

کورونا زیر ذره‌بین: بررسی و ارزیابی کارآمدی کورونا در نقد استدلال قرینه‌ای شرعی‌وجه ویلیام رُو

محمدعلی میرباقری*

عباس یزدانی**، امیرعباس علیزمانی***

چکیده

ویلیام رُو با معرفی مسئله‌ی قرینه‌ای شرعی فصل تازه‌ای در مباحث پیرامون شرع گشود. نخستین صورت‌بندی رُو از این مسئله بر این مبنا استوار است که چون «بنظر می‌رسد» که برخی از شرور جهان بی‌وجه هستند، پس این شرور حقیقتاً هم بی‌وجه هستند. نافذترین نقدی که بر استدلال ویلیام رُو نوشته شده، نقد استفان ویکسترا براساس اصلی معرفت‌شناختی به نام «کورونا» است؛ وی نشان می‌دهد که ما مجاز نیستیم در شرایط موردنظر رُو از «بنظر می‌رسد» به «هست» پل بزنیم. براساس کورونا، ما تنها زمانی می‌توانیم با استناد به قرینه‌ی x بگوییم بنظر می‌رسد که p ، که اگر p صادق نبود، محتملاً x به‌گونه‌ای قابل تشخیص برای ما متفاوت می‌بود. هدف این نوشتار ابتدا تبیین کورونا در پاسخ به اشکال شرعی‌وجه، سپس معرفی و ارزیابی چند نقد منتخب وارد شده به این اصل و دفاع از آن، و دست‌آخر تطبیقی بین خداباوری شکاکانه، که کورونا مصداقی از آن است، با رویکرد حکمای اسلامی به مسئله‌ی شرع است.

کلیدواژه‌ها: ویلیام رُو، استفان ویکسترا، مسئله شرع، شرعی‌وجه، کورونا، خداباوری شکاکانه، حکمای مسلمان.

* دکترای فلسفه دین، دانشگاه تهران (نویسنده مسئول)، m.a.mirbagheri@alumni.ut.ac.ir

** دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه تهران، a.yazdani@ut.ac.ir

*** دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه تهران، Amirabbas.Alizamani@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۶/۱۰، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۹/۰۵

۱. مقدمه

مسئله‌ی شر یکی از کهن‌ترین مسائلی است که در حوزه‌ی الهیات ذهن بشر را به خود مشغول داشته است. ظاهراً قدیمی‌ترین بیان این مسئله توسط اپیکور، فیلسوف یونانی قرن سوم پیش از میلاد، ارائه شده است. وی می‌گوید: «آیا خداوند می‌خواهد مانع شر شود اما نمی‌تواند؟ پس او قادر مطلق نیست. آیا می‌تواند چنین کند، اما نمی‌خواهد؟ پس آنگاه بدخواه است. آیا هم می‌تواند و هم می‌خواهد؟ پس شر از کجا می‌آید؟»^۱

بر همین اساس، خصوصاً بعد از نضح گرفتن اندیشه‌ی دینی در بستر ادیان ابراهیمی، به‌ویژه در مسیحیت و اسلام، اندیشمندان این ادیان تلاش کردند تا راه‌حلی برای این مسئله پیدا کنند. از جمله‌ی این راه‌حل‌ها «خداباوری شکاکانه» (Skeptical theism) است. این راه‌حله اختصارمی‌گوید که به دلیل شکاف معرفتی عظیمی که میان خداوند و انسان وجود دارد، انسان قادر به درک تمامی افعال الهی، از جمله رواداری خداوند نسبت به وقوع شرور نیست؛ لذا نمی‌توان وجود شرور را شاهدهی بر عدم وجود خداوند دانست.

خداباوری شکاکانه به‌عنوان یک دیدگاه تحت همین نام، بسیار متأخر، در ربع آخر قرن بیستم، مطرح شده است. ما در این مقاله قصد داریم تا ابتدا یکی از راه‌حل‌های مطرح شده در حوزه‌ی خداباوری شکاکانه، یعنی راه‌حل استفان ویکسترا، را معرفی کرده و چند نقد منتخب به آن را بررسی و ارزیابی کنیم. آنگاه ببینیم که آیا در حوزه‌ی اندیشه اسلامی، بدیلی برای خداباوری شکاکانه می‌توان یافت یا خیر.

۲. ویلیام رو، استفان ویکسترا و کورنئا

در سال ۱۹۷۹ ویلیام رو مقاله‌ای منتشر کرد با عنوان «مسئله‌ی شر و گونه‌های الحاد» (The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism). این مقاله سر‌آغازی شد برای شکلتازه‌ای از مسئله‌ی شر که بعدها به مسئله‌یقرینه‌ای شر (evidential problem of evil) شهرت یافت. در مسئله‌یقرینه‌ای شر، برخلاف مسئله‌ی منطقی شر، تأکید بر ناسازگاری منطقی میان شرور جهان و باور به وجود خدا (موجودی قادر مطلق، عالم مطلق و خیرخواه محض) نیست؛ بلکه گفته می‌شود شرور جهانقرینه‌ای است که زمینه‌ای معقول برای باور به خدا ناباوری فراهم می‌آورد. (Row, 1973: p555)

استدلال رو را می‌توان به شکل زیر صورت‌بندی کرد:

(الف) مواردی از رنج شدید وجود دارد که موجودی قادر مطلق و عالم مطلق می‌تواند مانع وقوعشان شود، بی‌آنکه خیری بزرگ‌تر را از دست دهد یا شری همسان یا بدتر را روا بدارد.

(ب) موجودی عالم مطلق و کاملاً خیر (wholly good) مانع وقوع هر رنجی که بتواند می‌شود، مگر اینکه نتواند مانع وقوع آن شود بی‌آنکه خیری بزرگ‌تر را از دست بدهد یا شری همسان یا بدتر را روا بدارد.

(ج) [پس] موجودی قادر مطلق، عالم مطلق و کاملاً خیر وجود ندارد. (Rowe, 1979: p 336)

اگر بخواهیم استدلال را ساده‌تر بیان کنیم، ابتدا لازم است که مفهوم «شر بی‌وجه» (gratuitous evil) را تعریف کنیم. شر بی‌وجه عبارت است از شری که موجودی قادر مطلق، عالم مطلق و خیرخواه محض می‌تواند مانع وقوعش شود، بی‌آنکه خیری بزرگ‌تر را از دست بدهد یا شری همسان یا بدتر را روا بدارد. به عبارت ساده‌تر، شر بی‌وجه شری است که خداوند در رواداشتن آن موجه نیست. با توجه به این مفهوم، استدلال رُو چنین است:

(الف) مواردی از شر بی‌وجه وجود دارد؛

(ب) اگر خدا وجود داشته باشد، مانع وقوع شر بی‌وجه می‌شود؛

(ج) پس خدا وجود ندارد.

در این استدلال، می‌توان پذیرفت که (ب) گزاره‌ای است که اکثر خداباوران و خدا‌ناباوران بر آن توافق دارند (هرچند که همین گزاره از جانب کسانی مانند پیترو و اینواگن و مایکل پترسون مورد نقد قرار گرفته است^۱). پس اگر قرار باشد خدا باور نقدی بر این استدلال وارد کند، این نقد متوجه (الف) خواهد بود (یا لاقلاً ما در اینجا روی این نقد تمرکز خواهیم کرد). اما رُو (الف) را چگونه اثبات می‌کند؟ وی در اینجا مثال معروف خود را ارائه می‌کند:

فرض کنید در جنگلی دور برخوردار صاعقه با درخت خشکی جنگل را به آتش می‌کشد. بچه آهویی در آتش گرفتار شده، به شدت سوخته و پیش از آنکه مرگ از رنج آسوده‌اش کند، چند روز به سختی جان می‌کند. تا آنجا که می‌توان دید، رنج شدید بچه آهو بیهوده است؛ چراکه به نظر نمی‌رسد^۲ خیر بزرگ‌تری در کار باشد که جلوگیری

کردن از رنج بچه آهو مستلزم از دست دادن آن خیر یا وقوع شری همسان یا بدتر از آن باشد. همچنین به نظر نمی‌رسد که شری همسان یا بدتر چنان با رنج بچه آهو گره خورده باشد که رخ دادنش مستلزم توقف رنج بچه آهو باشد. (Rowe, 1979: p 337)

همان‌طور که دیده می‌شود، رُو در مثال بالا از عبارت کلیدی «بنظر نمی‌رسد» استفاده می‌کند. در واقع حکم او به صدق (الف) از معبر همین «بنظر رسیدن/نرسیدن» می‌گذرد. استدلال رُو برای اثبات صدق (الف) چیزی شبیه به این است:

(۱) به نظر می‌رسد شری بی‌وجه وجود دارد؛

(۲) بنابراین شری بی‌وجه وجود دارد.^۴

(۲) معادل (الف) است. پس اگر در باور به (۲) موجه باشیم، از آنجایی که (ب) محل مناقشه‌ی ما نیست، استدلال اصلی رُو در نفی وجود خدا نیز دارای صحت خواهد بود. استفان ویکسترا در مقاله‌ای که در سال ۱۹۸۴ منتشر کرد، که به‌نوعی سرآغاز خداباوری شکاکانه بود، با معرفی اصلی به نام کورنئا (= شرایط دسترسی معرفتی معقول) (CORNEA Condition Of Reasonable Epistemic Access =)، نشان داد که انتقال منطقی رُو از گزاره‌ی (۱) به گزاره‌ی (۲) ناموجه است. اما کورنئا چیست؟ ویکسترا کورنئا را این‌گونه صورت‌بندی می‌کند:

کورنئا: براساس وضعیت ادراک‌شده‌ی s ، شخص H محق است بگوید «بنظر می‌رسد که p »، تنها اگر برای H معقول باشد که باور کند، بر فرض وجود قوای شناختی و استفاده‌ی او از آن‌ها، اگر p صادق‌نبود، s به‌صورتی با شرایط موجود متفاوت می‌بود که او می‌توانست تشخیص دهد. (Wykstra, 1984: p 85)

برای روشن شدن کورنئا، ویکسترا سه مثال زیر را مطرح می‌کند:

(۳) «درحالی‌که دنبال یک میز می‌گردید، از آستانه در یک اتاق به داخل نگاه می‌کنید. اتاق بسیار بزرگ است – مثلاً اندازه آشپزخانه‌ی هواپیمای کنکورد – و پر است از بولدوزرها، اجساد فیل، خودروهای تویوتا و چیزهای دیگری که جلوی دید را می‌گیرند. آیا با بررسی کردن این آشفتگی از آستانه در، و ندیدن هیچ میزی می‌توانید بگویید: «بنظر نمی‌رسد که میزی در اتاق باشد»؟»

(۴) «همسرتان از شما می‌خواهد ببینید که آیا شیر داخل یخچال ترش شده یا خیر. شما در یخچال را باز کرده، شیر را بو می‌کنید و بویی که نشان دهد شیر فاسد است حس

نمی‌کنید. شما طوری سرما خورده‌اید، که تا جایی که میدانید، تقریباً تمام بویایی‌تان از بین رفته است. در این حالت آیا می‌توانید به همسرتان بگویید: «بنظر نمی‌رسد که شیر ترش باشد»؟

(۵) «استاد سفالگری که اخیراً به ریاست کالج منصوب شده تصمیم می‌گیرد به یک فیلسوف جوان موقعیت دائمی در دانشکده اعطا کند. رئیس جدید که هرگز فلسفه نخوانده در یک جلسه‌ی دانشجویان تحصیلات تکمیلی نشسته و می‌شنود که فیلسوفان جملات یونانی زیادی بر زبان می‌آورند (او همچنین هیچ‌وقت یونانی نخوانده). آیا با شنیدن این جملات او محق است که بگوید: «بنظر نمی‌رسد این جملات معنایی داشته باشند»؟ (Wykstra, 1984: p 84)

پاسخ ویکسترا به هر سه پرسش منفی است. او در واقع با طرح این مثال‌ها می‌خواهد شرایطی را تصویر کند که شهرداً می‌دانیم از «بنظر نمی‌رسد که p» نمی‌توانیم «چنین نیست که p» را استنتاج کنیم. اجازه بدهید کورنئا را به‌طور دقیق‌تر بر مثال دوم ویکسترا (مورد ۴)) اعمال کنیم. در این مثال، وضعیت ادراک‌شده‌ی s عبارت است از بوییدن شیر داخل یخچال و شخص H، فرد سرماخورده است. «بنظر می‌رسد که p» در این مثال برابر است با «بنظر می‌رسد که شیر ترش نیست». حال کورنئا می‌گوید فرد سرماخورده تنها زمانی می‌تواند بگوید «بنظر می‌رسد که شیر ترش نیست»، که اگر شیر واقعاً ترش بود، ترش بودنش برای فرد سرماخورده قابل تشخیص می‌بود. اما چون در هر دو صورت، چه شیر ترش باشد و چه نباشد، تشخیص فرد سرماخورده یکسان است، لذا وی مجاز نیست بگوید «بنظر می‌رسد که شیر ترش نیست» و منظورش این باشد که «شیر ترش نیست».

اعمال کورنئا به استدلال فرعی رُو (استدلالی برای اثبات «مواردی از شر بی‌وجه وجود دارد») به ما می‌گوید از اینکه بنظر می‌رسد برخی شرور بی‌وجه هستند، نمی‌توانیم نتیجه بگیریم که برخی شرور به‌واقع بی‌وجه هستند؛ زیرا ممکن است خداوند دلایلی ویرای فهم ما داشته باشد که به‌واسطه‌ی آن دلایل شرور را روا داشته است و در مجموع شروری که به نظر ما بی‌وجه می‌رسند، در واقع وسیله‌ای باشند برای رسیدن به خیری برتر.

کورنئا در نظر اول معقول و پذیرفتنی به نظر می‌رسد، و اگر بپذیریم که این اصل درست است، آنگاه باید ناکارآمدی استدلال رُو را هم بپذیریم. باین حال، کار برای کورنئا آن‌قدرها هم آسان نبوده است. از زمان انتشار مقاله‌ی ویکسترا نقدهای مختلفی بر کورنئا وارد شده که برخی از نقدها توسط خداپاوران انجام شده است. لذا اگر کسی بخواهد بحث

مسئله‌ی قرینه‌ای شر را دنبال کند، گریزی ندارد جز اینکه توجه ویژه‌ای به بحث‌ها پیرامون کورنثا نشان دهد. این کاری است که ما در این مقاله می‌خواهیم انجام دهیم. در ادامه برخی از نقدهای مهم بر کورنثا را معرفی و نقد خواهیم کرد. به نظر ما کورنثا در نهایت می‌تواند در مقابل این نقدها تاب بیاورد و حداکثر - شاید - لازم باشد جرح و تعدیل‌هایی حداقلی در این اصل اعمال نمود تا بتواند موارد نقض را پوشش دهد.

۱.۲ نقد تعارض با شهود متعارف

هاوارد-اسنایدر (Daniel Howard-Snyder)، به‌عنوان یکی از چهره‌های برجسته در بحث مسئله‌ی قرینه‌ای شر، معتقد است کورنثا از پس ادعایی که انجام می‌دهد برنمی‌آید. وی چند مثال مطرح می‌کند که معتقد است کورنثا را نقض می‌کنند.

مثال اول: فرض کنید که به یک باغ وحش رفته‌اید و از قفس یک گورخر بازدید می‌کنید. هوا کاملاً روشن است و دید چشم شما عالی است. همچنین شما هیچ دلیلی ندارید فکر کنید که آنچه مقابل شما است گورخر نیست. اما واقعیت این است که شب گذشته گورخر باغ وحش فرار کرده و مسئولین باغ وحش برای حفظ آبرو قاطری را به شکل گورخر رنگ کرده و جای آن گذاشته‌اند. شما در این حالت خواهید گفت «بنظر می‌رسد گورخری در مقابل من قرار دارد». شهوداً شما مجاز هستید که چنین جمله‌ای را بگویید و به این وسیله ادعایی متافیزیکی را مطرح کنید. اما طبق کورنثا، شما تنها زمانی می‌توانید چنین ادعای متافیزیکی‌ای را مطرح کنید، که اگر شرایط غیراز آنچه هست بود، برای شما قابل تشخیص می‌بود. حال آنکه تفاوت میان گورخر و قاطر رنگ‌شده برای شما قابل تشخیص نیست. لذا کورنثا، که خود اصلی شهودبنیاد است، با شهودی قوی‌تر در

تعارض قرار می‌گیرد. پس کورنثا نادرست است. (Howard-Snyder, 1992: p 35)

مثال دوم: یک فرد به نحوی موجه می‌تواند بگوید «بنظرم می‌رسد که وجود دارم». حال اگر کورنثا را ملاک قرار دهیم، فرد تنها زمانی در بیان چنین گزاره‌ای موجه است که اگر شرایط دگرگون باشد، بتواند آن را تشخیص دهیم. اما اگر فرد وجود نداشته باشد، دیگر امکان تشخیص دادن شرایط جدید برایش وجود ندارد. لذا بار دیگر کورنثا با شهودی قوی‌تر در تعارض قرار می‌گیرد و در نتیجه نمی‌تواند درست باشد. (Howard-

Snyder, 1992: p 35)

راجع به نقد اول، می‌توان گفت که احتمال رنگ کردن یک خر و جا زدن آن به‌جای گورخر در باغ وحش یک احتمال - به تعبیری - «مرده» است؛ یعنی احتمالی است که صرفاً روی کاغذ مطرح است و در عالم واقع جایی چنین ادعایی مطرح نشده است (لااقل راجع به باغ وحش خاص ذکر شده در مثال مطرح نشده است). احتمال‌های مرده را می‌توان احتمال‌هایی دانست که صرفاً ریشه در خیال دارند و هیچ دلیلی برای صادق دانستن آن‌ها غیر از صرف ممکن بودنشان در دست نیست. مثلاً احتمال وجود شیطان دکارتی، احتمال اینکه موجودات فضایی ذهن ما را در اختیار گرفته‌اند، یا اینکه کل جهان ما یک نمایش ترومن^۶ باشد و... همه احتمالاتی مرده هستند. لذا ما در محاسبات روزمره و حتی فلسفی خود (غیر از مباحث مربوط به شکاکیت و مباحث مشابه) نباید آن‌ها را داخل کنیم، چراکه منجر به شکاکیت می‌شود. البته منجر به شکاکیت شدن فی‌نفسه مشکل فلسفی ندارد، اما پیش‌فرض ما در عمده‌ی مباحث فلسفی - از جمله مسئله شر - نفی شکاکیت است، بی‌آنکه لازم باشد چنین پیش‌فرضی در اصولی مانند کورنثا آشکارا بیان شوند؛ و گرنه اگر قرار باشد پیش‌فرض نفی شکاکیت را نداشته باشیم، در همه مباحث قبل از هر چیز به مبحث شکاکیت ارجاع داده می‌شویم و عملاً کاری از پیش نمی‌رود. اما فرض خداباوری یک احتمال «زنده» است؛ یعنی احتمالی است که در عالم واقع توسط عده‌ای مطرح شده و افراد زیادی به آن باور دارند و بسیاری برای صحت آن دلیل اقامه کرده‌اند. به همین خاطر، در مواردی که ما با یک احتمال مرده طرف هستیم، می‌توانیم از بیان معرفتی «بنظر می‌رسد» استفاده کنیم.

اما می‌توان نقد را به بیانی دیگر مطرح کرد. در این بیان، می‌توان کورنثا را با افزودن قیدی به‌گونه‌ای ترمیم کرد که در مواجهه با چنین مثال‌هایی نقض نشود. اجازه بدهید اصل آسان‌باوری ریچارد سوئینبرن را به یاد بیاوریم. این اصل می‌گوید:

اصل آسان‌باوری: در نبود ملاحظات خاص، اگر بنظر کسی برسد که x حاضر است، آنگاه محتملاً x حاضر است. (Swinburne, 2004: p 303)

قیدی که در ابتدای این اصل آمده، یعنی «در نبود ملاحظات خاص»، باعث می‌شود که اصل آسان‌باوری در موارد متنوعی قابل‌پذیرش باشد. مثال کلاسیک برای اصل آسان‌باوری این است که اگر بنظر ما برسد که میزی در اتاق است، می‌توانم نتیجه بگیریم که واقعاً میزی در اتاق است. حال فرض کنید که شخصی ماده‌ی توهم‌زایی مصرف کرده است که توهم دیدن میز را ایجاد می‌کند. در این شرایط، اگر بنظر فرد برسد که میزی در مقابل او قرار

دارد، دیگر نمی‌تواند مانند شرایط عادی (یعنی زمانی که ماده‌ی توهم‌زا مصرف نکرده) از «بنظر می‌رسد» به «هست» پل زده و نتیجه بگیرد که «میزی در اتاق است». در این مثال، مصرف ماده‌ی توهم‌زا به‌مثابه‌ی یک «ملاحظه‌ی خاص» فرایند انتقال از «بنظر می‌رسد» به «هست» را مختل می‌کند. درواقع ملاحظات خاص همان احتمالات زنده‌ای هستند که نمی‌توان آن‌ها را از محاسبات خود کنار گذاشت.

در مورد کورنثا، اگر قید مشابهی را به آن ضمیمه کنیم، این اصل می‌تواند از سد مواردی مانند مثال باغ‌وحش‌هاوارد-اسنایدر عبور کند. کورنثا را می‌توان این‌گونه بازسازی کرد:

کورنثا! براساس وضعیت ادراک‌شده‌ی s و در نبود ملاحظات خاص، شخص H محق است بگوید «بنظر می‌رسد که p »، تنها اگر برای H معقول باشد که باور کند، برفرض وجود قوای شناختی و استفاده‌ی او از آن‌ها، اگر p صادق نبود، s به‌صورتی با شرایط موجود تفاوت می‌کرد که او می‌توانست تشخیص دهد.^۸

در مثال باغ‌وحش، فرار کردن گورخر در شب گذشته جزو ملاحظات خاص نیست؛ چراکه امری شایع نیست که بخواهیم به‌صورت عادی وارد ملاحظات معرفت‌شناختی خود کنیم. لذا، علی‌رغم اینکه یک قاطر رنگ‌شده در مقابل ماست، موجه هستیم بگوییم که «بنظر می‌رسد گورخری آنجا است». نکته‌ی بسیار مهم این است که توجه داشته باشیم بحث از اصولی مانند کورنثا یا اصل آسان باوری، بحث از توجیه است، نه بحث از صدق. لذا کاملاً ممکن است فاعل شناسا در باور به گزاره‌ای موجه باشد، حال آنکه آن گزاره کاذب است. در مثال باغ‌وحش‌هاوارد-اسنایدر نیز وضع از همین قرار است. اگر کورنثا^۹ (=صورت اصلاح‌شده کورنثا)^۹ را بر مثال میز و هولوگرام اعمال کنیم، فاعل شناسا، در صورتی که از وجود چنین اسباب‌بازی‌هایی مطلع باشد، مجاز نیست بگوید «بنظر می‌رسد میزی در اتاق وجود دارد»؛ چراکه اگر شرایط جور دیگری باشد، یعنی میزی در اتاق وجود نداشته باشد بلکه تصویر هولوگرام آن موجود باشد، شرایط متفاوت برای او قابل تشخیص نیست. اما در مورد مثال دوم، یعنی مثال وجود نداشتن فاعل شناسا، این مثال شرایط زیر را تصویر می‌کند:

۱. شخص H وجود دارد، و به نظرش می‌رسد که وجود دارد.

۲. شخص H وجود ندارد، و برایش قابل تشخیص نیست که وجود ندارد.

در این مثال، شرایط اگر تغییر کند و وجود به عدم تبدیل شود، آنگاه این تغییر شرایط برای فاعل شناسای H قابل تشخیص نیست. لذا کورنثا از عمل بازمی‌ماند.

بنظر می‌رسد که این، مثال خوبی در نقض کورنثا نیست؛ چراکه فرض بقای وجود فاعل شناسا در بحث‌های معرفت‌شناسی جزو آن پیش‌فرض‌های پنهانی است که همیشه حاضر است اما بیان نمی‌شود، مانند پیش‌فرض گرفتن وجود عالم خارج که در طیف وسیعی از نظریات متافیزیکی و معرفت‌شناختی همیشه حاضر است، اما فیلسوفان آن را در صورت‌بندی اصولشان داخل نمی‌کنند. برای مثال نظریه مطابقتی صدق را در نظر بگیرید. این نظریه می‌گوید صدق عبارت است از مطابقت گزاره با ما به ازای خارجی آن. در این نظریه وجود جهان خارج پیش‌فرض است، اما این پیش‌فرض در صورت‌بندی نظریه ذکر نمی‌شود. یا اصل آسان باوری یا همین کورنثا وجود جهان خارج را هم پیش‌فرض دارند اما این پیش‌فرض جزو شرایط آن‌ها ذکر نشده است. بنظر می‌رسد راجع به «استمرار وجود فاعل شناسا» نیز وضع به همین قرار است و کورنثا نیازی ندارد به گونه‌ای صورت‌بندی شود که آن را دفع کند.

۲.۲ نقد بر اساس قرینه سلبی و استلزام

جیم استون (Jim Stone) در مقاله‌ای با عنوان «خداناباوری قرینه‌ای» (Evidential Atheism) به گفته‌ی خودش صورت‌بندی جدیدی از مسئله‌ی قرینه‌ای شر ارائه می‌دهد و ضمن آن به نقد کورنثا می‌پردازد. استدلال او در نقد کورنثا بر اصل زیر استوار است:

(۱): به ازای هر گزاره‌ی p و q ، اگر آنچه مشاهده می‌کنیم q را نامحتمل سازد و باور موجهی داشته باشیم که p مستلزم q است، آنگاه آنچه مشاهده می‌کنیم p را [هم] نامحتمل می‌سازد. (Stone, 2003: p 261)

با در نظر داشت این اصل، می‌توان مثال زیر را مورد نقضی برای کورنثا در نظر گرفت: فرضیه‌ی F می‌گوید که زمین تخت است. حال ما قرینه‌ای علیه F داریم که می‌گوید زمین از فضا کروی به نظر می‌رسد. این قرینه، F را محتمل می‌سازد، مگر اینکه فرضیه‌ی محتمل دیگری وجود داشته باشد که بگوید زمین آن‌گونه که از فضا بنظر می‌رسد نیست. حال گزاره F^* را چنین در نظر بگیرید:

F^* : زمین تخت است و (الف) میدان نیرویی اطراف زمین نور را طوری خم می‌کند که زمین از فضا کروی بنظر می‌رسد.

کورنثا به ما اجازه می‌دهد که F را بپذیریم. چراکه (اگر الف) را در نظر نگیریم) کروی بودن یا نبودن زمین در اینکه از فضا چطور بنظر ما برسد تمایز ایجاد می‌کند. اما کورنثا به ما

اجازه نمی‌دهد که براساس مشاهدات فضایی، F^* را بپذیریم؛ زیرا باوجود میدان نیروی اطراف زمین، زمین چه تخت باشد چه کروی، از فضا یکسان بنظر می‌رسد. تا اینجا مشکلی نیست. اما اگر توجه داشته باشیم که F^* مستلزم F است، آنگاه با نظر داشت اصل (۱)، نامحتمل بودن F باید نامحتمل بودن F^* را نتیجه بدهد، اما دیدیم که چنین نمی‌شود. درست مانند اینکه نامحتمل بودن «من در تهران هستم» نامحتمل بودن «من در تهران هستم و فلسفه می‌خوانم» را نتیجه می‌دهد و احتمال گزاره‌ی دوم کوچک‌تر مساوی احتمال گزاره اول است. طبق این استدلال اگر بخواهیم اصل (۱) را حفظ کنیم، آنگاه باید کورنئا را کنار بگذاریم. (Stone, 2003: p 263)

اما چرا باید بخواهیم اصل (۱) را حفظ کنیم؟ این اصل در بدو امر از پشتیبانی شهود برخوردار است و حقیقتاً در مواردی - مانند مثال در تهران بودن و فلسفه خواندن - واقعاً هم درست است. اما مواردی وجود دارد که این اصل بر آن کارگر نیست. فرض کنید قتلی به وقوع پیوسته و در صحنه‌ی جرم یک کارد که تنها اثرانگشت فرهاد روی آن است پیدا شده. در اینجا فرض کنید:

$q =$ فرهاد قاتل نیست.

و قرینه‌ای که q را نامحتمل می‌کند پیدا شدن اثرانگشت فرهاد روی آلت قتاله است. حال فرض کنید:

$p =$ فرهاد قاتل نیست و فیلم دوربین‌های مداربسته نشان می‌دهد که فرهاد کارد را از کنار جسد و از روی زمین برداشته و با آن به مقتول ضربه زده است. در اینجا می‌بینیم که p مستلزم q است، اما نامحتمل بودن q به‌هیچ‌وجه دلیلی برای نامحتمل بودن p محسوب نمی‌شود. به عبارتی با این مثال اصل (۱) نقض می‌شود. علت این امر آن است که گزاره‌ای که به q الحاق می‌شود تا p را تشکیل دهد، قرینه‌ای است که از صدق q حمایت می‌کند (برعکس گزاره‌ی «فلسفه می‌خوانم» که ربطی به «من در تهران هستم» ندارد) و به عبارتی احتمال صدق q را افزایش می‌دهد. لذا صرف اینکه p مستلزم q است دلیلی به دست ما نمی‌دهد که از نامحتمل بودن q ، نامحتمل بودن p را نتیجه بگیریم.

در مثال استون هم وضع از همین قرار است. گزاره‌ی (الف) که می‌گوید «میدان نیرویی اطراف زمین نور را طوری خم می‌کند که زمین از فضا کروی بنظر می‌رسد»، شاهدی است در حمایت F . لذا مثال استون نمی‌تواند مورد نقضی برای کورنئا محسوب شود. البته (الف)

از این جهت که یک احتمال مرده است، اساساً نباید در مثال وارد شود. ولی اگر فرض کنیم که (الف) یک احتمال زنده است، آنگاه مثال استون به شکلی است که مشمول قاعده‌ی (۱) نمی‌شود.

۳.۲ نقد شکاکیت فراگیر

جاستین مک‌برییر (Justin McBrayer) در مقاله‌ی «کورنثا و قرینه‌ی غیرقیاسی» (CORNEA and Inductive Evidence)، معتقد است شرایطی که کورنثا برای توجیه معرفتی وضع می‌کند آن قدر سخت‌گیرانه است که سر از شکاکیت درمی‌آورد؛ زیرا بسیاری از استنتاجات غیرقیاسی (inductive) ما چنان‌اند که شرایط کورنثا را برآورده نمی‌کنند. برای نشان دادن این مطلب، مک‌برییر از ادبیات «حساسیت» (sensitivity) استفاده می‌کند:

«فکت A تنها در صورتی به فکت B حساس است که اگر B صادق نبود، A هم صادق نمی‌بود.» (McBrayer, 2009: p 78)

به این ترتیب کورنثا نادرست است زیرا:

«کورنثا محدودیت حساسیت را بر قرینه اعمال می‌کند، حال آنکه قرینه‌های ما معمولاً نسبت به فکت‌ها به طرز مناسبی حساس (sensitive) نیستند.» (McBrayer, 2009: p 78)

به عبارتی اگر کورنثا درست باشد، بسیاری از قرینه‌های غیرقیاسی ما که شهوداً حامی فکت‌ها هستند از دست خواهند رفت. مک‌برییر منظور خود را با سه مثال توضیح می‌دهد:

مثال ۱:

با وجود اینکه یک بلیت بخت‌آزمایی در اختیار دارم، باور دارم که بخت‌آزمایی را خواهم باخت. من قرینه‌ای غیرقیاسی برای این ادعا دارم: می‌دانم که احتمال برنده شدن یک در یک میلیون است. [در این حالت] آیا قرینه‌ی من نسبت به این فکت که بخت‌آزمایی را خواهم باخت حساس است. خیر؟ به نزدیک‌ترین جهانی برویم که در آن برنده می‌شوم. من تنها شانس آورده و بلیت برنده را انتخاب کرده‌ام. آیا معقول است باور کنم که وضعیت شناختی من در جهان واقعی با وضعیت شناختی من در جهانی که در آن برنده می‌شوم فرق دارد؟ خیر، امور یکسان به نظر می‌رسد. بنابراین، طبق کورنثا، وضعیت ادراک‌شده‌ی من در این مثال قرینه‌ای نیست برای اینکه ادعا کنم خواهم باخت. (McBrayer, 2009: p 83)

مثال ۲:

باور دارم که پسرم پاتریک خواب است. من قرینه‌ای غیرقیاسی برای این ادعا دارم. من می‌دانم که اکنون ساعت ۳ است و پسرم تقریباً همیشه بین ۲ تا ۴ چرت می‌زند. [در این حالت] آیا قرینه من نسبت به این فکت که پسرم خواب است حساس است؟ خیر. ... بنابراین، طبق کورنثا، قرینه‌ای برای این ادعا که پسرم خواب است ندارم. (McBrayer, 2009: p 83)

مثال ۳:

باور دارم که تمام کلاغ‌ها سیاه هستند. من قرینه‌ای غیرقیاسی برای این ادعا دارم. تمام کلاغ‌هایی که دیده‌ام (و تعداد زیادی هم دیده‌ام!) سیاه بوده‌اند. آیا قرینه‌ی من نسبت به این فکت که تمام کلاغ‌ها سیاه هستند حساس است. خیر. ... بنابراین، طبق کورنثا، قرینه برای این ادعا که همه‌ی کلاغ‌ها سیاه هستند ندارم؟ (McBrayer, 2009: p 83)

مک‌بریر در این سه مثال می‌خواهد تضاد میان کورنثا با شهود را نشان دهد. کورنثا می‌گوید برای اینکه بتوانم بر اساس وضع موجود ($s =$) بگویم «بنظر می‌رسد که p »، باید شرایط به‌گونه‌ای باشد که اگر s تغییر کرد، آنگاه برای ما قابل تشخیص باشد. اما در مثال‌های مک‌بریر شهوداً می‌توانم بگویم «بنظر می‌رسد که...» (هرچند مک‌بریر از ادبیات بنظر رسیدن استفاده نمی‌کند) حال آنکه کورنثا ما را مجاز به گفتن «بنظر می‌رسد که...» نمی‌کند. لذا بین شهود و کورنثا تضاد درمی‌گیرد که در این تعارض مک‌بریر جانب شهود را می‌گیرد. از آنجایی که مک‌بریر استدلالی غیراز طرح این سه مثال ارائه نمی‌کند و از آنجایی که به شهود متوسل می‌شود (McBrayer, 2009: p 84)، به نظر می‌رسد پشتوانه‌ی استدلالی او چیزی بیشتر از این سه مثال و شهود پس آن‌ها نباشد. پس اگر بتوانیم نشان دهیم که وی در ارائه‌ی این سه مثال دچار سوءتفاهم شده، توانسته‌ایم از کورنثا در برابر نقد او دفاع کنیم. در مورد مثال اول، بنظر می‌رسد مک‌بریر مثال نامناسبی انتخاب کرده است. مثال اول را به‌طور کامل نقل کردیم چراکه اساساً در این مثال تطبیق میان اجزاء مثال و اجزاء کورنثا نادرست است. وی آنچه در کورنثا با s نشان داده می‌شود، یعنی وضعیت ادراک‌شده (cognized situation)، را به اشتباه انتخاب می‌کند. او وضعیت ادراک‌شده را «باختن» در نظر می‌گیرد و تغییر کردن آن (به‌گونه‌ای که برای ما قابل تشخیص باشد یا نباشد) را «بردن» فرض می‌کند. حال آنکه باختن و بردن اموری هستند مربوط به آینده و ما که اکنون می‌خواهیم از گزاره‌ی «بنظر می‌رسد که...» استفاده کنیم، باید وضعیت ادراک‌شده‌ای مربوط به اکنون را در نظر داشته باشیم. لذا در نظر گرفتن باختن و بردن به‌عنوان وضعیت

ادراک شده نادرست است و باید «یک میلیون بلیت فروخته شده» و - مثلاً - «دو بلیت فروخته شده» را به عنوان وضعیت ادراک شده و نقض آن در نظر گرفت. اگر بجای یک میلیون بلیت، تنها دو بلیت فروخته شده باشد، آنگاه شرایط به گونه‌ای تغییر می‌کند که برای ما قابل تشخیص است (با فرض اینکه ابتدا می‌دانستم یک میلیون بلیت فروخته شده، اگر دو بلیت فروخته شده بود هم می‌دانستم). لذا اعمال کورنئا در این مثال به مشکلی بر نمی‌خورد. در مورد مثال دوم، باید گفت که این مثال هم نامناسب است. طبق گفته‌ی مک‌برییر، حساس نبودن قرینه‌ی غیرقیاسی راجع به خواب بودن پاتریک، نسبت به این فکت که پاتریک خواب است، به این معنا است که ممکن است پاتریک بیدار باشد، با این حال هنوز به نحو موجه بتوان گفت که پاتریک خواب است. حال آنکه کورنئا ایجاب می‌کند که اگر وضعیت ادراک شده، یعنی خواب بودن پاتریک، تغییر کرد، باور ما نیز عوض شود، و دیگر موجه نباشم بگویم که پاتریک خواب است.

نقد وارده بر این مثال آن است که گزاره‌های ناظر بر عادت‌های انسانی صرفاً دارای یک احتمال (نهایتاً یک احتمال زیاد) هستند، و یقینی نیستند (یقینی به معنای اعم کلمه. چیزی شبیه به معنای «بدیهی» در منطق قدیم^{۱۰}). لذا وقتی مثلاً می‌گوییم «بنظر من می‌رسد پاتریک خواب باشد»، منظور این است که «احتمال اینکه پاتریک خواب باشد از احتمال اینکه بیدار باشد بیشتر است» و این گزاره در هر صورت - چه پاتریک خواب باشد، چه بیدار باشد - صادق است. لذا وضعیت ادراک شده ($s =$ در فرمول کورنئا) اساساً در این مثال قابلیت تغییر ندارد تا کورنئا بر آن قابل اعمال باشد یا نباشد. چه پاتریک خواب باشد چه بیدار، گزاره‌ی «احتمال اینکه پاتریک خواب باشد از احتمال اینکه بیدار باشد بیشتر است» صادق است.

علاوه بر نقد ما، ویکسترا لاقلاً در دو نوشته به این مقاله‌ی مک‌برییر واکنش نشان داده است.^{۱۱} وی در نقدی که بر مثال دوم مک‌برییر وارد می‌داند، می‌گوید دو گزاره‌ی زیر را در نظر بگیرید:

$P =$ بنظر من می‌رسد که پاتریک اکنون خواب است.

$G =$ پاتریک تقریباً همیشه بین ساعت ۲ تا ۴ بعد از ظهر خواب است. (فرض کنید پدر پاتریک در شش ماه گذشته پنجاه بار به طور تصادفی در بازه زمانی مذکور به خانه آمده و از این پنجاه بار به جز دو بار در بقیه موارد پاتریک خواب بوده است)

ویکسترا می‌گوید در مواجهه با چنین مثالی باید الحاقیه‌ای با این مضمون به کورنئا

اضافه کرد:

«هنگامی که باور P تماماً از تعمیم گسترده‌تر G منتج می‌شود، فرد می‌تواند در باور به P محق باشد، فقط اگر P، یا باور گسترده‌تر G که P را نتیجه می‌دهد، کورنثا را ارضا کند».
(Wykstra, 2009)

طبق آنچه از کلام ویکسترا برمی‌آید، در این مثال اگرچه P کورنثا را ارضا نمی‌کند، اما G این کار را انجام می‌دهد. اگر پاتریک اکنون خواب نباشد (یعنی P کاذب باشد)، شرایط برای پدر پاتریک به گونه‌ای تغییر نمی‌کند که متوجه خواب نبودن پاتریک شود (چراکه اکنون پدر در خانه نیست). اما اگر چنین نبود که پاتریک تقریباً همیشه بین ساعت ۲ تا ۴ بخواهد (یعنی G کاذب باشد)، آنگاه شرایط استقراء به گونه‌ای تغییر می‌کرد که دیگر پدر پاتریک حکم به صدق G نمی‌داد. لذا G کورنثا را ارضا می‌کند و از آنجایی که P جزئی از G است، پس این مثال مک‌بریر اشکالی برای کورنثا ایجاد نمی‌کند.

اما مثال سوم، مثال خوبی است. ویکسترا فکر می‌کند که مثال بخت‌آزمایی سخت‌ترین مثال مک‌بریر است (Wykstra, 2009)، اما به بنظر می‌رسد مثال سوم او از همه جدی‌تر است. در مورد این مثال، نقدی شبیه اعتراضی که به مثال باغ‌وحش‌هاوارد-اسنایدن وارد دانستم، وارد است. یعنی صحبت از کلاغ سفید یک احتمال مرده است. لذا وارد کردن آن در معادلات یک شک‌گرایی بی‌مورد و قابل انصراف است. به نظر ما نقد این سه مثال آن‌قدر نافذ هست که کورنثا را در برابر ادعای مک‌بریر حفظ کند.

اما نکته‌ی دیگری توسط مک‌بریر مطرح می‌شود که جالب توجه است. مک‌بریر می‌پرسد اگر کورنثا نقص دارد، با پذیرفتنی بودن اولیه‌ی (initial plausibility) آن چه باید کرد؟ پاسخ او این است که لاقلاً در مواردی کورنثا صادق است؛ در واقع:

هر موردی که در آن مثالی به نفع کورنثا ارائه می‌شود، آن مثال از مدعای ناظر بر بنظر رسیدنی استفاده می‌کند که در اصل ادراکی (perceptual in nature) است... بنابراین، شاید چیزی شبیه به کورنثا درست باشد، وقتی که به پدیدارهای ادراکی محدود شود، اما نه وقتی که به پدیدارهای استعاری (metaphorical) اعمال می‌شود. (McBrayer, 2009: p 85)

منظور وی از ادراکی بودن، پدیدارشناختی (phenomenological) بودن است؛ مانند زمانی که می‌گوییم «میز، قهوه‌ای به نظر من می‌رسد»، یا «من سگ را می‌بینم». منظور از استعاری

(یا شناختی (cognitive)) جایی است که برای مثال می‌گوییم «می‌بینم که استدلال معتبر است» یا «بنظر می‌رسد که جنگ عراق بد پیش می‌رود» (McBrayer, 2009: p 80). اگر این تمایز در معانی بنظر رسیدن را بپذیریم - که دلیلی برای پذیرفتن آن به ذهن ما نمی‌رسد - آنگاه لااقل در یکی از مثال‌های خود ویکسترا در مقاله‌ی ۱۹۸۴ وی معنای استعاره بنظر رسیدن را مدنظر قرار داده است. آن مثال، استاد سفالگری‌ای را وصف می‌کند که در جلسه‌ی فلسفه نشسته و به کلمات یونانی فیلسوفان گوش می‌دهد، آنگاه می‌گوید «بنظر نمی‌رسد این جملات معنایی داشته باشند». در دید ما این مثال ادراکی نیست. همچنین مثال هاوارد-سنایدر (Howard-Snyder, 2008: p 354) از شطرنج‌باز تازه‌کاری که بازی کاسپاروف و دیپ بلو (Deep Blue) ^{۱۲} را تماشا می‌کند مصداق دیگری است از اینکه کورنثا بر معنای استعاره «بنظر رسیدن» نیز قابل اعمال است. فرض این مثال آن است که فرد تازه‌کار نمی‌تواند با دیدن صفحه شطرنج بازی کاسپاروف و دیپ بلو بگوید «راهی برای خروج دیپ بلو از کیش به نظر من نمی‌رسد، پس چنین راهی وجود ندارد». در هر دوی این موارد، اگرچه «به نظر رسیدن» در معنای استعاره‌ی آن استفاده شده، اما اعمال کورنثا بر آن‌ها به جهت دوری از صدور رأی نابجا مشروع است. لذا ادعای مک‌بریور در محدود بودن کورنثا به معنای ادراکی «بنظر رسیدن» قابل قبول نیست.

۳. خداباوری شکاکانه نزد اندیشمندان مسلمان

خداباوری شکاکانه دیدگاهی است که به صورت جدید آن در مقاله‌ی ۱۹۸۴ استفان ویکسترا مطرح شده است. لذا جای تعجب نخواهد داشت اگر نه تنها در سنت اسلامی، که در سنت غربی هم بدیلی برای این دیدگاه پیدا نشود. با این حال، ما جستجویی در آرای فیلسوفان مسلمان انجام دادیم تا ببینیم که آیا می‌توان دیدگاهی مطابق با خداباوری شکاکانه در سنت اندیشه‌ی اسلامی پیدا کرد یا خیر.

پیش از اینکه وارد بررسی شویم، لازم است به یک تمایز توجه شود. خداباوری شکاکانه معتقد است که همواره «ممکن است» دلیلی موجه در پس رواداری خداوند نسبت به شرور جهان وجود داشته باشد. حال در سنت اسلامی، ما با مجموعه‌ای از دیدگاه‌ها برمی‌خوریم که می‌گویند اگر بر بام جهان بایستیم، با وجود تمامی شرور، مجموع آنچه خواهیم دید خیر است. دور واقع خداباوری شکاکانه صرفاً صحبت از عدم قطعیت مسئله‌ی شر می‌کند، اما دیدگاه دیگر قاطعانه صحبت از خیر بودن مجموع کار جهان دارد.

در سنت اسلامی دیدگاه‌های مختلفی از سنخ دوم قابل‌ردیابی است، مانند این کلام جلال‌الدین سیوطی که:

«هر چیزی اگر شریعی از او انتزاع شد، نسبت به ما و دید محدود ماست. اگر نسبت به خدا بسنجیم همه چیز خوب است». (به نقل از: قدردان قراملکی، ۱۳۸۸: ص ۲۰۰)

یا اینکه ملاصدرا در اسفار فصلی دارد تحت عنوان: «فی انّ ما یعدّه الجمهور شروراً فی هذا العالم قد تعلقت به الارادة الازلیة صلاحاً لحال الکائنات»، «در باب آنچه عموم مردم در این جهان شر می‌پندارند، اراده ازلی خداوند چنین است که صلاح کار جهان در آن باشد». (ملاصدرا، بی‌تا، ج ۷: ص ۹۱)

در اینجا توجه خواهیم داشت که چنین نظرگاه‌هایی از آنچه خداباوری شکاکانه خوانده می‌شود متمایز بوده و نباید با آن خلط شود.

حال نگاه کنیم که آیا می‌توان دیدگاهی مشابه خداباوری شکاکانه را در سنت اسلامی پیدا کرد یا خیر.

تا آنجا که مطالعات شخصی نگارندگان و استفسار از همکاران بر ما روشن کرده است، در حکمت اسلامی نظرگاه مدون و مفصلی که بتوان آن را معادلی برای خداباوری شکاکانه دانست وجود ندارد. این را هم با رجوع به آثار دست اول در ارتباط با مسئله شر می‌توان فهمید، و هم با مراجعه به آثار دست دومی که در توضیح آراء اندیشمندان اسلامی پیرامون مسئله‌ی شر نگاشته شده‌اند.^{۱۳}

اما توجه به متن مقدس اسلام، یعنی قرآن که کلام الهی و مهم‌ترین نوشتار درزمینه‌ی شناخت اصول و فروع عقاید اسلامی است، نشان می‌دهد که نه تنها اسلام با خداباوری شکاکانه بیگانه نیست، بلکه چه بسا راه‌حل پیشنهادی آن برای مسئله‌ی شر همین راه باشد. خداوند در قرآن می‌فرماید:

«عَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ».^{۱۴}

«بسا چیزی را خوش ندارید و آن برای شما خیر است، و بسا چیزی را دوست دارید و آن برای شما بد است. و خدا [مصلحت شما را در همه امور] می‌داند و شما نمی‌دانید».

همچنین در جای دیگر قرآن می‌فرماید:

«فَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَیَجْعَلَ اللَّهُ فِیهِ خَيْرًا كَثِیرًا».^{۱۵}

چه بسا چیزها که شما را از آن خوش نمی‌آید در حالی که خدا خیر کثیری در آن نهاده باشد.

اگر آیه‌ی اول را مورد توجه قرار دهیم، در مسئله‌ی شر با قسمت اول این آیه کار داریم که می‌گوید: «بسا چیزی را خوش ندارید و آن برای شما خیر است». از نظر نگارندگان، هیچ تفسیری بیش از تفسیر مبتنی بر خداباوری شکاکانه قابلیت انطباق بر این آیه را ندارد. در اینجا خداوند به صراحت با گفتن «خدا می‌داند و شما نمی‌دانید» به بندگانش می‌گوید که دامنه علم آن‌ها محدودتر از آن است که بتوانند شر بنظر رسیدن چیزی را به معنای حقیقتاً شر بودن آن امر تلقی کنند. این دقیقاً خداباوری شکاکانه است. اینکه چرا حکمای اسلامی در مواجهه با مسئله‌ی شر این رویکرد را مورد توجه قرار نداده و به عنوان راه حل اصلی مسئله‌ی شر بیان نکرده‌اند و مثلاً راه‌حلهایی مثل عدمی بودن شر طرف اقبال ایشان قرار گرفته، خود نیازمند پژوهشی مستقل است. جالب آنکه حتی فیلسوف-مفسر متأخری مانند علامه طباطبایی نیز در *المیزان* اشاره به مضمونی مبتنی بر خداباوری شکاکانه نمی‌کند.

البته نزد اندیشمندان اسلامی (اعم از متکلم، فیلسوف، عارف و...) صحبت از مسئله‌ی شر فراوان رفته است، اما در هر مورد با توضیحی دیگر، غیر از خداباوری شکاکانه به آن پرداخته شده است. مثلاً در مثنوی معنوی داستانی هست راجع به اینکه پیامبر اسلام قصد پوشیدن کفش می‌کند و در این حین عقابی کفش را می‌ریاید و از درون کفش ماری بیرون می‌افتد. سپس مولوی می‌نویسد:

هرچه از تو یاوه گردد از قضا تو یقین دان که خریدت از بلا
آن عقابش را عقابی دان که او در ربود آن موزه را زان نیک‌خو
تا رهاند پاش را از زخم مار ای خنک عقلی که باشد بی غبار

(مولوی، ۱۳۶۳: دفتر سوم).

حسین حق‌شناس ذیل این ابیات آیه‌ی ۲۱۶ بقره را می‌آورد تا به همانندی معنایی آن دو را اشاره کند (حق‌شناس، ۱۳۸۳: ص ۱۹۳). اما حقیقت این است که علی رقم قرابت معنایی، این دو (یعنی شعر مولوی و آیه‌ی ۲۱۶ بقره) یکی نیستند. در ماجرای عقاب و کفش، پیش از حکم کردن به شر بودن ماجرا می‌توان ده‌ها حالت ممکن متصور بود که از قبل این اتفاق خیری پدیدار خواهد شد. اما خداباوری شکاکانه مثال‌هایی را در کانون توجه

خود قرار می‌دهد که هرچه در اطراف آن جستجو می‌کنیم خیری بر ما عیان نمی‌شود (مانند مورد بچه گوزن ویلیام رُو)، و از این جهت با چنین داستان‌هایی تفاوت دارد. در *دانش‌نامه عقاید اسلامی* در تفسیر این آیات گفته شده:

در این آیات، جنگیدن در راه خدا و کشته شدن در این راه، «خیر» معرفی شده‌اند، درحالی‌که در نظر ابتدایی عقل، شر محسوب می‌شوند. همچنین در آیهی نخست، به یک اصل کلی عقلی اشاره شده است که: درک ابتدایی عقل، نمی‌تواند ملاک تشخیص خیر و شر و سودمند یا زیان‌بار بودن چیزی باشد. (محدی ری‌شهری، ۱۳۸۶، ج ۹: ص ۱۷۵)

در اینجا هم مانند حکایتی که از مثنوی آورده شد، تشخیص شرور در «بدو نظر» منظور نظر است. حال آنکه خداباوری شکاکانه صحبت از کنکاش در تمامی زوایایی موضوع می‌کند و می‌گوید حتی اگر جستجو در تمامی جوانب امر شر که به عقل بشر می‌رسد به جایی نبرد، باز هم نمی‌توان صحبت از شر بودن یک پدیده کرد.

در جستجوی ما در میان آثار اندیشمندان اسلامی، تنها کلامی از ابو منصور ماتریدی، پیشوای ماتریدی، را یافتیم که قابل حمل بر خداباوری شکاکانه است. وی هر چند در ابتدا ذیل آیهی ۲۱۶ بقره احتمالی‌دهد که منظور آیه صرفاً راجع به قتال است، اما در ادامه می‌نویسد:

و احتمال دارد این امر راجع به هر چیزی که انسان در ابتدا آن را دوست دارد اما عاقبتش شر خواهد بود، همچنین درباره‌ی امری از آن اکراه دارد اما عاقبت آن خیر خواهد بود صادق باشد. این از جهل ماست به عواقب و پایان کار امور. (ماتریدی، ۱۴۲۶، ج ۲: ص ۱۱۳)

ظاهراً می‌توان این کلام ماتریدی را به‌عنوان مصداقی نادر برای قول به خداباوری شکاکانه در میان اندیشمندان اسلامی در نظر گرفت.

۴. نتیجه‌گیری

نظر به برخی نقدهای مهمی که تا کنون بر اصل کورنثا وارد شده است؛ اگر ما در دفع این نقدها به نفع کورنثا موفق بوده باشیم، آنگاه باید گفت احتمال صحت نداشتن استدلال رُو در شکل اولیه‌اش که در مقاله‌ی سال ۱۹۷۹ ارائه شده، افزایش می‌یابد. مقدمه‌ی نخست

استدلال اولیه‌ی رُو می‌گوید که برخی شرور بی‌وجه در جهان وجود دارد. رو برای پشتیبانی از این مقدمه، استدلالی فرعی را مطرح می‌کند که طبق آن چون به نظر می‌رسد که برخی شرور بی‌وجه هستند، پس این شرور واقعاً هم بی‌وجه‌اند. اما کورنثا با وضع قیود لازم، شرایطی را معین می‌کند که تنها در چهارچوب آن شرایط می‌توان از «بنظر می‌رسد» به «هست» پل زد؛ طبق ادعای ویکسترا، این شرایط در استدلال رُو رعایت نشده، به‌گونه‌ای که وی مجاز نیست از «بنظر می‌رسد» که برخی شرور بی‌وجه باشند» به «برخی شرور بی‌وجه هستند» برسد. استدلال ویکسترا این است که همان‌طور که یک نوزاد نمی‌تواند دلایل پدر و مادرش را برای روا دانستن برخی از رنج‌ها، مثل واکسن زدن به او، درک کند، ممکن است خداوند هم دلایلی برای روا دانستن شرور به ظاهر بی‌وجه داشته باشد که برای ما قابل دسترس نیست؛ لذا نمی‌توانیم به‌صرف این‌که دلایل وقوع برخی از شرور را درک نمی‌کنیم، آن‌ها را بی‌وجه بخوانیم:

اگر خیرهای برتری در ارتباط با مصادیق رنج وجود داشته باشد، اینکه ما بتوانیم بیشتر آن‌ها را تشخیص دهیم همان‌قدر محتمل بنظر می‌رسد که یک نوزاد یک ماهه بتواند بیشتر دلایلی که والدینش به‌واسطه‌ی آن اجازه می‌دهند رنج بکشد را تشخیص دهد؛ به عبارتی نامحتمل است. بنابراین، به ازای هر مصداق رنج شدید که انتخاب کنیم، دلیل خوبی وجود دارد تا فکر کنیم که اگر خیر برتری در ارتباط با آن در کار باشد، به آن دسترسی معرفتی نداریم. (Wykstra, 1984: p 88)

البته جالب اینجاست که خود ویلیام رُو کورنثا را تلویحاً می‌پذیرد (Rowe, 1984: p 97) و در عین حال معتقد است که نسخه‌ای از خداباوری که او خداباوری محدود می‌خواند (یعنی باور به وجود موجودی قادر مطلق، عالم مطلق و خیرخواه محض که خالق جهان است، بی‌آنکه گزاره‌ی دینی دیگری را بپذیریم) نمی‌تواند قول به اینکه خداوند ادله‌ای برای فهم بشر در روا دانستن شرور جهان دارد را توجیه کند. (Rowe, 1984: p 99) مهم‌ترین نتیجه بدست آمده در این مقاله این است که با توجه به موجه بودن اصل کورنثا و دفع نقدهای وارد بر آن، مقدمه نخست استدلال قرینه‌ای رُو که «بنظر می‌رسد برخی شرور بی‌وجه هستند» مخدوش بوده در نتیجه‌ی توانا استفاده از استدلال قرینه‌ای شر بی‌وجه به نفع خدا‌نا‌باوری استدلال نمود.

همچنین در تطبیقی که میان کورنثا به‌عنوان اصلی منطبق بر خدا‌باوری شکاکانه و اندیشه‌ی حکمای اسلامی انجام دادیم، به این نتیجه رسیدیم که خدا‌باوری شکاکانه اگرچه

از دل متن مقدس اسلام قابل استخراج است، اما از جانب اندیشمندان اسلامی با اقبال مواجه نشده و حداکثر می‌توان نادر مواردی را به نفع آن در اندیشه‌ی حکمای اسلامی پیدا کرد.

پی‌نوشت‌ها

۱. این نقل قول از آثار برجای مانده‌ی اپیکور به دست ما نرسیده ن. ک: (Hickson, 2013: p 6). مشهورترین جایی که این نقل قول آمده **گفتگوهای در باب دین طبیعی** دیوید هیوم است: (Hume, 2007: p 74).

۲. ن. ک: Peter van Inwagen. "The Argument from Particular Horrendous Evils". in *The American Catholic Philosophical Quarterly*. Vol 74. (2000). و Michael Peterson. *Evil and the Christian God*. (Grand Rapid: Baker Book House, 1982). chs 4 and 5. یا NickTrakakis. *The God Beyond Belief: In Defence of William Rowe's Evidential Argument from Evil*. (Dordrecht: Springer, 2007). ch 12.

۳. تأکید از من است.

۴. استفان ویکسترا این استدلال را کمی متفاوت و در سه مرحله بیان می‌کند:

(۱) خیری که به خاطر آن خدا شر e را روا بدارد نمی‌بینیم؛

(۲) بنظر می‌رسد خیری که به خاطر آن خدا شر e را روا بدارد وجود ندارد؛

(۳) خیری که به خاطر آن خدا شر e را روا بدارد وجود ندارد. (Wykstra, 1996: p 127).

۵. «منظور ویکسترا از «وضعیت ادراک‌شده» (cognized situation) تقریباً چیزی است که فرد را به باور چیزی متمایل می‌سازد». (Howard-Snyder, 1992: p 26). همچنین: «وضعیت ادراک‌شده» چیزی است که نقش قرینه را بازی می‌کند» (McBrayer, 2009: p 80).

۶. صورت‌بندی سلبی یا ایجابی جمله در اینجا اهمیت خاصی ندارد.

۷. The Truman Show فیلمی ساخته‌شده در سال ۱۹۹۸ که موضوع آن راجع به نمایشی است به وسعت یک جزیره که در آن تمام افراد غیراز یک نفر – آقای ترومن – بازیگر هستند و تمام آنچه ترومن در اطراف خود می‌بیند ساختگی و نمایشی است.

۸. هاوارد-اسنایدر پیشنهاد مشابهی می‌دهد. با این توجه که او «تا جایی که می‌توان گفت» را جایگزین مناسبت‌تری برای «بنظر می‌رسد» می‌داند:

کورنثا^۳: «H مجاز است از «تا جایی که می‌توانم بگویم، p»، p را نتیجه بگیرد تنها اگر برای H معقول باشد باور کند که، برفرض وجود قوای شناختی و استفاده‌ی او از آن‌ها، اگر p یک مورد

کورنئا زیر ذره‌بین: بررسی و ارزیابی کارآمدی کورنئا در ... ۱۲۷

در وضعیت بدیل مرتبط نبود، آنچه بر اساسش می‌گفت «تا جایی که می‌توانم بگویم، p» احتمالاً به نحوی متفاوت می‌بود که برایش قابل تشخیص باشد».

در این تحلیل هاوارد-اسنایدر «وضعیت بدیل مرتبط» (relevant alternative situation) نقش کلیدی دارد. وی معتقد است که مواردی مثل قاطر رنگ‌شده جزو وضعیت بدیل مرتبط نیستند. منظور از وضعیت‌های بدیل مرتبط وضعیت‌هایی است که در نزدیک‌ترین جهان‌های ممکن حاصل نمی‌شوند. البته هاوارد-اسنایدر کماکان نقدهای دیگری به کورنئا را وارد می‌داند. (Howard-Snyder, 1992: p 36-7).

۹. البته شاید صحبت از «صورت اصلاح‌شده‌ی کورنئا» چندان درست نباشد؛ زیرا ویکسترا معتقد است که وی دنبال بیان صورت‌بندی کورنئا نبوده، بلکه تلاش او «تدقیق» ایده‌ی کلیدی پشت کورنئا» بوده است (Wykstra and Perrin, 2012: p 382). ارائه‌ی نسخه‌ی کاملاً متفاوتی از کورنئا در مقاله‌ی «استدلال نوسیومی رُو از طریق شر» (Wykstra, 1996: p 126) توسط ویکسترا این گفته را تأیید می‌کند. باین وجود، نمی‌توان نادیده گرفت که چگونگی صورت‌بندی کورنئا در فهم آن و در وارد بودن یا نبودن برخی نقدها مؤثر است. لذا ترجیح می‌دهم از تعبیر «صورت اصلاح‌شده» برای کورنئا استفاده کنم.

۱۰. بدیهیات در منطق قدیم عبارت‌اند از: اولیات، مشاهدات، تجربیات، متواترات، حدسیات و فطریات.

۱۱. در مقاله‌ی اول (Wykstra, 2009) به هر سه مثال مک‌بریر پرداخته، و در مقاله‌ی دوم (Wykstra, 2012) تمرکزش را بر مثال اول او گذاشته است.

۱۲. نام ابرکامپیوتر ساخت شرکت IBM که در سال‌های ۱۹۹۶ و ۱۹۹۷، در چند مسابقه مقابل گری کاسپاروف، قهرمان شطرنج جهان، قرار گرفت.

۱۳. فیلسوفانی مانند ابن‌سینا در *الهیات شفا*، سهروردی در *المشارع والمطارحات* و ملاصدرا در *اسفار به تفصیل* به بحث شر پرداخته‌اند. همچنین در دوره‌ی معاصر، کتبی مانند *عدل الهی* اثر استاد شهید مرتضی مطهری و *خدا و مسئله‌ی شر* اثر محمدحسن قدردان قراملکی در این زمینه نگاشته شده است که به بررسی آراء اندیشمندان پیشین در آن‌ها بیان شده است.

۱۴. بقره: ۲۱۶.

۱۵. نساء: ۱۹.

کتاب‌نامه

قرآن. ترجمه حسین انصاریان.

حق شناس، حسین. (۱۳۸۳ ش). بشنو از نی: شرح حکایات مثنوی. قم: موسسه فرهنگی انتشاراتی شاکر. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (بی تا). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

ماتریدی، محمد بن محمد. (۱۴۲۶ ق). *تأویلات أهل السنة*. ج ۲. بیروت: دار الکتب العلمیه.

قدردان قراملکی، محمد حسن. (۱۳۸۸ ش). *خدا و مسئله‌ی شر*. قم: بوستان کتاب.

محمدی ری شهری، محمد. (۱۳۸۶ ش). *دانشنامه عقاید اسلامی*. مترجم مهدی مهریزی و عبدالهادی مسعودی. ج ۹. قم: موسسه علمی فرهنگی دارالحدیث.

مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد. (۱۳۶۳ ش). *مثنوی معنوی*. تهران: امیرکبیر.

Hickson, Michael W. (2013). "A Brief History of Problems of Evil". In *The Blackwell Companion to The Problem of Evil*. edited by Justin P. McBrayer and Daniel Howard-Snyder. Malden, MA: Wiley-Blackwell.

Howard-Snyder, Daniel. (1992). "Seeing through CORNEA". in *International Journal for Philosophy of Religion*. Vol 32. No 1. pp 25-49.

Howard-Snyder, Daniel (2008). "On Rowe's Argument from Particular Horrors". in *Readings in the Philosophy of Religion*, second edition. edited by Kelly James Clark. Broadview. pp 350-361.

Hume, David. (2007). *Dialogues concerning Natural Religion*. New York: Cambridge University Press.

McBrayer, Justin. (2009). "CORNEA and Inductive Evidence". in *Faith and Philosophy*. Vol 26. No 1. pp 77-86.

Rowe, William L. (1973). "Plantinga on Possible Worlds and Evil". *The Journal of Philosophy*. Vol 70. No 17. pp 554-555

Rowe, William L. (1979). "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism". *American Philosophical Quarterly*. Vol 16. No 4. pp 335-341.

Rowe, William L. (1984). "Evil and the Theistic Hypothesis: A Response to Wykstra". in *International Journal for Philosophy of Religion*. Vol 16. No 2. pp 95-100.

Stone, Jim. (2003). "Evidential Atheism". in *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*. Vol 114. No 3. pp 253-277.

Swinburne, Richard. (2004). *The Existence of God*. Oxford: Clarendon Press.

Wykstra, Stephen J. (1984). "The Humean Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: On Avoiding the Evils of "Appearance". in *International Journal for Philosophy of Religion*, Vol 16, No 2 . pp 73-93.

Wykstra, Stephen J. (1996). "Rowe's Noseum Arguments from Evil". in *The Evidential Argument From Evil*. edited by Daniel Howard-Snyder. Bloomington, IN: Indiana University Press. pp 126-150.

Wykstra, Stephen J. (2009). "CORNEA (1984-2009): In Memoriam?". in

کورنثا زیر ذره‌بین: بررسی و ارزیابی کارآمدی کورنثا در ... ۱۲۹

<http://www.baylor.edu/content/services/document.php/79959.doc>. Accessed on May 30th 2017.

Wykstra, Stephen J. and Perrine, Timothy. (2012). "Foundations of Skeptical Theism: CORNEA, CORE, and Conditional Probabilities". in *Faith and Philosophy*. Vol 29. pp 375-399.