

Vol. 1, Series. 1,
No. 1 Spring & Summer
175 - 192

Theism and the Problem of Animal Pain and Suffering: Shouldn't the Pain and Suffering of Animals Be Counted?

doi: 10.22034/pt.2024.467053.1028



سال اول / شماره ۱
بهار و تابستان ۱۴۰۳

■ Amirhossein Khodaparast

Assistant Professor of Iranian Institute of Philosophy (IRIP), Email:
khodaparast@irip.ac.ir
<https://orcid.org/0000-0002-5360-273X>

Abstract

In the traditional study of the problem of evil and its connection to God's omniscience, omnipotence, and omnibenevolence, philosophers have often focused on human pain and suffering. However, a fundamental question arises: which forms of pain and suffering should be counted? If human pain and suffering are considered evil, can the pain and suffering of animals also be regarded as such? Some philosophers affirm this, arguing that animals experience extreme pain, which can bolster the argument from evil against the existence of God. Others contend

that suffering requires a sense of self, which animals supposedly lack, making the attribution of suffering to them likely anthropomorphic. In this paper, I address two key questions: (1) Shouldn't the pain and suffering of animals be considered when evaluating the problem of evil? (2) Regardless of the theological implications of current pain and suffering, do theists have the right to inflict pain and suffering on animals to achieve greater human good? My answer to the first question is affirmative, and to the second, negative. I argue that because animals are sentient beings, not only should their pain and suffering be accounted for in theological evaluations of the problem of evil, but humans—including theists—are morally obligated to recognize them as independent beings who should not be exploited as a means to achieve the putative human goods.

Keywords: the problem of evil, animal pain and suffering, theism, ethics, existence of God.



دوفصلنامه الهیات عملی
سال ۱/ شماره ۱/ شماره پیاپی ۱
بهار و تابستان ۱۴۰۳
۱۷۵ - ۱۹۲

خداپاوری و مسئله درد و رنج حیوانات

آیا نباید درد و رنج حیوانات را به شمار آورد؟

doi: 10.22034/pt.2024.467053.1028

■ امیرحسین خداپرست

استادیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، رایانامه: khodaparast@irip.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳-۰۴-۲۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳-۰۵-۱۵

چکیده

فیلسوفان در بررسی کلاسیک مسئله شر و نسبت آن با علم مطلق، قدرت مطلق و خیر مطلق خدا بیشتر به درد و رنج انسانی پرداخته‌اند. حتی، پس از تقسیم شرور به شر اخلاقی^۱ (انسانی) و شر طبیعی^۲، بیشتر به این موضوع توجه کرده‌اند که شرور طبیعی چگونه موجب درد و رنج در زندگی انسان می‌شود.^۳ با این حال، می‌شود پیش‌دستانه این پرسش را مطرح کرد که در اصل کدام درد و رنج‌ها را باید به شمار آورد و اگر درد و رنج انسانی شر شمرده می‌شود، آیا می‌توان درد و رنج غیرانسانی (به‌طور خاص حیوانی) را نیز در زمره شرور به شمار آورد. در اینجا دو پاسخ متفاوت به این پرسش را برمی‌رسیم. در پاسخ نخست گفته می‌شود که حیوانات متحمل درد و رنج‌هایی گزاف می‌شوند و این می‌تواند استدلال از طریق

1. moral evils
2. natural evils

۳. برای آشنایی با تفکیک شرور به شرور اخلاقی و طبیعی و نیز کلیات مربوط به مسئله شر و اقسام وویکردها به آن، مقدمه ویراستار را بر پورمحمدی، ۱۳۹۸ ملاحظه کنید.



سال اول/ شماره ۱
بهار و تابستان ۱۴۰۳

شر در رد وجود خدا را تقویت کند. در پاسخ دوم گفته می‌شود که نسبت دادن درد و رنج اقتضائاتی دارد که حیوانات و به طریق اولی، گیاهان فاقد آن‌اند و بنابراین، آنچه به منزله درد و رنج حیوانی درک و دریافت می‌شود نمی‌تواند مصداقی از شر و شاهی در رد وجود خدا باشد. پاسخ نخست را با طرح و بررسی دیدگاهی از رابرت فرانچسکوتی^۴ صورتبندی می‌کنیم و برای پاسخ دوم از دیدگاه و استدلال‌های سی. اس. لوییس^۵ استفاده می‌کنیم. در بخش پایانی مقاله این پرسش مرتبط را مطرح می‌کنیم که فارغ از درد و رنج‌های کنونی و پیامدهای الهیاتی آنها، آیا خدا باوران برای تحمیل درد و رنج به حیوانات به منظور دست‌یافتن به خیرهای انسانی بیشتر حقی (جوازی) دارند. نتیجه سیر مباحث مقاله این است که چون حیوانات موجوداتی مُدرک^۶ هستند، نه تنها باید درد و رنج آنها را در ارزیابی الهیاتی مسئله شر دخیل دانست بلکه خدا باوران نیز مانند دیگران، تا آنجا که در توان دارند، موظف‌اند حیوانات را موجوداتی مستقل در نظر آورند که نباید دست‌انویز رسیدن به خیرهای انسانی مفروض قرار گیرند.

کلیدواژه‌ها: درد، رنج، حیوانات، خدا باوری، شر.



سال اول / شماره ۱
بهار و تابستان ۱۴۰۳



مقدمه

مسئله شر به منزله چالشی کهن پیش روی خدا باوران عمدتاً ناظر به شر در عالم انسانی است. فیلسوفان دین غالباً شرور را به شرور اخلاقی و شرور طبیعی تقسیم می‌کنند: شرور اخلاقی مانند قتل، تجاوز و سب‌یت، آنها را از اراده آزاد انسان نشئت می‌گیرند و موجب بروز درد و رنج برای خود او یا دیگران می‌شوند و شرور طبیعی، مانند زلزله، سیل، آتشفشان و سونامی، آنها را از سازه‌های طبیعی نشئت می‌گیرند و به زندگی انسانی آسیب می‌زنند یا آن را از بین می‌برند. در این هر دو قِسم آنچه بیشتر مورد توجه است درد و رنجی است که دامنگیر آدمی می‌شود. برخی فیلسوفان این درد و رنج را شاهی علیه وجود خدا می‌گیرند و برخی دیگر آن را با وجود خدا سازگار یا حتی شاهی بر وجود خدا می‌انگارند.^۷ با این حال، در این مقاله

4. Robert Francescotti

5. C. S. Lewis

6. Sentient

۷. برای ملاحظه استدلال‌ها درباره سازگاری یا ناسازگاری وجود شر در جهان با وجود خدا، نک: دیویس، ۱۳۸۶، ص. ۸۹-۱۰۷.

می‌خواهیم از زندگی انسانی فراتر برویم و بپرسیم: آیا درد و رنج حیوانات با وجود خدای عالم و قادر و خیر مطلق بودن خدا در تعارض است؟ این مسئله‌ای مهم و متمایز است چون درد و رنج حیوانات ویژگی‌هایی خاص دارد. نخست، کثرت و دامنه وقوع درد و رنج حیوانات بسیار گسترده است. کافی است ببیندیم که انسان‌ها روزانه به تعداد بسیاری از حیوانات برای تأمین مصارف غذایی، دارویی یا پوشاکی یا به منظور تفریح یا بی‌توجهی آسیب می‌رسانند یا از بین می‌برند. همچنین، به نزاع‌های خود حیوانات با یکدیگر توجه کنید که ظاهراً مستلزم درد و کشتار بی‌پایان است و توان اندیشیدن به آن از مرزهای تخیل ما نیز فراتر می‌رود. دوم، این درد و رنج نه تنها بسیار کثیر و وسیع به نظر می‌رسد بلکه پیش از وجود انسان نیز وجود داشته است. داده‌های زمین‌شناسی و جانورشناسی به ما می‌گویند که حضور حیوانات بر روی کره زمین سابقه‌ای بسیار بسیار کهن‌تر از حضور انسان‌ها دارد. از این رو، اگر بتوان برای مسئله درد و رنج انسان‌ها چاره‌ای جست، این چاره لزوماً برای مسئله درد و رنج حیوانات پذیرفته نیست. سدیگر، برخی پاسخ‌ها به مسئله شر متضمن این نکته‌اند که وجود شر در جهان موجب ظهور استعدادهای اخلاقی می‌شود. برای نمونه، اگر دردی در کار نباشد، تلاش برای تسکین درد و تبع آن، فضیلت شفقت بی‌معنا می‌شود. بدین معنا که برخی کمال‌های اخلاقی در اساس مستلزم درد و رنج‌اند. چنین پاسخ‌هایی به مسئله درد و رنج حیوانات هیچ وجهی ندارند چرا که در مورد آنها نمی‌توان اراده آزاد یا کمال اخلاقی را متصور شد. نتیجه این است که پاسخ خدایاوارانه به مسئله درد و رنج حیوانات نمی‌تواند کاملاً ذیل همان پاسخ‌های خدایاوارانه به مسئله درد و رنج انسان‌ها بگنجد (فرانچسکوئی، ۱۳۹۸، ص. ۶۶۴-۶۶۵).

با در نظر داشتن این ملاحظات، به نظر می‌رسد که موضوع درد و رنج حیوانات دو رویکرد کلی داشت: (۱) انکار: در این رویکرد در اساس می‌توان منکر وجود درد و رنج در عالم حیوانات شد. این رویکرد زمینه‌ای دکارتی دارد. چنان‌که می‌دانیم، تمایز قاطعی که رنه دکارت بین نفس و جسم افکند و هویت انسان را با نفس او گره زد این دلالت را نیز با خود داشت که حیوانات، به‌منزله موجوداتی فاقد نفس، چیزی شبیه ماشین‌های متحرک پیچیده‌اند. نتیجه پذیرش طرح دکارتی یا چیزی شبیه آن این است که حیوانات نمی‌توانند درد و رنج را ادراک کنند، زیرا ادراک درد و رنج به نحوی مقتضی وجود نفسی است که آن را به اندیشه درآورد و ادراک کند و حیوانات چنین نفسی ندارند (دکارت، ۱۳۹۶، ص. ۴۶-۴۸).^۸ پذیرش: اگر طرح دکارتی یا چیزی شبیه آن را نپذیریم، آنگاه قاعدتاً باید بپذیریم که حیوانات نیز همچون آدمیان متحمل درد و رنج می‌شوند. در این صورت، فیلسوف خدایاوار، همان‌گونه که نیازمند تبیینی خدایاوارانه برای درد و رنج انسانی است و به کمک آن می‌کوشد نشان دهد شرور

۸. در مورد نظریه دکارت درباره حیوانات و پیامدهای زیست‌محیطی آن، نک: بهنیافر، ۱۳۹۷.



اخلاقی یا طبیعی با وجود خدای عالم مطلق، قادر مطلق و خیر محض سازگار یا حتی مؤید وجود او هستند، نیازمند تبیینی خداپاورانه برای درد و رنج حیوانات و سازگار نشان دادن آن با وجود و صفات خدا است.

هر کدام از این رویکردها پیامد الهیاتی خاص خود دارد: پیامد رویکرد انکار آن است که درد و رنج حیوانات را نباید به شمار آورد و این درد و رنج از مصادیق شری نیست که برای خداپاوری چالشی ایجاد کند. بنابراین، مسئله یا از بنیاد نیازمند توضیح نیست یا می‌توان آن را ذیل شرور انسانی توضیح داد. پیامد رویکرد پذیرش درد و رنج حیوانات این است که این درد و رنج نیز مصداقی از شر است که خداپاوری را به چالش می‌کشد. بنابراین، باید آن را به طور خاص توضیح داد یا معنای شرور انسانی را به گونه‌ای وسعت بخشید که آن را نیز در بر بگیرد. در اینجا دو گونه پاسخ متصور است: یکی آنکه بگوییم شر ناظر به درد و رنج حیوانات شاهدهی بر رد وجود خدا نیست یا احتمال وجود او را کاهش نمی‌دهد و دیگر آنکه بگوییم شر ناظر به درد و رنج حیوانات شاهدهی بر رد وجود خدا است یا احتمال وجود او را کاهش می‌دهد. مطابق این صورتبندی، به توضیحی که خواهد آمد، لوییس رویکرد نخست (انکار) را برگزیده است؛ موری^۹ به راه نخست از رویکرد دوم (پذیرش + سازگاری درد و رنج حیوانات با وجود خدا) رفته است و فرانچسکوئی راه دوم از رویکرد دوم (پذیرش + ناسازگاری درد و رنج حیوانات با وجود خدا) را ترجیح داده است. در ادامه این سه شیوه مواجهه خداپاوری و خداپاوری با موضوع درد و رنج حیوانات را مطرح و ارزیابی می‌کنیم.



آیا می‌توان درد و رنج حیوانات را انکار کرد؟

شاید قدری عجیب به نظر آید که بتوان درد و رنج حیوانات را انکار کرد. تجربه گسترده و پرتکرار مشاهده حیوانات ریز و درشتی که ظاهراً از آسیبی درد می‌کشند یا سعی می‌کنند خود را از منبع درد و رنج دور نگه دارند شهودی اولیه در اختیار انسان می‌گذارد که بنا بر آن می‌توان مدعی شد حیوانات نیز مانند انسان‌ها دچار درد و رنج می‌شوند. با این حال، دست کم می‌توان پنج دلیل در رد این ادعا و در نقض آن شهود اولیه در کار آورد و نتیجه گرفت که درد و رنج حیوانات چالشی در رد خداپاوری نیست:

۱. **حیوانات نفس ندارند.** این مدعا برآمده از زمینه‌ای دکارتی است که پیش‌تر به آن اشاره شد. لوییس چنین ادعایی دارد. او بر آن است که حیوانات موجوداتی مدّرک‌اند ولی قابلیت ادراک امری متفاوت با آگاهی^{۱۰} است. او در توضیح آگاهی می‌گوید می‌توانیم فرض کنیم که

9. Michael J. Murray

10. consciousness

سه ادراک حسی یکی پس از دیگری از راه می‌رسند: الف، ب و ج. در این حال ما گذر از فرایند الف-ب-ج را تجربه می‌کنیم. معنای تجربه این گذر آن است که هویتی مستقل در کار است که الف و محو شدن تدریجی الف و سر رسیدن ب و محو شدن تدریجی ب و گذر به ج و پایان یافتن ج را ادراک می‌کند، به گونه‌ای که در پایان می‌تواند بگوید: «من تجربه الف-ب-ج را از سر گذراندم». این هویت مستقل همان چیزی است که لوییس آن را آگاهی یا نفس می‌نامد و بستر پایدار و غیرزمانمندی است که اجزای مختلف جریان ادراک حسی را در بر می‌گیرد. این تجربه، به نظر لوییس، یکسره انسانی است و گرچه حیوانات موجوداتی مَدْرک‌اند، فاقد آن‌اند. لوییس تأکید می‌کند که نمی‌داند قابلیت ادراک منهای آگاهی، یعنی آنچه در حیوانات رخ می‌دهد، چگونه چیزی است. او حدس می‌زند شاید این حال چیزی مشابه ناخودآگاه انسانی باشد ولی هر چه هست، به رتبه آگاهی نمی‌رسد. از آنجا که اطلاق درد و رنج به یک موجود نیازمند مفروض گرفتن آگاهی در او است، لوییس نتیجه می‌گیرد که حیوانات به معنای حقیقی رنج نمی‌برند: «دست‌کم بخش معتناهی از آنچه رنج حیوانات به نظر می‌رسد الزاماً به هر معنای حقیقی آن نیست. شاید این ماییم که با «مغالطه انسان‌وارنگاری»^{۱۱} - یعنی استنباط وجود «خود»ی در درون جانوران بی‌اینکه هیچ شاهدهی در کار باشد - [مفهوم] «رنج‌کشندگان» را [در مورد حیوانات] ساخته‌ایم» (لوییس، ۱۳۹۸، ص. ۶۹۷).

۲. حیوانات آگاهی پدیداری^{۱۲} ندارند. ممکن است موجودی بیدار، هشیار باشد و ادراک محیطی داشته باشد ولی این بدان معنا نیست که چنین موجودی واجد حالت‌های ذهنی پدیداری است. حالت ذهنی پدیداری حالتی است که در آن موجود نه‌تنها متوجه محیط خود است بلکه واجد حالات ذهنی کیفی است. کیفیات^{۱۳} ویژگی‌هایی هستند که تجربه‌های ما را چگونگی خاصی می‌بخشند، یعنی رنگی از تجربه‌ای خاص بر آن می‌زنند. برای نمونه، کیفیت درد را در نظر بگیرید؛ خصوصیت پدیداری درد همان حالتی است که فرد در مواجهه با درد آن را تجربه می‌کند و بابت تجربه آن احساسی ناخوشایند می‌یابد. بنابراین، اگر موجودی توانایی ادراکی داشته باشد ولی نتواند کیفیت پدیداری ادراک خود را در همان حال دریابد، او آگاهی پدیداری ندارد. موری می‌گوید: برخی منکران نودکارتی درد و رنج حیوانات دقیقاً منکر همین قسم آگاهی‌اند. به نظر آنان، آگاهی حیوانات به زنده، بیدار، هشیار و واجد ادراک حسی بودن محدود می‌شود و از نظر پدیداری، بین حالات حسی آنها و حالات ذهنی انسانی تمایزی اساسی و زوال‌ناپذیر وجود دارد (Murray, 2008, pp. 53-54).

11. pathetic fallacy

12. phenomenal conscious

13. qualia



۳. حیوانات حالت ذهنی برتر^{۱۴} ندارند. استدلال سوم تا حدی با استدلال دوم در پیوند است زیرا از اینجا می‌آغازد که برای اینکه حالتی ذهنی حالت آگاهی پدیداری باشد لازم است حالت ذهنی یا تفکری برتر آن را همراهی کند، به گونه‌ای که حالت ذهنی نخست موضوع التفات حالت ذهنی دوم باشد. موری می‌گوید مطابق با این استدلال فقط انسان‌ها قوای شناختی لازم را برای التفات ذهنی برتر دارند (فرانچسکوتی، ۱۳۹۸؛ Murray, 2008, p. 55). در نتیجه، حیوانات، حتی اگر ادراک حسی هشیارانه داشته باشند یا به داشتن آگاهی پدیداری نزدیک شوند، چون فاقد حالت ذهنی مرتبه بالاترند، نمی‌توانند درد را به گونه‌ای پدیداری دریابند.

۴. دریافت گونه‌ای خاص از درد کشیدن در حیوانات. یک گام دیگر به پیش بگذاریم و فرض کنیم حیوانات در هنگام درد و رنج حالت‌هایی دارند که گرچه همان حالت‌های ذهنی انسان‌ها نیست، شبیه چنین حالت‌هایی هست؛ یعنی آنها نیز به گونه‌ای خاص خود درد و رنج می‌کشند و در همان حال درمی‌یابند که درد و رنج می‌کشند. آیا این فرض نمی‌تواند صحت داشته باشد؟ پاسخ این است که در اینجا به حالت ذهنی مرتبه بالاتری نیاز داریم که بتواند حالت ذهنی مرتبه پایین‌تر را به حالت ذهنی متاملانه بدل کند. منکران درد و رنج حیوانات می‌توانند مدعی شوند که چنین حالت ذهنی مرتبه بالاتر در حیوانات وجود ندارد. به عبارت دیگر، حیوانات ممکن است دچار درد و رنج شوند ولی نمی‌توانند در همان حال دریابند که در حال تجربه کردن چه کیفیتی هستند (Murray, 2008, pp. 55-57).

۵. حالات ذهنی پدیداری و متاملانه در حیوانات. مسئله را می‌توان یک گام دیگر نیز پیش برد؛ یعنی می‌توان فرض کرد که حیوانات، یا دست‌کم برخی از آنها، حالاتی ذهنی واجد کیفیت پدیداری دارند و نسبت به این حالات نیز حالت ذهنی مرتبه بالاتری دارند که موجب متاملانه‌شدن حالات ذهنی مرتبه اول می‌شود اما نمی‌توانند حالت ذهنی اخیر را، مثلاً در هنگام درد و رنج، ناخوشایند ببابند. تفاوت این طرز فکر با طرز فکر پیشین آن است که امکان درد کشیدن حیوان و آگاهی ناظر بر آن را می‌پذیرد اما منکر آن است که حیوان این درد کشیدن را به منزله امری آزارنده تجربه می‌کند. به گفته موری، «این استدلال بر این فرض استوار است که رفتار حیوانی، دست‌کم گاه، برانگیخته خوشایند بودن یا ناخوشایند بودن بالفعل یا پیش‌نگرانه حالات ذهنی حیوان است. اما دلیل بینی در دست نداریم که گمان کنیم این فرض صادق است. به دلایل تکاملی، معقول است که تصور کنیم اگر حیوانات هنگام مواجه شدن با محرک‌های بالقوه آسیب‌زاد (مضر) رفتارهای خاصی نشان می‌دهند، این‌گونه عمل می‌کنند چون ثابت شده است که چنین واکنشی سازگار با محیط است. سازگار بودن



رفتار با محیط از هر گونه احساس خوشایند یا بدایندی که ممکن است در حالت ذهنی موجود رفتار حاضر باشد به کلی جدا است» (Murray, 2008, p. 57).

اما به نظر نمی‌رسد مدعای اصلی این تقریرهای گوناگون نودکارتی قابل دفاع باشد. در اینجا چهار دلیل ذکر می‌شود که انکار دکارتی یا نودکارتی درد و رنج حیوانات را سست می‌کند:

۱. باور اولیه بیشتر بر این است که حیوانات درد و رنج پدیداری را تجربه می‌کنند و این نه تنها حیوانات تکامل یافته‌تر، برای مثال پستانداران، بلکه بسیاری از گونه‌های حیوانی را شامل می‌شود. این باور به واکنش‌ها و محافظت‌های حیوانات از خود و نیز مطالعات آزمایشگاهی در این زمینه متکی است. چنان‌که می‌دانیم، ادراک درد متضمن انتقال اطلاع از آسیب به سیستم عصبی موجود جاندار است. این ادراک غالباً واکنشی رفتاری ایجاد می‌کند. برای مثال، موجودی که در درآ ادراک می‌کند ممکن است صدایی حاکی از آزرده‌گی از خود بروز دهد؛ بدنش را پیچ و تاب دهد یا عضو آسیب‌دیده یا دردناک را پس بکشد. این همان رفتاری است که در انسان‌ها نیز بروز می‌یابد. همچنین، ممکن است رفتاری از خود نشان دهد که حاکی از محافظت در مقابل درد است، برای مثال آهسته یا لنگ‌لنگان راه برود، روی یک پا یا یک دست تکیه کند تا از فشار به پا یا دست آسیب‌دیده بپرهیزد، از منشأ آسیب، مثلاً خار یا آتش، دوری کند یا محل درد را به شیوه‌ای تیمار کند. این نشانه‌های رفتاری، که در انسان‌ها به تکرار تجربه می‌شوند، در مشاهده رفتار حیوانات در مواجهه با درد نیز به چشم می‌آیند. علاوه بر این‌ها، مطالعات گسترده آزمایشگاهی حاکی از تجربه پدیداری درد در حیوانات است. برای نمونه، کِلپارت^{۱۵} و همکارانش در آزمایشی نشان داده‌اند که موش‌های مبتلا به آرتروز به جای محلول شیرین، که ترجیح سایر موش‌ها است، آب حاوی مسکن فنتانیل می‌نوشند. آزمایش‌های مشابهی در مورد خرچنگ‌ها، ماهی‌های قزل‌آلا و حیوانات دیگر نشان‌دهنده رفتاری است که وجه مشترک‌شان تلاش برای ابراز درد و تسکین آن یا پرهیز از آن است. این نشان می‌دهد که دو تقریر نخست از انکار درد و رنج حیوانات، یعنی فقدان نفس و فقدان آگاهی پدیداری، قابل دفاع نیستند (فرانچسکوئی، ۱۳۹۸، ص. ۶۷۰-۶۷۱؛ Rollin, 2017, pp. 111-115).

۲. تقریرهایی نیز که ادراک درد و رنج را متضمن حالت ذهنی برتر می‌دانند و حیوانات را فاقد چنین حالتی می‌شمارند مشکل‌سازند. این تقریرها مدعی‌اند که آگاهی پدیداری یا حالت ذهنی برتر مستلزم وجود چیزی شبیه به نفس یا پیچیدگی ادراکی گسترده است اما این تصور ضرورت ندارد که حالت ذهنی برتر برای اینکه حالت ذهنی مرتبه اول را آگاهانه کند نیازمند باشد که آن را به منزله حالتی آگاهانه بازنمایی کند. یعنی، لازم نیست موجود دردکشنده از آگاهی یا ذهنیت بازنمایی^{۱۶} داشته باشد یا بازنمایی قوی‌ای از یک خویشتن^{۱۷} یا نفس ثابت



15. Colpaert

16. representation

17. self

در طول زمان داشته باشد.^{۱۸} در واقع، چنین ادعایی با شهود اولیهٔ آدمیان در این باره که دست‌کم برخی حیوانات غیرانسان درد و رنج را تجربه می‌کنند ناسازگار است و نمی‌تواند آن را به‌درستی توضیح دهد مگر آنکه این فرض را مصادرهٔ به‌مطلوب کند که حیوانات نمی‌توانند درد و رنج را ادراک کنند. بنابراین، می‌توانیم نتیجه بگیریم که حالت‌های ادراکی مرتبهٔ دوم، که موجب آگاهانه شدن حالت‌های ادراکی مرتبهٔ اول می‌شوند، در مقایسه با حالت‌هایی ادراکی که حیوانات را مدرک و متوجه محیط‌شان می‌کند، به پیچیدگی و عمق بیشتری نیاز ندارد (فرانچسکوئی، ۱۳۹۸، ص. ۶۷۲-۶۷۳).

۳. می‌توان پرسید که آیا اینکه رویدادی درونی مصداق خصوصیتی ذهنی مانند درد و رنج باشد نیازمند بازنمایی ذهنی متعلق آگاهی است. نکتهٔ پیشین تا حدی بیان می‌کرد که چنین نیست؛ یعنی برای ادراک درد و رنج لازم نیست آن را به منزلهٔ متعلق آگاهی بازنمایی کنیم. به نظر می‌رسد آنچه در اینجا تعیین‌کننده است نقش کارکردی^{۱۹} آن رویداد درونی است، یعنی اینکه این رویداد چگونه بین ورودی محیطی، و خروجی رفتاری و رویدادهای ذهنی دیگر واسطه می‌شود. در مورد پستانداران ساختارهای مشابه مغزی این احتمال را افزایش می‌دهد که آنان درد را به شیوه‌ای مشابه صورت‌پدیداری تجربه می‌کنند. اما اگر به جای تمرکز بر بازنمایی ذهنی متعلق آگاهی، بر نقش کارکردی رویداد ذهنی تمرکز کنیم، آنگاه درمی‌یابیم که گونه‌های جانوری فاقد ساختار مغزی پستانداران نیز می‌توانند رویدادهایی را تجربه کنند که از نظر زیستی، شیمیایی و فیزیکی متفاوت‌اند ولی همان نقش کارکردی رویدادهای مشابه برای پستانداران را دارند. یعنی ساختاری مغزی دارند که از نظر کارکردی معادل ساختار مغزی انسان‌ها و دیگر پستانداران است. شواهد رفتاری این تشابه در نقش کارکردی را تأیید می‌کند. نتیجه آن است که برای مثال مهره‌داران ممکن است دردی را تجربه کنند که گرچه نوع پدیداری کمابیش متفاوتی با تجربهٔ درد ما دارد، به همان اندازه ناخوشایند و آزاردهنده است (فرانچسکوئی، ۱۳۹۸، ص. ۶۷۴-۶۷۵).

۴. فارغ از درد و رنج، به نظر می‌رسد حیوانات حالت‌های ذهنی آزاردهندهٔ دیگری مانند ترس، غم و افسردگی را تجربه می‌کنند. این تجربه احتمال ادراک آنان از درد و رنج را به‌وضوح افزایش می‌دهد. گفته می‌شود که غم ناشی از مرگ نزدیکان در حیوانات پستاندار غیرانسان

۱۸. این ادعا قدری رقیق یا به‌تعبیری متواضعانه است. برخی استدلال کرده‌اند که حیوانات به‌واقع واجد آگاهی مداومی هستند که در نحوهٔ مواجهه‌شان با تجربه‌های جدیدی که برای آنها برنامه‌ریزی ژنتیک نداشته‌اند، مشهود است. برای نمونه، نک: (Griffin & Speck, 2017, pp. 140-146) برخی دیگر از این هم پیشتر رفته‌اند و بر وجود خودآگاهی جسمانی، خودآگاهی اجتماعی و احتمالاً آگاهی درون‌نگرانه در دست‌کم برخی حیوانات استدلال کرده‌اند. برای نمونه، نک: (DeGrazia, 2017, pp. 149-158)



دیده می‌شود. همچنین، ناحیه‌ای از مغز که متکفل احساس ترس است در همه مهره‌داران وجود دارد. رفتارهای حیوان از پس این تجربه‌ها متضمن آزاردهنده بودن آنهاست. می‌توان نتیجه گرفت که وجود چنین ادراک‌هایی در مورد حالت‌های آزاردهنده غم و ترس احتمال ادراک حالت‌های بسیار نزدیک درد و رنج را نزد حیوانات بسیار افزایش می‌دهد، به‌ویژه آنکه پیشاپیش شواهدی رفتاری بر چنین ادراک‌هایی وجود دارد (فرانچسکوئی، ۱۳۹۸، ص. ۶۷۷).

اگر این چهار دلیل بتوانند نشان دهند که انکار درد و رنج حیوانات یا ظاهری و غیرحقیقی شمردن آن مدعایی نادرست است، آنگاه نتیجه می‌گیریم که درد و رنج حیوانات غیرانسان امری واقعی است و آن را باید در کنار مجموعه درد و رنج‌های انسانی در شمار آورد. پیامد الهیاتی این امر آن است که در ارزیابی مسئله شر نه تنها باید به شرور اخلاقی و طبیعی، یعنی شرور انسانی، توجه کنیم بلکه باید درد و رنج حیوانات را نیز به شمار آوریم. به عبارت دیگر، هر پاسخ خدایاورانه به مسئله شر نیازمند آن است که درد و رنج حیوانات را نیز در نظر بگیرد.

با درد و رنج حیوانات چه کنیم؟

پذیرش درد و رنج حیوانات، با ابعاد گسترده آن، برای اندیشه خدایاورانه دلالت‌هایی نظری و عملی دارد. در این قسمت نخست به دلالت‌های نظری و سپس به دلالت‌های عملی آن می‌پردازیم: محور دلالت‌های نظری این پرسش است که: چگونه می‌توان با در نظر داشتن درد و رنج حیوانات، مسئله شر را به منزله قدیمی‌ترین چالش پیش روی خدایاوری تدبیر کرد؟ محور دلالت‌های عملی نیز این پرسش است که: آیا خدایاوران برای تحمیل درد و رنج بر حیوانات به منظور دست یافتن به خیرهای انسانی (خوراک، پوشاک و سلامت) حق یا جوازی دارند؟ با لحاظ کردن درد و رنج حیوانات در شمار شرور، دو واکنش الهیاتی به این موضوع ممکن است: واکنش نخست آن است که این شرور را در کنار شرور انسانی شاهدهی بر نبود خدا بگیریم یا بر آن شویم که درد و رنج گراف حیوانات از احتمال وجود خدا می‌کاهد. فرانچسکوئی با بیانی محتاطانه به چنین راهی می‌رود. او می‌گوید: «با قطعیت نتیجه نمی‌گیرم که رنج حیوانات نامحتمل بودن وجود خدا را ثابت می‌کند اما این نتیجه مسلم است که کسانی که می‌خواهند خودشان و دیگران را متقاعد کنند که رنج حیوانات نامحتمل بودن وجود خدا

۲۰. قابل توجه است که در کنار این عواطف منفی، که با عاطفه منفی رنج نسبت نزدیکی دارند، می‌توان به عواطف مثبت نیز اشاره کرد و تجربه شدن آنها از سوی حیوان را شاهد دیگری بر امکان تجربه طیف گسترده‌ای از عواطف نزد او گرفت. باربارا اسموتز روایت خواندنی و دست‌اولی از مواجهه‌اش با عواطف بایون‌ها به دست داده است. (Smuts, 2017, pp. 83-85).



را ثابت نمی‌کند قطعاً به دفاعیه‌ای قوی‌تر از دفاعیه‌های موجود نیاز دارند» (فرانچسکوئی، ۱۳۹۸، ص. ۶۹۰). روشن است که این رویکرد، اولاً، درد و رنج حیوانات را امری حقیقی و جدی می‌داند، و ثانیاً، آن را تقویت‌کننده چالش شر علیه خدا باوری تلقی می‌کند. واکنش دوم آن است که بکوشیم برای درد و رنج حیوانات تبیین خدا باورانه پیشنهاد کنیم. این کاری است که موری بر عهده می‌گیرد. موری بر آن است که مسئله درد و رنج حیوانات را می‌توان با توسل به نظم قانون‌وار^{۲۱} جهان توضیح داد. به نظر او، درد و رنج حیوانات یکی از پیامدهای فرعی و ضروری جهانی مانند جهان ما است که بنا بر قوانینی خاص پیش می‌رود. نظم قانون‌وار جهان متضمن پیوستگی و تناظری است بین آنچه علتی برای رخدادی در جهان است یا آنچه ما انسان‌ها اراده می‌کنیم در جهان رخ دهد و آنچه به‌واقع در جهان رخ می‌دهد. در چنین نظمی است که اراده آزاد انسانی معنا می‌یابد (Murray, 2008, pp. 139-140). با این حال، این نظم زمینه درد و رنج را نیز، چه در آدمی چه در موجودات دیگر، ایجاد می‌کند. در واقع، نظم قانون‌وار شرط پیشین ضروری پیوستگی علی و اراده آزاد انسانی است. این دفاعیه شباهتی بسیار به دفاعیه اراده آزاد در مواجهه با شر اخلاقی دارد و حتی می‌تواند صورتی از آن شمرده شود. با این حال، همان‌طور که در ابتدا گفته شد، درد و رنج حیوانات بسی پیش از ظهور انسان‌ها بر روی زمین نیز به شکلی گسترده وجود داشته است. بنابراین، نظم قانون‌واری که تضمین‌کننده اراده آزاد انسانی است نمی‌تواند در توضیح درد و رنج حیوانات پیش از ظهور انسان به کار بیاید. حتی اگر این دفاعیه درست باشد، این فرض نامعقول نیست که خدا می‌توانست جهان را به گونه‌ای بیافریند که حیوانات پیش از ظهور انسان رنج نکشند یا آگاهی پدیداری از رنج نداشته باشند و صرفاً پس از ظهور انسان، برای تضمین اراده آزاد انسانی، درد و رنج حیوانات را در کار آورد. موری در پاسخ به این انتقاد به این امکان متوسل می‌شود که جهان در روند تکاملی خود از بی‌نظمی به سوی نظم در حرکت است. یعنی جهان با آشفتگی^{۲۲} آغاز شده و پس از طی مراحل بسیار پیچیده و طولانی، اکنون به شکل یافتن موجوداتی انجمیده است که قابلیت‌هایی ذهنی برای درک درد و رنج دارند (Murray, 2008). به این ترتیب، روند تکاملی جهان به سوی نظم قانون‌وار مجاز می‌دارد که قابلیت برای درک درد و رنج در فرایندی شکل گیرد که درد و رنج حیوانی پیامدی فرعی و البته ضروری و نازدودنی از آن باشد. به نظر موری، این تبیین نشان می‌دهد که درد و رنج حیوانات نیز مانند درد و رنج انسان‌ها می‌تواند تبیینی خدا باورانه داشته باشد.

اما، همان‌طور که موری گفته است، این تبیین و تبیین‌های خدا باورانه دیگر باید بتوانند سه



21. law-like

22. chaos

نکته را درباره شر توضیح دهند: ۱) ضرورت: باید نشان دهند که شر موجود در جهان لازمه ضروری نظام جهان است و از آن نازدودنی است. ۲) رجحان: باید نشان دهند که شر موجود در جهان لازمه ضروری خیری بزرگتر است که تحقق آن، بهرغم پدید آوردن این میزان شر، راجح است. ۳) حق: باید نشان دهند که روا داشتن این میزان شر در جهان در زمره حقوق خدا است (Murray, 2008, p. 14). اگر تبیین‌های خداباورانه مدعی‌اند که می‌توانند این سه معیار را در زمینه شرور اخلاقی و طبیعی برآورند، با حقیقی و جدی گرفتن درد و رنج حیوانات، با مختصاتی که در ابتدای این مقاله آمده است، باید بتوانند نشان دهند درد و رنج حیوانات این هر سه معیار را برمی‌آورند؛ یعنی ۱) نظام جهان نمی‌توانسته است محقق شود مگر آنکه چنین میزانی از شرور در مورد حیوانات پیامد فرعی و ضروری آن باشد. ۲) خیری چنان بزرگ و چشمگیر در کار است که تحقق آن بر این میزان درد و رنج حیوانات رجحان دارد. ۳) خدا خالق و مالک جهان است و از نظر اخلاقی حق دارد مخلوق و مملوک خود در قلمرو حیوانات را متحمل چنین درد و رنجی کند.

آیا تبیین‌های خداباورانه درباره مسئله شر می‌توانند از پس این معیارها برآیند و نشان دهند که بنا بر آن‌ها، وجود شری چنین پُر دامنه در جهان حیوانات با علم مطلق، قدرت مطلق و خیرخواهی مطلق الهی سازگار است. بیش از این، گفته شد که برخی پاسخ‌ها به مسئله شر، مانند کمال اخلاقی، با درد و رنج حیوانات ارتباطی ندارد. بنابراین، فیلسوف خداباور نمی‌تواند در این موضوع از آنها کمک بگیرد. او باید با این مسئله کلنجار رود که درد و رنج به ظاهر گزاف حیوانات، بهرغم حقیقی بودنش، ضرورت و رجحان دارد و مبتنی بر حقوق الهی است.

در بُعد عملی، درد و رنج حیوانات چه پیامدی برای خداباوران به همراه دارد؟ آیا آنان می‌توانند خود را مسلط و مسیطر بر حیوانات بدانند و با آگاهی از اینکه برخی خیرهای انسانی در حوزه خوراک، پوشاک و سلامت متضمن تحمیل درد و رنج به حیوانات است، این درد و رنج را بر آنها تحمیل کنند؟ این مسئله از آنجا اهمیت دارد که به طور سنتی، تصور بر این بوده است که خداباوران به اتکای باورشان به پاره‌هایی از متون مقدس خود را بر طبیعت مسلط می‌بینند. لین وایت^{۲۳} این تصور را در قالب مقاله‌ای پروراند. او تصریح کرد که بحران بوم‌شناختی بشر ریشه در این اندیشه یهودی-مسیحی دارد که انسان حاکم بر طبیعت و همه موجودات طبیعی است. نتیجه این طرز تلقی بهره‌کشی بی‌حساب و کتاب از زمین، ویران کردن طبیعت و اینک گرفتار شدن در این ویرانی‌ها است. وایت می‌گوید: «اگر چنین باشد، مسیحیت بار گرانی از گناه بر دوش دارد» (وایت، ۱۳۸۳، ص. ۸۵).

نمود آشکاری از تفکر مورد انتقاد وایت را نزد لوییس می‌بینیم. به نظر لوییس (۱۳۹۸، ص.



۶۹۹)، «خطایی که باید از آن بپرهیزیم این است که آنها [= حیوانات] را مستقل از انسان‌ها در نظر بگیریم. انسان را فقط باید در نسبتش با خدا فهم کرد و جانوران را فقط در نسبت‌شان با انسان و از رهگذر انسان، در نسبت با خدا». بنابراین، ما محق‌ایم که از گوشت و پوست حیوانات استفاده کنیم یا آنها را برای مقاصد آزمایشگاهی و تولید دارو به کار بگیریم حتی اگر این کارها به قیمت تحمیل رنج به آنها باشد. به نظر لوییس، گرچه ممکن است الزامی عاطفی-انگیزشی معارض با این در خود احساس کنیم، از نظر اخلاقی، مانعی در کار نیست. این پیامد عملی دیدگاه لوییس دربارهٔ درد و رنج حیوانات است که پیش از این گفته شد و مطابق آن، حیوانات فاقد نفس و آگاهی و از این رو، فاقد توانایی ادراک درد و رنج‌اند و آنچه ما در این مورد به آنها نسبت می‌دهیم صرفاً برآمده از تصویری انسان‌وارانگانه از ادراک درد و رنج است. به نظر لوییس، منشأ آنچه درد و رنج حیوانات می‌پنداریم فساد طبیعت آنها است، مشابه همان فسادى که به هبوط آدم از باغ عدن منجر شد. گمان لوییس این است که سوء استفادهٔ نیروی قدرتمندی ظلمانی از اختیار خود علیه خدا موجب چنین فسادى شده است: «درد حیوانات کار خدا نیست بلکه با خُبث طینت شیطان شروع شده و با ترک مسئولیت انسان تداوم یافته است» (همان، ص. ۶۹۹). راه مقاومت در مقابل این نیروی ظلمانی آن است که چنان‌که خدا، به منزلهٔ مهتر یا صاحب‌اختیار انسان امکان اصلاح او را فراهم می‌آورد، انسان نیز به منزلهٔ مهتر یا صاحب‌اختیار حیوانات، از طریق مداخله در جهان حیوانات و اهلی کردن آن‌ها، امکان اصلاح آنها را فراهم آورد (همان، ص. ۶۹۹-۶۷۰).

اما، درپیش‌گرفتن شیوهٔ مواجههٔ عملی لوییس با مسئلهٔ درد و رنج حیوانات با موانعی روبه‌رو است. برای نشان دادن این موانع از دیدگاه‌های تام ریگان^{۲۴}، مدافع سرشناس حقوق حیوانات، کمک می‌گیریم. به نظر او، این امری روشن است که حیوانات حقوقی سلبی^{۲۵} دارند. این حقوق بیان‌کنندهٔ تکلیف دیگران بر عمل نکردن به شیوه‌هایی خاص در قبال آنها است. برای نمونه، دیگران مجاز نیستند حیوانات را برای تفریح آزار دهند، آنها را کتک بزنند، مانع دسترسی‌شان به آب و غذا شوند و از حرکتشان در محیط طبیعی جلوگیری کنند. علاوه‌براین، حیوانات از حقوقی ایجابی^{۲۶} نیز برخوردارند. حقوقی ایجابی که دیگران را به عمل کردن به شیوه‌هایی خاص در قبال حیوانات متعهد می‌کنند، به گونه‌ای که عمل نکردن به آن شیوه‌ها به مفهوم قصور یا ترک فعل است (ریگان، ۱۳۹۷، ص. ۴۸-۴۹). بنا بر حقوق ایجابی، انسان‌ها مکلف‌اند تا جایی که می‌توانند فضایی مناسب از حیث سلامت، خوراک و پوشاک برای حیوانات فراهم کنند. چرا چنین است؟ پاسخ ریگان این است که چون حیواناتِ مَدْرک حیات‌اند موجوداتی

24. Tom Regan

25. negative rights

26. positive rights



هستند که نه تنها در جهان زندگی می‌کنند بلکه از آن آگاه‌اند و به آنچه نیز در تعامل‌شان با جهان می‌گذرد آگاهی دارند. از این حیث، آنها با موجودات بی‌جان یا گیاهان متفاوت‌اند. آنها زندگی را تجربه می‌کنند و این تجربه می‌تواند بر اثر وقایعی بهتر یا بدتر، خوشایندتر یا بدایندتر، باشد. بنابراین، حیوانات چیزی مانند منابع تجدیدپذیر در دسترس آدمی نیستند؛ تک‌تک آنها دارای ارزش ذاتی^{۲۷} و از این نظر، با انسان‌ها برابرند (Regan, 2016, pp. 3-13). به گفته ریگان: «همهٔ پدرک‌های حیات انسانی، از لحاظ ارزش (ذاتی) مهم اخلاقی‌شان برابرند؛ صرف‌نظر از اینکه چقدر می‌دانند، یا چقدر با استعداد یا بی‌استعدادند یا چقدر ممکن است فقیر یا غنی و جز این‌ها باشند. تنها آخرین بقایای گونه‌پرستی می‌تواند مانع رسیدن ما به داوری مشابه در مورد پدرک‌های حیات حیوانی شود. ما «والا تر» یا «برتر» نیستیم؛ آنها «پایین تر» یا «پست تر» نیستند. برحسب ارزش اخلاقی مهم ذاتی‌مان، ما شبیه آنها و آنها نیز شبیه ما هستند» (ریگان، ۱۳۹۷، ص. ۱۷۱).^{۲۸}

اگر دیدگاه لوییس را در برابر دیدگاه ریگان قرار دهیم، ممکن است بتوانیم از جانب او به ریگان پاسخ دهیم که رفتار خوب با حیوانات نیازمند اطلاق ارزش ذاتی یا نسبت‌دادن حقوق به آنها نیست؛ ترجم بر و مهربانی با حیوانات می‌تواند وظیفه‌ای اخلاقی باشد بی‌آنکه مستلزم شأن برابر برای آنها باشد، به‌ویژه اینکه آنها اساساً نفس یا آگاهی برتر پایداری ندارند که بتوان ارزش ذاتی و حق را به آن نسبت داد. این پیامد عملی دیدگاه لوییس در انکار قابلیت حیوانات برای درک درد و رنج است. اما، چنان‌که دیدیم، نمی‌توان از دیدگاه لوییس دفاع کرد و می‌توان استدلال‌هایی بر وجود چنین قابلیت‌هایی در بسیاری از گونه‌های حیوانی، اگر نه همهٔ آنها، اقامه کرد. به‌علاوه، ریگان موضوع را به گونه‌ای دیگر می‌بیند. به نظر او، رفتار خوب و حاکی از ترجم و مهربانی با حیوانات لزوماً تأمین‌کنندهٔ حقوق آنها نیست: «گفتن اینکه حیوانات حقوقی دارند معنایی بیش از این می‌دهد که ما باید با آنها خوب باشیم» (ریگان، ۱۳۹۷، ص. ۱۷۶). ریگان بر متون دینی انگشت می‌نهد و می‌گوید تسلط بر طبیعت که بنابراین متون، به انسان داده شده است نه تنها به معنای جوازی برای هر گونه تعامل با حیوانات نیست بلکه بیان‌کنندهٔ مسئولیت مهم انسان‌ها در دوست‌داشتن دیگر مخلوقات خدا و مراقبت از آنها است: «به یاد آورید که خدا حیوانات دیگر را در همان روز آفرینش آدم و حوا (روز ششم) می‌آفریند. خوانش من از این نمایش ترتیب آفرینش عبارت است از به رسمیت شناختن پیشگویانهٔ خویشی حیاتی انسان‌ها با حیوانات دیگر. من در این ماجرای آغازین پیامی به مراتب ژرف‌تر و عمیق‌تر می‌یابم. خدا حیوانات را برای استفادهٔ ما (سرگرمی ما، کنجکاو علمی ما، ورزش ما و حتی

27. inherent value

۲۸. برای بحث بیشتر دربارهٔ حقوق حیوانات نزد ریگان، نک.: (Milligan, 2015, pp. 49-65).



خوراک (ما) خلق نکرده است. به عکس، حیوانات غیرانسان که در حال حاضر به این شیوه‌ها از آنها بهره‌کشی می‌شود خلق شده‌اند تا درست همان چیزی باشند که هستند: یعنی نمودهای به طور مستقل خوب محبت الهی» (همان، ص. ۱۹۲).^{۲۹} روشن است که بنا بر دیدگاهی مانند دیدگاه ریگان، ما آدمیان، به‌طور عام، و خداپاوران، به‌طور خاص، نه‌تنها باید درد و رنج حیوانات غیرانسان را حقیقی و جدی بدانیم بلکه در عمل نیز حق یا جواز آزار رساندن به آنها یا کشتارشان را برای دستیابی به خیرهایی مفروض مانند خوراک، پوشاک و دارو نداریم.^{۳۰} بنابراین، نه‌تنها در نظر باید درد و رنج حیوانات غیرانسان را در زمرهٔ شرور عالم قرار دهیم و برای آن چاره‌ای بیابیم بلکه در عمل نیز باید بکوشیم از این درد و رنج‌ها بکاهیم و به سودای مواهبی مانند خوراک، پوشاک و دارو، بر آنها نیفزاییم.

نتیجه‌گیری

پرسش اصلی ما در این مقاله این بود که آیا در ارزیابی مسئلهٔ شر به‌منزلهٔ چالشی برای خداپاوری نباید درد و رنج حیوانات را، با ویژگی‌های خاص آن، از جمله کثرت و دامنهٔ وقوع، سبقت بر ظهور انسان بر کرهٔ خاکی و بی‌ربط‌بودن برخی دفاعیه‌ها در مقابل مسئلهٔ شر، به‌شمار آورد. گفتیم که دربارهٔ درد و رنج حیوانات دو رویکرد عمده در کار است: رویکردی دکارتی که آن را انکار می‌کند و نودکارتی که آن را حقیقی و جدی می‌داند. این هر دو رویکرد پیامدهایی الهیاتی دارند: درحالی‌که نتیجهٔ رویکرد نخست آن است که شر ناظر به درد و رنج حیوانات را نباید به‌شمار آورد، نتیجهٔ رویکرد دوم تلاش برای تبیین خداپاورانه یا خداپاوارانهٔ آن است. در ادامه، دلایل منکران درد و رنج حیوانات را از فقدان نفس در آنها گرفته تا ناتوانی از درک ناخوشایندبودن حالت ذهنی درد، برشمردیم و سپس، به نقد آنها پرداختیم. چنان‌که گفته شد، نه‌تنها شهود اولیهٔ ما در مورد قابلیت درد و رنج در حیوانات با توجه به نوع رفتار آنها تأیید می‌شود و چنین قابلیت‌نیازمند وجود نفس یا پیچیدگی ادراکی گسترده نیست بلکه با توجه به وجود حالاتی مانند ترس یا غم در حیوانات و نیز نقش کارکردی رویداد درونی درد و رنج و بروز رفتاری آن، می‌توان دلایل انکارکنندگان درد و رنج حیوانات را مخدوش شمرد.

۲۹. برای ملاحظهٔ تفسیری مشابه تفسیر ریگان از متون یهودی-مسیحی، نک: Colb, ۲۰۱۳.

۳۰. در واقع، محور اصلی دلایل علیه استفاده از محصولات حیوانی و به‌سود استفاده از محصولات گیاهی امکان درد و رنج حیوانات است. این نکته در مقالهٔ تریسترام مک‌فرسن با عنوان «چرا من گیاه‌خوارم (و شما هم باید چنین باشید)» برجسته است. کانون استدلال او در این مقاله این است که «تحمیل رنج به حیوانات نادرست است. این از رأی تبیینی مبنایی من ناشی می‌شود: اینکه آنچه شبیه تجربهٔ رنج است تبیینی بستنده از نادرستی موجب رنج شدن به وجود می‌آورد. این تبیین ... پذیرفتنی به نظر می‌رسد و شباهت‌های اخلاقاً مهم بین انسان‌ها و حیوانات را بدون نادیده گرفتن تفاوت‌های اخلاقاً مهم منعکس می‌کند». (McPherson, 2016, p. 76)



از مجموع این ملاحظات دو نتیجه نظری و عملی به دست می‌آید: نتیجه نظری آن است که اولاً، درد و رنج حیوانات غیرانسان امری حقیقی و جدی است و اگر بخواهیم چالش شر را برای خداباوری صورتبندی کنیم، در کنار شرور اخلاقی و طبیعی، ضروری است شر در قلمرو حیوانات را نیز به شمار آوریم. ثانیاً، هر پاسخی به مسئله شر که بخواهد معیارهای ضرورت، رجحان و حق خدا برای روادانستن شرور در جهان را برآورد، لاجرم باید نشان دهد که می‌تواند شرور را در قلمرو حیوانات نیز با همین معیارها جایز بشمارد؛ یعنی نشان دهد این میزان شر ضروری و نازدودنی (با توجه به خیری عظیم) راجح و در محدوده حقوق الهی است. نتیجه عملی بحث این است که اگر درد و رنج حیوانات حقیقی و جدی باشد، خداباوران مجاز نیستند به منظور دست‌یافتن به خیرهای انسانی حقوق سلبی و ایجابی حیوانات غیرانسان را نقض و آنها را متحمل درد و رنج کنند. آنان نه‌تنها در این کار با منع اخلاقی مواجه‌اند بلکه بنا بر تفسیری از متون دینی، با منعی دینی نیز مواجه‌اند.

فهرست منابع

- بهنیافر، م. (۱۳۹۷). نسبت اندیشه ماشینی جانوری دکارت با رفتارهای زیست‌محیطی جدید. غرب‌شناسی بنیادی، ۹(۲)، ۱-۲۳.
- پورمحمدی، ن. (۱۳۹۸). مقدمه. در درباره شر. (نعیمه پورمحمدی، سرویراستار). کتاب طه.
- دکارت، آر. (۱۳۹۶). گفتار در روش راه‌بردن عقل. (محمدعلی فروغی، مترجم). انتشارات علمی و فرهنگی.
- دوبل، پی. (۱۳۸۳). طرز تلقی مبتنی بر خلافت یهودی - مسیحی نسبت به طبیعت. در اخلاق زیست‌محیطی. (مصطفی ملکیان، مترجم). توسعه.
- دیویس، بی. (۱۳۸۶). درآمدی بر فلسفه دین. (ملیحه صابری نجف‌آبادی، مترجم). سمت.
- ریگان، تی. (۱۳۹۷). حق حیوان، خطای انسان. (بهنام خدایانه، مترجم). کرگدن.
- فرانچسکوئی، آر. (۱۳۹۸). مسئله درد و رنج حیوانات. در درباره شر. (پریسا شکورزاده، مترجم). کتاب طه.
- لوویس، سی. اس. (۱۳۹۸). درد حیوان. در درباره شر، (سیدمحمدحسین صالحی، مترجم)، کتاب طه.
- مانکریف، ال. دابلیو. (۱۳۸۳). بنیان فرهنگی بحران محیط زیست ما. در اخلاق زیست‌محیطی، (مصطفی ملکیان، مترجم). توسعه.
- وایت، ال. (۱۳۸۳). ریشه‌های تاریخی بحران بوم‌شناختی ما. در اخلاق زیست‌محیطی،



(مصطفیٰ ملکیان، مترجم) توسعه.

Colb, Sh. F. (2013). *Mind if I Order the Cheeseburger?*. Lantern Books.

DeGrazia, D. (2017). Self-Awareness in Animals. In Susan J. Armstrong & Richard G. Botzler (eds.), *The Animal Ethics Reader* (pp. 149-159). Routledge.

Griffin, D. R., & Gayle, B. S. (2017). New Evidence of Animal Consciousness. In Susan J. Armstrong & Richard G. Botzler (eds.), *The Animal Ethics Reader* (pp. 140-146). Routledge.

McPherson, T. (2016). Why I am a Vegan (and You Should Be One Too). In Andrew Chignell, Terence Cuneo & Matthew C. Halteman (eds.), *Philosophy Comes To Dinner: Arguments about the Ethics of Eating* (pp. 73-91). Routledge.

Milligan, T. (2015). *Animal Ethics*. Routledge.

Murray, M. J. (2008). *Nature Red in Tooth and Claw: Theism and the Problem of Animal Suffering*. Oxford University Press.

Regan, T. (2016). The Case for Animal Rights. In Mylan Engel J. R., & Gary Lynn Comstock (eds.), *The Moral Rights of Animals* (pp. 3-13). Lexington Books.

Rollin, B. E. (2017). Animal Pain. In Susan J. Armstrong & Richard G. Botzler (eds.), *The Animal Ethics Reader* (pp. 111-115). Routledge.

Smuts, B. (2017). Reflections. In Susan J. Armstrong & Richard G. Botzler (eds.), *The Animal Ethics Reader* (pp. 83-86). Routledge.



سال اول / شماره ۱
بهار و تابستان ۱۴۰۳