

## نظریه عدمی شر؛ چالش‌ها و پاسخ‌ها

فاطمه رأفتی\*

محمد سعیدی مهر\*\*

### چکیده

نظریه عدمی شر نظریه عامی در باب ماهیت شرور است که بر طبق آن همه شرور سرشتی عدمی (یا به تعبیر دیگر، سلبی) دارند. در سده‌های میانه فیلسوف‌الیهیدانان مسیحی برجسته‌ای همچون سنت آگوستین و توماس آکوئینی طرفدار این نظریه بوده‌اند. این نظریه پس از قرن‌ها کم‌توجهی اخیراً در میان فیلسوفان دین معاصر مورد توجه قرار گرفته است. در این مقاله پس از مروری کوتاه بر پیشینه تاریخی این نظریه در دیدگاه آگوستین و آکوئینی، تفسیری از نظریه عدمی در فلسفه دین معاصر ارائه خواهیم داد. سپس برخی ادله له این نظریه را مطرح می‌کنیم و نشان خواهیم داد که این ادله چندان قابل قبول نیستند. در ادامه، ادله مخالفان نظریه عدمی را طرح و بررسی می‌کنیم. تکیه این ادله بر طرح دو نمونه نقض برای نظریه عدمی است: درد و شرور اخلاقی. در هر دو مورد، ابتدا مهم‌ترین دیدگاه‌های طرفین نزاع طرح و بررسی می‌شوند و در ادامه استدلال می‌شود که ضعف اساسی در ادبیات معاصر این بحث کم‌توجهی به دیدگاه‌های مرتبط در شاخه‌های دیگر فلسفه معاصر به‌خصوص دو حوزه فلسفه ذهن و فلسفه اخلاق است. به نظر می‌رسد تعیین تکلیف درباره نظریه عدمی شر به عنوان یک نظریه مطرح در حوزه فلسفه دین بدون روشن کردن مبانی این بحث در دو حوزه فلسفه ذهن و فلسفه

\* دانشجوی دکتری رشته فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات،

دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

\*\* استاد، گروه فلسفه، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران (نویسنده مسئول)،

saeedi@modares.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۳/۰۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۶/۱۵

اخلاق ممکن نیست.

**کلیدواژه‌ها:** نظریهٔ عدمی شر، درد، شر اخلاقی، آگوستین، آکوئینی.

## ۱. مقدمه

نظریهٔ عدمی شر نظریه‌ای است عام در باب سرشت شرور که می‌گوید همهٔ شرور سرشتی سلبی و عدمی دارند. این نظریه هم در فلسفه و الهیات غربی-مسیحی و هم در فلسفهٔ اسلامی مطرح بوده است. سنت آگوستین (۳۵۴ - ۴۳۰ م.) و توماس آکوئینی (۱۲۲۵ - ۱۲۷۴) دو تن از برجسته‌ترین الهی‌دانان قرون وسطی از این نظریه دفاع کرده‌اند. پس از قرن‌ها کم‌توجهی، نظریهٔ عدمی شر دوباره در حوزهٔ فلسفهٔ دین معاصر مطرح شده و محل بحث و گفت‌وگو قرار گرفته است. این مقاله دو هدف را دنبال می‌کند؛ هدف نخست (هدف اصلی) عبارت است از بررسی دیدگاه گروهی از فیلسوفان دین معاصر در باب نظریهٔ عدمی شر و نقد استدلال‌های له و علیه آن.<sup>۱</sup> هدف دوم (هدف فرعی) این است که بر اساس تحلیل ارائه‌شده نشان داده شود که گفتمان شکل‌گرفته در حوزهٔ فلسفهٔ دین از تقیصه‌ای جدی رنج می‌برد و آن عدم بهره‌گیری از نظریه‌های مرتبط مطرح در دیگر حوزه‌های فلسفه به‌خصوص فلسفهٔ ذهن و فلسفهٔ اخلاق است.<sup>۲</sup>

## ۲. پیشینهٔ تاریخی در سده‌های میانه؛ آگوستین و آکوئینی

آگوستین نخستین اندیشمند مسیحی است که به‌صورت جدی دربارهٔ طبیعت و چیستی شر نظریه‌پردازی کرده است. هرچند او برداشت خود از شر را به مثابهٔ امری عدمی به‌نوعی وام‌دار فلوطین است ولی کوشش‌های او سبب شد این برداشت در سنت مسیحی بازخوانی و با اصول آیین مسیحیت هماهنگ شود. آگوستین ابتدا به آیین مانویت گرایش داشت؛ زیرا می‌اندیشید که دوگانه‌انگاری مانوی می‌تواند به بهترین نحو تحقق شرور در جهان را تبیین کند. بر اساس مانویت در جهان دو مبدأ غایی متضاد وجود دارد؛ خدای نور که منشأ خیرات است و خدای تاریکی که شرور را در جهان می‌آفریند. بعدها او دریافت که خدای مانویت مسئله‌آفرین است زیرا مطلق و نامحدود نیست و از این‌رو شایستگی پرستش ندارد. آگوستین سرانجام به مسیحیت گروید و نظریهٔ عدمی شر را در درون آموزه‌های مسیحی پروراند. بر اساس این آموزه‌ها، آفرینش یک‌سره خیر است؛ چراکه خداوند برترین خیر

فاطمه رأفتی و محمد سعیدی مهر ۱۰۷

است و تمام عالم در خیریت الهی سهیم است. از سوی دیگر واقعیت شرور قابل انکار نیست. بنابراین، اگر شرور طبیعی وجودی (ایجابی) داشته باشند مخلوق خدا خواهند بود. اما خدای خیر نمی‌تواند خالق شر باشد. در نتیجه باید شرور را اموری عدمی دانست که نیاز به آفرینش و خلق ندارند (Shrader-Perry, 2018: 7-14).

بنابراین، از نظر آگوستین «تمام اشیا بی که وجود دارند با توجه به این که آفریدگار آن‌ها برترین خیر است، خودشان نیز خیرند». از سوی دیگر، «شر» صرفاً نامی است برای فقدان (privation) خیر (Augustine, 1961: 12) و «هیچ چیزی برای چیز دیگر شر نیست مگر آن که کاهنده (diminishing) خیر باشد» (Augustine, 1953: 330).

یکی از دوگانه‌های رایج در بحث‌های معاصر فیلسوفان دین در باب مسئله شر دوگانه شر طبیعی (natural evil) / شر اخلاقی (moral evil) است. تعبیرهای متفاوتی از این دوگانه ارائه شده است. آگوستین تمایز مشابهی را میان شری که «کسی آن را مرتکب می‌شود» (شر اخلاقی) و شری که «کسی از آن رنج می‌برد» (شر طبیعی) می‌گذارد (Augustine, 2010: 3). در نظر او شرور طبیعی، بالذات شر نیستند. شر به معنای حقیقی و خاص آن وقتی واقع می‌شود که مخلوقات مختار از اختیار خود به‌گونه‌ای استفاده می‌کنند که از هدف واقعی خود دور شوند. شر یک مخلوق بر حسب هبوط آن از هدف و غایتش مشخص می‌شود که آن هدف عبارت است از بودن در حقیقت یا بودن در خدا، و از این جداشدن از خدا جوهره گناه است. بنابراین فقط دو نوع شر به عنوان جداشدن انسان از خدا و خیر او تصویر می‌شود: ۱. گناه؛ و ۲. پیامدهای گناه (Hvidt, 2007: 19).

توماس آکوئینی دیگر الهی‌دان برجسته مسیحی است که از نظریه عدمی شر دفاع کرده است. در نظر وی نیز خدا از آن‌رو که مبدأ وجود است نمی‌تواند منشأ شر باشد. پس شر طبیعت وجودی ندارد. به نظر وی شر وجود بالذات ندارد بلکه وجودش طفیلی (parasitic) وجود خیر و وابسته به آن است. آکوئینی می‌گوید:

... خیر چیزی واقعی است از آن‌جهت که مطلوب و خواستنی است؛ زیرا فیلسوف در کتاب /اخلاق/ می‌گوید کسانی که می‌گویند خیر آن چیزی است که همه اشیا خواهان آن هستند خیر را به بهترین نحو تعریف کرده‌اند. اما ما چیزی را که مقابل خیر است شر می‌نامیم. بنابراین شر ضرورتاً مقابل امر خواستنی است از آن‌جهت که خواستنی است. و چیزی که مقابل امری خواستنی از آن‌جهت که خواستنی است نمی‌تواند یک هویت (entity) باشد ... بنابراین، من می‌گویم که شر یک هویت نیست بلکه آن موضوعی که شر برایش رخ

می‌دهد یک هویت است؛ زیرا شر صرفاً فقدان یک خیر خاص است. برای مثال، کوری خودش یک هویت نیست بلکه آن موضوعی که کوری برایش واقع می‌شود یک هویت است (Aquinas, 2003: 58-59).

آکوئینی همچنین بر این مطلب تأکید می‌کند که هر نوع عدمی شر نیست بلکه شر عدم یک خصوصیت در موجودی است که علی‌الاصول باید آن خصوصیت را داشته باشد. در نتیجه:

اگر انسانی بال نداشته باشد این امر شری برای او به شمار نمی‌آید؛ زیرا او متولد نشده که بال داشته باشد ... اما این برای انسان شر است اگر او دست نداشته باشد؛ زیرا اگر بخواهد کامل باشد می‌باید از زمان تولد دست داشته باشد. باین‌حال، این نقیصه [دست نداشتن] برای یک پرنده شر نیست (Aquinas, 1975, III, Part I: 44).

مطلب بالا در مورد شرور طبیعی جاری است. در مورد شرور اخلاقی آکوئینی معتقد است که ارادهٔ انسان باید تابع خدا باشد. گناه ترک این خیر برتر است برای دستیابی به خیر فروتر و این وقتی اتفاق می‌افتد که اراده در نسبت با خدا در نظم مناسب نباشد. بنابراین، شریعت خیر اخلاقی در *فقدان* این نظم صحیح نهفته است:

در نتیجه، گناه زمانی در اراده ما واقع می‌شود که ما این نظم را ملاحظه نمی‌کنیم و چیزی را طلب می‌کنیم که صرفاً در نسبت با ما خیر است در مقابل چیزی که مطلقاً خیر است (ibid: Part I: 106).

### ۳. نظریهٔ عدمی شر در فلسفهٔ دین معاصر

نظریهٔ عدمی شر<sup>۳</sup> (از این پس برای اختصار: ن ع) نظریه‌ای عام در باب سرشت شر است. عام‌بودن ن ع به این معناست که در پی ارائهٔ تفسیری است از ماهیت هر آنچه که شر دانسته می‌شود و اختصاصی به گونهٔ خاصی از شرور ندارد. به دیگر سخن، ن ع گونه‌های مختلف شرور را، از شرور طبیعی گرفته تا شرور اخلاقی، دارای طبیعت مشترکی می‌داند که با تفسیر واحدی قابل بیان است. «در باب سرشت شر» بودن بدین معناست که هدف اولیه و مستقیم ن ع چیزی جز بیان این که حقیقت شر چیست نیست. این که آیا می‌توان از ن ع به عنوان راه‌حلی برای مسئلهٔ شر یا بخشی از یک راه‌حل بهره برد بحث دیگری است که در آینده به آن اشاره خواهیم کرد.

در یک بیان اجمالی و اولیه ن ع می‌گوید: همه شرور عبارت‌اند از نبود یا فقدان خیر. به تعبیر دقیق‌تر، نبودِ صفتی در شیئی که شایسته است آن کیفیت را داشته باشد.<sup>۴</sup> بر اساس ن ع حقیقت شرور حقیقتی سلبی و عدمی است. بر این اساس، برای فهم بهتر ن ع باید دید آن حقیقت ایجابی‌ای که در مقابل شر قرار دارد و شر سلب و نفی آن است چیست؟ در باب تعیین این حقیقت ایجابی مقابل شر تعبیر گوناگونی به کار رفته است. در برخی تفاسیر از ن ع، شر سلب یکی از این سه دانسته شده است: جوهر، موجود، و خیر.<sup>۵</sup> از آن‌جا که تقابل سرراست و روشنی میان دو مفهوم «خیر» و «شر» وجود دارد در پاره‌ای از تفاسیر ن ع، شر سلب یا فقدان خیر دانسته می‌شود. همان‌گونه که خواهیم دید یکی از مشکلات ن ع چگونگی تطبیق آن بر شرور اخلاقی است. طرف‌داران ن ع در تعیین این‌که شر اخلاقی دقیقاً فقدان چه چیزی است اتفاق نظر ندارند. در بالا دیدیم که آکوئینی شر اخلاقی را به مثابه گناه، همان فقدان «نظم صحیح یا مناسب» در اراده شخص گناه‌کار می‌دانست. آهرن شر اخلاقی را فقدان حق (right) انجام‌دادن یک کار می‌داند. بر این اساس، قتل ناموجه شر است چون قاتل حق این کار را ندارد درحالی‌که کشتن شخص مهاجم در وضعیتی که برای دفاع از جان خود باشد شر اخلاقی نیست؛ زیرا در این موقعیت خاص (دفاع از جان خود) قاتل حق کشتن مهاجم را دارد (Ahern, 1966: 40-42).

گاه نیز شر اخلاقی را به «انجام‌ندادن وظیفه» (nonfulfillment of duty) تفسیر کرده‌اند. بر این اساس، قتل (ناموجه) از آن‌رو یک شر اخلاقی به‌شمار می‌آید که در واقع انجام‌ندادن وظیفه حفظ و احترام به حیات دیگران است. در تفسیر دیگری، شر اخلاقی نوعی عدم توازن روانی (psychic disharmony) است؛ انحراف از وجدان یا ازدست‌دادن آرامش روانی (Anglin and Goetz, 1982: 3).

به نظر می‌رسد که تعیین این‌که شر اخلاقی سلب یا فقدان چه امری وجودی است تا حدی (یا حتی کاملاً) وابسته به این است که خیر اخلاقی را چه بدانیم و مطلب دوم نیز به رویکرد ما در مباحث فلسفه اخلاق بستگی دارد. مثلاً اگر وظیفه‌گرا باشیم چه‌بسا خیر اخلاقی را معادل با انجام وظیفه اخلاقی بدانیم و در نتیجه شر اخلاقی را انجام‌ندادن وظیفه اخلاقی به‌شمار آوریم. به‌همین ترتیب، اگر دیدگاه فضیلت‌گرایانه را اختیار کنیم ممکن است بگوییم که شر اخلاقی عبارت است از نشأت‌نگرفتن فعل از فضایل اخلاقی.

افزون بر این، به نظر می‌رسد که برخی از تفاسیر یادشده در بالا چندان قابل قبول نیستند؛ برای مثال، هرچند عدم توازن روانی می‌تواند در جای خود شر به‌شمار آید ولی شریّت آن

معادل شریعت فعلی همچون قتل نیست. می‌توان پذیرفت که عدم توازن روانی نوعی علیت برای تحقق قتل به مثابهٔ یک شر اخلاقی دارد ولی این دو عین هم نیستند. شاهد این مدعا آن است که می‌توان وضعیتی را تصور کرد که شخص دارای عدم توازن روانی باشد ولی مرتکب قتل نشود. در این وضعیت، از جهت فقدان کمال توازن روانی شری در شخص محقق شده است ولی شر اخلاقی‌ای در بین نیست. در این باره در آینده آن‌جا که به اشکالات وارد بر ن ع می‌پردازیم بیشتر صحبت خواهیم کرد.

به‌هر تقدیر، یکی از وظایف ن ع است که به شکلی عام یا مجزا دربارهٔ اقسام گوناگون شرور به صورت دقیق تعیین کند که شریعت مورد بحث فقدان یا عدم کدام حقیقت ایجابی است.

### ۳-۱ برخی لوازم ن ع

انگلین و گوتز به دو لازمه از لوازم ن ع اشاره کرده‌اند که توجه به آن‌ها می‌تواند تصویر روشن‌تری از برداشت فلسفهٔ دین معاصر از ن ع ارائه کند:

الف) ممکن نیست یک شیء به لحاظ دارا بودن صفتی که لازمهٔ وجود آن است متصف به شریعت شود. برای مثال، این که یک سلاح جنگی به گونه‌ای است که می‌توان با آن انسانی را کشت، موجب شریعت اسلحه نمی‌شود. به تعبیر عام‌تر، هیچ موجودی به عنوان یک موجود شر نیست.<sup>۶</sup>

ب) هیچ چیزی شر نیست مگر این که از جهات دیگری خیر است. پیش‌فرض نقص این است که چیزی هست که دارای نقص است و از آن جهت که این چیز هست خیر است. شاید بتوان این مطلب را به تعبیر مختصر و مفید این‌گونه بیان کرد که ما شر مطلق (نامقید) نداریم بلکه هر موجودی از یک یا چند جهت شر است (Anglin and Goetz, 1982: 4).

### ۴. برخی بدفهمی‌ها از ن ع

تعبیر برخی از فیلسوفان معاصری که دربارهٔ ن ع بحث کرده‌اند گواه آن است که بسا در فهم دقیق مضمون و مدعای ن ع و لوازم آن ناکام مانده‌اند. بررسی این سوءبرداشت‌ها و زدودن آن‌ها می‌تواند به فهم دقیق‌تر این نظریه کمک کند:

الف) نخستین بدفهمی این است که گمان شده ن ع مدعی است شرور «غیر واقعی و توهمی» هستند. این گمانی است نادرست چراکه ن ع نظریه‌ای است در باب سرشت شرور به عنوانی بخشی واقعی از حیات و تجربه انسانی. ن ع مدعی است که شر به مثابه سلب و فقدان خیر امری واقعی است.

ب) گاه گمان شده است که طرف‌داران ن ع مدعی‌اند این نظریه می‌تواند ابزاری عملی برای کاهش رنج ناشی از شرور باشد. این نیز برداشتی نادرست است چراکه طرف‌داران ن ع با مسئله شر به عنوان یک «مسئله نظری» مواجه‌اند نه یک «مسئله عملی». آنان در صدد «فهم» واقعیت‌ها هستند نه این‌که (دست‌کم در این بخش از فعالیت نظریشان) در پی «تغییر» آن‌ها باشند (Kane, 1980: 3-4).

## ۵. نسبت ن ع و مسئله شر

همان‌گونه که قبلاً بیان شد ن ع نظریه‌ای است در باب سرشت شرور. آیا این نظریه می‌تواند به حل مسئله شر نیز کمک کند؟ گروهی از طرف‌داران ن ع می‌پندارند که این نظریه می‌تواند به حل مسئله شر نیز کمک کند یا حتی بهترین یا یگانه راه‌حل را ارائه کند. گروهی نیز باور دارند که ن ع هیچ جایگاهی در حل مسئله شر ندارد و مسئله شر کاملاً مستقل از این نظریه قابل بررسی و احیاناً قابل حل است.<sup>۷</sup>

برای پاسخ به پرسش بالا باید مشخص کنیم که با کدام‌یک از روایت‌های مسئله شر روبه‌رو هستیم. واقعیت آن است که ما نه با یک مسئله واحد بلکه با تعدادی از مسائل تحت عنوان «مسئله شر» روبه‌رو هستیم (این‌که این‌ها را مسائل متعدد بدانیم یا تقریرهای متعددی از مسئله واحد تفاوتی در بحث ایجاد نمی‌کند) و با پذیرش این تعدد ممکن است بگوییم که ن ع افزون بر ارائه تحلیلی از ماهیت یا سرشت شرور می‌تواند راه‌حلی برای برخی از مسائل (یا برخی از تقریرهای مسئله شر) به دست دهد. به طور مشخص اگر ما یکی از مسائل را مسئله نسبت تحقق شرور با آموزه توحید بدانیم و منظورمان از توحید توحید در آفرینش باشد آن‌گاه ن ع می‌تواند راه‌حل مشخصی برای این مسئله ارائه کند: شرور سرشتی عدمی و سلبی دارند و از این جهت به صورت مستقل آفریده نمی‌شوند و نیاز به خالق و آفریدگار ندارند. بنابراین، تحقق شرور با وحدت آفریدگار جهان به عنوان خدای خیر سازگار است.

به همین ترتیب، ممکن است اذعان کنیم که ن ع کمکی به حل برخی دیگر از تقریرهای مسئله شر (برای مثال، مسئله منطقی شر) نمی‌کند. مدعای مسئله منطقی شر (برای مثال) این است که بین مجموعه‌ای از گزاره‌های الهیاتی در باب صفات خدا (مانند گزاره‌های «خدا عالم مطلق است»، «خدا قادر مطلق است» و «خدا خیرخواه محض است» با گزاره «شر وجود دارد» ناسازگاری منطقی وجود دارد. با توجه به این که مقصود از «وجود شر» در گزاره اخیر معنای عام «واقعیت داشتن» است که شامل واقعیت شر به مثابه فقدان نیز می‌شود، ن ع دست‌کم به صورت مستقیم کمکی به حل این مسئله نمی‌کند.

### ۶. ادلهٔ له ن ع

با مرور بر متونی که در طرف‌داری از ن ع چه در گذشتهٔ دور و چه در زمان معاصر نگاشته شده است به مطالبی برخورد می‌کنیم که صریحاً یا تلویحاً در پی استدلال به نفع این نظریه هستند. در نگاه نخست ممکن است گمان شود که یکی از راه‌های اثبات درستی ن ع، استقرار انواع گوناگون شرور است بدین ترتیب که با تحلیل انواع خاصی از پدیده‌هایی که بر شریعت آن نوعی اتفاق نظر هست نشان داده شود که حقیقت آن‌ها به سلب و فقدان بازمی‌گردد. این روش هرچند برای «تأیید» ن ع مفید است، با توجه به این که استقرار مورد بحث استقرار تام نیست نمی‌تواند منطقی‌اً درستی ن ع را ثابت کند؛ زیرا همان‌گونه که پیش‌تر بیان شد ن ع یک نظریهٔ عام است که قرار است همهٔ اقسام و موارد شرور (طبیعی، اخلاقی و...) را دربرگیرد. بنابراین، راه سرراست‌تر برای اثبات ن ع<sup>۹</sup> توسل به استدلال قیاسی است.

در متون کهن مطالبی یافت می‌شود که قابلیت آن را دارند که بر اساس آن‌ها استدلال قیاسی صریحی له ن ع تنسیق شود. انگلین و گوتز با مرور آثار آگوستین چند استدلال را صورت‌بندی کرده‌اند<sup>۹</sup> که در ادامه بررسی می‌کنیم<sup>۱۰</sup>:

استدلال اول:

۱. چیزی شر نخواهد بود مگر آن که موجب نابودی یا فساد چیزی شود.
۲. پس ممکن نیست چیزی شر باشد و چیز دیگری را نابود نکند.
۳. اگر چیزی لذاته (inherently) شر باشد می‌تواند جدای از دیگر اشیا موجود باشد درحالی که نه آن اشیا را نابود کند نه خود را.

۴. بنابراین، هیچ چیز نمی تواند ذاتاً شر باشد.

۵. بنابراین، شر صرفاً فقدان چیزی است (Anglin & Goetz, 1982: 10).

در نقد این استدلال می توان گفت: اولاً مبنای مقدمه نخست این استدلال روشن نیست. اگر بپذیریم که برخی از شرور موجب فساد یا نابودی چیزی می شوند سرایت این حکم به همه اقسام شرور نیازمند دلیل است به خصوص این که در نگاه نخست دست کم برخی از شرور چنین خصوصیتی ندارند. مثلاً روشن نیست که درد از آن جهت که درد است چه چیزی را نابود می کند.<sup>۱۱</sup> مقدمه دوم نیز به گونه ای تکرار مقدمه اول است و یگانه تفاوتش این است که در آن جهت امتناع (= ممکن نیست) مورد تأکید قرار گرفته است که البته به صورت تلویحی در مقدمه نخست نیز ملحوظ است. در مقدمه سوم ظاهراً مقصود از این که چیزی ذاتاً شر باشد این است که شریتش امری وجودی باشد نه صرف فقدان یک کیفیت. این مقدمه نیز محل تأمل است؛ زیرا روشن نیست به چه دلیل شیئی که از شیء دیگر جداست نمی تواند سبب نابودی آن ها شود. به هر تقدیر، به نظر می رسد استدلال اول استدلال محکمی بر ن ع نیست.<sup>۱۲</sup>

استدلال دوم:

۱. یک شر نوع نمون (typical) متضمن چیزی بیشتر از فقدان یک خیر گذرا یا ناکامی

در وصول به متعلقات میل نیست.

۲. هر چه که همواره همراه با نمونه نوع نمون چیزی باشد ذاتی آن چیز است.

۳. بنابراین، این فقط فقدان است که ذاتی شر است (ibid: 10).

در مقام نقد این استدلال هم می توان گفت که مقدمه اول به نوعی تکرار مدعاست چون

این که شر متضمن چیزی بیش از فقدان یا ناکامی نباشد به معنای آن است که سرشت آن

سرشتی عدمی است. بنابراین، استدلال دوم نوعی مصادره به مطلوب است.

استدلال سوم:

۱. ذات خیر همانا نظم و هماهنگی است.

۲. شر متضاد خیر است.

۳. بنابراین، ذات شر بی نظمی و ناهماهنگی است.

۴. بنابراین، ذات شر فقدان چیزی است.

مقدمه نخست این استدلال نیز نیازمند اثبات است و توسل به مفهوم مبهم «هماهنگی»

در این جا چندان کارساز به نظر نمی‌رسد.

در مجموع درستی سه استدلال بالا که از عبارات آگوستین استخراج شده‌اند به شدت محل تردید است.

دستهٔ دیگری از استدلال‌ها را می‌توان در نظر گرفت که برخلاف استدلال‌های بالا بیش‌تر خصلت کلامی دارند تا فلسفی و متافیزیکی. برای مثال، ممکن است گفته شود که ن ع درست است چون مبنایی برای ارائهٔ یک راه‌حل مناسب و کامل به مسئلهٔ شر به دست می‌دهد و بدون آن نمی‌توان راه‌حل مناسبی برای مسئلهٔ شر یافت.

کین در نقد این سبک از استدلال له ن ع می‌گوید که قطعاً ن ع شرط کافی برای ارائهٔ یک راه‌حل جامع برای مسئلهٔ شر نیست و حداکثر می‌تواند شرط لازم باشد بدین شکل که برای ما روشن می‌سازد که خداوند خالق شرور نیست؛ زیرا شرور اساساً به علت سرشت سلبی خود بی‌نیاز از آفرینش‌اند. ولی در نظر کین، ن ع حتی شرط لازم حل مسئلهٔ شر نیست؛ زیرا در صورتی که با فرض درستی ن ع بتوان دلیل اخلاقاً موجهی برای تجویز شرور سلبی از سوی خدا یافت، با فرض نادرستی ن ع نیز می‌توان همان دلیل را برای آفرینش شرور ایجابی از سوی خدا به‌کار گرفت (Kane, 1980: 54-55).

## ۷. استدلال‌های علیه ن ع

معروف‌ترین استدلال‌های علیه ن ع در قالب ارائهٔ نمونهٔ نقض شکل می‌گیرد. همان‌گونه که دیدیم ن ع یک نظریهٔ عام است که در قالب یک گزارهٔ موجبهٔ کلیه بیان می‌شود: هر شری امری عدمی و سلبی است. بنابراین، ارائهٔ نمونهٔ نقض برای این گزارهٔ کلی به معنای نقض آن و اثبات نادرستی ن ع است. شایان توجه است که آن دسته از مخالفان ن ع که این خط سیر استدلالی را پی می‌گیرند مدعی نیستند که همهٔ شرور اموری ایجابی و غیرسلبی‌اند؛ اینان چه‌بسا می‌پذیرند که برخی از شرور مثلاً بیماری یا ظلم از سرشت سلبی برخوردارند و در واقع حقیقتی جز نبود خیر ندارند. اما مدعی‌اند که این مطلب در مورد همهٔ شرور صادق نیست.

در ادبیات معاصر این بحث عمدتاً بر دو دسته از شرور به مثابهٔ نمونهٔ نقض ن ع تأکید می‌شود: ۱. درد؛ و ۲. شرور اخلاقی. این دو نمونه را به ترتیب به بحث می‌گذاریم.

### ۷-۱ نمونه نقض اول: درد به مثابه شر ایجابی

کمابیش اتفاق نظر وجود دارد بر این که درد شر است.<sup>۱۳</sup> البته داوری در این باره تا حدی منوط به تعریفی است که از «شر» داریم. ولی می توان گفت که بر اساس فهم متعارف آدمیان از شر، قدر مسلم این است که دست کم برخی انواع دردها (هرچند نه همه آنها) شر است بدین معنای ملموس که «بهتر است نباشد».

با مفروض گرفتن شریّت برخی از انواع درد طرفداران ن ع قاعدتاً می باید درد را به عنوان فقدان یک امر ایجابی تحلیل کنند. گزینه های گوناگونی درباره اینکه این امر ایجابی متضاد با درد چیست مطرح شده است؛ لذت، خوشبختی، احساس مثبت و سلامتی برخی از این گزینه ها هستند. اگر چنین تحلیل هایی صائب باشند ن ع در مواجهه با چالش درد سربلند خواهند ماند.

### ۷-۱-۱ آیا درد شری ایجابی است؟

برخی منتقدان معاصر ن ع تحلیل درد به مثابه امر سلبی را بر نمی تابند. استنلی کین با این رأی که حقیقت درد صرفاً سلب یک امر ایجابی است مخالف است. او اظهار می کند که فرق روشنی است میان عضوی که مثلاً به سبب فلج شدن یا بی حسی فاقد احساس است و عضوی که درد می کند. در مورد اول، معقول است بگوییم صرفاً با فقدان یک امر ایجابی روبه رو هستیم مثلاً فقدان احساس متعارفی که در موارد عادی در این عضو وجود دارد. ولی در مورد عضوی که درد می کشد کافی نیست بگوییم صرفاً فاقد سلامتی یا احساس متعارف است. وقتی عضوی درد می کند چیزی جدید و متفاوت در تجربه شخص دردمند پیدا می شود که در مورد عضو فاقد احساس حضور ندارد.

کین سپس پاسخی را از جانب طرفداران ن ع مطرح می کند و به آن پاسخ می دهد؛ ممکن است گفته شود می باید بین درد به مثابه یک شر و درد به مثابه یک کیفیت تجربه شده (pain as an experienced quality) تفکیک کرد. هم عضو فلج و هم عضو دردمند هر دو مصداقی از شرنند از آن حیث که در هر دو مورد نوعی فقدان سلامتی محقق شده است. اما از جهت تجربه شدن این دو مورد با هم متفاوت اند؛ تفاوتی که میان تجربه بی حسی عضو و دردمندی عضو وجود دارد. با توسل به این تفکیک، می توان گفت که درد به مثابه یک کیفیت تجربه شده امری ایجابی است هرچند از جهتی که شر است یک امر سلبی است. بنابراین، ن ع کماکان در مورد درد (به مثابه یک شر) صادق است.

اشکال این پاسخ در نظر کین این است که اگر درد به مثابهٔ امر تجربه‌شده امری وجودی باشد پس بر اساس ن ع باید تجربهٔ درد امری خیر باشد و این نتیجه‌ای است که (احتمالاً غیر از فرد مازوخیست) همگان آن را نامعقول می‌شمارند. بنابراین، تفکیک یادشده میان درد به مثابهٔ یک شر و درد به مثابهٔ امر تجربه‌شده کمکی به ن ع نمی‌کند (Kane, 1980: 49-50). انگلین و گوتز در پاسخ به اشکال بالا می‌گویند که لازم نیست طرف‌دار ن ع بپذیرد که وجودی‌دانستن درد به مثابهٔ امر تجربه‌شده مستلزم خیربودن آن است بلکه می‌تواند آن را نه خیر و نه شر (بلکه خستی) بداند. البته کیفیت تجربه‌شده درد همواره فقدان وضعیت عادی آگاهی در ما را به دنبال دارد و مثلاً می‌تواند به ترس یا ناخشنودی منجر شود که خود این‌ها با فقدان‌های دیگر در پیوندند. اما درد از آن حیث که یک کیفیت تجربه‌شده است شر نیست. تفکیک جان‌هیک میان درد و رنج می‌تواند مؤید مدعای بالا باشد؛ برخی مردم رنج می‌برند بدون این‌که دردی احساس کنند و برخی نیز درد می‌کشند بدون آن‌که رنج ببرند. برخی مردم در وضعیت‌های خاصی از دردکشیدن لذت می‌برند. مثلاً از بلندی صدای موسیقی که دردناک است یا وقتی در طول حرکات ورزشی دست خود را به نوک انگشتان پای خود می‌رسانند.

بنابراین، در نظر انگلین و گوتز، لازم نیست شخص یک مازوخیست باشد تا از دردکشیدن در برخی موقعیت‌ها لذت ببرد. اما دردهایی هستند که هیچ فردی از تجربهٔ آن لذت نمی‌برد. چگونه می‌توان در مورد چنین دردهایی گفت که به مثابهٔ یک کیفیت تجربه‌شده شر نیستند؟ سه جواب وجود دارد: الف) این دردها بخشی از سیستم هشداردهی بدن‌اند که بدون آن بدن ما ممکن است به‌راحتی نابود شود؛ ب) جواب بسیاری از خداپاوران، از جمله آگوستین، این است که درد در واقع ظهور سیستم کیفر و پاداشی است که به وسیلهٔ آن عدالت برقرار می‌شود؛ ج) درد بخشی از نظامی است که به وسیلهٔ آن ما معرفت علمی یا اخلاقی کسب می‌کنیم. سوین‌برن احتجاج می‌کند که فقط در صورتی که ما از پیامدهای اعمالمان رنج ببریم می‌توانیم بصیرتی نسبت به سازوکار جهان پیدا کنیم (Anglin & Goetz, 1982: 5-6).

کالدرد دیدگاه بالا را در باب خیریت درد مردود می‌شمارد. به نظر او، در اینجا بین ارزش ذاتی (لذاته) (intrinsic value) و ارزش ابزاری (instrumental value) خلط شده است. این‌که درد ابزاری است برای جلوگیری از صدمات بیش‌تر بدنی و از این جهت خیر است یک ارزش ابزاری برای درد است و منافاتی با شریعت ذاتی آن ندارد همان‌گونه که مثلاً

خستگی بودن ذاتی پول با خیر بودن ابزاری آن سازگار است. بنابراین، بیان بالا نمی‌تواند شریعت ذاتی درد را نفی کند (Calder, 2007: 373-374).

به نظر می‌رسد که تفکیک کالدر بین ارزش ذاتی و ابزاری در این بحث کاملاً مؤثر است و خیر بودن ابزاری درد در برخی موارد نافی شر بودن ذاتی آن نیست. هرچند کالدر پاسخ خود را محدود به جواب اول انگلین و گوتز می‌کند؛ به نظر می‌رسد که این پاسخ در مورد جواب سوم (جواب سوئین‌برن) هم جاری است؛ چراکه ظاهراً او نیز برای نشان دادن خیر بودن درد بر ارزش ابزاری آن (کمک به یافتن بصیرت در مورد سازوکار جهان) تأکید می‌کند. در مورد جواب دوم (دیدگاه آگوستین) نیز ابهاماتی هست از جمله این که چگونه می‌توان دردی را که یک نوزاد تحمل می‌کند ظهور کیفر عادلانه دانست؟!

#### ۷-۱-۲ ماهیت درد

هرچند بر واقعی بودن درد (دست‌کم در تجربه ما انسان‌ها) کمابیش اتفاق نظر وجود دارد در این باره که حقیقت درد چیست آرا و دیدگاه‌های بسیار متنوعی هست. از دیرزمان حقیقت درد مورد پرسش فیلسوفان از یک‌سو و دانشمندان از سوی دیگر بوده است. تلاقی دو رویکرد فلسفی و علمی در این بحث بر پیچیدگی مطلب می‌افزاید. نکته جالب توجه این است که در گفت‌وگوهای معاصر در باب این که آیا درد نمونه نقضی برای ن ع هست یا نه، طرفین نزاع بحث جدی و عمیقی از موضع خود در باب چیستی درد نمی‌کنند در حالی که به نظر می‌رسد بدون چنین بحثی تصمیم‌گیری درباره این که حقیقت درد امری وجودی است یا عدمی بدون مبنا خواهد بود.

درد خصوصیتی دارد که دست‌کم در نگاه نخست، فهم حقیقت آن را پارادوکسیکال می‌کند. درد از سویی امری است کاملاً ساجکتیو (درد بدون شخص دردمند محقق نمی‌شود) و خصوصی (دیگران هیچ دسترسی معرفتی به درد من ندارند) به گونه‌ای که تجربه آن تجربه‌ای خطاناپذیر است (امکان خطا در گزارش شخص دردمند وجود ندارد). این خصوصیات موجب می‌شوند که تجربه یا ادراک درد با ادراکات حسی متعارف (مثلاً دیدن یک میز در این اتاق) کاملاً متفاوت باشد. از سوی دیگر، درد خصوصیتی دارد که از سنخ خصوصیات ادراکات حسی متعارف است مانند این که ما معمولاً درد را در نقطه خاصی از بدن احساس می‌کنیم همان‌گونه که مثلاً میز را در محل خاصی از اتاق مشاهده می‌کنیم. بر این اساس، نه می‌توان درد را به راحتی در زمره ادراکات حسی متعارف قرار داد

و نه می‌توان آن را کاملاً از این گروه خارج کرد!

افزون بر این، در حوزهٔ فلسفهٔ ذهن (و حوزه‌های نزدیک به آن مانند فلسفهٔ ادراک حسی (philosophy of perception)) نظریه‌هایی در باب درد مطرح شده است که هرکدام می‌تواند در سرنوشت بحث حاضر (و تعیین سرشت عدمی یا وجودی شر) تأثیر گذارد.<sup>۱۴</sup> برای مثال، دیدگاه‌هایی هستند که درد را نوعی ادراک می‌دانند: در نظر برخی این ادراک ادراکی است غیرمستقیم (شبهه آن‌چه در نظریهٔ دادهٔ حسی (sense data) ادعا می‌شود) که بر اساس آن درد عبارت است از ادراک (تجربه) یک شیء یا کیفیت پدیداری. بر پایه دیدگاه دیگری درد عبارت است از ادراک بخشی از بدن به عنوان یک متعلق فیزیکی ادراک یا کیفیتی محسوس در بدن. به هر تقدیر به نظر می‌رسد که بر اساس نظریه‌هایی که درد را نوعی ادراک می‌دانند تبیین عدم‌بودن شر کار ساده‌ای نیست. از سوی دیگر، بر پایهٔ دیدگاه حذفی‌گرایانه در باب درد<sup>۱۵</sup>، درد یک مفهوم متناقض و ناسازوار است و بنابراین نمی‌تواند مصداق واقعی داشته باشد. ظاهراً بر پایهٔ این دیدگاه، رسیدن به این نتیجه که درد امری ایجابی نیست کار دشواری نباشد.

بررسی دقیق‌تر این دیدگاه‌ها و نقشی که در تأیید یا رد ن ع دارند مجال مستقلی می‌طلبد. ما در این جا صرفاً در پی بیان و تأکید بر این مطلبیم که بررسی روش‌مند نزاع در باب عدمی بودن یا نبودن درد بدون ورود در بحث‌های مبنایی که در حوزهٔ فلسفهٔ ذهن و فلسفهٔ ادراک معاصر در باب حقیقت درد انجام شده است دست‌نیافتنی است.

## ۲-۷ نمونه نقض دوم: شرور اخلاقی

### ۱-۲-۷ ماهیت شرور اخلاقی

پیش‌تر اشاره شد یکی از طبقه‌بندی‌های معروف دربارهٔ شر تقسیم آن به شر طبیعی و شر اخلاقی است. در یک تعبیر اولیه، شر اخلاقی شری است که از اعمال اختیاری انسان‌ها نشأت می‌گیرد و سایر شرور شر طبیعی‌اند (بنگرید به پلنتینگا، ۱۳۸۴: ۱۱۴). بر این اساس، شروری مانند قتل، تجاوز به حقوق دیگران از جمله شرور اخلاقی به‌شمار می‌آیند درحالی‌که زلزله، سیل و مانند آن شر طبیعی قلمداد می‌شوند.<sup>۱۶</sup>

البته به نظر می‌رسد که معادل دانستن شر اخلاقی با هر شری که از فعل ارادی انسان‌ها نشأت می‌گیرد چندان دقیق نیست؛ زیرا در اخلاقی‌بودن شر لازم است فردی که عامل شر

شده به لحاظ اخلاقی مستحق نکوهش باشد. بنابراین، راننده‌ای که سهواً با کودکی تصادف کرده است و او را مجروح می‌سازد مرتکب شر اخلاقی نشده است و جراحت وارد بر کودک می‌باید یک شر طبیعی قلمداد شود. اگر بخواهیم با دقت بیشتری دربارهٔ این تقسیم‌بندی سخن بگوییم باید گفت که اساس تقسیم‌بندی شر به اخلاقی و طبیعی خصوصیات ذاتی شرور نیست بلکه این تقسیم‌بندی بر اساس تقسیم «علت» فاعلی پدیدآمدن این شرور است. بنابراین، دوگانهٔ اخلاقی/طبیعی چیزی دربارهٔ تمایز شرور اخلاقی و شرور طبیعی نمی‌گوید بلکه تقسیمی است بر اساس لوازم اخلاقی اعمالی که منشأ بروز شر می‌شوند. از آنجا که گویا قرار است این تقسیم بیان‌کنندهٔ نوعی منفصلهٔ حقیقیه باشد، شاید دقیق‌تر آن باشد که بگوییم شر بر دو قسم است: شری که منشأ اخلاقی دارد و شری که منشأ اخلاقی ندارد (Reichenbach, 1982: xi-xii).

علاوه بر این اگر ما موجودات مختار در جهان را منحصر در انسان‌ها ندانیم بهتر است در این تقسیم از تعبیر «موجود مختار» به جای «انسان» استفاده کنیم. بنابراین، شاید بهتر باشد که بگوییم وقتی یک موجود مختار از اختیار خود سوءاستفاده می‌کند موجب شر اخلاقی می‌شود.<sup>۱۷</sup>

#### ۷-۲-۲ آیا شر اخلاقی امری ایجابی است؟

موافقان ن ع به عنوان یک نظریهٔ عام در باب ماهیت شرور، قاعدتاً در پی نشان‌دادن این واقعیت‌اند که شرور اخلاقی نیز در تحلیل نهایی به نوعی فقدان و سلب بازمی‌گردند. مثلاً، همان‌گونه که ملاحظه کردیم آکوئینی حقیقت شر اخلاقی یا همان گناه را به صورت فقدانِ قرارگرفتن ارادهٔ انسان در نظم صحیح در نسبت با خدا تحلیل می‌کرد.

در طرف مقابل، منتقدان معاصر ن ع مدعی‌اند که بسیاری از شرور اخلاقی حقیقتی سلبی ندارند و از این‌رو نمونهٔ نقضی برای ن ع محسوب می‌شوند. کین برای تقویت این مدعا به تمایز معروف میان ناکامی در انجام اعمال مهرورزانه و انجام اعمال نفرت‌بارانه یا جنایت‌کارانه، یا به تعبیر دیگر، تمایز میان «گناهان ناشی از ترک» (sins of omission) و «گناهان ناشی از ارتکاب یا فعل» (sins of commission) توسل می‌جوید.<sup>۱۸</sup> بر اساس ن ع باید گفت که هر دو نوع گناه از درجهٔ شریعت مساوی برخوردارند چون هر دو مثلاً به طور مساوی فقدان مهربانی و نبودِ عمل اخلاقاً صحیح‌اند درحالی‌که شکی نیست که شریعت دستهٔ دوم بیش‌تر و شدیدتر است. بنابراین، ن ع در مورد برخی از شرور اخلاقی نیز

نمی‌تواند تحلیل قابل قبولی ارائه کند (Kane, 1980: 52).

انگلین و گوتز در واکنش به استدلال کین می‌گویند که اولاً چنین نیست که همواره گناه ترک کم‌تر از گناه ارتکاب یا فعل باشد. مثلاً اگر کسی اجازه دهد شخص مجروحی که در حال گرسنگی شدید است به تدریج از شدت گرسنگی بمیرد و برای مدت مدیدی رنج شدید را متحمل شود (به جای آن‌که او را بکشد تا از رنج جراحی و گرسنگی رها شود)، در این‌جا گناه ترک بیش‌تر از گناه فعل است. اما جواب اصلی به ادعای کین این است که ن ع می‌تواند این واقعیت را که گناه فعل معمولاً (هرچند نه همواره) از گناه ترک بیش‌تر است به‌خوبی توضیح دهد: در مورد گناه ارتکابی معمولاً درجهٔ بالاتری از «انجام‌ندادن وظیفه» محقق می‌شود و ارادهٔ شدیدتری برای انحراف بیش‌تر از وظایفی که وجدان الزام می‌کند وجود دارد و در نتیجه فقدان بیش‌تری از هماهنگی روانی حاصل می‌شود. از همین روست که جنایت‌کاران (که آلوده به گناه ارتکابی‌اند) نسبت به ما که صرفاً (با خودداری از کمک) اجازه می‌دهیم که بعضی از مردم بمیرند، آرامش روانی کم‌تری دارند (Anglin & Goetz, 1982: 7-8).

بدین ترتیب، مدعای کین که می‌گوید بر پایهٔ ن ع لازم است شریعت گناه ترک مساوی با گناه ارتکاب باشد درست نیست.

کالدِر می‌گوید که انگلین و گوتز توضیحی نمی‌دهند که بر چه اساسی انجام‌ندادن وظیفه در مورد اول (گناه ارتکابی) سنگین‌تر یا بزرگ‌تر از مورد دوم (گناه ترکی) است؟ به نظر کالدِر یگانه راه توضیح این تفاوت این است که بگوییم مثلاً در مورد یک گناه ارتکابی مثل قتل، شخص قاتل دارای صفاتی درونی است که ضداً ارزش‌اند مانند قصد و نیت وی و میل به این‌که جان شخص دیگری را بدون دلیل موجه بگیرد. ولی در این صورت ما برای توضیح وجه شریعت فعل به صفات ایجابی توسل می‌جوییم نه امور عدمی و این به معنای عدم کفایت ن ع برای توضیح شریعت این فعل است.

برای حل مشکل بالا ممکن است طرفدار ن ع دست به ارائهٔ تحلیل‌های خاص در مورد هر یک از انواع گوناگون شرور اخلاقی بزند به‌نحوی که این تحلیل‌ها همگی بر اساس انجام‌ندادن وظیفه شکل بگیرد: برای مثال، شریعت قتل، اجازه‌دادن این‌که کسانی در کشورهای دیگر از گرسنگی بمیرند و بدخواهی (malice) را به‌ترتیب این‌گونه تحلیل کنیم: انجام‌ندادن وظیفه «اجتناب از کشتن غیرموجه»، انجام‌ندادن وظیفهٔ «جلوگیری از مرگ در کشورهای دور» و انجام‌ندادن وظیفهٔ «اجتناب از این‌که برای سایرین به جای لذت طلب

درد و رنج کنیم».

کالدر از سه تحلیل خاص فوق فقط دومی را می‌پذیرد ولی اولی و سومی را با این مشکل روبه‌رو می‌یابد که هرچند مطلب نادرستی بیان نمی‌کنند توصیف کاملی نیز به‌دست نمی‌دهند. مثلاً تحلیل قتل به «انجام‌دادن وظیفه اجتناب از کشتن غیرموجه دیگران» کافی نیست بلکه باید مفهوم «کشتن ناموجه» را توضیح دهیم. ولی برای توضیح این مفهوم چاره‌ای جز ارجاع به صفات قاتل مانند باورها، خواست‌ها و نیت او نداریم. اما از آن‌جا که این صفات اموری وجودی‌اند ارجاع به آن‌ها به معنای کنارگذاشتن ن ع خواهد بود. در تحلیل سوم هم باید مفهوم «طلب رنج، به جای لذت، برای دیگران» را توضیح دهیم و برای این کار دوباره باید به باورها، میل‌ها و نیت‌های شخص ارجاع دهیم (Calder, 2007: 374-375).

### ۷-۲-۳ تحلیل ماهیت شر اخلاقی در سایه نظریات فلسفه اخلاق

به‌نظر می‌رسد که گفت‌وگوی بالا بین طرف‌داران و مخالفان عدمی بودن شرور اخلاقی از یک ابهام اساسی (و آزاردهنده) رنج می‌برد، ابهامی که ناشی از روشن‌نبودن مبنای این فیلسوفان در باب خیر و شر اخلاقی است.<sup>۱۹</sup> آیا خیر و شر اخلاقی مشتمل بر مقولات متفاوت است که شامل فعل، ترک، نیت‌های درونی و غیره می‌شود یا اختصاص به مقوله خاصی دارد؟ آیا در عملی مانند قتل یک انسان بی‌گناه، می‌باید شریعت اخلاقی را در صفات و ویژگی‌های داخلی شخص قاتل، مثلاً نیت‌ها یا رذایل اخلاقی جست‌وجو کرد یا فعل خارجی قتل یا هر دو؟ آیا شریعت اخلاقی عبارت است از انجام‌دادن وظیفه (دیدگاه وظیفه‌گرایانه) یا دست‌نیافتن به نتیجه و پیامدی خاص (مثلاً عدم حصول سود بر اساس دیدگاه سودگرایانه) یا دارابودن رذایل اخلاقی و فقدان فضایل (دیدگاه فضیلت‌گرایانه).

شکی نیست که پیش از پاسخ به سؤالاتی از این دست، بحث بر سر ایجابی یا سلبی بودن شرور اخلاقی بحثی بی‌مبنا و مبهم خواهد بود. از استدلال کین چنین به‌دست می‌آید که او شرور اخلاقی را منحصر در افعال اخلاقاً نادرست نمی‌داند؛ زیرا گناه ترک را نیز شری اخلاقی تلقی می‌کند. با این حال، روشن نیست که در دیدگاه او چه امر مشترکی میان این دو نوع گناه وجود دارد که سبب می‌شود هر دو را نوعی شر اخلاقی بدانیم. از این‌که او استدلالی بر این‌که شریعت گناه فعل بیش‌تر از شریعت گناه ترک است، نمی‌آورد معلوم

می‌شود که ظاهراً بر نوعی شهود تکیه می‌کند؛ یعنی ما شهوداً می‌یابیم که شریعت قتل بیش‌تر از شریعت ترکِ کمک به کسی است که در حال مرگ است.<sup>۲۰</sup>

انگلین و گوتز با صراحت بیش‌تری شر اخلاقی را به انجام‌ندادن وظیفهٔ اخلاقی تفسیر می‌کنند هرچند در ادامه و با طرح مفهوم «فقدان آرامش روانی» این ذهنیت حاصل می‌شود که گویا اینان تمایل دارند شر اخلاقی را به «فقدان آرامش روانی» تحلیل کنند؛ تحلیلی که خود قبلاً به عنوان یکی از تحلیل‌های شر اخلاقی مطرح کرده‌اند (Anglin and Goetz, 1982: 3). به‌رحال شکی نیست که دو مفهوم «انجام‌ندادن وظیفهٔ اخلاقی» و «فقدان آرامش روانی» تفاوت چشم‌گیری با هم دارند و نمی‌توان تحلیل شر اخلاقی بر اساس مفهوم اول را با تحلیل آن بر پایهٔ مفهوم دوم یکی دانست. ادعای شدت و ضعف در «انجام‌ندادن وظیفهٔ اخلاقی» نیز همان‌گونه که کالدِر در نقد خود مطرح کرده نیازمند توضیح بیش‌تری است که بدون روشن کردن مبانی فلسفهٔ اخلاقی آن محقق نمی‌شود.

کالدِر، همان‌گونه که از بحث‌اش آشکار می‌شود، ظاهراً مبانی کاملاً متفاوتی اختیار می‌کند. او مدعی است که در تحلیل شریعت شروری همچون قتل و بدخواهی چاره‌ای جز مراجعه به صفات درونی شخص قاتل و بدخواه، مانند نیت‌ها و میل‌های او نداریم. به‌نظر می‌رسد که کالدِر در این جا تلویحاً دیدگاه اخلاق فضیلت (virtue ethics) را پذیرفته است و شریعت امور مورد بحث را به ردایل اخلاقی شخص بازگردانده است (درحالی‌که اخلاق فضیلت‌گرایانه تفاوت اساسی با اخلاق وظیفه‌گرایانه که ظاهراً مبنای بحث انگلین و گوتز است دارد). همچنین این ادعای کالدِر که برای تفسیر «کشتن ناموجه» چاره‌ای جز ارجاع به صفات ایجابی شخص قاتل نداریم قابل قبول نیست؛ چراکه مثلاً می‌توان ناموجه بودن را به ویژگی‌های مقتول، بی‌گناهی مقتول و عدم ارتکاب جرمی که مستحق قتل باشد، بازگرداند. نیز به‌نظر می‌رسد که ادعای وی مبنی بر این‌که تفسیر «طلب رنج، به جای لذت، برای دیگران» مستلزم ارجاع به صفات ایجابی شخص است، کمکی به مدعای اصلی او یعنی ایجابی بودن شر اخلاقی نمی‌کند؛ چراکه در این جا هرچند به نوعی به صفات ایجابی شخص (مثلاً طلب او) ارجاع شده است ولی این صفت حقیقت شر اخلاقی مورد بحث یعنی بدخواهی را تشکیل نمی‌دهد بلکه حقیقت آن، حسب ادعای طرفداران ن ع، همان انجام‌ندادن وظیفه است.<sup>۲۱</sup>

## ۸. نتیجه‌گیری

طرف‌داران و مخالفان ن ع به ادله‌ای برای تأیید دیدگاه خود متمسک شده‌اند ولی هیچ‌یک از دلایل طرفین قاطع نیستند. برای اثبات ن ع توسل به استقرا کفایت نمی‌کند و دلایل قیاسی اقامه‌شده، تا آن‌جا که در این مقاله بررسی شدند، ضعیف‌اند. مخالفان ن ع به دو نمونه نقض متوسل می‌شوند: درد و شرور اخلاقی. هرچند ادله آنان نیز با نقدهای جزئی مواجه‌اند، ولی مشکل اساسی‌تر آن است که مبانی این نزاع در حوزه فلسفه ذهن و فلسفه اخلاق اساساً روشن نیست و مادام که این مبانی روشن نشوند داوری در مورد دیدگاه برتر ممکن نخواهد بود.

## پی‌نوشت

۱. به دلیل محدودیت فضای مقاله، به جز پاره‌ای اشارت‌های کوتاه در پانوشته‌ها، از طرح دیدگاه فیلسوفان مسلمان خودداری می‌کنیم.
۲. با توجه به محدودیت فضای مقاله این مرحله از بحث به صورت فشرده پیگیری شده است. روشن است که هدف سومی هم می‌تواند مطرح باشد و آن این‌که با بررسی مفصل و عمیق دیدگاه‌های مطرح در حوزه‌های فلسفه ذهن و فلسفه اخلاق تصویری نهایی از نظریه عدمی شر ارائه شود. این هدف در مقاله حاضر دنبال نمی‌شود به‌ویژه از آن‌جهت که تحقق آن به مجال بسیار وسیع‌تر نیاز دارد.
۳. در ادبیات انگلیسی‌زبان معاصر این بحث، معمولاً ن ع را 'The Privation Theory of Evil' می‌نامند. شاید مناسب‌ترین برگردان فارسی برای واژه 'privation' در این بحث واژه «فقدان» باشد. همان‌گونه که در ادامه تأکید خواهد شد منظور از privation در این نظریه عدم به صورت مطلق نیست بلکه عدم مقید است. بیان این تقیید به تعابیر مختلفی صورت می‌گیرد ولی وجه مشترک این است که مقصود نبودِ صفت یا کیفیتی در یک شیء است که شایستگی یا بایستگی داشتن آن صفت را داشته باشد. بنابراین، همان‌گونه که آکوئینی گفته است: «چنین نیست که هر گونه عدم خیر شر باشد؛ زیرا غیبت خیر را می‌توان به معنای فقدان (privative) و معنای سلبی (negative) لحاظ کرد. غیبت خیر اگر به صورت سلبی لحاظ شود شر نیست چراکه در غیر این صورت هرچه موجود نباشد شر خواهد بود و نیز همه موجودات شر خواهند بود به جهت نداشتن خیری که متعلق به موجود دیگر است. مثلاً انسانی که فاقد نرمی خاویار یا قدرت شیر است شر خواهد بود [درحالی‌که چنین نیست] اما غیبت خیر وقتی به صورت فقدانی لحاظ شود

شر است همان‌گونه که مثلاً فقدان بینایی کوری نامیده می‌شود (Aquinas, 1947, I, Q: 48, A: 3). بنابراین شاید تعبیر «نظریهٔ عدمی» از آن‌جهت که منعکس‌کنندهٔ تقیید بالا نیست برگردان مناسبی نباشد. با این حال، چون در مباحث متناظری که در فلسفهٔ اسلامی مطرح شده عموماً تعبیر «نظریهٔ عدمی» یا تعابیر مشابه مانند «نظریهٔ نیست‌انگارانه» به کار می‌برد ما نیز در این مقاله از همین تعبیر استفاده می‌کنیم. افزون بر این، برخلاف تفکیک بالا از آکوئینی، اصطلاح «فقدان» و «سلب» را به یک معنا به کار می‌بریم.

۴. در ادبیات معاصر تعابیر مختلفی در توصیف ن ع به کار می‌رود. برای مثال: «نظریهٔ عدم انگار (عدمی) شر عبارت از این است که یک چیز بر حسب و فقط بر حسب این واقعیت که فاقد چیزی است که باید داشته باشد، شر است. به تعبیر دیگر، یک چیز از آن‌جهت که ناقص یا نارساست شر است» (Anglin and Goetz, 1982: 3) و یا «بر اساس این نظریهٔ شر عبارت است از غیبت یک خیر - یک صفت یا یک کیفیت - که معمولاً در یک شیء وجود دارد یا باید وجود داشته باشد» (Kane, 1980, p. 43). و یا «بر پایهٔ نظریهٔ عدمی، شر هیچ وجود ایجابی‌ای ندارد؛ شر عبارت است از فقدان یک جوهر، موجود یا خیریت» (Calder, 2007: 371). از اختلافات ظاهری این تعابیر که بگذریم نکتهٔ مهمی جلب توجه می‌کند: در غالب این تعابیر شر به فقدان صفت یا کیفیت یا خصوصیتی که شایسته است شیء دارای آن باشد منحصر می‌شود و در معدودی از تعابیر این فقدان به فقدان خود شیء هم تعمیم می‌یابد (ظاهراً می‌توان تعبیر اخیری را که در بالا از کالدر نقل شد با نظر به عبارت «فقدان یک جوهر» از زمرهٔ این دستهٔ اخیر دانست در حالی که تعبیر اول و دوم به عدم صفت اختصاص دارد) این در حالی است که در تعابیری که در فلسفهٔ اسلامی از این نظریه می‌شود به صراحت شاهد این تعمیم هستیم چراکه صریحاً شر مصطلح به «نبود ذات یا نبود کمالات ذات» تعریف می‌شود. برای نمونه در ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۵۸، آن‌چه در متن آوردیم ناظر به تفاسیری از ن ع است که شر را منحصر در فقدان یک کیفیت ایجابی می‌دانند.

۵. Calder, 2007, p. 371. کالدر توضیحی دربارهٔ تفاوت این سه نمی‌دهد و روشن نیست که این سه (جوهر، موجود و خیریت) سه تعبیر از حقیقت واحدی‌اند یا آن‌که به حقایق گوناگونی اشاره دارند.

۶. گاه این مطلب را این‌گونه بیان می‌کنند که هیچ موجودی ذاتاً شر نیست.

۷. استثنای کین اظهار می‌کند که ن ع نمی‌تواند کمکی به حل مسئلهٔ شر بکند؛ زیرا همان‌طور که اگر شرور اموری ایجابی باشند این سؤال قابل طرح است که چرا خداوند خیرخواه شرور را «می‌آفریند»؛ اگر ن ع نظریه‌ای درست و شرور اموری سلبی باشند باز پرسیدنی است که چرا خداوند تحقق این امور سلبی را «تجویز می‌کند». به نظر او مسئلهٔ اصلی در ارتباط خدا و شر

- این نیست که آیا شرور عدمی اند یا وجودی؛ بلکه مسئله اصلی این است که آیا خداوند دلیل اخلاقاً کافی برای آفرینش جهانی که در آن شرور واقع می‌شوند دارد؟ (Kane, 1980: 55). کالدر نیز می‌گوید: «چنین نیست که نظریه عدمی نسبت به برخی نظریه‌های دیگر (غیر عدمی) راه‌حل بهتری برای مسئله شر عرضه کند؛ زیرا سازگاری خدا با شر وابسته به این است که آیا می‌توان شر را اخلاقاً توجیه کرد نه این که آیا شر وجودی ایجابی یا سلبی دارد» (Calder, 2007: 372).
۸. تأکید بر این مطلب لازم است که ن ع یک نظریه متافیزیکی است نه یک نظریه علمی و تجربی.
۹. انگلین و گوتز این استدلال‌ها را از مجموعه نوشته‌های آگوستین علیه مانوی‌ها و دنانوسی‌ها (The Writings against the Manichaeans and against the Donatists) استخراج کرده‌اند. اینان صرفاً به صورت‌بندی این استدلال‌ها بسنده و از تحلیل یا نقد بیش‌تر خودداری می‌کنند. درواقع انگلین و گوتز در این بخش از مقاله خود در پاسخ به مقاله کین که فقط دو استدلال له ن ع نقل می‌کند مدعی می‌شوند که استدلال‌های بسیار بیش‌تری بر درستی ن ع وجود دارند و سپس از باب نمونه به سه استدلال که خود از سخنان آگوستین استخراج کرده‌اند اشاره می‌کنند.
۱۰. آکوئینی نیز استدلال‌های کمابیش مشابهی دارد. برای مثال، در جامع‌الهیات استدلالی می‌آورد که خلاصه آن چنین است: خیر هر آن چیزی است که مورد اشتیاق (خواستنی) باشد. چون هر موجودی به وجود و کمالاتش اشتیاق دارد بنابراین وجود و کمالات هر موجودی خیر خواهند بود. بنابراین، با توجه به تقابل خیر و شر، وجود و کمالات هیچ موجودی را نمی‌توان شر نامید. در نتیجه، شر بر غیبت و نبود خیر اطلاق می‌شود. چون وجود بذاته خیر است غیبت یکی (یعنی وجود) مستلزم غیبت دیگری (یعنی خیر) خواهد بود. آکوئینی در ادامه به پنج اعتراض علیه عدمی بودن شرور پاسخ می‌دهد (Aquinas, 1947, Q: 48, A: 1). وی در رساله در باب شر نیز سه دلیل له ن ع اقامه می‌کند (Aquinas, 2003: 58). بررسی ادله آکوئینی مجال دیگری می‌طلبد.
۱۱. ممکن است بر پایه برخی دیدگاه‌ها درد معلول نوعی فساد در بدن یا عین آن فساد باشد ولی این که درد موجب فساد و نابودی شود مطلب روشنی نیست. شاید گفته شود که درد موجب ازبین‌رفتن آرامش روانی می‌شود. حتی اگر این ادعا را بپذیریم و «آرامش روانی» را به مثابه یک کیفیت یا وضعیت روانی یک «شیء» بپنداریم می‌توان مدعی شد که این امر به دردهای شدید اختصاص دارد و در دردهای خفیف جاری نیست.
۱۲. این استدلال مشابهت مختصری با استدلالی دارد که ملاصدرا نقل می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م: ۵۷-۵۸). به نظر می‌رسد استدلال ملاصدرا نیز در معرض ایراد مصادره به مطلوب است. شرح این نکته مجال دیگری می‌طلبد.

۱۳. تا آن‌جا که حتی گروهی ادعا کرده‌اند که درد (و رنج) اصل همهٔ شرور است و سایر پدیده‌هایی که شر می‌دانیم (شرور طبیعی مانند زلزله و شرور اخلاقی مانند قتل) تا آن‌جا شرند که به درد و رنج انسان‌ها می‌انجامند.
۱۴. برای مروری بر دیدگاه‌ها بنگرید به: Aydede, 2005.
۱۵. این دیدگاه را دنیل دنت مطرح کرده است (Dennett, 1978).
۱۶. این تفکیک کمابیش در میان فیلسوفان دین معاصر رایج است. برای مثال، جان هیک می‌نویسد: «شر اخلاقی شری است که منشأ آن ما انسان‌ها هستیم: افکار و اعمال ظالمانه، ستمگرانه، غیراخلاقی و نادرست. شر طبیعی شری است که مستقل از اعمال انسان‌ها محقق می‌شود: در بیماری‌های میکروبی، زمین‌لرزه‌ها، طوفان‌ها، خشک‌سالی‌ها، گردبادها و غیره (Hick, 1966: 12).
۱۷. در دیدگاه بسیاری از الهی‌دانان مسیحی شرور اخلاقی همان اموری‌اند که در قاموس دینی «گناه» نامیده می‌شوند.
۱۸. مثال قسم اول آن است که بگذاریم شخص بی‌گناهی از گرسنگی بمیرد و کمکی به او نکنیم و مثال دوم آن است که رأساً اقدام به قتل شخص بی‌گناه شود.
۱۹. پیش‌تر اشاره‌ای داشتیم به این‌که طرف‌داران معاصر ن ع در بیان عدمی بودن شرور اخلاقی دیدگاه‌های مختلفی دارند. در این‌جا تأکید ما بر این است که ظاهراً دو طرف نزاع تلاش کافی‌ای در روشن کردن مبنای اخلاقی خود در تحلیل شرور اخلاقی نکرده‌اند.
۲۰. البته این شهود ممکن است در جای خود مورد اشکال قرار گیرد.
۲۱. به عبارت دقیق‌تر، ارجاع به صفت ایجابی صرفاً برای بیان محتوای وظیفهٔ اخلاقی شخص به‌کارگرفته می‌شود، وظیفه‌ای که البته در این‌جا ترک شده است.

## منابع

- پلنتینگا، الوین. (۱۳۸۴). *خدا، اختیار و شر*، ترجمه و توضیح محمد سعیدی مهر، قم: طه.
- ملاصدرا، (۱۹۸۱ م). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ج ۷، بیروت: دار احیاء التراث.
- Ahern, M. B. (1966). 'The Nature of Evil', *Sophia*, 5.
- Anglin, Bill and Stewart Goetz (1982). 'Evil Is Privation', *International Journal of Philosophy of Religion*, 13.
- Aquinas, Thomas (1947). *Summa Theologica*, Translated by Fathers of the English Dominican Province, New York: Benziger Bros.
- Aquinas, Thomas (1975). *Summa Contra Gentiles*, Translated by Anton C. Pegis et al., London, University of Notre Dame Press.

- Aquinas, Thomas (2003). *On Evil*, Translated by Richard Regan, edited with an Introduction and Notes by Brian Davies, New York, Oxford University Press.
- Augustine (1953). 'The Nature of The Good', in *Augustine: Earlier Writings*, edited and translated by John H. S. Burleigh, Kentucky, The Westminster Press.
- Augustine (1961). *The Enchiridion on Faith, Hope and Love*, Edited by Henry Paolucci, Chicago, Henri Regenery Company.
- Augustine (2010). *On the Free Choice of the Will, On Grace and Free Choice, and Other Writings*, Edited and Translated by Peter King, New York, Cambridge University Press.
- Aydede, Murrat (ed.) (2005). *Pain; New Essays on Its Nature and The Methodology of its Study*, Cambridge, MIT press.
- Calder, Todd C., (2007). 'Is the Privation Theory of Evil Dead?', *American Philosophical Quarterly*, Vol. 44, No. 4.
- Dennett, Daniel C. (1978). 'Why You Can't Make a Computer that Feels Pain', *Synthese*, 38, 3.
- Hick, John (1966). *Evil and the God of Love*, London: Macmillan.
- Hvidt, Niels Christian (2007). 'The Historical Development of the Problem of Evil', in *Physics and Cosmology. Scientific Perspectives on the Problem of Natural Evil*, Nancey Murphy, Robert John Russell, William R. Sto, Berk, Center for Theology and the Natural Sciences.
- Kane, G. Stanley (1980). 'Evil and Privation', *International Journal of Philosophy of Religion*, 11.
- Reichenbach, Bruce R. (1982). *Evil and a Good God*, New York, Fordham University Press.
- Shrader-Perry, William Joshua (2018). 'Reclaiming Privation Theory for the Contemporary World', *LMU/LLS Theses and Dissertations*, 516.