



## Evaluation of Yujin Nagasawa's View on the Problem of Evil: A Critical Analysis of “Problem of Systemic Evil” From the Perspective of Embodied Awareness

Hossein Sokhanvar <sup>1</sup> | Gholamhossein Khedri <sup>2</sup>

1. PHD Student Urbanism, Payame Noor University, h.sokhanvar@gmail.com

2. Associate Professor at Department of Philosophy ‘Theology and Ethics , Payame Noor University. Tehran. Iran, gh.khedri@pnu.ac.ir

### Article Info:

**Article type:**  
Research Article

**history:**

**Received:**  
2022/4/20

**Received:**  
2022/9/3

**Accepted:**  
2022/9/20

**Published:**  
2022/11/4

### Keywords:

Embodied Theology,  
The problem of  
systemic evil, Yujin  
Nagasawa,  
Explanatory Gap,  
pastoral theology

**A**bstract: “The problem of systemic evil” is a self-made concept introduced by Yujin Nagasawa. He unveiled it in his article “The Problem of Evil for Atheists”. The main claim of the article is that evil is not limited to natural disasters and human catastrophes, even "the universe is based on evil" basically. He uses the famous example of Charles Darwin for his purpose, which is *Ichneumonidae*. The existence of this mosquito is a sign of excessive and gratuitous evil in the natural world and a clear evidence of the existence of systemic evil in the universe. In this article, while explaining and analyzing his purpose of the "The problem of systemic evil", we evaluate its contents by the content analysis method. In this regard, while taking advantage of the latest findings of the cognitive science and relying on Nigel's "explanatory gap principle," we seek to prove logically that basically we can have no understanding of the suffering of hosts of *Ichneumonidae* mosquito because pain is understood by the mind ultimately, and since the mind is embodied, and the bodies are different, so there is no way for us to understand the pain of the victims of the *Ichneumonidae* mosquito. Further, the denial of benevolence in the actions of God is not reasonable. In contrast, pastoral theology is introduced as a suitable alternative to confirm the incomprehensibility of pain, to be able to empathize with the suffering person based on the teachings of this type of theology.

**Cite this article:** Sokhanvar, H., Khedri, G (2022). Evaluation of Yujin Nagasawa's View on the Problem of Evil: A Critical Analysis of “Problem of Systemic Evil” From the Perspective of Embodied Awareness. *Philosophical Meditations*.13 (13) 137-155. <https://doi.org/10.30470/phm.2022.552348.2204>

© The Author(s).

**Publisher:** University of Zanjan.

**DOI:** <https://doi.org/10.30470/phm.2022.552348.2204>

**Homepage:** [phm.znu.ac.ir](http://phm.znu.ac.ir)



**I**ntroduction: From the example of Ichneumonidae or cats playing with the victim mice, and its hasty generalization to the whole nature, the “problem of systemic evil,” will be deduced which concentrates on the whole biological system. However, my main criticism is that this example cannot be used to prove or disprove theism. Thus, we should create a relationship between the philosophy of mind and the philosophy of religion in order to be able to explain this irrelevance of Ichneumonidae to systemic evil. Therefore, I refer to the article “What Is It Like to Be a Bat?” by Thomas Nagel (1937-), which is one of the significant articles in the field of the philosophy of mind.

**M**ethodology: The abstract and the main claim of the said article suggested that we believe that despite our similarities with bats, we can never understand the quality of being a bat since

based on our imagination, we will try to relate our experiences to bats and integrate our qualities with those of bats.

Nagel was of the opinion that from the viewpoint of a third person we cannot understand the qualities of a first person. The same goes for a Martian with qualities different from ours who cannot deny that we possess the quality (awareness), hence, we cannot deny the quality in bats. However, despite the fact that this quality is undeniable in bats it is not understandable for me as a human. This is due to the existence of the Explanatory Gap which is “the gulf between an objective and subjective description of mental phenomena” (Friedenberg and Silverman, 1398 SH).

In fact, this gap indicated the refusal of understanding between materials and types, to put it simply, we can never truly understand the feelings of a bat even if, with the help of exact sciences, we were able to

simulate and reconstruct the most delicate and sensitive sensory and motor limb of bats and attain a precise cognition of bat biology.

We can probably build a machine that can act exactly as a bat does, however, it cannot explain to us what it would be like to experience the world as a bat.

Furthermore, the critics of the theory of functionalism in the cognitive sciences who suggest a different interpretation of the relation between the mind and the body, stated that: “it cannot account for the felt or experienced character of mental states—a phenomenon known as qualia (quale, singular). Examples of qualia include the subjective experience of what it is like to feel ‘hungry,’ to be ‘angry,’ or to see the color ‘red.’ It would seem that these kinds of experiences cannot be replicated as purely functional processes. A machine could be programmed to ‘see’ the color

red, even mimicking the same human functional process, but this machine could not have the same experience of what it is like to see red that a person has”. (ibid: 3-72)

Even though the mind-body relationship is not the subject of the present article, considering its impact on explaining the criticism of the “problem of systemic evil”, we will mention a few parts

here. Various opinions are proposed regarding this relationship, all of which are classified under the Monotheism style and Dualism style.

If in the past, following Descartes, most of the philosophers were dualists, nowadays, most of the experts are monists and deny any distinction or difference between mind and body. They argue that if the body and mind are considered to be from two different foundations, no third mediator can connect these two.

**F**indings: Accordingly, the “Embodied Mind” and *stated* “we can only think through our bodies...” (Janson, 1397 SH). The result of this accepted viewpoint in the cognitive sciences, which enjoys neurological confirmations, is that two different humans, even two blood relatives or people who are mentally close, cannot understand and experience each other's emotions, feelings, and excitements as that person himself or herself does, let alone wish to understand emotions of an animal. Since “meaning is rooted in our physical experience. If the non-physical mind -soul or the transcendental self- does not exist to be the source of meaning, then, what is meaningful to us and how they are meaningful to us must be the nature of our brains, bodies, environments, social interactions, foundations, and actions”. (ibid: 37)

However, this article does not intend to study the “evidential problem of evil”, we will mention this topic. So that if we share the same opinion with this group of specialists who deny the nonphysical mind, then, we might be able to find an answer for Bambi, i.e. William Rowe's poor fawn. Even if all evidences can be accepted and the mind still convinces us, They cannot satisfy us and we can hardly find an answer to the “problem of existence of evil”.

**D**iscussion and Conclusion: The conclusion of the argument of the present article is as follows:

1. Human 1 possesses body 1.
2. Human 2 possesses body 2.
3. Body 1 ≠ Body 2.
4. Mind is embodied.

Consequently, Human 1 cannot understand the status of Human 2 as one assumes. This situation is more complex when trying to understand the status

of an animal. Therefore, “us” humans do not know the quality and feelings of those locusts and caterpillars, i.e. the prays of parasitoid wasps (Ichneumonidae). On account of our experiences and possessing our special body, we consider that those locusts are going to suffer when eaten by Ichneumonidae, however, they might feel a different sensation. It might be or might not be suffering. We cannot make a specific judgment in this regard.

## References:

- Johnson, Mark. (1397 SH). *The Meaning of the Body (Aesthetics of Human Understanding)*. Translated by: Jahanshah Mirzabeigi. Tehran: Entesharat\_e Agah
- J. FITZGERALD, JOHN (2014). *Can Philosophy of Religion Be Pastoral?. The Problem of Evil and the Ethics of Comforting the Sick*. *Journal of Spirituality in Mental Health*, 16:239–260.
- KhaliliNoushabadi, Akram (1395 SH). *Khodaye Eshgh va masaleh Shar*.
- Nagasawa, Yujin (2018). *The Problem of Evil Eight Views in Dialogue* edited by N. N. Trakakis, Oxford University Press,
- Palmer, Michael. (1393 SH). *The Question of God: An Introduction and Sourcebook*. Translated by: Nae'meh Pourmohammadi. Tehran: Elmi-Farhangi
- Rudavsky, T.M. & Griffin, David Ray & Feinberg, John S. (1397 SH). *Darbare Shar*. Translated by: Nae'meh Pourmohammadi. Ghom: Entesharet\_e Taha
- Singer, Peter. (1396 SH). *Animal Liberation*. Translated by: Behnam Khodapanah. Tehran: Entesharat\_e Ghoghnoos
- Silverman, Gordon & Friedenberg, Jay (1398 SH). *Cognitive Science: An Introduction to the Study of Mind*. Translated by: Mohsen Oftadehal. Tehran: Moasseseh

Amozeshi va Tahghaghati  
sanae' defaee

- Vetlesen, Arne (1399 SH). A Philosophy of Pain. Translated by: Mohammad Karimi. Nashr\_e Nou
- WYKSTRA, STEPHEN J. (1984) THE HUMEAN OBSTACLE TO EVIDENTIAL ARGUMENTS FROM SUFFERING: ON AVOIDING THE EVILS OF "APPEARANCE". International Journal for Philosophy of Religion. Vol. 16, No. 2 (1984), pp. 73-93.
- Yalom, Irvin D. (1400 SH). Existential psychotherapy. Translated by: Sepideh Habib. Tehran: Ney publication



دانشگاه زنجان

# تأملات فلسفی

شماره ۲۶۱۵-۲۵۸۸

شماره ۵۲۵۳-۲۲۲۸



انجمن ائمه‌نطق اسلامی ایران

## ارزیابی دیدگاه یوجین ناگاساوا دربارهٔ مسألهٔ شر تحلیلی انتقادی بر شرّ نظام‌مند از منظر آگاهی بدنمند

حسین سخنور<sup>۱</sup> | غلامحسین خدري<sup>۲</sup>

۱. دانشجوی دکتری دانشگاه پیام نور، h.sokhanvar@gmail.com

۲. دانشیار گروه فلسفه، کلام و اخلاق دانشگاه پیام نور، تهران، ایران، gh.khedri@pnu.ac.ir

**چکیده:** «شرّ نظام‌مند» تعیری است که یوجین ناگاساوا در مقالهٔ «مسألهٔ شرور برای خدا ناباوران» مطرح می‌کند. ادعای وی این است که شرّ نه تنها اختصاص به بلایای طبیعی و فجاج انسانی دارد، بلکه «عالم هستی» نیز بر شر بنا شده است. ناگاساوا از مثال معروف داروین یعنی پشهٔ ایکنومون برای مقصودش استفاده می‌کند. وجود این پشه، نشان از بی‌رحمی طاقت‌فرسا در طبیعت و شاهدهی بر شرّ نظام‌مند در هستی دارد و در ادامه ظاهراً به نظر می‌رسد که او در پی نفی خداوند و یا حداقل انکار خیرخواهی‌اش است. این مقاله در صدد ارائهٔ مقصود وی از آن به روش تحلیل محتوایی و سپس ارزیابی آن است. مهم‌ترین نقد مطرح‌شده، از زاویهٔ بدنمندی است و لذا ضمن بهره‌گیری از آخرین یافته‌های علوم شناختی و با تکیه بر «اصل شکاف تبیینی» نیگل، به دنبال اثبات این برمی‌آیم که از اساس، ما هیچ درکی از رنج میزبانان پشهٔ ایکنومون نداریم؛ زیرا درد، توسط ذهن که از معادات نفس است، درک می‌شود و ذهن هم بدنمند است و بدن‌ها هم متفاوتند. در نتیجه راهی برای فهم درد قربانیان پشهٔ ایکنومون برای ما، به طریق اولی برای خدا وجود ندارد و در این صورت است که انکار وجود خدا و صفت خیرخواهی‌اش نیز موجه نخواهد بود. در مقابل، الهیات شبانی به‌عنوان جایگزینی مناسب، معرفی می‌شود تا ضمن تأیید درک‌ناپذیری درد دردمند، بتوان بر اساس آموزه‌های این نوع الهیات، با شخص دردمند فقط بتوان همدلی کرد.

### اطلاعات مقاله:

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ‌ها:

دریافت: ۱۴۰۱/۱/۳۱

بازنگری: ۱۴۰۱/۶/۱۲

پذیرش: ۱۴۰۱/۶/۲۹

انتشار: ۱۴۰۱/۸/۱۳

### واژگان کلیدی:

یوجین ناگاساوا،

الهیات بدنمند، الهیات

شبانی، شکاف تبیینی..

استناد: سخنور، حسین؛ خدري، غلامحسین. (۲۰۲۲). ارزیابی دیدگاه یوجین ناگاساوا دربارهٔ مسألهٔ شرّ تحلیلی انتقادی بر شرّ نظام‌مند از منظر آگاهی بدنمند. *تأملات فلسفی* ۱۳(۳۱): ۱۳۷-۱۵۵. <https://doi.org/10.30470/phm.2022.552348.2204>  
ناشر: دانشگاه زنجان.  
© نویسندگان .

DOI: <https://doi.org/10.30470/phm.2022.552348.2204>

Homepage: [phm.znu.ac.ir](http://phm.znu.ac.ir)



## مقدمه

همواره اتفاقاتی مثل زلزله لیسبون و هولوکاست و ... در جامعه بشری موجب فزونی پرسش‌ها و طرح ابهامات بشر از خدا می‌شود و در نتیجه برخی نیز از سر استیصال می‌پرسند: «خدا کجا بود، وقتی که ...؟ این بار هم کرونا، بهانه‌ای برای طرح «مسئله شر» به موازات تلاش‌های ویروس‌شناسان، متخصصان پزشکی و پیراپزشکی در آزمایشگاه‌ها ایجاد کرده است تا در مقام تعارض و یا تراحم جهان‌بینی‌های فلسفی و الهیاتی با پیامدهای ناشی از این بلای خانمان‌سوز به توجیه و تفسیرهای متنوع پردازند. مقاله «مسئله شر برای خدا ناباوران» به قلم یوجین ناگاساوا<sup>۱</sup> فیلسوف دین بریتانیایی نیز یکی از همین مطالب مرتبط با بحث «مسئله شر» است.<sup>۲</sup> وی در این مقاله تعبیر و توصیف جدیدی از «مسئله شر» را با عنوان «مسئله شر نظام‌مند»<sup>۳</sup> بیان می‌کند. او در این مقاله، مسئله شر را وارونه کرده و آن را نه چالشی علیه خداواری بلکه برعکس، چالشی برای خدا ناباوران می‌داند.<sup>۴</sup>

اکنون بیماری کرونا به همان میزان که برای سیستم ایمنی و جهاز تنفسی ما مشکلاتی به وجود آورده است، موجب طرح ابهامات و پرسش‌های وسیع و متنوعی در فکر و عقایدمان نیز شده است. سؤالاتی که در سطح عمومی جامعه مطرح می‌شود، از این قبیل است: چرا خدا شرّ این ویروس را از سر ما کم نمی‌کند؟ یا اینکه چرا دعای ما و بزرگان دینمان برای ریشه‌کن شدن این ویروس، به جایی نمی‌رسد؟ و همچنین آیا خدا از این وضعیتی که برای ما پیش آمده راضی است؟ پس چرا کاری نمی‌کند؟ این دسته از پرسش‌های رایج در جمع متفکران و به‌خصوص در شبکه‌های اجتماعی را وقتی به حوزه الهیاتی و اندیشه دینی می‌رسند، می‌توان ذیل مقوله «مسئله شر» تجمیع کرد و به‌همین دلیل رخداد کرونا و طرح مسائل فلسفی و کلامی متعاقب آن در قرن بیست و یکم را چه‌بسا بتوان نقطه عطفی در فراز و فرود «مسئله شر جدید» تلقی کرد.

1. زاده ۲۳ ژوئن ۱۹۷۵ میلادی.

2. کتاب‌شناسی این مقاله عبارت است از The Problem of Evil Eight Views in Dialogue edited by N. N. Trakakis, Oxford University Press, 2018

3. the problem of systemic evil.

4. از دیگر آثار مهم یوجین ناگاساوا (که البته هیچ‌یک به فارسی ترجمه نشده‌اند) عبارتند از: معجزه‌ها؛ مقدمه‌ای بسیار کوتاه؛ خدای حداکثری؛ دفاع جدید از خداواری؛

فرهنگ تأکید دارند؛ زیرا آنان معتقدند که نگاه خداگونه نسبت به این واقعیت‌ها، گاهی مستلزم تمرکز محدود و نامتعارف بر زبان است (Nikkel, 2019: 137). برای مثال کیمرر لاموث<sup>۱</sup> بررسی کرده است که چه تعداد از دین‌شناسان، اولویت زبان‌شناختی را بر عهده گرفته و بدنمندی را نادیده می‌گیرند یا آن را زیر پا می‌گذارند؛ یا دونوان شفر<sup>۲</sup> این جمله را که متأثر از چرخش زبانی است، رد می‌کند و معتقد است بدنی که توسط زبان تعیین می‌شود، یا بدنی که حیوان‌زدایی<sup>۳</sup> شده است، یک لوح خالی بدون تمایلات عاطفی از قبل موجود است (ibid: 139). در تفکر یهودی-مسیحی، مطالعاتی در مورد شناخت بدنمندی توسط افرادی مانند پروفیسور وارنبراون و همکارانش در مدرسه علوم دینی فولر (براون و استراون، ۲۰۱۲؛ اسلایک و همکاران، ۲۰۱۲ و توسط دکتر ترنر، وات و وای در دانشگاه کمبریج) صورت پذیرفته است و در نتیجه به باورهای جدیدی رسیده‌اند، از جمله آن که در نظر

به لحاظ تاریخی، سابقه تفسیر و تبیین‌های طبیعت‌گرایانه برای باورهای دینی به اپیکور بازمی‌گردد (Teehan, 2013: 344) در حالی در این راستا رویکردهای نظریه‌پردازانه فلسفه ذهن در فلسفه دین، چندان مسبوق به سابقه نیست، در نتیجه ورود و طرح‌اندازی‌هایی با عنوان آگاهی-های بدنمندی به مسائل الهیاتی در موضوع شرور، بیشتر حاصل تلاش پست‌مدرن‌ها و فمینیست‌هاست. اولین مطالعات جدی در این حوزه به چالش اخلاق‌شناس الهیاتی، جیمز نلسون (۱۹۷۸م) برمی‌گردد؛ او به ثنویت جسم و روح و آگاهی‌های بدنمندی پرداخته است. وی رویکرد جدیدی به جنسیت و الهیات مسیحی داشت. در آثار او، اصطلاح بدنمندی تقریباً به‌طور کامل تنها به تمایلات جنسی انسان اشاره دارد (Miller & Bonnie, 2013: 746). پست‌مدرن‌ها و فمینیست‌ها با رویکردها و انگیزه‌های متفاوتی بر بدن تمرکز می‌کنند و بر نحوه ساختن بدن توسط دین، به‌عنوان بخشی از

وجود خدا: یک مقدمه فلسفی؛ خدا و آگاهی پدیدار؛

رویکردی بدیع به استدلال‌های دانش

ناگاساوا به خاطر اثر آخر، برنده جایزه الهیات جان تمپلتون

در سال ۲۰۰۸ شده است.

1. Kimerer LaMothe.
2. Donovan Schaefer.
3. Deanimalized.

بار<sup>۴</sup> را تبیین و اثبات می‌کند و نتیجه می‌گیرد خداوند حتی یک‌بار هم نباید در رفع شرور مداخله کند و لذا «استدلال ناشی از غفلت» در اینجا کارگر نیست (Meister, 2019: 119).

### 1. مسأله شر نظام‌مند

ناگاساوا در «مسأله شر برای خدا ناباوران» ابتدا برای تأثیر‌گذاری بیشتر، از نحوه تغذیه بچه‌های ایکنومون<sup>۵</sup> مثالی می‌آورد که «این زنبوران، ملخ‌ها و کرم‌های پروانه را فلج می‌کنند، بدون اینکه آن‌ها را بکشند. آن‌ها صیدهای خود را درون آشیانه می‌برند و تخم‌های خود را درون بدن آن‌ها قرار می‌دهند تا بچه‌هایشان از بدن زنده آن‌ها تغذیه کنند» (ناگاساوا، ۱۳۹۹). او این مثال را از داروین وام گرفته است و «به مشکل آشتی‌دادن این بی‌رحمی در طبیعت با جهان‌بینی خدا باورانه» اشاره می‌کند و در نهایت نتیجه می‌گیرد که مسأله شر تنها مربوط و منحصر به بلاای طبیعی و فجایع انسانی نیست، بلکه اساس عالم بر شر بنا شده است و چنین جمع‌بندی می‌کند: «تمرکز

آنان، کتاب مقدس عبری، دیدگاهی کل‌نگرانه به انسان دارد و به‌جای اینکه انسان را دارای «بدن» و «روح» بداند، افراد را به‌عنوان «جسم‌های روح‌گرفته»<sup>۱</sup> در نظر می‌گیرد (Watts, 2013: 755). در مقابل، ویلیام وین رایت استدلال می‌کند که هیچ‌یک از مدل‌های بدنمندی، برای خدا باوری کلاسیک رضایت‌بخش نیست، زیرا قرائت‌های مختلف بدنمندی<sup>۲</sup> باعث می‌شوند که خداوند از نظر مکانی و زمانی قابل تقسیم شود و یا خداوند در جهان نتواند عمل کند (Meister, 2019: 121).

همچنین مایستر در مقاله‌ای با عنوان «خدا باوری شخص‌وار، بدنمندی الهی، و مسأله شر» به «استدلال ناشی از غفلت»<sup>۳</sup> در مسأله شر از این ناحیه توجه کرده است؛ به این معنا که اگر خداوند به‌عنوان یک شخص یا مانند یک شخص در نظر گرفته شود، آنگاه کارنامه خدا (در مواجهه با شرور)، شبیه کارنامه یک پدر و مادر غافل است. نویسنده با تکیه بر مدلی که در قیاس روح و بدن منعکس می‌شود، اصل «نه حتی، یک

3. argument from neglect.

5. not-even-once principle.

1. Ichneumonidae.

1. ensouled bodies.

2. رجوع شود به بخش ۳ و توضیح چهار مدل کلاسیک بدنمندی.

مسئلهٔ شر، به‌طور عادی روی وقایع خاص (هولوکاست، نسل‌کشی رواندا، سونامی بوکسینگ دیدر جنوب شرقی آسیا و ...) یا انواع دیگری از وقایع (جنگ، کشتار، تجاوز، زمین‌لرزه، سیل و ...) است که شر محسوب می‌شوند؛ اما در مسئلهٔ مورد بحث، او پیشنهاد می‌دهد که نه تنها وقایع خاص یا انواع خاصی از وقایع، شر محسوب می‌شوند، بلکه کل سیستم بیولوژیک که بنیان و اساس طبیعت است، از اساس، شر هستند. نویسنده در ادامهٔ این بحث به موضوع «خوش‌بینی وجودی» می‌پردازد و می‌گوید: «مسئلهٔ شر یا حداقل مسئلهٔ وجودی شر سیستماتیک، دلیلی برای رها کردن خدا ناباوری یا انگیزه‌ای برای پذیرش خدا باوری به دست می‌دهد» یعنی برخلاف تصور اولیه، نویسنده از طرح «مسئلهٔ شر سیستماتیک» و تعمیم «مسئلهٔ شر» قصد و عزمی بر انکار خدا نداشته و برعکس، آن را برای موجه‌سازی خدا باوری به‌عنوان مستمسکی مورد پیشنهاد قرار داده است.

پیش‌فرض «مسئلهٔ شر برای خدا ناباوران» این است که «مسئلهٔ شر» می‌تواند متشکل از الگوی باورهای مورد اعتقاد یک شخص باشد؛ در نتیجه به‌واسطهٔ

تفاوت‌های قالب فکری، مسئلهٔ شر به‌طور یکسان در ذهن افراد، معنا و مصداق نمی‌یابد. این واقعیت که برخی از اشخاصی که به مجموعهٔ الاهیاتی باور دارند، با مسئلهٔ شر مواجه هستند، مستلزم این نیست که هر شخصی که به مجموعهٔ الاهیاتی باور دارد، با مسئلهٔ شر روبه‌رو باشد؛ چون ممکن است کسانی باشند که به این مجموعهٔ الاهیاتی باور داشته‌اند و هیچ تمایلی ندارند که آن را ناسازگار بدانند؛ آنان چه در این مورد بر حق باشند، چه نباشند، با هیچ معضل معرفتی روبه‌رو نیستند. مفهوم معضل معرفتی و همچنین مفهوم مسئلهٔ شر، مفاهیمی کاملاً ذهنی نیستند و وابستگی به اشخاص دارند و در واقع شخص‌محورند؛ یعنی میزبانان یک درد، در مفهوم و معنای رنج و درد تأثیر گذارند. لذا از آنجا که مسئلهٔ شر، جدا از افراد خاص وجود ندارد، حل آن نمی‌تواند جدا از این افراد باشد، همان‌طور که پزشک نمی‌تواند آنفولانزا را بدون معالجهٔ بیمار خاصی که به آن مبتلا شده درمان کند (ماورودس، ۱۳۹۷: ۳۸۷). با این توضیح و درک وابستگی شدید مسئلهٔ شر به شخص دارای این مسئله (چه به‌عنوان درگیر و مبتلا و چه به‌عنوان ناظر و ناقد) لازم می‌دانیم

روندی را که ناگاساوا در این طرح اندازی اش طی کرده است، مرور کنیم. او از مثال ایکنیومون و یا بازی گربه با موش قربانی، برای تبیین شرّ نظام مند یاد می کند و با تعمیم شتابزده آن‌ها به کل طبیعت، به «مسأله شرّ نظام مند» می رسد. مدعای اصلی این نوشتار در این نکته کلیدی است که نمی توان از این مثال، له یا علیه خدالباوری بهره گرفت. بدین منظور باید پُلّی بین فلسفه ذهن و فلسفه دین برقرار کرد تا این بی ارتباطی ایکنیومون و شرّ سیستماتیک بهتر تبیین شود. به همین دلیل ما از مدل «خفّاش بودن چه کیفیتی دارد؟» در مقاله تامس نیگل (۱۹۳۷) استفاده می کنیم که یکی از مقالات مهم و کلاسیک در زمینه فلسفه ذهن است. مدعای اصلی وی آن است که باور داریم که ما با وجود شباهت‌هایی که با خفّاش داریم، نمی توانیم بفهمیم خفّاش بودن چه کیفیتی دارد؛ چون بنا به تخیل، تجربیات خودمان را به خفّاش‌ها نسبت می دهیم و کیفیات خودمان را با خفّاش خلط می کنیم. نیگل معتقد است ما نمی توانیم از منظر سوم شخص به دریافت کیفیات منظر اول شخص بپردازیم و همان‌طور که یک مریخی که دارای کیفیاتی

متفاوت از ماست نمی تواند داشتن کیفیت (آگاهی) را در ما را رد کند، ما نیز نمی توانیم منکر کیفیت در خفّاش شویم؛ اما سخن آنجاست که گرچه اصل این کیفیت در خفّاش، قابل انکار نیست، اما در عین حال، برای من انسان، قابل فهم هم نیست. زیرا در این میان یک شکاف تبیینی<sup>۱</sup> وجود دارد که «جدایی بین یک توصیف عینی و یک توصیف غیرعینی درباره پدیده‌های ذهنی است» (فردنبرگ و سیلورمن، ۸۷: ۱۳۹۸). در واقع این شکاف، از امتناع فهم بین اجناس و گونه‌ها سخن می گوید و به زبان ساده تر بیان می دارد که ما هیچ گاه قادر به درک واقعی احساسات یک خفّاش نخواهیم بود، حتی اگر به سرپنجه علوم، نازک ترین و حساس ترین اندام حسی و حرکتی خفّاش را شبیه سازی و بازسازی کنیم و شناخت دقیقی از بیولوژی خفّاش داشته باشیم. ما احتمالاً بتوانیم ماشینی بسازیم که بتواند دقیقاً مانند خفّاش عمل کند، اما این امر برای ما توضیح نخواهد داد که تجربه کردن جهان به روشی که خفّاش انجام می دهد، شبیه چه چیزی خواهد بود. فراتر از آن، منتقدان نظریه کارکردگرایی در علوم شناختی<sup>۲</sup> که از ربط

---

2. Explanatory Gap.

1. Cognitive Science.

دارند، پس چرا اینچنین مورد آزار قرار می‌گیرند؟ اما بیشتر فیلسوفان و بلکه مهم‌ترین آنان با تکیه بر بحث گناه و اختیار انسان در مسئلهٔ شرور در عالم، پیش رفته و می‌روند.<sup>۲</sup>

در گذشته، مسئلهٔ شر، مختص انسان بود، چرا که حیوانات در نظر قدماء، فاقد روح و آگاهی تصور می‌شدند. از این رو دکارتی که درگیر دوگانگی بدن و ذهن است، در مورد حیوانات مشکلی پیش رو نمی‌بیند، زیرا از منظر او اگرچه حیوانات نیز دارای قابلیت‌های زبانی هستند، اما این دارایی تنها بعد مکانیکی صرف داشته و در حد واکنش به سائق‌ها و محرکات جهان اطرافشان باقی مانده و عاری از توانایی‌های آفرینشی و خلاقانه‌ای است که در سیستم زبانی انسان وجود دارد. بنابراین، در دید وی، رفتارهای مشاهده‌شده در تمام موجودات غیرانسانی می‌تواند بدون هیچ‌گونه رد پایی از ذهن و آگاهی، توضیح داده شود و در نتیجه، حیوانات به «ماشین‌های خودکار»<sup>۳</sup> تقلیل

مطرح کرده که با اقبال فراوانی از سوی فیلسوفان خدا‌باور مواجه شده است.

و نسبت ذهن و بدن، تفسیر دیگری دارند، ابراز می‌کنند: «این نظریه نمی‌تواند ویژگی حالات ذهنی تجربه و درک‌شده را تشریح کند؛ پدیده‌ای معروف به کیفیات ذهنی<sup>۱</sup> که می‌توان به مواردی مانند نحوهٔ تجربهٔ درونی از احساس گرسنگی، کیفیت عصبانی بودن یا کیفیت دیدن رنگ قرمز اشاره کرد. به نظر می‌رسد که این نوع تجربه‌ها نمی‌توانند به‌عنوان فرآیندهای کاملاً کارکردی تکرار شوند. یک دستگاه می‌تواند برنامه‌ریزی شود که درست شبیه یک فرآیند کارکردی انسانی، رنگ قرمز را «بیند»، اما این دستگاه نمی‌تواند تجربه‌ای مشابه با انسان داشته باشد» (همان: ۳-۷۲)

## 2. مسئلهٔ شر دربارهٔ حیوانات

پیش از هر توضیحی لازم است در باب شر در خصوص حیوانات نیز نکته‌ای بیان شود. ناگاساوا و برخی فیلسوفان اخلاق جدید، پای حیوانات را هم به «مسئلهٔ شر» باز کرده‌اند، زیرا حیوانات که نه آزاری دارند و نه گناهی کرده‌اند و نه اختیاری از خود

1. Qualia.

2. به‌عنوان نمونه آلون پلاتینگا در کتاب «خدا، اختیار و شر» که به‌صورت گسترده به مسئلهٔ شر پرداخته است، نظریهٔ «دفاع مبتنی بر اختیار» (Free Will Defense) را

داده می‌شوند. به همین طریق کانت نیز وقتی فلسفه اخلاق خود را تشریح می‌کند، حیوانات را خارج از حوزه اخلاق قرار می‌دهد و قاطعانه انسان را به عنوان تنها فاعل مطلق می‌تواند نسبت به هم‌نوع خویش دارای وظایف مستقیم اخلاقی باشد، معرفی می‌کند و اینگونه نتیجه می‌گیرد که چون حیوانات فاعل اخلاقی قلمداد نمی‌شوند، مشمول توجهات مستقیم اخلاقی نیز نمی‌شوند و سرانجام حکم معروف خود را در باب رفتار با حیوانات صادر می‌کند که بهتر است انسان برخوردی خوب با حیوانات را در پیش گیرد تا بتواند با هم‌نوع خویش نیز به نیکی رفتار کند (بهنام‌منش و عمانی سامانی، ۱۳۹۱: ۲۶).

اکنون کفه سنگین و برتری تام و تمام انسان بر نظام هستی قدری به هم خورده است و از سویی دیگر با جدی شدن حقوق حیوانات در جامعه بشری، مسأله شر نیز برای حیوانات طرح شده است؛ به همین دلیل است که در بسیاری از دفاعیه‌ها و تئودیسه‌های مسأله شر<sup>۱</sup> در فلسفه‌های مدرن، فصلی برای

توضیح شرور، برای حیوانات هم باز شده است. به عنوان مثال، جان هیک در مسأله شر و در بازسازی تئودیسه ایرنائوسی پرورش روح به این مهم اشاره دارد و وجود درد را در حیوانات می‌پذیرد؛ گرچه او به دو عامل افتراق تذکر می‌دهد که وجود یا عدم آن‌ها سبب می‌شود تحمل درد برای حیوانات و انسان‌ها آسان‌تر باشد. تفاوت اول این است که در حیوانات، مرگ از اساس، مفهوم تلخ یا حقیقت رنج‌آوری نیست. حیوانات هرگز نگران مرگ و شرایط پس از آن نیستند؛ در حالی که پدیده مرگ، خود از عواملی است که سبب بروز رنج و صفا ناپذیری در انسان می‌شود. حیوانات اگرچه زندگی را تجربه می‌کنند، این تجربه همراه با تجربه انتظار کشیدن برای مرگ نیست. تفاوت دیگر این است که انسان‌ها در خصوص گذشته و آینده دچار رنج و عذاب می‌شوند. مرور خاطرات گذشته و نگرانی برای آینده، مشکلات روانی بسیاری برای بشر به همراه دارد و سبب بروز رنج، ناراحتی و تشویش خاطر می‌شود؛ در حالی که رنج حیوانات به

گفته می‌شود که دلایل وجود شرور را توضیح می‌دهد و توجیه می‌کند.

۱. دفاعیه (Defense) به انواع پاسخ‌هایی گفته می‌شود که دلایل غیرموجه بودن صورت‌های مختلف مسأله شر را مطرح می‌کند و تئودیسه (Theodicy) به پاسخ‌هایی

وضع موجود و زمان حال منحصر است. به نظر هیک، زندگی برای حیوانات لذت بخش تر از زندگی برای انسان‌هاست، زیرا هیچ‌گاه با ترس و نگرانی همراه نیست (خلیلی نوش آبادی، ۱۳۹۵: ۱۴۵)؛ اما اکنون فیلسوفان به همراه زیست‌شناسان، از این هم فراتر رفته‌اند و کفهٔ ترازوی حقوق حیوانات را آنقدر سنگین‌تر دیده‌اند که صحبت از برابری حقوق انسان‌ها و حیوانات می‌کنند و حیوانات را تنها «نوعی دیگر» تلقی می‌کنند و لذا «مسائل انسانی مقدم است»، دقیقاً مساوی می‌شود با «سفیدها مقدمند». همان‌طور که «سفیدها مقدمند» فقر و قحطی و بیکاری را در آفریقا رقم زد، «مسائل انسانی مقدم است» نیز مصداق «گونه‌پرستی» است که همان تعصب یا رویکردی جانبدارانه نسبت به منافع اعضای گونهٔ خود و در تضاد با اعضای گونه‌های دیگر است (سینگر، ۱۳۹۶: ۴۱۰). بر این اساس، در حوزهٔ مسأله شر، نتیجه گرفته می‌شود که باید رنج‌های حیوانات، یا دست کم پستانداران را

لمحاذ کنیم؛ چون اگر در پذیرش اینکه خزندگان، ماهی‌ها و بی‌مهرگان نیز درد را به‌طور کامل حس می‌کنند، تردیدهایی علمی وجود داشته باشد، ولی به‌وضوح دیده‌ایم که گربه‌ها، سگ‌ها و سایر پستانداران، درد را کاملاً حس می‌کنند. از همین منظر است که برخی حکما و فیلسوفان در ادوار مختلف مثل کنفوسیوس، نیچه<sup>۱</sup> و سینگر و ... گوشت‌خواری ما انسان‌ها را غیراخلاقی قلمداد کرده و حکم به گیاه‌خواری داده‌اند. در اینجا متذکر می‌شویم که ما در صدد پرداختن به بحث پدیدهٔ اخلاقی / غیراخلاقی بودن گوشت‌خواری نیستیم. غرض آن بود که بیان شود چرا اکنون «مسألهٔ شر» حوزهٔ وسیع‌تری پیدا کرده و حیوانات را نیز شامل شده است. بسیاری از شروری که در این عالم رخ می‌دهد، ربطی به انسان ندارند و شامل حیوانات هم می‌شود. لذا انحصار شر به عالم انسانی، جامعیت نداشته و به لحاظ اخلاقی هم درست نیست؛ در نتیجه، این امر، بحث‌های فلسفی چنین

1. کنفوسیوس: کسی که یک بار فریاد حیوانی را در حال کشته شدن شنیده باشد، هرگز نمی‌تواند گوشت بخورد. نیچه: سلامتی روانی از آشپزخانه شروع می‌شود... کل فلسفهٔ قدیمی بر پایهٔ زندگی ساده استوار بود و قناعت را تعلیم می‌داد. از این دیدگاه، تعداد اندکی از فیلسوفان

گیاه‌خوار در مقایسه با تمام فیلسوفان جدید خدمت بیشتری به بشریت کرده‌اند و تا زمانی که فیلسوفان، جسارت دنبال کردن یک شیوهٔ کاملاً متفاوت زندگی را نداشته باشند و الگو نباشند، ذره‌ای ارزش ندارند

دکارت، اکثر فیلسوفان، دوگانه‌انگار بودند، امروز غالب صاحب‌نظران، یگانه‌انگار هستند و تفاوت و مرزی بین ذهن و بدن قائل نیستند و استدلال می‌کنند اگر ذهن و بدن دو نوع چیز از بنیاد متفاوت در نظر گرفته شود، هیچ چیز سوم میانجی‌ای نمی‌تواند این دو را بهم وصل کند. بر این اساس، آنان از «ذهن بدنمند»<sup>۱</sup> یاد می‌کنند و می‌گویند «ما فقط می‌توانیم از طریق بدن‌های خود بیندیشیم...» (جانسون، ۱۳۹۷: ۲۳)؛ اما خود بدنمندی چهار مدل اصلی در ادبیات فلسفی کلاسیک غربی دارد:

الف) فیزیکیالیسم<sup>۲</sup>: ذهن و مغز (یا برخی از جنبه‌های بدن) یکسان هستند.

ب) پی‌پدیدارگرایی<sup>۳</sup>: رویدادهای ذهنی توسط مغز ایجاد می‌شوند اما رویدادهای ذهنی هیچ قدرت علی ندارند.

ج) توازی ذهن و بدن<sup>۴</sup>: در حالی که رویدادهای ذهنی ممکن است با توجه به پیوند زمانی خود، باعث رویدادهای فیزیکی شوند و بالعکس، رویدادهای ذهنی و فیزیکی از نظر علی باهم ارتباطی ندارند.

حساسیتی را نسبت به موجودات غیرانسانی به وجود آورده است. شایان ذکر است که از زاویه دید بسیاری از مدافعان و نظریه‌پردازان محیط زیست، این فقط انسان‌ها و حیوانات نیستند که واجد حقوقی هستند و تعرض به آن‌ها، می‌تواند مصداق شر باشد، بلکه از نظر آنان، جهان طبیعت و عالم گیاهان و حتی بعضی از متخصصان محیط زیست، دایره را فراخ‌تر می‌کنند و حتی طبیعت بی‌جان هم یک نوع منافع قابل تعریفی دارند که تعرض به آن منافع، می‌تواند ناقض حقوق آن‌ها محسوب شود و مصداق شر و زیان ناموجه باشد (نراقی، ۱۳۹۵: ۴-۱۳۳).

### 3. رابط میان ذهن و بدن

گرچه رابطه ذهن و بدن، موضوع این نوشته نیست، اما چون در تحلیل موضوع نقد «مسأله شر سیستماتیک» مؤثر است، به آن می‌پردازیم. نظرهای مختلفی در خصوص این رابطه بیان شده است که به طور کلی ذیل سبک‌های یگانه‌انگاری و سبک‌های دوگانه‌انگاری قابل تقسیم‌بندی هستند. با این توضیح کلی که اگر در گذشته به تبع

3. Epiphenomenalism.

4. mind-body parallelism.

1. Embodied Mind.

2. Physicalism.

آنکه یک انسان، طمع در درک عواطف یک حیوان داشته باشد؛ چون «معنی در تجربهٔ جسمانی ما ریشه دارد. اگر ذهن ناجسمانی - و همین‌طور روح یا خود متعالی - وجود ندارد که منبع معنا باشد، آنگاه چیزهایی که برای ما معنا دارند و اینکه چگونه معنادار می‌شوند، باید نتیجهٔ ماهیت مغزها، بدن‌ها، محیط‌ها، و برهم‌کنش‌های اجتماعی، نهادها و اعمال ما باشد» (جانسون، ۱۳۹۷: ۳۷). این تجربه‌های انحصاری ناشی از بدنمندی و موقعیت‌مندی‌های متفاوت، در زمان درد و رنج، انحصاری‌تر نیز می‌شوند، به‌خصوص در دردهای جسمی که اتفاقاً همان هم محل بحث ماست. بنا به تحلیل «اسکاری»، درد جسمی، چیزی است که گذشته از دیگر احوالات، یکی از نشانه‌های جدایی مطلق بین اشخاص، بین من و تو است. او که یکی از پیشگامان پژوهش در این عرصه است، در کتاب *بدن غرق درد* با اشاره به این نکته، بحثش را شروع می‌کند که درد جسمی چیزی منحصر به فرد است. از این جهت که این نوع درد هیچ ابژه‌ای ندارد؛ درد جسمی حالتی قصدی است (وتلسن، ۱۳۹۹: ۲۰).

د) کنش متقابل ذهن و بدن<sup>۱</sup>: ذهن و بدن (یا رویدادهای ذهنی و رویدادهای فیزیکی) از نظر هستی‌شناختی، گسسته هستند اما به‌طور علی بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند (Meister, 2019: 121).

گرچه رویکردهای بدنمند، امروز کامل‌تر و به‌همان میزان پیچیده‌تر شده‌اند اما برای شناخت جدیدتر و جامع‌تر در این خصوص، می‌بایست به رویکردهای E۴ در علوم شناختی مراجعه کرد که عنوان می‌کند ذهن، بدنمند (Embodied)، مبتنی بر حرکت (Enactive)، گسترش‌یافته در جهان (Extended) و بستریده در محیط - جامعه - فرهنگ (Embedded) است.

#### 4. بدنمندی، بدنهٔ اصلی نقد ناگاساوا

تأکید اصلی در نقد و بررسی مسئلهٔ شر نظام‌مند ناگاساوا، در اتخاذ دیدگاه بدنمندی شکل می‌گیرد. نتیجهٔ این دیدگاه مقبول در علوم شناختی که مؤیدهای عصب‌شناسی نیز دارد، این است که دو انسان متفاوت، ولو با نسبت‌های خونی و عاطفی بسیار نزدیک، باز نمی‌توانند عواطف، احساسات و هیجانات یکدیگر را درک و تجربه کنند، چه رسد به

1. mind-body interactionism.

گرچه قصد و فرصت پرداختن به «مسأله قرینه‌های شر» نیست اما برای اشاره می‌گوییم که اگر هم صدا و هم نظر با این گروه از متخصصان که منکر ذهن ناجسمانی هستند، پیش رویم، آنگاه می‌توان پاسخی برای «بامبی»<sup>۱</sup> آهوی بی‌نوی و یلیام راو نیز پیدا کرد. هرچند باید اعتراف کرد حتی اگر همه این دلایل، پذیرفته شود، به سختی بتوان پاسخی برای «مسأله وجودی شر» پیدا کرد (البته در قسمت ۴ مقاله دوباره به مورد بامبی بازمی‌گردیم و توضیحات و یکسترا را در این باره می‌آوریم).

### 5. الهیات شبانی

اگرچه تاکنون از منظر بدنمندی، از درک‌ناپذیری درد دردمندان گفتیم، ولی این پاسخ فیزیولوژیک مورد تأیید روان‌شناسان نیز قرار گرفته است. وقتی صحبت از هم‌دردی با رنج‌کشیدگان است، به نحوه ویژه الهیاتی موسوم به «الهیات شبانی»<sup>۲</sup> برمی‌خوریم؛ آنان در حقیقت، مجموعه توصیه‌هایی هستند در باب مراقبت از مبتلایان به شرور، لذا توصیه می‌شود

هم‌دردی کنید، بدون آنکه مدعی شناخت درد انسان باشید. چون اگر فکر می‌کنید که می‌دانید من چه احساسی دارم و حتی اگر همان دردی که شما بدان مبتلا بودید، برای من هم اتفاق افتاده باشد، شما باز نمی‌دانید و نمی‌توانید بفهمید من چه احساسی دارم؛ زیرا شما، من نیستید، با شخصیت و احساسات خاص من، با پیش‌زمینه و تجربیات من، با خانواده من و وابستگی‌هایی که به یکدیگر داریم. من هم زمانی که شما رنج می‌کشید، نمی‌توانم دقیقاً درک کنم شما چه احساسی دارید. اظهار اینکه من می‌دانم شما چه حسی دارید، به نظر صادقانه نمی‌آید؛ به همین دلیل روانشناسان می‌گویند بین دو عبارت «می‌دانم چه احساسی داری» و «واقعاً با تو احساس هم‌دردی می‌کنم» تفاوت چشمگیری وجود دارد. با جمله اول، همانا رنج شخص رنج‌کشیده را تشخیص می‌دهیم اما با جمله دوم، دغدغه خود را نشان می‌دهیم. مهم نیست بدانید من چه احساسی دارم. در هر صورت، واقعاً امکان ندارد این را بدانید. چیزی که مهم است، آن است که اهمیت

قرار می‌گیرد، زخمی می‌شود و در نهایت پس از چند روز زجر کشیدن از دنیا می‌رود.

2. Pastoral Theology.

1. «بامبی» مثال معروف و یلیام راو است که در کنار مورد «سو» از مصادیق رنج‌های بی‌وجه هستند. بامبی، بچه آهویی است که در جریان یک آتش‌سوزی در محاصره آتش

می‌تواند آرامش و شادی برای بیمار به ارمان آورد.<sup>۱</sup> (ibid: 250).

در ادبیات اگزیستانسیال هم می‌توان به نتایج مشابه فوق، البته از منظری دیگر و زاویه ورودی متفاوت رسید. در آنجا وقتی صحبت از دغدغه‌های اگزیستانسیال آدمی است، و وقتی که نوبت به «تنهایی»<sup>۲</sup> می‌رسد، تنهایی اگزیستانسیال را اینگونه تعریف می‌کند: مگاکمی که میان انسان و هر موجود دیگری (از جمله انسان‌های دیگر) دهان گشوده و پلی هم نمی‌توان بر آن زد (یالوم: ۱۴۰۰: ۴۹۶). بر این اساس هرچقدر هم به هم نزدیک شویم، همیشه فاصله‌ای هست؛ چون این شکاف، قطعی و غیرقابل عبور است. این «شکاف اگزیستانسیال» را (با اغماض) می‌توان معادل «شکاف تبیینی» فلسفه تحلیلی گرفت.

## 6. یک خدای «به‌کلی دیگر» یا «زن خودخواه»

در پایان، ذکر این نکته ضروری است که هر آنچه بیان شد، عبارت از شکاف تبیینی

بدهید (فینبرگ، ۱۳۹۷: ۲-۵۶۱). در الهیات شبانی، شنیدن، نقش مهمی را ایفا می‌کند. باید بیشتر از آنکه گفت، درد دردمند را شنید. علاوه بر توصیه‌های اخلاقی که در ادیان مختلف در این باب آمده (از یهودیت گرفته تا اسلام) گوش دادن مورد توجه کتاب مقدس است. یک مورد مشخص در این زمینه، ماجرای ایوب نبی است که درد و رنج‌های وی در ادبیات «مسأله شر» شناخته شده هستند. حال از این منظر، برخلاف دوستان پرحرف و بی‌کمک ایوب رنج کشیده، خداوند به ایوب اجازه می‌دهد تا نظر خود را به‌طور کامل بیان کند (Fitzgerald, 2014: 248). برتری شنیدن به گفتن در الهیات شبانی، به همان موضوعی برمی‌گردد که گفته شد: همدردی، بدون ادعای شناخت درد دردمند. چون در یک قرائت رادیکال از الهیات شبانی و دفاع از آن «هیچ پاسخی» برای مسئله شر وجود ندارد و اتفاقاً «رها کردن» پاسخ‌های رایج در فلسفه دین است که

1. جالب اینکه «جان ج. فیتزجرالد» در بخش‌های مختلفی از مقاله مذکور با اتکا به نظرات الجواهری و احادیث نبوی و قرآن، الهیات شبانی در اسلام را نیز مورد بررسی قرار داده است.

2. اروین د. یالوم، در کنار تنهایی، مرگ و آزادی و پوچی را چهار دلواپسی غایی انسان می‌داند که رویارویی هرکس با این حقایق زندگی، درونمایه تعارض پویای اگزیستانسیال را می‌سازد.

دسترسی معرفتی معقول را مطرح می‌کند، وقتی این شرط را در مورد بامبی راو اعمال کنیم، توان اظهار نظر مشخص و داوری درستی دربارهٔ بیهودگی رنج بامبی نداریم؛ چراکه این مسأله، خارج از قوای شناختی ماست (Wykstra, 1984: 88).

به بیانی دیگر، اگر همهٔ ما موجودات در «ممکن الوجود» بودن، شبیه به هم هستیم، خدا از اساس «واجب الوجود» و از جنسی دیگر است. بسیاری از متفکران الهیات سلبی نیز از این نقطه آغاز می‌کنند. بنای استدلال کسی چون ابن‌میمون که از بزرگان الهیات سلبی است، چه بود؟ ابن‌میمون می‌گفت چون بین خدا و بشر چیز مشترکی وجود ندارد، واژه‌هایی که بر خدا حمل می‌شود نیز باید اشتراک لفظ دانست (روداوسکی، 1397: ۲۶۹). اینجا قصد پرداختن به جزئیات نظر ابن‌میمون را نداریم و تأکید ما فقط بر بخش اول استدلال اوست: یعنی نفی هرگونه اشتراکی بین خدا و بشر. بنابراین نمی‌توان به نقد و داوری خدا در «مسألهٔ شر» نشست، چون بدن ما متفاوت از وجود خداوند است. غیر از الهیات سلبی، در اسلام

میان انسان و حیوان و از سوی دگر میان انسان و انسان بودند، اما وقتی پای خدا به میان می‌آید، این شکاف چنان عمیق می‌شود که به‌نوعی تغییر ماهیت می‌دهد و هرچقدر ما در فهم و درک رفتار دیگران (اعم از انسان و حیوان) ناتوان هستیم، در شناخت تصمیم و رفتار خدا تقریباً دیگر حرفی برای گفتن نمی‌ماند. چون اگر ما صاحب اشتراکات بدنمندی زیادی بین هم‌نوع خود و اشتراکات بدنمندی کمتری بین حیوانات هستیم، چه اشتراکی با خدا داریم؟ اگر در آنجا گفتیم، امکان فهم همهٔ این اشتراکات نیست، در مورد رابطهٔ انسان و خدا که دیگر تکلیف روشن است. او «به کلی دیگر»<sup>۱</sup> است. به کلی دیگری که شامل «تفاوت بی‌نهایت کیفی» کیرکگاردی می‌شود، تا جایی که نام خدا، خدای کتاب مقدس، ابراهیم و اسحاق، لازم نیست برای ما خدا باشد. کافی است که خدا نام مطلق دیگری باشد (Podmore, 2012: 13). از این منظر می‌توان به مکاتبات معروف «راو و ویکسترا» مراجعه کرد و پاسخ آخر ویکسترا که در آنجا شرط CORNEA<sup>2</sup> یا شرط

1. Wholly Other.

2. the Condition of Reasonable Epistemic Access.

جدای از خدایابواران، برای خداناباوران هم که مخاطب اصلی مقالهٔ ناگاساوا بودند، نتیجهٔ داستان یکی است، اما از راهی متفاوت. از این منظر هرچه درد و رنج هست، لازمهٔ تکامل است؛ چون تا وقتی که DNA به کار خود ادامه می‌دهد، اهمیتی ندارد چه کسی یا چه چیزی در این فرآیند آسیب ببیند. برای مثال در ژن‌های زنبور ایکنیومون (که مثال داروین بودند) بهتر است کرم پروانه هنگام خورده‌شدن زنده و تازه بماند، مهم نیست که بهای این رنج چیست. ژن‌ها اهمیتی به رنج کشیدن نمی‌دهند؛ چون اصلاً به چیزی اهمیت نمی‌دهند. اگر طبیعت مهربان بود، قبل از آنکه کرم پروانه‌ها زنده خورده شوند، دست کم توافقی جزئی می‌کرد که آن‌ها بیهوش شوند. طبیعت، منطق خاص خود را دارد. بنا به آن منطق خاص، نه مهربان است و نه نامهربان. نه با رنج کشیدن مخالف است و نه موافق. طبیعت به نوع خاصی از رنج کشیدن علاقه ندارد، مگر آنکه تأثیری در بقای DNA داشته باشد (پامر، ۱۳۹۳: ۲۹۰). در واقع نمی‌توان از تخم‌ریزی زنبورهای ایکنیومون نتیجهٔ خاصی گرفت. گرچه این امر به‌طور

و یهودیت و حتی در مسیحیت که ما با بدنام‌ترین خدای ابراهیمی مواجه هستیم، همچنان بر وجوه تفارق، بیش از وجوه تشابه تأکید شده است تا جایی که در آخرین مرحلهٔ تقرب، «تغییر» ابدان صورت می‌گیرد و در کتاب مقدس نیز، پولس که بارزترین مبلغ اندیشهٔ «مسیح به‌عنوان خدا» است، به این نکته اشاره می‌کند که چگونه مسیح «بدن پست ما را مانند بدن جلالی خود تغییر خواهد داد» (فیلیپیان، ۳: ۲۱). کولمن به همین تفاوت ماهوی ابدان مسیح (=خدا) و انسان تصریح دارد و از منظر الهیات بدنمند، به رواج موضوع «بدن‌ساز معنوی»<sup>۱</sup> در موعظه‌ها پرداخته و توضیح می‌دهد که چگونه انسان‌ها به دنبال تغییر شکل بدن از طریق نوعی تقلید هستند که در آن بدن مسیح، همچون الگوی پمپاژ معنوی عمل می‌کند؛ همچنین سنت دیرینه‌ای در مسیحیت وجود دارد که بر تولد مجدد جسمی و معنوی متمرکز شده است. اشکال مختلف این سنت در اواخر قرن نوزدهم با عنوان «مسیحیت عضلانی»<sup>۲</sup> نشان‌دهندهٔ بدنمندی در مسیحیت است (Shilling & Mellor, 2007: 542).

2. muscular Christianity.

1. spiritual body-builder.

بی‌رحمانه‌ای وحشیانه به نظر می‌رسد، اما همان‌گونه که باید دریابیم طبیعت، وحشی نیست فقط به‌طور بی‌رحمانه‌ای بی‌تفاوت است. این یکی از دشوارترین درس‌هایی است که بشر باید بیاموزد. ما نمی‌توانیم بپذیریم که چیزها ممکن است نه خیر باشند و نه شر، نه بی‌رحم باشند و نه مهربان، بلکه فقط ممکن است بی‌عاطفه باشند، نسبت به همه رنج‌ها بی‌تفاوت باشند و نیز بی‌هدف. همان‌طور که هاسمن (شاعر) می‌گوید: «چون طبیعت، طبیعت بی‌احساس و بی‌شعور، نه خواهد دانست و نه اهمیتی خواهد داد» DNA نه می‌داند و نه اهمیتی می‌دهد. DNA فقط وجود دارد و ما با ساز آن می‌رقصیم (همان: ۲۹۲).

### نتیجه‌گیری

ناگاساوا در مقاله‌ای با عنوان «مسأله شر برای خدا ناباوران» با طرح نوع جدیدی از شر (شرّ نظام‌مند) مدعی می‌شود این نوع شر که همه سیستم بیولوژیکی جهان را شامل می‌شود و وجود ما نیز بر آن استوار است، از مسأله سنتی شر، که تنها بر حوادث خاص یا انواع خاص وقایع تکیه دارد، نیرومندتر است. در مقابل استدلال شد، نویسنده برخی جزئیات بدنمندی را نادیده گرفته است که به چنین

ادعایی خطر کرده است. این حقیقت تجربی روشنی است که در جهان ما همبستگی‌ها جریان دارند؛ برای مثال، انسان‌ها می‌توانند از ارزش‌های مثبتی لذت ببرند که حیوانات خانگی هیچ اطلاعی از آن‌ها ندارند، اما به همین قیاس، انسان‌ها از صورت‌هایی از شر رنج می‌برند که گربه‌ها و سگ‌هایشان از آن شرور رها هستند. به یقین این تصور درست است که سگ‌ها در مقایسه با کک‌هایی که در بدنشان هستند، لذت بیشتری می‌برند و همچنین رنج بیشتری می‌کشند، و آن کک‌ها نیز در این زمینه از سلول‌هایی که بدنشان را تشکیل داده‌اند بالاتر هستند. این سلسله‌مراتب ارزش مثبت و منفی سلسله‌مراتبی از قدرت نیز هست. ما در مقایسه با سگ‌ها به‌وضوح قدرت بسیار بیشتری برای خود تعیین‌گری و آزادی بسیار بیشتری داریم. همچنین قدرت بسیار بیشتری برای شکل دادن به چیزهای دوروبرمان چه به صورت خوب چه به صورت بد داریم؛ این امر را هنر و پزشکی از یک‌سو، و جنگ و آلودگی از سوی دیگر نشان می‌دهد. به نظر می‌رسد دیگر گونه‌های تک‌زیوی، به هر اندازه که از این قدرت دویبخشی بهره کمتری دارند، قدرتشان برای پی بردن به

ما بر حسب تجارب خود و بنا به داشتن بدن خاص خود، وقتی کرم‌های پروانه‌ای، تغذیهٔ ایکنیومون‌ها می‌شوند، حکم به رنج کشیدن آن ملخ‌ها می‌دهیم. چون بر اساس ذهن و بدن خود و رنج‌های تجربه‌شدهٔ حویث، داوری می‌کنیم؛ حال آنکه شاید حس آن‌ها چیز دیگری باشد. شاید همان رنج باشد، شاید هم نباشد؛ پس حکم مشخصی نمی‌توان داد.

ارزش‌های مثبت و رنج بردن از شر نیز کمتر است (گریفین، ۱۳۹۷: ۱۱۰) و لذا اگر بخواهیم خلاصهٔ استدلال خود را صورت‌بندی کنیم، چنین می‌شود:

۱. انسان ۱ دارای بدن ۱ است.

۲. انسان ۲ دارای بدن ۲ است.

۳. بدن ۱ ≠ بدن ۲.

۴. ذهن بدنمند است.

در نتیجه: انسان ۱ نمی‌تواند آن‌طور که گمان می‌کند پی به حالات انسان ۲ ببرد. این وضعیت برای فهم حالات یک حیوان بسی پیچیده‌تر است. بدین ترتیب «ما»ی انسان نمی‌دانیم آن ملخ‌ها و کرم‌های پروانه‌ای که شکار و خوراک زنبوران انگلی (ایکنیومون) هستند، چه کیفیت و حس و حالی دارند.

#### ملاحظات اخلاقی:

**حامی مالی:** این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان‌های تأمین مالی دریافت نکرده است.

**تعارض منافع:** طبق اظهار نویسندگان، این مقاله تعارض منافع ندارد.

**برگرفته از پایان نامه/رساله:** این مقاله برگرفته از پایان نامه/رساله نبوده است.

## منابع

- ترجمه محسن افتاده حال. تهران. انتشارات مؤسسه آموزشی و تحقیقاتی صنایع دفاعی.
- ناگاساوا، یوجین. (۱۳۹۹). «مسئله شر برای خداناباوران». قابل دسترسی در تارنمای: <https://www.dinonline.com>
- نراقی، آرشن. (۱۳۹۵). درآمدی بر مسئله شر. قابل دسترسی در تارنمای: <https://www.academia.edu>
- وتلسن، آرته یوهان. (۱۳۹۹). فلسفه درد. ترجمه محمد کریمی. تهران. نشر نو.
- یالوم، اروین. (۱۴۰۰). روان‌درمانی انگیزستانسیال. ترجمه سپیده حبیب. تهران. نشر نی.
- J. FITZGERALD, JOHN (2014). Can Philosophy of Religion Be Pastoral?
- The Problem of Evil and the Ethics of Comforting the Sick. Journal of Spirituality in Mental Health, 16:239-260.
- Meister, Chad. (۲۰۱۹) Personalistic Theism, Divine Embodiment, and a Problem of Evil. European Journal for Philosophy of Religion 11 (2):119-139.
- Miller-mclemore, Bonnie J (2013). Embodied Knowing, Embodied Theology: What Happened to the Body? Pastoral
- بهنام‌منش، شیما؛ عمانی سامانی، رضا. (۱۳۹۱). «جایگاه حیوانات در سیر تاریخی اخلاق و فلسفه در غرب». مجله ایرانی اخلاق و تاریخ پزشکی، دوره پنجم، شماره ۲.
- پامر، مایکل. (۱۳۹۳). درباره خدا. ترجمه نعیمه پورمحمدی. تهران. انتشارات علمی و فرهنگی.
- روداوسکی، تی ام. فینبرگ، جان؛ گریفین، دیوید ری. ماورودس، جورج. (۱۳۹۷). درباره شر؛ ترجمه مقالات برگزیده در فلسفه و الهیات شر. جلد دوم (الهیات مدرن). گردآوری و سرپرستی ترجمه نعیمه پورمحمدی. قم. مؤسسه فرهنگی طه.
- جاسنون، مارک. (۱۳۹۷). زیبایی‌شناسی فهم انسان؛ معنای بدن. ترجمه جهان‌شاه میرزاییگی. تهران. انتشارات آگاه.
- خلیلی نوش آبادی. (۱۳۹۵). خدای عشق و مسئله شر (توصیف، بررسی و نقد تئودیسه ایرنائوسی پرورش روح جان هیک). قم. انتشارات طه.
- سینگر، پیتر. (۱۳۹۶). آزادی حیوانات. ترجمه بهنام خداپناه. تهران. انتشارات ققنوس.
- فردنبرگ، جی؛ سیلورمن، گوردن. (۱۳۹۸). علوم شناختی؛ مقدمه‌ای بر مطالعه ذهن.

Philosophy of Religion. Vol. 16,  
No. 2 (1984), pp. 73-93.

Psychology; New York Vol. 62,  
Iss. 5, 743-758 .

- Nikkel, David (2019). A Theory of the Embodied Nature of Religion. The Journal of Religion, Volume 99, Number 2, 137-172.
- PODMORE, SIMON. (2012). THE HOLY & WHOLLY OTHER: KIERKEGAARD ON THE ALTERITY OF GOD. Volume53, Issue1. Pages 9-23.
- Shilling C, Mellor PA (2007). Cultures of Embodied Experience: Technology, Religion and Body Pedagogics. The Sociological Review.55(3):531-549.
- Teehan, J. (2013). The cognitive bases of the problem of evil. The Monist, 96(3), 325-348.
- Watts, F. (2013). EMBODIED COGNITION AND RELIGION: journal of religion & science. Volume48, Issue3, 745-758.
- WYKSTRA, STEPHEN J. (1984) THE HUMEAN OBSTACLE TO EVIDENTIAL ARGUMENTS FROM SUFFERING: ON AVOIDING THE EVILS OF "APPEARANCE". International Journal for