فصلنامه علمی ـ پژوهشی اندیشه نوین دینی
سال ۹، زمستان ۱۳۹۲، ش ۳۵
صفحات ۱۸۶ ـ ۱۶۹

ANDISHE-E-NOVIN-E-DINI
A Quarterly Research Journal
Vol. 9, Winter 2014, No. 35

تحلیل انتقادی پنج رهیافت به مسئلهٔ شر در حیوانات

هاشم قربانی*
داود قرجالو**

چکیده

رویکرد اصلی نوشتار حاضر، واکاوی و بررسی پنج دیدگاه طرح‌شده در دورهٔ معاصر، دربارهٔ مسئلهٔ شر در عالم حیوانات است. همچنان‌که می‌توان به‌نحو محصلی درباب شرور وارده بر انسان‌ها سخن گفت و راه‌کارهایی ارائه نمود، در حیوانات نیز، این دشواره، جای پژوهش و سنجش دارد. آنگاه این مسئله، اهمیت خویش را نمایان می‌سازد، که دفاع از اختیار و اراده‌مندی در حیوانات، به‌سختی قابل اثبات و طراحی است. دامنهٔ طرح مسئله شر، تحقّق داشتن ادراک و وجود تصادم و به آستانهٔ ادراک رسیدن آن است. با این سخن، طرح آن در صرف محدودهٔ انسانی، نوعی تحویلی‌نگری به‌شمار می‌آید. ویلیام رو، سازوارهٔ وجود خدا را با شر، گزاف خواندن شرور حیطهٔ حیوانی، دگربار به چالش فرامی‌خواند. اندیشمندان مختلفی درپی پاسخ دادن به دشوارهٔ رو هستند. جستار حاضر با پذیرفتن طرح مسئلهٔ شر در عالم حیوانات، به گزارش و نقادی پاسخ به این دشواره، در قالب پنج رهیافت: رهیافت لوئیس مبنی‌بر نگرش تعیین عامل شر، رهیافت هریسون مبنی‌بر عدم آگاهی در حیوانات، رهیافت هیک مبنی‌بر تفکیک رنج و درد، رهیافت پیتر گیچ مبنی‌بر بی‌اعتنایی بر شرور وارده بر حیوانات، و رهیافت سوئین‌برن مبنی‌بر معرفت‌زا بودن آن، می‌پردازد.

واژگان کلیدی

شر، درد و رنج، حیوانات، ادراک، تحلیل انتقادی.

---

*. عضو هیات علمی دانشگاه بین المللی امام خمینی (ره).
**. دانش‌آموخته ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه زنجان. davoodgharejalo@gmail.com
تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۰/۲۵
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۱۲/۲۳

طرح مسئله

جستار حاضر مسئلهٔ شر در حیوانات را مورد بررسی و کاوش قرار می‌دهد. غالب پژوهش‌های مطرح‌شده در مسئلهٔ شر، و ناسازگاری آن با وجود خدا و اوصاف مطلق او، متعلّق به انسان‌اند؛ اما در این پژوهش گامی فراتر می‌نهیم و این مسئله را درمورد حیوانات مطرح می‌کنیم: آیا مسئلهٔ شر در عالم حیوانات، موضع خداباوری را با چالش مواجه می‌سازد؟ نویسندگان این مقال برآن‌اند که طرح مسئلهٔ شر، در حوزهٔ انسانی صرف، نوعی تحویلی‌نگری است؛ بدین معنا که دامنهٔ طراحی مسئلهٔ شر، فراخ‌تر از حوزهٔ انسان است و شامل حیوانات نیز می‌شود. به‌عبارت دیگر دامنهٔ سخن گفتن درباب شر، با سه ملاک قابل پی‌جویی است: ۱. تحقّق داشتن نوعی ادراک، ۲. وجود تصادم و ۳. به آستانهٔ آگاهی رسیدن آن تصادم. با در نظر داشتن این ملاک، محدود نمودن مسئلهٔ شر در حیطهٔ انسان، تحویلی‌نگری غیر مجاز است. بنابراین، شایسته است که با کران‌مند نساختن مسئلهٔ شر در انسان، به طراحی این مطلب در عالم حیوانی نیز بپردازیم. ملاصدرا در *اسفار*، به پرهیز از چنین تحویلی‌نگری هشدار می‌دهد؛ وی به اقوال هفت‌گانه‌ای در تبیین مسئلهٔ شرور در عالم حیوانات می‌پردازد و خلل هریک را نشان می‌دهد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۷ / ۱۳۲) با پذیرش این سخن، درد و رنج‌هایی که بر حیوانات وارد می‌آید، چگونه قابل توجیه است؟ آیا حیوانات سزاوار این رنج‌ها و دردها هستند؟ آیا برای حیوانات در قبال این رنج‌ها عوضی در کار است؟ برخی از منکران وجود خدا، وجود درد و رنج در حیوانات را شر گزافی دانسته‌اند که هیچ خیری بر آنها مترتّب نمی‌شود. (Rowe, 1996: 1) لینچ، شر وارده بر حیوانات و ارتباط آن با وجود خدا و خیرخواهی او را دارای غموض بیشتری نسبت‌به شر در حوزهٔ انسان شمرده است. (lynch, 2002: 8 - 9)

ما، برآنیم در این گفتار، دشوارهٔ مسئلهٔ شر در عالم حیوانات و پاسخ به ناسازگاری آن با وجود خدا را از منظر پنج اندیشمند غربی بررسی نمائیم. با رهیافت کلام و فلسفهٔ اسلامی نیز می‌توان به این مسئله پرداخت.[۱] متکلمان اسلامی به‌ویژه در مسئلهٔ اعواض، به طراحی درد و رنج‌های وارده بر حیوانات پرداخته‌اند و پاسخ‌هایی بدان داده‌اند. (ازجمله رجوع شود به گزارش: اشعری، ۱۴۱۹: ۲۵۵ ـ ۲۵۳) بحث آلام ابتدایی در کلام اسلامی، آلامی را شامل می‌شود که به انسان و سائر جانداران می‌رسد؛ به‌گونه‌ای‌که آنها در پدید آمدن آن آلام، نقشی نداشته باشند. کران‌مندی جستار در پنج رهیافت مذکور، پژوهش از رهیافت کلام و فلسفهٔ اسلامی را به مجالی دیگر می‌نهد.

اهمیت جستار، زمانی برجسته می‌شود که به پاسخ مشهور پلانتینگا درمورد حلّ تعارض میان وجود شر و مسئلهٔ وجود خدا توجّه کنیم؛ وی، دفاعیهٔ مبتنی بر اختیار را پیش می‌نهد؛ (پلانتینگا،۱۳۸۴: ۷۱) اما درمورد حیوانات، آیا می‌توان از وجود اختیار صحبت کرد؟ طبیعت غریزی حیوانات، عملکرد ثابت آنها را

---

۱. در باب مسئله شر در کلام اسلامی ر.ک: محمدی، ۱۳۸۷: ص ۹۴ ـ ۷۳.

در مواجههٔ با موارد مختلف توجیه می‌کند؛ بر این اساس، ازسویی، سخن گفتن از اختیار در حوزهٔ حیوانات بحث مشکلی است؛ ازسوی دیگر، مسئلهٔ حشر حیوانات در عالم دیگر نیز از مباحث اختلافی است. برخی معتقد به محشور شدن نوع حیوانات‌اند؛ برخی معتقد به حشر فردی حیوانات‌اند؛ برخی نیز اساساً حشری برای حیوانات قائل نیستند. در صورتی که مورد سوم را با لحاظ اختیار نداشتن حیوانات اتخاذ نمائیم، مسئله مطرح‌شده ما، اهمیت خویش را نشان می‌دهد. بنابراین، دو مبنای مورد اختلاف تحقّق می‌یابد: ۱. مسئلهٔ اختیار حیوانات و ۲. محشور شدن آنها. هر دوی این مبانی، در سنت اسلامی به چالش کشیده شدند؛ مفسرانی با تأکید بر آیات قرآنی نظیر: «ثُمَّ إلی ربّهم یحشرون»، (انعام / ۳) «و إذ الوحوش حشرت»، (تکویر / ۵) و نیز روایاتی نظیر: «خدا برای حیوان بی‌شاخ از حیوان شاخ‌دار دادخواهی می‌کند»،[۱] مسئلهٔ حشر فردی حیوانات را مطرح نمودند؛ (رازی، ۱۴۲۰: ۱۲/ ۵۲۹؛ نیز طباطبایی، ۱۴۱۷: ۷/ ۷۳) و نیز علامه با قائل شدن مرتبه‌ای از آگاهی و اختیار برای حیوانات، هرچند به‌نحو ضعیف، مبنای اختیار نداشتن حیوانات را به چالش فرامی‌خواند. (همان: ۷۷ ـ ۷۳) ما در این جستار، به‌دنبال سنجش سخنان و اختلافات مبنایی نیستیم.

اگر مبنای طراحی بحث‌های مسئلهٔ شر، حوزهٔ ادراک باشد، اولاً بحث از حوزهٔ معرفت‌شناسی نیز تلّقی خواهد شد؛ ثانیاً هرجایی که ادراک در کار باشد و موجودی از رهگذر ادراک خویش متألّم شود، مسئلهٔ شر مطرح می‌گردد. در صورتی که چنین موضعی به بحث داشته باشیم، آنگاه، نه‌تنها انسان‌ها، بلکه حیوانات و حتی نباتات ـ در صورتی که برای آنها ادراکی قائل باشیم ـ در کانون بحث‌های مسئلهٔ شر قرار می‌گیرند و دست‌مایه‌ای برای سخن گفتن از دادباوری خداوند می‌شوند.[۲]

در این جستار، با توجه به اهمیت پیش‌گفته، مسئلهٔ شر در حیوانات را مطرح می‌سازیم. در آغاز، شرح ماجرا را از زبان ویلیام رو بیان می‌کنیم؛ سپس به گزارش و نقادی پنج رهیافت درباب مسئلهٔ شر در حیوانات و ناسازواری آن با وجود خدا می‌پردازیم.[۳]

---

۱. فخررازی این روایت را از پیامبر اکرمﷺ نقل می‌کند. (۱۴۲۰: ۱۲/ ۵۲۹) قریب به این روایت را نیز علامه مجلسی در *بحارالانوار*، ج ۶، ص ۲۹ از مولا علیؑ نقل می‌کنند.

۲. با نظری اجمالی بر کتاب‌هایی که به زبان فارسی در حوزهٔ شر نگاشته شده‌اند، شاهد آنیم که این مبحث با محوریّت انسان ـ یا فارغ از لحاظ نمودن هر موجودی ـ گزارش و نقادی شده است و گفتاری در حوزهٔ حیوانات به‌نحو مستقل دیده نمی‌شود. کتاب‌هایی که به زبان فارسی با عنوان شر است، عبارتند از: ۱. *مبانی شر از دیدگاه حکمت متعالیه*، محمدجواد طالبی، ۲. *خدا و مسئله شر*، محمدحسن قدردان قراملکی، ۳. *خیر و شر در مکتب ابن‌عربی*، حسن امینی، ۴. *تئودیسه و عدل الهی*، مهین رضایی و ... ازسوی دیگر، مسئله شر در عالم حیوانات به‌صورت مقاله نیز بررسیده نشده است. در دنیای غرب، این مسئله مطرح بوده و تألیفات متعددی در این باب نگاشته شده است.

۳. یادنمود این نکته سزاست که اخذ چهار موضع نخست، با الهام گرفتن از آثار لینچ بوده است.

شرح اشکال مسئلهٔ شر از زبان ویلیام رو[۱]

ویلیام رو از فلاسفهٔ دین ملحد است و آثاری در نفی خداوند در حوزهٔ فلسفهٔ دین نگاشته است. اشکال مربوط به ورود رنج بر حیوانات را از زبان ویلیام رو بیان می‌کنیم؛ چراکه به‌اعتراف بسیاری از محققان و فیلسوفان ـ ازجمله سوئین‌برن ـ روشن‌ترین و مهم‌ترین اشکالی است که طرح شده است.[۲] وی با ارائه یک تمثیل، بر آن است شروری که به حیوانات می‌رسد، یک شر گزاف[۳] است:

> فرض کنید در جنگلی دوردست در اثر صاعقه، درخت خشکی شعله‌ور می‌شود و منجر به آتش‌سوزی در جنگل می‌گردد. بچه آهویی در محاصرهٔ شعله‌های آتش، دچار سوختگی می‌شود و پس از تحمّل چند روز عذاب و رنج ناشی از جراحات سوختگی، می‌میرد. تا آنجا که ما می‌توانیم بفهمیم، آن رنج شدیدی که به بچه آهو می‌رسد، [یک رنج] گزاف[۴] است. (Rowe,1996:4)

---

۱. ویلیام رو فیلسوف معروف دورهٔ معاصر (متولد ۱۹۳۰) استاد ممتاز دانشگاه Purdue، از مهم‌ترین کسانی است که در زمینهٔ فلسفهٔ دین به تحقیق پرداخته است. شهرت وی بیشتر به‌خاطر تقریراتش در زمینهٔ مسئلهٔ قرینه‌ای شر است. وی در ایام جوانی گرایش فراوانی به دین داشت و مصمّم بود کشیش شود؛ به‌همین دلیل در دین مسیحیت به کاوش موشکافانه پرداخت که از همین رهگذر دیدی منتقدانه به کتاب مقدس پیدا کرد. سپس به فلسفه گرایید و در مقطع دکترا در دانشگاه میشیگان به فلسفه‌آموزی پرداخت و در دانشگاه Illinois در زمینهٔ فلسفه دکترا دریافت کرد و در دانشگاه Purdue به تدریس و تدقیق در فلسفهٔ دین پرداخت که موجب گرایش به الحادش گردید. خودش می‌گوید: «تدقیق در مبانی کتاب مقدس منجر شد که به الهی بودنِ کتاب مقدس شکّاک شوم و سپس به مداقهٔ در وجودِ خودِ خدا پرداختم که در پایان کار هیچ نشانی از خدا نیافتم ... از آن پس به تدقیق در مبانی الحاد پرداختم». (Terre Haute Tribune-Star. April 1, 2005,) [عبارت Tribune-star Terre Haute که در عبارت آمده، نام یکی از روزنامه‌های صبح است که در ایالت‌های ایدیانا و ایلینویز چاپ می‌شود و در متن، تاریخ کامل روزنامه که به ویلیام رو پرداخته آمده است که عبارت است از اول آوریل سال ۲۰۰۵]. رو مبدع اصطلاح و موضعِ «الحاد دوستانه» است. ملحدِ دارای موضع دوستانه قائل است که برخی خداباوران در اعتقاد به خدا موجّه‌اند، گرچه واقع امر این است که اصلاً خدایی نیست. مایکل مارتین، از فیلسوفان معروف ملحد، این موضع را نقد کرده است. مهم‌ترین و تأثیرگذارترین مقالات وی عبارتند از: الف) مسئلهٔ شر و گونه‌هایی از الحاد. ب) مسئلهٔ قرینه‌ای شر: نگاهی دوباره. مهم‌ترین کتاب وی نیز درآمدی بر فلسفه دین است.

۲. به‌عنوان مثال بنگرید به مقالهٔ «the evidential problem of evil» نوشتهٔ «Nick trakakis» در دایرةالمعارف اینترنتی فلسفه [Internet encyclopedia of philosophy] بخش دوم با عنوان William Rowe's evidential argument from evil ۳۱ مارس ۲۰۰۵. آقای جیمز سِنِت تقریر رو را در مسئلهٔ قرینه‌ای شر «واضح‌ترین، قابل فهم‌ترین و جذاب‌ترین تقریرها می‌داند.» (ر.ک: James Sennet "The inscrutable evil defense against the inductive argument from evil", 1993, Faith and philosophy, vol. 10, P. 220.) آقای کریسلایب استدلال ویلیام رو را قوی‌ترین نوع استدلال قرینه‌ای می‌داند که بیشترین بخت را برای موفقیت دارد. (ر.ک: Terry christlieb, "which theism face an evidential problem of evil?", 1992, Faith and philosophy, vol. 9. P. 47.)

۳. مراد از شر گزاف، شری است که وجودش توجیهی ندارد و ناموجّه می‌نُماید.

4. Pointless.

دلیل ویلیام رو در گزاف دانستن رنج‌هایی از این دست، انکـار هرگونـه تـوجیهی در قبـال آن اسـت؛ وی اظهار می‌دارد هیچ خیر برتری در اینجا نمی‌توان لحاظ کرد. وی می‌گوید: به من نشان دهید کدام خیر برتری در ورای این رنجی که به بچه آهو رسیده است، وجود دارد که برای حصول آن خیر برتر، اجازهٔ ورود این رنـج سخت، بر بچه آهوی مد نظر داده شده است و یا با وارد آمدنِ این درد و رنج، راه بر کدام شر بدتر یا مسـاوی بسته شده است. (Ibid) وی می‌گوید آن موجودی کـه خـداباوران، قـادر مطلـق و خیـر محـض مـی‌خواننـد، می‌توانست از ورود این رنج بر این بچه آهوی بی‌گناه جلوگیری کند و یا حداقل، پس از آنکه آن آهـو گرفتـار رنج شد، مدّت رنج بردن او را کاهش دهد؛ [مثلاً] به این طریق که می‌توانست آن را زودتر بمیراند. (Ibid)

گزارش و نقادی پنج رهیافت به مسئله

ژوزف. جی. لینچ در مقالهٔ «تئودیسه و حیوانات»، همانند برخی دیگر از فلاسفهٔ دین، معتقد به چـالش‌آفرینـی وجود رنج در حیوانات است، به‌گونه‌ای که بیان می‌کند این مسئله به‌صـورتی جـدی، موضـع خـداباوری را بـا چالشی بزرگ، روبه‌رو می‌سازد. (Lynch, 2002: 1)[1] وی برآن است که شاید بتوان پاسخ مناسبی به رنجـی که انسان‌ها می‌کشند، ارائه داد و آن را به‌گونه‌ای توجیه نمود که قدرت مطلق و خیرخـواهی محـض خداونـد خدشه‌دار نشود، اما با همان طریق، نمی‌توان رنج وارده بر حیوانات را قاطعانه و به‌آسانی حل نمود. وی معتقـد است پاسخ‌های ارائه‌شده به مسئلهٔ شر در عالم انسانی، کارکردی در حوزهٔ حیوانات ندارند؛ یا به‌سختی می‌توان کارکرد برخی از پاسخ‌ها را نشان داد: [۱] در رابطه با حیوانات نمی‌توان به‌آسانی گفت کـه آنهـا نیـز همچـون انسان‌ها در قبال رنجی که می‌کشند، سزاوار تحمّل آن رنج هستند [۲] و یا اینکه بگوییم درد و رنج، آنها را از لحاظ اخلاقی پرورش خواهد داد [۳] و اصلاً نمی‌توان به‌آسانی تصور کرد که بـه حیوانـات نیـز در قبـال ایـن رنج‌ها، در آخرت تاوانی داده شود و ... . (Ibid) مهم‌ترین پاسخی که در قبال انسان‌ها درباب مسئلهٔ شر ارائـه می‌شود، مختار بودن آنهاست، و به‌همین علت، برخی مواقع از اختیار خود سوءاستفاده می‌کنند که همین امـر، موجب وقوع رنج بر خود و دیگر انسان‌ها می‌شود؛ اما آیا می‌توان همین سخنان را دربارهٔ حیوانات بیان نمود؟

الف) فرشتگان مطرود؛ عامل رنج حیوانات

سی اس لوئیس[2] در کتاب ***مسئله رنج*** به‌تفصیل راجع به این مسئله سخن گفته است. وی برآن است که فـرود

---

۱. همچنین بنگرید به صفحه ۶۲ از مقالهٔ دیگر ژوزف لینچ با عنوان «موضع هریسون و هیک درباب رنج حیوانـات» بـا مشخصـات کتاب‌شناختی ذیل:.Lynch, "Harrison and Hick on animal pain", ***Sophia***, 1994, Vol: 33, Num 3. P. 62 - 73

۲. سی اس لوئیس در ۲۹ نوامبر سال ۱۸۹۸ در بلفاست ایرلند به دنیا آمد و ۶۴ سال زندگی نمود و در سـال ۱۹۶۳ در انگلسـتان فوت کرد. عمدهٔ آثار وی در زمینهٔ الهیات و ادبیات است. یکی از تأثیرگذارترین کتب وی *مسئله رنج* نام دارد که در آن به‌صورت مفصل این سؤال را که «چگونه خداوندی که مهربان است، اجازهٔ وقوع شرور را می‌دهد؟» مورد بررسی قرار داده است.

آمدن و طرد شدن فرشتگان که ناشی از سوءاستفادهٔ از اختیارشان بود،[۱] تأثیر فراوانی بر وقوع شرور طبیعی در میان انسان‌ها و حیوانات داشت. فرشتگان با قدرتی که دارند و با دخل و تصرفاتی که در طبیعت می‌کنند، موجب می‌شوند انسان‌ها و حیوانات دچار بلاهای مختلف شده و با منحرف ساختن برخی خواسته‌ها، حیوانات را به جان همدیگر می‌اندازند. (Lewis, 1996: 177) جان هیک در کتاب ***شر و خدای خوب*** به دیدگاه جان کالون و سی اس لوئیس اشاره نموده و می‌گوید: «اگر انحرافات وارده ازطرف فرشتگان مطرورد وجود نمی‌داشت، حیوانات همدیگر را شکار نمی‌کردند و انسان‌ها نیز مبادرت به شکار حیوانات نمی‌نمودند.» (Hick, 2010: 315) مطابق با این موضع، رنج وارد آمده بر حیوانات، از جانب فرشتگان مطرود است. فرض کنید موجودات فرشته‌گونهٔ مختاری وجود داشته باشند که چون هبوط کرده‌اند، علیه خدا می‌شورند و نظم عالم را در هم می‌ریزند و در این میان نیز حیوانات رنجور می‌گردند. قائلان به این دیدگاه، معتقدند شر حاصل از اقدام به شکار حیوانات، نتیجهٔ مستقیم هبوط فرشتگان است. این دیدگاه که می‌گوید طبیعت به این طریق، از مسیر اصلی خود منحرف شده، حداقل به دیدگاه جان کالون و همین‌طور در زمان ما به پلنتینگا بازمی‌گردد. پلنتینگا به‌عنوان فردی که وام‌دار آگوستین قدیس است، منشأ همهٔ شرور جهان مشهود را ناشی از سوءاستفاده از اختیارِ موجوداتی مختار ـ همانند فرشتگان و انسان ها ـ می‌داند؛ یعنی هر شری که در عالم هست، به‌خاطر همین سوءاستفاده است. (Gale, 2007: 48)[۲] بنابراین، وقتی به بحث شرورِ موجود در دنیای حیوانات می‌رسیم، همین مورد نیز به اختیار موجودات مختار برمی‌گردد. نقطهٔ قوّت این دیدگاه را می‌توان در این امر دانست که رنج واردشده بر انسان‌ها و نیز بر حیوانات را، ناشی از سوءاستفادهٔ از اختیار می‌داند؛ حال این سوءاستفاده یا ازسوی انسان‌هاست و یا از جانب فرشتگانِ مطرود. امّا نقطهٔ ضعف این دیدگاه واضح است و متالهان و اندیشمندان فراوانی، بنا به دلایل کلامی و الهیاتی آن را رد کرده‌اند. ازجمله کسانی که این نظریه را نقادی نموده است، سوئین‌برن است. وی می‌گوید: «معتقدین به این دیدگاه باید در ابتدا ثابت کنند که این فرشتگان مطرود، وجود دارند.» (Swinburne, 1992: 303 - 304)[۳] لینچ نیز بر این باور است که

---

۱. برای تفصیل دربارهٔ فرشتگان مطرود شاید بهتر باشد به آگوستین رجوع کنیم که می‌گفت: جهان به‌هنگام آفرینش، جهان کاملی بود، تا آنکه خدا موجودات مختار را آفرید. منظور وی از موجودات مختار، فرشتگان و انسان‌ها هستند. این موجودات مختار دو کار می‌توانستند بکنند: یکی اینکه به مافوق خود بنگرند و دیگر آنکه به مادون خود نگاه کنند. فرشتگان به مادون خود نگاه کردند و ازاین‌رو شر زاده شد. هرگاه موجودی به مافوق خود بنگرد، چیزی جز خیر نخواهد دید. شری که از فرشتگان به‌وجود آمد، نه فقط باعث شد که آنها از خداوند جدا بیافتند، بلکه در اصل، آنها از خویشتنِ خود دور شدند که همین امر به‌معنای فرو افتادن در ناکجاآباد یا به‌عبارت ادبی به عدم افتادن بود که همین موجب شد مطرود شوند و این کار آنها درواقع یک گناه بود. (Mathewes, 2004: 246)

۲. این کتاب در نکوداشت آلوین پلنتینگا به چاپ رسیده است.

۳. این مقاله تحت عنوان «natural evil» در کتابی به ویرایش مایکل پترسون با عنوان « selected readings about The problem of evil» به چاپ رسیده است. مقالهٔ مذکور در کتاب ***ماه فلسفه***، شماره ۳۸ توسط طاهره قشقایی، ترجمه و چاپ شده است.

خداوند قادر مطلق، نمی‌تواند از زیر بار این مسئولیت در قبال رنجی که به حیوانات می‌رسد، شانه خالی کند، زیرا رنجی که ازطرف برخی مخلوقات به مخلوقات دیگر می‌رسد، تحت قدرت آفریننده صورت پذیرفته است. بسیار ناعادلانه است که مخلوقات بی‌گناه، به جرم موجودات دیگر رنج بکشند. این دیدگاه در این مورد چیزی برای گفتن ندارد. (Lynch, 2002: 2)

در این رویکرد به عامل خارجی پدید آمدن رنج و درد حیوانات توجّه شده است. رویکرد نخست را می‌توان نوعی رویکرد تبیین‌محور به موضوع دانست؛ و حال آنکه در این موضع ما در مقام توجیه مسئله هستیم؛ به‌عبارت دیگر در این رویکرد صرفاً عامل بیرونی رنج حیوانات بیان شده است، آن هم عاملی که اثبات کردن آن بسی دشوار است. بررسی مسئلهٔ شر در حیوانات در مرحله‌ای فراتر از این است که این رنج از جانب چه موجوداتی است. به‌عبارت دیگر، مسئلهٔ کلّی ما، چگونگی توجیه نمودن مسئلهٔ شر در عالم حیوانات است؛ همچنان‌که مشاهده نمودیم، برخی از منکران خدا، این امر را در ردیف دلایل نفی خدا اخذ می‌کنند. ازسوی دیگر، پیش‌نهادهٔ اختیار و سامان‌دهی نظریه‌ای براساس آن، نظیر نظریهٔ پلانتینگا درمورد انسان‌ها، احتمالاً راه به جائی ببرد؛ اما درمورد حیوانات، چون اختیار، از آن خود حیوانات نیست، دشوارگی نظریه فوق روشن می‌شود.

ب) نفی ادراک و شعور در حیوانات

همان‌طور که اشاره کردیم، سخن گفتن از درد و رنج، زمانی معنا می‌یابد که ادراک و شعوری درکار باشد. موضع دوم که ازسوی افرادی نظیر پیتر هریسون[1] مطرح شده است، دقیقاً انگشت اشارت بر این نکته نهاده و وجود هرگونه ادراکی را در حیوانات انکار می‌کنند. (Harrison, 1991: 38)[2] هریسون در مقاله‌ای تحت عنوان «دادباوری و رنج حیوانات» به نظریهٔ دکارت رجوع کرده و می‌گوید: «دکارت نیز در قرن هفده می‌گفت حیوانات همچون دستگاه‌ها هستند که هیچ‌گونه ادراک و هوشیاری ندارند؛ یعنی هیچ درکی از صداها، بوها و خصوصاً رنج‌ها ندارند. دکارت منکر حیّ بودن حیوانات نبود، بلکه می‌گفت آنها هوشیاری ندارند. در دیدگاه دکارت حیوانات در ردیف درختان بودند، با این تفاوت که می‌توانند از مکانی به مکان دیگر تغیر موضع دهند.» (Ibid, 1989: 79) لینچ در مقالهٔ «آیا رنج وارده بر حیوانات درک می‌شود؟» می‌گوید موضع هریسون را می‌شود موضع یا نگرشی دکارتی[3] نامید. (Lynch, 1994: 1) در این صورت، با مطرح نبودن وجود ادراک و شعور، دیگر جائی برای گفتار از شر نخواهد بود. درد و رنج و به‌طورکلی شر، ارتباط مستقیم

1. Peter Harrison.

۲. لینچ در مقالهٔ «موضع هریسون و هیک درباب رنج حیوانات» می‌گوید: هریسون معتقد است که از میان موجودات، این فقط انسان‌ها هستند که رنج را درک می‌کنند. در نظر هریسون، حیوانات فقط حسّاس هستند؛ ولی به رنجی که به آنها می‌رسد، آگاه نیستند. (lynch, 1994: 63) در نظر هریسون با سه دلیل می‌توان نشان داد که حیوانات همچون انسان نبوده و رنجور نمی‌شوند: ۱. شباهت رفتاری حیوانات با انسان‌ها، ۲. شباهت ساختار عصبی، ۳. برتری تکاملی. (ibid: 64)

3.Cartesian attitude.

با ادراک موجود طبیعی داشته و در صورتی که امری ناملائم به آستانهٔ آگاهی و ادراک آن موجود برسد، او متألّم و دردمند می‌شود؛ امّا درصورتی‌که حتی این درد و رنج بر آن موجود وارد آید، اما آن موجود، به ادراک آن نپردازد، سخن گفتن از درد و رنج و به‌طورکلی شر، وجهی نخواهد داشت. مطابق این دیدگاه، حیوانات، ذی‌شعور نیستند و ازاین‌رو واقعاً درد و رنج را نمی‌فهمند. اگر واقعاً حیوانات به درد و رنج آگاه نیستند، در آن صورت رنجی هم نمی‌بردند و از همین رهگذر نیز شری وجود ندارد که مسئله‌ای علیه وجود خداوند به‌شمار آید. هریسون[۱] بر آن است که حیوانات آگاه به رنج نیستند. دیدگاه رقیب وی، بر آن است که حیوانات رنج می‌کشند، زیرا از خود، رفتارهایی نشان می‌دهند که بسیار شبیه رفتارهایی است که ما انسان‌ها در موقع رنجور شدن ابراز می‌کنیم. همین رفتارهای مشابه، به‌خوبی به ما می‌نمایانند که آنها درد می‌کشند. (Lynch, 2002: 3) پاسخ هریسون این است که اگر ما رُبات [آدم آهنی]هایی بسازیم که وقتی ضربه‌ای بر آنها وارد می‌آوریم، آنها نیز همان حرکاتی را نشان دهند که انسان‌های واقعی و حیوانات ابراز می‌کنند، آیا در این صورت باز هم می‌توان گفت که آنها نیز احساس درد و رنج می‌کنند؟ افزون بر آن، در بسیاری از مواقع، وقتی دردی بر حیوانات می‌رسد، خود را جمع نمی‌کنند و حرکاتی از خود نشان نمی‌دهند که دالّ بر رنج کشیدن باشد. (Harrison, 1991: 26 - 27)

اینجاست که جواب دادن به هریسون دشوار می‌گردد و با پذیرفتن پاسخ هریسون، دیگر جایی برای بحث و جدل دربارهٔ مسئلهٔ شر باقی نمی‌ماند؛ زیرا اصلاً رنجی در کار نیست که خیرخواهی خدا زیر سؤال رود. نظر لینچ این است که سخن هریسون به این دلیل که ادعایی را مطرح کرده، امّا خود او نیز دربارهٔ ادعایش استدلال قوی‌ای ندارد، مورد قبول نیست. همان‌گونه که او در مقابل افرادی که می‌گویند حیوانات رنجور می‌شوند، طالب شواهد قوی است، به‌همین طریق نیز باید از خودِ هریسون درباب اینکه حیوانات هیچ رنجی نمی‌کشند، شواهدی خواست تا نشان دهد که حیوانات واقعاً رنجی نمی‌کشند. (lynch, 2002: 2 - 3) هریسون در مقالهٔ «خدا و نفوس حیوانات» معتقد است موضعی که وی اتخاذ نموده، مقبول و معقول است؛ زیرا یک موضع، با داشتن دو شرط از ناکامی و ناکارآمدی مبری می‌شود: یکی اینکه آشکارا غلط نباشد و دیگر آنکه از موضع های رقیب عقب نماند و تبیینی هم‌رتبه و هم‌پایهٔ با آنها ارائه دهد. او معتقد است که نظریهٔ وی واجد هر دو شرط بوده و تبیینی عالی ارائه می‌دهد. (Harrison, 1996: 70)

از هریسون باید پرسید آیا درست است که چون حیوانات زبانی ندارند که احساس درد و رنجشان را به ما بگویند، ما نیز نتیجه بگیریم که حیوانات هیچ رنجی نمی‌برند؟ انسان‌ها وقتی که رنجور می‌شوند، می‌گویند

---

۱. پیتر هریسون در زمرهٔ متفکرانی است که مطالعات فراوانی در حوزهٔ علوم طبیعی، دین و فلسفه انجام داده است و سالیان متمادی در دانشگاه Bond در استرالیا به تدریس پرداخته و از سال ۲۰۰۷ در دانشگاه آکسفورد به تدریس تاریخ و الهیات مشغول است. دغدغهٔ اصلی وی مربوط به موضوعاتی است که در میان علوم طبیعی و دین مورد مناقشه اند. از آثار وی می‌توان به موارد زیر اشاره نمود: الف) کتابِ همراه علم و دین (۲۰۱۰)، ب) هبوط آدم و مبانی علم (۲۰۰۷)، ج) کتاب مقدس، پروتستانتیسم و اوج گرفتنِ علم طبیعی (۱۹۹۸)، د) دین و ادیان در دورهٔ روشنگری (۱۹۹۰).

که درد و رنجی می‌کشند، اما حیوانات با رفتارشان به ما می‌فهمانند که رنجی بر آنها وارد آمده است. برای آنکه مطلب ایضاح شود، حیوانی را در نظر بگیرید که فردی خاص چندین‌بار پیاپی به او رنج‌های سختی وارد آورده است. این حیوان در هنگام دیدن آن فرد، عکس‌العمل خاصی نشان می‌دهد؛ یا حیوانی را در نظر آورید که به‌هنگام عبور کردن از محل خاصّی، از حیوان دیگری همچون مار آسیب دیده است. وقتی که همان حیوان دوباره از آن مکان عبور می‌کند، عکس‌العمل خاصّی بروز می‌دهد. این علامت آن است که حیوانات درک و آگاهی دارند و موجودی که درک و آگاهی دارد، رنجور نیز می‌شود.

بنابراین، عکس‌العمل‌هایی که حیوانات نسبت‌به عوامل محیطی خویش نشان می‌دهند، می‌تواند ناقض گفتهٔ هریسون باشد. ازسوی دیگر باید از معیارهای تحقّق ادراک پرسید: حداقل نشانه‌های تحقق ادراک در موجودات عالم طبیعی چیست؟ مطابق با یک تقسیم‌بندی فلسفی، ادراک به حسی، خیالی، وهمی و عقلی قابل طبقه‌بندی است. با التفات به این امر و مطابق با گفته‌های برخی فلاسفه، سه ادراک نخست درمورد حیوانات نیز تحقق دارد. مسئلهٔ دیگری که باید روشن شود، پرسش از نوع ادراک و رتبهٔ آن به‌هنگام سخن گفتن از مسئلهٔ شر است: آیا امری ناملائم بر آستانهٔ آگاهی موجودی در عالم طبیعی برسد ـ آگاهی لابه شرط، هر نوع ادراکی ـ سخن گفتن از شر مطرح می‌شود؟ یا نوع خاصی از آگاهی و ادراک مورد نظر است؟

ج) دگرگونی در ماهیت شر واردآمده بر حیوانات

مطابق با این نگرش، میان رنج و درد باید تفکیکی قائل شد. یک موجود برای دردمند شدن، سامانهٔ پیچیده‌ای را نیاز ندارد؛ اما رنج بردن، در سطحی فراتر از دردمند واقع شدن است و بدین‌سان آن موجودی رنجور می‌گردد که از سیستم نسبتاً پیچیده‌تری برخوردار باشد. جان هیک با قائل شدن به این امر، شر در حوزهٔ حیوانات را به‌معنای دردمندی آنها دانسته است. جان هیک در کتاب ***شر و خدای خوب***، همین تفکیک را بیان نموده است (۳۱۰). پیتر هریسون در مقالهٔ «دادباوری و رنج حیوان» به دیدگاه هیک اشاره می‌کند که حیوانات در مقایسه با انسان‌ها متحمل رنج نمی‌شوند، بلکه درد را احساس می‌کنند؛ درد متفاوت از رنج است (Harrison, 1989: 85)[۱] حیوانات در سنجش با انسان‌ها دارای سیستم پیچیده‌ای نیستند؛ اما قوت درک و آگاهی آدمی که موجب بروز رفتار پیچیده‌ای در انسان است، مصحّح اطلاق رنج بر انسان می‌شود؛ هرچند روشن است موجودی که در سطحی بالاتر از امور مختلف رنجور است، از اموری نیز دردمند می‌شود. با در نظر داشتن این امر، شر در عالم حیوانات، به پیچیدگی و نیز سختی و دشخوارگی شر در عالم انسان‌ها نیست؛ بلکه تنها چیزی که در عالم حیوانات می‌توان درباب آن سخن راند، در سطحی نازل‌تر از شر حوزهٔ انسانی است. نتیجهٔ این امر آن است که درد واردآمده بر حیوان به آن بدی‌ای که می‌نُماید، نیست. بنابراین، این

---

۱. همچنین ر.ک: lynch, "Harrison and Hick on God an animal pain", Sophia. 1994: p. 68.

دیدگاه، منکر وجود شرور در عالم حیوانی نیست؛ بلکه تفسیر و تفکیک دیگری از ماهیت شر، جدای از شر در عالم انسانی ارائه می‌کند. جان هیک درباب دیدگاه خود سه ایده یا اصل را ارائه می‌دهد: ایدهٔ اول، درد و رنج نسبی‌اند. دوم، درد متمایز از رنج است. و سوم، هدف از آفرینش حیوان این است که خداوند توسط آنها طرحی و تدبیری برای تسکین آدمی اندیشیده است. (Hick, 2010: 313)

هیک می‌گوید: شواهد زیادی است که در طبیعت، درد فراوانی وجود دارد، اما رنج یک تجربهٔ خاصّ و متمایزی است که از تجربهٔ انسان‌ها به‌دست می‌آید. وی می‌گوید برای درک رنج، باید یک موجود خاصّ، هوشیاری و آگاهی پیچیده‌تری داشته باشد که این آگاهی پیچیده در حیوانات وجود ندارد. هیک معتقد است که خودِ درد، فی نفسه شر است، اما رنج در مرتبه‌ای بالاتر قرار دارد و درد در مقایسه با رنج، یک حالت روانی ساده است. برای رنج کشیدن باید یک شخص، حالات روانی و باورها و امیال خاصی داشته باشد، اما درد کشیدن مستلزم این امور پیچیده نیست؛ به‌همین علت درد در مرتبه‌ای سطحی قرار دارد. ممکن است شما درد بکشید و بعداً در مرتبه‌ای بالاتر این درد ساده، تبدیل به یک رنج شود و همین‌طور ممکن است که یک موجود رنجور شود، بدون اینکه دردی فیزیکی در کار باشد. بنابراین، آن موجودی که مستعد تحمّل درد باشد، ولی مستعد رنج کشیدن نباشد، احتمالاً آسوده‌تر از آن موجودی است که هم مستعد درد کشیدن است و هم مستعد رنجور شدن. در اثر رنج کشیدن، انسان از لحاظ درونی و روحی آشفته می‌شود؛ مثلاً فردی که معشوق خود را از دست می‌دهد، درد جسمانی‌ای متحمل نمی‌شود، بلکه متحمل رنج فراوان می‌شود. (Hick, 2010: 313)

با توجه به دیدگاه جان هیک، رنج شر قوی‌تری است، و از آنجا که حیوانات از لحاظ آگاهی، ضعف نسبی دارند، دچار رنج نمی‌شوند. هرچند خود درد نیز شر است، اما به‌لحاظ ابزاری خیر محسوب می‌شود؛ زیرا درد با هشدار دادن به موارد خطرناک، شرایطی را برای آن موجود زنده مهیا می‌سازد که او بتواند زنده بماند و یا از خطرات بگریزد و ... . (Lynch, 2002: 5)

از سخنانی که گفته شد، می‌توان فهمید که جان هیک، تحقق درد و ادراک آن در حیوانات را لازمهٔ وجودی آنها دانسته است. وی بر آن است که اگر حیوانات استعداد درک درد را نداشتند، در آن صورت آنها اصلاً حیوان نمی‌بودند. پس اگر از خدا بپرسیم که چرا درد را برای حیوان آفریدی؟ این سؤال مساوی خواهد بود با این پرسش که از خدا بپرسیم: چرا اصلاً حیوان را آفریده است؟ از یک‌سو جان هیک می‌گوید وجود حیوانات این‌گونه است که آنها برای انسان آفریده شده‌اند و ازسویی دیگر می‌گوید حیوانات آفریده شده‌اند تا انسان‌ها به آنها بنگرند و ببینند که حیوانات از لحاظ معرفتی و آگاهی در مرتبهٔ پائین‌تری از آنها قرار دارند و از همین رهگذر خودِ این انسان‌ها دریابند که آنها نیز در یک فاصلهٔ معرفتی، از آفرینندهٔشان خلق شده‌اند و از این طریق تسکینی بیابند و بیشتر و بهتر متوجه این فاصلهٔ معرفتی شوند.

این دیدگاه نیز مشکلات خاصّ خود را دارد؛ به‌عبارت دیگر، سؤالاتی بی‌پاسخ می‌ماند: ۱. چرا باید درد، عاملی برای بقای حیوان باشد؟ ۲. ملاک تفکیک درد و رنج چیست؟ ۳. هیک بر آن است که اگر از خدا

بپرسیم چرا درد را برای حیوان آفریدی؟ این سؤال مساوی خواهد بود با این پرسش که چرا اصلاً حیوان را آفریدی؟ اما می‌توان در رهیافت هیک مناقشه کرد و گفت این مطلب، توانائی حلّ مشکل دردمندی حیوانات را ندارد. سؤال این است که چرا حیوانات باید درد بکشند؟ و این درد با توجّه به مبانی مطرح‌شده در قسمت آغازین مقاله، چگونه قابل توجیه است؟ هیک، دردمندی حیوانات را لازمهٔ هستی آنها دانسته است؛ به‌همین منوال می‌توان اظهار داشت که رنجوری انسان‌ها در این دنیا نیز از لوازم حیات انسانی بر این کرهٔ خاکی است. و این امر نمی‌تواند توجیه‌کنندهٔ شر، در هر دو حیطه باشد. ۴. حتی با پذیرش گفته‌های هیک، باز اشکال پاسخ داده نمی‌شود؛ درد وارده بر حیوانات، هرچند در سطحی به موازات ادراک و آگاهی خودشان، چگونه قابل توجیه است؟

د) بی‌اعتنایی خداوند نسبت‌به درد و رنج‌های وارده بر حیوانات

دیدگاه چهارم با تفکیک اوصاف غیر جسمانی خدا از اوصاف متعلق به عالم جسمانیت، که شامل انسان و حیوان است، از منظری دیگر به مسئله می‌نگرد. مطابق این دیدگاه، دامنهٔ اوصاف هر مرتبهٔ موجودی که خاصّ آن موجود و مرتبهٔ آن بوده و تعلقی به همان موجود داشته، ادراک و به‌تبع آن دغدغه‌مندی آن موجود را نشان می‌دهد.

این دیدگاه، که از جانب افرادی چون پیتر گیچ[1] اتخاذ شده، بر آن است که هرچند خداوند خیر است، اما دغدغه‌مند درد و رنج‌هایی که به حیوانات می‌رسد، نیست. او بر این عقیده است که خداوند غیر جسمانی است و ازاین‌رو، آن صفاتی را که موجودات جسمانی متصف به آنهایند، ندارد؛ یعنی خداوند نمی‌تواند اغوا شود، شجاعت نشان دهد و ... . اما از این سخنان نمی‌توان نتیجه گرفت که خداوند عفیف است و یا ترسوست. ما انسان‌ها و همین‌طور حیوانات چون جسمانی‌الوجودیم. ازاین‌رو، متصف به صفاتی جسمانی هستیم و به‌همین خاطر در قبال رنجی که بر حیوانات می‌رسد، ابراز دلسوزی می‌کنیم، امّا خداوند دارای این اوصاف نیست و دلسوزی‌ای در قبال درد و رنجی که بر حیوانات می‌رسد، ابراز نمی‌دارد؛ ولی این به آن معنا نیست که او نامهربان و دلسنگ باشد و از خیریت او بکاهد. (lynch, 2002: 7)[2] پیتر گیچ در کتابش تحت عنوان ***مشیت الهی و شر*** چنین می‌گوید: «یکی از فضیلت‌هایی که به‌ظاهر، خدا بی‌بهره از آن است، فضیلت مهرورزی در قبال بروز رنج‌هاست ... خدا موجودی همانند ما انسان‌ها نیست و قوانین حاکم بر طبیعت را دستکاری نمی‌کند، تا از این طریق مانع بروز و ورود رنج‌ها بر حیوانات شود، و از این امور لازم نمی‌آید که مهرورزیِ خدا زیر سؤال رود». (Geach, 1977: 79 - 80)

---

۱. پیتر گیچ (Peter Geach)در زمرهٔ فیلسوفان معاصری است که در زمینهٔ تاریخ فلسفه، فلسفهٔ منطق و نظریه هویت، تحقیق نموده‌اند. وی از سال ۱۹۵۱ تا ۱۹۶۶ در دانشگاه بیرمنگهام و از ۱۹۶۶ تا ۱۹۸۱ در دانشگاه لیدز به تدریس فلسفه پرداخت. وی را می‌توان یکی از بنیان‌گذاران تومیسم تحلیلی نامید ـ هرچند در آثار الیزابت آنسکوم نیز شمه‌ای از این رویکرد مشهود است ـ که درپی ممزوج نمودن رهیافت تحلیلی و تومیستی هستند. وی توجه ویژه‌ای به آفرینش انسان و حیوان دارد.

۲. همچنین ر.ک: مقالهٔ God and animal pain، نوشتهٔ Brian Scarlett، مجلهٔ Sophia, Vol 42, No 1, May 2003, p. 65.

نقادی لینچ نسبت‌به رهیافت گیچ در قالب مثالی بیان می‌شود که در آن با وجود پذیرش تفاوت ساختاری موجودات، درک و آگاهی آنها نسبت‌به وجود رنج و درد در موجودات مختلف و نه لاجرم آگاهی بنیادین آنها از ماهیّت آن درد و رنج، لحاظ گردیده است. مثالی که لینچ ارائه می‌دهد، چنین است: فرض کنید موجودات فضایی خاصی به زمین می‌آمدند که این موجودات، ساختار کاملاً متفاوت با ساختار انسان‌ها داشته و هیچ ادراکی از رنج‌هایی که بر انسان وارد می‌آید، نداشتند و یا یک درک بسیار سطحی و اندک از رنج‌هایی که ما متحمل می‌شویم، داشتند؛ بااین‌حال نسبت بدین امر آگاهی داشتند که انسان از رنج‌ها و دردهایی که بدو می‌رسد، بیزار است. در آن صورت این موجودات فضایی از وارد آوردن درد و رنج بر ما خودداری می‌کردند؛ چون می‌دانستند که ما از این رنج‌ها بیزاریم و اگر علی‌رغم آگاهی از این بیزاری، دردی بر ما وارد می‌آوردند، در آن صورت ما می‌توانستیم به‌حق آنها را ظالم بنامیم، اما نه به این خاطر که آنها، ساختارشان با ما فرق می‌کند، بلکه به این خاطر که آنها، علی‌رغم آگاهی از بیزاری ما از آن رنج‌ها، باز هم درد و رنجی بر ما وارد می‌آورند. (lynch, 2002: 7)

خداوند عالم مطلق است و به همه‌چیز آگاه هست و ازاین‌رو، می‌داند که رنجی که به حیوانات و انسان‌ها می‌رسد بد است و انسان‌ها و همین‌طور حیوانات از این رنج‌ها بیزارند و خواهان آن نیستند که دردی متحمل شوند؛ پس از همین رهگذر، اولاً: از آنجایی که عالم مطلق است؛ و ثانیاً: از آنجایی که می‌داند رنج وارده بر انسان‌ها و حیوانات بد است، پس اگر بخواهد وقوع شر را بر موجودات روا بدارد، در آن صورت می‌شود خیرخواهی او را زیر سؤال برد. ازسوی دیگر، ادعای گیچ، در ارتباط خدا با شرور واردآمده بر حیوانات، با ارتباط خدا با شرور واردشده بر انسان‌ها، نقض می‌شود.

هـ) رهیافت سوئین‌برن: معرفت‌زا بودن شرور وارده بر حیوانات

اساس دیدگاه سوئین‌برن، تاکید بر معرفت‌زائی شرور واردآمده به حیوانات در عالم خودشان است. وی با پذیرش تحقّق داشتن ادراک و شعور در حوزهٔ حیوانات نسبت‌به مسئلهٔ حاضر موضع‌گیری می‌نماید. سوئین‌برن بر این عقیده است که در قبال عالم خاکی و موجودات حاضر بر روی آن، تمشیت الهی به دو صورت جاری است: برخی از اغراض نیکِ الهی متوجه همهٔ مخلوقات و ازجمله انسان‌هاست که به آن مشیت عامّ الهی می‌گویند و برخی از آن اغراض نیز متوجه اشخاصی خاصّ می‌شود ـ خداوند در قبال من، اغراض و مقاصدی خاصّ دارد و برای شما هم اغراض خاصّ دیگر ـ که به این نوع از مشیت، مشیت خاصّ الهی گفته می‌شود. (Swinburne, 2003: ix)

ازجمله موجودات، حیوانات هستند که مشمول مشیت عامّ الهی می‌گردند. حیوانات برای خود دارای حقوقی هستند و بر همین اساس، انسان‌ها حق ندارند به هر طریقی که خواستند با آنها رفتار نمایند. در دنیای خاکی، ورود درد و رنج، محدود به انسان‌ها نمی‌شود، بلکه حیوانات نیز از این درد و رنج‌ها آزرده‌خاطر می‌شوند و انسانِ جستجوگر و اندیشه‌ور وقتی رنجور شدن حیوانات را می‌نگرد، به‌حق می‌تواند این سؤال را بپرسد که

از چه روی، حیوانات نیز به این رنج‌ها مبتلا می‌گردند؟ آیا حیوانات مستحقّ این همه درد و رنج هستند؟ آیا شری که به حیوانات می‌رسد، گزاف نیست؟ چه توجیهی می‌توان برای این‌گونه موارد ارائه نمود؟ سوئین‌برن نیز ازجمله متفکرانی است که دغدغه‌مند این مسئله بوده و در آثار خویش حساسیّت خود را به این مسئله نشان داده است.[۱] (Swinburne, 2003: 217 - 219) جان هیک می‌گوید: «ازجمله نقاط قوت و تحسین‌برانگیز دیدگاه‌های سوئین‌برن، این است که وی بیشتر از دیگر قائلان دادباوری، به مسئلهٔ رنج حیوانات توجّه نشان داده و کراراً بر این مسئله تأکید نموده است». (Hick, 2000: 60)

سوئین‌برن بر این عقیده است که حیوانات در سطحی پایین‌تر از مرتبهٔ انسان‌ها هستند و درجهٔ آگاهی آنها نیز نسبت‌به همدیگر متفاوت است. اما به‌هرحال، دارای حقوقی خاصّ برای خود هستند و انسان‌ها حق ندارند آنها را آزار و اذیت کنند، و اقدام به این عمل، خود یک شر اخلاقی است. (Swinburne, 2003: 92) وی بر این عقیده است که بروز شرور طبیعی در حیوانات نیز همچون انسان‌ها باعث بروز احساسات متعالی می‌گردد و بر ناظر آنها نیز احساسات خیرخواهانه و اثربخش برجای می‌گذارد. به‌عنوان مثال شیری را در نظر بگیرید که زخم شدیدی برداشته است، اما بااین‌حال شجاعانه برای آنکه زنده بماند، تلاش می‌کند؛ و همین‌طور گوزنی که در معرض شکار شدن به‌دست شیرها قرار گرفته، شجاعت به‌دست می‌آورد تا از دست آنها بگریزد، نه آنکه به محض دیدن شیرها بر جای خود متوقف مانده و بلرزد. حتی در اکثر مواقع گوزن‌ها وقتی که می‌بینند فرزندانشان در خطر شکارچیان هستند، خود را طعمهٔ آنها قرار می‌دهند تا بدین‌وسیله خطر را از فرزندانشان دور نگه دارند. این سخن درمورد بسیاری از پرندگان نیز صدق می‌کند. (Ibid: 171 - 173) اینها نمونه‌هایی از بروز احساسات خیرخواهانه در خود این حیوانی است که در معرض رنج‌ها و شرور قرار گرفته است. اما برای حیواناتی که ناظر رنج حیوانات دیگر هستند نیز، احساساتی ارزشمندی بروز می‌نماید. به‌عنوان مثال، آتش‌سوزی جنگل را که ویلیام رو بیان داشت، دوباره در نظر بگیرید. رویهٔ جبرگرایانهٔ طبیعت باعث می‌شود تا هر چیزی که در معرض آتش قرار گیرد، بسوزد؛ چه انسان باشد و چه حیوان و چه گیاه. حال حیواناتی که نظاره‌گر سوختن برخی حیوانات هستند، در قبال بچه‌های آن حیوانات، احساسات دلسوزانه از خود نشان می‌دهند. به‌عنوان مثال، آهوهای دیگر، می‌توانند بچه آهوهایی که والدین خود را از دست داده‌اند، به فرزندی قبول کنند و از آنها مراقبت نمایند و حتّی مجالی برای خود این بچه آهویی که والدین خود را از دست داده است، فراهم می‌آید که با شجاعت برای بقای خود بجنگد و خود را برای مواجهه با سختی‌ها و خطرات آماده کند. (Ibid: 172)

سوئین‌برن معتقد است در بروز رنج ها بر حیوانات، خیر برتری نهفته است؛ و آن عبارت است از حصول معرفت برای دیگر حیوانات؛ به این صورت که حیوانات وقتی می‌بینند که دیگر حیوانات در آتش می‌سوزند، به رنج‌آور بودن آتش، معرفت می‌یابند؛ و آگاه می‌شوند که در آتش، یک خطر جدی وجود دارد و به‌همین دلیل

---

۱. همچنین ر.ک: The existence of God، صفحهٔ ۲۳۶، سال ۲۰۰۴؛ و مقالهٔ natural evil، سال ۱۹۹۸.

خود و فرزندان خود را از آتش دور نگه می‌دارند. (Ibid) وی دربارهٔ خورده شدن یک حیوان توسط حیوانی دیگر، بر این عقیده است که این عمل یک عمل طبیعی است و شر طبیعی محسوب نمی‌شود:

> به‌نظر من وقتی حیوانی، حیوان دیگر را می‌خورد ـ هرچند حیوان مأکول رنج سختی را متحمّل می‌شود ـ نباید آن را یک شر طبیعی بدانیم. کشته شدن و خورده شدن یک حیوان به‌دست حیوانی دیگر، همان‌قدر طبیعی است که همین حیوانِ مأکول، در همان لحظه توسط حادثهٔ دیگری از پای درآید. از آنجا که در دنیای حیوانات اصول اخلاقی وجود ندارد، به‌همین خاطر اعمالی که انجام می‌دهند، به‌هیچ‌وجه جنبهٔ اخلاقی ندارد؛ به‌همین خاطر کشته شدن یک حیوان به‌دست حیوانی دیگر، واقعه‌ای است بر وفق نظم و روالِ قواعد جهان مثل بیماری‌ای که گریبان‌گیر حیوان شده باشد. (Ibid)[1]

این بخش از سخنان سوئین‌برن، نوعی ناسازگاری با گفتار گذشتهٔ وی را تداعی می‌کند. چراکه با توجه به این سخنان، احساسی همچون حس شجاعت در گوزن، برای حفظ جان فرزندانش از طریق طعمه قرار دادن خود، وجهی نخواهد داشت. در قطعات قبلی، رویهٔ بحث سوئین‌برن، وجود نوعی رابطهٔ اخلاقی در میان حیوانات را به ذهن متبادر می‌نمود. اما به‌نظر می‌آید این امور، برخواسته از طبیعت و غریزهٔ آن حیوانات باشد. معرفت‌زا انگاری وجود شرور برای حیوانات، با انگارهٔ غریزی و براساس طبیعت عمل نمودن آنها سازگاری ندارد.

وی می‌گوید باید در جهان برخی از آهوها و برخی حیوانات بسوزند و برخی از غزال‌ها نیز باید به‌دست ببرها و یا حیوانات گوشتخوار دیگری کشته شوند، تا دیگرِ آهوها و غزال‌ها بیاموزند که از آتش و ببرها دوری جویند؛ چون از جانب اینها برای آنها خطری جدّی وجود دارد. چرا غزال‌ها از حیوانات دیگر مثل گورخرها و خرگوش‌ها و غیره نمی‌گریزند؟ جواب سؤال این است که این حیوانات از طریق مشاهده دریافته‌اند ـ معرفت کسب نموده‌اند ـ که از جانب برخی حیوانات، خطری متوجّه آنهاست و از جانب برخی خطری متوجه آنها نیست. (Ibid: 189)

ازجمله خیرهایی که از وارد آوردن رنج بر حیوانات به‌دست می‌آید، این است که انسان‌ها در بسیاری از موارد برای آنکه به تأثیر داروها علم بیابند، آن را بر روی حیوانات آزمایش می‌کنند. حتی انسان‌ها برای اولین‌بار حیوانات را به فضا فرستادند. به‌نظر سوئین‌برن هرچند انسان‌ها حقّ انجام چنین کارهائی را ندارند، ولی بحث تفصیلی درباب اینکه آیا انسان‌ها اجازهٔ این کارها را دارند یا نه، به فلسفهٔ اخلاق مربوط می‌شود و باید در آنجا بحث شود و نکته‌ای که مورد نظر ماست، این است که از این موارد معرفتی برای انسان‌ها حاصل می‌آید. (Ibid: 190)

دیدگاه کلی سوئین‌برن دربارهٔ مسئلهٔ شر، آن است که شرور طبیعی با بروزشان خیرهای بیشتری درپی می‌آورند؛ بروز شرور، باعث معرفت اندوختن موجوداتی می‌شود که تحت تأثیر این شرور واقع می‌شوند؛ خواه این

---

۱. همین‌طور ر.ک: مقالهٔ سوئین‌برن با مشخصات زیر: (خصوصاً صفحات ۳۰، ۳۵ و پاورقی شماره ۱۷ از این مقاله)
Swinburne, Richard (1996). Some Major Strands of Theodicy. (The Evidential Argument from Evil), Howard - Snyder, Daniel, Indiana University Press, P. 30 - 49.

موجودات انسان باشند و خواه حیوان. مشاهدهٔ شرور به مشاهده‌گران، این امکان را می‌دهد که یاد بگیرند چگونه خود را از شرور دور نگه دارند. اما اشکال عمدهٔ این دیدگاه، آن است که درباب انسان، تا حدی چنین گفتاری بر مسیر صواب است؛ امّا راجع به حیوانات، با توجّه به عملکرد غریزی آنها، این کلام، نارسائی‌هائی خواهد داشت. ازسوی دیگر، اشکالی دیگر بر حرف وی وارد است: با توجه به دیدگاه او هرچه شرور در عالم بیشتر باشد، خیرها و معرفت‌اندوزی‌ها نیز فراوان‌تر خواهد بود، لیکن این درست نیست و با خیرخواهی خداوند موافق نخواهد بود.

مارک مالر در مقاله‌ای با عنوان «حیوانات و مسئلهٔ شر در دادباوری‌های جدید» بر سخن سوئین‌برن مبنی‌بر اینکه حیوانات باید به رنج‌ها گرفتار آیند تا از این رهگذر، حیوانات دیگر، دوری جستن از آتش را بیاموزند، نقدی را به‌صورت زیر وارد می‌آورد:

> واقعیت این است که آهوها و حیوانات دیگر توسط غریزه‌هایشان است که از آتش دوری می‌جویند و ضرورتی ندارد که شاهد مرگ‌ومیر گوزن‌ها و آهوهای دیگر در آتش باشند. (maller, 2009: 304)

وی در توضیح مطلب می‌گوید ما در بسیاری از مواقع، شاهد آن هستیم که حیوانات درمورد زلزله‌ها و دوری از صخره‌ها، خودشان آگاهی دارند و ضرورتی در این نیست که خودشان به درد و رنج‌های حاصل از سقوط از صخره‌ها دچار شده و یا شاهد سقوط دیگر آهوها از صخره‌ها شوند و معرفت کسب نمایند. وی در این زمینه به نتایج مشاهدات علمی‌ای که از مطالعهٔ رفتارهایی که حیوانات اهلی از خود نشان می‌دهند، استناد می‌کند. (Ibid) وی می‌گوید اگر همان سخنی را که از سوئین‌برن ذکر کردیم درباب انسان‌ها بگوییم، سخن وی صحیح است و انسان‌ها از طریق مشاهدهٔ رنجور شدن دیگر انسان‌ها و حیوانات، می‌آموزند که از آتش و امثال آن، دوری جویند. ولی این سخنان در دنیای حیوانات هیچ وجهی ندارند و در این موارد حیوانات، نه می‌توانند معنایی از درد و رنج دریابند و نه می‌توانند به آن درد و رنج‌ها معنا ببخشند؛ زیرا آنها دارای عقاید و باورها نیستند و به‌همین دلیل نمی‌توانند رنج واردآمده را بسنجند و معانی‌ای همچون شجاعت را از آن دریابند. ازدیگر سوی، نفوس حیوانات به‌صورتی آفریده نشده که رو به‌سوی خداوند ترقّی نموده و عروج به عالم بالا نماید. (Ibid: 304 - 305)

جان هیک نیز اشکال مشابهی بر سوئین‌برن مطرح می‌کند و می‌گوید: سوئین‌برن حالات و توانایی‌های درونی و ذهنی یک انسان را مثلاً بر یک شیر باز می‌تاباند؛ ولی این، غریزهٔ یک شیر است که آن را وامی‌دارد تا برای ادامهٔ حیات خود تلاش نماید و درمورد گوزن نیز این غریزهٔ اوست که او را وامی‌دارد تا هنگامی که در معرض خطر شکار شدن قرار گرفته، شجاعت فرار کسب نماید و از این‌گونه موارد به‌هیچ‌وجه این برنمی‌آید که آنها همان چیزی را در شجاعت تجربه کنند که یک انسان تجربه می‌کند. جان هیک نیز همچون مارک مالر، سخنان سوئین‌برن را دربارهٔ علم‌آموزیِ انسان از مشاهدهٔ حوادث وارده بر انسان‌های دیگر و حیوانات می‌پذیرد؛ ولی این مورد را در خودِ حیوانات نفی می‌کند. (Hick, 2000: 60 - 61)

نتیجه

دامنهٔ طرح مسئلهٔ شر، فراتر از انسان است و محدود کردن آن به انسان، نوعی تحویلی‌نگری غیر مجاز به‌شمار می‌آید. اساساً می‌توان ملاک و معیاری برای طرح مسئله شر ارائه داد: ۱. وجود ادراک، ۲. تصادم، ۳. به آستانه آگاهی رسیدن آن تصادم. با در نظر داشتن این سه امر، مسئلهٔ شر درمورد حیوانات و حتی گیاهان، در صورتی که برای آنها ادراکی قائل باشیم، قابل طرح است. برخی از اندیشمندان غربی، با طراحی مسئلهٔ شر در حیوانات، دلیلی دیگر بر عدم وجود خداوند اقامه کردند، به‌گونه‌ای که مسئلهٔ شر در عالم حیوانات را ناقض وجود دارای علم و قدرت و خیر مطلق تلقّی نمودند؛ و همچنین برخی دیگر از ایشان پاسخ‌هایی پیش نهاده‌اند. در این جستار، پنج رهیافت برای واکاوی این مسئله را گزارش و نقادی کردیم:

پاسخ لوئیس: شرور وارده بر حیوانات، از ناحیهٔ فرشتگان مطرود است. ازجمله اشکال‌های این پاسخ، توجه به عامل شر در حیوانات، آن هم عامل بیرونی، است؛ و ازسوی دیگر، این امر اختصاصی بر حیوان ندارد؛ و ازسوی سوم، اثبات نمودن چنین ادعایی نیز سخت و دشوار است.

پاسخ هریسون: پاسخی زیربنایی است، که بر مبنای آن، قسمت نخستین ملاک تحقق داشتن شر را بی‌وجه قلمداد می‌کند. بر این اساس، در صورتی که ادراکی تحقّق نداشته باشد، سخن گفتن از شر، وجهی نخواهد داشت. ازجمله مشکلات این پاسخ، خود مدعاست؛ یعنی انکار هر نوع ادراک در حیوانات.

پاسخ جان هیک: تفکیک درد و رنج از یکدیگر و تحقّق داشتن دومی در موجودات پیچیده که همان انسان‌اند. پاسخ هیک نیز از نقیصه‌هایی رنج می‌برد. برای نمونه: این تفکیک براساس چه معیاری است؟ تفکیک نمودن رنج و درد، مسئلهٔ مورد نظر را حل نمی‌کند.

پاسخ گیچ: تفکیک فاهمهٔ خدا از موجودات جسمانی. پاسخ گیچ نیز دارای اشکالاتی است. ازجمله: نقص در موجودات فراتر، از جهت عدم درک تحقق داشتن شرور در موجودات جسمانی.

پاسخ سوئین‌برن: شرور در حیوانات برای حیوانات دیگر و نیز برای انسان‌ها، معرفت‌زا هستند. پاسخ سوئین‌برن نیز از خلط بین طبیعت غریزی حیوانات با تسری دادن اوصاف انسانی برحیوانات در رنج است.

منابع و مآخذ

۱. اشعری، ابوالحسن، ۱٤۱۹ ق، *مقالات الاسلامیین*، بیروت، دار الکتب العربی.

۲. پلانتینگا، آلوین، ۱۳۸٤، *فلسفه دین (خدا، اختیار و شر)*، ترجمه محمد سعیدی‌مهر، قم، طه، چ ۲.

۳. رازی، فخرالدین، ۱٤۲۰ ق، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دارالتراث العربی، چ ۳.

٤. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۸۰، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعة العقلیة*، تصحیح مقصود محمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چ ۱.

۵. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱٤۱۷ ق، *تفسیر المیزان*، قم، دفتر انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چ ۵.

٦. مجلسی، محمدباقر، بی‌تا، ***بحارالانوار***، بیروت، دار احیاء التراث.

٧. محمدی، مسلم، ۱۳۸۷، «تحلیل مسئله شر با تأکید بر آرای فلسفی و کلامی امام خمینی﵀»، ***اندیشه نوین دینی***، شماره ١٤، قم، دانشگاه معارف اسلامی، ص ٩٤ ـ ٧٣.

8. Gale, Richard M, 2007, ***Evil and Alvin Plantinga***, In: "Alvin Plantinga" edited by Deane peter baker, England Cambridge university press.
9. Geach, Peter T, 1977, ***Providence and Evil***, England, Cambridge university press.
10. Harrison, Peter, 1989, ***Theodicy and animal pain***, England Cambridge University press: Behalf of Royal institute of philosophy, Magazine of Philosophy, V. 64, No. 247, p. 79 - 92.
11. Harrison, Peter, 1991, ***Do animals feel pain***? England, Cambridge University press: Behalf of Royal institute of philosophy, Philosophy, V. 66, No. 255, p. 25 - 40.
12. Harrison, Peter, 1996, ***God and animal minds***, Australia, Sophia, Vol. 35, No. 2.
13. Hick, John, 2000, ***Review of "Richard Swinburne***, providence and the problem of evil" England, international journal for philosophy of religion 47: 57 - 62.
14. Hick, John, 2010, ***evil and the god of Love***, the United States, Palgrave Macmillan Publisher.
15. Lewis, C. S. 1996, ***The problem of pain***, New York, Touchstone press.
16. Lynch, Joseph. J, 2002, ***Theodicy and Animals***, The US (California Polytechnic State University. San Luis Obispo, California), Between the species II August, p. 1 - 10.
17. Lynch, Joseph. J. 1994, ***Harrison and Hick on animal pain***, England, Sophia, Vol: 33, No 3.
18. Lynch, Joseph. J. 1994, ***Is animal pain conscious***? (California Polytechnic State University. San Luis Obispo, California), Between the species. Winter and spring. P. 1 - 7.
19. Maller, Mark, 2009, ***Animals and the problem of evil in resent theodicies***, Australia, Sophia 48: p. 299 - 317.
20. Matewes, Charles T. 2004, ***Evil And The Augustinian Tradition***, England, Cambridge university press.
21. Rowe, William, 1996, ***The problem of evil and some varieties of atheism***, The US, Indiana University Press, p. 1 - 12.
22. Scarlett, Brian, 2003, ***God and animal pain***, Australia, Sophia ,Vol: 42, No 1.
23. Swinburne, Richard, 1992, ***natural evil***, selected readings about the problem of evil, edited by: Michael L. Peterson, The US: University of Notre Dame.
24. Swinburne, Richard, 1996, ***Some major strands of theodicy***, The Evidential Argument From Evil. ed: Howard - Snyder, Daniel. The US: Indiana University Press.
25. Swinburne, Richard, 2003, ***Providence and the problem of evil***, England Oxford University press.
26. Swinburne, Richard, 2004, ***The existence of God***, England Oxford University Clarendon Press.