

مسئله‌ی شر

زهیر باقری نوع‌پرست

«ارباب، به عقیده‌ی من هر آنچه در این دنیا اتفاق می‌افتد بی‌عدالتی است، بی‌عدالتی است و بی‌عدالتی! من، زوربا، کرمی بی‌قابلیت، نمی‌خواهم در کارهای آن دخالتی کنم: چرا باید جوانان بمیرند و پیران فرسوده زنده بمانند. چرا باید اطفال کوچک و معصوم بمیرند؟ روزگاری پسری داشتم – اسمش دیمیتری بود. در سه‌سالگی چشم از جهان فروبست. خوب... من هیچ‌گاه خداوند را به خاطر این عملش نخواهم بخشید. متوجه هستی؟ خوب گوش کن ارباب. روزی هم که خود جان بسپریم، اگر خداوند آنقدر رو داشته باشد که در برابرم حاضر شود، و اگر خدایی واقعی و بر حق باشد از دیدن من شرمنده خواهد شد. آری، آری، او از اینکه در برابر زوربای بی‌قابلیت حاضر شود خجل خواهد شد»

زوربای یونانی، نیکوس کازانتزاکیس، ترجمه محمود مصاحب، انتشارات پگاه، سال ۱۳۷۷، ص ۳۶۷.

اگر به رویدادهای جهانی که در آن زندگی می‌کنیم دقت کنیم در خواهیم یافت که رویدادهای هولناک، رنج‌آور و ستمگرانه در حال وقوع‌اند. در عین حال رویدادهایی نیز در زندگی ما وجود دارد که می‌توان آنها را خوشایند، لذتبخش و دادگرانه نامید. چه میزان از رویدادهای جهان از این دسته‌ی نخستند و چه میزان از رویدادها در دسته‌ی دوم؟ اگر بخواهیم رویدادهای جهان را بر این اساس دسته‌بندی کنیم نیاز است تمام رویدادهای جهان را به عنوان داده در دست داشته باشیم تا بتوانیم آنها را در دسته مرتبط قرار دهیم. از آنجا که زندگی در جریان است و در هر لحظه هم رویدادهای هولناک، رنج‌آور و ستمگرانه از یک سو و هم رویدادهای خوشایند، لذتبخش و دادگرانه از سوی دیگر در حال رخ دادن‌اند، باید در لحظه به تمام این رویدادها دسترسی داشته باشیم و هر رویداد را در دسته مرتبط جای دهیم. برای انجام چنین کاری علاوه بر پردازشگری بسیار پیشرفته نیاز داریم به هر آنچه که روی می‌دهد آگاه باشیم. در تک تک نقاط کره‌ی زمین، هر جا موجود زنده‌ای مرگی دردآور تجربه کرد، زخمی شد، شخصی به قتل رسید، گروهی بر اثر زلزله، سیل، رانش زمین، آتشفشان یا بیماری‌های متفاوت زجرکش شدند یا آسیب دیدند یا داغدار شدند، باید این داده‌ها را داشته باشیم تا مشخص شود در هر لحظه چه تعداد رویداد در دسته اول قرار می‌گیرد. علاوه بر این باید در هر لحظه در تک تک نقاط زمین هر جا موجود زنده‌ای با خوردن آب یا غذا لذت برد، جان کسی نجات یافت، بیماری توسط پزشکی معالجه شد، شخصی از خودگذشتگی کرد، گروهی توانستند تغییری مثبت در جامعه ایجاد کنند، باید همه این داده‌ها را داشته باشیم تا مشخص شود چه میزان از رویدادهای جهان در دسته دوم قرار می‌گیرند. بنظر نمی‌رسد که چنین کاری دستکم در حال حاضر ممکن باشد. اگر نتوانیم بر اساس این روش تجربی وقوع خوبی و شر را دسته‌بندی کنیم نمی‌توانیم از این منظر در مورد کلیت زندگی سخنی بگوییم. مثلاً اگر چنین روشی ممکن بود و ما نموداری داشتیم که در صد سال گذشته در هر لحظه چه میزان خوبی و چه میزان شر رخ داده بود را ثبت می‌کرد می‌توانستیم در مورد کلیت زندگی در بازه‌ی زمانی صد ساله و تغییرات احتمالی آن نیز سخن بگوییم. در حالی که برخی با داده‌های محدود تجربی در این زمینه به داوری می‌نشینند، برخی با روش‌هایی غیر از این روش تجربی و اشاره به مفاهیم و قالب‌هایی در زندگی تلاش دارند نشان دهند که کلیت زندگی به کدام دسته تعلق دارد. رویکرد ما در مورد کلیت زندگی در نسبت با خوبی و شر هر چه باشد، نمی‌توان این واقعیت بدیهی را انکار کرد که هم خوبی و هم شر در جهان ما وجود دارد. در این نوشته می‌خواهیم به آنچه که «مسئله‌ی شر» نامیده می‌شود بپردازیم. ابتدا مسئله‌ی شر را طرح خواهیم کرد. سپس به دسته‌بندی شر اخلاقی و شر طبیعی اشاره خواهیم کرد و برخی از توجیه‌های متداولی (به عنوان مثال اراده‌ی آزار و ضرورت وجود شر برای خیرهای بزرگتر) که خداپاواران برای شر طبیعی و اخلاقی ارائه می‌کنند، بررسی خواهند شد. سپس به رویکرد دیوید هیوم پیرامون مسئله شر اشاره خواهد شد. در ادامه به بودیسم به عنوان یک مثال از ادیانی که «شر» در آن مسئله نیست اشاره مختصری خواهد شد. در انتها به سه نوع نگرش متفاوت که می‌توان گفت به «اصالت شر» قائل‌اند اشاره خواهد شد: رویکرد شوپنهاور، مانی‌گرایی و دیدگاهی که آفریننده هستی را «تابغهی شرور» برمی‌شمارد.

مسئله شر

افلاطون به نقل از سقراط در رساله‌ی «جمهور» در خلال بحث پیرامون خدایان یونان، به ما یادآوری می‌کند که اگر خداوند خوب است پس نمی‌تواند منشا شر باشد، چرا که خوبی منشا خوبی و شر منشا شر است. در نتیجه، پرسش اساسی برای شخصی که به خداوند باور دارد این است که منشا شر کیست یا چیست و چگونه ممکن است با وجود خداوند، در جهان شر وجود داشته باشد:

پس خدا نیز چون خوب است، برخلاف آنچه توده مردم می‌پندارند، مسبب همه پیش‌آمدهائی که به ما روی می‌آورد نیست، بلکه اندکی از آنها از جانب اوست. زیرا از میان حوادثی که برای ما روی می‌دهند اندکی خوب است و بیشتر بد. پیش‌آمدهای خوب مسببی جز خدا ندارند، در حالی که علت پیش‌آمدهای بد را باید در جایی دیگر جست‌وجو کنیم... همچنین اینکه هومر در جای دیگر می‌گوید: «زئوس اختیار نیک و بد را بدست دارد» راست نیست. و نیز آنجا که در ضمن داستان ادعا می‌کند که پانداروس را آتنا و زئوس وادار به عهدشکنی و نقض سوگند کردند.^۱

در میان خداپاوران، باور بر این است که خداوند شخصی فاقد جسم، دارای ذهن، اراده، و قصدیت است و همچنین همه‌کار توان و همه‌چیزدان و خیر مطلق است. این خداوند با این ویژگی‌ها جهان را نیز آفریده است. ولی جهان ما چه ویژگی‌هایی دارد؟ یکی از ویژگی‌های این جهان که غیرقابل انکار است وجود شر است. بیماری‌ها، بلایای طبیعی مانند زلزله و سونامی که باعث مرگ زجرآور، بی‌خانمان شدن، ناقص شدن و از دست دادن خویشان و نزدیکان می‌شود، ستم و جفاکاری انسانها در حق یکدیگر، درد و رنج حیوان‌ها در طبیعت از جمله مصادیق این شره‌ایند. دلیل اینکه این رویدادها را شر می‌نامیم این است که موجب رنج، درد، و آزار موجوداتی می‌شوند که توان تجربه درد و رنج را دارند. این رویدادها از منظر ما انسانها شر محسوب می‌شوند و تنها منظری که ما انسانها به آن دسترسی داریم، منظر انسانی است و ما نمی‌توانیم درد و رنج و آزار را مطلوب برشماریم. چگونه ممکن است خداوندی که همه کار می‌تواند بکند و به همه چیز داناست و خیر مطلق است جهانی بیافریند که در آن شر وجود داشته باشد؟ اگر خداوند هم جهان و هم انسان و هم حیوانها را آفریده است، می‌داند چه رویدادهایی موجب درد و رنج و آزار آنها می‌شود. پس چرا قدرت، دانش و خوبی او مانع از این نمی‌شود که ما از درد و رنج در امان باشیم؟ چرا نمی‌توانست جهان را به شکلی بیافریند که زندگی ما جانداران بهتر و لذتبخش‌تر باشد؟ اگر چنین خداوندی وجود داشته باشد باید بتوان ویژگی‌های او را در آفرینش

^۱ دوره‌ی آثار افلاطون، جلد دوم، برگردان محمدحسن لطفی، رضا کاویانی، انتشارات خوارزمی. صص ۹۴۴-۹۴۵.

^۲ اگر کسی بگوید، «شر» توهم است و بخواهد بدین شکل شر را نفی کند و مسئله‌ی شر را تبیین کند در واقع به ما می‌گوید بخش بزرگی از تجربه ما از جهانی که در آن زندگی می‌کنیم به صورت جمعی توهم است. در این حالت، این توهم فراگیر جمعی خود شری خواهد بود که نیاز به تبیین خواهد داشت. با توهم خواندن شر، مسئله‌ی شر حل نمی‌شود.

او نیز جستجو کرد. یعنی اگر می‌گوییم خداوند مهربان است باید بتوان نشانه‌های مهربانی خداوند را در جهان که آفریده‌ی اوست بیابیم و مثال یا مثال‌هایی پیدا نکنیم که نشان دهنده‌ی نامهربانی یا ستمگر بودن خداوند باشد. یا اگر می‌گوییم خداوند خردمند است باید بتوانیم نشانه‌های خرد را در آنچه ساخته بیابیم و مصادیق بی‌خردی را در ساخته‌های او نیابیم. حال اگر ما فرض گرفته‌ایم که خداوندی که توانا بر هر کاری است و دانا بر هر چیز است و خیر مطلق است جهان را آفریده، چگونه باید وجود شرور را تبیین کنیم؟

اپیکور مسئله‌ی شر را به این شکل مطرح کرده است:

یا خدا می‌خواهد شر را از بین ببرد و نمی‌تواند؛ یا می‌تواند شر را از بین ببرد و نمی‌خواهد، یا نه می‌خواهد شر را از بین ببرد و نه می‌تواند چنین کند؛ یا اینکه خدا هم می‌خواهد و هم می‌تواند شر را از بین ببرد. اگر او می‌خواهد شر را از بین ببرد ولی نمی‌تواند چنین کند پس باید ضعیف باشد که چنین ویژگی‌ای نمی‌تواند ویژگی خدا باشد. اگر او می‌تواند شر را از بین ببرد ولی نمی‌خواهد چنین کند بخیل است و این ویژگی نیز در تعارض با ماهیت خداست. اگر نه می‌تواند و نه می‌خواهد شر را از بین ببرد هم ضعیف و هم بخیل است و در نتیجه نمی‌تواند خدا باشد. اگر خدا هم می‌تواند و هم می‌خواهد شر را از بین ببرد – که این تنها حالت همخوان با ماهیت خداوند است – پس منشا شر کجاست؟ یا چرا شر را از بین نمی‌برد؟^۳

اپیکور وجود خداوندی با طبیعتی مشخص را فرض می‌گیرد سپس وجود همزمان خداوندی با چنین طبیعتی از یک سو و وجود شر از سوی دیگر را در کنار هم قرار می‌دهد تا ناهمخوانی آن را نشان دهد. با مواجهه با این ناهمخوانی چند گزینه وجود دارد.

- (۱) یا باید وجود خداوند را به طور کلی نفی کنیم
- (۲) یا باید بپذیریم که اگر خداوندی وجود داشته باشد نمی‌تواند هم همه‌چیزدان و همه‌کارتوان و خیرمطلق باشد و دستکم یکی از این سه ویژگی را ندارد
- (۳) یا باید توجیهی پیدا کنیم که چرا و چگونه خداوندی همه‌چیزدان، همه‌کارتوان و خیرمطلق شر را از بین نمی‌برد
- (۴) یا باید وجود شر را انکار کنیم
- (۵) یا باید برای شر وجودی مستقل و خودبنیاد در برابر خداوند قائل باشیم
- (۶) وجود آفریدگاری را بپذیریم که خود شرور است.

در این طرح مسئله‌ی شر که به اپیکور نسبت داده می‌شود، چالش اصلی به این صورت مطرح شده «چرا خداوند شر را از بین نمی‌برد؟» ولی می‌توان این مسئله را یک گام عقب‌تر برد و پرسید «چرا خداوند شر را آفریده است؟». تفاوت این دو پرسش در چیست و چه تاثیری در فهم مسئله‌ی شر خواهد داشت؟

این سخن را در نظر بگیریم «اگر خداوند آفریننده‌ی هستی است پس هر آنچه که در هستی وجود دارد آفریده‌ی اوست. در نتیجه اگر شری در جهان وجود داشته باشد، خداوند آن را آفریده است». در جهانی که ما زندگی می‌کنیم، از بلاهای طبیعی گرفته تا ستم در جوامع انسانی، شر به وفور وجود دارد. اگر بپذیریم که خداوند شر را آفریده است، از آنجا که ویژگی آفریدگار در آفرینش او منعکس می‌شود، احتمال دارد خداوند خیرمطلق نباشد. اگر بپذیریم شرهای موجود را خداوند نیافریده یا علت اولیه‌ی آنها، خداوند نیست، آنگاه باید به منبعی مستقل برای پیدایش آنها اشاره کنیم. در این حالت یعنی خداوند آفریننده‌ی کل هستی و هر آنچه که در هستی است، نخواهد بود. یا به عبارتی برخی از آنچه وجود داشته یا به وجود می‌آید مستقل از خداوند و آفرینش او وجود داشته یا به وجود می‌آید. تمرکز این چالش بر این است که اگر خداوند همه‌کارتوان، همه‌چیزدان و خیر مطلق وجود دارد که جهان را آفریده چرا شر را آفریده و جهان را به شکلی نیافریده است که شر در آن رخ ندهد؟

حال این سخن را در نظر بگیریم «اگر خداوند ناظر بر هستی است پس هر آنچه روی می‌دهد تحت نظارت اوست. در نتیجه اگر شری در جهان روی دهد، خداوند ناظر به رویداد آن است». اگر خداوند همه‌کاری می‌تواند انجام دهد و بر همه چیز داناست و خیرمطلق است پس هرگاه شری بخواهد روی دهد او بدان آگاه است و می‌تواند جلوی آن را بگیرد و از آنجا که خیرمطلق است باید بخواهد جلوی شر را بگیرد. ولی چنین نمی‌شود و شر رخ می‌دهد. از آنجا که ویژگی‌های آفریننده در آفرینش او تبلور می‌یابد وجود جهانی که در آن بدون مداخله‌ی خداوند شر رخ می‌دهد، می‌توان گفت خداوند یا توان مداخله در امور هستی را ندارد و یا علاقه‌ای به مداخله در امور هستی ندارد. تمرکز این چالش بر این است که اگر خداوند همه‌کارتوان، همه‌چیزدان و خیرمطلق وجود دارد که جهان تحت امر اوست چرا جلوی وقوع شر را نمی‌گیرد؟

شر اخلاقی و شر طبیعی

در ادامه به یک دسته‌بندی متداول در بررسی مسئله‌ی شر اشاره کنیم. برخی از آنچه که ما شر می‌نامیم بدون دخالت انسان‌ها روی می‌دهد و برخی از آنها نتیجه‌ی تصمیم‌ها و اعمال انسان‌هاست. دسته‌ی اول را شر طبیعی می‌نامند و از جمله مصداق‌های آن می‌توان به زلزله، سیل و انواع بیماری‌ها که جانداران را به شکل زجرآوری از بین می‌برد یا به درد و رنج مبتلا می‌کند اشاره کرد. دسته‌ی دوم را شر اخلاقی می‌نامند و از جمله مصداق‌های آن می‌توان به انواع جور و ستمی که انسان‌ها در حق یکدیگر روا می‌دارند و یا شریایی که انسانها به طور کلی مرتکب می‌شوند، اشاره کرد.

در رابطه با این دسته‌بندی ملاحظاتی را باید در نظر داشت. به عنوان مثال، اگر ما انسانها با درخت‌زدایی، ویرانگری سیل را افزایش دهیم نمی‌توان شر بوجود آمده از چنین سیلی را مصداق کامل «شر طبیعی» برشمرد، یا اگر طی فعالیت‌های یک پایگاه هسته‌ای زلزله‌ای در منطقه‌ای رخ دهد نمی‌توان آن را مصداق کامل «شر طبیعی» برشمرد، بلکه به نظر می‌رسد چنین رویدادهایی ترکیبی از شر اخلاقی و شر طبیعی‌اند، چرا که اعمال انسان در آن دخالت داشته است. به عبارت دیگر، «شر طبیعی» باید رویدادی کاملاً طبیعی و بدون دخالت انسان باشد. گذشته از این گونه‌ی شر که نتیجه انتخاب انسانهاست یا انتخاب انسانها به وضوح در آنها دخالت دارد، برخی از دینداران بلایای طبیعی را نیز مجازات الهی در نظر می‌گیرند و بدین شکل بلایای طبیعی را نتیجه‌ی اعمال انسانها در نظر می‌گیرند. مثلاً اگر در منطقه‌ای از کره زمین زلزله‌ی طبیعی بیاید و گروهی بمیرند و یا صدمه ببینند، این گروه از دینداران سعی می‌کنند این رویداد را به گناهان انسانهای ساکن آن منطقه مرتبط سازند. این سخن عجیبی است چرا که در برخی از نقاط کره زمین آنچه که «گناه» برشمرده می‌شود به کرات رخ می‌دهد ولی هیچ بلای طبیعی در آنجا مشاهده نمی‌شود و هیچ شاهده‌ی وجود ندارد که در نقاطی که بلایای طبیعی رخ می‌دهند مردمان مرتکب گناهان بیشتری می‌شوند. به عنوان مثال در ایران در سالهای اخیر در رودبار، بم و کرمانشاه زلزله رخ داده، ولی چه کسی بر چه اساسی می‌تواند مدعی شود که در این مناطق آنچه که «گناه» برشمرده می‌شود، بیشتر رخ داده است؟ علاوه بر این، در وقوع زلزله در چنین مناطقی، افراد و خانواده‌های کم‌درآمدتر یا افرادی که از نظر جسمانی ضعیف‌ترند و کودکان آسیب بیشتری می‌بینند. همه موارد را هم که کنار بگذاریم، چرا باید کودکی یک ساله که طبق تعریف نمی‌توانسته گناهی مرتکب شود مجازات شود؟ برخی از دینداران مردن کودکان در چنین حوادث و یا صدمه‌های جسمانی و روانی آنها را با گناه پدران و مادران آنها تبیین می‌کنند و این تبیین را به تمام زندگی انسان و نه فقط بلایای طبیعی این چنین بسط می‌دهند. به عنوان مثال، اگر کودکی با معلولیتی به دنیا بیاید، یا به بیماری سختی مبتلا شود و یا در زندگی او اختلالی ایجاد شود این موارد را به گناهان پدر و مادر آن کودک مرتبط می‌سازند. در پس چنین ایده‌هایی، برخی دینداران در واقع در حال ارائه‌ی توجیهی برای شرهای طبیعی‌اند. اگر چنان که این دینداران باور دارند، بلایایی مانند بیماری‌ها، عذاب خداوند برای گناهکاران باشد، علم پزشکی، خدمات درمانی و مداخله انسان برای درمان این بیماری‌ها به نوعی خنثی کردن عذاب الهی تلقی می‌شود و احتمالاً نیاز به مجازات مضاعفی از سوی خداوند خواهد داشت. با این حال شواهدی مبنی بر اینکه علم پزشکی و جامعه پزشکی به این دلیل عذاب الهی دچار شده باشند نداریم. برخی از دینداران نیز فرشته‌های رانده شده از درگاه خداوند یا شیاطین و اجنه و مابقی جانوران ماوراطبیعی را مسئول بلایای طبیعی می‌دانند. ضمن اینکه شاهده‌ی بر وجود چنین جاندارانی وجود ندارد، اگر چنین دیدگاهی قائل به وجود نیرویی مستقل از خداوند که منشا شر است باشد، آنگاه دیگر خداوند آفریننده، مالک و مدیر هستی نیست و اگر این جانوران با اجازه خداوند و یا حتی به دستور او چنین کنند آنگاه همچنان خداوند اجازه رخ دادن شر طبیعی را داده و پرسش راجع به شر طبیعی برقرار است. بنابراین، طرح جانوران ماوراطبیعی برای شر طبیعی نمی‌تواند مشکل شر طبیعی را حل کند مگر اینکه به وجود قدرت مستقلی در برابر خداوند تعبیر شوند که در

آن صورت باید توضیح داده شود که این منبع مستقل شر چگونه با وجود خداوند قابل جمع است. در واقع برخی از دینداران سعی دارند نشان دهند دوگانه‌ی شر طبیعی و شر اخلاقی، دوگانه‌ای کاذب است و تمام شرهای موجود شرهای اخلاقی‌اند و چیزی غیر از شر اخلاقی نداریم. حال چه این شر از جانب خود انسانها و چه از جانب جانوران ماوراطبیعی رانده شده از درگاه خداوند باشد.

اگر زلزله نتیجه‌ی اعمال انسانها نباشد، و کودکان بی‌گناهی در چنین رویدادی کشته شوند و یا آسیب ببینند آنگاه باید پرسید چگونه ممکن است خداوند خود چنین زلزله‌ای را روی کره زمین فعال کرده و یا جلوی وقوع آن را نگرفته است؟ خداپاواران دو نگاه عمده به رابطه‌ی خداوند و جهان دارند. اول آنکه خداوند قوانینی طبیعی را وضع کرده و جهان بر آن اساس اداره می‌شود. اگر خداپاوار بر این باور باشد که این قوانین وضع شده و خداوند هرگز در آنها دخالت نمی‌کند آنگاه نمی‌تواند به انواع دخالت‌های خداوند مانند مجازات گناهان روی کره زمین و یا معجزات و یا پاسخ دادن به دعاها و خواسته‌های دینداران باور داشته باشد. در این حالت می‌توان پرسید چرا خداوند که می‌خواسته قوانین طبیعی‌ای وضع کند و جهان را به امان خود رها کند، قوانینی وضع نکرد که «شر طبیعی» دامن ما انسانها را نگیرد. ولی اگر خداپاوار بر این باور باشد که قوانین طبیعی به طور کلی برقرارند و خداوند تنها گاهی در آنها دخالت می‌کند آنگاه خداپاوار باید معیاری به ما بدهد که بر آن اساس مشخص شود که مثلاً زلزله رودبار یا زلزله‌ی کرمانشاه بر اثر گناه مردمان آنجا بوده و در نتیجه از آن دخالت‌های استثنايي خداوند روی کره زمین بوده و یا صرفاً یکی از موارد روی دادن قوانین طبیعی بوده است. در این حالت، حداقل برخی از بلايای طبیعی نتیجه اعمال انسانها نخواهند بود و خداپاوار باید برای وقوع چنین شر طبیعی‌ای توجیهی دیگر پیدا کند. ولی اگر خداپاوار به قوانین طبیعی قائل نباشد و بر این باور باشد که خداوند در هر لحظه وقوع هر رویدادی را اراده می‌کند یا به وفور در نظم و اوضاع جهان دخالت می‌کند، آنگاه باید نشان دهد که هر آنچه که ما بلاي طبیعی می‌نامیم نتیجه‌ی اعمال انسانها و مجازات تعیین شده برای اعمال آنهاست. در غیر اینصورت باید توضیح دهد چرا خداوند در صورتی که می‌تواند اراده کند زلزله‌ای رخ ندهد، اراده می‌کند زلزله‌ای رخ دهد. علاوه بر این، در چنین حالتی شخص خداپاوار باید معیاری ارائه کند که چرا خداوند در بسیاری از بیدادهای روی کره زمین مداخله نمی‌کند و ستمگران را مجازات نمی‌کند و یا از آسیب رسیدن به کودکی بی‌گناه جلوگیری نمی‌کند، در حالی که در برخی دیگر رویدادها دخالت می‌کند.

اگر خداپاوار بر این باور باشد که قوانین طبیعی به شکلی‌اند که خداوند نمی‌تواند در آنها دخالت کند، آنگاه باید توضیح دهد منظور او از «همه‌کارتوان» بودن خداوند چیست و یا توجیهی برای این محدودیت آزادی طرح کند. اگر بر این باور است که قوانین طبیعی به شکلی‌اند که خداوند می‌تواند در آنها دخالت کند، آنگاه باید توضیح دهد چرا خداوند از وقوع شرهای طبیعی جلوگیری

نمی‌کند.^۴ اگر خدا باور بر این باور است خدا در هر لحظه هر رویداد را اراده می‌کند آنگاه باید توضیح دهد چرا شرهای طبیعی را اراده می‌کند و جلوی شرهای اخلاقی را نمی‌گیرد. با توجه به اینکه خداوند می‌توانسته جهان را به شکلی بیافریند که قوانین طبیعی برای آن وضع کند و جهان بر آن اساس عمل کند و یا می‌توانسته قوانین طبیعی نیافریند و با اراده‌ی خود جهان را مدیریت کند، می‌توان بررسی کرد در کدام حالت شر رخ نمی‌داد یا در کدام حالت شر کمتری رخ می‌داد. هر یک از این دو حالت آفرینش و مدیریت هستی که دربرگیرنده‌ی شر کمتری باشد، از منظر اخلاقی آفرینش بهتری خواهد بود.

اراده‌ی آزاد

در شر طبیعی، مسئله‌ای که خدا باور باید بدان بپردازد این است که چگونه ممکن است خداوند منشا شری طبیعی باشد و یا شری طبیعی رخ دهد و او از آن جلوگیری نکند. در شر اخلاقی ولی خدا باور ممکن است با طرح مسئله‌ی «اراده‌ی آزاد» بخواهد وجود شر اخلاقی را توضیح دهد. ممکن است شخص خدا باور به ما بگوید اراده‌ی آزاد، پدیده‌ی است به خودی خود خوب، ولی اگر بخواهیم اراده‌ی آزاد داشته باشیم باید نتایج آن را که شرهای اخلاقی است نیز بپذیریم. دو تصور عمده از اراده‌ی آزاد در دوران ما وجود دارد که نماینده یکی از این تصورات، هیوم و نماینده تصور دیگر، کانت برشمرده می‌شود.^۵ در ایده‌ی اول، اراده‌ی آزاد، آزادی در برابر مانع، اسارت و قید و بند است. اگر کسی جلوی شما را نگیرد، اگر شما را در انباری با زنجیر به لوله‌های شوفاز نبندد، و اگر مانع و مزاحمتی برای کارهای شما ایجاد نکنند شما آزادید. ولی از آنجا که اعمال شما برگرفته از خواسته‌ها، امیال و نیازهای شماست و چنین خواسته‌هایی را، همچون هر چیز دیگری که در طبیعت وجود دارد، می‌توان با علت‌های پیشین و قوانین طبیعی تبیین کرد، اراده‌ی شما توسط علت‌های پیشین تعیین پیدا می‌کند. در واقع در این تصور از اراده‌ی آزاد، اعمال شما هم علت پیشین دارد و هم آزادانه انجام می‌شود. اگر این تصور از اراده‌ی آزاد را با وجود خداوندی که خالق هستی است ترکیب کنیم آنچه بدست می‌آید این است که خداوند به عنوان علت اول می‌توانست به شکلی جهان را بیافریند و آن را هدایت کند که جهان به شکل دیگری باشد. از میان همه‌ی جهان‌های ممکن که خداوند می‌توانست بیافریند، برخی دربرگیرنده‌ی شرهای اخلاقی و طبیعی‌اند و برخی نیستند، بنابراین او می‌توانست از میان جهان‌هایی که امکان خلق شدن داشتند جهانی را

^۴ بخصوص اگر شخصی به معجزه به همین معنا باور داشته باشد، یعنی تعریف او از معجزه این باشد که قوانینی طبیعی وجود دارد که خداوند گاهی آنها را نقض می‌کند، باید توضیح دهد که مثلاً بر چه اساسی درمان بیماری و نابینایی با دم مسیحایی به عنوان معجزه رخ می‌دهد ولی برای نجات جان انسانهای بیشمار بر اثر بلایای طبیعی نجات پیدا نمی‌کند.

^۵ این سخن بدین معنا نیست که پیش از این دو این ایده‌ها پیرامون اراده آزاد وجود نداشته‌اند و یا دیگر افراد و مکاتب از آنها سخن نگفته‌اند. کانت دو رویکرد متفاوت نسبت به اراده آزاد داشته، در «بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق» اراده آزاد را در حیطه عقل عملی تعریف می‌کند و تنها زمانی اراده را آزاد برمی‌شمارد که در قلمروی قانون اخلاقی باشد ولی در آثار بعدی خود اراده را بدین معنا که اشاره شد آزاد برمی‌شمارد.

Cherkasova, E. V. (2004). Kant on free will and arbitrariness: A view from dostoevsky's underground. *Philosophy and literature*, 28(2), 367-378.

انتخاب کند که شر طبیعی و اخلاقی در آن روی ندهد. علاوه بر این، در این تصور از اراده‌ی آزاد، از آنجا که خداوند آفریننده‌ی هستی است و علت همه‌ی رویدادهایی است که پس از آفرینش رخ می‌دهند، هر آنچه که رخ دهد، چه اراده‌ی انسانها باشد و چه رویدادهای طبیعی، همگی منشا الهی دارند. در نتیجه به نظر می‌رسد که در چنین نگرشی نمی‌توان با استناد به اراده‌ی آزاد انسانها شر اخلاقی را توجیه کرد.^۶ در تصور دوم، اراده‌ی آزاد خارج از قلمروی علت و معلول‌هاست و به قلمروی دلایل اختصاص دارد. در نتیجه‌ی این نگرش اعمال ما علت‌های پیشین ندارند. اگر باورمند به این نگرش از اراده‌ی آزاد، به وجود خداوند هم باور داشته باشد آنگاه نتیجه این خواهد شد که خداوند در هیچ سطحی علت اعمال ما نیست و در نتیجه او نمی‌تواند علت و منشا شرهای اخلاقی باشد. شخص باورمند به خدا که به چنین ایده‌ای از اراده‌ی آزاد باور دارد باید توضیح دهد که چگونه این دو با هم قابل جمع‌اند.^۷ چرا که به عنوان مثال در این حالت دیگر نمی‌توان ادعا کرد خداوند علت همه‌ی رویدادهای هستی است. در چنین حالتی خداوند که قرار است علت و منشا شکل‌گیری انواع رویدادها در جهان باشد، خواسته‌هایش با هر عمل ارادی انسان خنثی خواهد شد و این به منزله‌ی تغییر دادن مشیت و خواست الهی خواهد بود و در نظر گرفتن این حالت به عنوان نوعی نبرد میان خواست خداوند و خواست انسان به منظور به کرسی نشاندن خواست و اراده‌ی یکی از آن دو، پر بیراه خواهد بود. تمام الهیات‌دانان برجسته‌ی تاریخ پیش از دوران معاصر، چنین تصویری از اراده‌ی آزاد را با وجود خداوند ناهمخوان برمی‌شمرده و در تبیین‌های خود برای مسئله‌ی شر از تصور نخست از اراده‌ی آزاد، یا نسخه‌ای مشابه آن، بهره می‌بردند.^۸

برای اینکه ادعا کنیم اراده‌ی آزاد به خودی خود خوب است و جهانی که در آن اراده‌ی آزاد وجود دارد بهتر از جهانی است که در آن اراده‌ی آزاد وجود ندارد باید بتوانیم جهانی را تصور کنیم که در آن اراده‌ی آزاد وجود ندارد و مقایسه‌ای انجام دهیم. اگر منظور از اراده‌ی آزاد، همانی است که هیوم مطرح کرده، یعنی نبود محدودیت و مانع و اسارت، آنگاه می‌توان به سادگی اراده‌ی آزاد را با نبود اراده‌ی آزاد مقایسه کرد و بعید است کسی بتواند استدلالی در خور ارائه کند که انسان در اسارت و مواجه با محدودیت در مقایسه با انسان آزاد وضع بهتری دارد. ولی همانطور که گفته شد به نظر می‌رسد این مفهوم از اراده‌ی آزاد در توجیه مسئله‌ی شر اخلاقی چندان توانا نیست و خدا باور باید به ما توضیح دهد چرا خداوند شر را به وجود آورده است. ولی اگر منظور از اراده‌ی آزاد، مفهوم دوم است چگونه می‌توان بود و نبود آن اراده‌ی آزاد را تصور کرد و سپس این دو حالت را با هم مقایسه کرد؟ ایده‌هایی که پیرامون اراده‌ی آزاد مطرح می‌شوند قرار است در نهایت وضعیت فعلی ما در همین دنیا را تبیین کنند. در این لحظه که من

^۶ گذشته از این، توحش و خشونت‌هایی که ما انسانها از خود نشان می‌دهیم، زمینه‌ی ژنتیکی دارد و اگر خداوندی وجود می‌داشت می‌توانست بدون محدود کردن اراده‌ی آزاد ما ژن‌های ما را به شکلی بیافریند که ما ظرفیت این میزان از توحش و خشونت را نمی‌داشتیم.

^۷ علاوه بر اینکه، می‌توان پرسید اگر اراده‌ی آزاد علت ندارد، چگونه به وجود آمده و یا چگونه با دنیای فیزیکی که در چرخه‌ی علت و معلول است داد و ستد دارد و یا در آن تاثیر می‌گذارد.

^۸ به ص ۳۷۰ کتاب مارتین مراجعه کنید:

در حال نوشتن این متن هستم یا دارای اراده‌ی آزاد هستم یا نیستم. اگر آری، این که چه نوع اراده‌ی آزادی دارم از جمله بیشمار رویدادهای روزمره‌ای است که قرار است با ایده‌ای از اراده‌ی آزاد تبیین شود. پس واقعیت امر هر چه باشد، یعنی اراده‌ی آزادی نوع دوم وجود داشته باشد یا نداشته باشد، تصور حالت نقیض آن باید ممکن باشد تا بتوانم مقایسه کنم و بگویم جهانی که در آن اراده‌ی آزاد وجود دارد بهتر از جهانی است که در آن اراده‌ی آزاد وجود ندارد. در غیر اینصورت، به نظر می‌آید می‌خواهیم با اتکا بر واژه‌ی مطلوب «آزاد» برتری یک حالت را بر حالت دیگری نشان دهیم. پس لازم است دو سناریو برای ما شرح داده شود که در یکی اراده‌ی آزاد به معنای دوم وجود دارد و سناریوی دیگری طرح شود که همان ایده از اراده‌ی آزاد وجود ندارد تا ما بتوانیم میان این دو مقایسه‌ای انجام دهیم. اگر منظور از نداشتن اراده‌ی آزاد این است که انسان شبیه به اشیا و اجسام می‌شود، آنگاه این سخن که «جهان با وجود اراده‌ی آزاد جای بهتری می‌شود» چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ اگر ما انسان‌ها وجود نمی‌داشتیم و به جای ما اشیایی در جهان وجود می‌داشت، جهان برای چه کسی بهتر یا بدتر می‌شد؟ در صورتی که ما وجود نمی‌داشتیم، و در عوض شی و جسم می‌بودیم، این پرسش برای ما بی‌معنا می‌بود و خیر و شری هم برای ما وجود نمی‌داشت. ولی در حال حاضر می‌توانیم این پرسش را طرح کنیم و مشخص کنیم به نظر ما، بر اساس چه معیاری بود انسان از نبودش بهتر است. در چنین مثالی، اگر ما تبدیل به یک شی شویم دیگر انسان نیستیم و منظور از مقایسه چنان که مد نظر ماست، این است که در دو حالت متفاوت، انسان و زندگی انسان را در جهان بررسی کنیم که در یکی انسان اراده آزاد داشته باشد و در حالت دیگر اراده آزاد نداشته باشد. به نظر می‌رسد تصور این دو سناریو به شکلی که بتوان میان آنها مقایسه‌ای انجام داد اگر غیرممکن نباشد، بسیار دشوار است.^۹

ممکن است خداباوری که می‌خواهد مقایسه بین وجود و عدم وجود اراده‌ی آزاد را بررسی کند، فرض کند ما اراده‌ی آزاد داریم و شرهای اخلاقی که روی می‌دهد نتیجه‌ی این اراده‌ی آزاد است. سپس وی به واسطه‌ی اینکه اراده‌ی آزاد را به خودی خود خوب می‌داند می‌تواند مدعی شود وجود جهان با اراده‌ی آزاد بهتر از جهان بدون اراده‌ی آزاد است. چالش دیگر برای او این است که باید مشخص کند بر چه اساسی خوبی این اراده‌ی آزاد بر جنایت‌هایی که انسانها در طول تاریخ مرتکب شده‌اند می‌چربد. چرا که

^۹ همانطور که در مورد جبر چنین است. اگر من به شما بگویم هر چه که ما انسانها انجام می‌دهیم و هر آنچه که در جهان روی می‌دهد پیشتر در کتابی نوشته شده و تعیین شده و ما تنها در حال اجرای آن نوشته هستیم، بر فرض که چنین سخنی صحیح باشد، آنگاه همین که من الان بگویم هر آنچه ما انجام می‌دهیم قبلاً نوشته شده نیز قبلاً نوشته شده است. علاوه بر این، هر فکری که به ذهن ما خطور کند، هر عملی که انجام دهیم و هر پرسشی که مطرح کنیم نیز از پیش نوشته شده است. به نظر می‌رسد به هیچ روشی نتوان این ایده که زندگی ما از پیش نوشته شده را رد یا اثبات کرد ولی این ادعا که زندگی من از پیش نوشته شده باعث نمی‌شود من تصور کنم که الان کارهایی که انجام می‌دهم خواسته من نیست و در واقع ما نمی‌توانیم تصور کنیم که اگر زندگی ما بدین معنا از پیش نوشته شده بود و یا نوشته نشده بود، این دو حالت چه تفاوتی با هم خواهند داشت که ما بتوانیم با هم مقایسه‌شان کنیم.

جنایت هم به خودی خود بد است. در طول تاریخ، جنایتهای وحشیانه‌ی بشر چنان مهیب و وحشتناک بوده که اگر عواقب داشتن اراده‌ی آزاد این جنایتها بوده - و در صورتی که اراده‌ی آزادی وجود نمی‌داشت چنین جنایتهایی هم رخ نمی‌داد - به سادگی نمی‌توان پذیرفت جهان با وجود اراده‌ی آزاد جای بهتری است. کافی است تنها لیست کوتاهی را از جنایتهایی که انسان‌ها در طول تاریخ مرتکب شده‌اند برشماریم تا دریابیم کسی که چنین اعمالی را نتیجه‌ی اراده‌ی آزاد بر می‌شمارد و در عین حال مدعی است جهان با وجود اراده‌ی آزاد جای بهتری است چه راه دشواری برای خود برگزیده است. از جمله این جنایتها در گذشته توحش چنگیز و لشکریانش است و در دوران معاصر، استالین و رژیم کمونیستی شوروی است که میلیونها انسان را کشته و شکنجه کردند. مائو و رژیم کمونیستی‌اش نیز انسانهای بسیاری را کشته و شکنجه کردند و هیتلر میلیونها یهودی و دیگر اقلیتها را قتل عام کرد. دولت آمریکا با حمله اتمی به دو شهر ژاپن تعداد بسیار زیادی انسان بیگناه را کشت و ویرانی به بار آورد، صدام حسین با سلاحهای شیمیایی مردم ایران و عراق را مورد حمله قرار داد، و جورج بوش با حمله به عراق موجبات کشته شدن نزدیک به یک میلیون انسان را فراهم آورد.

وجود شر ضروری است

اگر خداوندی همه‌چیزدان، همه‌کارتوان و خیرخواه بخواد جهانی بیافریند، آن جهان بهترین جهان ممکن خواهد بود. چرا که او هم توان ساخت این جهان را دارد و هم دانش لازم برای ساخت این جهان را دارد و هم خیرخواهی لازم برای خلق چنین جهانی را خواهد داشت و حساست نخواهد کرد. باور به اینکه جهانی که ما در آن زندگی می‌کنیم بهترین جهان ممکن باشد به یک دلیل کار بسیاری دشواری است. آن دلیل چیزی جز وجود «شر» در این دنیا نیست. از این رو، ولتر در اثر ادبی خود «کاندید»، لایبنتیس را به خاطر طرح این ایده که این جهان بهترین جهان ممکن است، به سخره می‌گیرد. در این داستان، شخصیتی به نام «پانگوس» به شخصی به نام «کاندید» دکترین لایبنتیس را می‌آموزد، یعنی این ایده که جهان ما بهترین جهان ممکن است. سالها بعد، کاندید با

گدایی روبه‌رو می‌شود که تمام بدنش پوشیده از زخم بود. چشمانش بدون اثر حیات، نوک دماغش را خوره از بین برده و دهانش کج شده، دندان‌هایش سیاه و صدایش گرفته بود. سرفه‌های دلخراش، او را آزار می‌داد. هر بار که خلط سینه خود را تف می‌کرد، دندان لقا او به بیرون می‌جهید.^{۱۰}

^{۱۰} ولتر (۱۳۸۱) کاندید. برگردان محمد عالیخانی. انتشارات داستان، ص ۲۰.

این گدا همان پانگوس است که به این وضع افتاده است. پانگوس در ادامه سرگذشت دختری را که کاندید عاشقش بوده نیز روایت می‌کند: «سربازهای بلغاری، تا توانستند و تا جایی که یک زن می‌تواند تحمل کند، به او تجاوز کردند و سپس شکمش را دریدند.» (ص ۲۱) پانگوس که به بیماری سیفیلیس نیز مبتلا شده در مواجهه با این پرسش کاندید که آیا منشا اولیه سیفیلیس به شیطان باز نمی‌گردد می‌گوید:

نخیر، به هیچ وجه، این مرض یک عنصر تفکیک ناپذیر از بهترین جهان است، یک عنصر لازم. زیرا اگر کریستف کلمب در یک جزیره‌ی آمریکایی این مرض را نمی‌گرفت ما هم اکنون نه سیب‌زمینی داشتیم و نه گوجه‌فرنگی، نه ذرت و نه توتون. (ص ۲۴)

این روایت طعنه‌آمیز ولتر از زندگی شخصی که به بهترین جهان ممکن باور دارد ولی بدترین بلاها سرش آمده این پرسش را پررنگ می‌کند که آیا واقعا جهانی که ما در آن زندگی می‌کنیم برغم همه شرهایی که در آن وجود دارد بهترین جهان ممکن است و آیا این میزان از شر در بهترین دنیای ممکن اجتناب‌پذیر است؟

در بخش پیشین، ایده‌ای رایج میان خداباوران مبنی بر اینکه اراده‌ی آزاد به خودی خود خوب است و برای اینکه این خوبی را داشته باشیم باید نتایج آن که شر اخلاقی است نیز بپذیریم، بررسی شد. استدلال دیگری وجود دارد که می‌گوید وجود شرهای موجود را باید پذیرفت چرا که وجود چنین شرهایی برای وقوع خیرهای بزرگتر ضروری است. شخص خداباوری که به طور کلی معتقد است خیر بزرگتری از شرهای موجود حاصل می‌شود و از این رو وجود شر را موجه برمی‌شمارد، علاوه بر شر اخلاقی، باید مشخص کند از شرهای طبیعی چگونه خیری حاصل می‌شود و نشان دهد خیری که از آن شرها به دست می‌آید بزرگتر و برتر از آنهاست. به عنوان مثال، می‌توان بررسی کرد وقتی زلزله بم رخ داد و نزدیک به سی هزار انسان زیر آوار کشته شدند و تقریبا به همین میزان انسانهایی زخمی شدند و خانه‌های مردم ویران شد و بازماندگان داغدار شدند و دیگر جانداران جان خود را از دست دادند و آثار باستانی تخریب شد و ... چه خیری از این همه شر حاصل شد؟ اگر احیانا بتوان خیری یافت باید نشان داد چرا و چگونه آن خیر بهتر و برتر از آن همه شر است. در پس هر دوی این استدلال‌ها، این ایده نهفته که کلیت جهان خیر است و برای وجود و بروز چنین جهانی وجود برخی شرها لاجرم است.

همانطور که در مقدمه هم عنوان شد، برای طرح هر گونه ادعایی پیرامون خیر یا شر بودن کلیت جهان، به بررسی دقیقی نیاز است و نمی‌توان بدون بررسی این پیشفرض که کلیت جهان خیر یا شر است، نتیجه‌ی دلخواه خود را بگیریم. علاوه بر اینکه باید نشان داده شود کلیت جهان خیر است باید نشان داده شود که وجود آن شرها برای به وقوع پیوستن جهان ما که کلیتش خیر است ضروری است. اگر جهان موجود کلیتش خیر باشد و این میزان خیر را «الف» در نظر بگیریم و میزان شر ضروری برای به وقوع پیوستن این جهان خیرناک را «ب» در نظر بگیریم، آنگاه اگر «ب» وجود نداشته باشد، آنگاه دستکم بعضی از خیرها هم

وجود نخواهد داشت. حال جهانی را در نظر بگیریم که تنها در آن خیر وجود دارد ولی خیر محدودتری نسبت به جهانی که «الف» و «ب» در آن وجود دارند در آن موجود است، چرا که خیرهایی که وجود شر را ضرورت می‌بخشد وجود ندارند. می‌توانیم خیرهایی را که بدون وجود شر ممکن‌اند «ج» بنامیم. اگر شخص خداواری مدعی است جهانی که حاوی «الف» و «ب» است از جهانی که حاوی «ج» است برتر و بهتر است، باید محاسبه‌ای برای ما انجام دهد تا ما بتوانیم بفهمیم چرا چنین ادعایی می‌کند و بر همان اساس ادعای او را راستی‌آزمایی کنیم. خداواری همچنین می‌تواند راهکار دیگری اتخاذ کند و به ما نشان دهد که «ج» ممکن نیست یعنی بدون وجود شر، خیر هم ممکن نیست. در واقع چنین راهکاری با یکی از پاسخ‌های متداول برای وجود شر تناسب دارد. خداواری با تکیه بر ایده‌ای متداول تاکید می‌کند برای فهم هر حالتی نیاز است متضاد آن حالت را نیز تجربه کنیم. بنابراین، برای اینکه بتوان لذت را فهمید نیاز است درد یا رنج را تجربه کنیم و یا برای اینکه بتوانیم اهمیت مهربانی را بفهمیم نیاز است شقاوت را تجربه کنیم و... در نتیجه، اگر درد و رنج در این جهان وجود نمی‌داشت ما نمی‌توانستیم لذت و خوشی را بفهمیم. در برابر چنین ادعایی می‌توان گفت اگر برای فهم یک حالت نیاز به تجربه‌ی مجموعه‌ای از حالات باشد نیازی نیست در آن مجموعه شر وجود داشته باشد بلکه می‌تواند شامل مجموعه‌ای از انواع خوبی‌ها با درجات متفاوت باشد. به عنوان مثال اگر ما انسانها گستره و انواعی از لذتها را تجربه کنیم، می‌توانیم بر اساس تفاوت میان آنها و تجربه شدت و ضعف لذتهای موجود فهمی از لذت حاصل کنیم. نیازی نیست حتما ما دردها را تجربه کنیم تا متوجه لذتها شویم. شاید چنین حالتی ممکن نباشد، ولی بر فرض هم که لازم باشد درد یا رنجی را تجربه کنیم تا لذت را بهتر بفهمیم اگر مثلا دست ما خراش کوچکی بردارد^{۱۱} یا یک بیماری ساده را تجربه کنیم برای فهم اهمیت لذت و سلامت و دیگر خوبی‌ها کافی است. نیازی نیست دردها و لذتهای وحشتناکی که در دنیای ما وجود دارد را تجربه کنیم. یعنی نیازی نیست ما انسانها زلزله و سونامی، قتل عام، نسل‌کشی، تجاوز جنسی، شکنجه شدن و... را تجربه کنیم تا مثلا لذت خوردن بستنی، یا کتاب خواندن یا همکلام شدن با مونس جانی را بهتر متوجه شویم. در واقع، انسانهایی که از چنین جنایتهایی جان سالم به در می‌برند گاه چنان وجودشان تحت تاثیر این تجارب قرار می‌گیرد که دچار اختلال‌های عصبی شده و توان لذت بردن را دستکم تا مدتی از دست می‌دهند. بر همین اساس می‌توان درد و رنج‌ها را به دو دسته تقسیم کرد. وجود درد و رنج‌های ساده مانند سردرد، دندان درد، زخم شدن دست و از این قبیل درد و رنج‌ها را شاید بتوان با توجیه‌هایی از قبیل اینکه وجود درد و رنج برای فهم و درک لذت ضرورت دارد توجیه کرد، ولی توجیه وجود درد و رنج‌های دهشتناکی مانند نسل‌کشی و زلزله و قتل عام و... بر این اساس به نظر نامتناسب می‌آید. در نهایت باید گفت اگر بتوان نشان داد که شری وجود دارد که غیرضروری است و هیچگونه خیر بزرگتری از آن حاصل نمی‌شود، وجود خداوند زیرسوال خواهد رفت.

^{۱۱} این استدلال توسط جی ال مک‌کی در این اثر مطرح شده است:

Mackie, J. L., & MacKie, J. L. (1990). *Miracle of Theism*. Oxford University Press.

علاوه بر رنج و دردهای وحشتناکی که انسانها متحمل می‌شوند (که به آنها اشاره شد)، کاندیدای دیگری برای شر غیرضروری، درد و رنج حیوان‌هاست که به آن اشاره خواهیم کرد.

درد و رنج حیوان‌ها

وجه اشتراک انسان و بسیاری از حیوان‌ها ظرفیت تجربه‌ی درد است. بنا بر برخی باورهای اساطیری، ما انسانها گاهی دچار توهم می‌شویم که حیوان نیستیم و یا به شکل بنیادینی از دیگر حیوان‌ها متمایزیم. با این حال، ما انسانها همواره در طول تاریخ در تلاش بوده‌ایم این وجه مشخصه خود را پیدا کنیم و نشان دهیم بر اساس کدام ویژگی، تفاوتی بنیادین با دیگر حیوان‌ها داریم. از این رو می‌بینیم تعریف‌های بسیاری با این ساختار «انسان، حیوان فلان است» ارائه شده‌اند. به جای فلان «عاقل»، «فریبکار»، «خندان»، «دارای مناسک» و... در طول تاریخ طرح شده است. ولی بر همین اساس می‌توان برای هر حیوان دیگری نیز وجه تمایزی یافت. کافی است یک ویژگی یا توانایی بارز در هر حیوان را جستجو کنیم. مثلا سگ توانایی بویایی بسیار قوی‌ای دارد و یا نوعی وفاداری بی‌نظیر از خود نشان می‌دهد می‌توان بر اساس چنین توانایی و ویژگی‌هایی، عبارت «سگ، حیوان فلان است» را تکمیل کنیم. به هر روی، هر تفاوتی که میان ما انسانها که گونه‌ای جانوری هستیم و حیوان، و دیگر حیوان‌ها وجود داشته باشد، توانایی تجربه درد میان ما و بسیاری از دیگر حیوان‌ها مشترک است.

حیوان‌ها از مجاری متفاوتی متحمل درد می‌شوند: انسان‌ها، دیگر حیوان‌ها و بلایای طبیعی. انسان‌ها برای به دست آوردن محصولات غذایی از طریق دامداری یا شکار دیگر حیوان‌ها را می‌کشند و گاه شکنجه می‌کنند. برخی انسان‌ها با حیوان‌ها بدرفتاری می‌کنند و آنها را مورد آزار و اذیت قرار می‌دهند.^{۱۲} دیگر حیوان‌ها نیز برای به دست آوردن غذا یکدیگر را شکار می‌کنند. علاوه بر اینها، در زلزله و آتش‌سوزی در جنگل و دیگر بلایای طبیعی حیوان‌های بسیاری یا می‌میرند یا دچار آسیب‌های جدی می‌شوند. اگر جهان آفریننده‌ای داشته باشد، آیا واقعا ضرورت داشته جهان را بدین شکل بیافریند؟ یعنی به شکلی که جانداران برای زنده ماندن و سیر شدن مجبور باشند یکدیگر را بکشند و بخورند؟ اگر از این منظر به جهان نگاه کنیم، جهان سلاخ‌خانه‌ی بزرگی

^{۱۲} صادق هدایت در سگ ولگرد در قالب داستان آزار و اذیت حیوانها را که بخشی از دنیای واقعی ماست به تصویر می‌کشد: «جلو دکان نانوائی پادو او را کتک میزد، جلو قصابی شاگردش باو سنگ میپراند، اگر زیر سایه اتومبیل پناه میبرد، لگد سنگین کفش میخ دار شوهر از او پذیرائی میکرد. و زمانیکه همه از آزار باو خسته میشدند، بچه شیر برنج فروش لذت مخصوصی از شکنجه او میبرد. در مقابل هر ناله‌ای که میکشید یک پاره سنگ بکمرش میخورد و صدای قهقهه بچه پشت ناله سگ بلند میشد و میگفت «بدمسب صاحب!» مثل اینکه همه آنها را دیگر هم با او همدست بودند و بطور مودبی و آب زیرکانه از او تشویق میکردند، میزدند زیرخنده. همه محض رضای خدا او را میزدند و بنظرشان خیلی طبیعی بود سگ نجسی را که مذهب نفرین کرده و هفتاد جان دارد برای ثواب بچزانند.» (صص ۱۰-۱۱. هدایت، صادق (۱۳۴۲). سگ ولگرد. چاپ هفتم تهران. انتشارات امیرکبیر)

است که در آن جانداران برای زنده ماندن به جان‌ستانی از یکدیگر و دریدن و ریختن خون هم وابسته‌اند. تصور اینکه آفریدگاری همه‌کار توان، همه‌چیزدان و خیرمطلق، ناتوان از آفریدن جاندارانی باشد که برای بقا نیاز به خونریزی و کشتار نداشته باشند بسیار دشوار است. این نقد بر این اساس استوار است که جهان‌های متفاوتی می‌توانست وجود داشته باشند، و هر یک از این جهان‌ها، جهانی ممکن است. ولی همه این جهان‌های ممکن محقق نشده‌اند. حال اگر جهان ممکن بهتری از جهان فعلی که محقق شده، وجود داشته باشد، آنگاه می‌توان پرسید چرا خداوند آن جهان ممکن بهتر را تحقق نبخشید و این جهان ممکن بدتر را محقق کرد. ولی گذشته از این، می‌توان پرسید در همین جهان فعلی که ما زندگی می‌کنیم چه ضرورتی دارد که مثلاً یک حیوان در جنگلی که آتش گرفته بسوزد و با درد فراوان بمیرد؟ در چنین مثال‌هایی که انسانها نقشی ندارند و نمی‌توان چنین شریایی را به نوعی به شر اخلاقی ربط داد، باید پرسید زجر کشیدن حیوان‌ها چگونه خیری را ممکن است به همراه داشته باشد و وقوع چنین رویدادی چه ضرورتی دارد؟

با نگاهی به حیات وحش در می‌یابیم که درد بخشی اساسی از زندگی حیوان‌هاست. کافی است به برخی از توصیف‌هایی که در حیات وحش روی می‌دهد دقت کنیم تا دریابیم چه حجمی از درد در آن جاری است و از خود ببرسیم ضرورت این همه درد چیست؟ برایان توماسیک^{۱۳} به توصیف بخشی از دهشتهای حیات وحش می‌پردازد که در اینجا اشاره کوتاهی به برخی از آنها می‌کنیم: هنگامی که شیری، گورخری را شکار می‌کند از آنجا که قطر گردن گورخر بیش از طول دندانهای شیر است، و شیر نمی‌تواند با دندانهایش شاهرگ گورخر را ببرد، در نتیجه باید گورخر را خفه کند و گورخر با این شکنجه‌ی آرام و دردناک بکشد. تمساح حیوانهایی را که شکار می‌کند، ابتدا درون آب خفه می‌کند. گربه‌های خانگی موشها و دیگر جانوران کوچکی را که شکار می‌کنند به روشهای دردآوری می‌کشند. زندگی در حیات وحش که مدام خطر شکار شدن را در بر دارد باعث اضطراب و ترومای روانی در حیوان‌های حیات وحش می‌شود. علاوه بر شکار شدن و مردن، حیوانها در حیات وحش به انواع بیماری‌های دردآور و آسیب‌زا مبتلا می‌شوند و برخی بر اثر گرسنگی و سرما و نبود آب جان خود را از دست می‌دهند. حیوان‌ها میلیون‌ها سال است در حیات وحش چنین حیاتی را تجربه می‌کنند و این یعنی میلیون‌ها سال موجوداتی زنده متحمل درد شده‌اند. ممکن است برای شما درد حیوانها در طبیعت موضوع بی‌اهمیتی باشد و یا ممکن است همدردی با این حیوان‌ها را مسخره برشمارید، میزان حساسیت اخلاقی شما در این بخش مورد تاکید نیست. فراری از این پرسش نیست که چگونه ممکن است هستی آفریننده‌ای مهربان داشته باشد و در این آفرینش مهرآگین، این جانداران میلیون‌ها سال با این حجم از درد و فلاکت زندگی کنند. در چنین مثال‌هایی، ارجاع به اراده‌ی آزاد انسانها و دیگر توجیهات متداول کارآیی ندارد و مشخص نیست چگونه خیری از این حجم از درد حیوان‌ها در طبیعت قرار است حاصل شود.

^{۱۳} Tomasik, B. (2015). The importance of wild-animal suffering. *Rel.: Beyond Anthropocentrism*, 3, 133.

وجود شر غیر ضروری

وجود شر طبیعی و شر اخلاقی هیچ کدام نمی‌تواند به تنهایی نشان دهد که وجود خداوند منطقی منتفی است. برای اینکه نشان دهیم وجود خداوند به واسطه‌ی شر طبیعی یا شر اخلاقی، منطقی منتفی است در واقع باید نشان دهیم که به هیچ شکل نمی‌توان در جهان هم خداوند وجود داشته باشد و هم شر طبیعی یا شر اخلاقی وجود داشته باشد. کافی است خدا باور مثلا «اراده‌ی آزاد» یا هر توجیه متناسب دیگری را برای وجود شر اخلاقی یا طبیعی مطرح کند. در این حالت، او نشان می‌دهد می‌توان شرایطی را در نظر گرفت که وجود خداوند و شر طبیعی یا شر اخلاقی در جهان قابل جمع هستند. ولی اگر بتوان نشان داد شری غیر ضروری در جهان وجود دارد، یعنی شری که هیچگونه توجیه معقولی نتوان برای آن یافت آنگاه شاهدی یافته‌ایم که وجود خداوندی که همه کار توان، همه چیزدان و خیر مطلق را به شکل جدی به چالش می‌کشد و یا زیر سوال می‌برد. در واقع، در این رویکرد به جای تلاش برای نشان دادن اینکه خداوند و شر به طور کلی غیر قابل جمع‌اند، بر این اساس که وجود خداوند و شر غیر ضروری – که می‌شد از بروز و وقوع آن جلوگیری کرد و بودش هیچ خیری را توجیه نمی‌کند – غیر قابل جمع‌اند شروع می‌کنیم و سپس به دنبال شاهدی برای شر غیر ضروری بگردیم. به نظر می‌رسد مواردی همچون درد و رنج‌های دهشتناک انسانها در بخش قبل و زندگی دردمندانه‌ی میلیون‌ها ساله‌ی حیوانها در این دنیا متحمل می‌شوند، می‌توانست وجود نداشته باشند و نبود آنها موجب از میان رفتن خیر بزرگتری نمی‌شود و همچنین نیازی هم نبود در غیاب این موارد شر، شری همسان جایگزین شود. اگر چنین باشد، می‌توان گفت که چنین شرهایی غیر ضروری‌اند و خداوندی همه کار توان، همه چیزدان و خیر مطلق نمی‌بایست وجود چنین شرهایی را ممکن می‌ساخت. در صورت موفقیت این استدلال، وجود خداوندی با چنین ویژگی‌هایی زیر سوال خواهد رفت. به نظر می‌رسد که برای تبیین این حجم از خشونت، درد، رنج و کشتار در طبیعت، بهتر باشد به «فرگشت» ارجاع دهیم، چرا که معقول تر آن است که طبیعتی چنین لبریز از وحشت و توحش، نتیجه‌ی فرآیندی کور و بیولوژیک باشد تا آفرینش آفریدگاری مهربان، توانا و دانا.

تا بدین جا بررسی‌های ما با وجود این پیشفرض بوده که اگر جهان آفریننده‌ای داشته باشد و آن آفریننده همه کار توان، همه چیزدان و خیر مطلق باشد، چگونه می‌توان وجود شر را تبیین کرد. ولی اگر وجود چنین خداوندی را پیشفرض نگیریم، می‌توانیم در عوض

^{۱۴} این استدلال را در مقاله‌ی زیر که به مقاله‌ای کلاسیک در مسئله‌ی شر تبدیل شده است مطالعه کنید

Rowe, W. L. (1979). The problem of evil and some varieties of atheism. *American Philosophical Quarterly*, 16(4), 335-341.

به بررسی جهان بپردازیم و بر اساس ویژگی‌های این جهان، ویژگی‌های آفریننده‌ی آن را بررسی کنیم. دیوید هیوم در کتاب «گفتگوها در باب دین طبیعی» این کار را انجام می‌دهد که در ادامه بدان خواهیم پرداخت.

هیوم و گفتگوها در باب دین طبیعی

دیوید هیوم در دو فصل آخر اثر خود «گفتگوها در باب دین طبیعی»^{۱۵} به مسئله‌ی شر می‌پردازد. در این گفتگو سه شخصیت وجود دارند کلینتیس، فایلو و دمیا که نماینده سه نگرش متفاوت به ماهیت خداوندند.

به نظر می‌آید که دیوید هیوم نیز - همچون برخی از دینداران که بالاتر به آنها اشاره شد - دوگانه‌ی شر اخلاقی و طبیعی را دوگانه‌ای کاذب برمی‌شمارد. آن گروه از دینداران بلایای طبیعی را نیز به نوعی به اراده‌ی انسانها و جن و پری نسبت می‌دادند و از این رو شر طبیعی را شری جداگانه بر نمی‌شمردند. هیوم اراده‌ی انسان را نیز همچون دیگر بخش‌های طبیعت بخشی از قوانین طبیعی برمی‌شمارد و از این رو تمایزی میان شر طبیعی و شر اخلاقی قائل نیست. از منظر هیوم، هر شر موجودی را می‌توان شر طبیعی نامید. به عبارت دیگر، از آنجایی که هر آنچه که در هستی رخ می‌دهد پیرو قوانین طبیعی است، اراده انسان نیز از این قاعده مستثنا نیست و بنابراین اگر خداوند علت هستی باشد هر آنچه در هستی رخ می‌دهد، چه آن رویداد نتیجه‌ی خواسته و امیال بشر باشد و چه نباشد، همگی چالشی برای خداوندی با ویژگی‌های انسان‌وار خواهد بود. از این رو می‌بینیم که به جز اشاره‌ای کوتاه به خباثت‌های انسانی، تاکید و تمرکز هیوم بر آن چیزی است که شر طبیعی نامیده می‌شود.^{۱۶}

اگر باورهایی که از کودکی با آنها آشنا شده‌ایم، باورهایی که در خانواده، مدرسه و دیگر نهادهای جامعه آنها را در سن کم فرا گرفته‌ایم و به آنها مومن شده‌ایم یا باورهایی را که به هر دلیلی برگرفته از سخن دیگران و سنت پیشینیان است کنار بگذاریم و بخواهیم بر اساس بررسی جهان چنان که تجربه‌اش می‌کنیم در مورد علت اولیه‌ی آن به نتیجه برسیم، چه ویژگی‌هایی می‌توانیم برای آن برشماریم؟ این پروژه‌ای است که هیوم پی می‌گیرد. برخی از خداباوران با اشاره به آنچه که به نظر نظم و طراحی در طبیعت می‌آید می‌گویند این نظم و طراحی را چه کسی آفریده است؟ هدف آنها از طرح این پرسش رسیدن به این نتیجه است که تنها طراحی خردمند و هوشمند می‌توانسته این جهان را بیافریند. حال اگر بر همین اساس به شر در جهان بنگریم و بپرسیم چه کسی این شر را آفریده است چه باید گفت؟ فایلو از شخصیت‌های این دیالوگ بر این باور است که از آنجایی که در این جهان شر و لذتها و خوبی‌ها هر دو وجود دارند، علت اولیه‌ی آن نمی‌تواند خیر مطلق یا شر مطلق باشد و در نتیجه یا باید ترکیبی از خیر و شر باشد و یا تمایز بین خیر و شر برای آن بی‌معنا باشد. گزینه‌ی ترکیبی از خیر و شر به دلیل قوانین طبیعی یکدست و

^{۱۵} هیوم (۱۳۹۷) گفتگوها در باب دین طبیعی. برگردان حمید اسکندری. نشر علم.

^{۱۶} هیوم از تفکیک «شر اخلاقی و شر طبیعی» در اثر نامی نمی‌برد و خود عنوان نمی‌کند که تنها شر موجود، شر طبیعی است.

منسجم رد می‌شود و در نتیجه تنها گزینه‌ای که باقی می‌ماند این است که بگوییم علت اولیه جهان ارزش‌های اخلاقی ما را ندارد و نسبت به خیر و شر، عدالت و درد، لذت و رنج و دیگر دسته‌بندی‌های اخلاقی بی‌تفاوت است. این بدین معنا خواهد بود که اگر ما تنها بخواهیم بر اساس مشاهده‌ی جهان نتیجه بگیریم علت اولیه‌ی آن چه ویژگی‌هایی دارد باید از اطلاق صفات اخلاقی به علت اولیه‌ی جهان که برای خدا باور همان خداوند است، پرهیز کنیم. این یعنی اگر به وجود خداوندی به عنوان آفریننده‌ی هستی باور داشته باشیم دیگر نمی‌توانیم به او صفت‌هایی مانند عادل، مهربان، قدرتمند و بخشنده بدهیم. این رویکرد وجود علت اولیه‌ی برای هستی را زیر سوال نمی‌برد بلکه نشان می‌دهد که اطلاق ویژگی‌ها و صفات اخلاقی به آن علت، انسان‌وار در نظر گرفتن پدیده‌ای است که اطلاع دقیقی از ماهیت آن نداریم. انسان‌وار در نظر گرفتن علت اولیه، نوعی وهم است که با در نظر گرفتن مسئله‌ی شر باید آن را کنار گذاشت.

اگر خدا باوری بگویید خداوند «مهربان» است، این مفهوم «مهربان» با آنچه که ما انسانها از «مهربانی» می‌فهمیم متفاوت است، چرا که اگر خداوندی مهربان می‌بود از وجود شرهای دهشتناک اخلاقی و شرهای طبیعی جلوگیری می‌کرد. حال که او از چنین رویدادهایی جلوگیری نکرده، پس نمی‌تواند «مهربان» باشد. ممکن است «نامهربان» هم نباشد، یعنی به این معنی که بخواهند به ما ستم کند یا ما را آزار دهد، بلکه ممکن است اصلاً اطلاق مهربانی و نامهربانی و هر آنچه که به مهر و ستم و دیگر ویژگی‌های اخلاقی مرتبط است به او بی‌معنا باشد و اصلاً انسان، دنیای انسانها و مسائل و مشکلاتشان برای خداوند اهمیت نداشته باشد. چنان که مثلاً سرنوشت یک تکه سنگ، یک سوسک، یک فیل، و یک گوشی موبایل برای او اهمیتی ندارد. به عبارت دیگر، خدا باور نمی‌تواند هم بگوید خداوند مهربان است و بر این اساس توضیح دهد چرا باید نیایش کرد، از خداوند طلب رحمت کرد، چشم به بخشایش او داشت و او را دوست داشت و هم زمانی که از خدا باور می‌پرسیم مهربان یعنی چه در حالی که شر وجود دارد، بگوید منظور از «مهربان» چیز دیگری است و مثلاً برای انسان قابل فهم نیست.

در میان برخی خدا باوران، بهره بردن از عبارت «نمی‌دانیم» در لابه لای بحث پیرامون شر رایج است. مثلاً وقتی پرسیده شود چرا خداوند فلان شر را آفریده است خواهند گفت نمی‌دانیم. اعتراف به ندانستن یکی از نیکوترین ویژگی‌هایی است که یک انسان می‌تواند داشته باشد، به شرط آن که هر جا که واقعا نمی‌توان چیزی دانست آن را به کار گیرد نه اینکه به صورت دلخواهی و برای فرار از چالش باشد. اگر قرار به استفاده از «نمی‌دانم» باشد، باید خیلی پیش از اینها و در جایی که کار برده شود که قصد برشمردن ویژگی‌ها و ماهیت علت اولیه‌ی هستی را داشته باشند. کسی نمی‌داند ماهیت علت اولیه‌ی هستی چیست و ویژگی‌های آن چیست (بر فرض که علت اولیه‌ی وجود داشته باشد و طبیعت همواره موجود نبوده باشد). فردی که نادانی انسان را فراموش می‌کند و به جای اینکه بگوید «نمی‌دانم» اگر جهان علت اولیه‌ای دارد، آن علت چه ویژگی‌هایی دارد، سپاه‌های از ویژگی‌ها و خصایل برای علت اولیه‌ی هستی برمی‌شمارد، ولی در مواجهه با این پرسش که چرا علت اولیه که مهربان است جلوی فلان شر را نمی‌گیرد می‌گوید «نمی‌دانم»، از «نمی‌دانم» به شکل درستی بهره نمی‌برد.

بودا

اگر به وجود خداوندی همه‌چیزدان، همه‌کارتوان و خیر مطلق باور نداشته باشیم، «مسئله‌ی شر» هم به عنوان یک مسئله برای ما مطرح نیست. در چنین حالتی وجود شر در جهانی بدون خداوند واقعیتی قابل پذیرش و بدون نیاز به توجیه است. اگر چنین باشد به جای توجیه شر، به دنبال یافتن راهی برای کنار آمدن با آن، یا در امان ماندن از گزند آن خواهیم بود. گرچه برخی از طبیعت‌گرایان با روشهای متفاوتی مانند پژوهش و فعالیت در شاخه‌هایی از علم مانند روانشناسی و پزشکی به دنبال کاستن و از میان بردن درد و رنج بشر و حیوانات‌اند ولی این امر به طبیعت‌گرایان امروزی محدود نمی‌شود. برخی از ادیان باستانی از جمله بودیسم چنین هستند. بودا که به وجود خدایی همه‌کارتوان، همه‌چیزدان و خیر مطلق باور نداشت، در می‌یابد که ماهیت زندگی رنج است و راهکارهایی برای مواجهه با رنج و درد زندگی ارائه می‌کند.

هدف از این اشاره مختصر به بودا این بود که «مسئله‌ی شر» نه تنها همه ادیان را تهدید نمی‌کند که برخی از ادیان وجود شر را به عنوان واقعیتی اساسی در زندگی پذیرفته و به دنبال ارائه‌ی راهکارهایی برای زیستن در چنین دنیایی‌اند. بنابراین، «مسئله‌ی شر» را نمی‌توان خطی برشمرد که در یک سمت آن ادیان و در سمت دیگر آن ضدیت با ادیان قرار می‌گیرد بلکه مسئله‌ای است که باور به خداوند را به چالش می‌کشد.

شوینهاور و آلام جهان و اصالت شر

شوینهاور نیز در مقاله‌ای تحت عنوان «در باب آلام جهان»^{۱۷} اصالت را به رنج و درد می‌دهد و لذتهای زندگی را عمدتاً غیاب و نبود درد و لذت برمی‌شمارد. در نتیجه‌ی این نگاه، چنین نیست که دنیا عمدتاً خوب باشد و برای تبیین پدیده‌هایی جزئی که شر هستند نیازی به طرح «مسئله‌ی شر» باشد، دیدگاه او را می‌توان «اصالت شر» نامید و شاید باید در نگرش شوینهاور به طرح «مسئله‌ی لذت» یا «مسئله‌ی خیر» بپردازیم. یعنی بپرسیم چگونه است که در جهانی که در آن درد و رنج اصالت دارد و فراگیر است، لذت و خوشی ممکن است. از آنجایی که شوینهاور به وجود خداوند قائل نیست، برای توجیه این مسئله باید به مطالعه طبیعت پرداخت و فهمید چرا طبیعت بدین شکل است و ما چنین رنج می‌بریم. در حالی که لذت بسیار محدود و رخ می‌دهد، ما انسانها به فکر راهکارهایی برای افزایش لذتیم:

^{۱۷} شوینهاور، آرتور (۱۳۸۶). جهان و تاملات فیلسوف: گزیده‌ای از نوشته‌های شوینهاور. برگردان رضا ولی یاری. نشر مرکز.

انسان برای افزایش لذت خویش عامدا بر شمار و فشار حوائج خویش افزوده است، حوائجی که مرتفع ساختنشان در عرصه‌ی طبیعی خود کاری سخت‌تر از کاری که حیوانات می‌کنند نیست. به همین دلیل همه‌گونه عیش و عشرت، طعام لذیذ، تخدیر توتون و تریاک، الکل و لباس فاخر و هزار اسباب دیگر را جز ضروریات زندگی خود می‌داند. (ص ۹۳)

ولی نیازهای بیشتر به معنای لذت بیشتر نیست چرا که هر گاه این نیازها برآورده نشوند موجب آزرده‌گی ما را فراهم می‌آورند و علاوه بر این ما انسانها از «کسالت» هم رنج می‌بریم و از نظر شوپنهاور «زندگی بشر، همچون آونگی میان رنج و کسالت در حرکت است» (ص ۹۴). شوپنهاور نیز تاکید دارد برخی خوشی‌ها و برخی ناخوشی‌ها با هم در کنار یکدیگر در این جهان وجود دارند. او مثال جالبی می‌زند که در آن همزیستی درد و رنج از یک سو و خوشی را از سوی دیگر نشان می‌دهد، ولی برخلاف آنهایی که وجود خیر را در این تضاد پرننگ‌تر می‌بینند و بر آن تاکید می‌کنند، شوپنهاور بر چیرگی شر بر خیر تاکید دارد:

می‌گویند، در این جهان اندازه‌ی خوشی بر میزان درد چربش دارد، یا دستکم توازنی بین این دو برقرار است. باشد، اگر خواننده مایل است به اجمال از صحت و سقم این عقیده آگاه شود بگذار تا بین حال دو حیوان که یکی در حال دریدن و خوردن دیگری است قضاوت کند. (ص ۸۸)

اگر میزان لذتی را که حیوان در حال دریدن دیگر حیوان به دست می‌آورد با میزان درد و رنجی که حیوانی در حال دریده شدن است مقایسه کنیم، در خواهیم یافت که آن میزان درد بسیار بیش از آن میزان لذت است. شوپنهاور با این مثال می‌خواهد نشان دهد غلبه در زندگی با درد و رنج است. آیا چنین دنیایی می‌تواند بهترین دنیای ممکن باشد؟ شوپنهاور می‌گوید:

حتی اگر ادعای لایبنیتس در باب احسن عوالم ممکن درست باشد، باز هم دلیل نمی‌شود که خدا بخواهد دست به آفرینش آن ببرد، زیرا خدا تنها خالق جهان نیست، خالق خود امکان نیز هست، و بنابراین باید توان و امکان آن را داشته باشد که هر لحظه چیزهایی بهتر و بهتر بیافریند. دو نکته وجود دارند که اعتقاد به این امر را که جهان نمودی موفقیت‌آمیز از جوهری سودمند و قدرتمند و حکیمانه است ناممکن می‌سازند؛ یکم، فلاکتی که در همه جای جهان موج می‌زند و دوم نقص آشکار والاترین مخلوقات آن؛ انسان، که تقلیدی است خنده‌آور از آنچه واقعا می‌باید باشد. (ص ۹۹-)

(۱۰۰)

حتی اگر برای «مسئله‌ی شر» بتوان توجیهی ارائه کرد، «اصالت شر» ضرورتاً وجود خداوندی همه‌چیزدان، همه‌کارتوان و خیر مطلق را منتفی می‌کند. خداوند مجبور به آفرینش جهان نبوده و اگر می‌دانسته در جهانی که می‌آفریند اصالت با شر خواهد بود، می‌بایست از آفرینش آن پرهیز می‌کرد. اگر نمی‌دانسته در جهانی که می‌آفریند اصالت با شر خواهد بود، دیگر نمی‌توان او را

همه چیزدان برشمرد. اگر نمی‌توانسته از آفرینش آن پرهیز کند دیگر همه‌کارتوان نیست و اگر می‌خواست جهانی بیافریند که اصالت در آن با شر باشد، دیگر خیر مطلق نیست. بنابراین، به نظر می‌رسد بررسی اینکه آیا می‌توان در این جهان اصالت را به شر داد یا خیر به عنوان بحثی مستقل از «مسئله‌ی شر» در بررسی‌های پیرامون خداآوری، ضروری است. خداپور باید پیش از پاسخگویی به «مسئله‌ی شر»، مشخص کند «اصالت با شر» نیست.

اصالت شر، مانی‌گرایی و نابغه‌ی شرور

آنچه در بخش پیشین «اصالت شر» نامیدیم با دو دیدگاه دیگر که به اصالت شر قائل است تفاوت دارد. نخست، دیدگاه مانوی است که در آن خیر و شر دو نیروی متافیزیکی مستقل از یکدیگر و در حال نبرد با یکدیگرند. دیدگاه مانوی نیز همچون خداآوری دیدگاهی است متافیزیکی و اگر بخواهیم بر اساس شواهد موجود در این جهان آن را محک بزنیم، از آنجا که مشاهده می‌کنیم هم خیر و هم شر در این جهان وجود دارد. بر این اساس شاید بتوان نتیجه گرفت که دو نیروی مستقل خیر و شر در جهان وجود دارند. دیدگاه مانوی از میان دیدگاه‌های متافیزیکی می‌تواند به خوبی وجود خیر و شر را تبیین کند. ولی چنان که هیوم در کتاب «گفتگوهای در باب دین طبیعی» اشاره می‌کند، وجود نظم منسجم موجود در طبیعت با وجود دو نیروی در تعارض با هم همخوان نیست. اگر کسی بخواهد از دیدگاه مانوی دفاع کند، می‌تواند نشان دهد که نظم موجود در هستی با وجود دو نیروی در تعارض همخوان است. برخلاف خداپور که نظم هستی را موجد وجود آفریننده‌ای یکتا در نظر می‌گیرد و باید تلاش کند وجود شر را در هستی تبیین کند، طرفدار دیدگاه مانوی وجود خیر و شر را موجد وجود دو نیروی در تعارض متافیزیکی در نظر می‌گیرد و باید تلاش کند نظم در هستی را با وجود این دو نیرو تبیین کند. طرفدار دیدگاه مانوی گزینه دیگری دارد و می‌تواند نشان دهد که نظم دوگانه و در تعارض با هم در هستی وجود دارد. در دیدگاه مانوی، خداوند یا نیروی خیر نمی‌تواند همه‌کارتوان باشد و توانایی او محدود است و برای پیروزی در نبرد با شر همکاری انسان با او معنادار است.

دیدگاه جان استوارت میل پیرامون مسئله شر و نتیجه‌ای که از آن می‌گیرد «شباهت‌هایی» با دیدگاه مانوی دارد. برای او، «شر طبیعی» ایده‌ی خداوند را به صورت اساسی به چالش می‌کشد. استوارت میل سه مقاله پیرامون دین دارد. در مقاله نخست خود پیرامون دین با توجه به شر طبیعی نتیجه می‌گیرد که خداوند یا همه‌کارتوان نیست و یا خیر مطلق نیست و در مقاله سوم خود عنوان می‌کند که با توجه به وجود «مسئله‌ی شر»، باید مفهوم خداوند را بازآفرینی کنیم به شکلی که بتوان بدون تناقض مسئله‌ی شر را تبیین کرد. استوارت میل در بازتعریف خداوند با توجه به وجود شر به این نتیجه می‌رسد که خداوند همه‌کارتوان نیست. از نظر میل شواهد نشان می‌دهد که خداوند مهربان است ولی قدرت لازم برای از بین بردن شر را به صورت کامل نداشته، از این

رو انسانها باید در مبارزه با شر به یاری خداوند بشتابند و خداوند و بشر در همکاری و همراهی با هم با توان و قدرت بیشتری به مبارزه با شر بپردازند.^{۱۸}

اصلت شر می تواند معنای دیگری داشته باشد. اگر در جهان ما شر اخلاقی و طبیعی بسیار بیشتر از خیر باشد و هستی تنها یک آفریننده داشته باشد، آن آفریننده شر است. این آفریننده می تواند یک نابغه‌ی شرور باشد یا همه‌کار توان، همه‌چیزدان و شر مطلق باشد و هستی را با قوانینی آفریده که موجودات زنده‌ای مانند انسان و حیوان بوجود بیایند تا بتواند آنها را آزار دهد، به آنها ستم کند، در صورتی که به فرمان او گوش ندهند آنها را شکنجه کند و... . اگر کسی مایل باشد از وجود چنین آفریننده‌ی شری دفاع کند، با «مسئله‌ی خیر» مواجه خواهد بود. یعنی باید نشان دهد که چرا و چگونه آفریننده‌ای که شر مطلق است، خیر هم آفریده است. او نیز همچون خدا باور می تواند به راهکارهایی برای دفاع از دیدگاه خود فکر کند. مثلا بگوید این میزان از خوبی و خیر ضروری است تا موجودات زنده بتوانند بقا پیدا کنند تا شکنجه شوند، مورد ستم واقع شوند و یکدیگر را آزار دهند و ... کاستی یا توانمندی چنین موضعی برای تبیین منشا و ناظر جهان، پس از طرح دعاوی آن قابل بررسی است. البته این بررسی‌ها همه در گرو این پیشفرض است که طبیعت همواره وجود نداشته و آفریده شده است. طبیعت‌گرا که پرسش از آفرینش را پرسشی بی‌مورد برمی‌شمارد و بر این باور است که طبیعت همواره وجود داشته است، برای تبیین شرهای اخلاقی و طبیعی در کنار خیر و خوبی‌ها به بررسی علمی این پدیده‌ها بسنده خواهد کرد و نیازی ندارد وجود آفریننده و آفرینش دربرگیرنده‌ی خیر و شر را توجیه کند.

Daglier, Ü., & Schneider, T. E. (2007). John Stuart mill's "religion of humanity" revisited. *Critical Review*, 19(4), 577-588.