

بررسی نقادانه خداباوری شکاکانه برگمن و بن بست شکاکیت اخلاقی^۱

فاطمه سعیدی*

عبدالرسول کشفی**، امیرعباس علیزمانی***

چکیده

خداباوری شکاکانه یکی از انواع پاسخ‌های فیلسوفان خداباور در واکنش به مسئله قرینه‌ای شر است. این رویکرد که خود دربردارنده مجموعه‌ای از آراست، با تکیه بر محدودیت قوای شناختی بشر و پیچیدگی و ژرفای واقعیت ارزشی، در ادعای گزارف‌بودن شرور تردید می‌افکند. این مقاله مبتنی بر آرای برگمن، از فیلسوفان برجسته این حوزه، است. برگمن با مطرح کردن فرض‌های شکاکانه خود که مبتنی بر اصل «نمونه بارز» هستند، می‌کوشد تا استدلال ویلیام رو را به چالش بکشد. مقالات برگمن در این حوزه، تأثیرگذار و به‌شدت بحث‌برانگیز شدند. یکی از نقدهایی که به آرای او شده است، قرارگرفتن خداباوری شکاکانه در بن‌بستی اخلاقی است. منتقدان بر این باورند که این رویکرد هم از جنبه نظری اخلاق (توجیه اخلاقی) به بن‌بست می‌رسد، و هم از جنبه عملی اخلاق؛ از نظر آنان این موضع دقیقاً مخالف رویکرد ما در اخلاق روزمره است و به‌هیچ‌وجه مطلوب و پذیرفتنی نیست، لذا خداباوری شکاکانه پذیرفتنی نیست. برگمن در مقابل، گرچه محدودیت در حوزه ارزش‌ها را می‌پذیرد، آن را مانعی برای فعل اخلاقی نمی‌داند. این مقاله می‌کوشد ابتدا موضع برگمن را روشن کند، آن‌گاه به تقریر نقدهای

^۱ این مقاله با حمایت مالی صندوق حمایت از پژوهشگران و فناوران کشور (insf) نوشته شده است.

* دانشجوی دکتری فلسفه دین دانشگاه تهران (نویسنده مسئول)، phfsaedi@gmail.com

** دانشیار گروه فلسفه دین دانشگاه تهران، a_kashfi@yahoo.com

*** دانشیار گروه فلسفه دین دانشگاه تهران، amirabbas.alizamani@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۸/۱۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۲/۱۴

وارد شده و پاسخ‌های مطرح شده پیردازد. در نهایت روشن می‌شود با تکیه بر وظیفه‌گرایی اخلاقی و تاکید بر جایگاه اخلاقی متفاوت انسان و خداوند می‌توان از بن‌بست شکاکیت اخلاقی رهایی جست.

کلیدواژه‌ها: خداباوری شکاکانه، برگمن، نمونه بارز، فرض‌های شکاکانه، شکاکیت اخلاقی.

۱. مقدمه

خاستگاه اولیه خداباوری شکاکانه به استدلال معروف ویلیام رو (William Rowe) در خصوص شرور گزاف برمی‌گردد. ویلیام رو، در مقاله ۱۹۷۹ خود با عنوان «مسئله شر و برخی انواع خدا ناباروی» با تکیه بر گزاف‌بودن شرور، خدا ناباروی را معقول دانست (Rowe, 1979). خلاصه استدلال رو بدین شرح است:

۱. شر گزاف وجود دارد.

۲. اگر شر گزاف وجود داشته باشد، خدای عالم مطلق، قادر مطلق و خیرخواه محض وجود ندارد.

۳. بنابراین خدای عالم مطلق، قادر مطلق و خیرخواه محض وجود ندارد.

مقدمه اول مقدمه‌ای تجربی و مقدمه دوم مقدمه‌ای الاهیاتی است. غالب فیلسوفان بر سر مقدمه دوم توافق دارند.^۱ به همین دلیل مقدمه مناقشه‌برانگیز در این استدلال، مقدمه اول است. این مقدمه به این دلیل تجربی دانسته می‌شود که ویلیام رو با تکیه بر موارد واقعی شرور در عالم سعی در تقویت آن دارد. او با اشاره به دو مورد رنج حیوانات و رنج انسان این مورد را تقویت می‌کند. در خصوص اولی، به رنج بچه‌گوزنی اشاره می‌کند که در آتش‌سوزی جنگل گیر افتاده است و بعد از تحمل درد و رنج فراوان می‌میرد (این مورد در ادبیات مسئله شر به E1 معروف است) و در خصوص دومی به رنج کودکی معصوم اشاره می‌کند که مورد تجاوز و قتل واقع شده است (این مورد نیز به E2 معروف است).

بسیاری از فیلسوفان خدا باور با رویکردهای گوناگون در پی پاسخ به این استدلال برآمدند. یکی از این رویکردها که امروزه اهمیت درخور توجهی یافته و ادبیات گسترده و پویایی را دربر گرفته است «خدا باوری شکاکانه» نام دارد. آن‌ها بر این باورند که مقدمه تجربی در این استدلال مبتنی بر یک استدلال استقرایی است. استدلالی که استفن وایکسترا

(Stephen J Wykstra) آن را استدلال مبتنی بر ندیدن (noseeum argument) می‌نامد. این استدلال بدین شرح است:

۱. برای خدا دلیل توجیهی برای رواداری E1 و E2 نمی‌بینم.

۲. پس برای خدا دلیل توجیهی برای رواداری E1 و E2 وجود ندارد (Wykstra, 1996: 126).

این استدلال، محل مناقشه خداباوران شکاک است. به عبارت دیگر آن‌ها استدلال از شرور رازآلود (شروری که ما دلیل توجیهی مناسبی برای رواداری‌شان نمی‌یابیم) به شرور گزاف (شروری که اساساً دلیل توجیهی برای رواداری‌شان وجود ندارد) را نامعتبر می‌دانند. به این ترتیب، خداباوری شکاکانه در دهه ۸۰ به طور خاص با مقالات استفن وایکسترا مطرح شد و بعدها هوراد اسنایدر (Daniel Howard-Snyder)، آلستون (William P Alston)، برگمن (Michael Bergmann)، پلانتینگا (Alvin Plantinga)، و اینویگن (Peter van Inwagen) و دیگران هر یک به شیوه خود به این جرگه فکری پیوستند. گرچه خداباوری شکاکانه در دوران معاصر در پاسخ به مسئله قرینه‌ای شر مطرح می‌شود، ریشه‌ای کهن در سنت‌های دینی نیز دارد.

وایکسترا در آخرین مقاله‌ای که درخصوص خداباوری شکاکانه نوشته است، دو ادعای محوری زیر را ریشه تمام انواع خداباوری شکاکانه می‌داند:

۱. شرط محوری: اگر خدای تئیستی وجود داشته باشد، آنگاه بسیار محتمل است که فاصله‌ای بین انسان و خدا وجود داشته باشد؛ چنان که ما انسان‌ها نباید برای شرور بسیار در جهانمان، انتظار فهم اهداف و محاسبات خدا برای تجویز این شرور را داشته باشیم.

۲. لازمه محوری: شرط محوری مستلزم ناکامی انواع استدلال‌های قرینه‌ای ضدخداباورانه مهم درخصوص شر است (Wykstra, 2017: 86).

می‌توان گفت بن‌مایه خداباوری شکاکانه تکیه بر همان چیزهایی است که خداوند می‌داند و ما نمی‌دانیم. به عبارتی آن‌ها با تکیه بر فاصله شناختی انسان و خداوند در پی این هستند تا مانع هرگونه استدلال قرینه‌ای شر شوند که می‌خواهد از شرور رازآلود به شرور گزاف استنتاج کند.^۲ در ادامه ابتدا خداباوری شکاکانه برگمن را از نظر خواهیم گذرانند؛

سپس نقدهای مطرح شده و پاسخ برگمن را ارزیابی می‌کنیم و نشان خواهیم داد که کدام‌یک از پاسخ‌های او پذیرفتنی‌تر است.

۲. خداباوری شکاکانه برگمن

خداباوری شکاکانه برگمن همچون دیگر انواع خداباوری شکاکانه، واکنشی به ادعای گزارف بودن شرور از سوی ویلیام رو است. ویلیام رو حداقل در سه دوره، استدلال قرینه‌ای خود را عرضه کرده است.^۳ اما آن استدلالی که در ابتدا مورد توجه برگمن قرار می‌گیرد، استدلال استقرایی زیر است:

P: هیچ وضعیت خیری وجود ندارد که ما بشناسیم و دست‌یابی به آن موجود قادر مطلق، عالم مطلق را اخلاقاً در تجویز شرور E1 و E2 توجیه کند.

پس:

Q: هیچ وضعیت خیری وجود ندارد که دست‌یابی به آن موجود قادر مطلق، عالم مطلق را اخلاقاً در تجویز شرور E1 و E2 توجیه کند (Rowe, 1988: 120-121).

آلستون و برگمن این استدلال استقرایی را نادرست می‌دانند. در واقع آن‌ها بر این باورند که قوت استقرایی این استدلال به شدت وابسته به این است که آیا نمونه ما در مقدمه (یعنی دلایلی که می‌شناسیم و خدا را توجیه می‌کند) نمونه بارزی از نتیجه (یعنی دلایل به‌واقع موجود که خدا را در رواداری شرور توجیه می‌کند) است یا نه.^۴ برگمن برای موجه‌بودن چنین استنتاجاتی، شرط «نمونه بارز» (representative sample) را معرفی می‌کند. به باور او زمانی شما می‌توانید استنتاج استقرایی معتبری داشته باشید که نمونه شما در مقدمه نمونه بارزی از نتیجه باشد. در غیر این صورت، استنتاج شما فاقد اعتبار است. اما نمونه بارز بودن نزد او دقیقاً به چه معناست؟ از نظر برگمن نمونه بارز بودن Xها از تمام Xها، متناسب با یک ویژگی است، نه ویژگی دیگر. مثلاً یک انسان می‌تواند با توجه به ویژگی شش‌داشتن نمونه بارزی از تمام انسان‌ها باشد، در حالی که با توجه به ویژگی روسی بودن نمی‌تواند چنین باشد (Bergmann, 2005: 242).

به نظر می‌رسد نمونه، زمانی بارز و شاخص به‌شمار می‌رود که ویژگی مورد نظری که قصد تعمیم آن را داریم، در مقدمه و نتیجه برابر باشند. حال استدلال رو را در نظر بگیرید. در آن جا فیلسوف خداناباور قصد داشت از ندیدن یا نشناختن خیر/خیرهای توجیه‌کننده

خدا برای رواداری شرور به نبودن چنین خیر/خیرهایی استنتاج کند. اما برگمن در همین نقطه از استدلال سعی می‌کند با دقت‌ورزی خود، ما را متوجه این امر کند که آیا دلایلی که می‌شناسیم و توجیه‌کننده خدا هستند، نمونه بارزی از دلایل توجیه‌کننده موجود هستند یا نه. آشکارا پاسخ برگمن منفی است.

برگمن خداباوری شکاکانه خود را مبتنی بر شکاکیتی متعادل در حوزه شناخت ما از موجهات و ارزش‌ها می‌داند. او بر این باور است که خداباوری شکاکانه در فلسفه دین حرکتی طبیعی به‌شمار می‌رود. در واقع اگر شما استدلالات «مبتنی بر ندیدن» را برای دانشجویان مبتدی فلسفه نیز مطرح کنید، اولین نکته‌ای که به ذهن آن‌ها می‌رسد، بحث خداباوری شکاکانه است. یعنی به‌طور طبیعی هیچ‌کسی حاضر نیست از این واقعیت که ما نمی‌توانیم دلایل توجیهی خدا را برای رواداری شرور بیابیم به این نتیجه برسند که چنین دلایلی وجود ندارد (Bergmann, 2009: 374).

او خداباوری شکاکانه را متشکل از دو مؤلفه می‌داند: یکی خداباوری و دیگری شکاکیت. مراد از خداباوری نزد برگمن همان دیدگاه یکتاپرستانه سستی است که خداوند را عالم مطلق، قادر مطلق و خیرخواه محض می‌داند؛ و درخصوص ویژگی شکاکیت متذکر می‌شود شکاکیت خداباوری شکاکانه ربطی به نشان‌دادن این‌که خداباوری صادق است یا نه ندارد (ibid: 380-1).

اما این شکاکیت چیست؟ در جایی می‌گوید: «[این شکاکیت] صرفاً شناخت صادقانه این واقعیت است که اصلاً شگفت نیست که واقعیت با فهم ما متفاوت است» (Bergmann, 2001: 284). و اشاره می‌کند: «بعید نیست که فهم ما از قلمرو ارزش، تمام آن قلمرو را درک نکند» (Bergmann, 2001: 279).

حال به‌منظور آشنایی دقیق‌تر با شکاکیت برگمن بهتر است با فرض‌های شکاکانه او آشنا شویم:

- (S1): ما دلیل خوبی نداریم تا فکر کنیم خیرهای ممکن که می‌شناسیم، نمونه بارزی از خیرهای ممکن موجود باشند؛
- (S2): ما دلیل خوبی نداریم تا فکر کنیم شرور ممکن که می‌شناسیم نمونه بارزی از شرور ممکن موجود باشند؛

(S3): ما دلیل خوبی نداریم تا فکر کنیم روابط استلزامی که بین خیرهای ممکن و تجویز شرور ممکن می‌شناسیم، نمونه بارزی از روابط استلزامی موجود بین خیرهای ممکن و تجویز شرور ممکن باشند (ibid).

(S4): ما دلیل خوبی نداریم تا فکر کنیم کل ارزش‌ها و ضد ارزش‌هایی که در حالات امور پیچیده خاصی ادراک می‌کنیم دقیقاً نمونه بارزی از کل ارزش‌ها و ضد ارزش‌هایی باشند که آن حالات امور دارند (Bergmann, 2009: 379).

برای روشن شدن مراد حقیقی برگمن باید به‌نحو دقیق‌تری فرض‌های شکاکانه او را بررسی کنیم. نخست ببینیم مراد برگمن از خیرها یا شرور ممکن چیست؟ او عنوان می‌کند که خیرها و شرور ممکن، خیرها و شروری هستند که به‌لحاظ متافیزیکی ممکن‌اند. درواقع او به این سبب خود را پیرو ویلیام رو می‌داند که مرادش از خیر را نه خیرهای بالفعل می‌داند و نه حتی خیرهای آینده، بلکه مرادش از خیر را آن‌هایی معرفی می‌کند که ما درکی از آن داریم گرچه نمی‌دانیم آن‌ها رخ داده‌اند یا هرگز رخ خواهند داد یا خیر^۹ (Bergmann, 2001: 293). درواقع آن‌ها انتزاعی (abstracta) هستند. درخصوص شرور ممکن نیز به همین نحو است. آن‌ها اوضاعی هستند که امکان وقوع دارند (Bergmann, 2009: 376).

به این ترتیب، به‌نظر می‌رسد فرض شکاکانه نخست از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و شاید اگر بگوییم مهم‌ترین فرض شکاکانه برگمن همین فرض است، سخنی گزاف نگفته باشیم؛ چراکه این فرض گستره شناخت ما از خیرها را مورد تردید قرار می‌دهد. به‌نوعی می‌توان گفت فرض شکاکانه نخست، نقش ابطال‌گر استنتاج استقرایی رو را بازی می‌کند و صدق آن، مقدمه P را در تأیید استقرایی Q تضعیف می‌کند. چنان‌که بیودون (John Beaudoin) می‌گوید:

خیری که خدا را در تجویز رنج بچه‌گوزن توجیه می‌کند، احتمالاً اساساً ورای درک ماست و کسی نمی‌تواند به‌نحو معقولی (S1) را بپذیرد و هنوز بر مبنای P به Q باور داشته باشد. به این طریق استدلال [ویلیام] رو از شر ابطال می‌شود (Beudion, 2005: 42).

از طرف دیگر این فرض، یکی از پایه‌های فرض شکاکانه سوم نیز به‌شمار می‌رود. درواقع، اگر خیرهایی وجود داشته باشد که ما از آن‌ها بی‌خبریم، طبیعی است که به همه روابط استلزامی بین خیرها و شرور دسترسی نداشته باشیم. اما فرض سوم فقط این را نمی‌گوید، بلکه به این حالت هم اشاره دارد که ممکن است خیرهای شناخته‌شده‌ای هم

وجود داشته باشد ولی ما از روابط استلزامی بین این خیر و شرور بی‌اطلاع باشیم (Bergmann, 2001: note 5, 293).

برگمن در حمایت از S1 اشاره به تمثیل‌هایی می‌کند که در این زمینه ارائه شده‌اند از جمله این که ما نمی‌توانیم از ناتوانی مان در دیدن حشرات در گاراژ (هنگامی که از بیرون به آن نگاه می‌کنیم) نتیجه بگیریم که بعید است حشره‌ای در گاراژ باشد^۶ (Bergmann, 2009: 378-9). به این ترتیب، نمی‌توانیم از ندیدن (شناختن) دلایل توجیهی خداوند برای رواداری شرور به این نتیجه برسیم که چنین دلایلی وجود ندارد.

دیدگاه هوارد اسنایدر در خصوص پیچیدگی ارزش‌ها نیز نظیر مورد (S4) برگمن است و می‌تواند به فهم آن کمک کند. او معتقد است همان‌طور که کودک نمی‌تواند ارزش ادبی هنری پنجم (Henry V)^۷ را دریابد، در حالی که می‌تواند ارزش ادبی کتابی مصور را درک کند، این ناتوانی در فهم در خصوص بزرگسالان نیز صادق است؛ چراکه ارزش با پیچیدگی آمیخته است. از نظر او قطعاً ستاره‌شناس بیش از ما شگفتی آسمان شب را درک می‌کند یا استاد شطرنج بهتر از ما زیبایی شطرنج را درمی‌یابد (Howard Snyder, 1996: 302-3).

نکته مهم دیگر در خصوص نمونه بارز بودن در فرض‌های شکاکانه این است که این‌جا مراد برگمن منحصراً در خصوص دلایل توجیهی خداوند برای رواداری شرور است. به این ترتیب، مسئله این است که آیا خیرها، شرور و روابط استلزامی که بین آن‌ها می‌شناسیم نمونه بارزی از خیرها، شرور و روابط استلزامی بین آن‌ها با توجه به دلیل توجیهی خداوند برای رواداری است یا نه (Bergmann, 2005: 242).

به این ترتیب و بر اساس توضیحاتی که از نظر گذشت اگر S1-S4 صادق باشد، استدلال استقرایی رو بی‌اعتبار می‌شود. اما این فرض‌های شکاکانه از نقد منتقدان مصون نماندند. در ادامه به نقد آن‌ها اشاره می‌کنیم.

۳. شکاکیت اخلاقی

برخی منتقدان خداباوری شکاکانه معتقدند اعتقاد به خداباوری شکاکانه منجر به انواع ناپذیرفتنی دیگری از شکاکیت می‌شود و از این بین برخی به شکاکیت اخلاقی اشاره می‌کنند. از نظر آنان با اعتقاد به خداباوری شکاکانه، هم در توجیه و شناخت اخلاقی به شکاکیت می‌رسیم هم در عمل اخلاقی به بن‌بست^۸.

اول بار بروس راسل (Bruce Russell) در انتقاد به وایکسترا ایراد شکاکیت اخلاقی را مطرح کرد (Russel, 1996: 197-198).^۹ اما بعدها آلمیدا (Michael Almeida) و آپپی (Graham Oppy) به نحو مستدل تری این اشکال را مطرح کردند. آن‌ها شکاکیت مورد نظر را به این صورت توضیح می‌دهند:

خداباور شکاک به این ادعا گرایش دارد که بعید نیست خیرهای ناشناخته‌ای وجود داشته باشد که موجود کامل را در عدم مداخله در شری توجیه کند. باین حال، اگر ملاحظاتی که خداباور شکاک بدان متوسل می‌شود بتواند این ادعا را اثبات کند، آنگاه همان ملاحظات برای اثبات این مطلب کفایت می‌کنند که بعید نیست خیرهای ناشناخته‌ای وجود داشته باشد که ما را در عدم ممانعت از شری توجیه کند (Almeida and Oppy, 2003: 507).^{۱۰}

ممکن است پرسیم چرا شکاکیت درخصوص دلایل توجیهی خدا باید منجر به شکاکیت درخصوص دلایل ما برای مداخله در شر شود؟ آن‌ها معتقدند «شکاکیت عام [خداباوری شکاکانه برگمن] راجع به قلمرو ارزش» (Almeida and Oppy, 2003: 505) به ما امکان می‌دهد که از شکاکیت اول به شکاکیت دوم برسیم.

اما سؤال مهم این است که توجیه و استدلال ما برای مانع شدن از شر چیست که از نظر آن‌ها برگمن گرفتار شکاکیت اخلاقی می‌شود؟ آنان این استدلال را به این صورت مطرح می‌کنند:

۱. دلیل در نگاه نخست^{۱۱} (Pro Tanto) برای من وجود دارد تا مانع شر شوم (به‌راستی، من وظیفه‌ای در نگاه نخست، برای مداخله در ممانعت از شر دارم) (مقدمه).

۲. من دلیل در نگاه نخست نمی‌یابم تا برای جلوگیری از وقوع شر مداخله نکنم (مقدمه).

۳. (از این رو) دلیل در نگاه نخست برای من وجود ندارد تا برای جلوگیری از وقوع شر مداخله نکنم (از ۲).

۴. (از این رو) من دلیل نهایی (all things considered) دارم تا برای ممانعت از شر مداخله کنم (از ۱، ۳).

چنان که پیداست مقدمات ۲ و ۳ این استدلال مبتنی است بر ندیدن، یعنی همان استنتاجی که استدلال قرینه‌ای شر بر آن مبتنی است. لذا از نظر نویسندگان اگر خداباوری شکاکانه درست باشد، نمی‌توانیم برای کاری که باید انجام دهیم دلیل نهایی بیاوریم.

از نظر آن‌ها در مسیر ارزیابی برای ممانعت از شرور، اگر نتوانیم احتمالی، به ارزش نهایی تجویز شر بدهیم، آنگاه نمی‌توانیم درخصوص مداخله یا عدم آن تصمیمی بگیریم. زیرا هر کاری بخواهیم انجام دهیم این ایده را پیش رو داریم که ممکن است نحوه دیگری از عمل ارزش بیش‌تری داشته باشد. به این ترتیب از نظر آن‌ها ممکن است من بتوانم با قرعه و به صورت شانس‌ی تصمیمی بگیرم، اما نمی‌توانم با تدابیر خود برای شیوه انتخابم دلیلی بیاورم (Almeida and Oppy, 2003: 509-10). به این ترتیب، چون شکاکیت درخصوص اعمال روزمره اخلاقی نتایج نامطلوبی دارد و به انفعال ما می‌انجامد، پذیرفتنی نیست. پس خداباوری شکاکانه نیز پذیرفتنی نیست.

نکته مهم در استدلال آلمیدا و آپی مقدمه دوم و سوم است، یعنی همان استدلال مبتنی بر ندیدن. در واقع منتقدان قصد دارند نشان دهند که کنار گذاشتن این استنتاج به‌سادگی نیست و ما با بهره‌گیری از این استنتاج می‌توانیم برای عمل اخلاقی خود توجیه معرفتی داشته باشیم. به بیان دیگر اگر ما بنا را بر نادرستی استنتاج مبتنی بر ندیدن در مسئله شرور گزاف بگذاریم، می‌توان گفت این‌جا منتقدان با ارائه این تعارض می‌خواهند نشان دهند که خداباوران شکاک نمی‌توانند در عمل اخلاقی توجیه معرفتی داشته باشند. در استنتاج مبتنی بر ندیدن در شرور گزاف، از «دلیلی برای رواداری شرور از جانب خداوند نمی‌بینم»، «دلیلی برای رواداری شرور از جانب خداوند وجود ندارد» نتیجه می‌شد. این‌جا نیز بر اساس همین ساختار منتقدان به طور خلاصه از «دلیلی برای ممانعت از رخداد شر نمی‌یابم»، «دلیلی برای ممانعت از رخداد شر وجود ندارد» را نتیجه می‌گیرند. به عبارتی منتقدان با تکیه بر این استنتاج می‌خواهند بگویند که تعمیم استقرایی نقش مهمی در استدلال‌های ما بازی می‌کند که فقدان آن ضربه‌ای جبران‌ناشدنی بر پیکره توجیه معرفتی ما (در این‌جا توجیه معرفتی عمل اخلاقی) می‌زند. بی‌شک درحالی که اکثر خداباوران، خصوصاً خداباوران شکاک، مایل هستند استنتاج اول را رد کنند، آن‌ها به راحتی نمی‌توانند استنتاج دوم را نیز نادرست بدانند. اما چرا اولی را درست می‌پنداریم و دومی را نادرست؟ چه چیز سبب این تفاوت می‌شود؟ آیا این تفاوت نشان می‌دهد که این استنتاج در زمینه‌های گوناگون شرط صدق متفاوتی دارد؟ یا آیا اساساً در مورد اول هم این استنتاج درست است و خداباور شکاک دچار اشتباه شده است؟ چنان‌که مشاهده می‌شود این‌ها پرسش‌های بنیادین این مسئله هستند که انتقاد آلمیدیا و آپی را حائز اهمیتیت دوچندان می‌کند.

برگمن تا برای این پرسش‌ها پاسخی نداشته باشد، یقیناً نمی‌تواند از معضل شکاکیت اخلاقی خلاصی یابد. او یا باید نشان دهد که استنتاج مبتنی بر ندیدن در یک زمینه (در خصوص شرور گزارف) نادرست و در زمینه دیگر (توجیه اخلاقی) درست است یا باید بکوشد نشان دهد که می‌توان اساساً توجیهی برای اخلاق در نظر گرفت که نیازی به به‌کارگیری استنتاج مبتنی بر ندیدن نداشته باشد، تا این مشکل پیش آید. حال باید دید او چگونه این مسیر را می‌پیماید.

برگمن در مقاله‌ای مشترک با مایکل ری (Michael Rea) می‌کوشد تا به استدلال آلمیدا و آپی پاسخ دهد. آن‌ها معتقدند حتی اگر استدلال آلمیدا و آپی صحیح باشد و ما نتوانیم برای مقدمه سوم به نحو مستقلی موجه باشیم، برای عمل اخلاقی، نتیجه نامطلوبی نخواهد داشت. به عقیده آنان برای تصمیم معقول در اعمال‌مان نیازمند دانستن احتمالات آتی و بلندمدت اعمال نیستیم، بلکه آگاهی از وظیفه در وهله نخست قانع‌کننده‌ای برای ممانعت از شر همراه با اعتقاد عقلانی به این‌که شر E موجب آسیب می‌شود و این‌که هیچ قرینه‌ای در بررسی‌های بیش‌تر از این ادعا حمایت نمی‌کند که ما باید آن آسیب را تجویز کنیم کفایت می‌کند (Bergmann, 2005: 247-1).

چنان‌که پیداست آنان کنار گذاشتن استنتاج مبتنی بر ندیدن را معضلی برای توجیه عمل اخلاقی نمی‌دانند بلکه می‌کوشند توجیهات دیگری برای عمل اخلاقی دست‌وپا کنند.^{۱۲} در بخش مربوط به پاسخ به شکاکیت اخلاقی بیش‌تر این مورد را در بوته نقد و بررسی قرار می‌دهیم. در ادامه نقدهای دیگر منتقدان در این زمینه را از نظر می‌گذرانیم.

برخی دیگر از فیلسوفان نظیر فیلز (Evan Fales)^{۱۳}، جردن (Jeff Jordan) و هسکر (William Hasker) نیز معتقدند بر اساس فرض‌های شکاکانه برگمن نمی‌توانیم به ارزش نهایی عمل پی ببریم. در ادامه به نظر جردن و هسکر اشاره می‌شود.

جردن معتقد است خداباوران شکاک با پذیرفتن صدق فرض‌های شکاکانه برگمن نمی‌توانند ارزش نهایی عمل را تعیین کنند. او در توضیح این ادعا می‌گوید به اعتقاد خداباوران شکاک ممکن است شرور وحشتناکی که می‌بینیم، از نوع خیرهای ابزاری باشند؛ یعنی در نهایت منجر به خیر شوند. در همین راستا، جردن حالات اموری را که ذاتاً بد هستند و به لحاظ ابزاری خوب نیستند، بد نهایی (bad all things considered) و حالات اموری را که ذاتاً خیر هستند و به لحاظ ابزاری بد نیستند، خیر نهایی (good all things considered) می‌نامد. به این ترتیب، او معتقد است خداباوران شکاک با فرض صدق فرض‌های شکاکانه

برگمن نمی‌توانند چیزی را بد نهایی یا خیر نهایی بنامند (Jordan, 2006: 407). لذا هنگامی که نتوانیم وضع اموری را بد نهایی بنامیم، دو پیامد به همراه دارد:

اول این که هیچ باور موجهی راجع به احتمال ارتباط بین اعمال یا حوادث و پیامدهای بلندمدتشان نداریم و دوم این که باور موجهی ناظر به ارزش پیامد کلی عمل یا رخداد نداریم (Jordan, 2006: 408).

درواقع جردن ارزش نهایی یک عمل را بر اساس پیامد کلی عمل تخمین می‌زند و معتقد است چون در خداباوری شکاکانه ما به پیامد بلندمدت اعمالمان دسترسی نداریم، نمی‌توانیم به ارزش نهایی امور پی ببریم.

نکته دیگری که جردن به آن اشاره می‌کند این است که خداباوری شکاکانه اتکا به ظواهر اخلاقی، یعنی آنچه خوب یا بد است، را تضعیف می‌کند. این تضعیف کردن نیز منجر به شکاکیت اخلاقی می‌شود. از نظر او:

اگر شیوه‌ای که چیزها به نظر ما می‌رسد (جایگاه اخلاقی ظاهری آن‌ها) راهنمای اعتمادپذیری به شیوه‌ای که چیزها واقعاً هستند (جایگاه اخلاقی عینی آن‌ها) باشند، آنگاه با تأیید (S1)–(S3) خداباور شکاک اعتماد به ظاهر امور (appearance) را از دست می‌دهد. ... خداباوران شکاک معتقدند شیوه‌ای که چیزها به نحو اخلاقی به نظر می‌رسند، ممکن است به نحو نظامندی گمراه‌کننده باشد (Jordan, 2006: 414).

چرا ممکن است ظاهر امور گمراه‌کننده به نظر برسند؟ زیرا به بیان جردن با توجه به خداباوری شکاکانه ما نمی‌دانیم که آیا آن خیر و شر ظاهری، ابزاری برای خیر و شر دیگری هستند یا نه، درواقع به خاطر این ندانستن راجع به ارزش نهایی امور او معتقد است که بر اساس خداباوری شکاکانه ممکن است امور گمراه‌کننده باشند. بر این اساس، چه بسا شری، ابزار خیری باشد که ما از آن بی‌خبریم.

هسکر هم با جردن هم‌نظر است از این جهت که ما با پذیرفتن فرض‌های شکاکانه برگمن نمی‌توانیم به ارزش نهایی وضع امور پی ببریم. از نظر او این مسئله از فرض شکاکانه دیگری ناشی می‌شود که عبارت است از:

(S5) ارتباط بین خوبی و بدی وضع امور در نگاه نخست و خوبی و بدی نهایی آن‌ها برای ما ناشناخته است (ممکن است ارتباط محکمی وجود داشته باشد، ممکن است وجود نداشته باشد، ما نمی‌دانیم که آیا چنین ارتباطی وجود دارد و چقدر محتمل است وجود داشته باشد). یعنی ما تصویری نداریم که چقدر محتمل است وضع امور خیر در وهله

نخستی، شر نهایی باشد و ما تصویری نداریم که چقدر محتمل است وضع اموری که در وهله نخست به غایت شر است، شر نهایی باشد - و نکات مشابهی درخصوص این مسئله مطرح است که چقدر محتمل است آن‌ها خیر نهایی باشند (Hasker, 2010: 26).

هسکر معتقد است این فرض شکاکانه حاوی نکته‌ای معرفت‌شناسانه است و آن این‌که (S5) کاملاً منکر شناخت ما (یا حتی باور موجه‌مان) در این خصوص است که چقدر محتمل است وضع اموری که خیر در وهله نخست است، خیر نهایی باشد. لذا حتی اگر رابطه‌ای در واقع برقرار باشد، ما در پذیرفتن این‌که چنین رابطه‌ای برقرار است، نامعقول هستیم. و اگر ما در موضع درستی باشیم و در واقع چنین ارتباطی هم برقرار باشد، صرفاً مسئله خوش‌شانسی معرفتی است.

برگمن پاسخی به جردن می‌دهد که احتمالاً می‌تواند پاسخی به هسکر هم باشد. او می‌پذیرد که خداباور شکاک نمی‌تواند به معنای جردن به ارزش نهایی اعمال پی‌ببرد، اما می‌کوشد با ارائه فرض اخلاقی M به این اشکالات پاسخ دهد. اما اصل M چه می‌گوید؟

M: برخی اعمال ذاتاً نادرست‌اند (یعنی صرف‌نظر از پیامدشان نادرست‌اند)؛ اما برای برخی اعمال دیگر، داوری اخلاقی ما راجع به پیامدشان، اهمیت بیش‌تری می‌یابد. برای اعمال اخیر، ما اخلاقاً باید (الف) (برای مدت‌زمان مناسبی) پیامدی را در نظر بگیریم که می‌توانیم به نحو معقولی از عمل به آن‌ها و از شقوق مطرح دیگر (live alternatives) برای عمل به آن‌ها، انتظار داشته باشیم، (ب) اگر پیامد معقول مورد انتظار به نحو چشمگیری بدتر از پیامد مورد انتظار معقول عمل به یکی دیگر از شقوق مطرح باشد، از انجام دادن آن‌ها خودداری می‌کنیم و (پ) اگر پیامد معقول مورد انتظار به نظر به نحو چشمگیری بهتر از پیامدی باشد که انتظار می‌رود از عمل به شقوق دیگر حاصل شود، آن‌ها را انجام می‌دهیم (Bergmann, 2012: 13-14).

بر این اساس، چنان‌که پیداست اصل M به دو موردی اشاره دارد که می‌تواند راهنمای عمل اخلاقی خداباور شکاک باشد. یکی این‌که برخی اعمال ذاتاً نادرست هستند و به همین سبب راهنمای مستقیمی برای عمل اخلاقی به‌شمار می‌آیند و دیگری درخصوص مواردی است که برای داوری درخصوص ارزش آن‌ها نیازمند توجه به پیامدهایش هستیم. متأسفانه برگمن درخصوص اعمال ذاتاً درست توضیحی نمی‌دهد، این‌که تعریف آن چیست و چگونه به آن‌ها پی‌می‌بریم؛ اما درخصوص مورد دوم سعی دارد راهکار خود را مطرح کند.

به باور او، جردن در انتقاد خود این واقعیت را نادیده گرفته است که فرض اخلاقی M می‌تواند با شکاکیت خداباوری شکاکانه ترکیب شود. برگمن می‌پذیرد که خدا باور شکاک نمی‌تواند به معنای مورد نظر جردن بفهمد که موردی بد نهایی است. اما او معتقد است پیامدی که از این امر حاصل می‌شود این نیست که ظاهر اخلاقی امور برای ما یعنی جایگاه اخلاقی ظاهری‌شان (their apparent moral status)، رهنمود معتمدی به جایگاه اخلاقی عینی‌شان نیستند (Bergmann, 2012: 25-26).

اما او چگونه به این نتیجه می‌رسد؟ از نظر برگمن، ظاهر وضع امور فقط در معنای مورد نظر جردن یعنی بد یا خوب نهایی به کار نمی‌رود، بلکه ظواهر دیگری نیز از جایگاه اخلاقی امور (moral status) وجود دارد. مثلاً بر طبق M، برخی اعمال صرف‌نظر از پیامدشان، به لحاظ اخلاقی، ذاتاً نادرست‌اند. از این رو، دلیلی وجود ندارد که فکر کنیم خدا باور شکاک نمی‌تواند بر آن مبنا به نحو معقولی معتقد باشد که آن فعل اخلاقاً نادرست است. به این ترتیب اگر چیزی به نظرم ذاتاً نادرست به نظر برسد، می‌توانیم بر اساس آن عمل کنیم.

به همین ترتیب طبق M، انجام برخی اعمال اگر پیامد معقولی که انتظار می‌رود از عمل به آن‌ها حاصل شود به نحو چشمگیری بدتر از پیامد معقولی باشد که انتظار می‌رود از عمل به شقوق دیگر حاصل شود، عمل به آن‌ها برای ما نادرست‌اند. اگر برخی اعمال این شرط را محقق کنند، دلیلی وجود ندارد که فکر کنیم خدا باور شکاک نمی‌تواند بر این مبنا به نحو معقولی معتقد باشد که عمل به آن اخلاقاً برای ما نادرست است. به این ترتیب از نظر برگمن خدا باور شکاک اعتماد به ظواهر اخلاقی را از دست نمی‌دهد. اگرچه در معنایی که جردن معتقد است نمی‌تواند به خوب یا بد نهایی دست یابد. لذا اگر در هر یک از دو معنای گفته‌شده وضعیت اموری برای او پدیدار شود، او باید از آن ممانعت کند (Bergmann, 2012: 26).

احتمالاً جردن با این که خدا باور شکاک می‌تواند به امور ذاتاً درست معتقد باشد مشکلی نداشته باشد، اما نقد او این است که با توجه به نظریه برگمن، آنچه مطرح است این است که حتی اگر عملی ذاتاً درست باشد نظر به این که ما نمی‌دانیم که آیا آن می‌تواند ابزاری برای شر باشد یا نه، نمی‌توانیم به ارزش نهایی آن پی ببریم. همچنین با توجه به نظریه برگمن که تقریری پیامدگرایانه دارد، عمل بر مبنای ذاتاً درست یا نادرست بودن فعل چندان روشن

نیست. به این ترتیب ظاهراً برگمن چندان نتوانسته به خوبی پاسخ‌گوی جردن باشد یا حداقل توضیحات او کافی و رسا نیستند.

نقد دیگر از سوی پایپر (Mark Piper) است. او خداباوری شکاکانه را با تکالیف دینی در تعارض می‌داند و مشکل را بدین صورت شرح می‌دهد:

خداباور شکاک تمام تکالیف دینی‌اش را می‌شناسد و دانشش درست است؛ اما نمی‌داند که آیا ادای آن تکالیف همواره به خیر رهنمون می‌شود یا نه (Piper, 2007: 72, n. 22).

به باور پایپر این مشکل عملی آشکارا در تقابل با تعالیم عملی ادیان خداباورانه نظیر این فرمان است که همسایه‌ات را چونان خودت دوست بدار. او معتقد است چه‌بسا در تفسیر این فرمان بتوان گفت که مانع درد و رنج دیگران بشو درست همان‌طور که خود به دنبال اجتناب از آن‌ها هستی (ibid: 72). به این ترتیب او حامیان خداباوری شکاکانه را در موقعیت بغرنجی می‌بیند. به این معنی که او نمی‌تواند با آسودگی خاطر تعالیم دینش را دنبال کند بدون این که در باور شکاکانه‌اش انسجام داشته باشد.

به نظر می‌رسد ایراد پایپر نیز در اصل بر ایرادهای پیشین مبتنی است و لوازم آن را در بحث تکلیف الهی بحث می‌کند و اگر برگمن نتواند به آن اشکالات به نحو منسجمی پاسخ دهد، این جا هم دچار مشکل می‌شود.

متزن (Stephen Maitzen) نیز معتقد است در خداباوری شکاکانه دیگر الزام و تکلیف اخلاقی معنایی ندارد؛ ممکن است افراد مجاز به مداخله باشند، اما مکلف نیستند. در واقع این باور همواره در ذهنشان است که کسی وجود دارد که می‌تواند ضمانت کند رنجی که من شاهدش هستم برای فرد رنج‌دیده بهترین خواهد بود، حتی اگر من مداخله نکنم (Maitzen, 2009: 101-2).

از جمله اخیر متزن برمی‌آید که فهم دقیقی از خداباوری شکاکانه نداشته است. خداباور شکاک نمی‌گوید که رنجی که فرد رنج‌دیده می‌کشد برای او بهترین خواهد بود، بلکه در خصوص دلیل رواداری خداوند برای این شرور خود را لاادری می‌داند. به این ترتیب استدلال او مبنای درستی ندارد.

چنان‌که از نظر گذشت گرچه برگمن نیز واقف است که نمی‌تواند به ارزش‌نهایی اعمال پی ببرد، این را مانعی برای عمل اخلاقی نمی‌داند. حال باید به تفصیل ببینیم که پاسخ او چگونه است.

۴. پاسخ به شکایت اخلاقی

برگمن چندین پاسخ به اشکال شکایت اخلاقی می‌دهد. از نظر او حتی اگر اعتقاد به S1 – S3 مستلزم آن باشد که:

(*) برای تمام آنچه می‌دانم، دلیل نهایی وجود دارد تا E را روا دارم (که در حال حاضر ناشناخته است ...)، هنوز، می‌دانم که باید مانع E شوم (Bergmann, 2005: 247).

به این ترتیب برگمن می‌پذیرد که ممکن است دلیل نهایی عمل را ندانیم، اما این را مانع عمل اخلاقی ما نمی‌داند. در ادامه به دلایل برگمن برای مداخله و ممانعت از شر اشاره می‌کنیم.

۴-۱ توسل به امر الهی

یکی از پاسخ‌هایی که برگمن به همراه مایکل ری به معضل شکایت عملی می‌دهد، توسل به امر الهی است. آن‌ها اذعان می‌دارند که راهبرد خداباوری شکاکانه در خلأ مطرح نشده است و این که خداباوران شکاک، در نهایت خداباور هستند و خداوند به مخلوقاتش امر می‌کند که به طریق خاصی عمل کنند. به همین سبب از نظر آن‌ها فرامین الهی دلایل نهایی برای عمل فراهم می‌کنند. لذا از نظر آن‌ها دست خداباوران شکاک از دلیل نهایی برای مداخله در شر خالی نیست. در همین راستا آن‌ها بیان می‌کنند که:

حتی اگر S1 – S3 مستلزم این باشد که ما چیز بسیاری راجع به قلمرو ارزش‌ها نمی‌دانیم به هیچ وجه مستلزم این نیست که ما هیچ چیز راجع به آن‌ها نمی‌دانیم و به طور خاص آن‌ها مستلزم این نیستند که ما فاقد شناختی از اوامر خداوند به منزله اوامر خداوند هستیم (Bergmann & Rea, 2005: 244).

متفکر دیگری که در این زمینه با آن‌ها هم‌صداست، شنال (Ira M. Schnall) است. او به طور خاص بر اساس یهودیت می‌گوید خداوند به ما فرمان می‌دهد تا رنج را تسکین بخشیم؛ بنابراین می‌دانیم که کار درست این است که درد و رنج را مرهم باشیم (Schnall, 2007).

اما این پاسخ از نقد منتقدان در امان نمانده است. اینجا نقد متزن و ایکین (Scott Aikin) و ریبریو (Brain Riberio) را از نظر می‌گذرانیم.^{۱۴} متزن به دلایلی پاسخ امر الهی را

پذیرفتنی نمی‌داند. یکی از مشکلاتی که این پاسخ با آن مواجه است، چگونگی تشخیص اوامر الهی است. اشاره او به خصوص به فرامین متناقض است. مثلاً غسل تعمید که در مسیحیت است، اما در اسلام و یهودیت نیست. از نظر او چون هیچ‌یک از وحی‌های متعارض به خودی خود اثبات‌شده (self-authenticating) نیستند، پیروان ادیان خداباورانه (theistic religions) باید تصمیم بگیرند کدام یک حقیقی و اصیل هستند (Maitzen, 2007: 239). به این ترتیب از نظر متزن خداباوران شکاک در خصوص پاسخ امر الهی در اخلاق با این مشکل مواجه می‌شوند که خود تشخیص فرامین الهی بر این پیش فرض استوار است که ما به نحو مستقل قلمرو ارزش را می‌شناسیم و بر اساس آن می‌گوییم که خداوند به چه کاری امر می‌کند (Maitzen, 2007: 240).

همچنین متزن می‌گوید فرامین کتاب مقدس نه تنها اصول کلی‌ای نیستند که ما بعداً بتوانیم آن‌ها را برای موارد خاص به کار ببریم بلکه اغلب به شدت خاص‌اند. آیا خدا به طور خاص به ما فرمان می‌دهد تا مانع آزار به یک کودک شویم یا حتی به طور خاص به ما فرمان می‌دهد که کودکان را نیازاریم؟ از نظر او خود فرمان چیزی نمی‌گوید و از این رو باید متکی به فرضیات اخلاقی باشیم، از جمله فرضیاتی راجع به زمینه و هدف فرمان برای پاسخ به این پرسش (Maitzen, 2007: 242-3). به این ترتیب از نظر متزن، حتی اگر بخواهیم به اوامر الهی متکی باشیم، این کار بدون فرض این که ما مستقل از فرامین راجع به نیات خداوند شناخت داریم امکان‌پذیر نیست.

ایکین و ریرو نیز بر این باورند که توسل خداباوری شکاکانه به فرامین الهی نمی‌تواند این نظریه را از بن بست اخلاقی نجات دهد. آن‌ها نیز همچون متزن بر تشخیص فرامین الهی با توجه به سنت‌های دینی گوناگون و همچنین تعارض حتی در یک سنت خاص اشاره می‌کنند. ممکن است کسانی بگویند که با استفاده از اصول هرمنوتیکی می‌توان به تفسیر منسجمی از متون دست یافت. آن‌ها این پیشنهاد را نیز بدون مشکل نمی‌دانند. یکی از مشکلاتی که به آن اشاره می‌کنند این است که تفسیر ربط یک متن به متن دیگری در کتاب مقدس مستلزم این است که دقیقاً مقولاتی را به کار ببریم که خداباور شکاک می‌گوید ما نداریم، یعنی مقولاتی از احکام اخلاقی مرتبط (Aikin and Ribeiro, 2013: 87).

به این ترتیب چنان‌که پیداست مشکلات متعددی برای این پاسخ وجود دارد و با توجه به شکاکیت فراگیر برگمن در حوزه ارزش‌ها چنین پاسخی برای او مناسب نیست. البته خود برگمن هم در مقالات اخیرتر خود به این پاسخ ارجاع نمی‌دهد.

۴-۲ اخلاق وظیفه‌گرایانه

پاسخ دیگری که برگمن به ایراد شکاکیت اخلاقی می‌دهد، توسل به اخلاق وظیفه‌گرایانه است. او معتقد است گرچه اغلب در تصمیمات اخلاقی پیامدهای عمل را مد نظر قرار می‌دهیم، با وجود این می‌توانیم وظایفی را تشخیص دهیم که می‌توانند مستقل از پیامدهای عمل، رفتار ما را محدود کند (Bergmann, 2009: 392).

یکی از انتقاداتی که منتقدان در مقابل این پاسخ مطرح کرده‌اند این است که با توجه به این‌که در نظریه شما اخلاق خداوند پیامدگراست نمی‌توانید برای انسان اخلاق دیگری قائل شوید. اما چه اشکالی دارد که خداوند و انسان بر مبنای اخلاق هنجاری متفاوتی عمل کنند؟ شاید خداوند به واسطه علم مطلق خود باید به‌نوعی پیامدگرایی را مد نظر داشته باشد، اما انسان به سبب علم محدودش لزوماً نباید پیامدگرا باشد و می‌تواند بر مبنای اخلاق وظیفه‌گرا عمل کند. یندل از جمله حامیان تمایز اخلاق انسان و خداوند است، آن‌جا که می‌گوید:

... از این‌که ما نباید چیزی را روا بداریم، نتیجه نمی‌شود که خدا نباید آن را روا بدارد، یا از این‌که برای خدا مجاز یا درست است تا چیزی را روا بدارد نتیجه نمی‌شود که برای ما نیز انجام آن مجاز یا درست است (Yandell, 1993: 327).

اما سیان برخلاف یندل مخالف این تمایز در اخلاق است. از نظر او نمی‌توان گفت که معیارهای اخلاقی متفاوت برای خدا به‌کار می‌روند؛ زیرا گفتن این حرف برابر است با دوپهلوی حرف زدن درباره کاربرد اصطلاحات اخلاقی. اگر خوبی خدا با معیارهای ناشناخته و متفاوتی داوری می‌شود، آنگاه وقتی برای خدا به‌کار می‌رود، دیگر واژه خوب معنای معمولش را ندارد و خدا باور نمی‌تواند آن را به‌کار برد (Sehon, 2010: 72).

به نظر می‌رسد این کلام سیان کمی اغراق‌گونه باشد، صرف به‌کارگیری رویکردهای مختلف به اخلاق، دوپهلویی راجع به اصطلاحات اخلاقی را ایجاد نمی‌کند.

احتمالاً به خاطر انتقاداتی از این دست است که برگمن در مقالات اخیرتر خود چندین بار این پاسخ را مد نظر قرار نمی‌دهد اما به نظر می‌رسد اگر راهی برای برون‌رفت از چالش شکاکیت اخلاقی وجود داشته باشد، باید آن را در وظیفه‌گرایی اخلاقی جست. وظیفه‌گرایی در مقابل استدلال آلمیدیا و آپی به عنوان توجیهی مستقل از استنتاج مبتنی بر ندیدن، رویکرد مناسب‌تری است. همچنین در خصوص نقدهای دیگر منتقدان هم می‌تواند مبنای

مستحکمی باشد چراکه دیگر نیاز نیست به ارزش نهایی عمل توجه داشته باشیم. لذا اگر خداباور شکاک وظیفه‌گرایی در اخلاق را بپذیرد و کاری به پیامدها نداشته باشد، بلکه در عمل اخلاقی صرفاً سر بر آستان وظایف اخلاقی فرونهد، به نظر توجیه مستحکمی، مستقل از استنتاج مبتنی بر ندیدن برای عمل اخلاقی دارد که او را از شکاکیت اخلاقی می‌رهاند.

۴-۳ توسل به پیامدهای محتمل عمل

پاسخ دیگر برگمن این است که در مواقعی که پیامدهای عمل برای ما مهم است، ما اخلاقاً محدود به آنچه در واقع بهترین پیامد کلی عمل است نیستیم؛ چراکه ما نوعاً نمی‌توانیم آن‌ها را تعیین کنیم. به عقیده او صرف پیامدهای محتمل عمل کفایت می‌کند. او می‌گوید:

ما اخلاقاً محدود به آنچه در واقع بهترین پیامد کلی را دارد نیستیم، آنچه مرتبط است پیامدهای احتمالی است که بعد از صرف زمان قابل توجه و تلاش برای تشخیص پیامد مورد انتظار رفتارمان، دلیلی به ما می‌دهد که راجع به آن‌ها خاطرجمع باشیم. اگر بعد از چنان ملاحظاتی، آشکارا به نظر برسد در میان پیامدهایی که قادر به تشخیص آن‌ها هستیم، فعل خاصی خیر را به حداکثر (یا بدی را به حداقل) برساند و ما به دور از کوتاهی و به نحو معقولی، ببینیم هیچ تکلیف (obligation) مهم مستقل از پیامدی، برای امتناع از آن فعل وجود ندارد، آن‌گاه آن فعل برای ما یک فعل اخلاقی مناسب است (Bergmann, 2009: 392).

هسکر این پاسخ را نقد می‌کند و آن را در منظومه فکری برگمن، پاسخی نامنسجم می‌داند. او می‌پرسد چرا «پیامدهای محتمل بعد از صرف زمان قابل توجه و تلاش به منظور تشخیص پیامد قابل انتظار رفتارمان» متناسب با تصمیمات ما هستند؟ اهمیت اخلاقی عملی که «آشکارا خیر را به حداکثر (یا بدی را به حداقل برساند)» در میان پیامدهایی که قادر به تشخیص آن هستیم چیست؟ او معتقد است پاسخ برای ما واضح است، اما نمی‌تواند برای خداباوری شکاکانه به کار رود. پیشنهاد برگمن برای ما مناسب است؛ زیرا ما آن را نمونه بهترین کاری می‌دانیم که می‌توانیم انجام دهیم تا چیزها را به طور کلی بهتر کنیم تا بدتر. اما خداباور شکاک نمی‌تواند این پاسخ را به کار برد؛ چراکه خداباور شکاک دلیلی ندارد که آیا یک عمل خاص جهان را جای بهتری می‌سازد یا جای بدتری. همچنین دلیلی وجود ندارد که خوبی و بدی ظاهری پیامدهای قابل پیش‌بینی عملی را در ارتباط خاصی با خوبی و بدی نهایی پیامدهای عمل بدانیم (Hasker, 2010: 27-28).

چرا هسکر به این نتیجه می‌رسد؟ هسکر فرض‌های شکاکانه را غیر استقرایی می‌داند. از نظر او هریک از این ترها ما را از نوع خاصی از تعمیم استقرایی منع می‌کند و چون تعمیم استقرایی مؤلفه بنیادین شناخت انسانی است، بدون آن نمی‌توانیم به لحاظ عقلانی رشد کنیم. از نظر او غیر خدایاباور شکاک می‌تواند از خیر در وهله نخست به این‌که آن احتمالاً خیر نهایی است برسد. اما این راه برای خدایاباور شکاک، گشوده نیست. لذا اعتماد به ارزش شناخته‌شده امور به عنوان راهنمای عمل اخلاقی، توجیه اخلاقی ندارد. از این رو اگر بناست خدایاباور شکاک با اصولش سازگار باشد نمی‌تواند از به حداکثر رساندن خیر و به حداقل رساندن شر سخن بگوید، زیرا او به آن‌ها دسترسی ندارد (ibid).

چنان‌که پیداست هسکر به نکته مهمی اشاره کرده است و برگمن نمی‌تواند به نحو منسجمی از به حداقل رساندن شر یا به حداکثر رساندن خیر سخن بگوید. بنابراین این پاسخ نمی‌تواند به نحو منسجمی به کار برگمن بیاید.

۴-۴ تفاوت جایگاه خداوند و انسان

پاسخ دیگری که برگمن به مشکل شکاکیت اخلاقی می‌دهد، آن است که به هنگام ملاحظه این امر که آیا اجازه دهیم کسی رنجی متحمل شود یا نه، آنچه اهمیت دارد توجه به نسبت فردی که رنج را روا می‌دارد با فرد رنج‌دیده است. از نظر برگمن شاید برای والدین مناسب باشد که به خاطر خیری که تشخیص می‌دهند، رنجی را بر فرزندشان تحمیل کنند، اما یک غریبه اخلاقاً چنین اجازه‌ای را ندارد. به همین ترتیب ممکن است اخلاقاً برای خالق مهربان و عالم مطلق مناسب باشد که رنجی را به منظور دست‌یابی به خیری روا دارد، درحالی‌که اخلاقاً برای انسان چنین کاری روا نیست (Bergmann, 2009: 392).

شاید بتوان رد پای این پاسخ را نزد سوئین‌برن یافت؛ آن‌جا که می‌گوید: «خدا به عنوان خالق ما بر ما حقی دارد که ما نسبت به انسان‌های دیگر نداریم»^{۱۰} (Swinburne, 1991: 217). اما این پاسخ به تنهایی راهگشا نیست بلکه در کنار توجیه مستقل برای عمل اخلاقی است که می‌تواند مفید واقع شود. به عبارتی اگر وظیفه‌گرایی را به عنوان توجیه عمل اخلاقی بپذیریم این پاسخ می‌تواند آن را تقویت کند.

۵. نتیجه‌گیری

در این مقاله چنان که ملاحظه شد یکی از چالش‌هایی که منتقدان برای خداباوری شکاکانه برگمن مطرح می‌کنند، درافتادن در ورطه شکاکیت اخلاقی است. یکی از بنیادی‌ترین انتقادات از سوی آلمیدا و آپی مطرح شد. آن‌ها با تیزبینی نشان دادند که به‌کارگیری استدلال مبتنی بر ندیدن، نقشی اساسی در توجیه مداخله در رخداد شر و به‌عبارتی توجیه عمل اخلاقی دارد و اگر خداباور شکاک در مقابل شرور گزاف این استنتاج را بی‌اعتبار دانسته است باید لوازم آن را در اخلاق که همانا منجر شدن به شکاکیت اخلاقی است، بپذیرد. منتقدان دیگر نیز معتقدند ناتوانی خداباور شکاک در رسیدن به ارزش نهایی عمل، منجر به شکاکیت اخلاقی می‌شود. در پاسخ به آلمیدا و آپی دو راه پیش روی برگمن قرار دارد؛ یا نشان دهد که استنتاج مبتنی بر ندیدن گرچه در ساختار این دو مورد یکی است اما به‌کارگیری آن در خصوص شرور گزاف نادرست اما در توجیه عمل اخلاقی درست است. راه دیگر این است که نشان دهد می‌توان برای عمل اخلاقی توجیه مستقلی از استنتاج مبتنی بر ندیدن دست‌وپا کرد. او راه دوم را برمی‌گزیند. باین‌حال پاسخ‌های او از نقد منتقدان مصون نمی‌ماند. چنان‌که ملاحظه شد امر الهی نمی‌تواند به سبب اشکالات فراوان به کمک او بیاید. توسل خداباور شکاک بر پیامدهای محتمل عمل هم نمی‌تواند راه‌حل منسجمی برای خداباور شکاک باشد. توسل به جایگاه متفاوت انسان با خدا برای مداخله در رخداد شر نیز بدون پاسخ مناسبی برای توجیه عمل اخلاقی راهگشا نخواهد بود. اما در میان پاسخ‌های برگمن، وظیفه‌گرایی اخلاق حائز اهمیت به نظر می‌رسد، ولی خود کم‌تر از آن بحث کرده است. اگر خداباور شکاک توجیه عمل اخلاقی خود را بر مبنای وظایف اخلاقی قرار دهد می‌تواند به تمامی منتقدان و از همه مهم‌تر آلمیدا و آپی پاسخ دهد و از بن‌بست اخلاقی پیش‌آمده، رهایی یابد.

پی‌نوشت

۱. البته برخی فیلسوفان که به سازگاری شرور گزاف و خداباوری قائل‌اند، این مقدمه را نیز نقد می‌کنند. هسکر، وناینویگن و پترسون از این دسته‌اند.
۲. البته خداباوران شکاک مدعی هستند به استدلال قرینه‌ای شر از نوعی که درپر (Drapper) مطرح می‌کند و نیز بحث اختفای الهی هم پاسخ می‌دهند. اما شروع بحث‌های خداباوری شکاکانه،

- استنتاج از شرور رازآلود به شرور گزاف بوده است.
۳. برای آشنایی با این سه دوره ر.ک: Trakakis, 2007
۴. برای آشنایی با دیدگاه آلستون ر.ک: Alston, 1991 [1996]; 1996
۵. برای آشنایی با نظر رو ر.ک: Rowe, 1996: 262-85
۶. تمثیل پیشرفت آلستون (Alston, 1991: 45)، تمثیل تفاوت بصیرت انسان و خداوند آلستون (Alston, 1996: 314) نیز می‌تواند در حمایت از S1 مؤثر باشد. در این زمینه می‌توانید حمایت هوارد اسنایدر را هم از تمثیل پیشرفت ببینید. ر.ک: Howar- Snyder, 1992: 102 و Howar- Snyder, 1996: 301. البته کسانی نظیر ویلیام رو، ترککیس و تولی این تمثیل‌ها و این ادعا را که ممکن است خیرهایی باشد که ما از آن‌ها بی‌خبریم به چالش کشیدند. در این زمینه ر.ک: Rowe, 1995: 92، Trakakis, 2007: 148-149 و Tooley, 1991: 115
۷. هنری پنجم نمایشنامه‌ای تاریخی اثر ویلیام شکسپیر است.
۸. البته ارتباط بین ناآگاهی اخلاقی و عجز اخلاقی موضوع جدیدی نیست. یکی از ایرادات قدیمی که به شکاکیت آکادمیک و پیرهونی وارد شده بود، همین ایراد بود. (Aikin and Ribeyro, 2013: 83).
۹. خداپاوران شکاک هر یک به طریق خود کوشیدند به این ایراد پاسخ دهند. برای ملاحظه آرای آن‌ها ر.ک: Alston, 1996: 321 و Howard-Snyder, 1996: 292-3
۱۰. البته ترککیس و ناگاساوا کوشیده‌اند به این استدلال پاسخ دهند. از نظر آن‌ها استدلال این منتقدان برآمده از تفسیری حداکثری از شکاکیت خداپاوری شکاکانه در حوزه ارزش‌هاست، حال آن‌که در این شکاکیت فقط اهداف و نیت خدا از دست ما می‌گریزند و این شامل تمام خیرها، شرور و روابط آن‌ها به‌طور کلی نمی‌شود (Trakakis & Nagasawa, 2004). برای پاسخ اختصاصی برگمن و مایکل ری به این استدلال ر.ک: Bergmann & Rea, 2005
۱۱. نویسندگان به‌جز این استدلال توضیحی به‌نحو مستقل درخصوص دلیل در نگاه نخست و دلیل نهایی نداده‌اند.
۱۲. آلمیدا و آپی مخالف این پاسخ هستند. آن‌ها مجدد بر اهمیت نقش احتمال در تصمیم‌هایمان می‌گویند و بعید می‌دانند که این دو ادعا با هم سازگار باشند. یعنی این‌که از طرفی فرد بدانند (و به نحو معقولی باور داشته باشد) که الزامی برای ممانعت از E دارد و از طرف دیگر نتواند احتمالی را به این ادعا نسبت دهد که دلیل برتر ناشناخته‌ای وجود دارد که فرد E را تجویز کند (Almeida and Oppy, 2004: 5-6).
۱۳. برای دیدن نظر فیلز ر.ک: Fales, 1992: 203
۱۴. برای دیدن نقد آلمیدا و آپی ر.ک: Ameida and Oppy: 2004, 3

منابع

- Aikin, Scott and Brian Ribeiro (2013). 'Skeptical Theism, Moral Skepticism, and Divine Commands', *International Journal for the Study of Skepticism*, 3.
- Almeida, Michael and Graham Oppy (2004). 'Reply to Bergmann and Rea', in <https://philarchive.org/archive/OPPEAF>.
- Almeida, Michael and Graham Oppy (2003). 'Skeptical Theism and Evidential Arguments from Evil', *Australasian Journal of Philosophy*, 81.
- Alston, William P. (1991). *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca: Cornell University Press.
- Alston, William P. (1996). 'Some (Temporarily) Final Thoughts on Evidential Arguments from Evil', In *The Evidential Argument from Evil*, Daniel Howard-Snyder (ed.), Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Anderson, David James (2012). 'Skeptical Theism and Value Judgments', *International Journal for Philosophy of Religion*, 72 (1).
- Beaudoin, John (2005). 'Skepticism and the Skeptical Theist', *Faith and Philosophy*, 22.
- Bergmann, Michael (2001). 'Skeptical Theism and Rowe's New Evidential Argument from Evil', *Noûs*, 35.
- Bergmann, Michael (2009). 'Skeptical Theism and the Problem of Evil', In *The Oxford Handbook to Philosophical Theology*, Thomas Flint and Michael Rea (eds.), New York: Oxford University Press.
- Bergmann, Michael (2012). 'Commonsense Skeptical Theism', In *Science, Religion, and Metaphysics: New Essays on the Philosophy of Alvin Plantinga*, Kelly Clark and Michael Rea (eds.), Oxford University Press.
- Bergmann, Michael and Michael Rea (2005). 'In Defence of Skeptical Theism: A Reply to Almeida and Oppy', *Australasian Journal of Philosophy*, 83(2).
- Fales, Evan (1992). 'Should God Not Have Created Adam?', *Faith and Philosophy*, 9.
- Hasker, William (2010). 'All Too Skeptical Theism', *International Journal for Philosophy of Religion*, 68.
- Howard-Snyder, Daniel (1996). 'The Argument from Inscrutable Evil', In *The Evidential Argument from Evil*, Daniel Howard-Snyder (ed.), Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Howard-Snyder, Daniel (1992). *Inscrutable Evil and the Silence of God*, PhD dissertation, Syracuse University.
- Howard-Snyder, Daniel (1996 a). 'The Argument from Inscrutable Evil', In *The Evidential Argument from Evil*, Daniel Howard-Snyder (ed.), Bloomington, IN: Indiana University

Press.

- Howard-Snyder, Daniel (1996 b). *The Evidential Argument from Evil*, Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Jordan, Jeff (2006). 'Does Skeptical Theism Lead to Moral Skepticism?', *Philosophy and Phenomenological Research*, 72.
- Maitzen, Stephen (2007). 'Skeptical Theism and God's Commands', *Sophia*, 46 (3).
- Maitzen, Stephen (2009). 'Skeptical Theism and Moral Obligation', *International Journal for Philosophy of Religion* 65 (2).
- Perrine, Timothy and Stephen J. Wykstra (2017). 'Skeptical Theism', In *The Cambridge Companion to the Problem of Evil*, Chad Meister and Paul K. Moser (eds.), Cambridge: Cambridge University Press.
- Piper, Mark (2007). 'Skeptical Theism and the Problem of Moral Aporia', *International Journal for Philosophy of Religion*, 62.
- Rowe, William (1979). 'The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism', *American Philosophical Quarterly*, 16.
- Rowe, William L. (1995). 'William Alston on the Problem of Evil', in *The Rationality of Belief and the Plurality of Faith*, Thomas D. Senor (ed.), Cornell University Press.
- William Rowe (1996). 'The Evidential argument from Evil: A Second Look', in *The Evidential Argument from Evil*, D. Howard-Snyder (ed.), Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Rowe, William L. (1988). 'Evil and Theodicy', *Philosophical Topics*, 16.
- Russell, Bruce (1996). 'Defenseless', In *The Evidential Argument from Evil*, Daniel Howard-Snyder (ed.), Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Schnall, Ira (2007). 'Skeptical Theism and Moral Skepticism', *Religious Studies*, 43.
- Sehon, Scott (2010). 'The Problem of Evil: Skeptical Theism Leads to Moral Paralysis', *International Journal for Philosophy of Religion*, 67.
- Swinburne, Richard (1977). 'The Problem of Evil', in *Reason and Religion* Stuart, C. Brown (ed.), Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Swinburne, Richard (1991/1979). *The Existence of God*, Oxford: Clarendon.
- Swinburne, Richard (1998). *Providence and the Problem of Evil*, Oxford: Clarendon Press.
- Tooley, Michael (1991). 'The Argument from Evil', *Philosophical Perspectives*, 5.
- Trakakis, Nick (2007). *The God Beyond Belief: In Defence of William Rowe's Evidential Argument from Evil*, Springer Netherlands.
- Wykstra, Stephen J. (1984). 'The Humean Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: On Avoiding the Evils of 'Appearance'', *International Journal for the Philosophy of Religion*, 16 (2).
- Wykstra, Stephen J. (2017). 'Skeptical Theism', in *The Cambridge Companion to the Problem of Evil*, Chad Meister and Paul Moser (ed.), Cambridge University Press.
- Yandell, Keith E. (1993). *The Epistemology of Religious Experience*, Cambridge University.