مدعا را که درواقع مدعای مسأله‌ی قرینه‌ای شر^۴ است نیز نفی کند؛ توضیح آنکه مسأله‌ی قرینه‌ای شر در قیاس با برهان منطقی شر ادعای متواضعانه‌تری دارد و مدعی است که مسأله‌ی شر اگر هم منطقاً مستلزم نفی خداوند نباشد، احتمال نبود خداوند را از احتمال بودنش بیشتر می‌کند و ما را در باور به نبود خداوند موجه می‌کند. به تعبیر ویلیام رو در مقاله‌ی «مسأله‌ی شر و گونه‌های الحاد»، می‌توان براساس شر، استدلالی موجه برای الحاد دست‌وپا کرد (Rowe, 1979, p. 335-336).

درواقع مدعای اصلی مسأله‌ی قرینه‌ای شر این است که به‌خاطر شروری که در عالم وجود دارد، احتمال وجودنداشتن خدا بیشتر و بالتبع، باورنداشتن به وجود خدا معقول‌تر است؛ یعنی دلیل ما بر باورنداشتن به وجود خدا بیشتر از دلیل ما بر باور به وجود خداست و از آنجایی که اقتضای عقلانیت این است که باید بین باور و دلیل، از حیث شدت و ضعف در قطعیت، نسبتی برقرار باشد (فناپی، ۱۳۹۱، ص ۷)، لذا اخذ طرف احتمال وجودنداشتن خدا عقلانی‌تر است.

دفاعیه‌ی علم ناقص می‌تواند این مدعا را نقض کند و نشان دهد که مسأله‌ی قرینه‌ای شر نمی‌تواند موجه باشد؛ زیرا پیش‌فرض مسأله‌ی قرینه‌ای شر این است که در جهان شرور وجود دارد و قوای شناختی ما این توانایی را دارد که خیر یا شر بودن پدیده‌ها را تشخیص دهد؛ درحالی‌که کارکرد و دال مرکزی دفاعیه‌ی علم ناقص، نفی همین پیش‌فرض است. بنابراین دفاعیه‌ی علم ناقص با رد این مدعا که «باور به احتمال وجودنداشتن خدا معقول‌تر

میزان کارآمدی دفاعیه‌ی «علم ناقص انسان» در پاسخ به مسأله‌ی منطقی شر ۱۱۷

است»، حداقل راه برای نوعی از خداباوری موسوم به خداباوری شکاکانه را باز می‌کند. خداباوری شکاکانه مدعی است که ما در موقعیت معرفتی‌ای نیستیم که بتوانیم خیر و شر امور را تشخیص بدهیم و مدعی باشیم که نامحتمل است که خداوند دلایل موجهی برای پدیده‌هایی داشته باشد که ما آن‌ها را مصداق شر گزاف می‌دانیم (محمدرضایی، جوادی و شهریاری، ۱۴۰۰، ص ۱۱-۱۴).

درواقع همچنان که استفان ویکسترا اشاره کرده است، استدلال قرینه‌ای شر در دل خود این مغالطه را به همراه دارد که «دلیلی برای رواداری شرور نمی‌بینیم؛ پس دلیلی برای رواداری شرور وجود ندارد» (Wykstar, 1996, P. 126).

دفاعیه‌ی علم ناقص می‌تواند وجه مغالطی بودن استدلال قرینه‌ای شر را نشان دهد؛ چراکه آشکار می‌سازد که این استدلال بر یک پیش‌فرض اثبات‌نشده استوار است. صورت کامل استدلال مزبور چنین است: «قوای شناختی ما توان تشخیص دلایل موجه ممکن برای شرور را دارد، اما ما به این دلایل نرسیده‌ایم؛ پس دلیل موجهی وجود ندارد»، اما بنابر دفاعیه‌ی علم ناقص، مقدمه‌ی نخست این استدلال درست نیست؛ زیرا قوای شناختی ما توان تشخیص خیر و شر امور و نیز توان تشخیص دلایل موجه خدا برای جواز شرور را ندارد.

۴. نتیجه‌گیری

مسأله‌ی شر (the Problem of Evil) در زمانی ما معمولاً به سه نحو صورت‌بندی می‌شود: ۱. صورت منطقی مسأله‌ی شر؛ ۲- صورت قرینه‌ای مسأله‌ی شر؛ ۳- صورت وجودی مسأله‌ی شر. یکی از پاسخ‌ها به مسأله‌ی منطقی شر دفاعیه‌ی علم ناقص یا محدودیت قوای شناختی انسان در تشخیص خیر و شر امور است. این پاسخ مدعی است که از حیث تقدم و تأخر منطقی، نقد اولیه بر مسأله‌ی منطقی شر این نیست که دلیل موجهی برای توجیه شرور وجود دارد. حتی این نیست که قوای شناختی ما توان درک دلایل موجه خدا را ندارد، بلکه نقد اولیه این است که حتی اگر نتوانیم دلیل موجهی برای شرور عالم بیابیم، مسأله‌ی منطقی شر همچنان نامعتبر است؛ زیرا مسأله‌ی منطقی شر هنگامی تام‌وتمام است که طرف‌دارانش بتوانند صدق مقدمه‌ی «در عالم، شر گزاف وجود دارد» را نشان دهند، اما باتوجه‌به محدودیت قوای شناختی انسان، اثبات صدق این مقدمه ممکن نیست. مدعای اصلی و اساسی این مقاله اثبات نقص قوای شناختی انسان در تشخیص خیر و شر امور نیست، بلکه اثبات این مطلب است که بر فرض اینکه قوای شناختی انسان را در تشخیص خیر و شر امور ناتوان بدانیم، دفاعیه‌ی علم ناقص چگونه و تا کجا می‌تواند مسأله‌ی منطقی شر را منتفی سازد. اینکه چگونه دفاعیه‌ی «علم ناقص انسان» می‌تواند نامعتبر بودن برهان منطقی شر را نشان دهد، منوط به تدقیق در معنای قضیه‌ی «شر وجود دارد» است. اگر مراد از مفهوم شر، شر گزاف باشد، این پاسخ با شرحی که در متن مقاله داده شده است، می‌تواند نامعتبر بودن صورت‌مسأله‌ی منطقی

شر را نشان دهد؛ اما اگر طرفداران مسأله‌ی منطقی شر از یک طرف مدعی باشند که مراد از مفهوم شر، مطلق درد و رنج است و از طرف دیگر، معنای قدرت مطلق را قادر بودن بر هر امری (حتی امر ممتنع) بدانند، پاسخ علم ناقص نمی‌تواند به‌تنهایی اعتبار مسأله‌ی منطقی شر را منتفی سازد و برای نفی همه‌جانبه‌ی اعتبار مسأله‌ی منطقی شر، راهی جز ورود به بحث درباب معنا و چندوچون مفهوم قدرت مطلق خدا وجود نخواهد داشت.

مطلب بسیار مهم دیگر درباب کارآمدی دفاعیه‌ی علم ناقص این است که حتی اگر این پاسخ، پاسخی همه‌جانبه باشد، نهایتاً وجود خدا را محتمل می‌سازد و نمی‌تواند مدعای حداقلی برهان منطقی شر (مبنی بر مشکوک‌بودن وجود خدا) را نفی کند. البته این سخن به این معنا نیست که «احتمال وجودنداشتن خدا» بر «احتمال وجود خدا» اولویت دارد، بلکه اتفاقاً دفاعیه‌ی علم ناقص می‌تواند این مدعا را که درواقع مدعای مسأله‌ی قرینه‌ای شر است نیز نفی کند؛ زیرا دفاعیه‌ی علم ناقص آشکار می‌سازد که برهان قرینه‌ای شر بر این پیش‌فرض اثبات نشده استوار است که قوای شناختی انسان توان تشخیص دلایل موجه ممکن برای شرور را دارد.

یادداشت‌ها

۱. theodicy را می‌توان به «دادشناسی الهی» یا «نظریه‌ی عدل الهی» ترجمه کرد، اما در ادبیات این بحث، خود واژه‌ی «تئودیسه» جاافتاده‌تر است.

2. Defense.

3. Comploticity.

4. Evidential Problem of Evil.

منابع

۱. اعوانی، شهین، (۱۳۹۹)، «تئودیسه یا عدل الهی از نگاه لایب‌نیتس»، پژوهش‌های فلسفی، سال ۱۴، شماره ۳۰، صص ۱-۱۹.
۲. پترسون، مایکل و دیگران، (۱۳۸۹)، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه‌ی احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: انتشارات طرح نو.
۳. پلانتینگا، الوین، (۱۳۷۴)، «خدا، جهان‌های ممکن و مسأله‌ی شر»، کلام فلسفی: مجموعه مقالات، ترجمه و گردآوری احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: موسسه‌ی فرهنگی صراط.
۴. سبحانی، جعفر؛ محمدرضایی، محمد، (۱۳۸۷)، اندیشه‌ی اسلامی، تهران: دفتر نشر معارف.
۵. سبحانی، جعفر، (۱۳۸۷)، «عدل الهی و کاستی‌ها و نارسایی‌ها»، درس‌هایی از مکتب اسلام، شماره ۷، صص ۸-۱۳.
۶. سعیدی، فاطمه؛ کشفی، عبدالرسول؛ علیزمانی، امیرعباس، (۱۳۹۹)، «خداپاوری شکاکانه و محدودیت‌های شناختی بشر»، پژوهش‌های فلسفی، سال ۱۴، شماره ۳۰، صص ۱۲۳-۱۴۱.

- میزان کارآمدی دفاعیهی «علم ناقص انسان» در پاسخ به مسأله‌ی منطقی شر ۱۱۹
۷. عاملی، محمدبن حسن، (۱۴۱۲ ق)، *وسائل الشیعه*، قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام لاحیاء التراث.
۸. علیزمانی امیرعباس؛ حجتی‌مقدم، حکیمه، (۱۳۹۲)، «انتقادات ناظر به مفهوم «پیچیدگی» بر استدلال قرینه‌گرایانه‌ی ویلیام رو»، *جستارهای فلسفی*، شماره‌ی ۲۴، صص ۱۰۳-۱۲۶.
۹. طوسی، محمدبن حسن (۱۴۱۴ ق)، *الامالی*، قم: دارالثقافه.
۱۰. فناپی ابوالقاسم، (۱۳۹۱)، «نقد عقل پرستی و علم پرستی»، قابل‌دسترسی در روزنامه‌ی شرق، ۸ شهریور، شماره‌ی ۱۶۱۳، ص ۷. همچنین قابل‌دسترسی در جلسه‌ی پنجم درس‌گفتار «معنویت قدسی»، [Url= https://neeloofar.org/sacred-spirituality-5](https://neeloofar.org/sacred-spirituality-5).
۱۱. محمدرضایی، محمد؛ جوادی، محسن؛ شهریاری، شیما، (۱۴۰۰)، «استدلال شواهدی ویلیام رو از شر و پاسخ خداپاوران شکاک به آن»، *فلسفه‌ی دین*، شماره‌ی ۱، صص ۱-۲۲.
۱۲. مصباح‌یزدی، محمدتقی، (۱۳۹۸)، *معارف قرآن*، قم: مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۳. مکی. جی. ال.، (۱۳۷۰)، «شر و قدرت مطلق»، ترجمه‌ی محمدرضا صالح‌نژاد، *مجله‌ی کیان*، دوره‌ی چهارم، شماره‌ی ۳، صص ۵-۱۱.
۱۴. ملکیان، مصطفی، (۱۳۷۲)، *درس‌گفتار مسأله‌ی شر*، بی‌جا.

References

1. Aawani, Shahin, (1399 SH), "Theodicy or Divine Justice in Leibniz's View", *Journal of Philosophical Investigations*, No. 30, Pp. 1-19. (In persian)
2. Alizamani, Amirabbas; Hojjati Moghadam, Hakimeh, (1392 SH), "Criticisms Based on the Concept of Complexity on William Rowe's Evidential Argument", *Philosophical Essays Magazine*, No. 24, Pp. 103-126. (In persian)
3. Alston, William P., (1991) "The Inductive Argument from Evil and the Human Cognitive Condition", *Philosophical Perspectives*, Vol. 5, Pp. 29-67.
4. Ameli, Muhammad bin Hassan, (1412 AH), *Wasail al-Shi'a*, Qom: the Institute of Aal al-Bayt li Ihya al-Turath. (In persian)
5. Fanaei, Abolghasem, (1391 SH), "Criticism of rationalism and science", *Shargh newspaper*, No. 1613, P. 7, And "Manaviyat ghodsi", [Url= https://neeloofar.org/sacred-spirituality-5](https://neeloofar.org/sacred-spirituality-5). (In persian)
6. Hume, David, (2007), *Dialogues concerning Natural Religion*, New York: Cambridge University Press.
7. Maki J.L., (1370 SH), "Evil and the Absolute Power", translated by Mohammad Reza Saleh Nejad, *Kian Magazine*, 4th period, Volume 3. Pp. 5-11. (In Persian)
8. Malekiyan, Mostafa, (1372 SH), *Darse Gofzare Masale Shar*, Bija. (In Persian)
9. Misbah-e Yazdi, Mohammad Taqi, (1398 SH), *Quranic Knowledges* Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. (In persian)
10. Mohammad Rezaei, Mohammad; Javadi, Mohsen; Shahriyari, Shima, (1400 SH), "William Rowe's Evidential Argument on Evils and the Skeptical Theists' Responses", *the Journal of Philosophy of Religion*, 18th Period, No. 1, Pp. 1-22 (In persian)

11. Plantinga, Alvin, (1374 SH) "God, possible worlds and the problem of evil", *Philosophical Theology: An Anthology*, selected and translated by Ahmad Naraghi and Ibrahim Soltani, Tehran: Serat Institute. (In persian)
12. Peterson, Michael and others, (1389 SH), *Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion*, translated by Ahmad Naraghi and Ebrahim Soltani, Tarh-e no Publication. (In persian)
13. Rowe, William, (1979), "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism", *American Philosophical Quarterly*. Vol. 16, No. 4, Pp. 335-341.
14. Saeedi, Fateme; Kashfi, AbdolRasoul; Alizamani, Amir Abbas, (1399 SH), "Skeptical Theism and Cognitive limitations of Humanity", *Journal of Philosophical Investigations*, No. 30, Pp. 123-141. (In persian)
15. Sobhani, Jaafar, (1378 SH), "Divine Justice and Shortcomings and Inadequacies", *Darshaei az maktab-e Islami Magazine*, No. 7, Pp. 8-13. (In persian)
16. Sobhani, Jaafar; Mohammad Rezaei, Mohammad, (1387 SH), *Andisheh-e Islami*, Tehran: Maarif Publishing. (In persian)
17. Tusi, Muhammad ibn Hasan, (1414 AH), *al-Amali (Lectures)*, Qom: Dar al-Thaqafa. (In persian)
18. Wykstra, Stephen J., (1996), "Rowe's Noseeum Arguments from Evil", *The Evidential Problem of Evil*, Daniel Howard-Snyde (ed.), Bloomington, Indiana University Press, Pp. 126-50.